

**PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DE CAMPINAS  
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E SOCIAIS  
APLICADAS**

**APARECIDO BARBOSA**

**RELIGIÃO E CULTURA NO BRASIL OITOCENTISTA.  
UM ESTUDO A PARTIR DOS RELATOS DE VIAGENS  
DE AUGUSTE DE SAINT-HILAIRE (1808 - 1853)**

**CAMPINAS**

**2017**

**APARECIDO BARBOSA**

**RELIGIÃO E CULTURA NO BRASIL OITOCENTISTA.  
UM ESTUDO A PARTIR DOS RELATOS DE VIAGENS  
DE AUGUSTE DE SAINT-HILAIRE (1808 - 1853)**

Dissertação apresentada como exigência para obtenção do Título de Mestre em Ciências da Religião, ao Programa de Pós Graduação em Ciências da Religião do Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, da Pontifícia Universidade Católica de Campinas.

Orientador: Prof. Dr. João Miguel Teixeira de Godoy.

**PUC - CAMPINAS**

**2017**

Ficha catalográfica elaborada por Marluce Barbosa – CRB 8/7313  
Sistema de Bibliotecas e Informação - SBI - PUC-Campinas

t301.2  
B238r      Barbosa, Aparecido.  
            Religião e cultura no Brasil oitocentista. Um estudo a partir dos relatos de viagens de Auguste de Saint-Hilaire (1808-1853) / Aparecido Barbosa. - Campinas: PUC-Campinas, 2017.  
            148f.

            Orientador: João Miguel Teixeira de Godoy.  
            Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas, Pós-Graduação em Ciências da Religião.  
            Inclui bibliografia.

            1. Religião e cultura. 2. Saint-Hilaire, Auguste de, 1779-1853. 3. Brasil - Descrições e viagens - Séc. XIX. 4. Religião - História. I. Godoy, João Miguel Teixeira de. Pontifícia universidade Católica de Campinas. Centro de Ciências Humanas e Sociais Aplicadas. Pós-Graduação em Ciências da Religião. III. Título.

CDD – 22.ed. t301.2

## APARECIDO BARBOSA

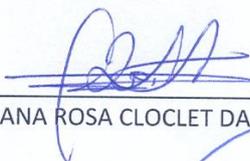
# RELIGIÃO E CULTURA NO BRASIL OITOCENTISTA. UM ESTUDO A PARTIR DOS RELATOS DE VIAGENS DE AUGUSTE DE SAINT-HILAIRE (1808 – 1853)

Este exemplar corresponde à redação final da Dissertação de Mestrado em Ciências da Religião da PUC-Campinas, e aprovada pela Banca Examinadora.

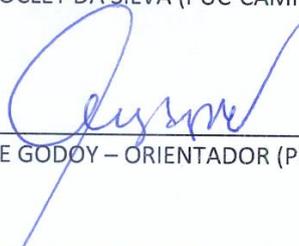
APROVADA: 12 de Dezembro de 2017.



DR(A) VALÉRIA ALVES ESTEVES LIMA (UNIMEP)



DR(A) ANA ROSA CLOLET DA SILVA (PUC-CAMPINAS)



DR JOAO MIGUEL TEIXEIRA DE GODOY – ORIENTADOR (PUC-CAMPINAS)

Aos meus pais Santos José  
Barbosa e Josefa Francisca  
Barbosa, meus irmãos e  
todas as pessoas que  
promovem e lutam pela paz  
no mundo.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço a Deus e aos meus pais pelo dom da vida, meus irmãos, demais familiares e amigos por fazerem parte dessa jornada.

Aos meus professores de: educação infantil, ensino fundamental e médio, bacharelado em Filosofia e Teologia da PUC-Campinas e da licenciatura em História da Universidade Metodista de Piracicaba. Todos esses me ajudaram e ensinaram ao longo da vida, os caminhos da pesquisa científica.

Aos meus colegas de salas de aulas, pela convivência dos primeiros aprendizados, elaboração de trabalhos em grupo, festas e entretenimentos nos tempos de ensino médio à vida universitária.

À historiadora Silvana Meirielle Cardoso, pelo carinho e incentivo nesta pesquisa de pós-graduação.

À amiga e professora Pricila Fabiana Borim, pela amizade, orações e incentivo, bem como pela leitura e ajuda nas correções desta pesquisa.

À amiga e professora Dra. Valéria Alves Esteves Lima, pelo exemplo de mestre, no cuidado da vida e da arte de ensinar. Muito obrigado, esse estudo é filho do seu carinho, amor e incentivo à pesquisa científica.

À secretária Juliana Aparecida da Costa Campos, pela amizade, profissionalismo, apoio e logística para que eu pudesse me dedicar a esta pesquisa.

À amiga e pedagoga Lígia Bento Leite, pelo amor, amizade e apoio nas horas difíceis. Pelas inúmeras correções feitas ao longo desta pesquisa, até as suas considerações finais.

Ao professor Dr. Paulo Sérgio Lopes Gonçalves, meus sinceros agradecimentos.

Aos funcionários e professores do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, cuja dedicação e ensino humano contribuíram com esse trabalho, de modo particular a professora Dra. Ana Rosa Cloquet da Silva nas orientações através do seminário de pesquisa avançado, bem como na banca de qualificação, me apontando caminhos para pensar este trabalho na área da História.

Ao amigo e orientador desta pesquisa, professor Dr. João Miguel Teixeira de Godoy, pelo incentivo, acompanhamento e orientações acadêmicas que possibilitaram o amadurecimento deste trabalho, desde a apresentação do projeto ao programa de pós-graduação, até os possíveis desdobramentos futuros desta pesquisa.

“Mas se você não pode dizer se não o que viu,  
não pode ver se não o que é dito: você, leitor  
ou ouvinte, mas você também, testemunha que  
conta algo.”

François Hartog

## RESUMO

BARBOSA, Aparecido. *Religião e cultura no Brasil Oitocentista. Um estudo a partir dos relatos de viagens de Auguste de Saint-Hilaire (1808 – 1853)*. 2017. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2017.

Este estudo tem como objetivo reconstituir e analisar o discurso e as representações a respeito das práticas e crenças religiosas do povo brasileiro, presentes nos escritos do viajante francês Auguste de Saint-Hilaire, que esteve no Brasil nos anos de 1816 a 1822. Analisando suas obras que registram e estudam prioritariamente a fauna e a flora brasileira, escritas na primeira metade do século XIX, é possível identificar nas entrelinhas, nas observações marginais, nas insinuações deliberadas, na descrição dos lugares, dos costumes e das pessoas, toda uma visão de mundo do autor, que se desdobra num retrato parcial e instigante das múltiplas dimensões da sociedade brasileira em formação. Destacamos, sobretudo, a imagem construída a respeito das seguintes dimensões religiosa: a vida do clero secular e religioso, catolicismo tradicional e popular, religiosidade popular, Igrejas e artes sacras, festas religiosas, procissões e dias santos. Imagens construídas que captam um processo de formação de identidade na mediação da visão do outro. Decorre disso a riqueza dos relatos de viajantes como fonte de estudos sobre a formação do Brasil. Como perspectiva de análise, optamos pela História Cultural, por oferecer condições para a interpretação e avaliação dos trechos selecionados das obras do viajante. A partir de uma revisão bibliográfica, utilizamos como referência nesse estudo um conjunto de trabalhos que debruçou-se sobre a literatura de viagens, de modo particular os que tomaram como fonte os relatos de Saint-Hilaire. Estudamos a literatura de viagem, procurando destacar suas matrizes políticas e econômicas, seus discursos representativos, cultural e histórico. Sugerimos uma análise dos relatos produzidos pelo viajante a partir do conceito de “representação” discutido por Roger Chartier, ou seja, uma concepção do outro a partir do seu mundo cultural. Mas também incorporamos o conceito de retórica da “alteridade” utilizada por François Hartog, que ao aproximar o “outro” do “nós”, procura perceber as suas diferenças e traduzi-las para a linguagem do outro. Ambas as noções nos auxiliaram a pensar sobre o significado das narrativas e expressões do mundo religioso presente no discurso de Saint-Hilaire. Analisando-as no contexto histórico europeu, francês e brasileiro, que o viajante viveu e escreveu suas obras, bem como, da relação política-religiosa e cultural entre Igreja e Estado. O uso das noções apontadas terminou por afetar não apenas os resultados a que chegamos, mas também o caminho que seguimos. Como resultado a constatação do caráter incontornável da religião e sua importância para a compreensão dos processos complexos de nossa formação cultural. No que diz respeito aos caminhos da análise, constatamos que focar a religião abre a perspectiva de articular dimensões da realidade que outros estudos evitam fazer, por exemplo, a relação pública e privada, sagrada e profana, Igreja e Estado, religião e cultura. Após a contextualização e análise crítica do discurso de Saint-Hilaire sobre essa religiosidade, discutimos os seus relatos como fonte de pesquisas, e como problema, a possibilidade de transformar esse discurso representativo enquanto tradução dessa religiosidade num instrumento para o estudo religioso e cultural no período oitocentista e contemporâneo.

Palavras chaves: Relatos de viagem – Religião - Cultura - Representação.

## ABSTRACT

BARBOSA, Aparecido. *Religion and Culture in Brazil Eighteenth century. A study from the travel accounts of Auguste de Saint-Hilaire (1808 - 1853)*. Thesis (Master' s degree on religion studies) - Programa de Pós-Graduação *Stricto Sensu* em Ciências da Religião, Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2017.

This study aims to reconstruct and analyze the discourse and representations regarding the practices and religious beliefs of the Brazilian people, present in the writings of the French traveler Auguste de Saint-Hilaire, who was in Brazil from 1816 to 1822. Analyzing his works that record and study Brazilian flora and fauna, written in the first half of the nineteenth century, it is possible to identify between the lines, the marginal observations, the deliberate insinuations, the description of places, customs and people, a whole world view of the author, unfolds in a partial and provocative portrait of the multiple dimensions of Brazilian society in formation. We emphasize, above all, the image built on the following religious dimensions: the life of the secular and religious clergy, traditional and popular Catholicism, popular religiosity, churches and sacred arts, religious festivals, processions and holy days. Constructed images that capture a process of identity formation in the mediation of the vision of the other. The richness of travelers' reports is the source of studies on the formation of Brazil. As an analysis perspective, we chose Cultural History, as it offers conditions for the interpretation and evaluation of the selected sections of the traveler's works. From a bibliographical review, we used as reference in this study a set of papers that dealt with the travel literature, particularly those that took as source the reports of Saint-Hilaire. We study the travel literature, seeking to highlight its political and economic matrices, its representative, cultural and historical discourses. We suggest an analysis of the reports produced by the traveler from the concept of "representation" discussed by Roger Chartier, that is, a conception of the other from his cultural world. But we also incorporate the concept of rhetoric of "otherness" used by François Hartog, who, in approaching the "other" of "us", tries to perceive their differences and translate them into the language of the other. Both notions helped us to think about the meaning of the narratives and expressions of the religious world present in the speech of Saint-Hilaire. Analyzing them in the European, French and Brazilian historical context, the traveler lived and wrote his works, as well as the political-religious and cultural relationship between Church and State. The use of the aforementioned notions ended up affecting not only the results we have arrived at, but also the way forward. As a result the realization of the inescapable character of religion and its importance to the understanding of the complex processes of our cultural formation. Regarding the paths of analysis, we find that focusing on religion opens the perspective of articulating dimensions of reality that other studies avoid doing, for example, the public and private relationship, sacred and profane, Church and State, religion and culture. After the contextualization and critical analysis of Saint-Hilaire's discourse on this religiosity, we discuss his reports as a source of research, and as a problem, the possibility of transforming this representative discourse as a translation of that religiosity into an instrument for religious and cultural study in the period nineteenth-century and contemporary.

Keywords: Travel reports - Religion- Culture - Representation.

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO .....</b>	<b>10</b>
<b>Capítulo 1 - Literatura de viagem e pesquisa histórica.....</b>	<b>17</b>
1.1 Revisão bibliográfica .....	19
1.2 Literatura de viagem: discursos e representações culturais e históricas .....	27
<b>Capítulo 2 - Saint-Hilaire: um viajante nos trópicos.....</b>	<b>39</b>
2.1 Auguste de Saint-Hilaire e o discurso religioso .....	41
2.2 Matrizes culturais, intelectuais e religiosas .....	52
<b>Capítulo 3 - Narrativa política e religiosa entre Estado, Igreja e o Clero .....</b>	<b>60</b>
3.1 Estado, política e religião .....	62
3.2 A Igreja e a sociedade luso-brasileira .....	78
3.3 Clero secular e religioso.....	86
<b>Capítulo 4 - Narrativa religiosa e cultural .....</b>	<b>100</b>
4.1 Evangelização e Civilização.....	102
4.2 Religiosidade e vida cultural .....	107
<b>CONSIDERAÇÕES FINAIS.....</b>	<b>134</b>
<b>REFERÊNCIAS.....</b>	<b>141</b>

## Introdução

Esta pesquisa sobre as dimensões da religião e religiosidade brasileira no discurso representativo de Auguste de Saint-Hilaire, pretende atender as exigências epistemológicas da disciplina chamada Ciências da Religião, da maneira como define o pesquisador de História da Religião Hans-Jurgen Greschat, que indica um conjunto de exigências a respeito do modo como o cientista da religião deve observar a religião<sup>1</sup>. Modo de percepção que leva em conta, ao mesmo tempo, a religião enquanto expressão histórica de determinadas configurações sócio-culturais, mas também reivindica uma autonomia relativa em relação às determinações das demais dimensões da realidade.

Em outros termos, considerar a religião como uma dimensão do universo cultural e da vida social, não exclui considerá-la como uma maneira particular e específica de combinar e articular elementos gerais que a condicionam. As polêmicas tradicionais decorrentes das divergências entre abordagens mais essencialistas ou deterministas, podem ser resolvidas na consideração não de uma justaposição eclética de perspectivas, mas na consideração das tensões e diálogos dessas duas visões, como elementos mediadores de uma abordagem efetiva<sup>2</sup>.

Num primeiro momento, a religião deve ser vista pelo pesquisador como uma totalidade. O cientista não deve se aproximar da religião apenas como pretexto para analisar as dimensões sociais, a cultura ou a mentalidade de um determinado povo ou lugar. O pesquisador da disciplina Ciências da Religião, pode ter como ponto de partida essas dimensões, mas é a totalidade da religião como suas crenças, práticas e instituições religiosas que constitui seu objeto central.

Em segundo lugar, Greschat desmembra essa totalidade da religião em quatro perspectivas que, segundo ele, estão sempre articuladas entre si, a saber: comunidade, sistemas de atos, conjunto de doutrinas e experiências religiosas. Para o cientista, nesta articulação está implícita a dimensão institucional da

---

<sup>1</sup>Não temos a pretensão de aprofundar os estudos e debates sobre o conceito ou teoria de Religião. Porém, a compreensão de Religião nos parágrafos seguintes baseia-se em: GRESCHAT, H. J. *O que é Ciência da Religião?*(2005). Sobre esse assunto: ENGLER, Steven. *Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes* (2004).

<sup>2</sup> Ver, entre outros, CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e ciências da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

religião, com toda a sua estrutura organizacional, como a hierarquia, dogmas, ritos, festas, procissões e cultos, por exemplo.

Em terceiro lugar, o pesquisador dessa disciplina deve ficar atento, não somente para os aspectos práticos e institucionais da totalidade religiosa estudada, mas, segundo Greschat, o cientista da religião deve se ater às dinâmicas e transformações das religiões, pois elas constituem realidades vivas, mudam sem cessar e possuem, segundo ele, uma historicidade. São essas mudanças, articulações, crenças e práticas religiosas na sua totalidade, que pretendemos analisar a partir dos discursos religiosos de Saint-Hilaire.

Esta pesquisa nasceu de outro projeto, intitulado *Relatos de Viajantes: Raça e Civilização no Brasil Oitocentista*, desenvolvido no âmbito do programa de Apoio à Formação Científica do Discente (Iniciação Científica) da Universidade Metodista de Piracicaba, nos anos 2014/2015<sup>3</sup>. Num primeiro momento, para este trabalho, foram selecionados dezessete autores que abordavam o tema proposto; após uma análise mais precisa, chegou-se a nove viajantes. Nos relatos analisados naquela ocasião, encontramos muitos comentários sobre a vida do clero secular e religioso, Igrejas e arquitetura sacra, costumes religiosos e culturais de brancos, negros e mestiços, tais como: celebrações, danças, músicas, devoções e procissões populares.

Após a definição de pesquisar a religiosidade no Brasil Oitocentista através dos discursos desses viajantes, iniciamos o trabalho de releitura dos mesmos e o recorte do tempo a ser estudado. Seja por abordarem apenas parcialmente o tema de interesse deste trabalho, pela dificuldade linguística e por algumas obras estarem reproduzindo outros viajantes, excluímos oito autores e definimos o recorte temporal na primeira metade do século XIX, coincidindo com o período em que o viajante selecionado percorreu o sul e o sudeste do Brasil e escreveu suas obras científicas.

Optamos pelos relatos de viagem do francês Auguste de Saint-Hilaire, botânico que viajou por várias regiões brasileiras. Nessa pesquisa, percebemos que a cada dia novas obras eram encontradas, pois foram muitos os viajantes que vieram para o Brasil nesse período, tornando impossível um levantamento definitivo dessas viagens. Vale ressaltar que Saint-Hilaire não tinha como objetivo

---

<sup>3</sup> Projeto orientado pela historiadora Dra. Valéria Alves Esteves Lima.

de pesquisa relatar a religiosidade deste período, mas a fauna e a flora brasileira, porém, descreveu o mesmo em vários capítulos e itens de suas obras.

Compreendendo os relatos dos viajantes exclusivamente como fontes de informação, Hans Jurgen Greschat (2005) afirma que os viajantes revelam e testemunham a vivência específica das religiões relatadas, “oferecendo ao cientista da religião uma perspectiva singular de dentro de uma fé alheia” (GRESCHAT, 2005, p. 55). Proposta instigante que buscamos considerar na nossa pesquisa, mas com uma diferença.

Estudando as pesquisas dos fenomenólogos Leew, Heiler e Windengren<sup>4</sup>, Greschat diz que “as religiões e os fenômenos constituem os verdadeiros objetos da Ciência da Religião” (GRESCHAT, 2005, p. 140). Sugere aqui a ideia de fenômeno enquanto realidade percebida, enquanto representação. Neste sentido, tomamos como objeto de pesquisa nos relatos de viagens de Saint-Hilaire, os seus discursos sobre algumas dimensões religiosas na representação desse viajante.

Estudaremos esses discursos a partir do viés da história como produto do processo histórico cultural brasileiro na primeira metade do século XIX. Sendo assim, a obra e o pensamento do viajante, mais do que mera fonte de informação sobre as configurações e dinâmicas da realidade oitocentista, apresenta-se para nós como nosso próprio objeto de pesquisa. Ou seja, dada a natureza tão singular desses relatos, o seu uso como fonte de informação exige a análise atenta das perspectivas específicas de aproximação da realidade, das mediações e filtros culturais a partir dos quais uma representação do mundo é construída.

Portanto o que temos aqui é uma sobreposição de representações. As representações do viajante sobre as representações religiosas. Essa constatação condiciona a definição do tema do nosso trabalho, bem como de seu objeto central. Pois de início nosso tema relacionava-se com o problema da articulação entre religião e religiosidade na formação cultural brasileira, no século XIX, tendo como objeto privilegiado o olhar de um viajante francês. Entretanto, constatado a especificidade desse olhar, forjado na confluência de múltiplas determinações, o tema/problema desloca-se para a complexidade dessa relação entre os aspectos

---

<sup>4</sup>Gerardus van der Leeuw (1890-1950), Friedrich Heiler (1892-1967) e Geo Windengren (1907-1996) (GRESCHAT, 2005, p. 136-139).

de uma identidade cultural e religiosa que se constitui nas mediações do olhar do outro.

Mas Greschat fala também do caráter histórico das religiões, seus dinamismos e transformações, sua historicidade, ou seja, o modo como se articula com outras dimensões da realidade e estabelece com elas reciprocidades e indeterminações. Para analisar e refletir a religião como um produto da história, é necessário confrontá-la com as mudanças sociais. Essa é uma das exigências intrínsecas ao processo de constituição da História Religiosa, tal como a entende Dominique Julia. Para esse autor o processo de emergência de uma história religiosa, pelo menos na historiografia francesa, não ocorreu sem percalços e desafios teóricos e epistemológicos.

Na medida em que as condições de possibilidades do surgimento de uma análise científica das religiões dependem de um movimento de separação e distanciamento a partir da organização de uma sociedade que não se pensa mais em termos religiosos, apresenta-se em primeiro plano a questão “como compreender com nossas categorias mentais e nossos conceitos de hoje o que é fundamentalmente diferente, o que é fundamentalmente outro?” (JULIA, 1988, p.109).

Por outro lado, ainda que tais categorias esclareçam dados mais objetivos da vida religiosa, resta a questão do sentido da religião para os sujeitos históricos. Dominique Julia como que descarta a posição que vislumbra na adesão religiosa do investigador a possibilidade de acesso ao sentido, de outro modo inalcançável pelo cientista ateu. Aponta que a solução apresenta-se na necessidade de se pensar e refletir sempre sobre as condições em que o trabalho de pesquisa ocorre, refletir sobre os limites dos métodos. Para isso a “elucidação historiográfica mostra-se fundamental. Ela permite:

Analisar os postulados que fundamentam os seus procedimentos constitui, para o historiador, confessar simplesmente a localização de seu discurso num espaço sócio-cultural preciso, e medir o que determina a sua diferença com relação aos discursos precedentes (JULIA, 1988, p.110).

Compreendendo que o discurso representativo religioso de Saint-Hilaire é uma manifestação concreta na realidade histórica, social e política brasileira, pretendemos historicizar e examinar as dimensões dessa religiosidade, utilizando

do viés da História Cultural<sup>5</sup>, pela sua prática interdisciplinar e a preocupação com a narrativa histórica.

Segundo o historiador e professor José D'Assunção Barros, as principais tendências que têm se projetado no âmbito da História Cultural, são as da escola inglesa ligada ao marxismo, escola de Frankfurt<sup>6</sup> e escola francesa. Essa última tem seus principais representantes em Michael de Certeau e Roger Chartier, ambos atuam em consonância com o sociólogo Pierre Bourdieu, que é um autor de grande importância para a conexão entre História Cultural e História Política (BARROS, 2003, p. 156).

Por trabalhar e analisar as diferentes formas de apropriação dos discursos, narrativas e relatos, definimos utilizar uma das ferramentas teóricas de Roger Chartier que contribuiu de forma decisiva para a História Cultural com o conceito de “representação”. Este termo visa identificar o modo como, em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade cultural, como a religião, é construída, pensada e dada a ler (CHARTIER, 1990, p. 17).

Segundo o historiador Barros, o modelo cultural proposto por Chartier através do conceito de representação “é claramente atravessado pela noção de poder o que, de certa forma, faz dele um modelo de História Política” (BARROS, 2003, p. 157). Essa dimensão política será de grande relevância neste trabalho para refletirmos nos discursos do viajante Saint-Hilaire a relação política da Igreja com o Estado português, bem como entre o clero e as Irmandades.

As representações, segundo Chartier, inserem-se num campo de concorrências e de competições sociais e políticas cujos desafios se enunciam em termos de poder e de dominação. Essas lutas geram inúmeras apropriações possíveis das representações de acordo com os interesses sociais, com as

---

<sup>5</sup> Há um consenso entre os historiadores que têm escrito e praticado história sob o enfoque da História Cultural, que o momento mais expressivo de sua suposta origem, estaria no conceito de mentalidades, cujo emprego até a exaustão esteve a cargo dos historiadores ligados à Nova História francesa, nos anos de 1960 e 1970 (cf. VAINFAS, Ronaldo. História das Mentalidades e História Cultural. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e – Org. – Domínios da História: Ensaio de Teoria e Metodologia, 1997); BURKE, Peter. *O que é História Cultural* (2005).

<sup>6</sup> Os autores da escola inglesa do marxismo articulados com a História Cultural são: Thompson, Eric Hobsbawm e Christopher Hill, especializados em uma articulação entre História Cultural, História Social e História Política. Outra torrente que incide sobre as perspectivas de uma nova História Cultural, embora não sejam historiadores, advém da chamada escola de Frankfurt e seus principais representantes são: Theodor Adorno, Eric Fromm, Herbert Marcuse, Walter Benjamin, Max Horkheimer e mais tarde Jürgen Habermas (BARROS, 2003, pp. 149-154).

imposições e resistências políticas, com as motivações e necessidades que se confrontam no mundo humano (CHARTIER, 1990, p. 17-18).

O essencial, em relação ao estabelecimento da história cultural, está relacionado à valorização da noção de cultura enquanto ação e componente explicativo de grande relevância para as decisões que os indivíduos, enquanto agentes históricos, adotam no contexto mais amplo da própria história.

Nesta análise, compreendemos o conceito de cultura como padrão historicamente transmitido e de significados incorporados em símbolos, como um sistema de concepções herdadas e expressas em formas simbólicas por meio das quais os homens se comunicam, perpetua-se e desenvolve seus conhecimentos e suas atitudes acerca da vida (GEERTZ, 1989, p. 89-90).

Por estarmos trabalhando com a literatura de viagem, como discurso de representação cultural e histórica, outra ferramenta teórica que vamos utilizar nesta pesquisa é o conceito de retórica da “alteridade” do historiador François Hartog, considerado pela historiografia moderna como um modelo para analisar a representação do outro na sua história cultural. Hartog compreende a retórica da alteridade como uma operação de tradução que visa transportar a diferença do outro de seu mundo cultural e aproximar esse “outro” do “nós”, traduzindo a sua linguagem para a do outro (HARTOG, 2014, p. 268).

Além do viés da História Cultural, para analisar o outro e o diferente presente nos relatos de viagem de Saint-Hilaire, utilizaremos da metodologia apontada pela antropóloga e historiadora Ilka Boaventura na obra: *Antropologia da Viagem – escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX* (1996).

A saber: o mecanismo de observação do “outro” como o diferente; a “transitoriedade”, para analisar os lugares visitados pelos viajantes; e a “indeterminação”, para refletir o contato com as pessoas das mais variadas posições sociais. Utilizando-se desses conceitos, dos relatos de viajantes e da antropologia, a pesquisadora estudou a maneira como os viajantes estrangeiros do século XIX “viram” o negro na província mineira.

Esta pesquisa será dividida em quatro capítulos. No primeiro capítulo abordaremos a literatura de viagem e a pesquisa histórica, faremos uma revisão bibliográfica das obras que utilizaram dos relatos de Saint-Hilaire como fonte em suas pesquisas. Analisaremos, desde o século XVIII, essa literatura que foi

impulsionada pelo avanço científico e por interesses econômicos e expansionistas dos Estados, bem como pela própria experiência dos viajantes.

No segundo capítulo, vamos estudar parte da vida pessoal e científica do naturalista francês Auguste de Saint-Hilaire que se mostrou um apaixonado pela História Natural e pelo Brasil. O que acreditamos que o fez deixar para as pesquisas futuras nove obras sobre a fauna e a flora do sudeste do Brasil, e nestas relata com precisão científica algumas dimensões da religiosidade brasileira, que vamos analisar a partir do viés da História Cultural. Apontaremos algumas matrizes culturais e intelectuais da filosofia, bem como da História Natural que iluminaram os escritos de Saint-Hilaire. E por compreendermos que o cientista possuía a fé católica, analisaremos as matrizes religiosas e os contatos que o viajante obteve com alguns padres considerados cientistas naturalistas.

No terceiro capítulo, utilizando de uma bibliografia específica que estudou a religião católica e o Estado luso-brasileiro na primeira metade do século XIX, vamos analisar o discurso de Saint-Hilaire sobre a relação entre o poder civil e espiritual. Segundo os relatos do viajante que selecionamos, bem como a historiografia pesquisada, essa relação foi de unidade política, mas também de conflitos em torno do poder temporal e pastoral. Estudaremos os discursos do viajante que representou a Igreja e o Estado nas construções dos templos religiosos, e a partir desses a formação das vilas, cidades e povoados, edificando no Brasil deste período, um modo de viver a religião e a sociabilidade do brasileiro.

Portador de um discurso preconceituoso, Saint-Hilaire relata sobre o clero secular e religioso, vamos analisar essas narrativas que estão articuladas com o regalismo vigente neste período. Finalizando esse capítulo vamos estudar o modo como o viajante narra a vida e o comportamento moral e religioso desse clero. Assunto esse ao qual o viajante dedicou um capítulo da obra *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais (2000)*, além de citar o mesmo em todas as obras.

No quarto capítulo, vamos analisar o discurso religioso e cultural do viajante sobre a evangelização católica, como processo de civilização e progresso do Brasil. Segundo o viajante, essa missão pertencia à Igreja e ao Estado, que devia formar o clero para propagar os costumes, a moral e a educação cristã para um povo que vivia na sua maioria na barbárie.

Por fim, vamos estudar a narrativa de Saint-Hilaire sobre o catolicismo tradicional e popular luso-brasileiro e a religiosidade popular, como um produto da história em constantes transformações (JULIA, 1988). O viajante relata a miscigenação dessa religiosidade, que nas festas, procissões e dias santos, determinavam a vida social e cultural do brasileiro.

Propomos nessa pesquisa, a partir de uma bibliografia específica que estudou a literatura de viagem, bem como o processo histórico e cultural da religião e o estado na primeira metade do século XIX, analisar e refletir o discurso do viajante Saint-Hilaire como fonte para novas pesquisas sobre a religião deste período e apontar luzes e caminhos para o estudo da religiosidade brasileira na relação política, social e cultural na contemporaneidade.

## **Capítulo 1 - Literatura de viagem e pesquisa histórica**

A cada pesquisa feita sobre a literatura de viagem, descobrem-se novos viajantes que estiveram no Brasil após a abertura dos portos feita por D. João às nações amigas em 1808. Após a análise qualitativa de um grupo de viajantes oitocentistas, escolhemos Auguste de Saint-Hilaire para pesquisar, a partir dos seus discursos, as características e dimensões do fenômeno religioso, tal como descreveu quando esteve em viagem nesses trópicos entre os anos de 1816 a 1822.

Segundo as historiadoras Ilka Boaventura Leite, Karen Lisboa e Ana Maria Beluzzo, as pesquisas produzidas sobre os viajantes que vieram ao Brasil até o século XIX, devem ser refletidas em pelo menos dois momentos e grupos distintos. Não pretendemos analisar profundamente esses períodos, mas é fundamental a citação dos mesmos para compreendermos a especificidade de cada um, e o lugar que ocupam os discursos sobre fenômeno religioso relatado por Saint-Hilaire.

O primeiro período, século XV ao XVII, para Ana Maria Beluzzo e Karen Lisboa, foi marcado pela influência da conquista exclusivista, colonialista e mercantilista portuguesa em quase todo território brasileiro, com exceção do litoral que foi visitado e estudado por viajantes, expedições holandesas e francesas. Para Beluzzo, os relatos desse período foram impactados, sobretudo, pela concepção humanista emergente na Europa que enfatizava no outro do Novo

Mundo seus hábitos canibais, a nudez, a natureza com seus animais, sua vegetação estranha, maravilhosa e exótica (BELUZZO, 1994).

Neste mesmo sentido, a historiadora Karen Lisboa compreende que a característica da literatura de viagem do período citado acima, que ela chama de momento da conquista, possui:

A visão de um mundo repleto de encantamento, cuja diversidade se revela na exuberância da natureza e na bondade dos aborígenes, submersas em sonhos e figuras lendárias sedimentadas pelo imaginário medieval (LISBOA, 1997, p. 34).

Essa característica foi refletida por Stephen Greenblatt (1996), ao analisar e contextualizar o discurso de Cristóvão Colombo em suas cartas escritas no ano de 1492 quando chegou ao Caribe, hoje América Central. Naquela ocasião segundo Stephen, o navegador relatou como maravilhoso o outro humano, a fauna e a flora vista com assombro pelo outro europeu, para relatar e atestar suas descobertas no Novo Mundo. Quando na verdade, para o professor, sua narração representava um discurso imperialista cristão, que buscava poder, tomada de posse das novas terras e riquezas, bem como novas almas para a cristandade. No estudo do conceito de maravilhoso empregado por Colombo, Stephen apresenta uma crítica literária linguística da representação do viajante, e mais uma vez, apresenta a possibilidade da abordagem do gênero da literatura de viagem como fonte de pesquisa.

No segundo período, século XVIII ao XIX, os relatos dos viajantes estão sobre a influência da colonização europeia imperialista, bem como, dos avanços da ciência natural com as descobertas de Lineu e de Humboldt, das ideias filosóficas e iluministas provindas da Revolução Francesa e do romantismo natural de Goethe que impactaram a literatura de viagem, como veremos neste capítulo.

A viagem como forma de explorar e adquirir conhecimento foi amplamente difundida pelas academias, sociedade científica e universidades que proliferaram no Velho Mundo. Sob os auspícios dos Estados e organizadas por instituições oficiais, acontecem as grandes viagens de circunavegação, que, em nome da ciência e sustentadas por interesses econômicos e expansionistas, cruzaram os oceanos e desvendaram os litorais (LISBOA, 1997, p. 36).

É nesse contexto da busca pelo progresso científico que Saint-Hilaire viajou ao Brasil e escreveu suas obras. Ao pesquisarmos tais obras localizamos vários relatos e capítulos inteiros sobre algumas dimensões da religiosidade deste

período. Ao relatar as festas, procissões e dias santos, comparando com a cultura religiosa europeia - Saint-Hilaire descreve as características desse fenômeno no Brasil como diferente e exótico, destacando com precisão nossa vasta cultura religiosa tradicional e popular.

Os relatos produzidos pelos viajantes fazem parte da literatura de viagem apontada pela historiografia como discursos e representações culturais sobre o outro, o diferente e o exótico, que o cientista europeu em trânsito desejava estudar e conhecer.

A seguir faremos uma revisão bibliográfica de algumas produções científicas que utilizaram dos relatos de viagens como fontes em suas pesquisas. Por ser nosso objeto de estudo, selecionamos as pesquisas localizadas que tiveram também como objeto os discursos do viajante Saint-Hilaire ou citaram-no apenas como fonte entre outras.

### **1.1 Revisão bibliográfica.**

Após um levantamento bibliográfico sobre as pesquisas que utilizaram das obras de Saint-Hilaire no Brasil, percebemos que são muitas as referências desse viajante na bibliografia brasileira. A maioria dessas pesquisas encontra-se em capítulos de livros, artigos publicados em revistas, pequenos ensaios, verbetes, teses de doutorado e dissertações de mestrado.

Os trabalhos concentram-se nos estudos da fauna e da flora, bem como da história da civilização brasileira no período oitocentista a partir dos temas: a arte brasileira, paisagem, montanhas, escravidão, política, educação e família. Algumas dessas pesquisas citam os relatos religiosos do viajante quando analisa o tema da religiosidade, as danças, músicas e o batuque dos negros.

Analisando as obras dos viajantes, percebemos que eles citam um ao outro em seus diários e relatos. Um dos primeiros a citar Saint-Hilaire foi o botânico francês Alcide D'Orbigny (1802-1875), esteve no Brasil em 1831 e, na obra *Viagem Pitoresca Através do Brasil (1841)*, ao passar por Minas Gerais fez questão de dizer que o seu percurso não foi o mesmo feito por seu compatriota: "Para entrar na Vila Fanado, para o sertão, o Sr. Auguste Saint-Hilaire não tomou o caminho que seguimos. Caminhou cerca de vinte e seis léguas para S.S.E. paralelamente ao curso do Arassuaí, e atravessou São João, para chegar às

forjas do Bonfim” (D’Orbigny, 1976, p. 132). Essa citação revela a importância dos estudos e pesquisas do naturalista para os cientistas da sua época.

No final do século XIX, Silvio Romero na obra *História da Literatura Brasileira (1901)*, na análise dos trabalhos nacionais e estrangeiros sobre a literatura brasileira, critica esses últimos, pois segundo ele os que residiram temporariamente no Brasil e relataram a nossa história, não devem ser levados em conta, “com exceção do viajante Martius e os relatos de Saint-Hilaire, que apontaram caminhos sobre a nossa história” (ROMERO, 1943, p. 46). Romero parece demonstrar a seriedade dos estudos de Saint-Hilaire a partir do tempo que permaneceu no país, bem como os relatos sobre as narrativas históricas dos lugares por onde passou.

Nas décadas de 30 e 40<sup>7</sup> do século passado, Gilberto Freyre usou das informações fornecidas pelos viajantes para suprir as falhas decorrentes da escassez e pela dificuldade de acesso a outras fontes históricas. O autor utilizou essas fontes numa perspectiva histórica, sociológica e antropológica.

Na obra *Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal (2006)*<sup>8</sup>, Gilberto Freyre faz menção ao catolicismo institucional presente na casa grande, ao catolicismo popular das procissões, das festas, dias santos e devoções no Brasil oitocentista. Utilizaremos essa obra quando analisarmos o discurso de Saint-Hilaire sobre esse fenômeno.

---

<sup>7</sup> A seguir destacamos três autores que utilizaram num período importante da história brasileira, os relatos de viagem como fonte histórica. Segundo o sociólogo Antônio Candido, estes pesquisadores estão dentro do contexto das pesquisas da tradição do movimento modernista, que projetava redescobrir e reconhecer o país. Os ensaístas são: Gilberto Freyre, Sérgio Buarque de Holanda, Caio Prado Junior e Paulo Prado. Optamos por não utilizar nesta pesquisa a obra de Paulo Prado pelo pouco uso dos relatos de viagens como fonte histórica (cf. HOLANDA, 1995, p. 9).

<sup>8</sup> Utilizaremos essa obra durante grande parte desta pesquisa por abordar algumas características e dimensões da religiosidade católica brasileira. Para Ricardo Benzaquem, essa obra sofreu críticas por suas confusões entre raças e culturas, seu ecletismo metodológico através do chamado “mito da democracia racial”, ausência de conflitos entre as classes sociais do período estudado, pela ideologia da cultura brasileira baseada na plasticidade e no hibridismo inato que teríamos herdado dos ibérios. Porém, Gilberto Freyre é considerado por muitos como o mestre do equilíbrio dos contrários. Sua obra está perpassada por antagonismos ou equilíbrio de antagonismos. Dessas contradições, segundo a exegese de Ricardo Benzaquem, não nasce uma dialética, não há superação dos contrários e nem por consequência se vislumbra qualquer sentido da história. Os contrários se justapõem frequentemente de forma ambígua e convivem em harmonia. Apesar das críticas, essa obra possui uma franqueza no tratamento da vida sexual do patriarcalismo e a importância decisiva atribuída ao escravo na formação do nosso modo de ser mais íntimo e nessa intimidade está a nossa cultura religiosa (Ricardo Benzaquem, Ronaldo Vainfas e Maria Lucia Garcia P. Burke).

Os viajantes foram citados por Freyre como uma fonte entre outras, por exemplo, quando analisou o modo de vida dos índios e a cultura dos negros que, segundo ele, contribuiu para a formação híbrida brasileira. Porém, segundo Freyre “para o conhecimento da história social do Brasil não há talvez fonte de informação mais segura que os livros de viagem de estrangeiros” (FREYRE, 2006, p. 47). Cita Saint-Hilaire em vários momentos da sua obra, quando trata da própria literatura de viagem, modo de vida dos escravos, das mulheres brancas e a culinária brasileira. Pois, para Freyre esse viajante é “um excelente observador da vida social e da família dos brasileiros” (FREYRE, 2006, p. 53).

Outro pesquisador e estudioso da história do Brasil que utilizou os relatos de viagens como fonte histórica foi Sérgio Buarque de Holanda, que publicou em 1936 a obra *Raízes do Brasil* (1995)<sup>9</sup>, na qual revela sua qualidade de historiador cultural e crítico literário. Sérgio fala do “homem cordial” como exacerbação de afeto, tanto para a formação de laços comunitários quanto para a sua ruptura violenta. Pontua nessa obra algumas das mazelas de nossa vida social, política e afetiva, entre elas a capacidade secular para separar o espaço público do privado.

Sérgio Buarque cita os relatos dos viajantes em muitos de seus temas, inclusive para falar da cultura religiosa no Brasil do século XIX. Ao tratar da devoção dos brasileiros cita o viajante Saint-Hilaire, que observa e relata a pouca atenção dos fiéis durante a Semana Santa em São Paulo no ano de 1822: “os homens mais distintos delas participam apenas por hábito, e o povo comparece como se fosse a um folguedo” (HOLANDA, 1995, p. 151). Percebemos que o historiador não tem por objeto pesquisar as dimensões do fenômeno religioso, mas retrata o comportamento e a pouca atenção religiosa do brasileiro durante um momento desta religiosidade católica.

Outro expoente que pode ser considerado do campo da história e que utilizou como fonte os relatos dos viajantes nas suas obras é Caio Prado Junior, de modo particular na sua pesquisa produzida em 1942, intitulada *Formação do Brasil Contemporâneo* (1999). O objetivo do autor não era pesquisar as dimensões do fenômeno religioso, mas a formação da sociedade brasileira e os condicionamentos do processo de transição entre a colônia e a nação. Porém, em

---

<sup>9</sup>Além dessa obra, Sérgio Buarque de Holanda utiliza dos relatos de viajantes como fonte na obra: *História Geral da Civilização Brasileira* (1976), dedicando um capítulo intitulado: “Exploração cultural”, em que cita o Viajante Saint-Hilaire e aborda a importância da exploração científica desses viajantes para o país (HOLANDA, 1976, pp. 425-443).

vários momentos cita Saint-Hilaire e outros viajantes para abordar assuntos da economia agrícola, solo e fauna brasileira, bem como da cultura religiosa: “Em muitos lugares, afirma Saint-Hilaire, a religião se conserva só por tradição, pois os fiéis, afastados de centros povoados importantes, passavam a vida num completo isolamento e sem o menor socorro espiritual” (PRADO JUNIOR, 1999, p. 355).

Nos anos noventa do século passado, encontramos muitas pesquisas que tomaram como objeto os relatos de viagens analisando a fauna, flora, raça, escravidão e a natureza pitoresca brasileira. No início da década, a antropóloga Lilia Moritz Schwarcz, nas suas várias obras, usufrui dos relatos dos viajantes como fonte histórica. Na obra *o Espetáculo das raças – Ciência, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930 (1993)*, além de abordar o tema das raças presentes na formação na nação brasileira a partir do viajante, cita seus relatos sobre a religiosidade popular, muito mais para discutir o racismo no discurso do viajante do que a religião em si mesma.

Na obra *Nem Preto Nem Branco, muito pelo contrário: Cor e Raça na sociabilidade brasileira (2012)*, a antropóloga cita o viajante Saint-Hilaire quando analisa os negros que possuíam uma vida social e eram possuidores de bens. O viajante segundo Lilia Schwarcz, se espanta ao constatar que o negro possuía um animal, ele diz: “então ele não é mais um mulato”. Com essa citação ela quis mostrar a presença da discriminação racial já neste período, mas não tinha como objeto de pesquisa os viajantes e muito menos a religiosidade cultural dessa época, porém, como muitos cientistas, utiliza dos relatos de viagens como fonte e analisa com profundidade a reflexão sobre a raça.

Ainda na década de 1990, Lorelai Kury talvez seja uma das mais fluentes pesquisadoras sobre a biografia, vida e obra científica de Saint-Hilaire. Neste contexto, a historiadora iniciou seus estudos sobre a história da cultura científica nos séculos XVIII e XIX, a partir dos temas: viajantes, história cultural e história da ciência no Brasil, e destacou esse viajante. No artigo intitulado *Auguste de Saint-Hilaire, viajante exemplar (1995)*, além de demonstrar que a literatura de viagem do século XIX é uma das principais fontes da literatura brasileira, Kury de forma candente resgata a biografia, as pesquisas e contribuição de Saint-Hilaire para o estudo da história científica brasileira.

Para a historiadora “Saint-Hilaire, por exemplo, era ao mesmo tempo um homem ligado aos aspectos filosóficos da história natural e aos aspectos práticos

de sua especialidade” (KURY, 1995, p. 2), ou seja, o estudo da fauna e da flora. O trabalho de Kury sobre a biografia e a cientificidade de Saint-Hilaire será de grande valor para nossa pesquisa.

Um trabalho profícuo e candente, fez a historiadora e antropóloga Ilka Boaventura Leite na obra *Antropologia da viagem – escravos e libertos em Minas Gerais no século XIX* (1996). Ilka Boaventura aborda um assunto de grande interesse: a maneira como os viajantes estrangeiros do século XIX “viram” o negro em Minas Gerais.

A pesquisadora não tem como objeto de estudo os relatos que descrevem as dimensões da religiosidade no Brasil deste contexto, mas apresenta a literatura de viagem como gênero específico de uma época e, a partir daí, instaura o mecanismo da “observação”, que depende basicamente daquilo que ela estuda como construção do “outro”. Ou seja, do europeu que chega e se comporta geralmente como se fosse um foco absoluto e que faz uma análise de fora do seu contexto.

Esse viés antropológico será de grande valia para refletirmos sobre os discursos de algumas dimensões da religiosidade relatada pelo viajante oitocentista Saint-Hilaire, a partir da tradição dos viajantes em relatar o “outro”, a busca pelo diferente e o “exótico”.

No capítulo VII desta obra, Ilka Boaventura comenta sobre a vida cotidiana, rituais, aspectos lúdicos e religiosos dos negros em Minas Gerais. Para isso ela cita vários viajantes como: Saint-Hilaire, Spix e Martius, Castelnau, Burmeister, Burton, Rugendas e Eschwege. Passando pelo vale do Jequitinhonha em Minas Gerais, segundo a antropóloga, Saint-Hilaire relatou a festa de Pentecostes, chamada por ele de torneio ou cavalhada: “Durante o jantar os crioulos fantasiados não cessaram de dançar em volta das mesas, tocando seus instrumentos. Suas danças eram muito variadas e algumas bastante agradáveis” (LEITE, 1996, p. 141).

Na obra *Livros de Viagem (1803-1900)* (1997) da antropóloga Mirian Leite, utilizando da literatura de viagem, ela explorou a temática da condição feminina, tendo trabalhado com os textos de duas maneiras: em uma, enfocou o tema da mulher nos relatos de viagem de modo geral; em outra trabalhou o mesmo tema, mas nos relatos escritos por mulheres. Para Mirian, todos os viajantes “podem ser

considerados como fontes primárias, pois são de uma forma ou de outra, depoimentos a respeito de situações e testemunhas” (LEITE, 1997, p. 15).

A antropóloga destaca os estudos e pesquisas de Saint-Hilaire, pois para ela, como também havia dito Gilberto Freyre, “o botânico francês foi dos mais conscientes das falácias de uma observação e de uma interpretação da vida social da população visitada” (LEITE, 1997, p. 15). Afirma ainda que o viajante preocupou-se com a objetividade dos fatos narrados, e o cuidado de completar suas observações com informações de diversas fontes, como outros viajantes, o que era comum na época.

A pesquisadora fortaleceu a importância dessa literatura e destacou nos relatos estudados a educação religiosa feminina no Brasil oitocentista, porém sem grande aprofundamento do tema relatado. Miriam Leite agrupou os relatos dos viajantes sobre a vida da mulher a partir da aproximação de três instituições sociais em que a mulher no século XIX circulava, a saber: família, classe (raça) e religião. Sobre esse último ponto, a religião, ela abordou o tema da evangelização como processo de educação e civilização, todavia sem grande aprofundamento do assunto.

Em a *Nova Atlântida de Spix e Martius: Natureza e Civilização na viagem pelo Brasil (1817-1820) (1997)*, a historiadora Karen Macknow Lisboa, trabalha os conceitos de natureza e civilização, problematizando o pensamento dos bávaros. A partir da obra dos viajantes, a autora estuda a trajetória intelectual dos mesmos se propõe uma reflexão a cerca do papel e da função de um viajante naturalista do século XIX.

Karen Lisboa inclui um capítulo dedicado a analisar as observações que fazem os viajantes sobre os negros e os índios. Percebemos que a historiadora, além de estudar especificamente dois viajantes que relataram muito sobre o Brasil, aborda a partir dos seus relatos, sobre as questões culturais dos mesmos. Ao estudar os viajantes que estiveram no Brasil na primeira metade do século XIX, cita Saint-Hilaire, e destaca o viajante que, em nove obras “fez um relato detalhado de suas jornadas pelo país” (LISBOA, 1997, p. 31).

Na obra *Na Senzala, uma flor. Esperança e recordações na formação da família escrava – Brasil sudeste, século XIX (2011)*, cuja primeira edição é de 1999, o historiador Robert Slenes fez um estudo exemplar sobre a família escrava no Sudeste oitocentista. Sua pesquisa foi apoiada em grande parte em relatos de

viajantes como fonte histórica e apontou, com grande esmero, a cultura e a vida cotidiana dessa família que viria a constituir a nação brasileira.

E confirmando a importância dessa literatura para os estudos históricos, Slenes afirma que “(...) os relatos dos oitocentos, quando lidos nas ‘entrelinhas’, revelam um olhar bem menos vazio do que parece à primeira vista” (SLENES, 2011, p. 58). No que se refere às dimensões da religiosidade, Slenes cita Saint-Hilaire quando aborda “a permissão do casamento nas igrejas entre escravos” (SLENES, 2011, p. 98-99), mostrando a importância desses relatos como fonte histórica.

No século XXI, encontramos várias pesquisas que utilizaram os viajantes como fontes. Na obra *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência* (2002), o historiador José Carlos Barreiro procura compreender alguns aspectos da sociedade brasileira do século XIX. Para isso utiliza da investigação do imaginário dos viajantes e, a partir dessa fonte, faz uma reconstituição do cotidiano e das lutas sociais das classes subalternas no Brasil desse período.

No estudo sobre a revolução e o imaginário popular no século XIX, José Carlos cita Saint-Hilaire na viagem à São Paulo em 1822, quando passa pelas intermediações de Taubaté. Nesse vilarejo, o viajante relata o descontentamento de alguns camponeses sobre os negócios públicos e a constituição brasileira, dizia o povo: “prometiam-nos tantas felicidades com esta constituição e, depois que a fizeram, estamos sempre apreensivos” (BARREIRO, 2002, p. 89). O historiador faz uma boa análise deste contexto político utilizando dos relatos como fonte, mas em nenhum momento contextualiza o discurso dos mesmos, o que é muito importante no trato com essa literatura.

*Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX* (2004), a historiadora Márcia Naxara busca nos relatos de viajantes, chaves para compreender questões relativas à religiosidade, formação e interpretações do Brasil no século XIX. Entende-os como discursos marcados por determinantes culturais, religiosas, políticas e estéticas que condicionam a forma como os autores leem e transcrevem a realidade observada e vivida.

Percebemos que a pesquisadora utiliza dos viajantes como fonte, pois em um dos capítulos dessa obra, quando comenta o Brasil no inventário do mundo a partir da literatura de viagem, a historiadora cita o viajante Saint-Hilaire e diz que

seus relatos contribuíram na construção da imagem do Brasil a partir dos seus “textos extensos e detalhados, ricos em informações e experiências a serem transmitidas ao leitor” (NAXARA, 2004, p. 146).

Para Naxara, mesmo correndo o risco de cometer injustiça, três observadores e cientistas assumiram no início do século XIX, um papel especial na narração da natureza e da cultura do brasileiro:

Johann Moritz Rugendas (1827-1835) e Jean Baptiste Debret (1834-1839), artistas do lápis e do pincel, aos quais se aliam ao texto como forma de apreensão do real, e Auguste de Saint-Hilaire (1816-1822), que privilegia a construção das imagens por meio da palavra (NAXARA, 2004, p. 145).

A historiadora Valéria Lima, na obra *J. B. Debret, Historiador e Pintor. A Viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1839) (2007)*, investiga o sentido histórico e cultural, utiliza o método da história da arte, tão pouco utilizado no Brasil, e propõe uma reflexão sobre as várias tensões, os embates entre os valores, interesses que se expressaram no campo da cultura e aponta para algumas dimensões do fenômeno religioso, ainda que não seja a sua intenção principal.

Ao analisar as cenas religiosas pintadas por Debret, percebe que o mesmo “acentua os aspectos formais e a superficialidade dos cultos no Brasil, criticando o amor próprio que se sobrepõe à devoção verdadeira, a hierarquização nas cerimônias religiosas e ao esvaziamento da própria experiência de fé” (LIMA, 2007, p. 302). A historiadora não tem como objetivo investigar as dimensões da religiosidade brasileira, mas sua pesquisa é de grande valor para o estudo da literatura de viagem, bem como as características deste fenômeno relatado nas telas do viajante Debret.

No capítulo que se propõe a analisar a *voyage* de Debret e a literatura de viagem, a historiadora Valéria Lima, na revisão das viagens e obras dos viajantes na primeira metade do século XIX, diz que Auguste de Saint-Hilaire foi um dos primeiros franceses que penetrou no interior do Brasil e descreveu-o cientificamente. O viajante teve uma boa impressão do povo e da cultura brasileira, e como Debret criticou a “administração colonial anterior à transferência da Corte para o Brasil, culpando-a por todos os males que dificultavam o progresso do país” (LIMA, 2007, p. 209).

Contudo, percebem-se nessa revisão várias aparições dos relatos de Saint-Hilaire como fonte nesses trabalhos científicos de grande importância para a ciência. Pretendemos ensaiar mais uma investida nesse estudo, porém dando um enfoque maior para os discursos desse viajante referente à religiosidade cultural brasileira.

Após a revisão bibliográfica das obras que utilizaram dos relatos do viajante Saint-Hilaire em suas pesquisas, vamos a seguir refletir o percurso do discurso representativo, cultural e histórico da literatura de viagem. Essa literatura descreveu a vida social, cultural, econômica, política e religiosa do outro e do diferente, aos olhos do viajante europeu que visava o progresso e a civilização, narrativa que impactou a ciência oitocentista. Analisaremos ainda o contexto e as matrizes da literatura de viagem e perceberemos as motivações de Saint-Hilaire para relatar as procissões, dias santos, festas e demais dimensões do fenômeno religioso no período que esteve no Brasil.

## **1.2 Literatura de viagem: discursos e representações culturais e históricas.**

Percebemos um consenso entre os historiadores e pesquisadores da literatura de viagens a respeito desses escritos que, com algumas “ressalvas”<sup>10</sup>, podem ser fontes para a pesquisa científica. Porém, para uma análise e compreensão mais profunda, é preciso pesquisar suas especificidades como o contexto social, cultural, econômico e científico em que foram procedidas. Também é necessário compreender as matrizes e os pensamentos que iluminaram esses escritos, as características desse gênero literário e, conseqüentemente, o procedimento crítico e metodológico ao qual deve ser submetida essa literatura.

Pois, segundo o historiador Adalberto Marson, o pesquisador não pode ser ingênuo quanto ao documento na relação sujeito e objeto. Deve, no processo de pesquisa, considerar o documento histórico, na maioria das vezes um texto escrito, como uma síntese resultada de uma trama de relações que deve ser explicitada. Um objeto que contém e participa, ao mesmo tempo, de uma

---

<sup>10</sup> Segundo a historiadora Karen M. Lisboa e outros pesquisadores dessa literatura, é preciso ter um olhar crítico, criterioso e procedimento metodológico para com esses relatos, pois os mesmos são carregados de preconceitos, superioridade racial, subjetivismo, emocionalismo e romantismo. Esses viajantes pensam de acordo com as convenções de seu grupo e incorporam as contradições e ambivalências de sua época, como o pertencimento a uma sociedade civilizada e detentora do progresso (LISBOA, 1997, p. 34).

explicação do real histórico. Deve, portanto, submeter o documento a três níveis de indagação:

- 1) sobre a existência em si do documento: o que vem a ser documento? O que é capaz de nos dizer? Como poderemos recuperar o sentido deste seu dizer? Porque tal documento existe? Quem fez, em que circunstâncias e para que finalidade foi feito?
- 2) sobre o significado do documento como objeto: o que significa como simples objeto (isto é, fruto do trabalho humano)? Como e por quem foi produzido? Para que e para quem se fez essa produção? Qual é a relação do documento (como objeto particular) no universo da produção? Qual a finalidade e o caráter necessário que comanda sua existência?
- 3) sobre o significado do documento como sujeito: por quem fala tal documento? De que história particular participou? Que ação e que pensamentos estão contidos em seu significado? O que o fez perdurar como depósito da memória? Em que consiste seu ato de poder? (MARSON, 1984, p.52).

Se a primeira indagação aponta para o conteúdo do documento, a segunda para suas formas, produção, circulação e consumo, a terceira indica efetivamente sua dimensão política no conjunto de relações em que está envolvido, mas também nas possibilidades de poder construir uma memória. Sem pretendermos aqui esgotar as possibilidades de análise indicadas nessas sugestões, o fato é que abrem a possibilidade de resgatar a historicidade do documento. Nesse sentido, tais preocupações estarão presentes na leitura e interpretação dos escritos do nosso viajante francês.

A literatura de viagem foi impulsionada pelo avanço científico do século XVIII e XIX, por interesses econômicos e expansionistas dos Estados, pela experiência social do grupo de origem do viajante e pela experiência da própria viagem.

Segundo a pesquisadora de literatura de viagem Mary L. Pratt, a sistematização da natureza pelos cientistas e o impulso para a exploração no século XVIII, “registrou uma mudança naquilo que pode ser chamado de consciência planetária europeia” (PRATT, 1999, p. 35), além disso, ocorreram grandes eventos inéditos e profundamente europeus que veremos a seguir.

Para a historiadora e antropóloga Ilka Boaventura Leite, para a realização dessas expedições não bastava apenas o desejo de se aventurar, pois se assim fosse, a viagem não teria garantido nenhuma possibilidade de concretização. Os viajantes estabeleciam metas, planejamentos a partir das informações dos lugares que seriam visitados, conseguiam licenças e cartas de apresentação para

contatos nos locais de visitas. Eram precisos guias, instrumentos apropriados, ou seja, todo aparato científico e humano para o tipo de trabalho ou pesquisa que iriam realizar.

Neste sentido, não bastava o esforço pessoal. Segundo Ilka Boaventura, era necessário investir grandes somas de capital e apoio oficial, tanto do governo de origem quanto dos países visitados. Pois, “os viajantes eram financiados direta e indiretamente e estavam dispostos a “fazer ciência” – estavam conscientes de sua importância enquanto meio para um fim” (LEITE, 1996, p. 93).

O contexto e o momento da entrada dos viajantes no Brasil foi a vinda da família real (1808) e o decreto de 28 de Janeiro deste mesmo ano, assinado por D. João, que possibilitou a abertura dos portos<sup>11</sup>. Isso acarretou o fim do exclusivismo português e, conseqüentemente, impulsionou a entrada de muitos viajantes no país. O viajante Saint-Hilaire descreve esse momento da abertura do Brasil para o mundo:

“Quando o Rei D. João VI mudou para o Rio de Janeiro a sede do seu império, o Brasil abriu-se, finalmente, aos estrangeiros. Essa terra, nova ainda, prometia aos naturalistas as mais ricas messes; foi ela que eu me dispus a percorrer” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 17).

Há de se considerar que segundo a historiadora Ângela Domingues, antes da abertura dos portos brasileiros, o país tornou-se mais conhecido através dos viajantes do século XVIII. Esses produziram mapas e diários de viagens descrevendo nossa costa e geografia. Dessa forma, eles apresentaram para o velho mundo muitos dos nossos costumes, artes, fauna e flora da costa brasileira.

Para além das observações e dos registros que homens de ciência fizeram sobre o litoral brasileiro, considero igualmente que o conhecimento produzido durante o século XVIII por marinheiros e traficantes, corsários e piratas, registrado sob a forma de roteiros, diários de viagens, mapas e vistas, contribuiu, de forma desigual mas sempre válida, para que o território brasileiro fosse bem mais conhecido pela elite europeia (DOMINGUES, 2008, p. 135).

Chegaram ao Brasil: naturalistas, comerciantes, diplomatas, mercenários, imigrantes e aventureiros. Os objetivos eram: “particulares, comerciais, científicos, literários ou de exploração dos recursos naturais, interagindo com os objetivos da

---

<sup>11</sup> Segundo o historiador português Ramos, “pouco depois do Regente chegar ao Brasil, por carta régia de 28 de Janeiro, era permitida a livre entrada de todas as mercadorias transportadas em navios portugueses ou de Nações que estivessem em paz com Portugal, desde que pagassem vinte e quatro por cento de direitos, que fossem proveniência nacional ou estrangeira” (Ramos, 1988, p. 334).

esfera pública” (LISBOA, 1997, p. 32). Estes estudaram a fauna e a flora, observaram a vida social tanto rural como urbana, avaliaram as relações de trabalho e produção, além da condição econômica. Também interessaram-se pelas questões culturais e religiosas, dentre elas destacamos os discursos de Saint-Hilaire sobre construções de Igrejas, festas religiosas, devoções populares, procissões e dias santos.

Nessas viagens havia pelo menos dois interesses: um pessoal e outro institucional, ambos de ordem científica-econômica e cultural. O primeiro de interesse pessoal, em que o viajante buscava o exótico do país visitado, fazer turismo e lazer, bem como, o desejo de completar os estudos a partir de uma área específica de conhecimento, enriquecimento fácil e pesquisar uma cultura diferente, mentalidade que dominou grande parte dos intelectuais do século XIX. Segundo Ilka Boaventura, “era fundamental para os europeus colocarem suas teorias à luz das novas descobertas. A moda era investigar nos países descobertos”. (LEITE, 1996, p. 59).

O desejo de estudar, pesquisar “o outro”, o diferente, tomou conta de todos, até mesmo dos que não estavam engajados em academias. Dada a importância desses conhecimentos adquiridos no percurso da viagem para o futuro da ciência que estava em expansão, os viajantes dedicavam parte do seu tempo ao registro, se não conseguiam no momento da observação no país visitado, relatavam em forma de memória no retorno da viagem. Neste sentido, os estilos literários dos viajantes estão entre “crônicas, epístolas e relatos científicos” (LISBOA, 1997, p. 34). Essas manifestações revelam inúmeras formas de errância e estilos de descrições, determinadas pelas condições históricas e científicas de sua época, bem como, pela dimensão subjetiva dos autores.

O que atraía a atenção dos cientistas naturalistas eram as reservas naturais abundantes, mas também o estudo e o “culto do outro” que, segundo Ilka Boaventura, exerceu um verdadeiro fascínio no meio intelectual da Europa, pois, as populações indígenas moviam o europeu, não só para a pesquisa científica, mas pelo simples deleite e curiosidade.

Para a antropóloga, esses povos considerados “exóticos” exerciam uma enorme atração. Segundo ela, parte das elites dominantes tinha a oportunidade de comprovar pessoalmente viajando até esses lugares. Enquanto outra grande parte dos europeus, liam as façanhas relatadas pelos viajantes através dos livros

de viagens, que possuíam neste período um considerável mercado editorial<sup>12</sup>. Para os estudiosos dessa literatura, como a historiadora Ilka Boaventura, “essa é, sem dúvida, uma das explicações para o grande sucesso desse tipo de obra publicada na Europa do século XIX” (LEITE, 1996, p. 60).

Além do modelo de viagem pessoal, existia o institucional, que é o caso de Auguste de Saint-Hilaire. Esse tipo de viagem se caracteriza quando o viajante é enviado e patrocinado pelos governos ou instituições particulares, seja de origem ou do país visitado, como o Brasil, que convidou muitos viajantes estrangeiros para explorar suas riquezas naturais.

O governo português, pelo pouco investimento nessa área, adotou uma postura de acolhimento e incentivo à vinda de missões científicas. Segundo Ilka Boaventura, com D. João foram feitos vários convites e a contratação de cientistas estrangeiros com a finalidade científica, mas também econômica, visando à busca de tesouros para os cofres do governo.

A falta de pessoal especializado, recorrência de conjunturas históricas de dependência e exclusivismo colonial, impostas por Portugal, conduziu a medidas que foram tomadas em função de necessidades que vinham da Europa e não a partir do próprio país (LEITE, 1996, p. 62).

Vale ressaltar que para Karen Lisboa, os dois modelos de viagens, o pessoal e o institucional ou público, “são condicionados pelas especificidades históricas e pelas dimensões subjetivas dos autores” (LISBOA, 1997, p. 33). Disso surge a importância da análise crítica desses relatos por parte do pesquisador, que os empregam como fonte histórica ou como objeto específico de pesquisa.

Os relatos são estruturados em torno da observação de uma cultura declarada estrangeira e, segundo a historiadora Karen M. Lisboa, eles oferecem amplas evidências da cultura de origem, sendo esta o determinante exclusivo da viagem e dos escritos. Ou seja, os viajantes pensam de acordo com as convenções de seu grupo, que incorpora as contradições e ambivalências de sua época. Lisboa deixa claro que há uma interação de cultura.

---

<sup>12</sup> Para a historiadora Karen Lisboa, os viajantes “não hesitaram em transformar as anotações de viagens, cujo objeto principal era descrever a longínqua terra, em amplos relatos e apresentá-los ao mercado editorial europeu” (LISBOA, 1997, p. 29). Segundo os historiadores Lucien Febvre na obra *O Aparecimento do Livro (1958)*, Roger Chartier na obra *Práticas de Leituras (1996)* e Márcia Abreu na obra *Leitura, História e História da Leitura (2000)*; impulsionados pelos avanços da ciência e das novas descobertas do “outro”, nos séculos XVIII e XIX, o mercado editorial proporcionou a aparição de novos leitores.

Ao mesmo tempo em que o viajante fala do lugar visitado, reelabora o seu próprio lugar de origem, permanecendo em constante diálogo com as suas referências, que podem ser visitadas, negadas ou reiteradas; a narrativa sobre o outro, também é afinal a narrativa sobre si mesmo (LISBOA, 1997, p. 47).

Por apresentarem vários aspectos comuns entre si, como de descobertas científicas e descrição geográfica dos lugares e costumes dos povos visitados, os escritos dos viajantes do século XIX, são tratados por vários autores como um tipo específico de produção literária. Esses relatos assumiram grande importância para os governos e pesquisadores envolvidos nessas descobertas científicas, o que fazia sentido nessa época para as várias viagens empreendidas. Pois, esses escritos “assumem um caráter de reportagem, comunicando descobertas científicas, descrevendo fatos e transmitindo impressões sobre lugares, povos e culturas diferentes” (LEITE, 1996, p. 81).

Segundo a historiadora Ilka Boaventura, o pesquisador que utiliza essa literatura deve perceber que, na maior parte dos casos, os viajantes não citam as fontes de onde retiram suas informações, ou mesmo, fazem passar, como sendo suas, as experiências vividas por terceiros. Essas obras, salienta a autora, visam atingir um público leitor e por isso preocupam-se com a elaboração criteriosa de seus escritos em forma de memória, diário ou crônicas, pois isso lhes conferem certa credibilidade, bem como, o convencimento do leitor.

Outra característica comum dos relatos de viagens é a variabilidade temática. Com exceção dos viajantes missionários<sup>13</sup>, os demais não vieram ao Brasil para anunciar sua religião ou pesquisar as dimensões da religiosidade aqui existente, mas como citamos acima, vieram para analisar e conhecer a fauna, a flora e os recursos minerais do país. Esses escritos, enquanto relato de experiências vividas, contém tudo sobre os aspectos mais variados possíveis referentes ao país visitado.

Para os pesquisadores da literatura de viagem, muitos dos viajantes, intencionalmente, abordavam alguns temas mais que outros, pois, como vimos

---

<sup>13</sup> Após a abertura dos portos, chegaram ao Brasil missionários de várias igrejas protestantes, o culto se restringia aos amigos, e nas casas, ainda neste contexto eram proibidos publicamente. Vieram metodistas, presbiterianos e anglicanos, que aproveitaram a liberdade de culto declarada por D. João VI. Os viajantes missionários mais citados são Kidder, Fletcher e Robert Walsh (cf. as historiadoras Ilka Boaventura Leite (1996) e Maria Cecília Domezi (2015)).

acima, muitos são os fatores que atuam nessa escolha como o interesse pessoal, o lugar visitado, o financiamento da viagem e o interesse do público leitor.

O fato é que o “exótico” e o “outro” estavam em alta na Europa e despertavam o interesse do público, simplesmente por ser diferente. Havia uma busca por esse tipo de literatura e conhecimento, e a religião vivida e praticada no Brasil, considerada “grotesca” pelos viajantes, poderia chamar a atenção do público leitor. Mas também podemos dizer que os interesses institucionais políticos e econômicos dos governos que nos visitavam, procuravam conhecer tudo sobre o país, inclusive seus costumes culturais e religiosos a cerca da concepção de Deus (LIMA, 2007, p. 222).

Segundo a historiadora Ilka Boaventura, alguns viajantes optaram por oferecer uma visão geral do país visitado, outros trataram de temas gerais e específicos que são dosados no interior da narrativa, ocupando muitas vezes capítulos inteiros, no caso dos temas específicos. Quanto aos temas gerais, são aqueles que apresentam uma visão panorâmica das regiões e lugares visitados e, para a historiadora, a preferência por eles proporcionou aos viajantes fornecerem informações sobre aspectos variados, sem ter que se deter ou explorar apenas alguns.

Assim a variabilidade temática e o conteúdo abrangente, são características comuns dessa literatura. Para Ilka Boaventura, essa literatura, de forma geral, apresenta:

“a geografia local, o clima, os recursos naturais, as vias de comunicação, a origem e a organização de sua população, os hábitos, costumes, habitação, vestuário, alimentação, formas de subsistência, festas, religião, etc” (LEITE, 1996, p. 91).

No início do século XIX as ciências sociais estavam sendo constituídas como campo específico de conhecimento. Neste sentido a historiadora Ilka Boaventura diz que no momento da produção das obras dos viajantes, não havia diferenciação teórico metodológico entre as suas descrições. O critério que possivelmente utilizaram era o tecnológico, que forneceu, segundo a pesquisadora, suporte para a teoria evolucionista e para os viajantes deste contexto.

Para Boaventura e demais pesquisadores dessa literatura, como metodologia os viajantes recorriam aos parâmetros próprios da cultura europeia para interpretar a sociedade visitada, baseando-se em critérios de superioridade e

inferioridade no que diz respeito ao progresso, a civilização e a cultura. E como citamos acima, o critério mais utilizado pelos viajantes para escolha dos temas gerais que deveriam ser relatados foi o “exótico”, procurando, sempre que possível, realçar as diferenças e até mesmo compará-las com o país de origem. Porém, para a historiadora:

As classificações e teorias a respeito dos diferentes tipos humanos ou das variações culturais estavam sendo elaboradas. A interpretação da sociedade visitada submetia-se a suposições lineares; os viajantes não dispunham do método da observação participante que só irá surgir na Antropologia, no século seguinte. Neste sentido, seus diários de viagem constituem um estilo pré-etnográfico não menos importante, já que, inclusive, trará subsídios para o desenvolvimento da etnografia moderna (LEITE, 1996, p. 94).

No ato de relatar e descrever as informações, os viajantes construíram e repassaram um tipo de imagem e impressão e, neste sentido, eles colocaram-se como tradutores e intérpretes dos grupos e fatos existentes nos locais que visitaram, e de certa forma, deram novos significados. Assim para Ilka Boaventura o objetivo principal dos viajantes era “revelar o ‘outro’ no que esse possuía de desconhecido, novo e diferente” (LEITE, 1996, p. 95).

A visão que foi transmitida pelos viajantes, passou diretamente pela experiência do contato com os povos colonizados identificados como o “outro”, o diferente, que precisava ser civilizado pelo viajante ou pelos europeus possuidores do conhecimento técnico-científico e cultural. No caso da religião, como veremos, a evangelização proposta no discurso de Saint-Hilaire era um dos mecanismos para a educação cultural, progresso e civilização.

Para a historiadora Ilka Boaventura, é fundamental atentar para a impressão tomada pelos viajantes a respeito de cada lugar visitado, pois isso dependia do vínculo estabelecido com o local e as pessoas. Para a autora, este “vínculo revestia-se de dois aspectos fundamentais: a *transitoriedade* e a *indeterminação*” (LEITE, 1996, p. 96). E continua Boaventura, dizendo que a transitoriedade atuava diretamente na natureza do vínculo que se estabelecia entre os viajantes, o lugar e os grupos visitados. Ou seja, o fato de ser estrangeiro e transitório no lugar e na vida das pessoas, influenciava na sua experiência e no texto relatado, escrito posteriormente. Pois, por ser de fora, havia um aumento ou diminuição na confiança depositada no viajante, o que lhe possibilitava ou não o

acesso a certas informações, e algumas delas preciosas, que envolviam valores, normas, sentimentos, atitudes e regras restritas de grupo.

Quanto à indeterminação, para Ilka Boaventura, constitui o que ela chama de imprevisível ou o que ocorre além do fato pesquisado ou da experiência. Segundo a autora, em certas circunstâncias o viajante, por ser “estrangeiro”, podia manter vínculo com pessoas de várias posições sociais. Em alguns casos era aceito ou não, o que caracteriza o caráter “desigual” do contato com as pessoas ou grupos no que se refere a sua vida particular do dia a dia. Para a historiadora, era nessa fase de transitoriedade e indeterminação que grande parte dos viajantes, no momento da elaboração subjetiva e diferente, forjava os limites dessa diferença em relação ao “outro” com relação aos preconceitos e a superioridade civilizatória.

Como citamos, essa diferença junto do “exótico”, era o que impressionava os viajantes e por essa literatura estar em alta, era o que constituía a novidade para os leitores europeus. Para Ilka Boaventura, mais uma vez o critério da “diferença” servia para conduzir a escolha dos assuntos a serem tratados, pois ao descreverem as danças, músicas, religião e festas, os viajantes procuravam destacar os aspectos exóticos e associá-los à cultura africana, indígena, bem como do mestiço brasileiro.

Para formular uma visão crítica acerca da literatura de viagem, segundo a historiadora, é importante pensar esses escritos enquanto veículos de expressão, forma ou instrumento de dominação, manifestação de uma cultura, tentativa de interpretar e compreender o “outro”, escritos que reinventam uma realidade.

Pois, é fundamental não só para Boaventura como para os estudiosos dessa literatura, pensá-la como “representação” do outro, do exótico e das realidades sociais e culturais de uma determinada sociedade. Tal postura “parece essencial para apreensão das obras dos viajantes e para formular a avaliação crítica da importância a elas atribuídas, enquanto fonte documental e literária” (LEITE, 1996, 22).

Sendo assim, a análise crítica dos relatos e descrições dos viajantes devem ser avaliadas pelo pesquisador como “representações”. Segundo o historiador Roger Chartier na obra “*A História Cultural: entre práticas e representações (1990)*”, a história cultural tem por principal objetivo identificar o

modo como em diferentes lugares e momentos, uma determinada realidade social é construída, pensada e dada a ler.

Para o historiador, as representações, embora aspirem à universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre “determinadas pelos interesses dos grupos que as forjam” (CHARTIER, 1990, p. 17). Por isso, para cada caso representativo analisado, é necessário a verificação crítica dos discursos proferidos e a posição de quem e para que os utilizem. Como representação o autor compreende que são:

Variáveis segundo as disposições dos grupos ou classes sociais, em que o poder e a dominação estão sempre presentes. As representações não são discursos neutros: produzem estratégias e práticas tendentes a impor uma autoridade, uma deferência, e mesmo a legitimar escolhas. Ora, é certo que elas colocam-se no campo da concorrência e da luta. Nas lutas de representações tenta-se impor a outro ou ao mesmo grupo sua concepção de mundo social: conflitos que são tão importantes quanto às lutas econômicas (CHARTIER, 1990, p. 17).

Esse conceito, para Chartier, tem como meta as classificações e divisões, que organizam a apreensão do mundo social como categorias de percepção do real. Pois, segundo o historiador, as percepções do social e do cultural não são de forma alguma “discursos neutros”, eles produzem estratégias e práticas (sociais, escolares, políticas, religiosas) que tendem a impor uma autoridade à custa de outras, por elas menosprezadas, a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas, no caso dos viajantes, morais e civilizatórias, uma vez que se intitulavam os propagadores do progresso.

Para Chartier, as representações como a ação que vê uma coisa ausente ou não, e que num dado momento supõe uma distinção radical entre aquilo que representa e aquilo que é representado, devem ser pensadas, criticadas e analisadas pela história cultural. Pois, para o autor, toda representação é uma exibição de uma presença como apresentação pública de algo ou de alguém e, nessa ação, existe classificação, exclusão, diferenças radicais e concepções próprias, subjetivas de um tempo, pessoas ou de um espaço geográfico.

Na obra *“O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro (2014)”*, o historiador francês François Hartog analisa os relatos de viagens de Heródoto, utilizando da etnografia e da antropologia com base nas seguintes ferramentas: tradução, descrição, comparação, analogia, *thôma*, diferença e inversão. Não temos a pretensão de aprofundar todas essas ferramentas

utilizadas por Hartog nessa obra, mas todas formam a “retórica da alteridade”, conceito importante para fazer uma análise crítica dos discursos de Saint-Hilaire, compreendendo-os como uma descrição do outro, do diferente do além-mar.

De acordo com Hartog, “uma retórica da alteridade é, no fundo, uma operação de tradução: visa a transportar o outro ao mesmo tempo, construindo, portanto uma espécie de transportador da diferença” (HARTOG, 2014, p. 268). Esta retórica significa tentar aproximar o “outro” do “nós”, com objetivo de perceber as diferenças e, ao mesmo tempo, traduzir para a própria linguagem, a linguagem do outro.

Outra categoria conceitual utilizada por Hartog é a descrição, conceito que vamos utilizar nesta pesquisa para analisar criticamente os discursos de Saint-Hilaire a respeito das dimensões da religiosidade apresentada por ele em suas obras. Para Hartog, descrever é:

Ver e fazer ver: é dizer o que você viu, tudo o que viu, tudo o que viu e nada mais do que viu. Mas se você não pode dizer senão o que viu, não pode ver senão o que é dito: você, leitor ou ouvinte, mas você também, testemunha que conta algo (HARTOG, 2014, p. 278).

Segundo Hartog, a partir da descrição o viajante possui a função de propiciar aos demais povos os conhecimentos, o maravilhoso ou o diferente que vê. Este seria o fazer ver, que deve ser associado aos critérios para uma boa narrativa de viagens, que precisam ser apresentadas de forma neutra e com naturalidade pelo viajante, sendo ele o portador do conhecimento sobre o outro, que está relacionado diretamente àquele que conta, o viajante. Para Hartog, o ideal de alteridade seria transmitido aos demais com a descrição das práticas consideradas desprezíveis por aqueles povos que estão escutando ou lendo a descrição.

As narrativas de viagens, segundo o historiador Hartog, utilizam dos métodos comparativo e analógico, uma vez que analisa dada civilização, comparando-a com elementos da outra. Para Hartog, quando o viajante compara coisas opostas, ele facilita a compreensão e, desse modo, a alteridade estará completamente aparente, pois o outro estará em evidência. Ao comparar analogicamente hábitos e costumes “estabelece semelhanças e diferenças entre além e aquém, esboçando classificações” (HARTOG, 2014, p. 255).

Outra ferramenta utilizada por Hartog para analisar as narrativas de viagens e que, segundo ele, a historiografia sempre recorre, refere-se ao *thôma*, termo grego que indica a busca dos viajantes pelo maravilhoso e a curiosidade de cada civilização.

Para Hartog, o maravilhoso terá um importante papel no tocante a alteridade, visto que por meio das descrições das curiosidades e das maravilhas de um povo, há um interesse em saber como é o outro e como ele se comporta. Além de ser uma tradução da diferença, segundo Hartog, o *thôma* é “um procedimento para fazer crer, desenvolvido pela narrativa de viagem” (HARTOG, 2014, p. 267).

Na análise de Hartog, outras duas ferramentas utilizadas por Heródoto para descrever o outro são a inversão e a diferença. Nas narrativas de viagem encontramos essas ferramentas quando tratam do clima, costume, cultura ou localidade, sempre para analisar o outro. Os dois métodos estão juntos, pois num primeiro momento, segundo Hartog, o viajante levanta a diferença; num segundo momento, essa diferença é traduzida ou apreendida, pondo-se em ação um esquema de inversão. Sendo assim, para Hartog “a inversão é uma ficção que faz ver e que faz compreender: trata-se de uma das figuras que concorrem para a elaboração de uma representação do mundo” (HARTOG, 2014, p. 245).

Segundo Hartog, a retórica da alteridade é uma operação de tradução. Essa retórica que está presente na narrativa de viagem procura aproximar o “outro” de “nós”, visando, em alguns momentos, suas diferenças. Pois, por analogia ou comparação, procura traduzir para a sua linguagem, o dialeto, costume ou tradição do outro.

Para Hartog, é a partir da aproximação do outro que as diferenças são identificadas e assim exaltadas, definindo a identidade de um grupo. Este processo, por sua vez, desencadeia a alteridade entre grupos, visto que há uma diferenciação cultural, o que torna um grupo superior ao outro, justamente pelas diferenças. Neste sentido, para o historiador:

A narrativa de viagem traduz o outro e a retórica da alteridade constitui o operador da tradução: de fato, é ela que faz o destinatário crer que a tradução é fiel, o que produz um efeito de crença (HARTOG, 2014, p. 290).

Após análise da literatura de viagem e o discurso de representação cultural e histórica, compreendemos que, para os estudiosos dessa literatura, esses

relatos unem representação, exploração, aventura, aprimoramento e objetividade científica constituindo-se como um tipo único de expressão. Ela não é nem objetividade científica e nem propriamente ficção, porém o texto situa-se entre uma e outra.

Talvez a riqueza esteja justamente aí, no trânsito que transforma observação, escrita e leitura em viagem. Pois, para a antropóloga Ilka Boaventura, “cada viajante constrói o texto, sistematizando fragmentos da experiência da viagem de outros, de suas vivências, expectativas e frustrações. A viagem enquanto texto adquire uma fascinante multidimensionalidade” (LEITE, 1996, p. 15).

Utilizando do conceito de representação de Roger Chartier e a retórica de alteridade de François Hartog, analisaremos os discursos de Auguste de Saint-Hilaire sobre a religiosidade católica e popular na primeira metade do século XIX. Percebemos que o discurso dessa literatura possui o desejo, certo fascínio intelectual do estudo e do culto do “outro”, o “exótico” e, algumas vezes, mesmo considerado “grotesco”, chamava a atenção do público leitor.

Vimos que a experiência do relato estava revestida, segundo a historiadora Ilka Boaventura, da transitoriedade e da indeterminação do viajante, ou seja, o fato do viajante ser transitório e seus escritos terem algo de imprevisível, de vínculos ou não com o lugar ou pessoas relatadas. Por isso, segundo a autora, os relatos devem ser bem analisados criticamente, pois os mesmos são veículos de expressão ou de dominação de uma cultura sobre a outra. Com esse olhar vamos analisar a vida e as obras de Auguste de Saint-Hilaire.

## **Capítulo 2 – Saint-Hilaire: um viajante francês nos trópicos**

Como percebemos acima, há um consenso entre os historiadores sobre a importância dessa literatura para as pesquisas científicas nas mais diversas áreas do conhecimento. Já há muito tempo, a historiografia brasileira tem como uma de suas principais fontes a literatura de viagem do século XIX. As obras descritas e relatadas pelos inúmeros viajantes que estiveram no Brasil no período oitocentista, têm sido usadas não apenas como manancial de informação sobre o Brasil de nossos antepassados, mas por vezes, também como inspiração para as grandes linhas interpretativas de nossa história.

Na leitura de alguns viajantes oitocentistas, pesquisamos onze viajantes<sup>14</sup>, selecionados pelo recorte histórico a ser estudado, pela tradução das obras e por abordarem o objeto dessa pesquisa, o discurso religioso. Classificamos esses viajantes em dois grupos: os que vieram por interesses pessoais e os institucionais, ou seja, enviados ou patrocinados por seus governos.

Por interesse pessoal pesquisamos as seguintes obras: *O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819* – Theodor von Leithold e Ludwig von Rango, tio e sobrinho nascidos na região da Prússia, que estiveram no Brasil com a intenção de aqui se instalar e buscar riqueza. O turista alemão Ernst Ebel escreveu a obra *O Rio de Janeiro e seus arredores em 1824*, veio ao Brasil pelo prazer do turismo, relatou sobre a cultura exótica, a corte e sobre a independência recém-conquistada do país.

Esteve no Brasil por motivos pessoais e científicos o Francês Antoine Hercule Romuald Florence, publicou a obra *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Esse viajante foi desenhista, pintor, tipógrafo, litógrafo e professor, veio ao Brasil como cientista e residiu nesses trópicos grande parte da sua vida, na vila de São Carlos (Campinas). Além de ter pintado e desenhado várias gravuras sobre a cultura exótica brasileira, também relatou sobre a mesma.

Por fim, a viajante francesa Adèle Toussaint-Samson, professora de francês que publicou a obra *Uma parisiense no Brasil*. Segundo a historiadora Maria Inês Turazzi, que prefaciou a sua obra, o principal motivo de Adèle - que esteve no Brasil com seu marido de 1849 a 1883 - foi ganhar a vida e fazer fortuna, ela relatou nesse período sobre arquitetura, comércio, miscigenação das raças e sobre a cultura religiosa brasileira.

O segundo grupo dos viajantes selecionados nesta pesquisa são os que vieram por interesses institucionais, ou seja, enviados ou patrocinados por seus governos ou instituições. Patrocinado pelo governo, o cientista, mineralogista e comerciante inglês John Mawe, esteve no Brasil de 1809 a 1810, publicou a obra *Viagem ao interior do Brasil*, pesquisou as jazidas de diamantes de Minas Gerais

---

<sup>14</sup> Pesquisa realizada no projeto de iniciação científica no programa de pesquisa da Universidade Metodista de Piracicaba nos anos de 2014/1015 (BARBOSA, Aparecido. Relatos de viajantes: Raça e civilização no Brasil oitocentista. Relatório científico final, UNIMEP, Piracicaba, 2015). Os mesmos viajantes foram relidos para a essa pesquisa científica, que tem como objeto o discurso de Saint-Hilaire sobre a religiosidade brasileira.

e outras regiões do interior, além de fazer inúmeros relatos sobre a cultura religiosa brasileira.

Enviado e comissionado pelo Museu de História Natural de Paris, o francês Alcide D'Orbigny, naturalista, geólogo, paleontólogo, esteve no Brasil em 1831, publicou a obra *Viagem Pitoresca Através do Brasil*, percorreu o país e além dos relatos sobre a fauna e a flora, também descreveu a cultura religiosa do país.

Johan Jacob von Tschudi, diplomata e naturalista suíço, nomeado pelo governo da confederação Helvética para estudar os problemas da imigração no Brasil, esteve no país entre 1857 e 1866. Publicou a obra *Viagem às Províncias do Rio de Janeiro e São Paulo*, na qual trata das questões migratórias e naturais do país e também descreve a cultura e modo de vida do brasileiro.

O casal suíço naturalizado norte americano Louis Agassiz e Elisabeth Cary Agassiz, ele biólogo e naturalista e ela escritora, vieram ao Brasil patrocinado pelo milionário Nathaniel Thayer, a quem dedicou a obra *Viagem ao Brasil – 1865 a 1873*. O casal relatou sobre a fauna e a flora brasileira e a cultura religiosa, dedicando itens dessa obra para abordar tal fenômeno.

Neste grupo se encontra o naturalista Auguste de Saint-Hilaire, viajante que selecionamos para essa pesquisa, que esteve no Brasil de 1816 a 1822. Escolhemos esse autor pela numerosa produção relatada em suas nove obras sobre as festas, dias santos, procissões, arte sacra e vida do clero religioso e secular no Brasil.

Vamos analisar a seguir a vida, o contexto político e econômico no período que Saint-Hilaire esteve no país, bem como as obras desse viajante, que é apontado pela historiografia como um apaixonado pelos trópicos e o estudo da história natural. Refletiremos também sobre as principais matrizes naturais e filosóficas desse celebre naturalista.

## **2.1 Auguste de Saint-Hilaire e o discurso religioso.**

Para a historiadora Lorelai Kury, pesquisadora e professora do departamento de História da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Auguste de Saint-Hilaire é muito citado entre os estudiosos da literatura de viagem, porém, um “desconhecido” entre nós quanto ao detalhamento de sua vida e de suas obras. Segundo Kury, na França atual, ele é um personagem esquecido,

diferentemente “na sua época, quando o naturalista ocupou posição de prestígio no meio científico parisiense e francês” (KURY, 1995, p. 1).

Ao analisar suas obras, Kury diz que o viajante buscou fazer de sua viagem ao Brasil um modelo no que diz respeito à forma como os cientistas da Europa civilizada deveriam se relacionar com os demais países do globo. Sobre o Brasil são essas as palavras de Saint-Hilaire na viagem pelo Distrito dos Diamantes em Minas Gerais e do Litoral do Brasil: “Vivi no meio dos brasileiros; sou ligado a eles pelas forças da simpatia e da gratidão; amo ao Brasil quase tanto quanto à minha pátria” (SAINT-HILAIRE, 1974 A, p. 221/222).

Sobre a vida de Auguste François Prouvençal de Saint-Hilaire, sabemos que nasceu em Orleans em 1779, dez anos antes da Revolução Francesa, e morreu na mesma cidade, em setembro de 1853. O viajante é católico<sup>15</sup>, oriundo de família nobre, passou alguns anos de sua juventude na Alemanha, o que permitiu que adquirisse familiaridade com a língua e a cultura alemã. De retorno à França, dedicou-se à história natural formando-se em Botânica, publicou diversos artigos em revistas especializadas (KURY, 1995).

Na obra *Viagem Pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, o autor revela o gosto pela Botânica e a História Natural:

Desde a mais tenra infância, nutri irresistível paixão pela História Natural; várias circunstâncias contrariaram-me durante muito tempo; não triunfaram, porém, e, logo que me foi possível dispor de minha pessoa, entreguei-me com ardor ao estudo das plantas (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 17).

Em 1816, com 37 anos, Auguste de Saint-Hilaire veio para o Brasil. Conhecendo a sua capacidade e a produção científica, o ministro do interior da França, o conde de Vaublanc, apela ao Museu de história natural para julgar a importância de Saint-Hilaire na missão que viria ao país neste ano. O mesmo deveria, segundo o conde, acompanhar o duque de Luxemburgo cujo objetivo da viagem era, num primeiro momento, resolver o conflito que opunha Portugal e a França pela posse da Guiana depois do período napoleônico, segundo a historiadora Lorelai Kury.

O conde conseguiu a permissão do Museu e a carta de recomendação do Chanceler Dambray que deveria ser apresentada à corte portuguesa no Brasil. Os

---

<sup>15</sup>Analisando o discurso religioso de Saint-Hilaire nas viagens ao Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás, Caio Prado Junior afirma que o naturalista francês “Saint-Hilaire era católico fervoroso e crente convicto” (PRADO JUNIOR, 2011, p. 360).

professores confirmaram a utilidade potencial das investigações científicas de Saint-Hilaire, informou e convenceu o governo francês da importância dessas pesquisas para a França, bem como, quanto aos conhecimentos de história natural, sobretudo em botânica.

Respaldo pelo parecer dos naturalistas da instituição, o ministro permite que parta na qualidade de viajante naturalista enviado pelo governo e concede a ele, inicialmente, a soma de três mil francos por ano, aumentada logo em seguida para seis mil. O botânico, por sua vez, deveria buscar instruções junto aos professores do Museu e enviar para lá toda correspondência científica e objetos de história natural que coletasse (KURY, 1995, p. 4).

Na obra *Viagem Pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, o autor cita esse momento da sua vida:

O Sr. Duque de Luxemburgo fora nomeado Embaixador da França junto à corte de Portugal. Solicitei-lhe a honra de acompanhá-lo; acedeu ao meu pedido com a benignidade que o caracteriza, e, a 1º de Abril de 1816, parti de Brest, com o embaixador, na fragata Hermione (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 17).

Depois de curtas demoras em Lisboa, Madeira e Tenerife, o viajante partiu para o Brasil e chegou ao país dia primeiro de Junho de 1816. Um ano antes da chegada do naturalista, o Brasil tinha passado de colônia e elevado a categoria de Reino Unido de Portugal; por várias inflexões políticas diplomáticas, o país estava rompendo as relações com a Inglaterra e reconfigurando a diplomacia com a França. Um dos marcos dessa relação foi a vinda em Janeiro deste mesmo ano da Missão Artística Francesa.

Segundo a historiadora Jaqueline Hermann, os acontecimentos posteriores à derrota de Napoleão em 1814, e as negociações postas em Curso no Congresso de Viena<sup>16</sup>, alteraram o quadro europeu de forma significativa, o que acelerou o projeto português que já há muito tempo estava em curso<sup>17</sup>, “a elevação do Brasil a Reino Unido de Portugal e Alvarés em 16 de Dezembro de

---

<sup>16</sup>Para Jaqueline Herman no Congresso de Viena foi decisivo para o futuro político do Brasil, que foi representado por Pedro de Holstein, o qual foi feito conde de Palmela em 1812, em retribuição a sua exitosa atuação em Cádiz, onde participou da guerra peninsular. Depois da derrota de Napoleão foi nomeado representante plenipotenciário de Portugal no Congresso de Viena (HERMANN, 2007, p. 152).

<sup>17</sup>Segundo a historiadora Jaqueline Hermann entre os fins do século XVIII e início do século XIX, já existiam projetos para a elevação do Brasil a Reino, bem como a transferência da família real para o Brasil (1808), e a abertura dos portos, que foi visto por D. Rodrigo de Souza Coutinho como a melhor solução para a grandeza do Império português, pois já se compreendia que era com a riqueza da América que Portugal garantiria sua presença política e econômica na Europa. Para a historiadora, o “próprio D. João teria declarado, quando de sua chegada ao Rio de Janeiro, sua intenção de fundar um novo império” (HERMANN, 2017, p. 134).

1815, foi um ato político de vários e importantes significados” (HERMANN, 2007, p. 132).

Um desses atos foi a aproximação política do Brasil com a França, que além dos acordos econômicos, possibilitou em 1816 a vinda da Missão Artística Francesa, um marco de um novo momento de grandeza para a Monarquia lusitana, que segundo Hermann, “agora instalada em um de seus reinos, e não apenas refugiada em longínqua colônia americana” (HERMANN, 2007, p. 135).

Para a historiadora Valéria Lima, num primeiro momento, a Missão Artística teve a incumbência de organizar no Rio de Janeiro uma academia de artes e introduzir o ensino de alguns ofícios fundamentais para o desenvolvimento material do Brasil. Porém segundo Valéria, a historiografia tem revisto o estudo desse tema, pois a vinda desta missão aos trópicos possui uma amplitude maior, ou seja, “a relação política, econômica e diplomática entre Brasil e França, levando em consideração a retomada de contato entre as duas monarquias” (LIMA, 2007, p. 93).

Outro evento deste período apontado pela historiadora Jaqueline Hermann, que teve a participação da Missão Artística Francesa<sup>18</sup>, aconteceu no dia 06 de fevereiro de 1818, quando D. João VI foi aclamado Rei dos Reinos do Brasil, Portugal e dos Algarves, d’Aquém e de d’Além-mar em África, Senhor da Guiné e da Conquista, Navegação e Comércio da Etiópia, Arábia, Pérsia e Índia etc. (HERMANN, 2007, 141).

Além desses acontecimentos políticos, Saint-Hilaire presenciou e representou o contexto da Independência do Brasil. Segundo o viajante as revoluções parciais que aconteceram nas províncias nesse período, foram auxiliadas por intelectuais europeus e por membros de famílias brasileiras ricas e poderosas, que pretendiam substituir os antigos governadores. Quanto à massa do povo, foi para ele seduzida, a princípio pelas brilhantes promessas, e passou quase que indiferente a tudo o que aconteceu (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 46).

Relata o viajante que foram alguns homens ricos que se puseram a frente da revolução, pensando em diminuir a autoridade do Rei, para aumentar a própria

---

<sup>18</sup> Segundo a historiografia pesquisada, os artistas da Missão Francesa tiveram participação destacada na elaboração e execução da cerimônia de aclamação de D. João VI. A festa foi garantida pela incorporação do arquiteto Grandjean de Montigny, do pintor Jean Baptiste Debret e do escultor Auguste Marie Taunay (HERMANN, 2007, p. 144; LIMA, 2007, p. 131).

autoridade. Esses ordenaram a D. Pedro que regressasse à Europa, mas o príncipe não os seguiu.

Em circunstâncias assim difíceis, a província de São Paulo deu um nobre exemplo. A 24 de dezembro de 1821, a junta que a governava veio expor ao príncipe regente todos os inconvenientes que acarretaria a sua partida para a Europa e o concitou a permanecer no seio de um povo que lhe era dedicado. Os mineiros demonstraram compartilhar dos sentimentos dos paulistas, e, 9 de Janeiro de 1822, a câmara municipal do Rio de Janeiro obteve de D. Pedro esta celebre resposta: 'Desde que o povo acredita que minha presença no Brasil é para o bem de todos, diga ao povo que fico'(SAINT-HILAIRE, 1972, p. 48).

Alguns meses mais tarde, relata o viajante que D. Pedro acorreu a São Paulo, com uma rapidez que testemunhava ao mesmo tempo sua robustez física e a energia de seu caráter. Ali, “na planície do Ipiranga, bradou este grito nobre – Viver independente, ou morrer! Consequência: o Brasil separou-se de Portugal” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 48).

Neste contexto, e fazendo parte da embaixada diplomática francesa, chefiada pelo conde de Luxemburgo (1816), que veio ao Brasil para estreitar os laços políticos, econômicos entre o Brasil e a França, estava o cientista e naturalista Saint-Hilaire. Como os demais viajantes que percorreram o país, o autor apresentou nos objetivos de sua viagem a variabilidade temática, que é uma das características da literatura de viagem, como vimos acima, representou também parte de nossa história política.

Mesmo abordando vários temas, é importante saber que Saint-Hilaire não tinha como objetivo principal pesquisar a religiosidade brasileira, por ser naturalista e botânico pretendia estudar a fauna e a flora do país. Na “*Viagem à província de São Paulo e resumo de viagens ao Brasil, província Cisplatina e Missões no Paraguay*”, o autor descreve seus principais objetivos, de modo especial o tema que nos propomos a pesquisar presentes nos costumes dos povos, o que era uma característica dos viajantes desse período.

(...) tive o cuidado de coligir tanto quanto me permitiam meus fracos conhecimentos, anotações sobre as estatísticas das regiões que visitei e sobre o estado do comércio e da agricultura, bem como sobre os usos e costumes dos respectivos habitantes. (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 310).

Segundo o botânico e professor Mario Guimarães Ferri, que prefaciou duas obras traduzidas de Saint-Hilaire, no Brasil ele permaneceu de 1816 a 1822.

Viajou pelos estados do Rio de Janeiro, Espírito Santo, Minas Gerais, Goiás, São Paulo, Paraná, Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

No período que permaneceu no país, Saint-Hilaire coletou, durante suas viagens, muito material botânico e zoológico e fez inúmeras observações de interesse para a Geografia, a História e a Etnografia. Seus relatórios foram publicados primeiro na França entre os anos de 1824 a 1851, período em que o autor manteve constante relação com viajantes e pesquisadores residentes no Brasil, cita fatos e acontecimentos desse período brasileiro.

Ainda no século XIX, algumas obras de Saint-Hilaire foram traduzidas para o português e publicadas no Brasil, algumas mais de uma vez. Segundo o professor Ferri, o material que colecionou no Brasil abrange um herbário de 30.000 espécimes, de mais de 7.000 espécies, das quais umas 4.500 eram desconhecidas dos cientistas na época.

Dentre os naturalistas viajantes que mais contribuíram para o conhecimento e estudos no século XIX de nossa flora e fauna, mas não só, também vale ressaltar nossa cultura religiosa, política, econômica, social e geografia, destaca-se Saint-Hilaire. A ele devemos inúmeros relatórios de viagens a diversas partes do país.

Quanto aos escritos do naturalista Auguste de Saint-Hilaire, segundo a historiadora Lorelai Kury, o que se vê em seus diários de viagem é uma exemplar narração dos episódios, costumes e tradições dos locais e das pessoas por onde passava. Comportava-se como um botânico, o que era de fato, coletando espécies, descrevendo e anotando suas observações a fim de expô-las aos leitores do outro lado do Atlântico. (KURY, 2011, p. 340-341).

Dentre as nove obras que vamos apresentar de forma sucinta, pois não é o nosso objetivo nessa pesquisa abordar tais trabalhos, vale ressaltar a “*Flora Brasiliae Meridionalis*” publicada em Paris de 1824 a 1833, que é muito estudada pelos historiadores e geógrafos. Como uma característica da literatura de viagem, nesta obra o viajante também relata uma variedade de temas, porém bem menos que nas outras. Nesse sentido, não encontramos muitos relatos sobre a religiosidade cultural do brasileiro.

A primeira viagem de Saint-Hilaire no Brasil resultou na seguinte obra: “*Voyage dans les provinces de Rio de Janeiro et de Minas Geraes*”, cuja a primeira publicação foi em Paris no ano de 1830. A obra foi traduzida para o português

pelo escritor Vivaldi Moreira no ano 2000 e descreve o momento da sua viagem com Langsdorff<sup>19</sup>:

Este moço, o Sr. Langsdorff, cônsul da Rússia, e eu, partimos do Rio de Janeiro a 7 de dezembro de 1816, acompanhado do meu criado, um jovem índio Botocudo, que servia ao Sr. Langsdorff, e finalmente, de um negro, e um mulato que pertenciam ao Sr. Idelfonso, e aos quais confiamos a condução dos burros (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 35).

A citação acima demonstra que o autor permaneceu no Rio de Janeiro e arredores de Junho de 1816, data da sua chegada, até Dezembro deste mesmo ano. Nesta obra Saint-Hilaire relata os costumes, a índole e o caráter de modo particular dos mineiros, a quem faz elogios; as várias lendas e tradições culturais; o regime; a política e a história das instituições religiosas e civis. A obra está dividida em 26 capítulos, praticamente em todos eles o viajante aborda a religiosidade brasileira com destaque para o capítulo VIII, intitulado *Religião e Clero na Província de Minas*, em que relata as dimensões sociais, política e jurídicas desse fenômeno.

No dia 22 de Setembro de 1817, Saint-Hilaire chegou ao Distrito dos Diamantes, obra intitulada "*Voyage dans le District des Diamans et sur le Litoral du Brésil*", publicada em Paris no ano de 1833. Traduzida para o português pelo botânico Leonam de Azevedo Penna em 1974, sendo esta a sua 5ª. edição, o viajante escreve o momento da sua chegada ao distrito:

Subi a serra do Curmataí, para entrar no Distrito dos Diamantes, e que, após ter passado uma noite horrível, dormindo sobre uma pedra, cheguei, a 22 de setembro de 1817, ao serviço dos diamantes de Rio Pardo (SAINT-Hilaire, 1974A, p. 23).

A obra possui 21 capítulos, Saint-Hilaire dedica o capítulo IX para falar de modo específico da devoção e da arquitetura da Igreja do Senhor Bom Jesus de Matosinhos. Além de narrador excelente, nesta obra, Saint-Hilaire aborda assuntos de ciência, história e cultura.

O contexto é antes da independência do Brasil, uma conturbada época em que num cipoal de antagonismos, ambições, inexperiências, intrigas, dificuldades, ignorância e pobreza, o Brasil narrado pelo viajante, efetuava a transição da

---

<sup>19</sup>Segundo a historiadora Valéria Lima, Grigory Ivanovitch Langsdorff (1174-1852), teve sua primeira longa permanência no país de 1813 a 1820, quando residiu como encarregado de negócios do governo russo. Voltou para a Rússia, no ano seguinte preparou a expedição Langsdorff ao Brasil (1821-1829), para a qual contratou como pintor oficial Johann Moritz Rugendas, sua casa foi ponto de partida para muitos viajantes (LIMA, 2007, pp. 195-198).

sujeição colonial para uma nova condição de nação soberana. O leitor revê com o autor o surgimento dos aglomerados humanos e seus caminhos de crescimento ou decadência. Entra nos lares e participa das atividades pessoais e sociais, éticas, legais e da vida religiosa (GRESCHAT, 2005).

Saint-Hilaire investiga nessa obra os processos de trabalho e produção, avalia problemas e perspectivas da indústria, do comércio e das comunicações. Analisando a vida e os costumes do povo, o viajante relata os trajes, alimentos, relações individuais e coletivas. Trava conhecimento com inúmeros personagens de várias raças e condições sociais e retrata um tempo de agudos contrastes.

Diferente de outros viajantes, tudo mostra e não com desdém de crítico orgulhoso de superior cultura europeia, mas cheio de interesses humanos e de real afeição pela terra e pela gente com que veio a conviver. E com o mesmo espírito, encerra o livro apresentando um resumo histórico das revoluções no País desde a chegada de D. João VI até a abdicação de D. Pedro I, o que mostra que mesmo tendo voltado para a Europa em 1822, manteve-se ligado ao Brasil.

No primeiro trimestre do ano de 1818, Saint-Hilaire viajou para o Espírito Santo e o lugar chamado Rio Doce. A obra traduzida por Milton Amado em 1974, intitula-se *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*. Porém, no título original francês, ela faz parte do volume citado acima “*Voyage dans le District des Diamans et sur le Litoral du Brésil*”, publicado em Paris no ano de 1833. A obra possui nove capítulos, Saint-Hilaire dedica o capítulo nono para falar do convento de Nossa Senhora da Penha, relatando a arquitetura e a consagração a essa padroeira.

Como nas demais obras, Saint-Hilaire relata os mais variados temas, bem como, dos locais visitados pelo autor, sua história, seu povoamento, descrições de cidades, povoações, governo, comércio, indústria e perspectiva de desenvolvimento; composição e caráter das populações; práticas de produção e colonização; vida familiar, social, cultural, política e religiosa. Com uma diferença: nesta obra o autor relata a vida espiritual de algumas tribos indígenas, as evangelizadas e as que carecem dessa educação, segundo o viajante.

Na Viagem à Goiás, Auguste de Saint-Hilaire narra o seu percurso:

Venci afinal, todos os obstáculos, e, a 26 de janeiro de 1819, embarquei-me na baía do Rio de Janeiro, com destino a Porto-da-Estrela, pequena povoação onde vem terminar a estrada de Minas Gerais, província da qual devia percorrer a parte ocidental antes de chegar a Goiás (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 10).

Essa obra, publicada em Paris no ano de 1847, cujo título original francês é “*Voyage Dans L’intérieur du Brésil – Voyage Aux Sources Du Rio S. Francisco Et Dans La Province de Goiaz (Troisième partie)*”, foi traduzida para o português por Clado Ribeiro de Lessa, em 1944. São dois tomos, a primeira intitulada Viagem à Nascente do Rio São Francisco, e a segunda Pela Província de Goiás. A obra traduzida possui 16 capítulos, sendo o décimo sexto dedicado à província de Goiás, a mesma, contém 15 subitens, cujo VIII tem como título “Resultado dos dízimos” e o IX “Clero e instrução pública”.

Saint-Hilaire relata nessa obra, os primórdios das povoações e as instituições civis; trata ainda da mineração do ouro e dos diamantes e estuda a questão dos índios; tudo isso desde os princípios da colônia até a data de 1847, quando publicou esses dois tomos, na tradução portuguesa, formam duas obras.

Segundo Rubens Borba de Moraes que prefaciou a tradução da sua obra *Viagem à província de São Paulo*, Saint-Hilaire:

Mantinha correspondência com diversos brasileiros ilustres, tais como o Visconde de São Leopoldo, e em Paris estava em contato com a nossa delegação. Pertencia ao Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e à sociedade de Medicina do Rio, cujas publicações recebidas, lia e citava nas suas obras (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 25).

“Ao terminar o relato de minha viagem à Goiás, disse que, após ter transposto o rio Grande, limite da província de São Paulo, comecei, no dia 24 de setembro de 1819, a percorrer essa imensa província” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 93). O texto que relata a viagem à província de São Paulo, faz parte da grande obra em francês “*Voyage dans L’intérieur Du Brésil. Quatrième Partie, Voyage dans les Provinces de Saint-Paul*”, publicada em Paris no ano de 1851. A mesma foi traduzida para o português pelo bibliógrafo e ensaísta Rubens Borba de Moraes, no ano de 1972.

Saint-Hilaire relata com muita precisão as condições do Brasil e de São Paulo nas vésperas da Independência do país. É uma fonte de informação para os historiadores que pesquisam o Brasil deste período, seus problemas e conflitos. O viajante observou as possibilidades sociais, culturais, econômicas e a situação geográfica da província, não hesitou em declarar que, quando o Brasil chegasse ao ponto de possuir uma indústria, seria São Paulo o lugar mais propício para sua instalação.

O período que Saint-Hilaire viajou por Curitiba e pela província de Santa Catarina foi “do dia 26 de janeiro a 04 de março de 1820” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 17). Esse relato também faz parte da obra “*Voyage Dans L’Interieur Du Brésil – De Sainte Catherine (Tome II)*”, publicado em Paris, no ano de 1851. A tradução para o português foi feita por Regina Regis Junqueira, no ano de 1978. Diferente das demais obras, o viajante nessa obra não narra a vida social, econômica e política da região, se dedica a relatar seu principal objeto, a fauna e a flora, porém, não deixa de escrever sobre algumas dimensões da religiosidade, como arquitetura das igrejas e artes sacras, festas e devoções aos santos.

O ano que Saint-Hilaire esteve em viagem ao Rio Grande do Sul foi 1822. Segundo Rubens Borba de Moraes, que fez o prefácio da obra traduzida para o português, *Viagem à São Paulo*, Saint-Hilaire não chegou a publicar a relação da sua última viagem ao Rio Grande do Sul. Falecendo em 1853, o manuscrito foi publicado somente em 1887 por Dreusy, em edição cheia de erros na grafia dos nomes brasileiros (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 24). Para o português essa obra foi traduzida por Leonam de Azeredo Penna, no ano de 1974. Como as demais, essa trata na sua essência do objetivo do autor no Brasil: descrever e coletar dados sobre a fauna e flora brasileira.

Saindo do Rio Grande do Sul no ano de 1822, Saint-Hilaire realizou a segunda viagem nas Províncias de Minas Gerais, Rio de Janeiro e São Paulo, com a intenção de colher outros exemplares de plantas, já que muito do material recolhido na viagem anterior havia se deteriorado. Esta obra é um relato em forma de diário, publicado após a morte do autor no ano de 1887 em Paris. No original francês ela intitula-se “*Livre du Voyage Que j’ai entrepris de faire de Rio de Janeiro a Villa-Rica et de Villa-Rica a S. Paul, pour aller Cherchet les 20 caisses que j’ai leissées dans cette dernière ville*”. A mesma foi traduzida para o português por Vivaldi Moreira no ano de 1974.

Após a leitura das obras do viajante Saint-Hilaire, percebemos o quanto esse naturalista representou sobre a religiosidade brasileira no período que escreveu sobre o país, sendo essa sua contribuição para os estudos da religiosidade popular e católica nos primórdios do século XIX. Pois, de forma representativa o autor, a partir do olhar de um europeu com o objetivo de pesquisar a fauna e a flora, e tentado pelo estudo dos costumes e culturas diferentes, relatou nos seus escritos muito sobre a nossa tradição religiosa.

Em síntese, eis a religiosidade relatada por Saint-Hilaire nas nove obras estudadas que vamos refletir nos capítulos seguintes desta dissertação. No período que Saint-Hilaire esteve no Brasil, muito do que diz respeito à religião, estava interligado com o Estado português. De modo específico sobre o Estado e a Religião, o viajante relata os seguintes temas: religião como processo de educação e civilização, proibição feita às ordens religiosas de se estabelecerem nas regiões auríferas, constituição do bispado da Bahia, bispado e cabido de Mariana, provisões de bispos e padres, maneira de nomear os párocos, dízimo e jurisdição religiosa.

Sobre o clero diocesano e religioso: carreira política, serviço religioso, salários e rendimento dos párocos, concurso de padres, origem dos abusos que se introduziram no clero, vida do capelão, vida monástica, fazendas e estâncias pertencentes ao clero secular e religioso, escravos pertencentes ao clero, conventos religiosos, falta de padres para a evangelização dos povos indígenas e negros, taxas de casamento e formação do clero, falta de instrução religiosa, crítica à coroa portuguesa pela expulsão dos jesuítas e a sua herança religiosa, administração eclesiástica e residências de padres, bailes com participação do clero local no Rio Grande do Sul.

Sobre as paróquias, estas eram vistas e relatadas pelo viajante como demarcação de uma região. Nestas, Saint-Hilaire escreve sobre as igrejas, formação de povoados, vilas e cidades em torno dos templos; capelas e arquiteturas sacras das mesmas, sendo que em vários momentos a primeira ação ao chegar numa cidade ou vilarejo, era visitar e relatar sobre o templo. Saint-Hilaire cobra das autoridades do Estado a manutenção, bem como a construção das igrejas, compreende que esse é um dever do mesmo. No lugar do Estado, quem mantinha e administrava as igrejas eram as Irmandades, Saint-Hilaire relata sobre elas e o conflito dessas associações com o Catolicismo tradicional e os padres. Em algumas cidades que visitou, aborda sobre o enterro de pessoas nas igrejas, bem como sobre os cemitérios.

Como citamos acima, a evangelização é vista pelo viajante como modo de educação e civilização. Os sacramentos como: batismo (índios e negros), matrimônio, reconciliação (confissão), missa e ofícios divinos faziam parte desse processo. Ligados a esses sinais de salvação, Saint-Hilaire relata sobre as festas e os feriados santos, preceitos religiosos, catecismo e conversão dos povos

indígenas, tempos de celebração do Natal, Quaresma, Semana Santa e a festa de Pentecostes.

Sobre as devoções religiosas e populares, o viajante relata sobre as procissões, romarias, devoções à Virgem Maria, devoção ao Senhor Bom Jesus de Matosinho, consagração religiosa, festa do rosário, festas de todos os santos, peregrinações e batuque dos negros. Ligada a essa religiosidade miscigenada estão às superstições, lenda de Nossa Senhora, visionário de Nossa Senhora, vestimenta das mulheres nas igrejas e o benzimento.

Procurando aprofundar a crítica sobre os discursos desses fenômenos religiosos, vamos refletir sobre algumas matrizes culturais e intelectuais presentes no discurso religioso do naturalista Saint-Hilaire.

## **2.2 Matrizes culturais, intelectuais e religiosas.**

O viajante Saint-Hilaire mostrou-se em suas obras um apaixonado pela História Natural, pois segundo ele, desde a infância nutria uma grande paixão por essa ciência e “o gosto pela História Natural faz nascer o de viajar” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 17). Essa é a grande matriz cultural e intelectual desse cientista da natureza. Vamos de forma breve, abordar sobre a História Natural no Velho Continente e as matrizes filosóficas, bem como alguns naturalistas que estão nas bases do pensamento de Saint-Hilaire. Refletiremos ainda a presença dessa ciência no Brasil, antes do viajante aqui chegar.

Foi no século XVIII, segundo Mary L. Pratt, que se deu a “emergência da História Natural como uma estrutura de conhecimento e o impulso à exploração continental” (PRATT, 1999, p. 35). Segundo a autora, depois da evolução dessa ciência, os relatos de viagem jamais foram os mesmos. Houve uma série de mudanças como a consolidação de formas burguesas de subjetividade e poder, a inauguração de uma nova etapa territorial do capitalismo, uma busca desenfreada de matérias primas, expansão do comércio e a concorrência entre as potências europeias.

No ano de 1735, ainda segundo Pratt, ocorreram dois grandes eventos inéditos e profundamente europeus. A primeira expedição científica e internacional da Europa, liderada pelos franceses, a expedição La Condamine, objetivava determinar de uma vez por todas a forma exata da Terra. Além de

inúmeras outras pesquisas, ela foi um triunfo diplomático marcante para os Estados europeus. Para Pratt, essas pesquisas tiveram consequências significativas para os futuros relatos de viagem:

Exigindo e dando vazão à novas formas de conhecimento e autoconhecimento europeus, novos modelos para os contatos europeus além-fronteiras e novas formas de codificação das ambições imperiais europeias (PRATT, 1999, p. 54).

O outro evento profundamente inédito que norteou o encontro com o outro no Novo Mundo, foi a publicação do *Systema Naturae* (*O Sistema da Natureza*), de Carl Linné, naturalista sueco. Segundo Pratt, enquanto a expedição La Condamine estava cruzando o Atlântico em nome da ciência, Linné, aos vinte e oito anos “estabelecia um sistema classificatório que visou categorizar todas as formas vegetais do planeta, fossem elas conhecidas ou desconhecidas dos europeus” (PRATT, 1999, p. 42). A publicação dessa obra científica teve um “profundo e duradouro impacto não apenas sobre as viagens e seus relatos, mas na maneira mais geral dos cidadãos europeus construírem e compreenderem seu lugar no planeta” (PRATT, 1999, p. 55).

O esquema proposto por Linné e considerado por seus críticos, segundo Pratt, colocou ordem no caos da natureza e da botânica interior. O sistema descritivo designado para classificar todas as plantas da terra, era composto de:

Vinte e quatro (e, mais tarde, vinte e seis) configurações básicas de estames, pistilos etc. Foram identificados e distribuídos de acordo com as letras do alfabeto. Quatro parâmetros visuais adicionais completavam a taxonomia: número, forma, posição e tamanho relativo (PRATT, 1999, p. 56).

Segundo Pratt, para o desconforto dos líderes da Igreja Católica da época, inclusive o Papa, Linné incluiu as pessoas em sua classificação natural, feita inicialmente para plantas e animais. Classificou o *Homo sapiens* a partir de seis variedades:

a) Homem selvagem. Quadrúpede, mudo, peludo; b) Americano. Cor de cobre, colérico, ereto. Cabelo negro, liso, espesso; narinas largas; semblante rude; barba rala; obstinado, alegre, livre. Pinta-se com finas linhas vermelhas. Guia-se por costumes; c) Europeu. Claro, sanguíneo, musculoso; cabelo louro, castanho, ondulado; olhos azuis; delicado, perspicaz. Coberto por vestes justas. Governado por leis; d) Asiático. Escuro, melancólico, rígido, cabelos negros; olhos escuros; severo, orgulhoso, cobiçoso. Coberto por vestimentas soltas. Governado por opiniões; e) Africano. Negro, fleumático, relaxado. Cabelos negros, crespos; pele acetinada; nariz achatado, lábios túmidos; engenhosos, indolente, negligente. Unta-se com gordura. Governado pelo capricho (PRATT, 1999, p. 68).

Com a publicação desse esquema científico, “a história natural, como um processo de pensamento, rompeu redes efetivas de relações materiais entre pessoas, plantas e animais onde quer que fosse aplicada” (PRATT, 1999, p. 67). Daí pode-se compreender que nenhuma viagem ou relato seria o mesmo, qualquer que fosse o seu destino, pois de alguma forma a História Natural desempenharia algum papel em sua organização, sistematização e classificação vegetal ou humana. A partir de então, a categorização e a classificação dos humanos passa a ser análoga à das plantas e pressupõe uma análise comparativa entre as raças, costumes e tradições culturais e religiosas, de modo particular com a europeia.

Partindo desse pressuposto, podemos compreender uma das motivações de Saint-Hilaire para a sua viagem, pois segundo ele: “Após ter estudado os objetos que o rodeiam, o observador sente a necessidade de examinar outros, e daí esse desejo ardente, que experimentaram quase todos os naturalistas, de visitar regiões longínquas” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 17).

O historiador Oswaldo Munteal Filho, na pesquisa que faz sobre os caminhos da História Natural na Europa, de modo particular em Lisboa, diz que o fluxo de pesquisas feitas pelos viajantes a partir dos três reinos da natureza, a saber, humano, animal e vegetal, “deixou vestígios ainda em memórias, tratados, museus, nos manuscritos que trazem listas, descrições, desenhos, mapas e cartas, no surgimento do que se conhece por História Natural” (FILHO, 2008, p. 3).

Antes da vinda de Saint-Hilaire ao Brasil, a História Natural, assim como na Europa, foi utilizada segundo a historiadora Ana Rosa Clochet, para as reformas luso-brasileiras já na época do governo de Pombal. Como nos demais países, no governo português a História Natural visava a busca pelo conhecimento, mas muito mais para detectar nas colônias as fontes naturais e minerais de riquezas e conseqüentemente solucionar os problemas econômicos.

Pois, de acordo com a historiadora, a política e a ciência portuguesa na virada do século XVIII para o XIX “destinava-se a formar pesquisadores de recursos naturais, botânicos, metalurgistas, enfim, homens capazes de identificar as riquezas do reino e explorá-las” (SILVA, 2000, p. 121). Sendo assim, quando Saint-Hilaire chegou ao Brasil, essa ciência já era utilizada pelos portugueses

para conhecer efetivamente a colônia (HOLANDA, 1977, p. 100). Porém, talvez ainda precariamente compreendida pelos exploradores naturalistas luso-brasileiros.

Na obra *Viagem á Província de São Paulo*, Saint-Hilaire faz uma dura crítica aos investimentos de Portugal para com a História Natural, de modo especial na colônia, dizendo que havia apenas informações vagas e pouca investigação e publicação científica. Porém, relata que Portugal fez algo para o conhecimento científico, mas fez pouco.

Mas não queremos dizer que Portugal nada, absolutamente nada, tenha feito para o conhecimento científico da colônia. Fez, mas tão pouco! Custeou a missão de Alexandre Rodrigues Ferreira e de vez em quando um ouvidor, vindo do Reino, fazia uma correição, da qual resultava um “diário” ou então, em virtude de um alvará, jesuítas, “peritos nas matemáticas”, como Domingos Capassi e Diogo Soares, levantavam mapas da colônia (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 18).

Mesmo criticando os naturalistas luso-brasileiros, Saint-Hilaire cita o botânico Frei Leonardo do Sacramento (1778-1829) como um grande cientista brasileiro e conhecedor da nossa fauna. Relata o viajante que:

Não sei se, depois da morte do meu amigo padre Leonardo do Sacramento, se formou botânico no Brasil. Ele orientou, com suas coleções, os nossos navegadores e mandou plantas secas ao museu de Paris (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 64).

Sacramento foi professor de botânica da academia de medicina e cirurgia do Rio de Janeiro, diretor do jardim botânico e integrava a academia de ciência de Londres e de Munique. Percebe-se a partir da descrição do viajante, que Frei Leonardo foi um exímio colaborador de Saint-Hilaire no país e fazia parte de cientistas naturalistas brasileiros que desempenharam um bom trabalho neste período.

Outra referência brasileira citada em quase todas as obras de Saint-Hilaire é o memorialista José de Souza Azevedo Pizarro e Araújo (1753-1830), conhecido e citado pelo viajante como Monsenhor Pizarro. Quase todas as vezes que em suas obras Saint-Hilaire relata sobre a Religião, Estado, Clero religioso e secular, ele recorre às memórias de Pizarro como na Obra *Viagem Pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*, “Pizarro diz que o capítulo de Mariana se compõe unicamente de dez cônegos” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 81). Percebe nessa citação que Mons. Pizarro, era uma das matrizes sobre a história civil e religiosa do Brasil nas pesquisas de Saint-Hilaire.

Segundo o historiador Francisco Javier Muller Galdames, que pesquisou a vida e as obras contendo as memórias históricas do Monsenhor Pizarro, suas pesquisas e obras revelam as relações entre o clero, Estado, Igreja e a Coroa, como também as condições sob as quais se deu a expansão da Igreja Católica no Brasil colonial. Para Francisco, “Pizarro sempre esteve envolvido com o poder, sobretudo desde a chegada da corte ao Brasil, em 1808, até seu falecimento, quando ocupava uma cadeira de deputado na primeira legislatura do novo país” (GALDAMES, 2007, p. 10).

Na Europa, Saint-Hilaire, segundo a historiadora Lorelai Kury, tinha contato com vários naturalistas de prestígios na sua época, dentre eles Antonie-Laurent de Jussieu, do Museu de História Natural de Paris. Era também amigo de Karl Sigismund, preparador de Humboldt e ligara-se a Joseph\_Philippe François Deleuze, ajudante naturalista e futuro bibliotecário do Museu. Era correspondente do importante botânico suíço Augustin-Pyramus de Candolle e próximo de Félix Dunal, de Montpellier. Enfim, o viajante estava integrado ao meio científico europeu.

O mais ilustre desses amigos naturalistas era, sem dúvida, Alexander Von Humboldt (1769-1859). Pois, todos os estudiosos que analisam os viajantes destacam que Humboldt, geógrafo, naturalista e explorador, foi o primeiro estrangeiro que recebeu todo apoio da coroa espanhola para viajar às suas colônias e elaborou o conceito de trópico utilizado nas navegações.

Foi Humboldt quem deu as coordenadas metodológicas das grandes viagens a partir do início do século XIX, inspiradas pela intenção de “compreender todas as formas de vida e suas relações com as condições físicas” (LEITE, 1997, p. 164). A historiadora e antropóloga Miriam Leite diz que, para Humboldt, seria mais produtivo para o desenvolvimento da geografia e outras partes das ciências físicas, realizarem viagens ao interior dos continentes.

Essa foi a visão de Saint-Hilaire, assim que chegou ao Brasil, buscou o interior do país. Em sua viagem à Curitiba, para se situar na região, o viajante utiliza as coordenadas do cientista: “Humboldt situa essa região vegetal entre 2.280 e 4.920 metros acima do nível do mar, nas terras vizinhas do Equador” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 52).

Pois, para a antropóloga Miriam Leite, até então os viajantes se limitavam a explorar apenas a costa dos territórios visitados e era por pouco tempo. A

permanência mais longa e a investigação em áreas mais distantes da costa, foi uma demanda feita aos viajantes a partir do início do século XIX. Neste sentido, Humboldt foi o mentor intelectual dos naturalistas que percorreram o Brasil no século XIX, embora nunca tivesse pisado em terras brasileiras. Por ser suspeito de “espião”, foi-lhe negada a licença de entrada no país pelo governo português.

Mary L. Pratt vê nos relatos de Humboldt, ousados experimentos discursivos nos quais:

(...) Humboldt procurou reinventar o imaginário popular da América e, através da América, do próprio planeta. (...) ao lado de outros dos seus contemporâneos, ele propôs para os europeus um novo tipo de consciência planetária (PRATT, 1999, p. 211).

A importância desse pensamento para os viajantes seguintes, de modo particular os que estiveram no Brasil, está na tentativa de consertar a visão negativa e difamadora da natureza e das populações da América, deixadas pelos viajantes dos séculos anteriores<sup>20</sup>.

O Museu de História Natural de Paris acompanhava de perto as viagens de Saint-Hilaire, pois segundo a historiadora Kury, seus relatórios e notícias ocupavam parte da assembleia dos professores. No seu retorno à Paris, em 1822, sua viagem foi também objeto de comentário na Academia de Ciências. No ano seguinte, o viajante publica o livro “*Plantes Usuelles des Brésiliens*” e, segundo Kury, “foi o célebre Alexander von Humboldt quem leu um relatório verbal da Academia de Ciências de Paris” (KURY, 1995, p. 5), o que revela a importância dos relatos do viajante para sua época, bem como a sua relação com os cientistas do seu contexto.

Além das instruções de Humboldt para os viajantes do final do século XVIII e XIX, temos segundo a historiadora Valéria Lima, os procedimentos indicados por Joseph-Marie De Gérando (1772-1842) em “*Considérations sur les méthodes à suivedans l’ observation des peuples sauvages*”, instruções redigidas e impressas em 1800<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> No que se refere à civilização e natureza do Novo Mundo, vale ressaltar que existe um grupo de cientistas e pensadores que criaram um pensamento contrário e difamador da natureza e do habitante original americano. Segundo Karen M. Lisboa, esses foram: Georges L. Leclerc, conde Buffon (1707-1788), Guillaume Thomas F. Raynal (1713-1796) e Cornelius Franciscus de Pauw (1739-1799), importantes pensadores e cientistas políticos em suas épocas (LISBOA, 1997, p. 80-81)

<sup>21</sup> Utilizamos a tradução dessas considerações feita pela historiadora Valéria Lima na obra *J.B. Debret – Historiador e Pintor: viagem pitoresca e histórica ao Brasil (1816-1839) (2007)*. Segundo Valéria Lima, essas instruções “foram elaboradas para auxiliar os trabalhos da expedição chefiada

O filantropo e filósofo francês De Gérando, revê e oferece nessa obra algumas posturas e atitudes dos viajantes diante dos “povos selvagens”. O cientista percebeu, como Humboldt, que as viagens eram de curtas permanências e as narrativas careciam de profundidade, precisão e veracidade. Além disso, segundo o filósofo, os testemunhos nos relatos possuíam uma visão preconceituosa, cujos julgamentos elaborados desconsideravam a realidade dos povos visitados.

Para que as observações feitas nas viagens pudessem atender os métodos elaborados por De Gérando em suas *Considérations*, as viagens deveriam ser feitas num período mais longo e penetrar no modo de vida mais interno dos selvagens, como: suas tradições culturais e religiosas, a noção que os selvagens têm de Deus e da morte, atitudes e práticas. Nesse sentido, o filósofo orienta os viajantes para realizarem “observações referentes ao conhecimento do indivíduo selvagem como ser moral e intelectual” (LIMA, 2007, p. 222), deixando de lado o puramente exótico, as comparações e a visão preconceituosa do europeu.

Segundo Valéria Lima, Debret desenvolveu em sua obra a maioria dos aspectos indicados por De Gérando nas *Considérations*. Analisando os relatos de Saint-Hilaire, pensamos que podemos também afirmar que as instruções do filósofo estão presentes nas observações representativas do viajante naturalista. Observamos que suas narrativas contêm muito do exótico e da discriminação eurocêntrica, mas vai além, pois sua viagem foi feita num período de longa duração. Vale ressaltar ainda, que o discurso em seus escritos penetra nas esferas mais profundas da vida cultural, social e religiosa do brasileiro na primeira metade do século XIX.

E como Debret, ele analisa e observa a alimentação, vestimentas, uniões, relações familiares, doenças, sentimentos morais e religiosos (LIMA, 2007, p. 222). Na Viagem à Província de São Paulo, Saint-Hilaire demonstra no seu relato as instruções propostas por De Gérando presente nas narrativas sobre os costumes dos brasileiros.

Durante as minhas duas primeiras viagens, tive o cuidado de coligir anotações sobre as estatísticas das regiões que visitei e sobre o estado do comércio e da agricultura, bem como sobre os

---

por Nicolas Baudin, correspondente da *société de sob servateurs de l'Home*, e também aqueles dirigidos por Levaillant, que iria empreender uma terceira viagem ao interior da África”. A pesquisadora afirma que Debret conhecia e utilizou as instruções de De Gérando em sua viagem (LIMA, 2007, p. 218).

usos e costumes dos respectivos habitantes (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 310).

Outra matriz cultural do pensamento de Saint-Hilaire, é o poeta Johann W. von Goethe (1749-1832), pensador romântico e naturalista. Influenciou os viajantes com sua visão cósmica, poética, panteísta e naturalista. Romantismo que estabelece uma visão idealizada do mundo, acreditando que a natureza e o espírito representam “um lado evidente do divino” (LISBOA, 1997, p. 74).

Segundo a historiadora Kury, na Obra “*Leçons de botanique comprenant principalement la morphologie végétale*”, publicada em Paris no ano de 1840, Saint-Hilaire reivindica a influência de Goethe e de Candolle. Continua a historiadora dizendo, que o viajante foi um dos relatores escolhidos pela Academia de Ciências de Paris para analisar a tradução que o naturalista Von Martius fez das obras de História Natural de Goethe, em 1837. Tudo isso demonstra a influência desse célebre poeta e pensador na vida e nas obras de Auguste de Saint-Hilaire.

Ainda segundo Kury, em 1816, Saint-Hilaire possuía um espírito filosófico perceptível em seus escritos e era citado entre os representantes da “botânica filosófica”<sup>22</sup>. Um dos filósofos que faz parte da matriz cultural desse viajante é o também naturalista Jean Jacques Rousseau, que “identificava a ordem da natureza com a ordem moral e a virtude” (KURY, 2014, p. 307). A virtude mais citada por Saint-Hilaire é o conceito elaborado pelo filósofo, a *perfectibilidade*, que está ligada à ideia de progresso e civilização. Pois, seria o homem americano capaz disso? Obter uma perfectibilidade religiosa? Teria ele capacidade de ser religioso e através dessa condição alcançar a civilização?

Jean Jacques Rousseau (1744-1803) foi um dos idealizadores da Revolução Francesa e do Iluminismo, refletiu sobre temas como: o homem no estado natural, a ideia do homem natural, discurso sobre a desigualdade, contrato social, educação e religião do homem e do cidadão. Todos esses temas influenciaram a vida dos viajantes, porém o mais citado pelos estudiosos é o da

---

<sup>22</sup> Segundo a historiadora Lorelai Kury, Saint-Hilaire é citado entre os representantes da “botânica filosófica”. Ele próprio reivindicava a influência de Goethe, Augustin-Pyramus de Condolle e Rousseau, principais nomes dessa corrente de pensamento, que buscava compreender a disposição e as formas das partes vegetais, identificando as afinidades entre as plantas e entre as partes que as constituem. (KURY, 2014, pp. 315/316).

perfectibilidade, neologismo criado por Rousseau para exprimir a capacidade que o homem possui de aperfeiçoar-se.

O filósofo considera a perfectibilidade uma faculdade exclusiva dos seres humanos, como uma bênção e uma maldição. Por um lado, devemos a ela a capacidade que obtivemos para os conhecimentos adquiridos para a agricultura, construção, ciência, as letras e até o progresso de nossa sociedade tecnológica; e sem a perfectibilidade, a vida humana dificilmente seria sustentável. Mas, por outro lado, é essa mesma capacidade que o tira da condição original do estado de natureza, no qual passaria dias tranquilos e inocentes.

Disto segue-se que a perfectibilidade é a fonte tanto de nossas virtudes quanto de nossos vícios e erros. Mas sem ela, tampouco é possível haver virtude ou sabedoria humana (cf. BARBOSA, 2001, p. 37). Para Rousseau, vivendo em sociedade, com poucas necessidades e com condições de atendê-las, o homem teria tudo para ser feliz, mas a busca da perfectibilidade não o permitiu.

Não é nossa intenção nesta pesquisa apresentar todo pensamento filosófico e científico dos inúmeros pensadores e naturalistas dos séculos XVIII e XIX, que influenciaram a literatura dos viajantes, de modo particular de Saint-Hilaire. Porém, os que foram citados acima, de forma direta ou indireta, conduziram à criação do pensamento iluminista e liberal oitocentista que impulsionaram as viagens expansionistas, científicas e naturalistas. Percebemos que a literatura dos viajantes está imbuída dessas ideias, pois segundo a historiadora Karen, “a cultura de origem é o determinante exclusivo” (LISBOA, 1997, p. 46) no discurso dos viajantes.

### **Capítulo 3 – Narrativa política e religiosa entre Estado, Igreja e o Clero**

O discurso de Saint-Hilaire sobre a Religião, Estado, Igreja e o clero no Brasil, traz muito da relação desses poderes na Europa no século XIX. Segundo o historiador alemão Heinz-Gerhard Haupt, desde o fim do século XVIII ocorreu na Europa um processo de separação entre a Igreja e o Estado. Porém, concorda que na França de Napoleão “essa oposição foi atenuada, em particular por uma concordata com a Santa Sé, ela novamente se desencadeou sob a Restauração, quando a Monarquia se apoiou na Igreja” (HAUPT, 2008, p. 81).

Seguindo o mesmo raciocínio do cientista alemão, o historiador italiano Giacomo Martina diz que no início do século XIX, grande parte da Europa, de modo particular a França, apresentava um quadro que ele chama de a “era da restauração”.

A era que se segue imediatamente à Revolução Francesa, cujos limites cronológicos podem ser fixados entre 1815 e 1830, ou entre 1815 e 1848, justamente porque ela procura, e de algum modo consegue, restaurar o sistema anterior à revolução (MARTINA, 2015, p. 11).

No início do século XIX a França, país de origem do viajante Saint-Hilaire, enfrentava como os vários países da Europa, o problema da restauração religiosa. Várias dioceses tinham ficado anos sem bispo e paróquias sem pároco. A Revolução Francesa havia deixado marcas profundas no povo e na elite cultural, o que acarretou o afastamento da fé, e nos ambientes culturais a proliferação de ideias anticlericalistas.

Nesse contexto, havia grupos de fiéis que se mantiveram próximos da Igreja<sup>23</sup>, embora a situação se apresentasse muito complexa e polarizada em torno dos núcleos católicos e anticlericais. Pois, esse grupo se empenhava na difusão contrária à religião e Igreja.

Quando Saint-Hilaire esteve no Brasil, segundo as pesquisas do historiador Zagheni, dois anos antes, ou seja, em 1814, Luís XVIII concedeu um regime constitucional que proclamou o catolicismo como religião de Estado, mas ao mesmo tempo, concedia aos protestantes a liberdade de consciência e liberdade de culto.

Segundo Zagheni, o Estado não permitiu que a Igreja retomasse os bens que haviam sido nacionalizados e vendidos, e nem os que ainda não tinham sido vendidos; manteve em vigor o código civil napoleônico, no qual “o clero, de quem tinham sido tiradas as terras e os bens, era mantido através do salário estatal” (ZAGHENI, 1999, p. 108).

Nesse período, Luís XVIII instaurou um regime em que o Estado era posto a serviço da Igreja e esta era dominada e controlada pelo Estado. Para Zagheni, o Rei procurou garantir o apoio incondicional do clero e a restauração religiosa

---

<sup>23</sup>A “França contava, por volta de 1815, com cerca de 30 milhões de habitantes. Destes, a quase totalidade eram batizados, mas poucos frequentavam a igreja; além disso, grassava uma profunda ignorância religiosa. Os protestantes eram cerca de quinhentos mil, e os judeus, cerca de sessenta mil” (ZAGHENI, 1999, p. 107).

terminava assim, por confundir-se com a política e as relações entre a Igreja e o Estado, o que demonstra que nesse período não havia separação, mas unidade.

Na mesma linha de Zagheni, para o historiador Roberto Di Stefano, a restauração religiosa na França e a relação entre a Igreja e o Estado, vista por ele como jurídica, aconteceu no início do século XIX. Mesmo o estado dominando e controlando as ações da Igreja, para o pesquisador não há separação nesses poderes, mas sim unidade do espiritual com o temporal, o que se aproxima do Estado luso-brasileiro deste mesmo período.

La noción de Iglesia como persona jurídica es fruto de la concepción eclesiológica de la Restauración, que ve en la Iglesia una entidade análoga al Estado. Esa concepción se refleja en la política concordatária que impulsa la Santa Sede a lo largo de la centuria: es el que firman la Santa Sede y el Imperio francés en 1801 el que inaugura la era de los concordatos (DI STEFANO, 2012, p. 221).

A partir de 1830, segundo o historiador alemão Haupt, durante o processo de secularização iniciado em vários países da Europa, desencadeou o desmoronamento da religião e o sucesso do nacionalismo, o qual ocupou o lugar da religião como sistema de fé e orientação de vida. Neste período os republicanos vitoriosos propuseram leis limitando o poder institucional da Igreja Católica, como a legislação escolar que instituiu a escola laica, laicização dos hospitais; no final deste século foi legalizado o divórcio, e os sacerdotes foram obrigados a fazer o serviço militar como todos os cidadãos (HAUPT, 2008, p. 81).

Esse é o contexto religioso e político de origem do viajante Saint-Hilaire. A partir dele podemos refletir sobre o discurso do naturalista a respeito da relação entre o Estado e a instituição católica luso-brasileira, os relatos sobre a arquitetura das igrejas e os espaços que ela ocupa na sociedade, bem como a relação dos poderes civis com o clero secular e religioso. Como uma característica da literatura de viagem, em vários momentos Saint-Hilaire compara e faz analogias dessas relações com a Europa, e de modo particular com a França (Hartog, 2014).

### **3.1 Estado, política e religião.**

Segundo Roger Chartier, o conceito de representação é atravessado pela noção de poder, o que faz dessa categoria um modelo político. Nesse sentido o

discurso representativo de Saint-Hilaire sobre religião e Estado deve ser pensado, analisado e criticado pela História Cultural (CHARTIER, 1990, p. 18). Pois, por ser representativo, esse discurso produz estratégias e práticas políticas, sociais e religiosas, que tendem a impor uma autoridade sobre a outra, bem como legitimar projetos reformadores ou justificar escolhas e condutas de poder e moralidade. No caso do viajante, sobrepor posturas políticas europeias sobre a brasileira.

Neste sentido, utilizaremos da História Cultural para identificar na relação política da Igreja e do Estado presente no discurso de Saint-Hilaire, como a realidade religiosa brasileira foi construída e dada a ler pelo viajante.

Percebemos que o discurso de Saint-Hilaire sobre a Igreja Católica e o Estado luso-brasileiro está ligado ao contexto europeu e de modo particular o francês. O viajante representa no Brasil a relação política, unitária e conflituosa entre essas duas esferas de poder e compara com a Europa, utilizando deste contexto para criticar o brasileiro. Em Santa Maria no Rio Grande do Sul, próximo da Independência do Brasil, o naturalista com certa crítica relata essa relação.

Entretanto, os abusos atingiam o cúmulo, ou melhor, tudo era abuso. Os diversos poderes confundiam-se e tudo era decidido pelo dinheiro ou pelos favores. Os empregos multiplicavam-se ao infinito, as rendas do Estado eram dissipadas pelos empregados e pelos afilhados; os impostos eram ridicularmente repartidos; o despotismo dos subalternos atingiu o cúmulo. Há 14 anos que o Rei chegou ao Rio e os ministérios não foram melhorados. A instrução moral e religiosa está esquecida (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 172).

Essa relação representada pelo viajante revela a presença do sentimento católico como elemento essencial. Num primeiro momento Saint-Hilaire está falando de si mesmo, mas também da religiosidade do Estado português. Pois, essa aptidão religiosa luso-brasileira possuía longínquos precedentes históricos, e o catolicismo foi um elemento constitutivo, tanto da identidade lusa quanto da brasileira<sup>24</sup>. O reino português surgiu e se desenvolveu nas lutas pela expulsão dos mouros da Península Ibérica, enquanto o Brasil teve no catolicismo, para Gilberto Freyre, “o cimento da sua identidade cultural” (FREYRE, 2006, p. 92).

Na concepção de Igreja dos reinos portugueses e espanhóis até o século XIX, não havia separação entre Estado e Igreja. Os poderes eram unos nas dimensões sociais, políticas, econômicas e culturais. Sua unidade se consolidou

---

<sup>24</sup>“A principal coisa que me moveu a mandar povoar as ditas terras do Brasil foi para que a gente dela se convertesse a nossa santa fé católica, escreveu o rei de Portugal, D. João III, a Tomé de Souza, primeiro governador geral, em 1548” (VAINFAS, 2001, p. 110).

através de dois planos: na construção dos templos, enquanto paróquias, e na salvação das almas. Saint-Hilaire no seu discurso revela essa unidade, quando diz que os poderes confundiam-se em tudo. O historiador Di Stefano mostra essa unidade.

En principio, el poder temporal y espiritual estaban orientados hacia un mismo fin, que podía desglosarse en dos planos: la cohesión de la comunidad por medio del gobierno y de la justicia – civil y eclesiástica – en el plano terrenal (para la generación presente) y la salvación de las almas en el plano sobrenatural/sacramental (en la perspectiva de la eternidad) (DI STEFANO, 2012, p. 202).

Enquanto o Estado luso era confessional, a religião era o centro aglutinador da sociedade, ou seja, os poderes eram plenamente interligados entre si<sup>25</sup>. Porém, os conflitos entre os poderes espiritual e secular se alteraram a partir do século XVIII. Isso aconteceu:

Quando a coroa portuguesa num momento de forte centralização e fortalecimento do aparato estatal, influenciada também por ideias iluministas, usou a legislação vigente para cercear a atividade eclesial de acordo com os seus interesses (SANTIROCCHI, 2015, p. 47).

Talvez neste sentido compreendêssemos o que diz Saint-Hilaire num tom pejorativo, típico da literatura de viagem, que a magistratura brasileira estava sem probidade, sem honra e as rendas do Estado eram dissipadas em gastos com empregados e afilhados do governo.

Para analisar melhor essa questão, é preciso reportar-se aos séculos XV e XVI. Nesse período, enquanto se formava o Estado português, já desenvolvia o embrião conflituoso entre a Coroa e a Igreja, bem como, práticas e legislações regalistas do Estado de intervenção na Igreja. Para Ítalo Santirocchi, “foi nesse período em que os reis portugueses, por meio de acordos com o papado, conseguiram o direito de padroado” (SANTIROCCHI, 2015, p. 48).

Em cada Estado o padroado tinha sua configuração. Em Portugal esse direito provinha de duas fontes: o Padroado Real e o da Ordem de Cristo. A partir do século XVI, esses poderes foram interligados no processo de expansão

---

<sup>25</sup> Segundo Sérgio Buarque de Holanda e a historiadora Laura de Mello e Souza, mesmo nos períodos da Reforma e Contra Reforma protestante, “o Estado português sempre manteve uma particular devoção à autoridade papal. Portugal foi dos raros países, aliás, que aceitaram as decisões do Concílio de Trento (1545-1563)” (HOLANDA, 1977, p. 51). Porém, embora Portugal tenha aceitado as reformas, Roma “não colocou o mundo ultramarino no centro de suas preocupações imediatas, voltou-se para a Europa, e somente no século XVIII, que passaria a se preocupar com a evangelização do mundo colonial” (SOUZA, 1986, pp. 86-87).

ultramarina, na luta contra os mouros e na formação dos Estados Modernos (VAINFAS, 2001, p. 466).

O padroado ultramarino consolidou-se por meio da união do grão-mestrado da Ordem de Cristo à Coroa, a qual tinha recebido em concessão o poder espiritual sobre as ilhas e futuras conquistas portuguesas<sup>26</sup>.

Posteriormente o rei ampliou seu controle sobre esse padroado por meio da criação da Diocese de Funchal em 1514, que ficaria responsável pela administração espiritual das conquistas portuguesas (SANTIROCCHI, 2015, p. 49).

A partir desse momento, pelo direito do Padroado real, do grão-mestrado da Ordem de Cristo e da criação da Diocese, era da responsabilidade do Rei de Portugal a construção de Igrejas e mosteiros. Neste sentido, cabia ao Estado prover as paróquias de padres e religiosos, bem como: “nomear bispos e apoiar a Igreja; e fazer isso tudo mediante administração do dízimo em todo território ultramarino que fosse anexado ao império lusitano” (BRUNEAU, 1974, p. 34).

Na viagem à Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire representa esse poder real da política do padroado, relatando a posse da administração do dízimo a partir da anuência dos párocos:

O clero recebia o dízimo de todos os produtos da terra; mas como então existiam poucas cultivadas, acharam seus rendimentos exíguos; cederam por isso o direito dos dízimos ao governo e este se comprometeu a pagar anualmente aos párocos a soma de 200.000 réis (cerca de 1,250 francos) que ainda recebem atualmente (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 82).

Para Saint-Hilaire, os eclesiásticos que fizeram esse arranjo cedendo esses rendimentos ao governo, lucraram com ele naquele momento, porém estavam sacrificando os interesses de seus sucessores a uma vantagem pessoal e transitória, pois segundo ele: “quando as lavouras progredirem, o lucro do governo só tende a aumentar com o tempo” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 82), e continua dizendo que o retorno para a manutenção dos templos e do clero será pouco.

Analisando o contexto de origem do viajante neste mesmo período, talvez possamos compreender a crítica feita por Saint-Hilaire à administração do dízimo

---

<sup>26</sup> “Com a subida ao trono de D. Manuel, chegamos ao apogeu da consolidação do poder real. O Rei Venturoso consegue do Papa Leão X (Medici) duas bulas: a chamada *Dum fidei constantium*, de 7 de junho de 1514, que menciona pela primeira vez o Padroado Real nas colônias portuguesas, e a *Pro excellenti praeeminentia*, de 12 de junho de 1514. Aqui aparece enfim o direito de apresentação para todas as terras adquiridas nos últimos dois anos e para as adquiridas no futuro. Nas restantes esse direito permanece na Ordem de Cristo” (HOLANDA, 1977, p. 55).

pela coroa portuguesa, pois segundo o historiador italiano Zagheni, o Estado francês após a restauração da monarquia em 1814, manteve em vigor o código civil napoleônico, no qual o clero era mantido através do salário estatal e recebiam corretamente seus valores (ZAGHENI, 1999, p. 108).

Nesta mesma Província de Minas Gérias, o viajante relata que:

Pelo contrato feito entre o clero e a coroa para a desistência dos dízimos, esta última é que deveria encarregar-se da reparação das igrejas paroquiais; entretanto, jamais contribuiu com a menor importância para tal fim, e os fiéis são obrigados a arcar com esses ônus por meio de esmolas (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 83-84).

No discurso de Saint-Hilaire quando esteve na Província de São Paulo, o viajante revela que poderia haver unidade entre Igreja e Estado, mas também existiam conflitos sobre a arrecadação do dízimo, pois segundo ele, o “dízimo sobre os produtos da terra, pago, aliás, em todo o Brasil, não era mais arrecadado para o clero, sim, para o fisco” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 88). Neste sentido, a arrecadação estava quase toda voltada para a coroa e muito pouco para a Igreja.

Na viagem à Curitiba, o viajante continua criticando as ações do Estado, pois segundo ele, de acordo com o estabelecido:

As dízimas iriam para as mãos do Rei e este forneceria verbas para a construção de uma igreja; já havia sido feitos pedidos nesse sentido, mas até a época da minha viagem nada tinha sido conseguido (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 60).

Para compreendermos o discurso de Saint-Hilaire sobre o dízimo e o repasse dessa contribuição para a Igreja, recorreremos a uma historiografia que pesquisou neste período o significado dessa taxa para a Igreja Católica. O dízimo era a décima parte ou outra porção “dos frutos ou lucros licitamente adquiridos, que devia ser tributada para a subvenção do culto divino e a sustentação dos ministros da Igreja” (SANTIROCCHI, 2015, p. 82).

Citando um dos grandes pesquisadores do dízimo no Brasil, Oscar de Oliveira, o historiador Ítalo acrescenta que:

O dízimo era também tributo ou imposto civil, que o governo desde vários séculos cobrava sobre pescarias e que vinha sendo chamado de dízimas, no plural. As décimas ou décimos foram os impostos civis predial-urbano, de dez por cento, taxado por D. João VI, pelo alvará de 27 de junho de 1808. A complexidade está que sob o mesmo nome vinham designados vários impostos, tanto civis quanto eclesiásticos (SANTIROCCHI, 2015, p. 83).

Analisando a historiografia que estuda o dízimo no Brasil, nas terras lusas ultramarinas, onde vigorava as leis do padroado e o regalismo, os dízimos eclesiásticos e civis pertenciam à Ordem de Cristo. Segundo o pesquisador Brasil Gérson, a partir do século XIX, “quem já os estaria cobrando seria o fisco, e não as igrejas paroquiais” (GÉRSON, 1978, p. 20-21).

Nesta mesma linha de pensamento, para o historiador Santirocchi “os reis portugueses, defendiam que os dízimos do Brasil foram secularizados, e em vários documentos afirmavam que eles pertenciam a Fazenda Real na conformidade das bulas pontifícias” (SANTIROCCHI, 2015, p. 84).

Na viagem ao Rio Grande do Sul, no povoado de Ibicuí, Saint-Hilaire relata sobre essa arrecadação, porém crítica o Estado, representando que “o governo arrecada os dízimos e não cuida de dar assistência ao seu povo, descurando da manutenção de pastores, conversão e construção de igrejas nos locais de população densa” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 168). A partir dessa má administração, revela o viajante que a instrução moral e religiosa dos brasileiros era inteiramente esquecida.

No discurso de Saint-Hilaire sobre administração das Igrejas e a relação entre a Igreja e o Estado, estão presentes as Irmandades<sup>27</sup>. Pois, a ausência de estruturas políticas reconhecidas dentro do contexto colonial, fez das Irmandades verdadeiras expressões religiosas e sociais, com conotações políticas das classes em que se dividia a sociedade brasileira.

As Irmandades eram no período colonial e imperial, instituições dominantes e presentes nas relações entre a Igreja e o Estado. Elas formavam um tipo de associação civil e religiosa, social e político da classe proprietária e dos comerciantes nas cidades, ou seja, “organizada por voluntários fiéis leigos” (BRUNEAU, 1974, p. 40).

Essas associações não eram somente formadas por pessoas da elite. “Algumas tinham finalidades puramente religiosas, outras tinham caráter corporativo, reunindo todos os sapateiros” (BRUNEAU, 1974, p. 40). Nas vilas mineiras do século XVIII e XIX, a Irmandade do Carmo ou de São Francisco

---

<sup>27</sup>Segundo o historiador Ronaldo Vainfas, a Irmandade era um “modelo associativo de fiéis surgido na Europa medieval e difundido no contexto da reforma tridentina, sob o influxo de fatores diversos, tais como a valorização da religiosidade leiga, a difusão do culto aos santos e os esforços missionários destinados a assegurar a perenidade da evangelização das populações do interior do continente. Presente em Portugal desde a época da Expansão Marítima” (VAINFAS, 2001, p. 316).

reunia a elite, a das Mercês, possuíam tonalidade racial e abrigavam os mulatos e a de Nossa Senhora dos Pretos, os negros escravos. Algumas Irmandades existiam primordialmente para construir igrejas e outras para obras sociais. Nesse sentido “toda religiosidade cultural brasileira passava de alguma forma pelos cuidados das várias Irmandades” (BEOZZO, 1977, p. 747).

Segundo Oscar Beozzo, havia rivalidade entre as Irmandades, que se manifestava na porfia em construir-se os maiores e mais bonitos templos, em recrutar arquitetos, entalhadores e pintores de renome para a decoração de suas Igrejas. “A rivalidade surgia ainda por ocasião das procissões, cada uma disputando o direito de precedência sobre a outra” (BEOZZO, 1977, p. 748).

As Irmandades refletiam o catolicismo colonial brasileiro, em que a Igreja dependia dos dízimos e da cooperação do Estado para construir e manter os templos. Nas zonas rurais, a família construía suas capelas ou usava da casa. Na ausência do Estado nas cidades, eram as Irmandades, através dos leigos, que construía e administravam igrejas, hospitais, cemitérios; contratavam e proviam os pagamentos das missas e festas presididas pelos padres capelães; organizavam as festas para os padroeiros, recolhiam esmolas para os templos e animavam o culto não sacramental como: terços, ladainhas, novenas, devoções e as rezas próprias de cada Irmandade (BRUNEAU, 1974, p. 41; BEOZZO, 1977, p. 748).

Na Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire relata algumas dimensões políticas e religiosas envolvendo as Irmandades. Em Vila Rica, segundo o viajante existia um “hospital civil que é mantido pela Irmandade da Misericórdia” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 72). Na Vila do Fanado, para Saint-Hilaire a igreja mais bem cuidada era a da “Irmandade dos mulatos, que era muito limpa e bem iluminada” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 223).

Em São João Del Rei, o viajante revela no seu discurso o poder religioso e político que possuíam as Irmandades no Brasil. O vigário da paróquia disse-lhe que não iria fazer parte de uma procissão, porque a Irmandade não obedecia a sua autoridade religiosa, acrescentou que estava em guerra com ela há dez anos, “que fizera reclamações às autoridades civis do Rio de Janeiro, mas que seus adversários eram sustentados por influências poderosas, e nem sequer se dignaram responder-lhe” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 97).

Percebemos que além da crise pela administração dos dízimos, havia entre a Igreja e o Estado também conflitos pastorais, como este entre as Irmandades e o clero. Mas, além desses, segundo a historiografia pesquisada, havia também divergências por questões testamentais, funerárias, registros (nascimento, casamento e óbito), confrarias e ordens terceiras. Porém, Saint-Hilaire não relatou sobre todos eles, entretanto narrou em várias obras sobre a vida matrimonial.

Na viagem à Província de Goiás, Saint-Hilaire relata que as uniões legítimas eram raras na região, e a concubinação era muito frequente. Segundo ele, não deveria atribuir tão somente às tendências de libertinagem e a influência dos maus exemplos. Pois, muita gente se encontrava, efetivamente, na absoluta impossibilidade de casar. De fato, “não se pode contrair aliança legítima sem aprovação da magistratura e do vigário da vara, que a não concede por menos de 10, 15 e, mesmo, 18 oitavas (75 frs.; 112 frs, 50 c.; 135 frs.)” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 340).

Sendo assim, segundo Saint-Hilaire, a maior parte dos lavradores, cuja indigência é extrema, não podia pagar uma soma tão elevada e passava a vida na desordem. Criticando os religiosos<sup>28</sup> e o Estado, para o viajante, se os membros do poder civil e espiritual e de modo particular o clero, “fossem verdadeiramente cristãos, deveriam estimular as uniões legítimas, mas criam obstáculos pela sua ganância” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 340).

Mesmo havendo conflitos e divergências políticas e pastorais entre os poderes civis e espirituais, a premissa-chave do modelo de cristandade foi à integração da Igreja e o Estado. Nesta relação, o Estado precisava ajudar a Igreja para que as pessoas em todas as áreas fossem influenciadas através de todas as estruturas. Pois, desde a descoberta até a colonização do Brasil, houve uma aventura conjunta do Estado Português e da Igreja Católica. Junto da espada e das ações política estava à cruz e, de fato, a colônia foi originalmente chamada terra de “Vera Cruz” (BRUNEAU, 1974, p. 30).

Para Bruneau até 1830, a Igreja no Brasil estava mais ligada ao Estado do que ao Papado. Pois, toda comunicação na Igreja devia passar por Lisboa antes

---

<sup>28</sup>Segundo o pesquisador Gérson, muitos padres recusavam nesse período a realizar o sacramento do matrimônio alegando impedimentos legais, e os casos iriam parar na justiça ordinária local, que era mantida pelo Estado. No Brasil a aprovação e a regularização do casamento ficaram sobre a tutela da Igreja até 1861, quando se tornou lei o casamento no civil, sobre a responsabilidade do Estado (GÉRSO, 1978, p. 132).

de ser recebida no Brasil. De fato, só no período do Império é que as informações do legado papal no Brasil passaram a ser transmitida diretamente à Roma; e só algum tempo mais tarde é que Roma pôde se comunicar diretamente com o Brasil.

No Brasil, a Coroa regulamentava a reunião de conselhos e sínodos diocesanos de modo que até 1707 não se realizou nenhuma reunião da hierarquia<sup>29</sup>. Talvez a Coroa estivesse mais interessada em ouro do que em almas, mas “Igreja e Estado estavam empenhados na expansão da civilização e, com ela, da verdadeira fé”. (BRUNEAU, 1974, p. 35).

No processo de formação dos Estados modernos, as monarquias avançaram sobre os espaços de decisões administrativas que antes eram ocupadas totalmente ou em partes pela Igreja. É nesse avanço do poder civil sobre o espiritual que podemos compreender as doutrinas, práticas e legislação do regalismo e do padroado, ações inseparáveis no Brasil, uma “história que se mistura com a do padroado” (GÉRON, 1978, p. 13).

As práticas do regalismo eram recorrentes na Europa entre as tensões de Igreja e Estado, poder papal e poder régio. Sendo assim, entende-se por regalismo:

A supremacia do poder civil sobre o poder eclesiástico, decorrendo da alteração de uma prática jurisdicional comumente seguida ou de princípios geralmente aceitos, sem que haja uma uniformidade na argumentação com que se pretende legitimá-lo (SANTIROCCHI, 2015, p. 50).

A prática do regalismo corrente na Europa foi transplantada para as colônias portuguesas e espanholas, nas quais o “Estado unilateralmente alterava princípios jurídicos que eram tradicionalmente seguidos, sempre com o intuito de aumentar o seu controle sobre a Igreja” (SANTIROCCHI, 2015, p. 50). Ou seja, essa teoria dava ao Estado todo o poder sobre a Igreja e, conseqüentemente, colocava os interesses do Estado acima dos da Igreja.

Na Província de Minas Gerais, num arraial chamado Tijuco no Distrito dos Diamantes, o Estado, segundo a representação de Saint-Hilaire, exercia total

---

<sup>29</sup> O sínodo de 1707 foi realizado na Bahia pelo Arcebispo D. Sebastião Monteiro da Vide. O primeiro sínodo que resultou as Constituições do Arcebispado da Bahia. Representou um grande passo para a regularização da Igreja. Pois “foi este o primeiro código emanado de uma assembleia colonial, sem audiência e consulta dos mestres do reino, e a primeira manifestação humanista de caráter orgânico apresentada pela cultura brasileira no século XVIII”, comenta o padre Manoel Barbosa (HOLANDA, 1977, pp. 61-62).

poder sobre a Igreja, e um dos motivos era a extração dos diamantes. Pois relata o viajante, que havia um pedido pelas autoridades eclesiásticas para tornar o arraial uma paróquia e evangelizar as almas, mas:

Para impedir ao clero de assumir grande importância no Distrito dos Diamantes, a coroa não quis elevar Tijuco à categoria de cabeça de paróquia, e tempo de minha viagem ela não era senão humilde sucursal dependente de Vila do Príncipe (SAINT-HILAIRE, 1974 A, p. 27).

O viajante Saint-Hilaire obtinha conhecimento do regalismo, que possuía segundo a historiografia pesquisada, diferentes práticas nos diversos estados europeus e recebeu vários nomes como: Galicanismo, Josefismo, Febronianismo ou simplesmente regalismo<sup>30</sup>. Embora não houvesse unidade entre elas, existiam alguns pontos comuns como a valorização da autoridade dos príncipes e a restrição quase que total do pontífice.

A partir desse direito do Estado sobre as coisas sagradas, a religião era considerada um departamento da administração e os sacerdotes seus funcionários. E, além desse, havia ainda o direito de precaução e de inspeção, ou seja, “o direito dos príncipes de intervenção e o poder de inspecionar as coisas ditas sagradas” (SANTIROCCHI, 2015, p.51).

No reino lusitano, além dessas medidas, havia outras duas principais que o Estado adotou para se fortalecer perante o poder da Igreja: “o beneplácito, ou *placet*, e o recurso à coroa” (SANTIROCCHI, 2015, p. 51).

O primeiro, o beneplácito, concedia ao Estado o direito de “aceitar ou não no próprio território do império as bulas, encíclicas e as leis canônicas e disciplinares promulgadas pelos papas, e até mesmo pelos Concílios” (SANTIROCCHI, 2015, p. 51).

A segunda, o recurso à coroa, era usada para defender algum clero que “se sentia usurpado nos seus direitos ou cancelamento dos seus cargos pelas autoridades religiosas” (SANTIROCCHI, 2015, p. 51). Neste caso, o Estado o defendia, uma vez que os mesmos eram considerados como seus funcionários.

Esse regalismo, segundo Thomas Bruneau e Ítalo Santirocchi, tinha como objetivo diminuir o poder da Igreja e aumentar o do Estado que se fortaleceu e se

---

<sup>30</sup> No século XVIII a teoria era comum em muitas partes da Europa, e se denominava Galicanismo na França, Josefismo na Áustria, Febronianismo na Alemanha, e simplesmente regalismo na Espanha e em Portugal (BRUNEAU, 1974, p. 45).

desenvolveu no século XVIII. Essas forças rejeitavam completamente a Igreja como sociedade juridicamente perfeita e independente e os governantes desejavam centralizar em si todo poder religioso e temporal.

Para compreendermos melhor o sistema de padroado e o regalismo que era uma coisa só no Brasil, de modo particular no período em que Auguste de Saint-Hilaire esteve no país, é preciso analisar o auge dessa política em Portugal com o Marquês de Pombal. Esse momento, segundo as pesquisas realizadas, aconteceu no reinado de D. José I, que durou quase 27 anos (1750-1777) e foi o ministro do Rei Sebastião José Carvalho e Melo, o Marquês de Pombal, quem governou o Império (VAINFAS, 2001, p. 377).

Esse período foi marcado por grandes reformas em vários setores da sociedade e do governo do Império lusitano. Porém, vamos destacar as mudanças presentes no discurso de Saint-Hilaire que, segundo ele tinha seus efeitos no período que esteve no país e escreveu suas obras. As reformas representadas pelo viajante são: a expulsão da Companhia de Jesus e a administração de suas fazendas; construção e manutenção das Igrejas, catequese, arte musical e a formação do clero, que se tornaram meros funcionários do Estado.

A companhia de Jesus<sup>31</sup>, os Jesuítas, possuíam no Brasil até o contexto de Pombal, terras, fazendas, engenhos, missões indígenas em quase todo território da colônia. Segundo os historiadores, a Companhia foi combatida ferrenhamente por dificultar as intenções de Pombal<sup>32</sup> nas suas reformas eclesiásticas, na ordem educacional, civilizatória e por possuírem os bens citados acima na esfera econômica. Os patrimônios dos Jesuítas foram confiscados e os mesmos foram

---

<sup>31</sup> “Membros da ordem religiosa formada em torno de Inácio de Loyola, posteriormente canonizado, aprovado em 1540 pela bula *Regimini militantes ecclesiae* do Papa Paulo III, cuja atuação foi fundamental na América Portuguesa. A Companhia de Jesus surgiu após a ruptura da cristandade ocorrida com a Reforma protestante no ambiente de Renovação da vida espiritual da Europa ocidental, inspirada pela devoção moderna das primeiras décadas do século XVI. Estimulada pelo Concílio de Trento (1543-63), seus membros foram de explícita obediência ao papa, passando a ordem, por isso, a ser considerada uma espécie de vanguarda da Reforma católica” (VAINFAS, 2001, p. 326).

<sup>32</sup> Segundo Sérgio Buarque de Holanda, mais de quinhentos religiosos foram Expulsos do Brasil: do Pará 115, Pernambuco 119, Bahia 133, Espírito Santo 17, Campos 4, Rio 107, Santos 11, São Paulo 23, Paranaguá 5. Alguns padres ficaram encarcerados em Portugal, outros são remetidos ao Vaticano. Deve-se lembrar que Pombal não foi o único que expulsou os jesuítas. A França expeliu-os em 1764. Alguns anos depois a Companhia foi abolida em toda cristandade (Bula de 21 de Julho de 1773) (HOLANDA, 1977, p. 43).

expulsos de Portugal em 1759 e, posteriormente, a extinção da Companhia de Jesus se deu em 1773 (BRUNEAU, 1974, p. 45; GÉRSON, 1978, p. 60).

Para compreendermos melhor o discurso de Saint-Hilaire sobre os Jesuítas, se torna importante analisarmos o retorno dessa companhia na França. Segundo o historiador italiano Zagheni, no ano de 1830 assumiu o trono francês o Rei Luís Felipe, católico que buscou neste período de crises entre os partidos, um equilíbrio político e religioso. Em 1833 o Rei restabeleceu as relações normais entre o Estado e a Igreja, e neste período foram readmitidos as missões de várias ordens religiosas, dentre elas os Jesuítas (ZAGHENI, 1999, p. 110).

Sendo assim, quando o viajante escreveu e publicou suas obras sobre o Brasil na França, já tinha contatos com a Companhia de Jesus, que realizava neste país várias obras missionárias. Na viagem à Curitiba, Saint-Hilaire teceu uma considerável crítica à Coroa portuguesa pela expulsão dos Jesuítas do Brasil.

O viajante parou numa fazenda denominada Borba do Campo, antiga propriedade dos Jesuítas. Segundo ele “depois da expulsão, a propriedade foi administrada inicialmente pela Fazenda Real, mas como não produziu nada nas mãos dos funcionários do governo, ela foi levada a leilão” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 88). Para Saint-Hilaire, é essa praticamente, a história de todos os estabelecimentos que haviam pertencido aos Jesuítas e dos quais eles sempre tinham sabido tirar proveito.

Elogiando a administração e o empreendedorismo dos padres da Companhia de Jesus, Saint-Hilaire continua dizendo que as propriedades dos Jesuítas eram lucrativas, e nas mãos do Rei elas se tornaram inúteis.

Os Jesuítas punham em tudo uma ordem e uma atividade que ninguém conseguia sobrepujar e, além do amor ao dever que os animava, eles tinham um *'esprit de corps'* e uma noção de honra elevada ao mais alto grau (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 88).

Nos vários discursos em que Saint-Hilaire representa as igrejas brasileiras, de modo particular as do Sul do país, o viajante elogia as construções dos templos feitas pelos jesuítas, como o palácio episcopal e algumas igrejas em São Paulo que o naturalista diz que “a posição do palácio é tão privilegiada quanto à de todos os outros prédios construídos no Brasil pelos jesuítas” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 157).

Em São Miguel, no Rio Grande do Sul, Saint-Hilaire relata mais uma vez a memória dos feitos dos padres da Companhia de Jesus. Segundo ele, a Igreja construída pelos jesuítas, é toda de pedra e possui uma torre que servia de campanário, mas, há vários anos, um raio caindo sobre ela destruiu-a completamente. Em substituição à velha igreja foi construída outra, porém, um templo baixo, estreito e comprido, “em nada parecido com os vastos edifícios construídos pelos jesuítas” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 152).

No período que Saint-Hilaire viajou pelo Sul do Brasil, ele narra o profundo respeito que alguns índios mais velhos possuíam pelos jesuítas, segundo o viajante, pelo tratamento, cultura e catequese transmitida aos índios por esses padres. Saint-Hilaire diz ter “ouvido pais e avós referirem-se aos religiosos da Companhia de Jesus, dizendo que o tempo do governo desses sacerdotes foi a era da felicidade na região” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 162).

Saint-Hilaire faz uma considerável crítica à vivência da fé cristã dos índios nas regiões de missões que eram dos jesuítas, dizendo que as instruções cristãs transmitidas pelos padres naquele contexto, não passava de memórias, pois os atuais religiosos não deram continuidade à evangelização. Porém, percebeu o respeito que os índios possuíam pela doutrina cristã, e segundo ele encontrou “numerosos guaranis, que sabem e ensinam seus filhos o catecismo, em língua vulgar, e as orações que os padres da Companhia de Jesus tinham composto” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 132).

Ainda nos campos de missões no Sul, Saint-Hilaire relata que os padres jesuítas transmitiram muita cultura aos povos indígenas, como a arte da música, utilizada pelos religiosos para cativar esses povos. Esse processo segundo o viajante deu bons resultados, pois ele percebeu que muitos membros da tribo possuíam grande vocação para a arte musical. O viajante constatou que:

Nas cerimônias religiosas, logo tomaram a música como parte essencial do culto divino, tornando-se afeiçoados ao ofício sacro e cristão, tanto quanto podiam. Após o desaparecimento dos jesuítas, o amor à música persistiu entre os guaranis, por assim dizer – sem mestres. E a aprendizagem da música tornou-os também soldados, como outrora fê-los cristãos (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 126).

Em São Borja, no Rio Grande do Sul, Saint-Hilaire critica a postura do clero secular colocado pelo Estado e a Igreja no lugar dos jesuítas, pois na sua visão não possuía uma boa formação, e pecava na evangelização e transmissão da

catequese ao povo da região, foi o que constatou no período que visitou essa Província.

Segundo o viajante, o vigário de São Borja dava aulas particulares à meia dúzia de meninos, mas os demais ficavam entregues a si próprios e a seus pais. Isso prova para o viajante o mal que o Estado fez ao expulsar do Brasil os padres da Companhia de Jesus, pois havia um “cuidado dos Jesuítas para com os índios, o respeito que lhes inspiram pela doutrina cristã e como sabiam fazê-la” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 132).

Segundo Sérgio Buarque de Holanda, outro grande impacto das reformas Pombalinas no Brasil, que ecoou até meados do século XIX, foi transmitido pela Universidade de Coimbra. Essa foi a principal instituição portuguesa na divulgação da cultura iluminista e dos poderes liberais e regalistas reorganizados por Pombal (HOLANDA, 1977, p. 81).

O Marquês de Pombal rompeu com o currículo tradicional da escolástica jesuítica, introduzindo em seu lugar uma “teologia e uma série de leis canônicas grandemente influenciadas pelo Regalismo e Jansenismo” (BRUNEAU, 1974, p. 47). Para o historiador Bruneau, esse era um iluminismo adaptado à realidade nacional portuguesa, não tinha os germes revolucionários como na França.

As leis que mais repercutiram no Brasil foram as reformas nos seminários, nos cursos de filosofia e teologia para o clero secular e regular. Pois, no final do século XVIII, “já florescia em Pernambuco um seminário onde os sacerdotes seculares, oratorianos e outros regulares ensinavam de acordo com as diretrizes da Universidade de Coimbra” (HOLANDA, 1977, p. 85).

A partir do iluminismo nacional pombalino e da formação que recebeu de Coimbra, o clero era formado para educar moralmente o povo de acordo com o regalismo ditado por Pombal<sup>33</sup>. Ou seja, esse clero foi formado para “ajudar o poder civil a exercer um controle sobre a consciência dos seus súditos” (SANTIROCCHI, 2015, p. 53).

De acordo com a historiografia pesquisada, foi dessa forma que o iluminismo lusitano colaborou para a laicização da cultura religiosa e clerical, uma

---

<sup>33</sup>Segundo o historiador Evergton Sales Souza e o pesquisador Brasil Gérson, o Regalismo Brasileiro era extremamente católico e religioso. Pois, a “ação pombalina não foi dirigida contra a Igreja, mas buscou, numa lógica moderna de Estado, limitar seus poderes, agindo particularmente contra alguns grupos específicos que ameaçavam o desenvolvimento do seu projeto político” (SOUZA, 2011, p. 208).

vez que os clérigos aderiram aos seus postulados filosóficos e teológicos no ensino universitário. Esses conhecimentos chegaram aos seminários do Brasil e impactaram a religiosidade da colônia.

No Brasil o conflito era grande, pois os padres influenciados pelo iluminismo lusitano ou colonial tentavam conciliar o pensamento filosófico da ilustração com a doutrina defendida pelo Magistério, que tinha sua representação na colônia. De certa forma no período pombalino e até meados do século XIX, prevaleceram os padres ilustrados que, segundo o historiador Ítalo Santirocchi:

Acumulavam as funções sacerdotais, as de fazendeiros, de professores, de homens de negócios e de políticos; o que aliás, não era exclusividade deles, já que tais práticas eram também comuns entre o clero secular considerado tradicional (SANTIROCCHI, 2015, p. 55).

Talvez, esse foi o contexto que Saint-Hilaire encontrou no Brasil quando aqui esteve. Citando o padre Alexandre em São Borja no Rio Grande do Sul, visto por ele como profano, o viajante relata que:

Com a permissão da coroa o presbítero abusava dos sacramentos e para realizar um batizado em sua fazenda, não o fazia por menos de \$ 8000. Entretanto foi ele cura de São Borja durante muito tempo. São dessa espécie de homens enviados às Missões em substituição aos Jesuítas (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 119).

A representação da conduta desse padre demonstra a face do regalismo brasileiro, e nesse regalismo a Igreja católica ou parte dela comungava das ideias ou projeto do Estado. O sacerdote acima cobrava as taxas com a anuência do Estado, era um funcionário do Estado Regalista.

Neste sentido devemos tomar cuidado com as críticas feitas às reformas realizadas pelo marquês de Pombal. Pois, o seu projeto que deu certo e estava presente no Estado lusitano oitocentista, foi construído segundo o historiador Evergton Souza com a participação de uma Igreja fragmentada, com disputas por poder interna e externa. Pois, muitos eclesiásticos, dentre eles bispos, “participaram efetivamente da construção dessas reformas políticas e de um novo modelo de Igreja” (SOUZA, 2011, p. 208).

Percebemos através das pesquisas que nas primeiras décadas do século XIX, mesmo com a Independência do Brasil em 1822, a relação Igreja e Estado não mudou. A carta política do Império (1822-1889), bem como, a constituição de 1824 no Artigo 5º, declarou que “a religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império; a Igreja, portanto, continuou oficializada como antes”

(BRUNEAU, 1974, p. 48). Os conflitos com o dízimo, construção e manutenção dos templos continuaram, como vimos nos relatos de viagem de Saint-Hilaire.

Por essa época o Vaticano tentou negociar a relação de autonomia com o Estado, enquanto esperava que Portugal reconhecesse o império independente. Segundo Bruneau, nenhuma concordata foi assinada e Roma concedeu o padroado da ordem que já estava garantido pela constituição de 1824. O Estado continuou com os poderes e domínios sobre a Igreja no território luso (BRUNEAU, 1974, p. 49-50).

Utilizando das pesquisas do historiador Roberto Di Stefano, que historiciza o conceito de “*Iglesia*”, podemos dizer que o termo Igreja no período colonial e início do Brasil Império não era separado do Estado, poderia até haver alguns conflitos e divergências, mas essa relação era espiritual e política, e mesmo com funções diferentes os dois poderes eram unidos e perseguiram os mesmos objetivos.

La justicia temporal y la salvación eterna -, el poder temporal desempeña funciones que vistas desde nuestra visión actual son religiosas, así como el poder espiritual desempeña funciones que desde la misma óptica son políticas (DI STEFANO, 2012, p. 205).

Essa relação de unidade e conflitos políticos entre a Igreja e Estado no período colonial conduziu a vida social, política, econômica, cultural e religiosa do Brasil. Pois essa inter-relação vivida por crises constantes, normatizou e determinou a religiosidade tradicional e popular brasileira como a vida do clero, as procissões, celebrações de festas e dias santos.

Segundo o arquiteto e historiador Murillo Marx, não só a dimensão da religiosidade brasileira foi influenciada pelos conflitos e a relação entre a Igreja e o Estado, mas também as construções de igrejas, ruas e praças até meados do século XIX, tiveram a influência da relação tempestuosa da Igreja com o Estado.

A maneira como se deu e formalizou a união da Mitra com a Coroa tornou-se expressa em muitas peculiaridades da conformação urbanística de nossos aglomerados humanos, e particularmente em nossos espaços públicos (MARX, 2003, p. 21).

A seguir analisaremos o discurso de Saint-Hilaire que narra o que viu sobre os templos e a arte sacra presente no interior dessas igrejas. Continuaremos a reflexão sobre a relação política-religiosa entre a Igreja e o Estado apresentada acima por Murillo Marx, pois ao descrever as igrejas o viajante nos revela, ainda

de forma representativa, a vida social, política e econômica, entrelaçada com a religiosidade brasileira na primeira metade do século XIX.

### **3.2 A Igreja e a sociedade luso-brasileira.**

Citando um trecho de um relato de Saint-Hilaire em que descreve uma cachoeira na nascente do Rio São Francisco, a historiadora Márcia Naxara diz que o viajante relatou o que “viu e sentiu” (NAXARA, 2004, p. 152). É desta mesma forma que Saint-Hilaire representou as igrejas nos lugares que visitou no Brasil e sua relação com a construção da sociedade política, social e cultural brasileira.

No discurso de Saint-Hilaire está presente o mecanismo da descrição que o historiador Hartog (2014) atribui aos viajantes, quando pretendiam proporcionar aos povos para quem estavam representando um lugar ou objeto. Neste sentido, o viajante descreveu como viu e quis fazer ver a partir dos seus relatos as igrejas brasileiras, proporcionando para os europeus do além-mar, o que viu de maravilhoso e diferente.

Saint-Hilaire relatou tudo que viu, desde o lugar que foi construído, seja na praça central ou num morro mais elevado; descreveu suas artes sacras internas e externas, sua ornamentação, quadros e pinturas. O viajante descreveu também o que sentiu, a partir da fé católica típica do europeu, onde seu discurso aparece com superioridade, mas sentiu que as igrejas brasileiras proporcionam exuberância e condições necessárias para viver e praticar a fé.

Percebemos que, mais que ver e relatar, o viajante expressou no seu discurso o lugar dos templos sagrados nas vilas e cidades, bem como, a fé de um momento histórico na construção das igrejas. Pois, segundo ele, “construir igrejas era, na época, a obra reputada como de mais sagrado a Deus, a que, em tal sentido, sobrepunha-se a todas as outras” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 203).

Em Santa Catarina, o viajante demonstrou essa fé na origem da construção dos templos: “A fé religiosa ainda reinava em todos os corações, e o primeiro cuidado dos imigrantes foi construir uma igreja, que dedicaram a Santa Catarina” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 121).

Como vimos através do filósofo De Gérando, fazia parte do método dos relatos dos viajantes narrar os costumes e a religiosidade dos povos visitados.

Porém, por ser um cientista católico praticante, como nos apontou Caio Prado Junior (2011), talvez seja esse um dos motivos de Saint-Hilaire ter relatado em praticamente todos os lugares que visitou sobre as igrejas e seus padroeiros. Vamos a seguir analisar o discurso de Saint-Hilaire sobre as igrejas, procurando contemplar em torno delas os seguintes pontos: formação urbana e vida social, artes sacras e devoções.

Segundo o arquiteto e historiador Murillo Marx, a maneira como se deu e formalizou a união política da Mitra com a Coroa no Brasil colonial, se expressou em muitas das peculiaridades das construções urbanísticas de nossos aglomerados urbanos e, particularmente, nas características de seus espaços públicos e religiosos (MARX, 2003, p. 21).

Para Murillo Marx, é preciso ter presente que, por via da legislação civil e das diversas circunstâncias e concórdias entre o Estado luso-brasileiro e a Igreja Católica desde o Concílio de Trento<sup>34</sup>, seguiu-se os cânones ou as regras do direito eclesiástico para a construção de Igrejas e praças pública em todo Reino, o que de certa forma normatizou a formação urbana, a vida social e cultural nos primeiros séculos de nossa história.

Essas regras e normas estão presentes de certa forma no discurso de Saint-Hilaire sobre as igrejas e praças públicas nos lugares que visitou. O viajante deixa claro que o modelo das igrejas do Brasil seguiu o padrão de Portugal, e vamos perceber em seus relatos que elas foram construídas nos lugares e centros determinados pelos poderes civis e espirituais. Em Barbacena, na Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire relata que:

Como terei frequentemente de falar das igrejas do Brasil, creio que será necessário dar delas uma ideia geral. Foram construídas mais ou menos pelo modelo das de Portugal, são muito menores que as nossas. O santuário não é como entre nós, continuo com o resto da nave; é como o indica a denominação portuguesa, uma capela mor. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 62-63).

O viajante descreve toda a arquitetura das igrejas do Brasil por onde passou. Não é nosso objetivo nesta pesquisa estudar a engenharia de tais

<sup>34</sup>Segundo Murillo Marx, “as novas determinações do Concílio de Trento e *As constituições synodales do bispado de Coimbra* de 1591, no título 21 diz como devem fundar igrejas e mosteiros; no 27, o cuidado com as imunidades da Igreja, a convivência com o poder temporal, para compreender determinadas facetas de nosso meio urbano. Elas incluem entre seus títulos a questão da veneração da Santa Cruz, das festas e imagens, das procissões, que interessam à vida urbana e que marcaram seu cenário brasileiro... Além dos pontos relativos a rituais e símbolos litúrgicos, destaca-se a localização estipulada para edifícios religiosos como influências significativas para o uso e a disposição das vias urbanas” (MARX, 2003, p. 26).

projetos arquitetônicos, mas observar no seu discurso a religiosidade nas artes sacras, pinturas e imagens, que estão de certa forma interligada com a política civil e eclesiástica do período estudado.

Sendo assim, Saint-Hilaire deixa claro que as igrejas relatadas por ele no período que esteve no Brasil, foram construídas segundo o padrão de Portugal e resgatando o conceito de analogia do historiador Hartog, ele compara essas igrejas com as da França, pois seu relato é para o público francês ou europeu, e como vimos, a comparação é uma característica marcante da literatura de viagem.

Em São Paulo o viajante relata várias praças públicas, e a partir delas destaca as várias igrejas construídas, como a Catedral, Santa Efigênia, Bom Jesus do Brás, além de várias capelas. O viajante descreve ainda as igrejas e os conventos dos frades, carmelitas e o palácio episcopal que ele deixa claro que era um prédio que pertencia aos jesuítas (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 156-157).

No sul do país, que neste contexto pertencia à Província de São Paulo, num lugar denominado Campos Gerais, o viajante revela em seu discurso a formação de um povoado em torno da igreja e a participação civil e eclesiástica neste movimento urbano.

Uma vez que a população dos Campos Gerais aumentava sensivelmente, e que um grande número de fiéis, morando muito distante do seu pastor, ficavam privados dos sacramentos, o bispo de São Paulo solicitou e conseguiu que o Rei criasse uma nova paróquia, a qual devia estender-se desde o Tibagi até o Rio Itaque (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 60).

Nesta narrativa, além de representar a formação urbana em torno da igreja, podemos inferir deste relato do viajante a unidade regalista e episcopalista<sup>35</sup> brasileira. Pois, o bispo é apresentado como colaborador da coroa, e ao mesmo tempo um agente religioso e político a serviço do Império. Segundo o historiador Evergton Souza, neste período os bispos eram feitorias dos monarcas e sentiam-se obrigados em relação à ele. Pois, “os monarcas viam-nos como seus agentes

---

<sup>35</sup>Segundo a historiografia pesquisada, o episcopalismo a partir do regalismo pombalino, os bispos eram ao mesmo tempo agentes religiosos e políticos. Criaturas do Rei, eles eram nomeados segundo critérios políticos bastante precisos. Pois, no governo pombalino fizeram parte do projeto reformador do Estado, e continuaram nas terras ultramaras. Para Zilda Osório, esses bispos regalistas faziam parte da descentralização do poder e do governo da Igreja, que procurava enfraquecer o poder papal, e contribuíam para a submissão política das hierarquias eclesiásticas nacionais; serviam de forma indireta ao poder régio (CASTRO, 2002, p. 323).

políticos e não deixavam de usar seus serviços em diversas áreas” (SOUZA, 2015, p. 209).

Ainda na Província de São Paulo, agora na capital, relatou os conventos, o naturalista revela a escolha dos lugares de construção desses, que de certa forma repercutiu também na formação urbana e do lugar.

Os conventos foram construídos em locais privilegiados e bastante afastados uns dos outros, nos limites da plataforma situada no topo da colina, e de cada um deles se descortina uma vasta extensão da planície (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 156).

Na cidade de Sorocaba, fundada segundo o viajante em 1670, narra que a mesma teve sua origem em torno da fé e de um mosteiro, cujas terras para a sua construção foram doadas por um agricultor, a partir daí várias famílias se fixaram no lugar, o que deu origem à cidade, bem como o modo de vida cultural e social desta sociedade.

Esta cidade, de acordo com as tradições colhidas dos seus habitantes mais cultos, deve sua origem a um pequeno mosteiro beneditino, que ainda existe. Um agricultor que se tinha estabelecido na região, chamou dois religiosos dessa ordem, dando-lhes uma considerável gleba de terras. O convento foi construído e vários particulares fixaram-se nas imediações, para poderem preencher mais facilmente seus deveres de cristãos (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 230).

No interior do Rio de Janeiro e Minas Gerais, Saint-Hilaire relata a formação urbana no Brasil em torno da fé e das igrejas. A caminho de Minas Gerais, num lugar denominado Inhaúma, o viajante revela que os moradores queriam construir suas casas próximas da igreja, onde possuíam o serviço divino e o descanso, a partir daí formava-se uma povoação.

Quando o distrito atingia população suficiente, passava a construir uma paróquia independente. Mas ninguém ficava bastante afastado da igreja para que não pudesse lá ir em pouco tempo. Além da sua morada habitual, cada lavrador quer ter sua casa perto da igreja, onde a família possa repousar da grande estrada que faz para assistir ao serviço divino; possa receber os amigos, e tratar, enfim de negócios com seus vizinhos. É assim que se formam, na maioria, as povoações do interior que não devem a origem à presença do ouro (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 36).

Em Minas Gerais, na Vila de Carrancas, relata que a igreja ocupava o lugar mais alto da praça e foi a sua construção que deu origem à vila.

Não é a mineração que Carrancas deve a origem. No lugar em que está situada existiu outrora uma fazenda com capelinha. Atraídos pelo desejo de ouvir missa, alguns cultivadores vieram estabelecer-se na vizinhança. Foi a fazenda destruída, mas a capela continuou a subsistir. Substituíram-na por uma igreja mais

considerável e pouco a pouco formou-se a aldeia (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 48).

E quando percebia que as construções das igrejas não estavam de acordo com as normas e os modelos europeus ou políticos-canônicos, notamos no discurso de Saint-Hilaire certa crítica quanto ao lugar da edificação do templo na praça, vila ou cidade. Como na Igreja de São Francisco em Santa Catarina.

No centro da cidade há uma grande praça de formato irregular, coberta de relva, é ali que foi construída a igreja paroquial, mas não se teve o cuidado de colocá-la em perfeito alinhamento com relação à praça (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 143).

Ao relatar a Igreja de Nossa Senhora do Desterro em Santa Catarina, Saint-Hilaire faz a mesma constatação.

Essa igreja dedicada a Nossa Senhora do Desterro, prejudica a simetria da praça, já que não tiveram o cuidado de construí-la a igual distância das duas fileiras de casas, além de a colocarem em posição oblíqua em relação à beira mar. Ela é grande e tem duas torres, mas não me pareceu que tivesse uma largura proporcional à sua altura (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 170).

No discurso de Saint-Hilaire percebemos, ao relatar sobre as igrejas, parte da origem de muitos povoados, vilas e cidades do sudeste e sul do Brasil. Talvez por isso que podemos corroborar o que diz a historiadora Márcia Naxara, que Saint-Hilaire privilegiou a construção das imagens por meio da palavra, diferente do viajante Rugendas e Debret, que utilizaram o lápis e o pincel. Através da narrativa, afirma a historiadora, o viajante Saint-Hilaire contribuiu com informações e experiências culturais e sociais sobre o Brasil do século XIX. (NAXARA, 2004, 146).

No seu discurso sobre as igrejas, além de representá-las como marcos de fundação das cidades, o viajante relatou com muita precisão as artes sacras presentes nestes templos, como: imagens, quadros e pinturas. Saint-Hilaire elogiou essa arte, porém fez também muitas críticas e comparações com as artes das igrejas francesas e europeias.

Na igreja de Nossa Senhora da Candelária em Itu, interior de São Paulo, o viajante relatou que a igreja é muito limpa e bem conservada, e ornamentada com muito bom gosto, segundo ele um templo digno do culto a que é destinado. Quanto às “pinturas do teto da capela-mor mostram que o seu autor era dotado de um talento natural, que precisava apenas de um pouco de estudo para se tornar um verdadeiro artista” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 215).

Na mesma cidade, Saint-Hilaire visitou e relatou a igreja do mosteiro do convento das Carmelitas, o viajante destaca as imagens de madeira que representam a paixão de Jesus Cristo, enfeitadas segundo ele com muitos acessórios.

Entretanto, elas são sempre mostradas como obras de arte, e cada vez que uma das cortinas era aberta o amável frade olhava-me com ar complacente, tentando ver se eu compartilhava a sua admiração. O teto e as paredes da igreja são ornamentados com várias pinturas, as quais nada têm de artísticas. Não obstante, advinha-se nelas a presença de um talento natural. Seu autor, que também tinha feito algumas das pinturas de igreja paroquial, era um padre que jamais tinha aprendido desenho e só saíra de Itu para ordenar-se em São Paulo (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 216).

Em Minas Gerais, Saint-Hilaire usando da analogia, analisa as igrejas dessa Província comparando-as com as dos demais lugares do Brasil por onde passou, bem como com as da Europa e da França, elogiando a iluminação desses templos brasileiros e criticando sua arte e limpeza.

Não se deve esperar encontrar, nas igrejas do interior do Brasil, obras primas de pintura ou de escultura; não se vê um único quadro, mas as imagens de santos, as pinturas dos tetos e das paredes não são muito piores que as da maioria de nossas igrejas de províncias, recebendo iluminação fraca; mas muitas vezes exageram-se esses efeitos e, mais de um dos nossos templos se tornaram tristes e lúgubres: não sucede o mesmo com as igrejas brasileiras: são mais bem iluminadas que as nossas; as janelas não são muito grandes; mas se multiplicam e não tem vitrais de pequenas peças. A majestade dos nossos templos não se encontra, é verdade, nas igrejas do Brasil, mas lá se tem mais cuidado em manter a limpeza (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 63).

Podemos analisar esse relato a partir das ferramentas de comparação e analogia utilizada pelo historiador Hartog (2014), pois segundo ele, quando um viajante compara nos seus discursos coisas opostas, ele quer facilitar a compreensão para quem irá ler a sua comparação, no caso de Saint-Hilaire o público leitor era o europeu. Nesse sentido, ao comparar nossas igrejas com as da Europa, o conceito de alteridade está aparente, pois o modelo do outro está em plena evidência.

O viajante acaba destacando as igrejas de Vila Rica, hoje Ouro Preto, pois segundo ele, elas são infinitamente superiores aos demais templos de Minas e do Brasil, devido à riqueza que havia na região derivada do ouro, foram contratados artistas e operários europeus.

Na época em que foi construída a igreja de Ouro Preto, os mineradores, no auge da abundância, mandavam vir, naturalmente, operários e artistas de Portugal; diminuindo sua riqueza passaram

a se contentar com os pintores do país, que embora dotados de talento natural, continuam miseráveis borradores, porque não têm mestres e jamais vêem bons modelos (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 72).

A partir da representação de Saint-Hilaire, percebe-se que a arte das pinturas e imagens das igrejas de Minas Gerais se destaca diante das demais do Brasil, de modo particular os templos mais próximos das minas de diamantes e ouro. Na igreja paroquial de Nossa Senhora do Bom Sucesso em Caeté, o viajante diz que não pouparam o dourado e “as pinturas do teto, bem como as imagens dos santos são melhores que as de todas as igrejas que até então visitei na Província de Minas” (SAINT-HILAIRE, 1974 A, p. 29).

Diferentemente das igrejas do sul, em que o viajante tece considerável crítica sobre as pinturas e imagens, consideradas por ele grosseiras e de mau gosto. Saint-Hilaire compara-as com as igrejas da França, que segundo ele ainda se encontram na infância da arte, pois o estilo da arte e dos ornamentos é bárbaro e, além disso, há violação das regras de arte e tantos outros defeitos. Um caso típico no sul do Brasil é em São Borja, “entre as portas veem-se, nas paredes, figuras colossais de santos, pintadas de modo grosseiro” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 125).

Em Congonhas, distrito da Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire quando visitou a Igreja de Nosso Senhor Bom Jesus de Matosinhos, registrou suas representações e impressões a respeito das obras de Aleijadinho<sup>36</sup>, especificamente sobre as imagens que integram a cena da Paixão de Cristo, dividida segundo o viajante em sete passos.

Essas estátuas não são obras primas, sem dúvida; mas observa-se no modo pelo qual forma esculpidas qualquer coisa de grandioso, o que prova no artista um talento natural muito pronunciado. Elas são devidas a um homem que residia em Vila Rica e que demonstrou desde a sua infância, uma grande vocação pela escultura (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 92).

Mesmo sendo preconceituoso para com as obras barrocas de Aleijadinho, célebre escultor brasileiro, Saint-Hilaire revela seu talento natural e ao mesmo tempo relata parte da biografia desse artista. Vale ressaltar que quando o viajante

---

<sup>36</sup> Segundo as historiadoras Nádia do Prado e Iris Lúcia C. Santos, a primeira biografia de Antônio Francisco Lisboa (Aleijadinho) foi feita em 1858, por Rodrigo José Ferreira Brêtas. O artista citado por Saint-Hilaire nasceu em Ouro Preto, antiga Vila Rica em 1738, morreu em 1814. Citando Saint-Hilaire, as historiadoras dizem que ele contabilizou nessa região de Minas 66 figuras feitas por Aleijadinho (PRADO/SANTOS, 2014, p. 3).

esteve no Brasil, Aleijadinho havia falecido há dois anos, o que demonstra a sua fama como artista.

Muito jovem ainda, disseram-me, ele resolveu tomar não sei que espécie de bebida, com a intenção de dar mais vivacidade e elevação a seu espírito; mas perdeu o uso de suas extremidades. Entretanto prosseguiu no exercício de sua arte; ele fazia prender as ferramentas na extremidade do antebraço e foi assim que fez as estátuas da Igreja de Matosinhos (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 92).

As igrejas relatadas pelo naturalista Saint-Hilaire são também pontos de devoção popular, de modo particular, além dos santos, destacamos o culto à Virgem Maria. A partir dessa devoção, segundo o viajante, nomeiam-se igrejas, vilas, bairros e até rios, como no interior de São Paulo, “a pequena aldeia de Mogi Guaçu foi levantada à margem esquerda de um rio do mesmo nome, e possui uma igreja dedicada a Nossa Senhora da Conceição” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 122).

Essa devoção já se encontrava no período que Saint-Hilaire esteve no país, presente em várias partes do Brasil, como a construção de igrejas dedicadas a Nossa Senhora Aparecida, cuja primeira capela, como relata o viajante foi construída na Província de São Paulo.

A uma légua de Guaratinguetá, passamos em frente da capela N. Sra. Da Aparecida. A imagem que ali se adora passa por milagrosa e goza de grande reputação, não só na região como nas partes mais longínquas do Brasil. Aqui vem gente de Minas, Goiás, Bahia cumprir promessas feitas a N. Senhora da Aparecida (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 74).

Na Vila da Conceição, Província de Minas Gerais, o viajante relatou também a construção de uma igreja dedicada a Nossa Senhora Aparecida, bem como a presença de artes, devoção e milagres a partir da crença na Virgem. “Parece que há no país muito devoção à Virgem da Conceição, pois existe na sua igreja grande número de pequenos quadros, que representam curas operadas milagrosamente por sua intercessão” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 129).

Percebe-se que Saint-Hilaire dá grande importância para a construção das igrejas, bem como a forma que são construídas, revela muito da arte presente nesses templos, à devoção que existe a partir delas. Mas também critica a demasiada construção de templos religiosos em alguns lugares do Brasil, como em Minas Gerais.

A mania de multiplicar as igrejas foi geral na Província das Minas, e o era ainda mesmo por ocasião da minha viagem. Teria sido

mais cristão que se formassem associações para melhorar a sorte dos negros libertados. Quando não mais podem prover a própria subsistência, ou para impedir que tantos jovens se tornem vadios, e tantas raparigas prostitutas (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 129).

Como vimos anteriormente, a França após o processo de restauração com a monarquia e a Igreja, obteve um forte despertar<sup>37</sup> como a reconstruções de algumas ordens religiosas, intensificação das missões populares, retomada da vida nas paróquias, bem como das obras de solidariedade em prol dos mais desfavorecidos da sociedade. Talvez, seja por esse motivo que Saint-Hilaire critica em Minas Gerais a multiplicação das igrejas, e a pouca preocupação com a educação e formação dos negros libertos.

Contudo, percebemos no discurso de Saint-Hilaire sobre as igrejas que visitou no sudeste brasileiro, a relação política, a unidade entre a Igreja institucional luso-brasileira com o Estado na construção dos templos. Os relatos que selecionamos do viajante, revelam ainda que a partir das igrejas e a devoção dos brasileiros, desencadeou-se o processo de origem de muitas vilas, povoados e cidades, e em torno da fé, pelos menos na primeira metade do século XIX, o viajante representa a vida social e cultural da sociedade brasileira.

A partir dessa teia social, política e religiosa, o viajante narra a vida do clero secular e religioso. Quando refletimos a relação entre Estado e a Igreja institucional luso-brasileira, analisamos os relatos de Saint-Hilaire sobre a vida política do clero, a seguir procuraremos dar um enfoque moral e educacional desse discurso. Pois, segundo o viajante o modo bárbaro da vivência da fé no Brasil, deve-se a má conduta cristã do clero, se fosse bem formado poderia contribuir para o processo de Evangelização e civilização brasileira.

### **3.3 Clero secular e religioso.**

O discurso de Saint-Hilaire sobre o clero secular e religioso é todo permeado pela relação política entre a Igreja e o Estado, assunto esse que refletimos acima. Iluminados por essa relação de unidade e conflito, analisaremos

---

<sup>37</sup>Segundo o historiador Zagheni, após a restauração da religião na França, significativo neste contexto católico francês foi A. F. Ozanam (1813-1853), historiador e apologista católico, que escolheu como máxima para a própria vida “verdade e caridade”. Nas vilas, organizadas por ele, as Conferências Vicentinas, ocupavam-se da assistência aos necessitados: cada membro de uma Conferência encarregava-se dos problemas de uma família e, nas reuniões, prestava contas da obra desenvolvida (ZAGHENI, 1999, p. 110).

neste item os relatos em que o viajante representa alguns aspectos da formação do clero, empreendedorismo, concursos para cargos eclesiásticos realizados pela Igreja com aprovação da coroa portuguesa; as cômputas e os pagamentos pela realização dos sacramentos aos párocos e vigários; a conduta do clero considerada imoral pelo viajante; a vida política e social, bem como o clero considerado religioso.

Nos relatos analisados em que Saint-Hilaire narra à vida do clero brasileiro, percebemos que o viajante se mostra preocupado com a formação intelectual e espiritual do mesmo. Poucos são as descrições em que o viajante representa um sacerdote bem formado e preparado segundo ele, para a missão evangelizadora nesses trópicos.

Entretanto no Rio de Janeiro, o viajante narra sobre a dimensão intelectual e formação de um padre que considerava seu amigo, e segundo ele um dos poucos botânicos do Brasil com conhecimentos das plantas e das matas virgens dos entornos da capital do país, a saber, o padre Leandro do Nascimento, que já citamos quando refletimos as matrizes culturais de Saint-Hilaire, o qual foi professor e diretor do jardim botânico do Rio de Janeiro (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 64).

Na Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire também cita alguns padres que possuíam boa formação intelectual, como o vigário de uma vila intitulada Rio Vermelho. Segundo o viajante, o padre possuía um bom conhecimento do francês e um bom entendimento das Sagradas Escrituras. Sendo assim, para o viajante “esse exemplo e muitos outros demonstraram suficientemente que o clero da Província das Minas não é tão ignorante como se poderia crer” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 191).

Existia neste contexto em que Saint-Hilaire esteve no Brasil, bem como no período em que escreveu suas obras, um grupo de padres e bispos bem formados, que atuavam diretamente na vida pública como senadores e deputados. Em Vila Rica, Minas Gerais, o viajante relata um encontro com um desses padres, que segundo ele “censurava muito o novo governo e a espécie de autonomia que se atribuiu, assim como as ofensas, à autoridade do Príncipe (Trata-se de D. Pedro I). O cura era um dos deputados por S. João” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 44).

No começo do século XIX, a influência da Igreja no Brasil era insignificante. Segundo a historiografia pesquisada, desde o tempo de Pombal os padres eram formados para se opor a qualquer tentativa de aumentar o poder político da instituição católica no Império Português, bem como, no Brasil. Sendo assim, “havia muito padre na política, porque a maioria dos nossos padres eram seculares ou autônomos” (GÉRSO, 1978, p. 46).

Para o historiador Bruneau, isso não significava que os padres eram politicamente inativos. Por terem recebido uma educação melhor do que a maioria da população, “eles eram leitores ávidos, e como essa educação incluía inúmeros elementos de Liberalismo e do Iluminismo, tornaram-se revolucionários a favor da independência de Portugal” (BRUNEAU, 1974, p. 47). Porém, vale ressaltar que grande parte desse clero politizado, agia individualmente e quase nunca em favor dos interesses institucionais da Igreja Romana.

Alguns dos exemplos citados por Bruneau e outros pesquisadores, foi a Revolta Republicana em Pernambuco (1817). Essa revolução, segundo o historiador, possuía tantos clérigos que foi chamada ‘A Revolução dos Padres’<sup>38</sup>. “Depois que a independência foi declarada pelo Imperador D. Pedro I em 1822, a Assembleia Constituinte Nacional funcionou sob a presidência do Bispo do Rio de Janeiro e incluía quinze membros do Clero” (BRUNEAU, 1974, p. 48).

Sendo assim, pela experiência adquirida na política após a independência, os padres ganharam relevo nas novas organizações políticas nacionais do Brasil, pois de oitenta deputados eleitos, vinte e três eram bispos ou padres. Na Assembleia Constituinte Brasileira (1822-1823), dos cem representantes, vinte e dois eram padres, entre eles o bispo do Rio de Janeiro, que presidia as sessões. Nas vinte legislaturas eleitas do Império, duzentas cadeiras foram ocupadas por padres na Câmara dos Deputados e outros foram senadores (SERBIN, 2008, p. 67; SANTIROCCHI, 2015, p. 60-87).

---

<sup>38</sup>Figura de relevo foi a de D. José Joaquim da Cunha de Azevedo Coutinho (1743-1821), esse bispo foi precursor de um grupo intelectual que desempenhou papel decisivo na política brasileira. Os sacerdotes liberais estavam diretamente ligados à preparação dos movimentos autonomistas. Núcleo fundamental foi, por exemplo, o que se reuniu em Pernambuco à volta do Padre Manuel de Arruda Câmara (1752-1810), provavelmente de caráter maçônico; se prolongou através do proselitismo do Padre João Ribeiro Pessoa, formando os quadros das rebeliões de 1817 e 1824; a que se ligam outros tonsurados liberais: Os padres Roma e Alencar; os Frades Miguelinho e Joaquim do Amor Divino Caneca (1779-1825). Assim, pela mistura de devoção e liberalismo, o clero brasileiro do primeiro quartel do século XIX – classe culta por excelência – encarou construtivamente alguns aspectos peculiares da nossa época das luzes, ardente e contraditória (HOLANDA, 1977, p. 102).

Percebemos que o envolvimento do clero na vida pública, bem como na política era intenso, o que confirma o discurso do viajante Saint-Hilaire. O pesquisador Serbin faz uma análise logo após a independência e demonstra que já estava em curso no Brasil a participação do clero na política.

Como parlamentares, os padres demonstraram grande talento intelectual e político, lidando com a ampla gama de problemas que surgiram durante a construção da nova nação. Padres debateram sobre a reforma constitucional, eleitoral e administrativa, sobre o serviço militar, a colonização, prisões, censura e contrabando, desenvolvimento industrial, inflação, impostos, loterias e reflorestamento (SERBIN, 2008, p. 68).

Analisando o clero do interior de Minas Gerais, Província que Saint-Hilaire descreve a vida de muitos padres, Bruneau e Serbin dizem que grande parte desse clero secular era valente, político, consciencioso, vivia com suas mulheres, criavam carinhosamente seus filhos e eram mais políticos do que espirituais. Muitos padres negligenciaram seus deveres religiosos e ganharam reputação de escroques, ladrões e libertinos. Em muitas ocasiões, padres e seus parentes recorriam à calúnia e até à violência para atingir seus objetivos na política eclesiástica municipal (BRUNEAU, 1974, p. 55; SERBIN, 2008, p. 68).

Os exemplos citados acima foram os poucos relatos da presença de um clero intelectual no Brasil no período que Saint-Hilaire esteve no país e escreveu suas obras, ou seja, na primeira metade do século XIX. O discurso que prevalece por parte do viajante é de um clero, cujos alguns eram até empreendedores, mas com pouca formação intelectual, como narra em Santa Catarina. Segundo ele, era evidente que o vigário não primava pelos dotes intelectuais, pois “ele desfilou diante de mim um verdadeiro rosário de tolices, obscenidades e heresias” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 152).

Para Riolando Azzi, até meados do século XIX, o Brasil não contou com o paradigma repressivo e de formação dos seminários da Europa (AZZI, 1974, p. 647). Neste sentido, na viagem à Província de Goiás, Saint-Hilaire relata suas representações e impressões sobre a necessidade urgente de uma melhor formação intelectual do clero brasileiro.

A falta de eclesiásticos dotados das qualidades necessárias para preencher o ministério sagrado é, aos meus olhos, a principal fonte do mal; para remediá-lo parece-me conveniente estabelecer seminários dotados de recursos suficientes, onde possam ser educados, desde a mais tenra idade, os que quiserem consagrar ao sacerdócio (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 343).

Talvez nesta preocupação com a intelectualidade do clero brasileiro e a criação de seminários para melhor formar os padres, Saint-Hilaire está comparando com a realidade francesa. Pois como vimos, a França desse período já tinha reorganizado a partir do processo de restauração religiosa, a dimensão formativa e vocacional do clero, e os mesmos eram missionários formadores do clero além-fronteiras (ZAGHENI, 1999, p. 107).

Segundo o filósofo Riolando Azzi, parte do clero brasileiro deste período “se constitui segundo o modelo da espiritualidade francesa, trazido para cá por intermédio dos padres da missão, dos capuchinhos franceses e dos sacerdotes formados na França” (AZZI, 1974, p. 656).

O próprio Saint-Hilaire relata sobre esses formadores, que vieram para o Brasil requisitados pelo governo brasileiro. O viajante obteve esse conhecimento através da leitura de um relatório em 1846, da Assembleia Legislativa Geral do Brasil. Pois o naturalista disse que viu “com grande prazer, no mesmo relatório, que o governo brasileiro requisitou trinta e três missionários para distribuí-los por várias Províncias” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 343).

Refletindo o auge da formação do clero no Brasil, o pesquisador Riolando Azzi, argumenta que durante o período colonial, os colégios dos jesuítas constituíam os centros mais importantes de formação sacerdotal. Todavia, “após a era pombalina, poucos seminários puderam prosseguir, por falta de professores adequados para a formação do clero, o que ocasionou num clero de vida irregular e imoral” (AZZI, 1974, p. 647). Essa constatação vai de encontro com a representação presente nos discursos de Saint-Hilaire sobre a moralidade do clero.

Percebemos na narrativa do viajante, que a Coroa portuguesa e a Igreja, preocupadas com essa formação, selecionava o clero para as paróquias. Pois para adquirir a função de cura ou pároco de uma paróquia, segundo o discurso de Saint-Hilaire, até poucos anos atrás de sua chegada ao Brasil, aconteciam através de concursos<sup>39</sup>. A escolha do candidato após os exames tinha a

---

<sup>39</sup>Talvez haja alguma divergência de data, quando o viajante Saint-Hilaire se refere aos concursos para curas no Brasil. Pois, segundo o pesquisador Brasil Gérson, um real decreto de 18 de Agosto de 1817, determinaria a realização de concursos para a escolha dos que deveriam ocupar os benefícios paroquias ou posto de vigário e mais empregos eclesiásticos. A pesquisa de Gérson vai de encontro com a representação de Saint-Hilaire, pois em muitas paróquias deste período os responsáveis por ela não estavam à altura de sua missão, com graves prejuízos para a Igreja (GÉRSO, 1978, p. 38).

participação do bispo, sendo que a palavra final era do Rei. Esse relato revela a unidade do Estado e da Igreja e demonstra que a religião era um negócio conduzido pelos poderes espirituais e civis. O discurso do viajante se passa na análise que faz do clero da Província de Minas Gerais.

Até poucos anos atrás, os curatos se preenchiam por concursos. Quando se vagavam um, os concorrentes se apresentavam perante quatro examinadores, escolhidos entre o clero e o bispo. O exame se fazia em público; os examinadores proclamavam três candidatos, e bispo apresentava-os ao Rei, que nomeava um deles (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 83).

Com um discurso um tanto quanto moralista, uma das características dos viajantes europeus, além de relatar o modo como os padres adquiriam as paróquias, Saint-Hilaire se mostra preocupado com a evangelização cristã dos brasileiros, bem como com a fraca formação e conduta dos sacerdotes. Pois afirma que: “talvez essa prática de concursos possa ser contrário à humildade cristã e a dignidade do sacerdócio; mas pelo menos tinha a vantagem de garantir aos fiéis pastores instruídos” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 83).

Segundo o naturalista, já alguns anos, o governo havia deixado essa prática de nomear os padres através de concursos, pois relata que no período que viajou ao Brasil, os lugares de párocos eram na maioria das vezes preenchidos, graças à intriga e frequentemente comprados a preço de dinheiro. Como o caso de um padre em Minas Gerais que pediu um favor ao viajante para alcançar tal pleito.

Desejava deixar a paróquia e obter um canonicato que acaba de vagar... O Sr. conhece F...! ficar-lhe-ia muito grato se me fizesse o obséquio de falar a respeito do canonicato que pretendo, e, se for necessário entrar com dinheiro, estou disposto a fazê-lo. – Mas, senhor cura, é uma simonia o que está propondo! – Eu sei bem, respondeu o cura, que é uma simonia; mas, infelizmente, neste país, a simonia está consagrada pelo uso, e sem ela, não poderíamos fazer nada (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 83).

Na mesma Província de Minas Gerais, o viajante revela que essa simonia estava presente na própria relação política entre o bispo e o clero, de modo particular os que não possuíam paróquias, que recebiam várias provisões para assistir ou celebrar os sacramentos como missa, confissão e batizados e para tal finalidade tinham que pagar absurdas taxas. Não só os padres tinham que pagar essas taxas, mas também aqueles que cuidavam das igrejas, os chamados sacristãos.

Os eclesiásticos que querem exercer o ministério sacerdotal recebem anualmente três ou quatro provisões do bispo, e cada uma lhes custa 1.800 réis (cerca de 11 fr.). É necessário uma provisão para poder dizer missa, outra para confessar, uma terceira para pregar, e a última, enfim, para exercer as funções paroquiais. Até os sacristãos das igrejas tem de pagar todos os anos uma provisão de 1.800 réis ao bispo (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 82-83).

Com um discurso que se mostra um tanto quanto surpreso com o que está representando e num tom moralista, Saint-Hilaire relatou em quase todas as obras sobre as cômruas ou salários dos bispos e padres nos lugares que visitou, de modo particular na Província de Minas Gerais. Essas narrativas estão interligadas com a relação política entre Estado e Igreja, bem como a cobrança do dízimo por parte da coroa. Uma vez que, além do salário pago pela Coroa, os padres tinham suas próprias arrecadações, através das altas cobranças para realizarem os sacramentos.

Conforme a historiografia pesquisada, como esses padres eram empregados da burocracia do sistema regalista, embora tendo suas paróquias, viviam como servidores públicos e dependiam do Estado para receber seu baixo salário, o qual provinha do dízimo coletado pela administração imperial. Por isso, segundo os historiadores, muitos seculares se tornavam corruptos, cobrando preços extorsivos por seus serviços ministeriais (BRUNEAU, 1974, p. 37; SERBIN, 2008, p. 65; SANTIROCCHI, 2015, p. 76).

Na análise da Religião e do Clero na Província de Minas Gerais, em que o viajante dedica um capítulo na Obra *Viagem pelas Províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais (2000)*, na diocese de Mariana, Saint-Hilaire relata que: “o arcebispo recebe do Estado 500.000 rs. (3.125 fr.), os outros dignitários 400.000 rs. (2.500 fr.), e os simples cônegos 300.000 rs. (1.870 fr.)” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 81).

Segundo Saint-Hilaire, os vigários diziam que suas cômruas provindas do Estado não eram suficientes para suas sobrevivências pessoais. Sendo assim, “os proprietários ofereciam voluntariamente para pagar aos seus pastores 40 réis (25 cêntimos) por eles e suas esposas, e 20 réis (12 e ½ cêntimos) por filho e por cabeça de escravo” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 82).

No Rio Grande do Sul, o viajante continua relatando sobre a cômrua e as altas taxas cobradas pelos padres para realizarem os sacramentos. Numa fazenda que pertencia a um sacerdote, segundo Saint-Hilaire, ele abusava dos sacramentos e tendo permissão para realizar batizado em sua fazenda, não os

fazia por menos de \$ 8000 contos de réis. Em Santa Maria, nesta mesma região, além do salário, segundo o naturalista, “o vigário recebe de cada fiel meia pataca em cada confissão pessoal. Creio ser impossível levar mais longe o comércio das cousas sagradas” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 173).

Outro dado histórico que Saint-Hilaire revela em seu discurso sobre o clero no Brasil, que outros historiadores já se reportaram, é o empreendedorismo dos padres. Segundo o viajante, em Minas Gerais “não faltam exemplos de padres entregarem-se ao comércio, e mesmo, terem loja aberta e alguns são advogados” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 86).

Ainda na Província de Minas Gerais, em Registro Velho, Saint-Hilaire relata sobre um dos grandes proprietários e agricultor da região, o padre Manuel Rodrigues da Costa. Segundo o viajante, tendo passado algum tempo em Portugal, o sacerdote trouxe de lá algumas máquinas para tecer linho, o mesmo fabricava o tecido em sua propriedade com a lã das ovelhas para seu uso próprio e para os moradores da região (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 60).

Em Barbacena, nesta mesma Província, o viajante esteve na pousada do padre Anastácio, onde saboreou pequenos pães bastante saborosos, feitos com raízes de inhame (*arumesculentum*) raladas e depois amassadas no próprio estabelecimento. Além desse empreendimento o padre possuía “um engenho que estava em plena atividade, enquanto que pela mesma época os do Rio de Janeiro já tinham cessado os trabalhos” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 65).

Numa fazenda nas margens do Rio São Francisco, cujo nome é Padre Correia, o mesmo do proprietário, o viajante elogia a grande reputação que o sacerdote possuía por seus conhecimentos de agricultura.

Ele ganhava bastante dinheiro só com os cravos que mandava vender na vila. Além disso, ele enviava todas as semanas, para o Porto da Estrela, uma tropa de burros carregada de pêssegos, e dizia que vendiam no valor de 10.000 cruzados (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 22).

No Rio Grande do Sul o viajante pernitoou na instância de um padre, onde percebeu “um imenso rebanho de vacas e bois no pasto, indicando desse modo a grande opulência do proprietário” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 119). Nas demais Províncias que visitou, como em São Paulo, Saint-Hilaire relata que “os vigários tinham muito menos posses que os de Minas Gerais” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 183).

Percebe-se no discurso de Saint-Hilaire que ele até elogiava o conhecimento e empreendedorismo do clero, pois como europeu, prezava pelo progresso e a civilização dos povos. Porém os criticava pelo abandono das coisas sagradas e a dedicação à outras fora dos seus ministérios. É a crítica que faz na viagem à nascente do Rio São Francisco.

Nesta zona grande número de sacerdotes se limita a dizer a missa, e se dedica a outras coisas que não as funções do sagrado ministério. Nada é tão comum como os padres fazendeiros; o melhor boticário de São João Del Rei era um eclesiástico que preparava e vendia, ele próprio, as suas drogas; nesta cidade, ao que me disse o vigário, outro padre vendia tecidos aos côvados. Que se pode esperar de homens que se professam ostensivamente o desprezo de todas as regras? E passo em silêncio muitos outros escândalos (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 127).

A vida imoral e desregrada do clero está presente no seu discurso sobre a religião no Brasil e como vimos acima, o viajante atribui esse comportamento do clero em grande parte à sua má formação intelectual. Porém não só, pois segundo ele analisando o clero de Goiás, os eclesiásticos são os únicos homens dessa Província que possuem conhecimentos; no mais, pode-se dizer que vivem fora de todas as regras, “relaxando a instrução dos fiéis, entregando-se a ociosidade ou exercendo o comércio, praticando a simonia, dando o exemplo da concubinação” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 316).

Criticando essa imoralidade, o viajante diz que a disciplina, já tão relaxada no resto do Brasil, fez com que o clero, de certo modo, esquece que pertence à uma comunhão cristã. Analisando o comportamento de parte do clero de Minas Gerais, Saint-Hilaire os compara com o da França, e diz que o povo devia olhar o exemplo do seu país e retirar as paróquias de tais padres imorais.

O povo mineiro, que tão belas esperanças davam, deve ser preservado de semelhante desgraça; as paróquias devem ser tiradas dos vigários, que vivem em estado habitual de concubinato; uma sólida instrução, baseada nos princípios da religião, deve ser ministrada ao povo; enfim, devem os homens unir-se bem unidos, qual se procedeu na França, para livrar-se os infelizes mineiros da desordem em que naufragaram, reintegrando-os na comunhão cristã e dando-lhes uma família aos filhos (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 77).

Em Santa Catarina, segundo o viajante o corpo eclesiástico se encontrava num estado lastimável. Numa vila intitulada São Francisco, relata que o vigário “havia entregado à bebida e se misturava com marinheiros, negros e homens de

ínfima classe; sua mente se degenerou e ele acabou por mergulhar na degradação total” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 131).

No Rio Grande do Sul, segundo Saint-Hilaire, os padres não são mais exemplares comparando com as demais regiões que visitou no Brasil. Sita um padre cujo nome era Francisco Inácio da Silveira, o mesmo é dedicado ao estudo da História Natural, mas confessa ter “ficado confuso por ver em sua casa um tão grande número de moças. Uma era sua afilhada, outra sua sobrinha, a terceira – filha adotiva” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 62).

Para Riolando Azzi, a Coroa portuguesa praticamente tolerava o concubinato de padres com a escrava. A tradição oral se referia aos padres como procriadores ou a famosa frase “feliz que nem filho de padre”. Essa ideia refletia a crença de que os filhos de clérigos tinham boa sorte e conseguiam uma posição social vantajosa (AZZI, 1974, 647; SERBIN, 2008, p. 61-62).

No discurso de Saint-Hilaire sobre o comportamento imoral do clero, ele constata que o povo parecia não se importar com a vida desregrada dos sacerdotes, e transparecendo o catolicismo mais conservador europeu, o viajante narra essa atitude do brasileiro com certo moralismo e espanto.

Relata o viajante que em várias regiões da Província de Minas Gerais, fora das cidades a maneira de vestir e de comportar do clero, não se distingue em absoluto da dos leigos, “e ninguém se espanta de ver um cura de botas, calça de mankin, camisa desabotoada e casaco de chita verde ou cor de rosa” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 86).

Segundo o pesquisador Brasil Gérson, através de um comunicado do Ministério do Reino, de 28 de Abril de 1821, o imperador recomendou aos bispos que “obrigassem os clérigos a se vestirem com decência, para que os povos os respeitassem” (GÉRSO, 1978, p. 52). Mais uma face do regalismo, onde o monarca por direito interferia nas ações e vida da Igreja. Neste sentido, se o Estado possui responsabilidades para com a Igreja, podemos dizer que havia sim uma preocupação da Igreja luso-brasileira com o mau comportamento do clero.

Porém, em Santa Catarina, percebendo a vida imoral de vários vigários, Saint-Hilaire relata que o mais espantoso para ele era o fato de que “ninguém na região me falou mal do vigário; todos pareciam tolerar o seu comportamento, exprimindo-se a respeito dele em termos muito moderado ou então mantendo-se calados” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 152).

Além do clero secular, Saint-Hilaire relata sobre o clero religioso. Segundo o historiador Thomas Bruneau, “o clero das ordens religiosas era considerado melhor do que o clero secular em vários aspectos, como na formação e na administração dos bens eclesiásticos” (BRUNEAU, 1974, p. 42). Para Sérgio Buarque de Holanda, na primeira metade do século XIX, os religiosos presentes no Brasil, conhecidos como regulares, incluíam os Beneditinos, Franciscanos, Capuchinhos, Carmelitas, Lazaristas, Oratorianos e os Jesuítas (HOLANDA, 1977, p. 72-74).

A maioria do clero religioso possuía uma melhor formação intelectual. Neste sentido, tanto para Bruneau como para o historiador Serbin, eles atuavam mais na política e desfrutavam de maior segurança econômica comparado aos padres seculares. “Sua situação financeira era boa, porque seus membros reuniam recursos em um fundo comum, e como uma entidade corporativa, acumulavam muitas propriedades” (SERBIN, 2008, p. 65). No litoral, de modo especial no interior do Brasil, as ordens religiosas como os Carmelitas e os Beneditinos, possuíam grandes fazendas e administravam grandes quantidades de terras.

No discurso de Saint-Hilaire não há muita diferença na vida moral e espiritual comparando o clero secular e o religioso. Na análise da vida dos Carmelitas na cidade de Itu, Província de São Paulo, o viajante revela essa realidade segundo suas representações.

Nessa mesma época não existia mais espírito de corporação entre os religiosos brasileiros; cada um, nos conventos, vivia para si, e nenhum pensava no futuro; os referidos religiosos cederam à influência enervadora do clima e imitavam frequentemente os leigos aos quais deviam exemplos a orientar. O estado de monge caiu em grande descrédito, evidentemente, porquanto no Brasil, onde o mesmo não obrigava mais a qualquer dever penoso e onde a ociosidade tem tanto encantos, evitava-se abraça-lo. Deus me livre, contudo, que eu proponha a destruição dos mosteiros ainda existentes no Brasil! Não ignoro quantos e quão valiosos serviços prestaram as ordens monásticas nas diversas partes do globo, e sei quantos ainda poderão prestar (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 216).

Percebe-se na narração que o viajante atribui e representou a decadência dos Carmelitas em Itu e dos religiosos do país, aos conflitos internos da vida religiosa e ao clima do Brasil, característica de uma grande parte dos viajantes, que dizem que o clima interfere no modo de vida do brasileiro, levando-o a ociosidade, e a vida desregrada.

Na Cidade de Sorocaba, Província de São Paulo, o viajante relata sobre o mosteiro dos Beneditinos, e que quando lá esteve, por falta de vocação, habitava um religioso apenas. Porém revela que a ordem possui uma “grande extensão de terras, o qual não é muito rico, não tem escravos e nem usinas” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 232).

Em vila da Vitória no Espírito Santo, o viajante relata uma belíssima fazenda que pertence ao convento do Carmo, que segundo ele é mal administrada, pois “os monges, animados do mesmo espírito da maioria dos brasileiros, só pensam em fazer dinheiro de tudo, destroem as matas e apenas deixarão a seus sucessores terras inúteis” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 46).

Num distrito intitulado Campos dos Goitacases no litoral do Rio de Janeiro, o viajante relata uma propriedade da Ordem dos Beneditinos. Utilizando de um discurso moralista, Saint-Hilaire diz que pela riqueza e o modo de vida desregrado dos monges, dificilmente São Bento os reconheceria como sendo seus filhos espirituais.

A fazenda de São Bento possui uma extensão de terra considerável, uma usina de açúcar, cerca de 1000 cabeças de gado e 500 escravos. Um ar de grandeza que ainda não tinha observado em parte nenhuma (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 205).

Essa narrativa de Saint-Hilaire vai ao encontro com a análise de um grupo de pesquisadores desse mesmo período, de que nessas terras os religiosos cultivavam a criação de gado, plantavam cana de açúcar e tabaco, administravam grandes engenhos; mantinham grande comércio das mais diversas mercadorias, possuíam e alugavam escravos; bem como, eram credoras da colônia que só passou a ter banco em 1808 com a vinda da família real (GÉRSO, 1978, p. 66; SERBIN, 2008, p. 52; DOMEZI, 2015, p. 137).

Sobre a vida religiosa em Minas Gerais, segundo Saint-Hilaire “não existe um só convento em toda Província das Minas. O governo proibira as ordens religiosas de estabelecerem-se nessa Província” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 81).

Esse relato se explica, pois segundo a historiografia pesquisada, ouve uma ferrenha perseguição feita aos religiosos do reino nas colônias portuguesas pelo Marques de Pombal, que fecharam os principais conventos do Brasil<sup>40</sup>. Neste

---

<sup>40</sup>Segundo Sérgio Buarque de Holanda, “escandalizados os povos com atitude menos edificante de alguns clérigos, contagiados pela cobiça do ouro, levaram o governo real a proibir o estabelecimento de conventos e casas religiosas em todo território das Minas... Só no reinado de D. João VI vão estabelecer-se os Lazaristas na Serra do Caraça (HOLANDA, 1977, p. 66).

sentido, tanto na Europa como no Brasil, desde o final do século XVIII, diminuíram as vocações à vida religiosa, inclusive a feminina. Assim, o período que Saint-Hilaire esteve no país eram poucas as casas femininas.

Para Sérgio Buarque de Holanda, as ordens religiosas femininas, pela dificuldade imposta pelo Estado e Igreja, “estavam longe de exercerem a função que delas se poderiam esperar como religiosas” (HOLANDA, 1977, p. 74).

Porém, de acordo com Saint-Hilaire, existem nessa região várias casas em que as mulheres se reúnem para viverem sobre uma regra comum. A essas atribuem-se o nome de freiras, mas para Saint-Hilaire não podem ser consideradas como tais, visto que não são presas a nenhum voto.

Em um vilarejo chamado Chapada, o viajante relata a origem de um desses mosteiros femininos em Minas Gerais.

Um missionário fundou em Chapada a uma reunião desse gênero. Se bem que absolutamente livres, as mulheres que a compõem tiveram necessidades de autorização do Rei para ficar reunidas. Tendo escassos bens, essas reclusas recebem esmolas. Usam o hábito das carmelitas; seguem a regra de Santa Tereza, e ouvi-as cantar, durante a missa, hinos em vulgar, o que não se pratica em nenhuma outra parte. É de crer, aliás, que a casa da enclausuradas de Chapada não subsista muito tempo; pois essas mulheres são todas velhas, e ninguém se apresenta para substituí-las (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 224).

Com muita semelhança do modo de vida desse mosteiro da Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire relata um convento na cidade de Sorocaba em São Paulo. Porém, a diferença desse convento para o de Minas que o viajante deixa transparecer, é que esse é para moças que sofreram algum tipo de violência. O que para ele é de grande valor num país como o Brasil, que há poucos casamentos e muita libertinagem.

Existe em Sorocaba um convento de reclusas, que seguem os preceitos de Santa Clara e não fazem votos. (...). A igreja do convento é aberta a todos os fiéis, mas nenhuma das janelas do pavilhão das reclusas dá para o exterior. Num país onde os casamentos não são muito comuns e infelizmente a libertinagem campeia, não se pode negar que esse tipo de convento seja de grande utilidade. Eu acrescentaria ainda que, devido às nefastas influências que as reclusas forçosamente sofreram na sua infância, é de muito bom alvitre que não se exija delas o voto perpétuo (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 186).

Saint-Hilaire também elogiou no seu discurso o trabalho missionário dos religiosos no Brasil. Ao analisar a administração eclesiástica em Santa Catarina,

---

ele cita um relatório da Repartição da Justiça à Assembleia Geral Legislativa do Brasil de 1844<sup>41</sup>, feito pelo político José Joaquim Torres. Utilizando desse documento como fonte, o viajante relata sobre a vinda de três religiosos espanhóis que haviam sido recomendados pelo bispo do Rio de Janeiro, e já estavam evangelizando em Santa Catarina.

Conforme Saint-Hilaire, no anúncio feito por Torres na Assembleia, os religiosos haviam pregado em todas as paróquias da ilha, tendo sido ouvidos como iguais interesses e fervor, e que estavam suprindo, de um modo geral, a falta dos padres seculares na evangelização desse povo. Esses mesmos religiosos segundo o viajante, vêm perseverando há três anos nessa missão e continuam a obter os mais felizes resultados. Citando um político conhecido por ele como Antero José Ferreira<sup>42</sup>, o viajante elogia o trabalho desses religiosos comparando-os com os padres seculares.

Por que alcançam esses homens um sucesso que o clero secular há muito tempo não conhece? Antero José dar-nos-á uma resposta em poucas palavras: 'seus costumes são austeros; eles pregam a doutrina cristã em toda a sua pureza, mantêm-se alheios às coisas mundanas e se consagram sem reservas ao serviço de Deus'. Prouvesse aos céus que o clero secular não lhes tivesse inveja e sim os tomasse como modelo! (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 131).

Esse discurso de Saint-Hilaire, além de apresentar a relação de unidade política que existiam entre a Igreja e o Estado, quer revelar ainda que havia sim uma preocupação entre as duas esferas para com a má formação religiosa que o povo recebia por parte de alguns religiosos e pelo clero secular, bem como com o modo de vida irregular e desregrado desses últimos. Talvez em seu discurso católico, o próprio viajante quer deixar essa ideia muito clara, pois pede até aos céus para que o clero secular tome o exemplo de vida dos religiosos espanhóis.

O discurso do viajante nesses relatos analisados, narra parte da vida religiosa e política do clero brasileiro na primeira metade do século XIX. Percebemos que essa representação revela a catolicidade de Saint-Hilaire, o modo de vida do clero da França, que ele compara a todo o momento. Mas

---

<sup>41</sup> A obra *Viagem a Curitiba e Província de Santa Catarina*, foi publicada em Paris no ano de 1851, como vimos o viajante deixou o país em 1822. Esse relato demonstra que Saint-Hilaire manteve suas relações científicas e políticas com o Brasil, mesmo depois de sua partida, pois o relatório que utiliza como fonte nessa obra é um discurso feito em 1844.

<sup>42</sup> Antero José Ferreira é citado por Saint-Hilaire como presidente da Assembleia Legislativa Provincial de Santa Catarina, e segundo ele os seus discursos merecem grandes louvores, e são imbuídos de um sincero amor ao bem e às conveniências cristãs (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 131).

também descreve o envolvimento do clero na política, na economia agrária brasileira, bem como a vida imoral que os padres viviam comparados com os padrões religiosos do velho continente.

Essa análise é possível se contextualizarmos o discurso do viajante, pois de acordo com Roger Chartier toda representação traz em si a dominação, práticas e estratégias que impõe ao outro um modo social e cultural de ser (CHARTIER, 1990), e o discurso religioso de Saint-Hilaire está repleto dessas ações políticas, sociais e culturais europeias.

Utilizando dos métodos da História Cultural proposta por Chartier, em que todo discurso ou representação religiosa, cultural ou social de uma determinada sociedade não são ações neutras, e tendem a impor um modelo autoritário sobre o outro representado, vamos analisar no próximo capítulo o discurso religioso europeu de Saint-Hilaire sobre a evangelização como proposta de civilização e progresso da sociedade brasileira.

#### **Capítulo 4 – Narrativa religiosa e cultural**

Para analisar o discurso religioso de Saint-Hilaire sobre a evangelização, religiosidade e a vida cultural do brasileiro no período que esteve no Brasil e escreveu as suas obras, vamos historicizar os conceitos de civilização e progresso no contexto da primeira metade do século XIX.

Na Obra *O processo civilizador – Uma história dos costumes (1994)*, Norbert Elias diz que o conceito de civilização no final do século XVIII e início do XIX no Ocidente, refere-se “ao nível de tecnologia, ao tipo de maneiras, desenvolvimento dos conhecimentos científicos, as ideias religiosas, aos costumes, tipos de habitação e as leis daquela sociedade” (ELIAS, 1994, p. 23).

Segundo o sociólogo, a partir desse conceito a sociedade ocidental procurou descrever o que lhe constitui o caráter especial e aquilo de que se orgulha, como o nível da sua tecnologia, a natureza de suas maneiras, o desenvolvimento de sua cultura científica ou a sua visão de mundo. Neste sentido, acrescenta que para os ingleses e franceses, o conceito resume em uma única palavra, *Zivilisation*, como sendo o seu orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade (ELIAS, 1994, p. 24).

Para Norbert Elias, o conceito de *civilité* ganhou um emprego cada vez maior nos círculos parisienses, à medida que se acelerou o movimento de reforma com a crescente comercialização e industrialização dos Estados considerados modernos. Assim, a civilização não é apenas um estado, mas um processo que deve prosseguir, como: o processo de Civilização do Estado, da constituição e a educação civil e religiosa. Para as nações consideradas não civilizadas, o processo deveria “elevar a eliminação de tudo o que ainda era bárbaro ou irracional” (ELIAS, 1994, p. 62).

Na Obra *As Máscaras da Civilização: Ensaio* (2001), Jean Starobinski diz que o conceito de civilização é empregado para exprimir a ação de civilizar ou a tendência de um povo a polir o outro, bem como, para corrigir seus costumes e seus usos produzindo na sociedade civil uma moralidade luminosa, ativa, afetuosa e abundante em boas obras. Quanto à religião para o cientista, ela está longe no contexto do século XIX, de ser excluída, mas “pelas virtudes sociais ou pela moral natural, é considerada como o principal móvel da civilização, ela mesma assimilada à sociabilidade” (STAROBINSKI, 2001, p. 14).

Como conceito para Starobinski, a civilização é o abrandamento dos costumes, educação dos espíritos, desenvolvimento da polidez, cultura das artes e das ciências, crescimento do comércio e da indústria, aquisição das comodidades materiais e do luxo. Neste sentido, para o cientista a civilização e o progresso são conceitos destinados a manter as mais estreitas relações.

Graças aos seus valores associados, graça a sua aliança com a ideia de perfectibilidade e de progresso, a palavra civilização não designará apenas um processo complexo de refinamento dos costumes, de organização social, e equipamentos técnicos, de aumento dos conhecimentos, mas se carregará de uma aura sagrada, que a tornará apta a reforçar os valores religiosos tradicionais (STAROBINSKI, 2001, p. 32).

Neste sentido percebemos que o discurso religioso e representativo de Saint-Hilaire sobre a evangelização e a religiosidade cultural, propõe que a partir da educação religiosa, como o anúncio do evangelho, catequese e o oferecimento dos sacramentos, os brasileiros alcançariam a civilização e o progresso que estava em vigor no velho continente, como formação e legitimação de um projeto reformador moral e civilizatório (CHARTIER, 1999), de modo especial para os povos considerados bárbaros.

A partir de uma bibliografia específica, analisaremos a seguir o discurso do viajante sobre essa evangelização em vigor no Brasil, representado e criticado por ele em suas obras. Bem como o catolicismo tradicional e popular, presente nas procissões, festas, devoções e dias santos; e a religiosidade miscigenada do brasileiro na primeira metade do século XIX.

#### **4.1 Evangelização e Civilização.**

Como citamos, para Roger Chartier a História Cultural quando utilizada como método de interpretação, tem por principal objetivo identificar em sua análise o modo como em diferentes lugares e momentos uma determinada realidade social, cultural e política é construída, pensada e dada a ler (CHARTIER, 1990). Utilizando desse método representativo e do conceito de civilização, vamos analisar o discurso de Saint-Hilaire sobre a evangelização dos brasileiros no período que esteve no país e escreveu as suas obras, tomando como referência o quadro universal, de modo particular o contexto europeu do século XIX.

Segundo a historiadora Márcia Naxara, o Brasil foi frequentemente representado pelos viajantes como “um país que na sua maior parte, precisava ser civilizado” (NAXARA, 2004, p. 24). Para a pesquisadora, a humanidade brasileira que foi representada de forma pejorativa e contraditória, também possuía para muitos viajantes a capacidade da perfectibilidade, aperfeiçoamento e o progresso. Entre esses intelectuais situa-se o naturalista Saint-Hilaire.

Na Província de Santa Catarina, o viajante constata em seus relatos que o governo brasileiro<sup>43</sup> possuía o conhecimento da influência da evangelização religiosa e o valor desta para a educação moral e dos costumes considerados selvagens pelos europeus.

O governo brasileiro reconhece a saudável influência que a religião é capaz de exercer sobre as pessoas, e talvez venha a satisfazer a mais nobre das necessidades de seu povo, ou seja, a de poder inspirar-se em ideias morais e religiosas e buscar nelas uma doce consolação (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 131).

---

<sup>43</sup> O viajante utiliza mais uma vez o Relatório da Repartição da Justiça a Assembleia Geral Legislativa, do político José Joaquim Torres, para abordar tal assunto (SAINT-HILARE, 1978, p. 131).

A historiadora Valéria Lima, no estudo que já apontamos nesta pesquisa sobre J. B. Debret, francês que veio junto da missão francesa em 1816, diz que dos assuntos privilegiados pelo artista historiador, enfatizou como Saint-Hilaire o papel da Monarquia portuguesa para o processo da civilização e as transformações do Brasil “no campo da instrução pública, da ordem jurídica e da religião” (LIMA, 2007, p. 280). Neste sentido, percebemos que as ideias de progresso e civilização a partir da evangelização estavam presentes no europeu segundo Norbert Elias e Starobinski.

Na viagem ao Distrito dos Diamantes no Distrito de Minas Gerais, ao discursar sobre a religião no sertão de Minas e Goiás, o viajante relata que isolado, o homem se degrada pouco a pouco, caindo em estado de completa apatia e embrutecimento. Sendo assim, segundo ele a educação religiosa pode libertar o homem desse modo de vida.

Somente ideias religiosas podem preservar de uma tal infelicidade àquele que vive abandonado a si mesmo, no meio de desertos; elas somente podem elevar sua alma e impedir o decesso da dignidade do homem (SAINT-HILAIRE, 1974 A, p. 108).

O viajante continua afirmando que “se o governo brasileiro quer que os habitantes dos sertões do interior não caiam na mais completa barbárie, é preciso que zele por sua instrução moral” (SAINT-HILAIRE, 1974 A, p. 108). Essa instrução, segundo Saint-Hilaire, não poderá fluir e ser conduzida, senão pelos sacerdotes. Neste sentido, podemos compreender a importância que o naturalista atribui à formação do clero.

Mesmo percebendo que o governo reconhece o valor da religião, Saint-Hilaire critica a postura do Estado luso-brasileiro no processo da evangelização e civilização, o viajante relata que: “há 14 anos que o Rei chegou ao Rio, e a instrução moral e religiosa está esquecida” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 172). Segundo ele, não se pensou senão em reprimir todos os sentimentos elevados e em sufocar a honra e a sensibilidade de uma nação, naturalmente espiritual e generosa, com possibilidade de alcançar o progresso.

Podemos inferir a partir desse relato do viajante o conceito de retórica da alteridade utilizado por Hartog (2014). Pois, Saint-Hilaire transporta a civilização europeia para o Brasil, e aproxima o mundo cultural do velho continente para o “nós” brasileiros, e a diferença é que não alcançamos o progresso, segundo a sua

linguagem, porque o Estado e a Igreja não possibilitaram para o povo deste país, uma instrução moral, cultural e religiosa.

Na Província do Espírito Santo, o viajante relata o estado lastimável da vida moral e dos costumes do povo, pelo não cumprimento da missão evangelizadora dos sacerdotes nesta região.

No atual estado das coisas seria principalmente, repito-o pelos cuidados do clero que a civilização penetraria entre os brasileiros; e é lastimável que o clero do Espírito Santo tenha costumes tão pouco normais (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 16).

Em Linhares, numa vila localizada na margem do Rio Doce no Espírito Santo, o viajante diz que esse povoado foi erigido em paróquia no ano de 1810, mas durante muito tempo esta aldeia ficou sem pastor e sem igreja. Por tal motivo, de acordo com Saint-Hilaire, o povo estava na barbárie e “os adultos viviam em vergonhosa concubinação e as crianças nem eram batizadas” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 91). Percebemos que segundo o discurso do viajante, pela falta da educação moral religiosa cristã, o povo não era civilizado.

Análogo ao discurso de Saint-Hilaire, que relaciona o batismo e a conversão ao catolicismo como um dos processos de civilização, também o seu conterrâneo francês J. B. Debret, entre as imagens sobre a raça selvagem dos guaranis utiliza “epíteto índio civilizado que significa índio batizado” (LIMA, 2007, p. 264).

Na Serra da Canastra em Minas Gerais, Saint-Hilaire diz que os lavradores passam a vida nas fazendas e só vão à vila nos dias em que a missa é obrigatória. Para o viajante, forçando-os a se reunirem e comunicarem uns com os outros, “o cumprimento das obrigações religiosas os impedem, talvez mais do que outra causa, de cair em um estado próximo da vida selvagem” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 121).

Ainda sobre a vida religiosa da população dessa vila, o viajante afirma que a utilidade dessas viagens à paróquia seria bem maior, se o lavrador pudesse delas retirar alguma instrução moral e religiosa; mas os eclesiásticos não se ocupam em instruir os fiéis, e, muito frequentemente, os escandalizam por sua conduta irregular e imoral. Comparando o Brasil com os países europeus afirma que: “nos países muito civilizados a ausência de ensinamentos religiosos e morais conduz a um grosseiro materialismo; nos que só o são imperfeitamente, como o Brasil, leva à superstição” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 122).

Relatando sobre o modo de vida no interior de Goiás, Saint-Hilaire diz que a maioria do povo vivia afastada das sedes das paróquias, onde ainda poderiam manter algumas ideias de religião e moral. Narra que esses infelizes se entregavam cada vez mais à certa apatia proporcionada pelo clima quente da região; viviam apenas da caça, de um pouco de leite, eram mal vestidos e entregando-se ao incesto, na impossibilidade de encontrar outras mulheres além das que os rodeiam.

Os desgraçados goianos acabarão por aprender a dispensar até o estritamente necessário, cuja obtenção liga ainda os homens à vida civilizada; e se o atual estado de coisas não melhorar (1819), esta população, descendentes de portugueses, cairá necessariamente numa barbárie semelhante à dos índios (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 313).

Pela falta de sacerdotes, os goianos afirma Saint-Hilaire, não vivem os princípios da fé cristã, mas tornar-se-iam facilmente religiosos se o clero os “instruíssem nas verdades do cristianismo, e os fizessem partilhar das suas inefáveis consolações; mas continuam sem guias espirituais, deixam-nos vegetar numa ignorância vergonhosa” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 339).

Criados nesta ausência quase completa de sentimentos religiosos, entregues, por assim dizer, aos próprios instintos, ou não tendo sobre os olhos mais do que maus exemplos, segundo Saint-Hilaire, as crianças goianas se entregam desde a mais tenra idade “aos prazeres enervantes e não se vê brincar uns com os outros. A juventude é mais triste ainda e não conhece senão gozos impuros; enfim, ao tédio e à aguardente de cana” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 339).

Para Saint-Hilaire a falta de padres para evangelizar esse povo, é uma das causas desse modo de vida sem moral e costumes religiosos. No discurso sobre a ausência do clero na Serra da Canastra, no interior de Minas no caminho para Goiás, o viajante relata os momentos raros quando um sacerdote vai até a região para dizer a missa, sendo esse um dos poucos momentos de evangelização e civilização.

Na verdade um padre vem às vezes dizer missa numa pequena capela que está a um par de léguas da fazenda de João Dias, e os habitantes aproveitam-se dessa oportunidade para confessar-se e fazer batizar seus filhos; mas esta ocasião é extremamente rara (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 179).

De acordo com o discurso de Saint-Hilaire, para que a civilização e o progresso possam chegar a algumas regiões do Brasil, como a de Goiás, é

necessário que o governo brasileiro junto dos poderes eclesiásticos, traga da civilizada Europa religiosos com conhecimentos filosóficos e de moral cristã, a fim de restituir a dignidade de homens desses povos, e segundo ele “ver-se-á o povo de Goiás reerguer-se, adquirir virtudes e tomar lugar na sociedade civilizada” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 343).

No interior da Província de São Paulo, Saint-Hilaire relata os maus exemplos dos malfeitores foragidos de Minas Gerais. Esses homens excitam a prática da violência e da barbárie, pois “nunca receberam nenhum ensinamento religioso” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 106). A mesma atribuição faz às classes pobres e inteiramente abandonadas, que viviam segundo ele num estado de miséria e degradação, por “não lhes ser ministrada uma educação moral e religiosa” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 169).

No Rio Grande do Sul, o viajante diz que um povo sem religião, que passa a maior parte da vida na ociosidade, poderá ter poucas necessidades, mas não será menos corrompido se a sua simplicidade de costumes é pura ignorância e rudeza. Percebe-se que o discurso do viajante se coloca contra o luxo do mundo civilizado, pois acredita que introduzir o luxo para um povo ingênuo, corre o risco de se perderem na tradição religiosa para o materialismo.

Porém, para o viajante “quando um povo se caracteriza pela brutalidade e corrupção de costumes, a ponto de ter perdido a tradição do bem e os elementos de uma regeneração moral, o luxo pode trazê-lo à civilização” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 111). Ou seja, o bem maior é o progresso e a civilização, e a educação religiosa para Saint-Hilaire pode ser um meio, e a vida luxuosa indica neste contexto que o povo havia alcançado tal meta (STAROBINSKI, 2001).

Em uma aldeia num povoado de São Nicolau no Rio Grande do Sul, Saint-Hilaire relata sobre um mestre-escola do povo dos guaranis, que segundo ele ensinava a ler e escrever a uma dúzia de crianças. O viajante presenciou a aula na casa do mestre e narra que por meio dos ensinamentos religiosos, aquelas crianças estavam sendo civilizadas.

Cada criança tinha a mão um pedaço de papelão em que estavam escritos, em letras muito bem feitas, da autoria do mestre, alguns versículos da Escritura Sagrada, que serviam de exercício de leitura e civilização. Na falta de livros o mestre é obrigado a escrever o que os alunos devem ler, sendo essa prática comum em quase todo o Brasil (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 146).

Na segunda viagem que Saint-Hilaire realizou ao Rio de Janeiro e Minas Gerais, além de revelar o seu catolicismo, narra a facilidade que os povos selvagens assimilam as ideias europeias de civilização através da religião, e como seus espíritos são elevados à atitudes morais e religiosas quando a evangelização é bem conduzida.

Consideremos a facilidade com que os selvagens esposam nossas idéias, a propensão para nos imitarem e o prazer que encontram nas cerimônias. O efeito civilizador que deve produzir sobre os espíritos, ainda sem a menor noção religiosa, a evocação de um único Deus, criador do Universo, onipresente, remunerador das virtudes e implacável vingador de suas leis postergadas (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 98).

Contextualizando o discurso de Saint-Hilaire sobre a evangelização como meio para o progresso e a civilização, percebemos que sua postura fazia parte da mentalidade de sua época. Pois, muitos dos viajantes europeus, se sentiam os missionários dos bons costumes morais e culturais, e a viam na religião um meio para civilizar os povos considerados por eles como bárbaros e de instintos selvagens.

Analisando os relatos de Saint-Hilaire sobre a civilização a partir do catolicismo, percebemos a análise que Roger Chartier faz a partir da História Cultural e do conceito de representação. No discurso do viajante existe uma política de poder e dominação típica do europeu do seu contexto, em que a religião era vista como estratégia, uma prática cultural de um “outro” mundo social diferente, que possibilitaria para um “outro”, no caso o brasileiro, chegar ao patamar de uma nação civilizada.

A seguir vamos analisar, a partir de uma bibliografia específica, o discurso de Saint-Hilaire sobre a religiosidade católica tradicional e popular. Perceberemos que mesmo criticando o modo de vida religiosa do brasileiro e apresentando a mesma como meio de civilização, o viajante acaba relatando parte da religiosidade do brasileiro, como suas festas, devoções, procissões e celebrações culturais.

## **4.2 Religiosidade e vida cultural.**

Segundo a historiografia pesquisada, a religiosidade brasileira no período colonial e imperial até meados do século XIX, tinha como pano de fundo o

catolicismo compreendido como tradicional, popular e rural<sup>44</sup>. Essas formas de viver a religião eram interligadas umas as outras, com exceção a religiosidade popular que tende a se afastar do catolicismo. Percebemos que essa religiosidade cultural presente no discurso do viajante Auguste de Saint-Hilaire, representa algumas faces religiosas no Brasil oitocentista.

Pesquisando o catolicismo, Leonardo Boff diz que o termo como conceito é um eterno problema, mas não deixa de ser uma grandeza teológica como concretização do Evangelho no tempo. Segundo o teólogo, “é uma realidade histórica, política, sociológica e religiosa, passível de ser analisada a partir das diferentes razões formais do pesquisador” (BOFF, 1976, p. 19).

Para Boff, a definição desse conceito está ligada à história das ideias “teológicas, das controvérsias eclesiológicas, à Reforma protestante e católica e, especialmente, às discussões exegético-históricas do século XIX, muito mais dentro do campo do Cristianismo Protestante”<sup>45</sup> (BOFF, 1976, p. 19).

Não é nosso objetivo aprofundar essas questões, mas as mesmas servem para análise do discurso religioso relatado por Saint-Hilaire no período que esteve no Brasil, uma vez que o viajante narra vários modos desse catolicismo.

Ao pesquisar a atitude e a identidade do católico na história, Leonardo Boff define o catolicismo como uma mediação e a ação que está “fundamentalmente aberta a todas as direções, sem excluir sequer uma, que o Novo Testamento permite. Ser autenticamente católico seria estar livre e aberto à totalidade do Evangelho” (BOFF, 1976, p. 37). Ser católico é viver conforme a mediação e o todo da fé.

---

<sup>44</sup>Optamos nesta pesquisa por esses conceitos por abarcar a realidade histórica do século XIX, bem como, por contemplar as dimensões da religiosidade presente no discurso do viajante Saint-Hilaire. Porém, na bibliografia analisada, o catolicismo no Brasil é classificado por vários tipos. Cândido Procópio e Thales de Azevedo classificou-os como: formal, tradicional, cultural e popular. Para Cândido, o catolicismo pode ser analisado como: tradicional rural e urbano, e internalizado rural e urbano (CAMARGO, 1973, p. 47-48).

<sup>45</sup> A partir da ruptura com o catolicismo, a discussão desse conceito, segundo Boff, passou por várias etapas nos últimos séculos. Cita os escritos de Lutero Wider Hans Wort (1541), o teólogo protestante A. Harnack; o jurista e o historiador protestante R. Sohm; e o teólogo, sociólogo e historiador E. Troeltsch; concordando com esse pesquisador, Boff diz que seu mérito foi ter situado o problema em seu lugar hermenêutico exato: “o que existe concretamente não é o Cristianismo, mas o Catolicismo. O Cristianismo não pode ser encontrado fora da história. Ele não existe nem subsiste fora das concretizações históricas, mas exatamente nelas e por elas. Por isso não se pode acentuar de tal forma a distinção entre Evangelho e Catolicismo que se venha a hipostasiar os dois termos e a contrapô-los. É dentro desta concreção que se deve operar a distinção” (BOFF, 1976, p. 25-26).

Essa definição do catolicismo teve seus embates ao longo da história, e no século XIX, período que situamos nossa pesquisa, o catolicismo era híbrido no seu modo de ser, pois ele estava nas associações das Irmandades, na esfera tradicional do Estado luso-brasileiro e romano, bem como no popular rural. Assim, segundo o sociólogo Cândido Procópio “toda a vida social era permeada por valores religiosos, inclusive as atividades ligadas ao lazer e diversão” (CÂNDIDO, 1971, p. 9).

Como vimos, o cientista Saint-Hilaire professava a fé católica, pois em vários momentos durante a sua viagem pelo sudeste do Brasil, demonstrou em seu discurso essa fé, na defesa da doutrina, da moral e dos costumes cristãos. Também percebemos sua catolicidade na evangelização cristã como forma de civilização e progresso, na crítica ao clero brasileiro, bem como no relaxamento da fé por parte dos cristãos. Neste sentido, o estudo de seus discursos e representações religiosas deve ser historicizado e contextualizado, uma vez que o cientista relata a partir da sua fé.

No discurso religioso presente nos relatos do viajante Saint-Hilaire, detectamos algumas características do catolicismo brasileiro refletida por alguns pesquisadores, como Riolando Azzi, que apresenta o catolicismo tradicional no século XIX como: luso-brasileiro, leigo, medieval, social, familiar e rural (AZZI, 1976, p. 96).

O Catolicismo luso-brasileiro tradicional é especificamente de importação lusitana. Trata-se na realidade do transporte de instituições eclesiásticas de Portugal para o Brasil. Não é apenas o catolicismo oficial, mas também o catolicismo popular impregnado de paganismo que se transplanta para o Brasil<sup>46</sup>. É a Igreja lusitana que passa a reviver na colônia, “sofrendo evidentemente um processo de abasileiramento posterior, ou seja, sofrendo paulatinamente a influência indígena e africana” (FREYRE, 2006, p. 69).

Nesse sentido, o catolicismo do Brasil é em máxima parte herança de Portugal: “a maioria das devoções foi trazida da terra-mãe, bem como o gosto pelas procissões, o hábito das romarias e a crença nos milagres” (AZZI, 1976, p.

---

<sup>46</sup>Para a historiadora Laura de M. e Souza, tanto o catolicismo português quanto o Europeu, eram impregnados de paganismo. Neste sentido, o cristianismo português que chegou ao Brasil já veio com uma “complexa fusão de crenças e de práticas, teoricamente batizadas de cristianismo, um cristianismo de ‘fachada’, que emprestava nomes de santos e festas católicas à força da natureza e consagrações pagãs” (SOUZA, 1986, p. 91).

96). Essas procissões possuem muito do espetaculoso, como nas romarias portuguesas e seu amor pelos atos imponentes. Sendo assim, os costumes de Portugal foram transplantados para o Brasil.

Os sacerdotes brasileiros renovavam na colônia as mesmas cerimônias e procuravam implantar os mesmos costumes apreendidos nas dioceses de além-mar. Assim, seguindo as formações das reformas pombalinas da nacionalidade da Igreja, “nossas procissões dos Passos, do Fogaréu, do Encontro e do Enterro, nos dias da Semana Santa, eram no Brasil setecentista e oitocentista, até o fim do Império, verdadeiras cópias das procissões do reino” (AZZI, 1976, p. 97).

Um dos momentos litúrgicos mais fortes que revela a fé católica tradicional e popular luso-brasileira é o tempo da quaresma, preparação para a Semana Santa, em que se celebra a paixão, morte e ressurreição de Jesus Cristo. Saint-Hilaire relata esses momentos da fé nas províncias por onde passou, e revela no seu discurso a diferença da religiosidade brasileira comparando-a com a europeia, de modo particular a França, seu país de origem.

O tempo da Quaresma inicia-se com a quarta-feira de cinzas e possui quarenta dias. Durante esse tempo o viajante relatou o modo cultural que o brasileiro vivia esse momento da sua fé, e podemos perceber algumas das características do catolicismo tradicional citadas acima, como o luso, medieval, rural e o laical. Em São João Del Rei, na Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire relata a procissão religiosa que dava início a esse tempo forte de fé católica, momentos como este, eram considerados por ele como bizarro e sem sentido.

Segundo o viajante, pelas cinco horas da tarde, a procissão começou a desfilar pela rua em que morava o vigário. Ela foi aberta por três mulatos vestidos de dominó escuros, mais ou menos semelhantes, relata Saint-Hilaire, aos teatros da França, considerados gênios infernais. A descrição é longa, porém o viajante é fiel na narração, demonstrando no seu discurso o catolicismo tradicional e popular luso-brasileiro.

Um dos três levava uma grande cruz de madeira; os dois outros, que lhes serviam de acólitos, sustentavam cada um uma grande haste terminada por uma lanterna. Logo atrás deles caminhavam outra personagem coberta de uma vestimenta de pano amarelado muito justo, e sobre a qual se pintaram em pretos os ossos que compõem o esqueleto. Esta figura representava a morte, e fazendo arlequinadas, ia batendo nos circunstantes com uma foice de papelão. A grande distância estava um outro grupo, precedido de um dominó escuro que levava cinzas sobre um tabuleiro, e ia e vinha como para assinalar com elas os assistentes. Os indivíduos,

que caminhavam em seguida a esse dominó, eram uma mulher branca, sem máscara, e muito engalanada, e ao seu lado outro dominó escuro levando um galho de árvore, carregado de maçãs, ao qual se tinha amarrado uma figura de serpente. O homem representava Adão, e a mulher, que fazia o papel de Eva, fingia colher de vez em quando um fruto. Atrás deles marchavam dois meninos cobertos de folhas, dos quais um, que fazia o papel de Abel, fiava com um fuso de algodão, e outro, que representava Caim, parecia querer cavar a terra com uma enxada que tinha na mão. Os dois grupos que acabo de descrever eram seguidos de treze andores levados pelos irmãos de São Francisco, e sobre os quais estavam figuras de madeira, de tamanho natural, pintadas e trajadas de panos. Os treze andores iam enfileirados a grande distância uns dos outros. Em um deles estavam Jesus rezando no Horto das Oliveiras; em um outro, Santa Madalena e a bem aventurada Margarida de Cortona, ambas de cabelos flutuantes e trajadas de escuro; no terceiro, São Luiz, rei da França; no quarto, o bem aventurado Ivo, bispo de Chartes. A Virgem, na sua Glória, rodeava de nuvens e querubins, era transportada em um dos andores; outras figuras representavam São Francisco, recebendo do Papa a aprovação dos estatutos da sua ordem; outro andor havia um grupo representando o milagre dos estigmas; e por fim, via-se ainda São Francisco abraçado por Jesus Cristo (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 98-99).

Segundo Saint-Hilaire, essa série de figuras era de uma bizzarria extrema, e de um mau gosto horrível. Porém, utilizando do conceito de Cultura utilizado por Geertz (1989), podemos compreender que todos os símbolos religiosos utilizados nessa procissão, representados como bizzarros pelo viajante, enquanto cultura são concepções herdadas historicamente pelo modelo religioso transmitido pelos portugueses, e por meios destes esses povos se comunicam e vivem a sua religiosidade.

Quanto à procissão, o que exibia de mais ridículo para o viajante eram as crianças de raça branca, que seguiam cada andor e simbolizava os anjos.

A seda, os bordados, as telas e fitas tinham sido tão prodigalizados nas suas vestimentas, que apenas podiam caminhar, perdidos no meio do ridículo. Uma espécie de tiara, feita de gaze e fitas, fazia desaparecer, quase, as suas cabecinhas; vestiam um saiote largo, bem armado, de mais de um côvado de diâmetro, e ao colete, já carregado de fitas e gaze pregueada, estavam presas meia dúzia pelo menos de grandes asas de tarlatana (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 99-100).

Continua relatando o viajante, em seguida aos andores, vinha um grupo de músicos que cantavam “um motete” à porta do vigário. O sacerdote seguia com o Santo Sacramento e a multidão fechava a marcha. A cada andor que passava, os assistentes faziam uma genuflexão, porém sem grande zelo a sua própria devoção, pois segundo Saint-Hilaire, todos conversavam despreocupadamente com o vizinho.

Segundo o viajante, não via a procissão das cinzas há alguns anos e ficou encantado com “essa cerimonia irreverente, em que o ridículo e a momices se associavam ao que a religião católica tem de mais respeitável” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 100).

Segundo Saint-Hilaire, o pároco de São João conhecia bem os abusos da Igreja brasileira, pois parecia sofrer com isso e desaprovava as diversas praxes de simonia que se tinha introduzido na região. O vigário disse ao naturalista, e para ele com certa razão, “que os brasileiros são naturalmente religiosos, mas reconhecia que sua religião não ia além dos sentidos, e que os pastores parecem considerar uma brincadeira a ofensa e o perdão” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 100).

Percebemos neste relato que Saint-Hilaire estava em sintonia com os demais viajantes, como J. B. Debret que seguia os métodos de observação dos povos selvagens sugeridos por De Gérando, que elaborou um questionário para descrever a vida desses povos. Segundo a historiadora Valéria Lima, esse método levava os viajantes a registrar os usos e costumes dos homens, dentre eles os religiosos, como Debret que também registrou as cenas da Quaresma, a Semana Santa e suas procissões (LIMA, 2007, p. 283).

Para Valéria Lima as cenas em que Debret descreve a religião, acentua os aspectos formais e a superficialidade dos cultos no Brasil, embora não se mostra contrário à religião e nem a ideia de Deus. O francês critica como Saint-Hilaire, o esvaziamento da experiência considerada por eles da verdadeira fé cristã, e enfatiza a importância de uma religiosidade que atendesse verdadeiramente aos princípios da caridade. Debret compreende que o Brasil possui costumes ainda pouco desenvolvidos e “permeado por uma religiosidade por vezes grotesca” (LIMA, 2007, p. 283).

Durante o tempo da Quaresma, por onde Saint-Hilaire passou, percebeu que ocorriam procissões pelas ruas das cidades e vilas brasileiras, de duas a três vezes por semana. Como relatou na Vila do Príncipe em Minas Gerais.

Três vezes por semana ouvia passar pela rua uma dessas procissões que chamam ‘procissão das almas’, e que tem por objetivo obter do céu a libertação das almas do purgatório. São ordinariamente precedidas por uma matraca; nenhum sacerdote as acompanha, e são unicamente constituídas pelos habitantes do lugar possuidores de voz mais agradável (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 150-151).

Para os católicos, o tempo da Quaresma é o momento de preparação para a Semana Santa. Essa semana começa com o Domingo de Ramos, que marca a entrada de Jesus em Jerusalém. Em Capitinga, Província de Minas Gerais, Saint-Hilaire relata um grupo de pessoas com os ramos de palmeiras na mão e compara esse momento religioso com o da França.

No Domingo de Ramos encontrei muita gente que levava grandes frondes de palmeiras bentas. Estas verdadeiras palmas, em uso em todo o país lembram muito melhor a origem da festa do que os mesquinhos ramos de bucho ou loureiro que se distribuem nas nossas igrejas (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 157).

Na Vila do Príncipe, o viajante relata a tradição das procissões que se realizam no Domingo de Ramos à noite. Segundo Saint-Hilaire, após o pôr do sol neste dia, houve uma procissão de penitentes da Irmandade de São Francisco.

Estavam vestidos com uma espécie de alva branca que lhes cobria a nuca, e caminhavam lentamente em duas filas, cantando com voz pouco elevada. Cada um deles levava na extremidade de um bastão uma vela envolvida por uma espécie de lanterna de papel em forma de cone invertido, aberto por cima. Em seguida as duas filas de penitentes, que, na maioria, eram mulatos e negros livres, vinham um andor sustentado por quatro pessoas, no qual estava uma imagem de tamanho natural representando Jesus Cristo carregando a cruz. Em seguida a esse andor, caminhava um sacerdote que levava o Santíssimo, e grande multidão caminhando sem ordem fechava o préstito (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 151).

Na quinta-feira da semana Santa abre-se o Tríduo Pascal<sup>47</sup>, e neste dia os católicos celebram a Ceia do Senhor. Saint-Hilaire não relata a liturgia dessa celebração, mas o comportamento dos brasileiros nessa missa, que segundo ele é considerada uma das maiores festas do ano. No discurso do viajante, nesse dia não se trabalha, e na Vila do Príncipe, Minas Gerais, ele assistiu a uma missa muito bem cantada, disse que: “duvido que em qualquer cidade do norte da França, de população equivalente, se executassem uma missa musicada tão bem quanto essa foi” (SAINT-HILARE, 2000, p. 151).

Em São Paulo na quinta-feira santa, relata Saint-Hilaire que o povo ignorava o sentido dessa cerimônia religiosa, pois não entendiam a língua em que o padre invocava o Senhor. E como ninguém usa o livro de missa nas igrejas, nada existe para fixar a atenção dos fiéis. Porém, destaca a beleza dos enfeites das principais igrejas neste dia e relata que o altar mor de todas as igrejas estava

---

<sup>47</sup> Segundo o Missal Romano “o Tríduo Pascal da Paixão do Senhor começa com a Missa vespertina na Ceia do Senhor, possui o seu centro na Vigília Pascal e encerra-se às vésperas do domingo da Ressurreição” (BECKHAUSER, 2014, p. 104).

“extremamente ornamentado, e as ruas se achavam cheias de povo, que passeava de Igreja em Igreja, mas unicamente para vê-las sem a menor aparência de devoção” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 90).

Em Paranaguá, na época Província de São Paulo, o viajante relata a sexta-feira santa, considerada um dos dias de maior devoção desta semana. Segundo Saint-Hilaire, todas as lojas ficam fechadas, o que jamais acontece nos domingos ou em outros dias santos; os artesãos também não trabalham; nesse particular eles se mostram muito devotos, e quando o freguês vai buscar a sua encomenda, eles sempre se desculpam, valendo-se dos dias santos.

Na noite deste dia, o viajante narra que viu passar uma procissão, formada por uma multidão que caminhava muito lentamente e em completa desordem, acompanhando uma enorme cruz ladeada por dois lampiões, que lançavam ao seu redor uma lúgubre claridade.

Todos rezavam em voz alta, soturnamente, e de tempos em tempos paravam, punham-se de joelhos e beijavam o chão. Essa procissão tinha qualquer coisa de tenebroso que se ajustava bem a data, e isso merece ser mencionado, pois em nenhum outro lugar o povo tem menos noção das conveniências do que ali, no que se refere ao culto ao público e às cerimônias religiosas (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 108).

No Rio Grande do Sul, o viajante relata a devoção do povo durante o dia da sexta-feira santa, segundo ele todo mundo jejuava com um rigor nunca visto, porém critica a zombaria no dia santo. Narra ainda que seu hospedeiro não lhe ofereceu café por ser dia de jejum.

E o estanceiro serviu-nos para o almoço – pão e água e o homem da casa de quem passei a noite não me deu ceia, pelo mesmo motivo. Meus soldados recusaram beber aguardente e não quiseram comer nada que fosse quente, contentando-se com pão e queijo. O que houve de extraordinário nessa austeridade foi que José Mariano, o primeiro a falar do jejum, tendo rejeitado, indignado, o oferecimento de aguardente, não deixou passar o dia sem fazer zombarias a respeito de Deus e dos Santos (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 181).

Em São Paulo, narra o viajante que os altares de várias igrejas não foram despídos segundo o hábito da sua terra, mas o nicho de cada uma delas apareceu recoberto por um pano pintado representando algum santo. A catedral vinha a ser a única que tinha aspecto lutuoso. O rosto do Cristo, deitado no altar, estava “recoberto de um pano grosso, e só aparecia uma das mãos da imagem que, ligeiramente espalmada, saía esquife. Os fiéis iam todos beijá-lo e depositavam esmolas numa bacia” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 91).

Sobre a liturgia tradicional do sábado de aleluia, Saint-Hilaire nada relata, mas descreve a tradição popular deste dia. Em Paranaguá, o viajante narra a festa popular do enforcamento do Judas. Segundo ele, no sábado de aleluia viu bonecos enforcados em quase todas as ruas da cidade, representando Judas, e “tão logo rompeu o Aleluia, os Judas foram descidos dos postes e arrastados pelas ruas, sendo surrados e estraçalhados pelas crianças” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 108). Para Saint-Hilaire, essa farsa popular foi levada de Portugal para o Brasil. Pois, em 1816, ele se “achava em Lisboa na Semana Santa, e ali também o Judas foi enforcado e feito em pedaços” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 108).

Sobre o domingo de Páscoa não encontramos nenhum relato de procissão ou rito litúrgico do catolicismo tradicional. Mas o viajante descreve uma festa popular dos negros em Vila do Príncipe em Minas Gerais, pois segundo Saint-Hilaire uma festa de mascarados todos os anos se repete no dia de Páscoa, nas diversas partes da Província (LEITE, 1996).

Os mascarados que passavam pela casa do cura saudavam-no, e ele respondia a saudação. Um punhado deles, entre os quais havia muitos homens disfarçados em mulher, parou na praça em que eu estava morando, e se pôs a dançar o batuque; grande número de senhoras se achava às janelas, e observei que nenhuma delas se retirou durante essa dança obscena (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 152).

Outra característica do catolicismo tradicional luso-brasileiro presente no discurso de Saint-Hilaire é a celebração da missa. Num vilarejo intitulado como Chapada em Minas Gerais, Saint-Hilaire revela esse catolicismo e deixa transparecer a sua fé, bem como o zelo e a dedicação do padre na celebração que realizou. Relata o viajante que a primeira vez que ouviu uma missa em Minas Novas, ficou impressionado com o “respeito com que o sacerdote a celebrou; bem diferente nisso de tantos confrades seus, que desempenham esse dever com uma pressa que faz pensar tratar-se do cumprimento de uma aposta” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 290).

Em Rancho do Rio das Mortes Pequeno, na mesma Província de Minas Gerais, o naturalista por sua vez demonstrou a sua religiosidade criticando um sacerdote por não ter celebrado a missa na igreja, mas na sua capela particular. Segundo o viajante, ele foi até a casa do padre imaginando que iria à igreja paroquial para assistir a missa. Mas narra que o cura disse que não sairia de casa, “efetivamente, ali rezou a missa, eu e os seus negros fomos os únicos

ouvintes. Na igreja brasileira, não há o que possa causar espanto: está fora de todas as regras!” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 43).

Além das missas que representam o catolicismo tradicional luso-brasileiro, o viajante relatou várias celebrações e ofícios pelas regiões que percorreu. Como em Registro Velho na Província de Minas Gerais, na casa do padre Manuel Rodrigues da Costa. Saint-Hilaire relata o sacerdote rezando as preces da tarde em meio a uma trintena de pessoas, sendo que a maioria era composta de negros.

Tomei o lugar entre os assistentes, justamente no momento em que todos se prosternaram, e o sacerdote se pôs a recitar, em louvor de Jesus Cristo, ladainhas que indicavam o número exato de bofetadas e chicotadas que recebeu, das gotas de sangue que correram de suas chagas, e até das lágrimas que derramou pelos nossos pecados. A cada artigo das litânias, a capela vibrava com o ruído das bofetadas que aplicavam os presentes, e todos respondiam *Louvado Seja Deus*. Quando as ladainhas terminaram, cantaram-se em honra à Virgem algumas orações, ao sim do violão, e em seguida todos se retiraram (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 60).

No discurso de Saint-Hilaire está presente o que a antropóloga Ilka Boaventura compreende como indeterminação, ou seja, fatos imprevisíveis diante do encontro do outro e dos seus costumes. O rito litúrgico foi além daquilo que o viajante compreendia como ofício da tarde, com orações e preces. A celebração possuía um momento de penitência com bofetadas nos penitentes, e o naturalista representa esses atos com devoção e espanto, se coloca na experiência do relato e narra de dentro de uma fé alheia (GRESCHAT, 2005).

Essa religiosidade revela que a sociedade brasileira no período que Saint-Hilaire esteve no Brasil era tipicamente rural. Para Cândido Procópio o catolicismo tradicional rural no século XIX, possuía a capacidade de fornecer as referências morais que orientavam a conduta individual e coletiva daquela sociedade.

Desse modo, “a concepção do mundo e as ações individuais e coletivas apoiavam-se profundamente na religião, e esse tipo de catolicismo constituía o único centro de referência normativo” (CÂNDIDO, 1973, P. 54). Pois, havia uma identificação por parte dos crentes entre os valores religiosos propagados pelo catolicismo, como o comportamento sexual das mulheres, devoções aos santos, espaços e templos sagrados e a suas expressões normativas de vivência na sociedade.

Em Barra Funda na Província do Rio de Janeiro, o viajante relata a religiosidade patriarcal brasileira nas fazendas, e representa a característica rural e familiar do catolicismo dito tradicional. Narra Saint-Hilaire que por volta das 5 horas da manhã, todos estavam de pé na varanda da casa para o ofício que seria conduzido pelo senhor do engenho.

Relata o viajante que nesta fazenda, estando todos prontos para a oração, ouviu-se “o rufar do tambor, e os negros levantaram-se, reuniram-se diante de um oratório e cantaram a oração da manhã” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 209). Segundo Saint-Hilaire, é nessa peça que as pessoas se reúnem para assistir ao ofício divino e às missas, e terminado as orações o oratório é fechado e a peça com a qual se comunica volta à sua função habitual. Em muitas casas os fiéis reúnem-se para ouvir missa na varanda, ficando o oratório na extremidade desta.

Outro aspecto do catolicismo tradicional, que percebemos neste relato de Saint-Hilaire é a dimensão acentuadamente familiar. Embora esteja presente na sociedade oitocentista tanto rural como urbana, o catolicismo familiar é na época colonial e de modo particular nos engenhos e fazendas, um modo de viver a religião que apresenta-se com bastante evidência o tradicionalismo rural da fé católica (AZZI, 1976, p. 101).

Citados por vários historiadores, Gilberto Freyre é considerado um dos primeiros a pesquisar esse aspecto do catolicismo tradicional e destaca a importância dessa família religiosa no período colonial para a construção de uma possível identidade brasileira, como uma força não só religiosa, mas social e política, que constitui na “aristocracia colonial mais poderosa da América” (FREYRE, 2006, p. 81).

Para Gilberto Freyre, foi no ambiente rural dos engenhos e fazendas que esse modelo familiar de catolicismo cristalizou-se, mediante os oratórios e nas capelas construídas nas redondezas da casa-grande. E, às vezes, não faltava sequer o capelão que segundo Freyre, era um filho ou um tio padre a serviço da própria família.

Como o monarca português era responsável pelo império, cabia ao patriarca, senhor do engenho ou dono da casa, assumir a direção de todo o setor religioso, “como a evangelização, catecismo e a recitação do rosário. O sacerdote, muitas vezes, apenas executava a liturgia e obedecia a suas ordens e pedidos” (FREYRE, 2006, p. 272). Neste sentido, o relato de Saint-Hilaire

representando essa religiosidade católica familiar e tradicional, leva-nos a dialogar mais uma vez com essa historiografia, sendo luz para novos estudos sobre o mundo religioso deste período.

Outra característica da religiosidade brasileira presente no discurso de Saint-Hilaire, é a dimensão laical que está miscigenada com a devoção católica popular, como todas as outras faces do catolicismo.

Segundo Riolando Azzi “esse aspecto do catolicismo no Brasil, deve-se em modo particular à instituição do padroado e do regalismo brasileiro” (AZZI, 1976, p. 97), mediante o qual os reis de Portugal, como Grão-mestres da Ordem de Cristo, tornavam-se uma espécie de legados pontifícios plenipotenciários para a implantação da religião no Brasil, ou seja, construindo as igrejas, provendo e nomeando vigários de acordo com as necessidades locais.

Esse catolicismo tradicional é leigo, porque o monarca português torna-se, a partir do sistema do padroado, o chefe efetivo da Igreja ao qual compete a tarefa de evangelização e catequese, a promoção do culto e a sustentação dos ministros eclesiásticos. Neste sentido, a partir do regalismo que era vigente, a figura do papa estava distante, obscurecida e competia ao mesmo, quando o monarca assim decidia, simplesmente confirmar as decisões régias em matéria de religião (SANTIROCCHI, 2015, p. 50-51).

No sentido leigo a Igreja do Brasil se implantou, e ainda vigorava nas primeiras décadas do século XIX, como uma obra do Estado Português. Segundo Azzi, as decisões de ordem eclesiásticas eram tomadas normalmente pelas câmaras municipais em nível local, “pelo capitão-mor em sua respectiva capitania ou pelos governadores gerais em âmbito de toda a colônia” (AZZI, 1976, p. 97).

Para o arquiteto e pesquisador Murillo Marx, na obra *Nosso Chão do Sagrado ao Profano* (2003), apresenta “um edital da câmara de São Paulo convoca, em 11 de Março de 1780, todos a irem à Nossa Senhora da Penha pedir sua intercessão para aplacar uma epidemia” (MARX, 2003, p. 72-73), mostrando a face laical da Igreja católica, que não muda muito no século XIX.

Para Riolando Azzi, além disso, a iniciativa de muitas manifestações religiosas era tipicamente leiga. São os leigos que, com frequência, introduzem novas devoções no Brasil, constroem muitas vezes oratórios e ermidas para cultuar a imagem venerada.

Em Sabará, Província de Minas Gerais, o viajante demonstra em seu discurso essa característica laical do catolicismo, relatando a construção de uma ermida na serra da Caraça, bem como a devoção à Nossa Senhora Mãe dos Homens ou Nossa Senhora da Piedade. Segundo Saint-Hilaire, o fundador dessa devoção foi o Sr. Lourenço, que na época estava com 92 anos, tinha feito uma viagem a Portugal e ao retornar retirou-se para as montanhas de Nossa Senhora da Piedade e construiu aí uma igreja.

Saint-Hilaire narra que o fundador submeteu-se a regra dos irmãos terceiros de São Francisco, e na ocasião outros dez homens se juntaram a ele, formando-se um grupo de leigos chamados de eremitões<sup>48</sup> que viviam essa devoção e outras. Muitos subiam a montanha para rezar e viver essa devoção popular à Nossa Senhora (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 99-100).

O viajante relata que os eremitas que ocupam a espécie de monastério da Serra da Piedade eram simples leigos. Usavam um grande chapéu, batina, que ele nomeou como uma espécie de “robe de chambre” preto. Segundo Saint-Hilaire, quando esteve neste lugar, os eremitas eram apenas três: dois pequenos mulatos muito ativos e um velho branco. Narra que “provocou-lhe grande desejo de rir, por seu ar distraído, por seu semblante rubicundo e sua cabeleira postiça, velha e dilatada, já meio roída pelos ratos” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 67).

O discurso de Saint-Hilaire sobre os eremitas revela ainda a característica medieval do catolicismo luso-brasileiro. Pois, como vimos, o catolicismo que implantou-se no Brasil, foi simplesmente uma tradição medieval já bastante decadente e deformada. Tradição que grande parte dos viajantes europeus, como Saint-Hilaire, imbuídos dos ideais da modernidade civilizada, criticou ao depararem com o atraso cultural religioso.

Sabe-se que Portugal é um dos países da Europa em que a ignorância e a superstição mais alteraram a pureza do cristianismo. Os homens que povoaram o Brasil não traziam, pois,

---

<sup>48</sup>Segundo Saint-Hilaire, “Chamam-se *ermitões* (eremitas) homens que ordinariamente para expiar seus pecados, tomam a resolução de montar guarda a uma capela e pedir esmolas para sua conservação. Eles se cobrem por uma espécie de hábito; deixam crescer a barba e algumas vezes mesmo a própria cabeleira. Carregando uma caixa envidraçada contendo a imagem do padroeiro de sua igreja, eles percorrem a região, fazem beijar a imagem as pessoas que vão encontrando e recebem por isso esmolas em dinheiro e objetos. Alguns fazem voto de levar esse gênero de vida até o fim de seus dias, mas a maioria a isso se dedica por um certo tempo. Aqui, como em muitas outras cousas, introduziram tristes abusos; com efeito, vários desses eremitas não tomam o hábito senão para viverem à custa do próximo, e vão beber às melhores tavernas com o dinheiro que a generosidade pública lhes ofereceu” (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 68).

de sua pátria, senão uma ideia obscura e incompleta da religião cristã (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 85).

Sendo assim, o catolicismo que chegou ao Brasil foi essencialmente o catolicismo mais popular dos últimos séculos da Idade Média. Para a historiadora Laura de Mello, é neste contexto considerado medieval que surgem os eremitas e os irmãos, as recolhidas e as beatas, as Irmandades e as Ordens Terceiras, as romarias, as procissões e as inúmeras formas de devoção tradicional e popular (SOUZA, 1986, p. 88).

Interligado ao catolicismo tradicional está o popular nas primeiras décadas do século XIX, período que Saint-Hilaire representou no seu discurso sobre algumas dimensões da religiosidade brasileiras. Segundo o teólogo Leonardo Boff, o catolicismo popular não é oficial e nem pertence às elites que detêm a gestão do católico.

Catolicismo popular é uma encarnação diversa daquela oficial romana, dentro de um universo simbólico e de uma linguagem e gramática diferente, exatamente aquelas populares. Sua linguagem se embasa no pensamento selvagem e sua gramática segue os mecanismos lógicos do inconsciente. Enquanto o catolicismo tradicional ou oficial se orienta pelo pensamento reflexo e pelo rigor lógico de sua sistematização doutrinária, ainda que no século XIX no Brasil, havia um pouco de tradicional no popular, e de popular no tradicional (BOFF, 1976, p. 50).

O historiador Ítalo Santirocchi compreende que o catolicismo popular, apesar do seu desenvolvimento próprio, constrói-se de forma paralela com o tradicional. Para ele, no “popular há traços do catolicismo pré-tridentino e do tradicional, bem como, de magia, superstição, sincretismo, credences e humanização do divino” (SANTIROCCHI, 2015, p. 38).

Percebemos que há um consenso entre os pesquisadores desse tema que o catolicismo popular, pelo fato de ser popular, está sempre relacionado com o catolicismo tradicional ou oficial romano. Daí a complexidade na análise desse conceito.

Para Leonardo Boff, as doutrinas fundamentais, a devoção aos santos e os sacramentos, são recebidos do catolicismo tradicional. Este o alimenta permanentemente e confere-lhe ou não a legitimidade. De acordo com o teólogo: “os próprios católicos do catolicismo popular se confessa dentro da Igreja oficial dos clérigos” (BOFF, 1976, p. 50). Nesse sentido, não se pode entender o

catolicismo popular sem a manutenção da relação dialética com o catolicismo tradicional.

Conforme o sociólogo Waldo Cesar, na relação entre o catolicismo tradicional e o popular, o segundo ficou caracterizado no século XIX como tudo que representasse “o exótico, supersticioso, grosseiro, curioso, vulgar, crenças coletivas sem doutrinas e práticas sem teorias, ou seja, o que era considerado folclore” (CESAR, 1976, p. 6).

Percebemos a partir dessa relação que o catolicismo popular estava na hibridização das culturas europeias, indígenas e africanas; estava ainda no modo de vida e na relação e oposição entre o catolicismo tradicional, bem como, entre o mundo rural e o urbano.

Para Cesar, uma das características fortes do catolicismo popular, presente já no século XIX, é a valorização do cotidiano da vida. Conforme o sociólogo, é do catolicismo popular do Brasil colônia e império a valorização religiosa a todos os campos da vida, “seja os do dia a dia, seja as grandes decisões, de tal forma que a vida prática parece envolvida por certo mistério que a torna dependente do domínio religioso” (CESAR, 1976, p. 14).

Percebemos que o catolicismo popular possui um rito próprio, espontâneo e direto com o sagrado. Nessa relação é integrada a vida prática e a vida imaginária, com uma forte presença e devoção ao santo protetor e padroeiro. Segundo o sociólogo Cesar, a fé no catolicismo popular compreende que:

Comer, vestir-se, morar e divertir-se, é uma luta que só pode ser vencida ou suportada, com o auxílio dos santos padroeiros e de devoção, bem como, de Deus, de forças que estão acima da compreensão humana. É por isso que o discurso popular fala mais a Deus do que de Deus. Trata-se de uma experiência pessoal direta, não intelectualizada, que se expressa numa linguagem doutrinal, oblíqua ou metafórica, é prático, direto e utilitário (CESAR, 1976, p. 15).

Compreendemos a partir das pesquisas estudadas que no catolicismo popular há uma reinterpretação do catolicismo tradicional por parte do povo. Esse possui uma cultura livre e própria, ou seja, no mundo popular existe a liberdade de passar da fala ao gesto e à dança, integrando-os num mesmo conjunto de respostas religiosas às questões transcendentais da existência.

É nesse mesmo quadro que está a diferença para o catolicismo tradicional, e que se situa a capacidade de o povo reinterpretar as doutrinas oficiais do catolicismo adequando-as a praticidade da vida (CESAR, 1976, p. 15).

Talvez, neste sentido, podemos compreender o que diz o teólogo Leonardo Boff sobre o conceito de católico com toda a sua complexidade, que deve ser compreendido como a vivência livre da fé e totalmente aberta a totalidade do Evangelho. Ou seja, ser católico é viver conforme o todo da fé, que pode ser no modo popular ou tradicional do termo.

Dentro da complexidade desse todo da fé, citado por Leonardo Boff, está o catolicismo popular, pois como o tradicional também possui algumas características citadas acima: é luso-brasileiro, rural, leigo, tem muito do medieval, de certa forma exerce uma função social e, nem tanto como o tradicional, ainda é familiar.

Porém no catolicismo popular, a fé se torna híbrida a partir da cultura religiosa do branco europeu, do índio e do negro afrodescendente. Segundo o sociólogo Cândido Procópio, a partir dessa inter-relação, no popular estava a magia, a superstição, o sincretismo, credices e a humanização do divino por parte do povo. Porém, para Cândido, o catolicismo popular é aquele cuja “tradição se apresenta despojada de seu conteúdo dogmático e moral, menos influenciados por aspectos animistas das religiões africanas e do espiritismo” (CÂNDIDO, 1973, p. 58).

O viajante Saint-Hilaire relata esse modo católico de viver a fé, onde o todo da vida era interligado com o mistério do sagrado por meio das celebrações, devoção aos santos e das festas. Ou seja, também no discurso religioso de Saint-Hilaire, no catolicismo popular acontecia uma reinterpretação do tradicional e ao mesmo tempo uma dependência deste.

Em Congonhas, Minas Gerais, Saint-Hilaire relata a devoção ao Senhor Bom Jesus de Matosinhos. Segundo o viajante, a imagem que constitui objeto de veneração dos devotos foi colocada no interior do altar-mor, e simboliza Jesus Cristo Morto. Milhares de pessoas vêm a essa igreja para pagar suas promessas e cumprir suas devoções, “beijam-se os pés dessa imagem para merecer indulgências, depois depositam-se esmolas” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 92-93).

Nessas representações a partir da devoção ao Senhor Bom Jesus, o viajante relata a religiosidade popular dos brasileiros, de modo particular, a crença em milagres. Segundo Saint-Hilaire, de um dos lados do templo existe uma casa chamada “casa dos milagres, onde se acham reunidas em uma grande sala uma

tão prodigiosa quantidade de oferendas e membros de cera, que não cabe mais nada” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 93). Esses objetos fazem parte da fé devocional desse povo, e diz o viajante que provavelmente foram graças e milagres alcançados transformados nesses símbolos de cera.

Como o exemplo de fé e devoção, relata a história de um homem que foi atacado por uma grave doença nos pés, prometeu a Deus servir a Igreja de Matozinhos se obtivesse a cura, e segundo Saint-Hilaire, “como teve a felicidade de sarar, deixou sua casa e veio cumprir sua promessa, para o que teve de viajar 60 léguas” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 93).

Outro fenômeno religioso do catolicismo tradicional e popular, unido ao poder civil presente no discurso de Saint-Hilaire, é quanto ao nome dado às localidades, como: cidade, vilas, pontes, rios e praças. Que segundo o viajante, era atribuído de acordo com a fé devocional a algum santo<sup>49</sup>. Na obra *Viagem à Província de São Paulo*, o naturalista relata que ao chegar à margem de um rio no dia da festa de um santo, o nome deste era dado ao rio. Assim procedendo, “obedeciam unicamente à sua fé, sem nenhuma combinação política, sem nenhuma violência, e, em absoluto, ninguém pensava que assim procedendo, faziam eles agrado ao bom senso e ao bom gosto” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 130).

Esse costume, segundo Saint-Hilaire perdurava ainda no tempo que esteve no Brasil. O viajante relata sobre certo Julião que chegou a margem do “Jequitinhonha no dia de São Miguel, não estava ele sob a influência de nenhum padre, e deu, entretanto, a denominação de São Miguel, à aldeia cujos fundamentos lançaram” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 130).

Outra face da religiosidade do brasileiro que Saint-Hilaire representou em seus discursos, é a devoção à Nossa Senhora, e várias são as nomenclaturas atribuídas a Maria nas obras do viajante<sup>50</sup>.

---

<sup>49</sup> Saint-Hilaire faz dura crítica ao Missionário Metodista norte-americano Daniel Parish Kidder (1815-1891), que esteve no Brasil por duas vezes nos anos de 1836 a 1842. O naturalista relata que Kidder não se conforma com o sistema de nomenclatura local que a política sacerdotal impôs aos brasileiros que atribui aos lugares os nomes dos santos, quando analisa o antigo nome da cidade de Campinas, que era São Carlos. Saint-Hilaire diz que “quanto aos gracejos dirigidos contra o catolicismo, gracejos com que Kidder finaliza seu artigo sobre Campinas, nada direi, não pertence ao nosso século, em que as diversas comunidades cristãs sabem se respeitar” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 130).

<sup>50</sup>As devoções mais relatadas por Saint-Hilaire em suas obras são: Nossa Senhora do Rosário, das Dores, da Conceição Aparecida, da Conceição, do Desterro, da Piedade, da Penha, da

Em Itu na Província de São Paulo, o viajante relata a devoção à Nossa Senhora da Ponte, pois segundo ele, os moradores tinham grande confiança nessa imagem. No tempo da seca ela era carregada em procissão pelas ruas da cidade, e em seguida transportada até a igreja matriz, onde permanecia em exposição até que chovesse. Relata Saint-Hilaire que “todas as tardes a população lhe dirigia preces” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 220).

Em Irajá no Rio de Janeiro, o viajante narra que ao chegar à cidade chamou-lhe a atenção uma casa que estava iluminada por numerosas lanternas de papel enfileiradas em uma só linha. Disseram-lhe que o dono dessa casa “possuía um pequeno oratório consagrado à virgem, pela qual professava devoção particular, e, como no dia seguinte era a festa da Conceição, queria festejar sua padroeira” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 36).

Como já citamos, o mesmo fenômeno devocional Saint-Hilaire narra em São Paulo, atribuído a Nossa Senhora Aparecida. No Rio Grande do Sul, ele relata o depoimento de uma negra, que revela um amor e devoção filial à Virgem Maria, demonstrando o desejo de alcançar algumas graças. Ela disse ao naturalista que “tem mandado rezar diversas missas a Nossa Senhora da Aparecida para que realize suas intenções, a de encontrar a sua mãe” (SAINT-HILAIRE, 1974 C, p. 164).

Por devoção à Nossa Senhora, segundo Saint-Hilaire, várias cidades no Brasil foram consagradas, como Vitória no Espírito Santo. Relata o viajante que em 1534, quando um grupo de portugueses chegou nessa localidade, foram atacados pelos indígenas. Mas segundo o naturalista conseguiram, por sua vez, “uma grande vitória e, crendo deverem tal sucesso à intervenção da Virgem Maria, consagraram-lhe a nova fundação, que denominaram Vila de Nossa Senhora da Vitória” (SAINT-HILAIRE, 1974 B, p. 8).

Das várias devoções aos santos que o viajante descreve, destacamos a de Santo Antônio em Rio do Sal na Província de Minas Gerais. Narra que fizeram uma imagem de Santo Antônio que se tornou objeto de veneração em toda a zona.

Todos quantos perderam animais na serra vão rezar o terço diante da imagem e os encontram infalivelmente. Outros há que, em romaria e de vela em punho visitam o rochedo onde está

representado o santo e ali fazem penitência (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 34).

Além das devoções populares à Virgem Maria e aos santos, Saint-Hilaire relata o fenômeno das inúmeras procissões e orações pelas almas. No povoado de São Miguel o viajante narra que na maioria das paróquias da Província de Minas faz-se antes da missa, uma procissão fora da igreja para o resgate das almas do purgatório, não só rezam por elas, como ainda são invocadas a fim de se obterem graças por intermédio. Para o naturalista, não existe devoção “tão tocante como a que, constantemente, nos faz presentes ao espírito das pessoas que pranteamos, e estabelece entre elas e nós uma recíproca comunicação de orações e socorros” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 102).

Em Santa Catarina o viajante relata essa mesma devoção à Nossa Senhora e às almas do purgatório. Segundo ele, ao chegarem ao porto de Itajaí “os seus remadores se puseram de pé, tiraram o chapéu e fizeram uma prece à Virgem e às almas do purgatório pelo feliz desfecho de nossa viagem” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 164).

Porém, relata o viajante que na Província de Minas, e em outras do Brasil, essa devoção frequentemente degenera-se em abusos. Menciona que vê-se em várias tabernas, uma espécie de tronco em que estão pintadas figuras rodeadas de “chamas, e que é destinado a receber as esmolas que se querem fazer às almas do purgatório: aposta-se em proveito das almas, e fazem-lhes promessas, a fim de encontrar os objetos perdidos” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 102).

Interligados ao catolicismo tradicional e popular, o viajante relata sobre as festas e procissões religiosas, que segundo Saint-Hilaire, faz parte da vida social e cultural do brasileiro, pois em muitos lugares as festas devocionais são o único meio de encontro social e cultural da cidade ou vilarejo.

O catolicismo tradicional e sua vertente popular possuía sua importância, bem como sua dimensão social e cultural, como uma forma de religião que se manifestou entremeada na própria vida da sociedade, uma vez que nesse catolicismo, a ideia religiosa impregnava todas as manifestações da vida pública brasileira.

Para Riolando Azzi, a sociabilidade do catolicismo no Brasil colonial e imperial, cuja população tanto no isolamento rural, quanto na vida urbana, conheciam e viviam poucas expressões de vida social e comunitárias. Para o

pesquisador, “as festas, procissões, solenidades dos santos padroeiros e outras manifestações religiosas constituíam uma forma típica de reunião social” (AZZI, 1976, p. 100).

Sendo assim, as cerimônias religiosas eram verdadeiras pompas litúrgicas e sociais. Junto dessas, a música sacra exaltava a espiritualidade do povo e quebrava a mesmice da rotina diária.

“As festas e cerimônias religiosas, e até mesmo os sermões, representavam as principais, e para muita gente as únicas distrações a aliviar o peso da monotonia das obrigações de uma sociedade considerada medieval” (AZZI, 1976, p. 101).

Como vimos, em torno das igrejas - pelo menos na primeira metade do século XIX - se movimentavam, segundo o discurso religioso de Saint-Hilaire, a vida cultural e social do brasileiro. Em Jundiaí no interior de São Paulo, o viajante relata que passou vários dias da semana na cidade e as casas estavam todas fechadas. Narra que no final de semana “sucedeu um dia de festa religiosa e todas as casas se abriram e as ruas se encheram de gente” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 136).

Não só na cidade, mas também no meio rural, as festas eram pontos de encontros religiosos e culturais. No distrito dos Campos dos Goitacazes, fazenda de São Bento, no dia da festa o pátio da fazenda encheu-se de gente da vizinhança que vieram para a missa e os festejos do padroeiro. De acordo com Saint-Hilaire, “as negras estavam com a cabeça envolvida em um pano negro, à moda das espanholas; quanto às mulheres livres traziam ‘manteaux’ de pano grosso, cor de azeitona, bordados de veludo negro” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 205).

No Arraial do Rio Branco em Minas Gerais, Saint-Hilaire relata também esses dados sociais a partir das festas religiosas. Pois, segundo o viajante no dia de festa os habitantes da vizinhança se dirigiram em grande número para a igreja. “Todos estavam vestidos com limpeza: as mulheres traziam vestidos brancos, uma espécie de jaquetão de pano e um chapéu de feltro, mas as pernas e pés estavam nus” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 67).

Conforme Saint-Hilaire, uma das grandes festas religiosas e populares no Brasil era a festa de Pentecostes ou Festa do Imperador.<sup>51</sup>Em São Domingos,

---

<sup>51</sup>Relata Saint-Hilaire que essa festa em português é conhecida como Festa do Espírito Santo, mas não lhe dou aqui o nome de Pentecostes, para que não seja confundida com a festa

Minas Gerais, o viajante relata essa tradição religiosa. Na véspera da festa, segundo ele, puseram-se luzes em todas as ruas, e houve uma iluminação tal como seguramente jamais fizeram semelhante nas vilas do seu país de origem. Descreveu que em volta da igreja, levantaram-se uma aleia de duas fileiras de lampiões, e durante esse mesmo dia soltaram-se fogos de artifícios feitos no próprio lugar.

Saint-Hilaire menciona que no início ignorou essa cerimônia, mas acabou aceitando seguir o Imperador da festa, que lhe fez o convite. Segundo ele, dirigiu-se em companhia do comandante à casa daquele que, nesse ano, simbolizava o papel do Imperador<sup>52</sup>.

No encontro dos viajantes com o outro e uma cultura diferente, a antropóloga Ilka Boaventura utilizou em suas pesquisas o conceito de transitoriedade para analisar esse momento. Pensamos que Saint-Hilaire viveu esse momento transitório por ser estrangeiro, e por estar diante de um modo religioso diferente, o que pode ter influenciado em sua indecisão de participar ou não da festa, bem como no modo que narrou a mesma, por isso essa análise deve ser criticada e contextualizada.

Segundo o viajante, grande número de pessoas se aglomerava diante da porta da casa onde se encontrava. O Imperador apareceu, estava vestido de fraque e calções, mas levava um cetro e uma coroa de prata, e por trás de seu traje estava, à maneira de manto, uma larga banda de veludo carmesim.

Saint-Hilaire diz que saindo da casa do imperador, uma orquestra de músicos detestáveis, todos velhos mestiços, veio colocar-se à frente dos dois oficiais e executou um hino em honra ao Imperador. À frente desses músicos alinharam-se alguns sacerdotes vestidos apenas com as batinas, e, finalmente, uma considerável multidão de povo seguiu todo o cortejo.

Chegando à porta da igreja, o Imperador ajoelhou-se. Um padre de sobrepeliz veio apresentar-lhe o incenso, e um outro deu-lhe o

---

exclusivamente cristã que tem o mesmo nome. No Brasil a mesma festa em várias regiões do país, segundo o viajante leva o nome de Festa do Imperador. Essa festa foi instituída por uma Rainha de Portugal, teve originariamente por objeto a distribuição de esmolas; mas pouco a pouco degenerou, e não é mais hoje em dia senão oportunidade de regozijo público, em que se misturam a cerimônia religiosa, de modo bizarro, outras ridículas e profanas (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 286).

<sup>52</sup> Segundo Saint-Hilaire, todos os anos o Imperador é substituído por outro novo, e é a sorte que designa os que devem preencher essa dignidade. Para custear as despesas da festividade, fazem-se coletas a todos os particulares, uns contribuem com dinheiro, e outros com galinhas, bois, leitões, etc. É na casa do Imperador que o jantar se prepara, e ele contribui, conforme as suas posses, para o embelezamento da festa (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 286).

crucifixo a beijar. O Imperador avançou até o santuário, colocou-se debaixo de um pálio, ao lado de um dos altares laterais, e seus três oficiais postaram-se diante dele. Entoou-se então um *Te Deum*, e, em seguida, cantou-se uma missa com música. Após a missa, formou-se o cortejo novamente; saímos da igreja e dirigimo-nos para a casa do Imperador. (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 285).

Percebemos neste relato a hibridez da religiosidade tradicional com a popular no Brasil deste período. No tradicional está o clero que participa da procissão paramentado de batina, veste litúrgica da Igreja, bem como a acolhida na igreja e a missa. Do catolicismo popular está o próprio Imperador, a procissão saindo da igreja em direção à sua casa, onde aconteceu a festa com jantar, músicas e danças. Pois, “após a missa formou-se o cortejo, e durante o percurso juntou-se a nós um grupo de crioulos disfarçados, mascarados e traziam violão e pandeiros” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 285).

Outra faceta da religião presente no discurso pejorativo e crítico do viajante Saint-Hilaire, é quanto às religiosidades populares brasileiras, aquele tipo de religião que contém ritos do catolicismo tradicional e popular, mas não tem nada de católico. Neste tipo de fé temos a miscigenação da cultural indígena, africana e europeia.

Compreendendo a religião no Brasil como uma grande força de integração, para o pesquisador Alberto Antoniazzi, “nós brasileiros não inventamos novas religiões ou Igrejas, apenas adaptamos a nossa fé católica às nossas inclinações domésticas, sem nos separar da religião de nossos antepassados” (ANTONIAZZI, 1976, p. 87).

Neste sentido, a religiosidade popular brasileira, embora seja vivida e praticada de modos e maneiras diferentes, possui muitas características do catolicismo. E mesmo “a intromissão de elementos culturais africanos no catolicismo possibilitou a sua preservação sob uma aparência cristã” (HOLANDA, 1976, p. 154).

Essa religiosidade foi se construindo no período colonial a partir da hibridização religiosa do branco, negro e índio<sup>53</sup>. Porém, um marco histórico para pensar a religiosidade popular é a abertura dos portos as nações amigas por D.

---

<sup>53</sup> Um estudo candente referente à esse tema no período colonial, é a pesquisa do historiador Ronaldo Vainfas: *A Heresia dos Índios – Catolicismo e rebeldia no Brasil Colonial (1995)*. Em 1585 Vainfas estuda a santidade dos índios de Jaguaripe e a hibridez do catolicismo já neste período presente nos “rituais do catolicismo tupinambá”, em que revela os ingredientes indígenas e cristãos presentes na igreja de Jaguaripe no Recôncavo baiano.

João VI em 1808, e em 1810<sup>54</sup>, possibilitou a vinda de outros seguimentos religiosos e anos depois houve certa tolerância religiosa, que poderia ser vivida no particular de cada residência.

A religiosidade popular no Brasil, de modo particular a do início do século XIX, no período que Sant-Hilaire esteve no país, já existia, mas estava muito próxima do catolicismo popular que refletimos acima. Porém, não é a mesma coisa. O viajante critica essa religiosidade em seus relatos, pois “no Velho Mundo, as formas afetivizadas da religiosidade popular tenderiam a desaparecer no final do século XVIII” (SOUZA, 1986, p. 115). Certamente na França, o Concílio de Trento já tinha alcançado o seu efeito, ou seja, a purificação e a restauração da religiosidade popular.

No início do século XIX, no Brasil, a fé católica popular começou a fundir crenças devocionais com feitiçaria e espiritismo, com cultos indígenas e africanos, bem como com “elementos messiânicos e milenaristas, fenômenos presentes na cultura religiosa lusitana, mas que tem suas raízes e tradições islâmica e judaico-cristã” (SERBIN, 2008, p. 51).

Segundo a historiadora Maria Cecília Domezi, no final do século XVIII e início do XIX, “aconteceu no Brasil uma recriação de religião, uma religiosidade popular totalmente afastada daquela do padroado e de Roma” (DOMEZI, 2015, p. 112). Ou seja, houve um processo de intercâmbio entre as bases culturais religiosas europeias, indígenas, africanas e mestiças, que incluíram sincretização e também reafricanização de cultos.

Cultuava-se São Benedito, mas cultuava-se também Ogum, e batiam-se atabaques nos calundus da colônia: nas estruturas sociais que lhes foram impostas, os negros, através da religião, procuraram nichos em que pudessem desenvolver integradamente suas manifestações religiosas (SOUZA, 1986, p. 94).

Percebemos nas pesquisas que, em várias regiões do Brasil de modo particular e singular no sudeste, os escravos passaram a reunir-se em locais afastados para praticarem seus cultos tradicionais nos quais já havia hibridez religiosa, já que os espíritos dos ancestrais e as divindades relacionadas às forças da natureza e à vida em sociedade ocupavam o corpo de seus sacerdotes durante o transe místico. Desse modo, após um século de batuques fora da

---

<sup>54</sup> Segundo o pesquisador Brasil Gérson, os primeiros estrangeiros que gozaram de certa liberdade religiosa no Brasil foram os ingleses, graça a uma cláusula no tratado de comércio entre o Governo de D. João e a Inglaterra em 1810 (GÉRSO, 1978).

igreja, dessa religiosidade resultou no final do oitocento o que chamamos de candomblé (VERGER, 1997; DOMEZI, 2015).

Segundo a historiadora Domezi, no final do século XVIII já existia cultos indígenas secretos, penetrados de elementos católicos. A historiadora cita o caso do culto num lugarejo em Pernambuco chamado Brejos dos Padres, que existiu até a metade do século XX. Nesse lugar “tomava-se o *ajuá*, uma bebida feita da raiz da jurema, fumava-se cachimbo e invocava-se Deus, Virgem Maria e aos santos do catolicismo, inclusive padre Cícero, ao som de cantos entoados por cantadores e marcados por maracá” (DOMEZI, 2015, p. 119).

Este exemplo citado pela historiadora Domezi revela que, enquanto o catolicismo tradicional e o popular estão debaixo do guarda chuva do catolicismo romano, a religiosidade popular pode até ter raízes no cristianismo católico, mas seus ritos e símbolos possuem uma característica singular própria e totalmente afastada do rito romano. Ou seja, esse modo religioso possui sua autonomia e liberdade de expressão própria do popular.

Para o sociólogo Roger Bastide, o catolicismo imposto pelos senhores de engenho no Brasil no período colonial e imperial, bem como o controle da Igreja e do Estado, não foi suficientemente um instrumento de controle social. Numa sociedade dividida como era o Brasil, com ideias regalistas e políticas liberais, cada classe social foi interferindo nos valores da outra classe, e “numa economia de classes sociais, resultou no sincretismo religioso, numa dita religiosidade popular” (BASTIDE, 1971, p. 202).

Ao relatar o modo brasileiro de viver a fé no sagrado, o viajante Saint-Hilaire representa no seu discurso uma religião singular, repleta de superstições e acaba descrevendo muito de nossa religiosidade popular.

Em Curitiba o viajante relata que os dogmas do cristianismo eram confundidos com as mais absurdas fantasias. Relata o naturalista que perguntavam à ele se acreditava em “fantasmas, juízo final, no fim do mundo e nos lobisomens, e as pessoas que duvidavam da existência das assombrações achavam que deviam pôr também em dúvida as verdades do Evangelho” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 67).

Na Serra da Canastra em Minas Gerais, o viajante relata que os habitantes da região “dão créditos aos feiticeiros, e aos lobisomens, e muitos vão até ao ponto de tratar de heréticos os que se recusam a acreditar nisso” (SAINT-

HILAIRE, 1944, p. 122). Na mesma Província, segundo Saint-Hilaire, muitos cristãos batizados “acreditam em malefícios, e quando caem doentes, imaginam frequentemente que foram enfeitiçados” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 182).

No sertão de Minas Gerais, em Rio das Mortes, o viajante narra que a população dessa região vive na miséria. Para ele, homens que vivem na pobreza e no isolamento se tornam ignorantes e supersticiosos, e percebeu em todo sertão uma grande fé em sortilégios, que servia para enriquecer tratantes que a polícia deveria punir, se nesse local houvesse alguma.

O feiticeiro que, por ocasião da minha viagem, tinha maior fama, era um negro livre que habitava uma povoação dependente do termo de Minas Novas. Apesar do preconceito em geral vigente contra sua cor, vinham consultá-lo de muito longe, e o negro esperto comprava escravos, e ia constituindo para si uma habitação excelente (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 309).

Numa vila intitulada Rancho de Manuel Vieira, Minas Gerais, Saint-Hilaire critica um cirurgião por usar ciência e benzimento. De acordo com o viajante, o honrado cirurgião disse-lhe que ia dar um remédio a um jovem, e no dia seguinte estaria são. Relata Saint-Hilaire que o cirurgião “misturou pólvora ao sumo de algodão. Com semelhante droga, esfregou as partes enfermas a que benzeu depois, mandando o paciente deitar-se, e assegurou-se o êxito de sua medicação” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 29).

Criticando a postura do cirurgião, Saint-Hilaire relata que a benzedura é um dos meios de cura que empregam no Brasil, e os charlatões terapeutas repetem essa fórmula devocional. Segundo ele, uma multidão de indivíduos encarrega-se de benzer as pessoas na maior boa-fé. Acrescenta que não pode “conceber que um homem que se intitula cirurgião, e, por conseguinte, deve ter sido diplomado, sancione com o exemplo as práticas supersticiosas” (SAINT-HILAIRE, 1974 D, p. 29).

Em Goiás Saint-Hilaire narra a crença nessas mesmas superstições por parte dos cristãos, que para ele, não foram bem instruídos na fé e nas verdades do cristianismo por parte do clero, por isso substituem a crença em Deus por superstições absurdas. Pois a maior parte dos outros brasileiros do interior acredita nos feiticeiros, nas almas do outro mundo, nos demônios familiares, de que contam mil extravagâncias. Além disso, “trazem presos ao pescoço amuletos e preservativos, e, quando caem doentes, recorrem a remédios simpáticos e a palavras mágicas” (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 339).

Na Província de São Paulo, Vila de Batatais, o naturalista percebeu que boa parte dos habitantes traziam no pescoço um rosário e vários outros amuletos. Saint-Hilaire relata que acabou perguntando de forma discreta qual a utilidade daqueles objetos, e segundo ele “um homem, que trazia um cumprido dente suspenso ao pescoço, declarou ser um dente de lobo, e que nada servia de melhor preservativo contra o mau olhado” (SAINT-HILAIRE, 1972, p. 111).

Em João Vale na Província de Minas Gerais, o viajante relatou que no cume de uma montanha veem-se à beira da estrada, numerosas cruzinhas feitas com lasca de madeira de comprimento de um pé ou pé e meio. Segundo ele, “essas cruces são plantadas pelos que transitam por esse caminho pela primeira vez, e temem não voltar se deixarem de cumprir tão importante dever” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 52). Para Saint-Hilaire, essas ideias supersticiosas estão longe de ser gerais, pois o dono da venda do rancho do Marmelo em que pernoitou, lhe disse que apenas os doidos se conformam ainda com os velhos usos.

No discurso de Saint-Hilaire sobre a religiosidade popular brasileira, estão presentes também os cultos africanos, como as batucadas, que como vimos segundo Roger Bastide, deram origem ao candomblé. Porém, o viajante não cita como uma religião, mas como uma dança desengonçada. Como em Tapunhuacanga na Província de Minas Gerais, diz que os negros e crioulos “não conhecem outra espécie de divertimento além de uma dança que a decência mal permite mencionar, e que, no entanto, se tornou quase nacional, o batuque” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 137).

A mesma dança é relatada pelo viajante no povoado de Coração de Jesus, também em Minas Gerais. Segundo Saint-Hilaire, mal o sol se pôs, e tudo se anima, “saiu-se do torpor em que se ficou mergulhado durante o dia; conversa-se, passeia-se, toca-se violão, canta-se e dançam-se batuques” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 360). Na Província de Santa Catarina, o naturalista relata que “não foram permitidos os batuques por causa da quaresma, mas os convivas dançaram aos pares” (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 55).

Para a antropóloga Ilka Boaventura, o discurso da prática da dança religiosa e da música, na vida cotidiana dos escravos relatados pelos viajantes, além de representarem os costumes do outro considerado diferente, pretendia reforçar a ideia de uma escravidão humanizada, que muitas vezes os autores

queriam passar aos seus leitores, os escravos trabalhavam cantando, rezando e dançando (LEITE, 1996, p. 150).

Está presente no discurso religioso de Saint-Hilaire a fé miscigenada dos povos indígenas. Em São Miguel, Província de Minas Gerais, o viajante diz que os índios Botocudos parecem ter alguma ideia vaga da imortalidade e são estranhos a ideia de um Ser Criador. Porém para o viajante, não demonstram repugnância pela religião cristã, “deixam batizar seus filhos, e, quando assistem às refeições dos portugueses, juntam as mãos e fazem o sinal da cruz como eles” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 253).

Na Vila do Fanado, Minas Gerais, o naturalista relaciona o Deus dos cristãos ao deus Sol dos povos indígenas. Segundo Saint-Hilaire, desde que foram catequizados pelos portugueses, é ao sol que os índios aplicam tudo que se lhes diz respeito ao Deus dos cristãos, e sua fé neste astro ainda tornou-se maior. Pois, quando ficam doentes, solicitam o batismo, e pensam que, mediante esse sacramento, “são reunidos ao sol, e que lá viverão perfeitamente felizes, vestidos, não passando mais fome, e não tendo mais a temer seus inimigos” (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 281).

Em síntese, o discurso de Saint-Hilaire aparentemente defende a fé cristã católica, como aquela que revela bons costumes e a moral capaz de educar e civilizar os povos que segundo ele, vivem na barbárie. Mas, por outro lado esse mesmo discurso nos leva a refletir mais uma vez sobre a religiosidade brasileira nessas primeiras décadas do século XIX.

Segundo Gilberto Freyre, após a vinda da família real, houve uma abertura no modo de viver a religiosidade no Brasil, a liturgia católica de gênese medieval tomou a forma de uma religião híbrida, familiar, patriarcal, de uma simplicidade paradisíaca e idílica. “Nas fazendas, para espantar as pragas das lavouras, valia tanto uma missa como a reza dos feiticeiros negros ou indígenas” (FREYRE, 2006, p. 77).

Para Freyre, essa religião considerada arcaica para os parâmetros modernos e civilizados europeus do período oitocentista, no Brasil tomou uma nova forma de viver e celebrar a vida social e cultural. Neste sentido, a representação religiosa e o discurso de Saint-Hilaire nos convidam a refletir mais uma vez esta religiosidade peculiar brasileira.

Contudo, percebemos nos seus discursos sobre a religiosidade brasileira, que a mesma não está neutra de uma ideia de dominação, preconceito, superioridade, bem como de estratégias políticas e sociais de transformação do outro, que é considerado diferente que precisa ser civilizado.

Porém, o viajante e seu discurso são considerados pelos estudiosos da literatura de viagem como fonte para o estudo da nossa história. Como testemunhou Silvio Romero (1901) no final do século XIX, que seus relatos apontam caminhos sobre a nossa história; e no século XXI, a historiadora Márcia Naxara (2004), diz que os textos de Saint-Hilaire são ricos em informações e experiências detalhadas sobre a imagem do Brasil. Neste sentido, pensamos que mais uma vez, ancorados nas pesquisas já realizadas sobre esse autor, apenas iniciamos o estudo sobre a religiosidade brasileira a partir da representação de um viajante que passou e relatou o modo de viver a fé nestes trópicos.

### **Considerações finais**

Tomamos como objeto de estudo nesta pesquisa, as representações presentes nos relatos de viagens do cientista Auguste Saint-Hilaire, sobre a religiosidade católica e popular brasileira, bem como sobre os aspectos da dimensão institucional da Igreja no Brasil. A partir de uma bibliografia específica que estudou os viajantes e a religião na primeira metade do século XIX (1808 a 1853), procuramos reconstituir e analisar as narrativas e as representações de Saint-Hilaire a respeito das relações entre a Igreja e o Estado, a vida do clero secular e religioso, catolicismo tradicional e popular, religiosidade popular, igrejas e artes sacras, festas religiosas, procissões e dias santos.

Constatamos neste estudo, a partir das pesquisas já realizadas sobre a literatura de viagem, bem como sobre a religião no recorte histórico que fizemos, que o discurso e os relatos do naturalista Saint-Hilaire constituem efetivamente fontes para pesquisas e reflexões sobre a complexa formação da identidade religiosa e cultural do brasileiro, a partir da representação e da visão do outro, que teve como objetivo na sua viagem, relatar a fauna e a flora e tudo o que viu sobre os costumes culturais do outro diferente e exótico.

Como perspectiva de análise metodológica, utilizamos alguns conceitos da história cultural para a interpretação e avaliação dos trechos selecionados sobre

religião nos relatos de Saint-Hilaire. O conceito de representação, do historiador Roger Chartier, compreendido como uma concepção do outro a partir do seu mundo cultural; e do pesquisador François Hartog, a retórica da alteridade para analisar a aproximação do viajante do outro, no caso o brasileiro, da mesma maneira as diferenças culturais que ele percebeu e a tradução destas para a linguagem do europeu da primeira metade do século XIX.

Pesquisamos os relatos selecionados sobre o discurso de algumas dimensões religiosas do viajante Saint-Hilaire, utilizando do viés da história cultural como o lugar de onde falamos, analisamos a sua narrativa religiosa em suas obras e o contexto europeu e brasileiro na primeira metade do século XIX. Abordamos também as narrativas do viajante, a partir de uma bibliografia específica que pesquisou sobre a literatura de viagem e utilizou-a como fonte em seus estudos.

Percebemos no transcorrer da pesquisa, que a utilização dessas ferramentas nos possibilitou, de certa forma, refletir mais uma vez a articulação e a relação a partir do discurso do viajante, entre o público e o privado, sagrado e o profano, Igreja e Estado, a cultura social e religiosa do brasileiro no recorte temporal que estudamos. Constatamos assim, que este estudo, apenas iniciado por nós, pode abrir caminhos para novas investidas científicas sobre a religiosidade tradicional e popular brasileira.

Podemos afirmar ainda que, por analisar a fé tradicional e popular do brasileiro de dentro dela (GRESCHAT, 2015, p. 55), e muitas vezes participando da mesma, como na festa de Pentecostes ou do Imperador em Minas Gerais, nas missas, procissões, e mesmo compreendendo-as como bizarras e grotescas, os discursos do viajante Saint-Hilaire sobre essa religiosidade, contribuem para a busca do conhecimento dos estudos culturais e religiosos do século XIX (KURY, 2011, p. 340).

Por ter penetrado cientificamente no modo de vida cultural e religioso do povo brasileiro, a partir dos métodos de De Gérando (LIMA, 2007, p. 222), o discurso de Saint-Hilaire que analisamos, possibilitou iniciar o estudo sobre a relação do público e do privado da religiosidade brasileira. No público compreendemos as procissões e festas como momentos religiosos e culturais; enquanto no privado os ofícios nas casas grandes e capelas particulares

relatados pelo viajante. Em ambos, revela a particularidade e a identidade peculiar do catolicismo tradicional e popular brasileiro.

No relato sobre a festa do Imperador em São Domingos Minas Gerais (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 285), o viajante demonstra em seu discurso a relação entre o profano e o sagrado na religiosidade miscigenada brasileira. No profano está o Imperador, as músicas, os instrumentos, os batuques, a dança dos negros; no sagrado estão os sacerdotes, a cruz, o incenso e a igreja. Quando o cortejo chega ao templo, o Imperador ao beijar a cruz e se colocar debaixo de um pálio no santuário, se sobrepõe, deixa o mundo real e o profano, é elevado e se torna sagrado (ELIADE, 2001, p. 30). Essa narrativa abre horizonte para continuarmos os muitos estudos sobre o sagrado e o profano na vivência do cristianismo tradicional e popular brasileiro.

No discurso sobre a Igreja e o Estado, o naturalista confirma a unidade política, econômica e social que existiam entre estas duas esferas de poder (STEFANO, 2012, p. 202), pois segundo ele, os poderes se confundiam e tudo era decidido através de valores e favores (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 172). Notamos que os relatos de Saint-Hilaire apresentam precisão e contextualizam os fatos que narra sobre a relação do Estado, Igreja e o clero, bem como as relações de poder entre a Igreja Católica e o Estado luso-brasileiro no século XIX.

Destacamos a relação política entre a Igreja e o Estado, a vida do clero secular e religioso. Segundo o cientista, os sacerdotes e bispos eram funcionários da Coroa, viviam uma vida desregrada e imoral, preocupados muito mais com a política e a administração de suas terras, fazendas e empreendimentos, do que com a evangelização e as coisas sagradas (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 316). Esse discurso sobre os religiosos pode contribuir para futuros estudos sobre a moralidade, formação e a missão do clero no Brasil na primeira metade do século XIX.

Verificamos a partir da bibliografia pesquisada e o discurso de Saint-Hilaire, que as construções das igrejas no Brasil colonial e imperial estavam interligadas politicamente entre os poderes civis e espirituais (MARX, 2003, p. 26). Neste sentido, era o monarca quem autorizava e determinava o lugar da edificação de um templo. Como relatou no Rio Grande Sul, percebendo o bispo o crescimento da população, solicitou ao Rei a construção de uma nova paróquia (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 60). Essa constatação no discurso do viajante abre mais uma

perspectiva para os estudos da relação desses poderes no contexto do padroado brasileiro.

Na edificação dos templos, o viajante também narra que em torno das igrejas no Brasil, nasceram vilas, povoados e até cidades. Esse discurso é de grande valia para pesquisas e estudos vindouros sobre a história das cidades brasileiras. Vale ainda ressaltar que era a partir das igrejas que aconteciam toda a vida cultural e social do brasileiro neste período e até o início do século passado, pois as festas, procissões e dias santos, além de serem momentos de devoções, eram uma forma típica de reunião social (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 67). Essa narração revela parte da história social e cultural do brasileiro no século XIX.

Ao relatar sobre as igrejas no período que esteve no país, o viajante acaba representando para o outro europeu, bem como para a história brasileira, a riqueza da arte sacra, pinturas, esculturas e imagens nos templos do sudeste do Brasil. Um caso típico que Saint-Hilaire representa com certa superioridade de europeu considerado civilizado é a arte de Antônio Francisco Lisboa, conhecido como Aleijadinho. O naturalista registrou em uma de suas obras a biografia e sessenta e seis figuras esculpidas por esse artista (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 92), utilizadas e citadas por vários pesquisadores da história da arte brasileira.

Nos relatos sobre a religião e a cultura, o discurso de Saint-Hilaire representa como o catolicismo tradicional e popular brasileiro foi construído e se modificando no encontro com as culturas europeias, indígenas e africanas. Esse catolicismo foi narrado pelo autor como uma força atravessada pela noção de poder entre a Igreja, Estado e os movimentos leigos, como as Irmandades (CHARTIER, 1990, p. 18).

As Irmandades, no discurso religioso de Saint-Hilaire, representam essa noção de poder proposta por Roger Chartier, uma força política e religiosa em forma de associações, que nos momentos de conflitos entre a Igreja e o Estado, governavam, construíam igrejas e administravam os templos e os cultos religiosos. Neste sentido, muitas Irmandades possuíam mais poder que vários vigários de paróquia (SAINT-HILAIRE, 2000, p. 97).

A religiosidade cultural católica presente no discurso do viajante foi justamente aquela herdada de Portugal, que em forma de cultura possui seus ritos, símbolos e expressões singulares do medievo português, ou seja, um cristianismo impregnado de paganismo (SOUZA, 1986, p. 91). Neste sentido, no

encontro com esse cristianismo, o viajante em vários momentos teceu uma copiosa crítica no modo como era vivido e celebrado. Porém, o que destacamos não é a crítica, mas o fato de ter narrado com precisão esse catolicismo que segundo Gilberto Freyre, foi o cimento da construção da identidade brasileira (FREYRE, 2006, p. 81).

O catolicismo tradicional, presente no discurso do viajante em suas diversas obras, que representou bem essa herança de Portugal, foram as celebrações do tempo da Quaresma e da Semana Santa. Percebemos que o relato sobre esses tempos, abrem as portas para futuros estudos sobre a influência desses momentos religiosos na vida pública e privada do brasileiro no contexto que esteve no Brasil, bem como na atualidade. Relata o viajante que nesses dias muitos não trabalhavam, comiam pouco, guardavam o silêncio e passavam o dia em oração (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 181). Ou seja, a partir da unidade dos poderes civis e espirituais, esses rituais de fé impactavam a vida social e cultural do brasileiro.

Outra reflexão candente, que o discurso de Saint-Hilaire sobre a religião proporciona, é sobre a civilização. Analisamos que na primeira metade do século XIX, segundo Norbert Elias (1994) e Jean Starobinski (2001), o conceito de civilização exprimia a ação de civilizar a partir de um conhecimento dos outros povos considerados selvagens. A religião, pelas suas virtudes sociais, era considerada para esses pesquisadores como forma de educação moral e progresso de um povo sobre o outro. Percebemos que o discurso de Saint-Hilaire é fonte para esse estudo, pois para ele a religião cristã era capaz de proporcionar ideias morais nos brasileiros e conduzi-los a uma nação civilizada, e assim chegar brevemente ao progresso existente no Velho Mundo (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 108).

Como parte da variabilidade temática, uma das características da literatura de viagem, Saint-Hilaire ao relatar a cultura religiosa brasileira, destacou a devoção mariana no Brasil, de modo particular no sudeste do país. O cientista representou a devoção à Imaculada Conceição de Aparecida em várias cidades e povoados, narrando que muitas pessoas de diversos estados do país viajavam a pé e a cavalo por vários dias até a capelinha no Vale do Paraíba em busca de milagres e curas. No seu discurso, essa devoção vai além da fé, pois narrou que

muitas vilas, cidades, avenidas, praças e rios levam algum nome atribuído a Nossa Senhora, como Vitória no Espírito Santo (SAINT-HILAIRE, 1974, p. 8).

Muitos são os estudos sobre a cultura e a religiosidade popular brasileira. Constatamos na análise dos relatos do viajante, que o seu discurso sobre esse tema é de grande valor para o aprofundamento do mesmo. Analisamos que a religiosidade popular foi se construindo no Brasil a partir da hibridização religiosa do branco, negro e índio. Saint-Hilaire narra essa construção no discurso representativo sobre as danças dos negros através dos batuques, as superstições e crenças nos espíritos, amuletos, feiticeiros, benzimento, simpatias e magias.

Em Goiás, o naturalista relatou que muitos quando caíam doentes numa cama, recorriam a remédios simpáticos e as palavras mágicas do feiticeiro (SAINT-HILAIRE, 1944, p. 339). Essa narração diz muito da história da religiosidade católica e popular brasileira, pois na busca da cura de uma doença valia, na representação do viajante, bem como na bibliografia pesquisada, tanto uma missa como a reza de um feiticeiro. Percebemos que o discurso do naturalista revela a construção e a recriação híbrida da religiosidade brasileira.

Utilizando do viés da história cultural e de algumas ferramentas utilizadas por pesquisadores dessa área do conhecimento, atestamos que o discurso representativo de Saint-Hilaire sobre a religiosidade católica e popular brasileira é um produto da história que foi impactada pelas ações unitárias, conflituosas e por interesses políticos entre a Igreja e o Estado, bem como a partir da miscigenação e hibridez peculiar cultural dos povos negros, brancos e indígenas. Mesmo sendo essa narração uma representação da representação do “outro” europeu católico, relatando sobre um “outro” diferente de suas tradições e costumes, desejamos que este estudo possa abrir caminhos e ser luz para novas investidas científicas sobre o que Saint-Hilaire sentiu, viu e narrou a respeito da tradição religiosa brasileira.

Uma última observação de caráter estritamente indicativo. Acreditando que possam servir de sugestão para posteriores estudos. Pensamos que seria factível uma reflexão a respeito da literatura de vigen dentro de uma história global dos relatos de viagem. História global como perspectiva de análise e não como indicação de pretensões enciclopedistas.

Algumas experiências vêm sendo desenvolvidas sobre outras temáticas<sup>55</sup>. A América, desde o século XVI revelou-se um espaço privilegiado desse tipo de empreendimento, mas esse gênero literário teve impacto e manifestações em escala global, em diferentes momentos da história. De Heródoto a Marco Polo, de Jean de Mandeville a Saint-Hilaire, apesar de elementos comuns, em diferentes momentos e lugares, que se repetem como um padrão a ponto de se instituir como gênero, as especificidades emergem a partir da análise que leve em conta seus contextos específicos de desenvolvimento. Pois se nas narrativas produzidas na Idade Média tardia e na Renascença evidencia-se mais seu caráter anedótico, relatos de encontros inesperados e aleatórios, em contraposição a uma narrativa sistemática de um suposto processo histórico ordenado e harmônico<sup>56</sup>. As narrativas do século XIX buscam tirar sua força numa visão mais teleológica da história, numa convicção do progresso inevitável e universal da ciência e da civilização europeia.

---

<sup>55</sup>Apenas a título de exemplo podemos citar o trabalho de David Armitage sobre uma história global da declaração de independência dos Estados Unidos (ARMITAGE, 2011).

<sup>56</sup> Ver GREENBLATT, Stephen. Possessões maravilhosas. O deslumbramento do Novo Mundo. São Paulo: Edusp, 1996.

## Referências

ABREU, Márcia. *Leitura, História e História da Leitura*. Campinas: Mercado das Letras, 2000.

AGASSIZ, Louis. *Viagem ao Brasil: 1865-1873*. Trad. João Etienne Filho. Belo Horizonte, ed. Itatiaia: São Paulo, 1975.

ANTONIAZZI, Alberto. *Várias interpretações do catolicismo popular no Brasil*. REB Vol. XXXVI, Rio de Janeiro: Vozes Limitada, 1976.

ARMITAGE, David. *A Declaração de Independência. Uma história Global*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

AUGUSTIN, Günther. *Literatura de Viagem na época de D. João VI*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2009.

AZEVEDO, Thales de. *Igreja e Estado em tensão e crise: a conquista espiritual e o padroado na Bahia, Ática*, São Paulo, 1978.

AZZI, Riolando. "O movimento brasileiro de reforma católica durante o século XIX". REB 34, p. 646-663, 1974.

AZZI, Riolando. *Elementos para a História do Catolicismo Popular*. REB Vol. XXXVI, Rio de Janeiro: Vozes Limitada, 1976.

BARBOSA, Aparecido. *O Estado de Natureza em Jean-Jacques Rousseau*. Monografia apresentada como conclusão do Bacharelado em Filosofia – Puc-Campinas, 2001.

\_\_\_\_\_. *Relatos de Viajantes: Raça e Civilização no Brasil Oitocentista*. Orientadora: Prof. Dra. Valéria Alves Esteves Lima. Relatório Final apresentado à coordenação executiva do programa institucional de bolsas de iniciação científica da UNIMEP. Piracicaba, 2015.

BARREIRO, José Carlos. *Imaginário e viajantes no Brasil do século XIX: cultura e cotidiano, tradição e resistência*/ José Carlos Barreiro. São Paulo: Editora UNESP, 2002.

BARROS, José D'Assunção. *História Cultural: Um panorama teórico e historiográfico*. In: textos de História, vol. 11, n. ½, 2003. <http://periodicos.unb.br/index.php/textos/article/viewFile/5925/4901>. Acesso em: 28/03/2017.

BASTIDE, Roger. *Brasil terra de contrastes*. 4. Ed. São Paulo: Difusão Europeia do Livro, 1971.

BECKHAUSER, Alberto. *Missal Romano*, Conferência Nacional dos Bispos do Brasil. São Paulo, Ed. Paulus, 2014.

BENZAQUEM, Ricardo. *Guerra e paz: casa grande e senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1994.

BELLUZZO, Ana Maria de Moraes. *O Brasil dos Viajantes*. 3vols, São Paulo/Salvador: Meta livros/Fundação Emilio Odebrecht, 1994.

BEOZZO, José Oscar. “*Irmandades, Santuários, Capelinhas de Beira de Estrada*”. *REB*, Petrópolis, vol. XXXVII, 1977.

BLUTEAU, Rafael. Dicionário da Língua Portuguesa. Tomo segundo, Rio de Janeiro, 1789. Biblioteca Brasileira. <http://www.brasiliana.usp.br/handle/1918/00299220>. Acesso em: 31/03/2017.

BOFF, Leonardo. *Catolicismo Popular: que é Catolicismo*. *REB*. Vol. XXXVI, Rio de Janeiro: Vozes Limitada, 1976.

BRUNEAU, Thomas C. *Catolicismo Brasileiro em época de transição*. Tradução de Margarida Oliva. São Paulo: Loyola, 1974.

BURKE, Peter. *O que é História Cultural*. Tradução Sérgio Góes de Paula, Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. *Igreja e Desenvolvimento*. CEBRAP, São Paulo: Ed. Brasileira de Ciências LTDA, 1971.

\_\_\_\_\_. *Católicos, Protestantes e Espíritas*. Petrópolis, RJ: Vozes Limitada, 1973.

CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS Ronaldo (Org.). *Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia*. Rio de Janeiro, Ed, Campus, 1997.

CASTRO, Zília Osório de. *Antecedentes do Regalismo pombalino*. In: Estudos em homenagem a João Francisco Marques. Faculdades de Letras da Universidade do Porto, Porto 2002.

CESAR, Waldo. *O que é Popular no Catolicismo*. *REB* Vol. XXXVI, Rio de Janeiro: Vozes Limitada, 1976.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1990.

\_\_\_\_\_. *Práticas de leitura*. São Paulo: Estação Liberdade, 1996.

Compêndio de Ciência da Religião/ João Décio Passos, Frank Usarski (organizadores). São Paulo: Paulinas, 2013.

CRUZ, E.; De MORI, G. *Teologia e Ciência da Religião: a caminho da maioria acadêmica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2011.

DEL PRIORE, Mary. *Festas e Utopias no Brasil Colonial*. São Paulo: Brasiliense, 2000.

DI STEFANO, Roberto. *De que Hablamos cuando decimos Igglesia? Reflexiones sobre el uso historiográfico de un término polissêmico*. Ariadna histórica. Lenguagens, conceptos, metáforas, I, 2012. <http://historiayreligion.com/sites/default/files/articulos/De-qu%C3%83%C2%A9-hablamos-cuando-decimos-Iglesia3.pdf>. Acesso em: 12/03/2017.

DOMEZI, Maria Cecília. *Religiões na história do Brasil*. Paulinas, SP. 2015.

DOMINGUES, Ângela. *O Brasil nos relatos de viajantes ingleses do século XVIII: produção de discursos sobre o Novo Mundo*. *Revista Brasileira de História*. V. 28, n. 55. p. 133-152. São Paulo: 2008.

D'ORBIGNY, Alcide. *Viagem Pitoresca Através do Brasil*. Tradução de Davi Jardim. Belo Horizonte: Itatiaia, 1976.

ENGLER, Steven. *Teoria da Religião Norte-americana: Alguns Debates Recentes*. *Revista de Estudos da Religião*. N. 4, p. 27-42, 2004. [http://www.pucsp.br/rever/rv4\\_2004/p\\_engler.pdf](http://www.pucsp.br/rever/rv4_2004/p_engler.pdf). Acessado em 04/04/2017.

ENGLER, Steven; STAUSBERG. *Metodologia em Ciência da Religião*. In *Compendio de Ciência da Religião/ João Décio Passos, Frank Usarski (Org.)*. São Paulo: Paulinas, Paulus, 2013.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o Profano: a essência das religiões*. Trad. Rogério Fernandes. São Paulo. Martins Fontes, 2001.

FEBVRE, Lucien. *O Aparecimento do Livro*. São Paulo: UNESP, HUCITEC, 1992.

FIORIN, José Luiz. *Introdução à linguística*. José Luiz Fiorin (orga.), Ed. Contexto – São Paulo, 2012.

FILHO, Oswaldo Munteal. *Natureza iluminada*. In *Revista de História*, 2008. <http://www.revistadehistoria.com.br/secao/artigos-revista/natureza-iluminada>. Acessado em 31/03/2017.

FLORENCE, Antoine Hercule Romuald. *Viagem Fluvial do Tietê ao Amazonas de 1825 a 1829*. Tradução de Visconde de Taunay. São Paulo: Cultrix; Ed. Da Universidade de São Paulo, 1977.

FREYRE, Gilberto, *Casa Grande & Senzala: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. Apresentação de Fernando Henrique Cardoso. 51ª ed. Ver. – São Paulo: Global, 2006.

GALDAMES, Francisco Javier Muller. *Entre a cruz e a coroa: trajetória de Mons. Pizarro (1773-1830)*. Dissertação de mestrado UFRJ, Niterói, Rio de Janeiro: 2007.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. São Paulo: LTC, 1989.

GÉRSON, Brasil. *O Regalismo Brasileiro*. Rio de Janeiro: Cátedra, Brasília, INL, 1978.

GREENBLATT, Stephen. *Possessões maravilhosas. O deslumbramento do Novo Mundo*. São Paulo: Edusp, 1996.

GUIMARÃES, Manoel Luís Salgado. *Nação e civilização nos trópicos: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e o projeto de uma história nacional*. *Estudos Históricos*, n. 1, p. 5-27, 1988.

GRESCHAT, Hans-Jurgen. *O que é Ciência da Religião?* Trad. Frank Usarski. São Paulo: Paulinas, 2005.

HARTOG, François. *O espelho de Heródoto: ensaio sobre a representação do outro*. Tradução de Jacynto Lins Brandão. 2. Ed. – Belo Horizonte: Editora UFMG, 2014.

HAUPT, Heinz-Gerhard. *Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas*. In *Estudos Avançados* 22 (62), 2008. <http://www.revistas.usp.br/eav/article/viewFile/10321/11985>, em 24/07/2017.

HERMANN, Jaqueline. *O Rei da América: notas sobre a aclamação tardia de d. João VI no Brasil*. *Topoi*, v. 8, n. 15 jul-dez, p. 124-158, 2007.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II – O Brasil Monárquico, 3. Vol. – Reações e Transações. 3ª. Rio de Janeiro: DIFEL, 1976.

\_\_\_\_\_. *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo I – Época Colonial, 2.a Vol. – Administração, Economia e Sociedade. 4ª. Edição, Org. Sérgio Buarque de Holanda. DIFEL, Rio de Janeiro: 1977.

\_\_\_\_\_. *Raízes do Brasil*. 26ª. Ed., São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

JULIA, Dominique. *História Religiosa*. In: Le Goff, Jacques (Org.) *História: novas abordagens*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1988. pp. 106-131.

KURY, Lorelai. *Auguste de Saint-Hilaire, Viajante exemplar*. *Revista Intelléctus*. Ano 2, n. 1, Rio de Janeiro, 1995. <http://www.intellectus.uerj>. Acesso em 28/01/2017.

\_\_\_\_\_. *Os êxtases da Irmã Germana: diferentes interpretações em torno das doenças nervosas no Brasil*. In *Revista Latino am*. Psicopatologia. Número 2,

p. 329-345, São Paulo, 2011. <http://www.scielo.br/pdf/rlpf/v14n2/10.pdf>. Acesso em 25/01/2017.

\_\_\_\_\_. *Homens de ciência no Brasil: impérios coloniais e circulação de informações (1780-1810)* – Manguinhos, Rio de Janeiro, v 11 (suplemento 1), p. 109-129, 2004. <http://www.scielo.br/pdf/hcsm/v11s1/05>. Acesso em 25/01/2017.

\_\_\_\_\_. *Saint-Hilaire: viagem e botânica filosófica*. In Formas do Império: ciência, tecnologia e política em Portugal e no Brasil, séculos XVI ao XIX/ organização: Heloisa M. Gesteira, Luís M. Carolino e Pedro Marinho. – 1ª. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2014.

LANGLOIS, Ch. V.; SEIGNOBOS, Ch. *Introdução aos estudos Históricos*. Ed. Renascença S. A. – São Paulo, 1946.

LEITE, Ilka Boaventura. *Antropologia da Viagem; escravos e libertos em Minas Gerais no Século XIX*. Ilka Boaventura Leite – Belo Horizonte: Editora UFMG, 1996.

LEITE, Miriam L. Moreira. *Livros de Viagem. 1803-1900*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 1997.

LEITHOLD, Theodor. Ludwig von Rango. *O Rio de Janeiro visto por dois prussianos em 1819*. Tradução e anotação: Joaquim de Souza Leão Filho. Companhia Editora Nacional, São Paulo: 1966.

LIMA, Valéria. *J.-B. Debret, historiador e pintor: a Viagem Pitoresca e Histórica ao Brasil (1816-1839)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2007.

LISBOA, Karen Macknow. *A Nova Atlântida de Spix e Martius: natureza e civilização na Viagem pelo Brasil (1817-1820)*. São Paulo: Editora Hucitec, FAPESP, 1997.

CAMURÇA, Marcelo. *Ciências sociais e ciências da religião*. São Paulo: Paulinas, 2008.

MARSON, Adalberto. Reflexão sobre o procedimento histórico. In “*repensando a história*” Marcos A. da Silva (Org.), 1984, p.53.

MARTINS, Luciana de Lima. *O Rio de Janeiro dos viajantes. O olhar britânico (1800-1850)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a Nossos dias. V. II – A era do absolutismo*. 3ª. Ed. São Paulo: Loyola, 2015.

MARX, Murillo. *Nosso Chão: do sagrado ao profano/ Murillo Marx: fotografias Cristiano Mascaro* – São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

NAXARA, Márcia Regina Capelari. *Cientificismo & Sensibilidade Romântica*. Em busca de um sentido explicativo para o Brasil no século XIX. Brasília: Editora da UnB, 2004.

ORLANDI, Eni P. *Análise de discurso: princípios e procedimentos*. 12ª. Edição, Campinas, São Paulo: Pontes editora, 2015.

PALLARES-Burque, Maria Lúcia Garcia. *Gilberto Freyre: um vitoriano dos trópicos*/ Maria Lúcia Garcia Pallares-Burke. – São Paulo: UNESP, 2005.

PRADO JUNIOR, Caio. *Formação do Brasil Contemporâneo*. São Paulo, 1999.

PRADO, Mádiado; SANTOS, Iris Lúcia Costa. *A terra mais perto do céu – Bicentenário de Morte de Aleijadinho*, 2014. In <http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/14-11-2014%20Artigo%20-%20Uma%20vida%20e%20muitas%20pol%C3%AAsicas.pdf>. Acesso em 01/08/2017.

PRATT, Mary Louise. *Os Olhos do Império*. Relatos de Viagem e Transculturação. Bauru: Edusc, 1999.

RAMOS, Luís Antônio de Oliveira. *Em Torno do Tratado de 1810*. Ed. Porto: Universidade do Porto – Faculdade de Letras. FLUP – Artigo em livro de Atas de Conferência Nacional. <http://hdl.handle.net/10216/8062>. Porto: Portugal, 1988. Acesso em: 23/11/2016.

ROMERO, Silvio. *História da Literatura Brasileira – Tomo I – Contribuições e estudos gerais para o exato conhecimento da literatura brasileira*. 3ª. edição. Ed. José Olympio: Rio de Janeiro, 1943.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem às nascentes do Rio São Francisco e pela Província de Goiás*. Tradução Clado Ribeiro de Lessa. Ed. Companhia Editora Nacional, São Paulo, 1944.

\_\_\_\_\_. *Viagem a Província de São Paulo*. Trad. de Rubens Borba de Moraes. Belo Horizonte: Itatiaia, 1972.

\_\_\_\_\_. *Viagem pelo Distrito dos Diamantes e litoral do Brasil*; Tradução de Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974 A.

\_\_\_\_\_. *Viagem ao Espírito Santo e Rio Doce*; Tradução de Milton Amado, prefácio de Mário Guimarães Ferri. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974 B.

\_\_\_\_\_. *Viagem ao Rio Grande do Sul (1820-1821)*; Tradução de Leonam de Azeredo Penna. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia; São Paulo, Ed. Da Universidade de São Paulo, 1974 C.

\_\_\_\_\_. *Segunda Viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo*. Tradução. De Vivaldi Moreira. Belo Horizonte: Itatiaia, 1974 D.

\_\_\_\_\_. *Viagem a Curitiba e a Província de Santa Catarina*; Tradução Regina Regis Junqueira – Belo Horizonte; Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1978.

\_\_\_\_\_. *Viagem pelas províncias do Rio de Janeiro e Minas Gerais*; Tradução de Vivaldi Moreira. Belo Horizonte, Ed. Itatiaia, São Paulo: Ed. Da Universidade de São Paulo, 2000.

SANTIROCHI, Ítalo Domingos. *Questão da Consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840 -1889)* / Ítalo Domingos Santirocchi. 1ª. Ed. – Belo Horizonte, MG: Fino Traço, 2015.

SCHMIT, Bettina E. *A antropologia da religião*. In Frank Usarski (Org.) *O espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007, pp. 53-97.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *O Espetáculo das Raças. Ciência, instituições e questão racial no Brasil, 1870-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

\_\_\_\_\_. *Nem preto nem branco, muito pelo contrário: cor e raça na sociabilidade brasileira*. 1ª. Edição – São Paulo: Claro Enigma, 2012.

SELA, Eneida M. M. *Modos de Ser, Modos de Ver: viajantes europeus e escravos africanos no Rio de Janeiro (1808-1850)*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP, 2008.

SERBIN, Kenneth P. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil*. Tradução Laura Teixeira Motta. – São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA, Ana Rosa Clochet da. *Inventando a Nação. Intelectuais ilustrados e estadistas luso-brasileiros no crepúsculo do Antigo Regime Português: 1750-1822* (tese de doutorado) Ana Rosa Clochet da Silva, UNICAMP, Campinas: São Paulo, 2000.

SLENES, Robert A. W. *Na Senzala, uma Flor. Esperanças e recordações na formação da família escrava – Brasil Sudeste, século XIX*. 2ª. ed. Campinas, São Paulo: Editora da Unicamp, 2011.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a Terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1986.

SOUZA, Evergton Sales. *Igreja e Estado no período pombalino*. In: FALCON, Francisco; RODRIGUES, Cláudia (Orgs). *A Época Pombalina no mundo luso-brasileiro*. Rio de Janeiro: FGV, 2015.

TOUSSAINT-SAMSON, Adèle. *Uma parisiense no Brasil*. Tradução de Maria Lucia Machado. Rio de Janeiro: Capivara, 2003.

TSCHUDI, Johann Jakob Von. *Viagem às Províncias do Rio de Janeiro e São Paulo*. Trad. Eduardo de Lima Castro. São Paulo: Livraria Martins, Ed. S.A, 1976.

USARSKI, F. *O espectro Disciplinar da Ciência da Religião*. São Paulo: Paulinas, 2007.

VAINFAS, Ronaldo. *A heresia dos índios: catolicismo e rebeldia no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

\_\_\_\_\_. *História das Mentalidades e História cultural*. In: CARDOSO, Ciro Flamarion e VAINFAS, Ronaldo (Org.). *Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia*, Rio de Janeiro: Campus, 1997.

\_\_\_\_\_. *Dicionário do Brasil Colonial (1500-1808)*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2001.

VERGER, Fatumbi Pierre. *Orixás: deuses yorubás na África e no Novo Mundo*. 5. Ed. Salvador: Corrupio, 1997.

ZAGHENI, Guido. *A Idade contemporânea: curso de história da Igreja*. Tradução José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1999.