UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO

CARLOS MANOEL PIMENTA PIRES

**Das mortificações da carne ao governo da alma: Igreja, modernidade e
educação**

São Paulo
2009

CARLOS MANOEL PIMENTA PIRES

**Das mortificações da carne ao governo da alma:
Igreja, modernidade e educação**

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de mestre em Educação.

Área de Concentração: Psicologia e Educação
Orientador: Prof. Dr. Julio Groppa Aquino

São Paulo
2009

AUTORIZO A REPRODUÇÃO E DIVULGAÇÃO TOTAL OU PARCIAL DESTE TRABALHO, POR QUALQUER MEIO CONVENCIONAL OU ELETRÔNICO, PARA FINS DE ESTUDO E PESQUISA, DESDE QUE CITADA A FONTE.

Catálogo na Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo

377.1 Pires, Carlos Manoel Pimenta
P667d Das mortificações da carne ao governo da alma: Igreja, modernidade e educação / Carlos Manoel Pimenta Pires; orientação Julio Groppa Aquino. São Paulo: s.n., 2009.
124 p.

Dissertação (Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Educação. Área de Concentração: Psicologia e Educação) - - Faculdade de Educação da Universidade de São Paulo.

1. Foucault, Michel 2. Igreja 3. Educação 4. Educação Católica 5. Religião (História) 6. Genealogia I. Aquino, Julio Groppa, orient.

FOLHA DE APROVAÇÃO

Carlos Manoel Pimenta Pires

Das mortificações da carne ao governo da alma: Igreja, modernidade e educação

Dissertação apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção do
título de mestre em Educação.

Área de Concentração: Psicologia e Educação.

Aprovado em:

Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

AGRADECIMENTOS

Aos funcionários da Biblioteca da Faculdade de Educação e da Faculdade Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, assim como da biblioteca da Faculdade de Teologia Nossa Senhora de Assunção, pela eficiência e préstimo.

Aos colegas e funcionários da Faculdade de Educação, pessoas primordiais para o bom andamento da pesquisa. Não posso esquecer-me de citar os docentes da Faculdade de Educação que ajudaram nas reflexões dessa pesquisa: professores doutores Celso Beisiegel, Denice Bárbara Catani, Flávia Schilling, Jorge Ramos do Ó, José Sérgio de Carvalho, Nelson Schapochnik e Teresa Rego.

Às integrantes da banca de qualificação, Prof.^a Dr.^a Sônia França e Prof.^a Dr.^a Cecília Hanna Mate; serei sempre um aprendiz de vocês.

Aos companheiros de orientação, com quem aprendi a sentir menos medo e olhar mais adiante: Adélia, Carlos Rubens, Cintya, Cláudia, Danilo, Gisela, Lua, Marcelo e Sandra.

Ao meu mestre Julio, pessoa que me ensinou muitas coisas, mas a mais importante foi sonhar. As poucas virtudes deste escrito devem ser tributadas a essa pessoa que mais se parece com os antigos guerreiros justos, que sabiam quando e a quem combater, e que nos momentos de paz celebravam a vida.

À Erika Ribeiro, que com seus sons e sorrisos esteve presente em parte de minha vida e me ajudou nas agruras da pesquisa.

Aos grandes amigos que têm me acompanhado e ajudado a ter coragem de viver. Sem eles não teria conseguido: Flávia Grimm, Oswaldo Tuto Gonçalves, Luciana Conrado Martins, Antônio Reis Júnior, Júlio Neres, Elisa Núñez, Lígia Platero e Tereza Spyer Dulci.

Gostaria de destacar meu parceiro de estudos e outras peripécias, inspirador desta pesquisa, compadre de devaneios e vãs ações, Thomas Stark.

À Celdy, irmã que me trouxe o carinho, e ao irmão Zeca, que me apresentou a paixão pela história. Não posso esquecer meu irmão de coração, Luís Curti.

Aos meus pais queridos, Zé pai e Clidi, pessoas que nunca deixaram de me amparar e que sempre estiveram presentes, não deixando faltar nada, principalmente a ternura e a compaixão.

À memória de minha avó Bela, inestimável mulher, minha primeira mestra.

RESUMO

PIRES, C. M. P. **Das mortificações da carne ao governo da alma: Igreja, modernidade e educação.** 2009. (125f.). Dissertação (MESTRADO) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Qual a conduta idealizada de um professor? Como se engendrou a maneira de atuar nas salas de aula e fora delas? Como foram estabelecidos os parâmetros de um governo eficiente do alunado? Autoridade, disciplina, cuidado com o grupo, instrução e conhecimento, didática e retórica, comportamento exemplar e moral ilibada: estes seriam alguns dos atributos necessários que despontariam em uma rápida reflexão sobre um professor idealizado. Tendo tal horizonte temático em vista, esta dissertação intenta problematizar a formatação da ética docente por meio de tais predicados, partindo do pressuposto de que a associação entre eles foi constituída historicamente, em resposta a demandas do século XIX. Para tanto, foram escolhidos quatro dispositivos empregados reiteradamente no cotidiano escolar com vistas ao controle de suas populações: a normatização e a vigilância das populações, o cuidado de si e a moralização dos costumes. A pesquisa levada a cabo desdobra quatro correlatos aos dispositivos acima citados, produzidos no interior de instituições católicas e incorporados, mais tarde, como práticas escolares laicas. São eles: a disciplinarização do sacerdócio via normatização escolar; a preparação eclesial ao pastorado; o aumento exponencial da aplicação do sacramento da confissão; e o ascetismo como comportamento de referência. Deste modo, optou-se por entender o funcionamento desses dispositivos, assim como sua emergência, de acordo com enfrentamentos que o corpo eclesial encarou no período das explosões das revoluções, da escalada hegemônica da ciência e da preponderância do secularismo. Uma das conclusões do presente trabalho é a de que, dentre várias práticas de religiosidade existentes no século XVIII (como o jansenismo e o regalismo), a que priorizou um missionarismo de base apostólica e educacional foi a preponderante na centúria seguinte, assumindo o papel de regeneradora da Igreja e de principal forma de exercício do poder da Santa Sé sobre suas populações. Tratava-se de fortalecê-la diante do desmanche das sociedades soberanas e dos questionamentos vigorosos acerca da tradição cristã. Para a Santa Sé, a educação parece ter sido a opção estratégica para manter sua autoridade sobre o mundo ocidental, ajudando a fazê-la transitar de um governo primordialmente soberano para outro mais adaptado aos embates com os Estados nacionais e com os enunciados científicos. Ao discutir a educação confessional propriamente dita, foram privilegiados como nossos objetos de estudo manuais de conduta sacerdotal bem como algumas encíclicas papais. Foi-nos considerado mais apropriado um esforço de diálogo metodológico, ao longo deste trabalho, com a perspectiva genealógica consagrada por Michel Foucault.

Palavras-chave: Michel Foucault, Igreja, educação, ensino confessional, governo da alma, história da religião e genealogia.

ABSTRACT

PIRES, C. M. P. From mortification of the flesh to the government of the soul: Church, modernity and education. 2009. (125f.). Dissertation (MASTER) – Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009.

Which is the idealized conduct of a teacher? How the method of acting in the classroom and beyond was conceived? How the parameters for effective governance of the student were established? Authority, discipline, care with the group, instruction and knowledge, didactics and rhetoric, exemplar behavior and virtuous moral. These are some of the attributes that would emerge in a fast reflection about an ideal teacher. Taking this thematic horizon in mind, this dissertation aims to revise the shaping of the teaching ethics through such predicates, on the assumption that the association between them was formed historically in response to demands of the nineteenth century. For this we selected four devices repeatedly employed in the school quotidian in order to control their populations: the normalization and surveillance of populations, the care of the self and the moralization of the customs. The research develop four breaks related to the devices mentioned above, produced within Catholic institutions and incorporated later, as a lay school practice. They are: the disciplining of the priesthood by school normalization; the ecclesiastic preparation to the pastoral power, the exponential increase in the application of the sacrament of confession; and the asceticism as a reference behavior. Thus, we chose to understand the operation of these devices, as well as their appearance, according with the confrontations the ecclesial corporation faced during the explosion of the revolutions, the hegemonic rise of the science and the preponderance of the secularism. One of the conclusions of the present work is that among various practices of piety in the eighteenth century (such as Jansenism and Galicanism), the one that emphasized a ‘missionarism’ with an apostolic and educational root, was predominant in the next century, assuming the role of regenerative Church and the main form of exercise the power of the Holy See on their populations. This strengthened it against the disorganization of the sovereign societies and the strenuous questionings about the Christian traditions. To the Holy See, the education seems to have been a strategic alternative in preserving its authority over the western world, helping to make it move from a primarily sovereign government to another more suited to clashes with the national states and the scientific statements. When we discuss the confessional education itself, the object of our study were the sacerdotal conduct manuals and some pope encyclicals. Throughout this work, we considered more appropriate a methodological dialogue with a genealogical and established perspective by Michel Foucault.

Keywords: Michel Foucault, Church, education, confessional instruction, government of the soul, history of religion e genealogy.

SUMÁRIO

Apresentação	09
1ª Parte: o governo da Igreja pela elaboração de uma tradição cristã e de uma teologia moderna	16
1 – Igreja e educação: um encontro na encruzilhada da história	17
2 – O papado e a manutenção de uma autoridade de tipo soberana	29
3 – Por onde caminharam as tradições católicas?	39
4 – A emergência de uma nova autoridade eclesial baseada no governo	50
2ª parte: o governo da alma pela normatização dos desejos e da carne	66
5 – A obra advinda das normas: as escolas confessionais reavivam a moral e a religiosidade	67
6 – A vigília das penitências: o pastorado como solução	79
7 – A intimidade confessa: a direção das almas como busca da verdade católica	87
8 – As mortificações da carne: o desejo exposto e o controle dos corpos	103
Conclusão	118
Documentos referenciados	121
Referências bibliográficas	122
Bibliografia consultada	123

APRESENTAÇÃO

De abertura, há de se apresentar esta pesquisa como sendo de análise histórica. Pareceria óbvio por ser seu objeto algo já sucedido, que está no passado. Entretanto, gostaríamos de salientar uma maneira pouco convencional – ao menos ao se comparar com algumas das mais consagradas escolas historiográficas – de tratamento das fontes, fatos e conceitos.

Não ambicionamos esgotar o tema, tampouco realizar uma investigação de teor quantitativo, demonstrando empiricamente, auxiliado por fontes advindas de vários lugares de produção discursiva, o funcionamento total das instituições escolares mantidas pela Igreja e sua relação subserviente aos ditames do que alguns poderiam denominar poder central eclesial.

Numerosas pesquisas se dedicaram a descrever e compreender as escolas mantidas pelas ordens confessionais católicas, no século XIX, partindo do pressuposto que se tratava de tentativas de reaver a soberania da Igreja sobre o mundo católico, como algo ligado a um movimento reacionário (também denominado ultramontanismo), uma resistência antimoderna, ou até denunciadora dos infortúnios da idade contemporânea, que já corrompera suas utopias. Não se tentará se inscrever este trabalho nas análises hermenêuticas.

Chega-se à honestidade intelectual precisamente admitindo-se a realidade da contradição e abstando-se de qualquer esperança de se chegar a uma afirmação imutável. Na prática, o cânone do esgotamento de evidências é um caso à parte: parece atado a uma crescente miniaturização do núcleo, de modo que, quanto mais “sabemos” sobre um assunto, mais detalhes sabemos. A anestesia do intelecto é o resultado inevitável dessa forma de prova, porque exige que não se façam julgamentos até que todos os fatos estejam coligidos – algum dia (Sennet, 1988[1974], p. 63).

Em contraponto à busca desenfreada de provas empíricas, privilegiamos uma metodologia pautada na plausibilidade empírica, que visa indicar algumas vinculações lógicas entre ações e enunciados que poderiam ser descritos. Por sua vez, mantemos a intenção de fazer histórico este trabalho, saindo da ânsia de buscar uma dicotomia do progresso *versus* atraso como uma razão do viver.

Partimos de uma apreciação documental e de conceitos cujas intenções são localizar historicamente a contribuição da religiosidade na constituição do sujeito contemporâneo. Para tanto, tentaremos ponderar quais foram as possibilidades históricas que fizeram possíveis um discurso católico relevante no século XIX, com

força política tanto suficiente para a combatividade, como organizadora significativa da subjetividade ocidental. Porém, isso tudo tentando perceber como as práticas católicas, tanto no acondicionamento institucional organizado pelo macropoder (a Santa Sé) como pelos micropoderes (as instituições educacionais confessionais), puderam ser recodificadas e disseminadas por todo o corpo social ocidental, entrando nas redes de determinação dos saberes de seu tempo.

Longe de uma legitimação das conclusões usando os fatos passados, numa busca por uma verdade que está esperando ser achada na história, temos em mente fazer tentativas de percepção das experiências e seu devir, de maneira provisória. Não haveria de se procurar uma gênese única das ocorrências do presente, de ascendência múltipla, mas tentar entender as condições de manifestação das particularidades a partir de múltiplos componentes causais. E não se tentará um enclausuramento das proposições em verdades, mas a abertura em possibilidades (Foucault, 2000[1978]).

Uma dessas possibilidades que vislumbramos é a compreensão de que uma das variações ocorridas nos processos de subjetivação na modernidade, dentre muitas, foi justamente a empreendida pela Igreja católica, por meio da educação fornecida pelos centros confessionais de ensino. Ou seja, designamos a Igreja como uma instituição moderna, com ações de racionalidade e de subjetivação dos sujeitos a seu cuidado, no caso os fiéis.

Dentre a gama de pensadores contemporâneos, escolhemos Michel Foucault como um paradigma teórico, pois ele seria um dos que melhor poderia nos ajudar a entender as técnicas de subjetivação específicas utilizadas nas instituições modernas e, conseqüentemente, um tipo de criação de sujeitos que incorporou o cuidado de si como premissa comportamental. Com o apoio de conceitos como governamentalidade e tecnologias do eu, intentamos melhor explicar esse complexo processo da subjetivação, tanto no viés macro, no tecido social, como no micro, no universo individual. Seleccionamos, assim, algumas ferramentas que poderiam nos ajudar num procedimento mínimo que pudesse dar conta de nossa pesquisa. Por conseguinte, anunciamos nossos objetivos teórico-metodológicos abaixo, alinhando-se com o pensamento foucaultiano:

1 – Contrapor-se a uma narração histórica da perspectiva da história das ideias, ou seja, desvincular-se de uma compreensão progressiva e teleológica, em que poderíamos nos atrelar *a priori* a uma percepção do catolicismo no século XIX como algo anacrônico. Deste modo, não há uma seleção documental normatizada por regras

de uma determinada escola historiográfica e nem mesmo uma sequência cronológica na narrativa. Há durante toda a pesquisa pedaços de discursos, conceitos e ideias, aparentemente desprezíveis, mas que foram organizados de maneira a compreender como os saberes apareceram e se transformaram. “Vocês podem continuar a explicar a história como sempre o fizeram: somente, atenção: se observarem com exatidão, despojando os esboços, verificarão que existem mais coisas que devem ser explicadas (...); existem contornos bizarros que não eram percebidos” (Veyne, 2008[1971/1978], p. 252).

2 – Tomar o acontecimento como experiência, e não como algo já dado anteriormente pelos antepassados ou pelos que estudam a história. Colocar parte do saber atual dentro do seu contexto histórico, evitando isolá-lo e percebendo seu desenvolvimento como um todo; isso usando justamente os fragmentos achados, desprezados anteriormente pelo saber presente, as tais bizarrices.

3 – O poder e sua manutenção é o mote da pesquisa. Entretanto, não se isolará nossa análise apenas no entendimento desse processo. Propõe-se ir adiante, na intenção de compreender como essa luta pela conservação do poder eclesial em meio à sociedade dita laica contemporânea teceu sujeitos, de acordo com um modo de determinar as fronteiras possibilitadas às ações da população católica. Desloca-se, assim, o entendimento de onde vem o poder para a sua reconstituição, e ao menos em parte, como ele se exerceu.

4 – Gostaríamos de dar a sensação, pela maneira como foi organizada esta pesquisa, de que o poder não emana de um centro, seja ele o Estado da Santa Sé, seja as instituições eclesiais. Ao atar essas duas maneiras de exercício de poder, queremos enfatizar a circularidade e as múltiplas formas de dominação que coexistem. “(...) o poder não existe (no sentido definido do artigo e no sentido duro do verbo), mas existem práticas em que ele se manifesta, atua, funciona, se espalha universal e capilarmente” (Veiga-Neto, 1995, p. 32).

5 – Visamos entender um ordenamento específico dos saberes religiosos, estes originários dos embates da Igreja com os Estados nacionais e os conhecimentos científicos. Nesta luta franca dispôs-se um discurso coeso e apropriado aos interesses de mais poder, postos em movimento pela teologia e pelas instituições eclesiais. Trata-se, antes de tudo, de uma apreciação histórica dos requisitos políticos para a efetivação dos discursos.

Partindo do princípio de que a maioria das enunciações cristãs não foram nada originais, abrimos mão da conclusão de que na chamada Idade Contemporânea há um período totalmente diferenciado dos antecessores. Ao contrário, entende-se que há uma regularidade de enunciações que percorreram e percorrem toda a contemporaneidade, a qual não deixa de incorporar valores diferenciados do conjunto enunciativo inicial. O que mais chamaria a atenção seria a novidade do anúncio da enunciação em si.

Assim sendo, não pretendemos qualificar de arcaicas as enunciações religiosas. Algumas pesquisas, do alto de sua defesa do laicismo educacional e do secularismo social, precipitadamente afirmam ser qualquer doutrina religiosa, no mundo moderno, sustentadora do renascimento de um movimento reacionário, em pleno século XIX, contra o triunfo da racionalidade e do cientificismo. Assim como, de maneira alguma nos posicionamos no ataque aos pressupostos pedagógicos e ao legado histórico da modernidade, diligenciando uma nostalgia do que não aconteceu.

As enunciações reintroduzidas pelas diversas instituições católicas – no nosso caso estudado, as rezas, o ascetismo, os ritos, a maríofania, a paixão de Cristo, os métodos de confissão etc. – carregaram o caráter do novo em meio a gerações que não tiveram a oportunidade de vivenciar as sociedades soberanas e teocráticas ocidentais. E indo além da novidade, essas enunciações carregaram a capacidade de se transmutar, de deter a flexibilidade no uso, e estarem em proveito de um dispositivo futuro, diferenciando-se, aí sim, da maneira como eram manipuladas hegemonicamente antes do período das revoluções liberais, em que sustentavam as autoridades tradicionais por meio do artifício da repetição.

Trata-se aqui de tentar estabelecer o porquê da Igreja escolher alguns enunciados, recolhidos em meio à tradição cristã pelas instituições católicas, e não outros. Do mesmo modo, há de se tentar promover suas correlações com os diversos usos e ainda mesclados com os advindos de outros locais de enunciação da época. Assim como, deixar de lado as tentativas de perceber as instâncias fundadoras de enunciação, e sim sua circulação dentro da Igreja. Simplesmente, compreender quais foram as condições de existência das exposições sumariadas de asserções, estas redefinidas, explicadas e demonstradas pelo catolicismo do século XIX ao corpo social.

A primeira parte dessa pesquisa tratará exatamente de descrever os enunciados advindos diretamente do papado, em um tipo documental apenas: as encíclicas publicadas por dois sumos pontífices, Gregório XVI (1831-1846) e Pio IX (1846-1878). Há intenções de analisar nessas fontes informativas uma ordem discursiva que relatasse

a transformação em que a Igreja passava nos mil oitocentos e seus resultados; isto de maneira positiva, não pressupondo que houvesse um alvo inicial ou objetivos premeditados, intentando livrar-se das intenções misteriosas da história (Veyne, id.).

Na segunda parte do trabalho nos dedicaremos a perceber o funcionamento de quatro tipos de dispositivos usados nas ações da Igreja no século XIX que, de alguma maneira, foram incorporados nas ações apostólicas dos padres missionários educadores, desde finais do século XVIII, até se tornarem instrumento oficial da Santa Sé. Eles seriam: a disciplinarização, o pastorado, a confissão e a observância do comportamento libidinal. Aqui, mesclaremos passagens das encíclicas tratadas na primeira parte com manuais de regras de seminaristas, de alunas de internatos e de atuação docente dos mestres clérigos.

Num contexto de resposta à urgência, a clerezia agia contrariamente a imposições de mudança de postura e de discurso, advindas da chamada época das Luzes e das revoluções. Questionando de maneira aguda as ações religiosas, a crença num mundo mágico e a própria fé, a emergência do racionalismo repercutiu num reposicionamento da atuação e da ética sacerdotais – e, por efeito, a do próprio fiel católico – numa tentativa de inventar estratégias apropriadas para a reabsorção de uma massa populacional desarranjada pela dispersão acarretada pelas revoluções liberais e econômicas. Para o seu próprio fortalecimento, houve uma tentativa de moralização das práticas religiosas que possibilitasse uma independência em relação aos Estados e ao próprio Papa, instáveis e em processo de transição.

Todavia, não trataremos especificamente dos objetivos estratégicos dos dispositivos empregados pelos novos apóstolos, mas nos situaremos em meio à constituição dos dispositivos propriamente ditos. Eles se deram no contexto de instituições de trancamento dos indivíduos, de função educacional. Fossem seminários ou escolas confessionais, ambos operaram seus sujeitos na fixação, e não mais na exclusão. Ligaram-se os sacerdotes e os fiéis a uma máquina de transmissão de saber – no caso cristão – que garantiu sujeitos disciplinados segundo as normas da Igreja e vocacionados ao catolicismo.

Mas por que o uso das instituições de trancamento? Quais foram suas vantagens?

Apartada do restante da sociedade, a escola moderna (a partir de fins do século XVIII), organizou-se de forma distinta do restante das regras sociais vigentes até então. Esse paradoxo – preparar para o mundo real por meio de uma vivência caracterizada

pela artificialidade e pelo virtualismo – fez com que se instituísssem convivências próprias e únicas, em meio a mediações e aspirações do mundo de fora. A meta da escola passou a não se restringir apenas à transmissão de conhecimentos instrucionais, mas avançou sobre uma formação moral. Assim, tecnologias foram implementadas com o intuito do controle das condutas das populações que adentravam os centros de ensino.

Primeiramente, extraiu-se a totalidade do tempo dos futuros ou presentes católicos com práticas devocionais que preenchessem a ociosidade dos indivíduos e, ao mesmo tempo, inculcassem as verdades cristãs, deixando poucas possibilidades de vazão de outros enunciados que não os católicos. Em segundo lugar, seqüestraram-se os indivíduos, intentando um controle extenuante sobre o corpo, moldando-o, fazendo-o adquirir aptidões, qualificando-o para as diversas formas de atividades religiosas ascéticas. Terceiro, foram instituições que se organizaram detendo uma espécie de poder judiciário interno, em que se recompensou e se puniu, se avaliou e se classificou. Houve a possibilidade de independência no manejo das almas e carnes (corpos e mentes) e, assim sendo, mais poder, em relação às caquéticas instituições da Igreja. Por fim, montou-se um poder epistemológico, que incorporou descobertas e conhecimentos dos indivíduos a respeito da instituição e de sua produtividade, e, também, acumularam-se saberes sobre os seres, para melhor adaptá-los ao controle.

Essa vontade de poder da Igreja, vinculada à produção de um saber católico apropriado para a época, gerou um anseio pela descoberta da verdade; dito de outra maneira, buscou-se a legitimidade pela imposição de um discurso com pretensões de verdade; isso por meio da tentativa de exclusão de outros discursos que poderiam se misturar e deslegitimar quem até então exercia o mando. Isso não significou que se buscaram discursos verdadeiros e falsos, mas regimes de verdade que banalizaram o que pudesse ser expresso e o que, por sua vez, não pudesse ser anunciado. Esses chamados regimes de verdade transpareceram nos enunciados analisados neste trabalho.

Nessa perspectiva, o que assume importância maior não é perguntar se esse ou aquele enunciado satisfaz a algum critério de verdade, mas é, sim, perguntar sobre como se estabelecem esses critérios, sobre o que fazemos com esses enunciados, sobre o que pode haver fora do horizonte da formação discursiva onde operam esses enunciados, lá naquela área de sombra a que o filósofo denominou exterioridade selvagem. Para ele, o que mais importa é perguntar sobre o que pode haver lá naquelas regiões de indecibilidade (Veiga-Neto, id., p. 37).

Com o disciplinamento da Igreja e a produção de um saber teológico moderno, impuseram-se normas sobre o corpo católico de maneira positiva, ajustando um mecanismo de poder que permitia surgir energias em prol da circulação dos regimes de verdade cristãos. Nos poderes e saberes múltiplos que se exerceram sobre os estabelecidos nessas instituições, houve um mecanismo de fazer dos corpos e do tempo algo produtivo à Igreja. Não havia mais um interesse em formar um sujeito católico do bem que salvaria sua alma contra o não católico, este atrelado ao mal e danado pela eternidade – ou a localização de quem seria o fiel e o combate ao descrente. No entanto, tratava-se de formar um sujeito do dever, que demonstrasse sua obediência às normas da Igreja.

Essas parecem ter sido as grandes descobertas dos novos apóstolos de finais do século XVIII e de todo o século XIX, as quais a Santa Sé incorporou como sua razão de Estado e, que nos arriscamos a afirmar, influenciaram as políticas educacionais laicas dos Estados nacionais modernos. Reorganizou-se toda a produção teológica segundo uma racionalidade baseada na busca de uma verdade totalizadora e infinita. Reinventou-se o universal cristão, antes atrelado a uma visão mágica do cosmos, transcrevendo-o a uma linguagem racional e homogeneizadora.

A disciplinarização da população foi incorporada como maneira a predominante de organizar a sociedade ocidental em meados dos anos 1800. E isso não irrompeu de um local específico ou de um movimento social apenas, mas, de vários momentos da história ocidental contemporânea: dos educadores e pedagogos; dos estrategistas das Forças Armadas e da polícia; dos juristas e administradores das casas correccionais; pelas várias maneiras de assistência social; pela organização dos trabalhos na indústria; pela psiquiatria e medicina em geral; pelo clero. Optamos aqui pelo último, o qual consideramos tão relevante quanto os anteriores, e tão complexo que não temos nenhuma ambição em esgotá-lo.

Destarte, trataremos da história de uma instituição moderna.

1ª PARTE

O governo da Igreja pela elaboração de uma tradição cristã e de uma teologia moderna.

O mais terrível e profundo desejo do homem, sua pulsão [Trieb] para o poder – nomeia-se essa pulsão “liberdade” – deve ser durante muito tempo limitada. Por isso a ética se constituiu até aqui, com os seus instintos inconscientes de educação e cultivo, para manter nos limites o apetite de poder: ela difama o indivíduo tirânico e acentua o instinto de poder do rebanho, com a glorificação do cuidado e da assistência mútua, assim como do amor à pátria

Nietzsche, 2008[1901], pp. 364-365

1. Igreja e educação: um encontro na encruzilhada da história

19 – A Igreja não é uma verdadeira e perfeita sociedade, completamente livre, nem dispõe de seus próprios e permanentes direitos, a ela conferidos por seu fundador divino, mas pertence ao poder civil definir quais são os direitos da Igreja, e os limites dentro dos quais ela pode exercer esses mesmos direitos. (...) 76 – A supressão do principado civil, que a Sé Apostólica possui, favoreceria muitíssimo a liberdade e felicidade da Igreja (Pio IX, 1999[1864], pp. 264-274).

Acima foram citados trechos da encíclica *Quanta Cura*, em dois parágrafos do *Syllabus Errorum* (uma lista papal de erros do século XIX), elaborada por Pio IX (1846-1878) com o intuito de condenar as mudanças sociais, políticas e religiosas de sua época. Nos inúmeros equívocos relacionados, além do citado predomínio do poder civil sobre o da Igreja, na seqüência desse documento pontifical, há ainda outros, como o indiferentismo, a maçonaria, o liberalismo nos costumes e o socialismo.

Numa clara condenação da subjugação do Vaticano ao Estado – num dos chamados “males da modernidade” – constata-se a diminuição da autoridade papal sobre um Ocidente outrora cristão, em novos tempos revolucionários. Captando o arrefecimento da influência da religião sobre o mundo político e, por sua vez, o fortalecimento do poder secular, não se percebe a invocação de uma paridade de forças, num discurso que sustentasse o papa como um governante tão forte quanto os outros. Não obstante, o próprio sumo pontífice reconheceu a caducidade de sua influência num período em que os Estados nacionais e suas sociedades submergiam na laicização.

A partir do século XVIII houve tentativas de incorporação da Igreja católica pelas monarquias européias, num movimento conhecido como regalismo. Pretendiam subordinar essa instituição religiosa a um serviço público do rei e integrante da administração do Estado absolutista, tornando-a única religião oficial e sob intervenção direta do monarca, autônomo em relação aos desígnios da Santa Sé¹. Muitas paróquias se tornaram aparelhos estatais de administração, responsáveis pelos registros de nascimento e morte, pelos cemitérios, por hospitais, só para ficarmos nesses exemplos. Como resultado, os episcopados das monarquias regalistas se tornaram, muitas vezes,

¹ Na França, especificamente, a intervenção estatal absoluta de Luís XIV ficou conhecida como galicanismo; em alguns reinos germânicos surgiu o febronianismo, de Febrônio, pseudônimo de João Nicolau de Hontheim, que defendia a subordinação da Igreja aos príncipes; na Áustria houve o josefismo, de igual tendência.

domínios aristocráticos, e, no final do período clássico, a vida cristã da hierarquia eclesial aparentava languidez e opacidade (Hauck, 1992[1980]).

É importante se advertir que o regalismo foi incentivado pela própria instituição central eclesiástica, após Concílio de Trento (1545-1563), tentando estabelecer uma união entre os príncipes e os bispos nos diversos reinos da Europa, em vistas de combater outras doutrinas religiosas cristãs que avançavam (Châtellier, 1994[1993]).

Algumas instituições religiosas pós Tridentinas tiveram uma função específica, ao menos em algumas regiões: a da manutenção de uma ordem disciplinar, usando a tradição e a religião (Ib.). Isto se percebia mais nos monastérios, que almejavam uma organização ascética do cotidiano com controle rígido dos monges, e em alguns estabelecimentos de cunho instrucional, como os dos inacianos e as escolas do Instituto dos Frades da Escola Cristã, fundadas pelo padre La Salle. Contudo, poderíamos afirmar que essas práticas eram como ilhas em meio a um oceano, diminutas e minoritárias, num emaranhado de práticas religiosas heterogêneas e desligadas entre si (Foucault, 2006[1974]).

Na Europa dos 1700, viu-se a intensificação da incorporação das funções religiosas pelas monarquias católicas. O radicalismo da maneira anti-romana de organizar as Igrejas locais agiu, principalmente, contra os jesuítas, maior movimento missionário moderno dentro da Igreja. Uma das importantes vitórias do regalismo foi o fim paulatino da Companhia de Jesus, ocorrida em Portugal (1759), na França (1763), na Espanha (1767) e finalmente suprimidos pelo papado (1773) (Hauck, id.).

Já nos 1800, e adentrando o século XX, os Estados laicos resolveram assumir as instituições disciplinares e substituir os regimes de verdade de cunho religioso pelos científicos. No bojo do processo de laicização dos Estados nacionais, foi necessário um movimento interno da Igreja de abandono da união apregoada durante os séculos anteriores, entre a Igreja e o Estado, em vistas da sobrevivência de uma autonomia das instituições eclesiais, da atuação religiosa independente e de manutenção de influência sobre os fiéis católicos.

No campo das ideias, por outro lado, o racionalismo foi aos poucos se impondo sobre o misticismo cristão, constituindo um ceticismo que colocava em dúvida o discurso religioso. O monopólio da fé foi então abalado com o indiferentismo, que mesmo mantendo-se temente a Deus, não se importava com liturgias e regras, abrindo mão de seguir uma religião qualquer.

Por fim, o deísmo e o panteísmo (incorporados por algumas lojas maçônicas e encarados como um dos grandes inimigos do Vaticano no século XIX) tomavam todo o universo como manifestação divina, subvertendo a compreensão de que apenas os religiosos mantinham o monopólio do vislumbiar e de se comunicar com o sagrado.

A aversão ao cristianismo e a qualquer religião cerceadora da liberdade de pensar e agir, foi também corolário dos ilustrados: Voltaire e seu ideal de progresso humano atrelado ao da razão, em contraponto ao misticismo; Diderot e seu popular discurso materialista cético; Rousseau e seu rompimento com uma religiosidade institucional, soberana e pautada na tradição, substituída por uma moralização dos indivíduos, dirigida pela instrução dos sujeitos. Esses são três pequenos e importantes exemplos de filósofos que fizeram circular com força ideias antagônicas ao poder da Igreja (Legrand, 1991).

Também no campo político, os reveses da Santa Sé foram inúmeros, desde a Revolução Francesa (1789). Em meio a perseguições a clérigos durante as revoluções liberais, perda de propriedades, fim do monopólio sobre a educação nas universidades, aprisionamentos e seqüestros de papas, o Vaticano se colocou em posição de retaguarda. O ápice pareceu se dar na movimentação nacionalista italiana (*il risorgimento*), que resultou no surgimento do Estado nacional da Itália, e pôs fim aos Estados Papais (1871), momento de elaboração do *Quanta Cura*².

No campo das crenças, o mundo ocidental viu a explosão de uma heterogeneidade de práticas religiosas mais radical do que da época da Reforma, enxergada numa certa competição entre as Igrejas protestantes, sociedades leitoras da Bíblia e demais doutrinas que usavam algumas ou muitas referências do cristianismo tradicional. Todas buscavam novos fiéis, tentando conquistar inclusive os católicos. Ao mesmo tempo, nos países americanos predominantemente católicos, o sincretismo era uma realidade entre uma população marcadamente indígena e africana. A acrescentar, pulularam questionamentos dos próprios clérigos em relação ao celibato e à castidade na Igreja (Hauck, id.).

A fragilidade papal era tamanha que Pio IX foi obrigado a fugir constantemente das tropas de exércitos dos países laicos. O próprio Concílio Vaticano I (1871) não chegou ao fim devido a revoltosos que invadiram Roma naquele momento (Aubert,

² O Estado do Vaticano, assim como o conhecemos hoje, independente e cujo chefe é o bispo de Roma, foi criado apenas em 1929. Entre a anexação de Roma ao Estado italiano, em 1871, e o chamado Tratado de Latrão – em que a Itália e Vaticano se reconheciam como Estados –, os papas se diziam prisioneiros de um Estado laico.

1975). O pontificado de Pio IX vivenciava e deveria resolver, por assim dizer, o descontrole organizacional, teológico e político.

Apesar disso, não se pode afirmar enfaticamente que a religiosidade católica de viés mais popular entrou em declínio. Ao contrário, a maioria se mantinha fiel ao catolicismo e seguia acreditando em seus santos, na virgem, em Deus e Jesus. O racionalismo e o materialismo, incorporados por parte dos revolucionários e cientistas, pareciam ser somente fenômenos de alguns grupos minoritários. Ao mesmo tempo, o acossamento aos religiosos católicos e suas instituições de pregação na Europa pós 1789, dava-se de forma tímida ou cíclica, em detrimento dos discursos anticlericais inflamados (Hobsbawn, 1994[1961]). Na França, por exemplo, entre avanços e recuos de realistas no século XIX, a Igreja só foi proibida de administrar os institutos educacionais em 1905, num país que é referência no modelo de laicização do ensino.

Por três séculos, desde a Contra-Reforma, incidiu-se sobre as atividades de grande parte dos religiosos a missão de espalhar a instrução e fazer praticar o cristianismo aos grupos menos privilegiados e até então não alcançados pelos ensinamentos de Jesus. Clérigos se espalharam por toda a Europa – e do mundo – atrás da propagação do catolicismo. Jesuítas, lazaristas, dominicanos, franciscanos e várias outras ordens popularizaram e instigaram a religião católica entre camponeses protestantes e ortodoxos, indígenas americanos, asiáticos e muitos incontáveis grupos. “O apostolado de massas transformava-se assim, no início do século XVII, num projeto divulgado entre os homens e as mulheres mais avançados na devoção. Considerava-se um dever realizá-lo com grandes meios, e uma nova preocupação de eficácia (Châtellier, id., p. 48).

Houve ao menos a tentativa de cuidar de todos, sem o abandono de ninguém, sob os auspícios da religiosidade, mesmo se fosse com métodos diferentes e de maneira muito autônoma. Esse foi o grande legado do missionarismo dos séculos XVII e XVIII herdado pelos Estados Nacionais do século XIX, daí incluindo-se a Santa Sé. Reforça-se aqui a grande influência do catolicismo ainda no século XIX.

O que se apreende, em realidade, não é uma crise profunda da Igreja, tampouco um descrédito popular da religiosidade, mas o arrefecimento de poder das diversas instituições católicas, assim como do papa. Desse modo, ao enfatizar o erro, Pio IX não mais impunha um discurso totalizador, que declararia a condenação das almas dos hereges – típico da soberania de outros papas –, mas propunha sanções aos considerados

ímpios. Há mais uma clarificação dos equívocos modernos, um guia que nortearia ações futuras de resgate de poder.

O *Syllabus Errorum* foi uma pequena parte do irromper de uma Igreja que não detinha capacidade suficiente para enfrentar a torrente de movimentos políticos, sociais e intelectuais que questionavam sua hegemonia durante o período das revoluções. Foi um grito de alerta com o intuito de paralisar o processo de interiorização da Igreja como mais um setor do aparato burocrático dos Estados nacionais que se formavam desde então.

Em reação ao regalismo, organizou-se um movimento dentro da própria Igreja, denominado na época de ultramontanismo. Esse movimento tinha em Roma a sua principal referência, reforçando e defendendo o poder e as prerrogativas da Santa Sé, em assuntos de disciplina, moral e ética. À toda Igreja se fez acreditar na infalibilidade do papa e de suas normas (Lustosa, 1977).

Outro ponto defendido pelos ultramontanos foi a atuação política direta da Santa Sé, qualificando-a como um Estado superior aos outros. Incentivaram também o desenvolvimento de uma universalização das práticas e ações religiosas, por meio de um fortalecimento da obediência hierárquica e da elaboração de doutrinas únicas. Em oposição à composição de um conhecimento mais ligado à vida e ao cotidiano dos fiéis, o ultramontanismo apregoava o isolamento dos clérigos na atividade do aprimoramento espiritual, deixando de lado os problemas sociais e políticos (Wernet, 1997).

A restituição do poder, invocada pela ala da Igreja ultramontana, sugestionava uma organização soberana e de vínculo tradicional, a partir do momento que se monopolizava o mando na figura papal. Apesar de alguns dos pensadores ultramontanos usarem as monarquias absolutistas dos séculos XVII e XVIII como referência para a reconstrução do poder papal no século XIX³, as ações da Igreja se deram mais na reforma de suas instituições, na contenção justamente das influências do liberalismo e do socialismo entre seus sacerdotes e monges, na preservação ao menos de sua independência em relação aos Estados e, por fim, na manutenção da influência moral sobre a população católica.

Por meio do *Syllabus* se pode notar claramente que o papa não exercia mais seu poder de forma efetiva. Para reverter a situação adversa, Pio IX enumerou uma a uma as

³ Um dos pensadores da tese do papa como chefe supremo, encarando-o como acima de todos os governantes, em pleno século XIX, foi o francês Joseph de Maistre. Numa de suas obras intitulada *Sobre o Papa* (1819), lança a idéia da infalibilidade do poder papal, por ser esse o único detentor de força suficiente para lutar contra a decadência que se vivia após a Revolução Francesa.

falhas a serem reparadas pela Igreja como um todo, renunciando as ações *a posteriori*. Rompeu-se aí uma autoridade baseada na confirmação da tradição, pois se reconheceram as falhas do poder soberano. O *Syllabus* é um marco, pois mostrou a tentativa da Igreja de repensar as formatações do mando e o mais importante: como deveria se constituir a nova autoridade eclesial.

Mas como seria construída essa nova autoridade, que abriu mão da tradição, justamente numa instituição religiosa? Este seria um dos primeiros objetivos deste trabalho: analisar por meio das reformas da Igreja católica de meados do século XIX, como se reconstruiu a noção de autoridade religiosa em tempos revolucionários.

47 – A condição ideal da sociedade civil requer que as escolas populares – que estão abertas a todos as crianças de qualquer classe popular, e dos institutos públicos em geral, destinados ao ensinamento das letras e disciplinas mais rigorosas e aos cuidados da educação da juventude – sejam esvaziadas de toda autoridade, força de regulamentação e ingerência da Igreja, sendo submetidas ao inteiro controle da autoridade civil e política, segundo beneplácito dos soberanos e em conformidade com as opiniões comuns do tempo. 48 – Os católicos podem aceitar aquele sistema de educação da juventude que seja separado da fé católica e do poder da Igreja, e que diga respeito somente, de modo exclusivo ou ao menos primário, ao conhecimento das coisas naturais, e aos âmbitos da vida social terrena (Pio IX, id., p. 269).

Quanto ao ensino leigo, temos, pelos extratos acima citados da encíclica, um veemente desacordo da Igreja em relação às práticas educacionais, discutido em quatro dos oitenta erros da modernidade. O papa atenta ao imobilismo dos católicos em relação ao avanço de outras doutrinas que não a cristã na educação, assim como o domínio científico do que se ensina. O *Syllabus* foi uma clara tentativa de empolgar católicos, leigos e clérigos, para a defesa e sobrevivência da instituição Igreja, em face do avanço do Estado nas sociedades ocidentais e, em particular, na educação.

Em meio a um ambiente ardiloso, a Igreja Católica escolheu a educação infantil e de adolescentes como objeto central na tentativa de retomada de poderes no século XIX, vislumbrando nela a restituição de um prestígio abalado antes do período revolucionário. Ficaríamos tentados a interpretar essa movimentação como uma espécie de luta da religiosidade e do misticismo cristãos contra o cientificismo, o racionalismo e a laicização da sociedade. Entretanto, a base das proposições da Igreja em sua

reformulação não esteve ligada a uma confirmação doutrinária. Em verdade, partiu-se de uma base racionalista.

O catolicismo solapou uma organização soberana ultrapassada no início do século XIX para algo mais efetivo. Como resultado, no final dos anos 1700 e todos os anos 1800 se articulou uma nova distribuição do poder entre novas instituições católicas disciplinares recém fundadas – e também nas antigas –, de molde soberano. Dentro das “novas” instituições católicas se confirmaria cotidianamente não apenas o poder do papa, mas se armariam estratégias em nome do pleno poder de mais um novo Estado: o da Santa Sé.

Frente a experiências religiosas externas, como a igreja positivista, dos próprios protestantes e evangélicos, assim como aos avanços do discurso científico e das novas instituições de controle, o catolicismo incorporou preceitos racionalistas que iam além do arcabouço teórico e reflexivo empregado desde inícios da época clássica, como a escolástica e a catequese jesuíta.

Acompanhando a ação de outras instituições laicas, a educação dos leigos tomou o lugar privilegiado de experimentações, ao mesmo tempo em que se tornou uma esperança de multiplicação da velho-nova organização dos pensamentos e ações da Igreja. Era premente o atendimento a uma demanda ascética e racional da sociedade ocidental. Para tanto, pareceu-nos que se abriu mão da tradição.

Até aproximadamente o século XVI, não existia uma educação escolarizada disciplinadora. O mundo medieval não detinha nada parecido às escolas modernas; o único ambiente que se assemelhava a uma instituição transmissora de saber eram as universidades⁴, espaços de vivência de poucos jovens adultos, e que existiam apenas em alguns locais da Europa. Não havia uma preocupação de um ensino moral; apenas se intentava introduzir técnicas de ofício sacerdotal ou discussões retóricas acerca da religião (Ariès, 2003[1973]).

Foi a comunidade dos Irmãos da Vida Comum que inaugurou a tentativa de controle sobre uma juventude desorganizada, num esforço ascético do indivíduo sobre ele mesmo, para a efetivação de uma promessa de salvação – ou seja, com claras intenções de devoção –, num primeiro modelo de ação pedagógica sobre a juventude” (Foucault, id.,).

⁴ Normalmente, as universidades medievais se dedicavam a aulas de ensino religioso mais aprofundado, à teologia, a rudimentos da cultura clássica e ao latim.

Com o advento da era moderna, por sua vez, surgiram variadas experiências de instituições que se propunham a sistematizar uma educação propriamente escolar. Concomitantemente, pedagogos começaram a refletir sobre o ato de ensinar nesses novos locais. As doutrinas religiosas cristãs (tanto a católica como as protestantes) enfatizaram em seus programas a escolarização, inclusive organizando instituições destinadas a tal ação. Entretanto, as experiências ainda eram diminutas em quantidade e de estruturação simplificada. Contrapunham-se ao ensino humanista, que não diferenciava o homem da criança, incorporando já um ambiente de controle, que indicava uma atenção às peculiaridades da infância e da juventude. Não se importaram em se adaptar a um corolário moderno da mudança e do racionalismo crédulo, mas simplesmente resistir com a tradição e a religião. Ainda eram projetos em fase de experimentação e de repercussão local, com pouca ambição social (Ariès, id.).

Aproximadamente um século e meio depois, os iluministas apresentaram uma visão otimista em relação à educação. Os processos de aprendizagem teriam, no projeto ilustrado, papel primordial na construção de uma nova era. Não se tratava de processos instrutivos qualificados como antigos⁵, preocupados apenas com o mundo particular a que deveriam ser introduzidos os jovens, mas a uma original forma de ensinar. Em nome de uma homogeneização radical, a nova configuração das relações de aprendizagem dos mais novos se delineou em contraponto às tradições, instalando uma forma de ver o mundo pautado na racionalidade e no progresso, ou seja, voltada ao futuro, e não mais à preservação.

Com as revoluções, a escola universal e laica foi defendida e aplicada, sem sofrer reacionarismos. Essa forma de organizar a educação da nova era, defendeu um centro público de administração estatal e o direito a uma educação da língua, da história e da geografia dos novos Estados Nacionais em ascensão. A expulsão jesuítica de vários reinos, juntamente com as supressões das corporações de ofício (substituídas pela rápida industrialização), foram os primeiros atos dentro de uma cadeia de ações que levou à formação de redes de escola na Europa de fins do século XVIII e adentrando o XIX (Manacorda, 1996[1989]).

Os grandes contingentes populacionais, que migraram às cidades fabris, expulsos do campo e/ou atraídos pelos empregos, fizeram com que os Estados e

⁵ Poderíamos anunciar variadas maneiras em que se desenvolviam processos de aprendizagem como seminários, corporações de ofício, tutores de nobres, ateliês de pintura e escultura, conservatórios musicais etc., todos, aliás, com uma disciplina própria já estabelecida há séculos.

sociedades fossem coagidos a pensar uma nova forma de organização das massas, encarados por alguns em estado caótico. A escola deveria ser assim ajustada para igualar e constituir uma nova ordem. O grande empenho que foi posto em prática para produzir um homem esclarecido e crítico, fez com que as idades fossem reinventadas e a passagem da infância à idade adulta passasse a ser ritmada pela educação e pela instrução (Caron, 1996).

Além da expansão de redes de ensino nos vários países ocidentais, essa é a época da explosão de propostas e experiências pedagógicas. Desde as escolas mútuas na Inglaterra e nos EUA, até Pestalozzi, passando por Steiner, Fröbel, Trapp, Herbart, Aporti, Wilderspin, Owen e tantos outros. Todos refletiam e agiam sobre novas possibilidades de governar as crianças e seus ímpetos, agora não mais com um caráter exclusivamente religioso, mas pragmático e político, e isso de acordo com as demandas locais, mas sem abandonar o caráter moralizador.

As divisões dos níveis de aprendizado surgiram para além da educação elementar, trazendo as escolas infantis e primárias, o secundário (com uma instrução mais aprofundada) e a modificação funcional das universidades, que assumiram o posto de principal organizador e difusor de um pensamento racional. O ensino universal, a partir de então, mesclou a instrução clássica, ainda de tempos remotos da Idade Moderna, com a educação científica. As garotas foram incluídas, porém separadas dos meninos. Por fim, centros preparatórios de docentes foram organizados, acompanhando o aumento das escolas e de seus contingentes.

A escola se tornara então algo muito maior do que a simples instrução. Se para a Igreja católica a educação era uma das prioridades, as escolas confessionais não poderiam se isolar e constituir um universo paralelo, reproduzidor das doutrinas cristãs. Elas teriam também de participar desse momento, até porque a Igreja não atingia mais os fiéis com sua estrutura tradicional.

Grande parte deste alijamento se devia ao absoluto fracasso das tradicionais igrejas estabelecidas em lutar com as aglomerações – as grandes cidades e os novos estabelecimentos industriais – (...) estranhos a seus costumes e experiência (...). Os problemas do pregador de uma aldeia agrícola não serviam como guia para a cura das almas em uma cidade industrial ou em um cortiço urbano. As igrejas estabelecidas, portanto, negligenciavam estas novas comunidades e classes, abandonando-as (especialmente nos países católicos e luteranos) quase que inteiramente à fé secular dos novos movimentos trabalhistas (...) (Hobsbawn, id., p. 243).

A prática acumulada com a educação inaciana e de La Salle (só para citar dois exemplos relevantes) dava à Igreja argumentos para a constituição de um discurso competente sobre o assunto, pondo-a numa posição excepcional na proteção de seus interesses nesse campo. Contudo, para a se colocar em prática um plano de moralização tão ambicioso, foi necessário a efetivação de um trabalho educacional naquelas pessoas que se mostravam mais atingidas negativamente pelas mudanças daquela época: os jovens foram um dos mais suscetíveis às novidades trazidas pela modernidade (Caron, id.).

Absorvendo as derrotas da sua maneira tradicional de se relacionar com os indivíduos e refletindo sobre situação tão desabonadora, numa percepção da derrocada dos preceitos tridentinos, a Igreja não se propôs a agir de forma reacionária. Ao contrário, adequou-se ao racionalismo, incorporando e propondo estratégias típicas de uma instituição que desejava se modernizar, passando a se estruturar internamente de modo distinto da soberania.

A desestruturação do poder soberano, ocorrida desde meados do século XVIII, impôs ao século XIX a organização de novas formas de exercício do poder. Tratava-se de substituir uma maneira de mandar – calcada na tradição – por uma nova, que permitisse a todos, ao menos em tese, fazê-lo. Com a Igreja não poderia ser diferente: ela foi também um dos locais irradiadores dessa nova maneira de governar. O colapso da soberania na Igreja se deu pelos mesmos motivos das outras instituições clássicas: a já citada falência em conseguir gerir as grandes massas populacionais nascentes.

Um primeiro olhar sobre os comportamentos e currículos impostos pelas escolas confessionais pode sugerir o caráter de preservadores da tradição. Na verdade, disfarçavam uma proposição de enquadramento institucional moderno. Para além do chamamento dos alunos ao amor de Jesus, percebe-se um controle das crenças e dos desejos individuais por meio do medo associado à simbologia de repressão do salvador; em vez do aprimoramento espiritual discente, a incansável busca pelo comportamento exemplar e ascético, correlacionado ao da Virgem; em substituição ao ensino religioso como ofício, um arcabouço conteudístico com o intuito de controlar os discursos e os corpos do alunado.

O que pode parecer contraditório – educar pela religião, com o intuito de disciplinar indivíduos para o viver laico numa sociedade moderna – parece-nos mais uma forma de governar corpos, em vez de se impor um tipo de poder soberano, tão típico dos centros instrucionais católicos de antes das revoluções. Enxerga-se na criança

e no jovem um adulto em constituição, a ser moralmente determinado. Individualiza-se a pedagogia católica com objetivos de inserção numa identidade católica.

A interioridade passa a ser uma das principais características do exercício de autoridade nas escolas disciplinares confessionais. Partindo de uma organização detalhada da vida ordinária, o governo das crianças e dos jovens por parte dos mestres-padres se impôs como plural, influenciado que foi pelas formas de existência heterogêneas com que se deparou (Azzi, 1991).

A partir de uma manipulação das condutas da juventude internada nas escolas das congregações católicas, novas conexões foram estabelecidas, objetivando governar outros além dos muros: a família, a comunidade e a sociedade; formando assim relações de poder de forma ascendente. O governo dos outros se reportou à relação dos homens com as coisas, aqui compreendidas como sendo os costumes, os hábitos, as maneiras de agir e de pensar.

Logo, é da racionalização das relações intestinas que a Igreja passou a cuidar, sendo imanentes, e não transcendentais, seus recursos e técnicas. As reformas aparecidas no *Syllabus Errorum* significariam dar mais ênfase às táticas de poder do que a obediência às leis, fazendo com que a finalidade de aprimoramento comum fosse o alvo principal de suas ações. Chegou-se à conclusão de que se deveriam constituir instituições disciplinares que fizessem com que a Santa Sé realinhasse sua autoridade. Ou seja, antes de confirmar qualquer poder jurídico sancionando ou punindo (à moda soberana), deveria se “formar” um católico.

Em todo o século XIX, viu-se a difusão de instituições educacionais católicas e de um novo discurso próprio, de tendências disciplinadoras, que tentou um assujeitamento dos indivíduos às condutas cristãs, dando ênfase às crianças e aos adolescentes. Compreendeu-se que a autoridade eclesial só poderia ser exercida por meio do governo dos indivíduos em direção à formação de um sujeito católico. Excomungar simplesmente não surtia mais efeito.

Como resultado da pergunta apresentada na primeira parte desta introdução, brotam outras indagações, complementares em que poderemos nos aprofundar: qual foi o processo de construção do sujeito católico nessas novas instituições escolares confessionais? Teriam sido elas resultado da nova forma de autoridade papal ou as novas instituições disciplinares católicas trouxeram um exercício inédito de autoridade, do qual o núcleo de poder da Igreja se apropriou?

Por serem bastante complexas, as questões apresentadas até aqui provavelmente não serão respondidas integralmente até o final do trabalho. Porém serão norteadoras de nossas reflexões no decorrer dele.

2. O papado e a manutenção de uma autoridade de tipo soberana

Num contexto de reorganização das redes de controle social como um todo e em meio à escalada do racionalismo cientificista, às revoluções liberais e à ameaça dos Estados Nacionais incorporarem a Igreja, a função papal – e, por sua vez, as pessoas envolvidas diretamente com a Santa Sé – teve, ao longo do século XIX, a missão de resistir ao ordenamento totalitário dos enunciados científicos, à autonomia moral dos indivíduos e à aglutinação estatal das diferenciadas formas de exercício do poder.

A publicação de dezenas de encíclicas e a organização de um concílio foram, dentre outras, duas reações da Igreja que objetivaram reaver os prestígios social e político por ela perdidos.

Ao mesmo tempo e paradoxalmente, ocorreram, além de proposições reformistas, alguns movimentos que visaram manter um comando de viés absolutista. Conservadores tentaram restabelecer vínculos tradicionais, reavivando algumas práticas soberanas; reformistas, por sua vez, importaram e reinventaram novas possibilidades de exercício de poder, adequando-se, à sua maneira, a uma era em que o mando passava a ser praticado de forma relativizada.

Num primeiro momento, discutiremos as mutações da autoridade papal, que ainda titubeava entre a luta contra a modernidade – valendo-se, para tanto, de instrumentos do período do Antigo Regime –, e o avanço em direção a um tipo de racionalização usada especificamente pelas ações eclesiais. Não se trata de demonstrar a transição automática de uma forma de poder à outra, mas de identificar suas possíveis gêneses e apontar as transformações ocorridas.

O papa Gregório XVI (1831-1846), na carta encíclica *Mirari Vos*, lamenta-se dos males de sua época, alguns dos quais advindos do discurso científico.

Dizemos coisas, veneráveis irmãos, que vós tendes continuamente sob vossos olhos e que, por isso, triunfa soberba a improbidade, insolente a ciência, licencioso descaramento. A santidade das coisas sacras é desprezada, e a augusta majestade do culto divino, que possui grande força e influxo sobre o coração humano, indignamente é rejeitada, contaminada e tornada objeto de escárnio por homens tratantes (...). Não há leis sagradas nem direitos nem instituições nem disciplinas por santas que sejam que se encontrem protegidas do ardil deles, que expõem malvadezas de sua boca imunda (Gregório XVI, 1999b[1832], p. 27).

As encíclicas são cartas em que os sumos pontífices se propõem a fazer circular, no meio católico (por meio do bispado e, *a posteriori*, dos leigos e religiosos), ensinamentos e opiniões dos mais variados assuntos, não se limitando a discutir temáticas de natureza religiosa.

A citação anterior expõe o sentimento de descalabro da autoridade eclesial com relação às coisas ditas, já que é flagrante a paralisia da Igreja ante os ataques da ciência contra o mundo do desconhecido, do transcendental. Esse papel de censura, em outros séculos, cabia exclusivamente a essa instituição. Na seqüência dos escritos, lamenta-se a corrosão de uma Igreja desprovida de forças para combater ensinamentos depravados – ministrados por mestres mal intencionados – que corrompiam os jovens alunos.

Tenta-se demonstrar a quão procrastinada se sentia a Igreja diante de tão poderoso avanço da ciência sobre o saber. Estando a Santa Sé impossibilitada de se impor como centro autônomo do saber e assumindo, desse modo, o mero papel de coadjuvante político, ignorada ou rebaixada à simples consultora nas discussões acerca dos destinos humanos, os clérigos sentiam-se empurrados à contemplação divina. (ibid., p. 28).

Incapaz de exercer a soberania sobre seu território, isto é, de deter a última palavra acerca dos desígnios do que deveria ser a humanidade, a Igreja reconhece que não resta alternativa senão dividir, com instituições não-religiosas, determinadas decisões. Em contraponto a um monismo idealizado, a “turba” plural de enunciados científicos invadiu o mundo das práticas sociais e desqualificou as doutrinas católicas.

Contra o mal moderno, deveria o clero agarrar-se à idéia de uma imutabilidade da doutrina e do fazer obedecer da Igreja. Aos desígnios dos preceitos católicos, todos deveriam obedecer de forma incondicional, sem questioná-los.

Vós cumprireis isso com êxito, se, como exige a atribuição de vosso cargo, vos aplicardes incansavelmente a vós mesmos e à doutrina, chamando freqüentemente à mente que ‘a Igreja universal recebe impulso de qualquer novidade’ (s. Celestino papa, ep. 21) e que, segundo a admoestação do pontífice s. Agatão, “das coisas que foram regularmente definidas, nenhuma deve ser diminuída, mudada ou acrescentada, mas se devem, nas palavras e significados, conservar ilibadas” (ibid., p. 29).

“Das coisas que foram regularmente definidas” – poderíamos entender tal enunciado como sendo algo que deriva do supremo e perfeito, exclusivo dos assuntos político-celestiais, ou seja, a vida e a morte. Diante da perfeição estabelecida, os súditos

católicos estariam capacitados apenas à cópia, a reproduzir o determinado pela autoridade incontestável do papa.

Em contraponto ao poder celestial advindo da Santa Sé e à sua perfeição, de acordo com os escritos do sumo pontífice, impuseram-se os chamados fundamentos da instituição humana, nos quais se identificariam as lacunas do não religioso, razão pela qual as energias caóticas destruidoras espalharam-se, prejudicando a manutenção da paz social, isso em decorrência da incompetência mundana para unificar os interesses dos indivíduos.

Na nova era científica, a Igreja estaria a serviço das coisas humanas, não mais se colocando como mediadora, por excelência, dos indivíduos, tanto os místicos como os agnósticos, e das próprias instâncias superiores do corpo social.

Mirari Vos referia-se à produção de uma verdade revelada com intenções absolutas, externa aos que deveriam obedecer. Antes de ser uma norma a se incorporar nas práticas cotidianas de todo o corpo católico, essa encíclica intentou impor uma regra de cima para baixo, encarando os católicos como meros habitantes do território da cátedra de Pedro. O efeito esperado seria o de manter a força com base nas ordens advindas do papa, não obstante à revelia da preservação da Igreja como um todo, numa perspectiva negativa do poder.

Há tentativas de reinstauração da ligação do soberano com seus súditos através da forma de uma subordinação incontestável, em que o primeiro colheria os louros das práticas católicas e o segundo doaria apenas sua fé incondicional aos preceitos da Santa Sé. Negando uma salvação pela individualidade, ainda se imaginava a salvação humana centralizada na anuência papal.

Nesse sentido, elaboraram-se leis que determinavam a obediência, cujo objetivo seria identificar um poder supremo e absoluto, buscando uma legitimação por meio da eliminação da força política contrária. Decretou-se, pois, que o catolicismo não deveria se transformar, mantendo-se com sua essência divina superior e observando, desde sua fundação, o que vinha sendo passado de geração a geração, sem adaptações.

É na defesa da assimetria que os sacerdotes e monges deveriam contrapor-se aos acontecimentos da era científica, como se pensássemos que a fé alimentaria, mais do que a salvação dos súditos católicos, a salvação da Igreja e do poder papal.

Mas vós bem sabeis por qual turbilhão de males e de calamidades, desde os primeiros momentos do nosso pontificado, fomos imediatamente lançados num mar tão tempestuoso, que a se direita do Senhor não tivesse manifestado

sua potência, deveríeis, pela mais perversa conspiração dos ímpios, lastimar nosso fatal naufrágio (ibid., pp. 25-26).

Na encíclica, repetem-se defesas de jurisdições ilimitadas e perpétuas a serviço do sumo pontífice. Não se admite uma autoridade superior ou, até mesmo, poderes intermediários e auto-suficientes. Não se observam nelas, todavia, um discurso revigorante, com força suficiente de reação; são apenas condenações lamurientas e afirmações nostálgicas.

Um poder soberano não se mostrava eficiente quando contraposto à expressividade de singularidades complexas, estas fermentadas desde os tempos finais da era clássica da modernidade. A soberania reconhece coletividades (famílias, grupos sociais, grupos religiosos), mas tem enorme dificuldade em admitir as individualidades. A única admitida seria a do papa. Por isso, o desespero apresentado diante do “mar tempestuoso” de subjetividades, concebidas como “ondas gigantes” que engolem o catolicismo.

Não se verificam, do mesmo modo, proposições de resolução e domínio dos conflitos, escancarados na encíclica. Se, por um lado, o colapso do poder papal sobre os súditos católicos se dá por uma ausência de circulação de um discurso autorizado – ou mesmo pela Sé não lograr impor, sobre seus sujeitos, a interdição à circulação dos ditos e escritos –, por outro lado, não se percebe uma relação que aceite a constituição de instantes de elaboração de discursos próprios dentro da própria Igreja. Sem a mínima possibilidade de se fundarem verdades apropriadas à época vivenciada, não se pronunciariam interdições possíveis à conduta dos fiéis.

Vivenciava-se, de forma nua e crua, um vago discurso sem muito sentido, que negativamente impunha um silêncio amorfo aos católicos. No máximo, o que se ouvia do papa seriam murmúrios zangados e ações individualistas, sem o efeito de circulação no coletivo.

Num dos parágrafos em que se ataca o livre discurso, qualificando-o de “péssima, aborrecida e nunca por demais execrada liberdade de imprensa”, Gregório XVI relembra a época em que os próprios apóstolos “queimaram, publicamente, quantidades enormes” dos livros maus. Diante de total liberdade de opiniões, dever-se-ia usar a prerrogativa – já amplamente empregada, diga-se de passagem – da censura e do amaldiçoamento por intermédio do *index librorum prohibitorum*.

Do mesmo modo agiram os padres tridentinos, tanto que, para aplicar oportuno remédio ao que fosse inconveniente, danoso e mísero, emanaram

aquele utilíssimo decreto sobre a preparação do Índice dos livros nos quais fossem encontradas doutrinas malsãs e impuras. (...) Partindo, pois, dessa constante solicitude, com a qual a Santa Sé apostólica sempre buscou condenar os livros perigosos e suspeitos (...), a doutrina dos que não só rejeitam como grave e onerosa a censura dos livros, mas também chegam a tão audaz malignidade que a declaram até contrária aos princípios do correto direito e negam arditamente à Igreja a autoridade de ordená-la e segui-la (ibid., pp.35-37).

Não se tratava de manipular redes de transmissão de verdades, no caso a cristã, mas de agir destruindo a circulação em si – a imprensa no caso –, sem que se propusessem saídas outras. As verdades aqui estão num só lugar, e a autorização para difundi-las deveria pertencer ao soberano papa. Essa maneira de resistir não propunha a elaboração de cadeias de distribuição de poder, mas de algo centralizado e estanque, segundo a dicotomia entre os que propagavam a fé e os que a recebiam.

Contra a presença do aleatório não haveria a possibilidade de empreender uma montagem de estruturas de controle; somente a extirpação de pessoas e de suas atitudes, qualificadas como imorais e errôneas, numa imposição de algo esvaziado institucionalmente. Assistimos a um nostálgico da era pós Concílio de Trento, que não consegue reconhecer mais uma relação de soberania nas várias instâncias da própria instituição que pensa comandar. São essas as sensações que nos são apresentadas por esse solitário mandante.

Na carta encíclica *Inter Præcipuas*, Gregório XVI mantém sua reprovação à liberdade de expressão, dessa vez relacionada às interpretações da Bíblia advindas das sociedades bíblicas e das novas religiões protestantes.

(...) Vemo-las concordemente conspirar com a única finalidade de difundir, em grandíssimo número de exemplares, as divinas Escrituras traduzidas nas diversas línguas vulgares, disseminando-as indiscriminadamente entre os cristãos e os infiéis, aliciando todo tipo de pessoas a lê-las sem nenhum guia (id., 1999[1844], p. 62).

Combater a livre interpretação é uma das principais ações desse momento, não se permitindo a estruturação de outra forma autorizada, e mantendo-se, ainda, a Bíblia escrita em latim como a única permitida. O sumo pontífice identifica, no magistério da Igreja Católica, a única maneira de ler o livro sagrado, imaginando os fiéis como passivos receptáculos de verdades e não como agentes constituidores de novas formas de entendimento.

Entendia-se a Santa Sé como uma concentradora do poder, atribuindo-se a ela o empreendimento de mantenedora de um contrato social que lhe conferia o monopólio da

força sobre uma determinada população, impondo, dessa maneira, uma paz social com preceitos cristãos e que não admitia conflitos ou contestações. A disseminação de várias possibilidades de interpretação das escrituras – num julgamento absoluto – enfraqueceu o poder eclesial, uma vez que incentivou formas intermediárias de elaboração de verdades, tornando autônomos, portanto, os ambientes cristãos. Foi uma luta empreendida contra a autonomia do discurso, ou seja, realizada na tentativa de atribuir novamente aos católicos o papel de súditos.

Confirmamos (...) e renovamos, com autoridade apostólica, as antecedentes prescrições no que diz respeito ao imprimir, divulgar, ler e ter livros da Sagrada Escritura traduzidos em língua corrente. Sobre as outras obras, de qualquer autor, evocamos a comum informação de que se deve ficar com as regras gerais e com os decretos dos nossos predecessores que se encontram expostos no Índice dos livros proibidos e que, por isso, não somente devem ser evitados aqueles livros – que estão particularmente descritos no Índice mencionado –, mas também aqueles referidos pelas lembradas prescrições gerais (ibid., p. 71).

No ato de censura, invoca-se uma espécie de estado de exceção; situação que permite reafirmar o poder sobre os católicos, expondo-se o que é considerado errado segundo a lei do soberano. Para a manutenção do poder, aciona-se, na visão da Igreja, a suspensão das leis em busca da contenção do “caos”. Realiza-se, então, um discurso que visa a desqualificar qualquer infração. A avaliação das faltas vem dotada de um juízo de valor negativo e fundada na arbitrariedade, não se verificando, pois, uma racionalidade clara, uma normalização da vida cristã.

Dessa forma, adotou-se uma postura de rompimento com relação à normalidade, a de circulação dos ensinamentos cristãos, bloqueando-se totalmente as diversas leituras. A censura é estabelecida, sem tentar entender a profundidade da penetração dos escritos, sua importância diante da sustentabilidade da religiosidade popular em tempos tão adversos a qualquer crença no místico. Ao mesmo tempo em que se condenavam as doutrinas que não faziam uso da Bíblia em latim, não se instruía nada com relação à maneira mais adequada de usá-la.

Acuado diante das tentativas de formação do Estado Nacional italiano, mas ainda considerando sustentável seu Estado de caráter teocrático, Gregório XVI mantém uma perspectiva absoluta do exercício do poder, revelada em outra encíclica, *Aquele Deus* – sua primeira no pontificado –, em que agradece a vinda das tropas do imperador Francisco I da Áustria em seu socorro.

Tendo de promover a segurança aos nossos súditos nas pessoas, na ordem moral e nas substâncias, não regularemos as nossas providências, a não ser com esse escopo salutar, mantendo-nos nos limites que devem ter a clemência e a justiça (id., 1999[1831], p. 16).

A essência das encíclicas remetia ao fato de que o ato de fazer e desfazer leis seriam as únicas maneiras de manter coeso o mundo católico sob o manto do papado. A simples compreensão da justeza das palavras contidas nos documentos do soberano da Igreja já manteria intactas as instituições eclesiais. Os que persistissem desafiando a soberania da Igreja sobre os assuntos mundanos – no caso os ímpios – seriam abandonados, privando-os da possibilidade de salvação. Em outras palavras, proceder-se-ia à excomunhão. No caso específico dos Estados papais, como visto em *Aquele Deus*, agir-se-ia diretamente contra a vida dos rebeldes.

Esse acontecimento escancara, por sua vez, que se rompeu uma das características primordiais da relação do súdito e do soberano: aquela que é pautada na refundação que reconhece os papéis de mando e obediência das duas partes.

A implantação da soberania pode ser reconhecida através de uma vitória, de um direito divino, uma proteção concedida, um juramento de fidelidade, a herança dinástica nobiliárquica etc. Para o seu exercício, portanto, há sempre a necessidade de uma reatualização, seja na ameaça de violência ou em ritos que reavivam o poder soberano, por exemplo. Entretanto, o papa não conseguia nem o controle via violência – já que teve que pedir apoio bélico de um monarca “estrangeiro” –, tampouco pela ritualização pública de seu poder, que, como dito antes, foi impossível de ocorrer, pois o chefe da Igreja se mantinha isolado em seus próprios aposentos, temeroso dos ataques de seus súditos mais próximos (Foucault, 2006[1974]).

A conduta papal não tratava da defesa de um poder estabelecido, porém de uma resistência caquética a uma forma de poder que renegava a soberania. Indo além da própria soberania sobre seu território, tratava-se de defender uma autoridade tradicional como instituição, reforçando-se o papel secundário desempenhado pelas populações católicas no entendimento do poder da chamada esposa de Cristo.

Nota-se claramente essa situação na encíclica *Cum Primus Ad Aures*, em que Gregório XVI condena os rebeldes poloneses católicos que usaram sua identidade religiosa para lutar pela própria independência e o czar russo ortodoxo.

(...) sob o protesto da religião, rebelando-se nesse nosso miserável tempo contra a legítima autoridade dos príncipes, espalharam o luto em toda a sua

pátria, subtraída de qualquer adesão da devida submissão (id., 1999a[1832], p. 21).

Tratava-se de impor uma obediência tácita pelos cristãos a qualquer soberano, fossem eles, inclusive, de uma religião alienígena, pois nesses monarcas é que se encontraria a salvação mundana e espiritual.

Foi por não querer contaminar-se com tão oprobrioso delito que os cristãos, mesmo no desencadeamento das perseguições, sempre foram merecedores dos imperadores e da salvação do império (id., 1999b[1832], p. 37).

Passava ao largo desses ordenamentos, obviamente, qualquer tipo de reformulação da Igreja, mesmo diante de cataclismos, como foram os acontecimentos da primeira metade do século XIX para a Igreja.

(...) parece claro quanto seja absurdo e sumamente ultrajante para a mesma Igreja propor certa restauração e regeneração como necessária para prover sua salvação e seus progressos (...) (ibid., p. 31).

Distancia-se de uma percepção que o Ocidente passava já há décadas por uma crise de produção de subjetividade – aí incluindo a formatação moral e ética que a religião católica dava a esse arcaico mecanismo de produção de sujeitos do Antigo Regime –, e que fazia uma movimentação em direção a uma reconstituição de novas maneiras de produção dessa mesma subjetividade (Foucault, 1995 [1982]).

Entretanto, seria útil, politicamente, todo esse conservadorismo? Em que medida o sistema eclesial como um todo manteria ou mesmo adquiriria poder para sustentar a alocação papal soberana? Para tanto, a Igreja haveria de deter ainda formas de decretar um estado de exceção, que eliminasse os que questionassem o absoluto. Ao acarearmos, porém, as encíclicas até agora apresentadas com os acontecimentos dos mil e oitocentos, não notamos força suficiente para ameaçar, de maneira substancial, a evolução das ciências e dos Estados laicos.

Há uma ineficiente economia do poder. Por insistência, o papado se isolou num exercício de mando esvaziado, numa homilia para si mesmo. Por um lado, a soberania eclesial, baseada na supressão total dos oponentes, já soçobrava. Por outro, a vontade de poder não se instaurava em tentativas de estruturação do campo de ação dos fiéis (Foucault, 1995, p. 244). Parece-nos que, até o pontificado de Gregório XVI, não houve, por exemplo, a observância de uma sistematização jurídica com características polimorfos, que fosse capaz de incorporar outras forças que não as encaradas como tradicionais, ao menos no âmbito da Santa Sé.

Em contraste com uma atuação política que consistisse em sugerir ações estratégicas de poder preferiu-se manter a orientação sobre as condutas orientadas por valores ditos divinos, isto é, numa observância do respeito às regras legitimadas por Deus via papado. Pois então: dedicou-se mais às ações totalizadoras e se desconsiderou a existência do individual e do específico não só no corpo social, mas também das especificidades da própria Igreja.

O discurso papal foi usado como determinador do que é mentiroso e/ou que se contrapôs indignamente a um regime de verdade já há tempos ultrapassado, ao menos na maneira que era invocado. Não houve uma preocupação com uma reelaboração dos enunciados cristãos que fossem aceitos como verdadeiros. Aliás, resistiu-se e muito a justamente criar a possibilidade desta reelaboração. Somente pela vontade de verdade somada à elaboração de seus regimes próprios de verdade, que vão se renovando sempre – de acordo com o reconhecimento das experiências e das forças existentes em sua época – que se poderia naturalizar o poder do papa. (Veiga-Neto, 1995).

Na encíclica *Quanta Cura*, no trecho do *Syllabus Errorum* citado logo abaixo, há dois “erros” listados por Pio IX, entre os oitenta “principais erros do seu tempo”, que se referem novamente à diminuição da autoridade papal sobre o ocidente cristão, identificando, contudo, novos referenciais de mando, segundo um posicionamento diferenciado dos papas predecessores.

58 - Não devem ser reconhecidas outras forças, a não ser aquelas postas na matéria, e cada disciplina e dignidade moral dever ser empregada para acumular e acrescentar riquezas, e na satisfação da voluptuosidade (...). 60 - A autoridade não é senão a soma do número e das forças materiais (Pio IX, 1999[1864], p. 271).

Antes de qualquer análise possível, o *Syllabus* detém uma formatação discursiva distinta, lançando mão de definir como deveria ser o mundo e quais rumos deveriam ser os acertados e, também, não se preocupando em descrever o que não está certo. Transmitindo, caso não se leia corretamente o texto, uma falsa sensação de que esse pontífice aprova as mudanças da nova era. Não é apenas na construção textual que se encontra uma cisão na maneira de se comunicar com o corpo católico. No fundo, há um reconhecimento de que o próprio sumo pontífice perdera o poder, indicando uma mudança substancial do papel do bispo de Roma na direção da religião católica.

O papado constatou que o modo de se deter autoridade alterou-se a partir do momento em que o poder estava associado ao acúmulo de riqueza material, e que a

moral, por decorrência disso, submeteu-se a essa atividade. Parece que esse parágrafo do *Syllabus* abre a possibilidade de refletir acerca de como é possível legitimar uma autoridade nos tempos em que mandar não se relaciona mais ao que a tradição e a religião estabeleciam.

Se Pio IX chamou a atenção para uma forma equivocada de se deter o poder, como poderíamos imaginar que, no entendimento de uma entidade religiosa abalada, esse modo fosse o correto?

Durante todo o século XIX, percebe-se, no mundo católico, como um todo, a concepção de uma nova maneira de mandar. A Santa Sé foi apenas um desses lugares em que se constituíram mudanças transformadoras das práticas católicas em algo regular, extensivo à própria vida dos fiéis, que se refizesse a maneira de subjetivar e de forjar sujeitos católicos de maneira mais eficiente. Reinsrerir a Igreja como elaborador de regimes de verdade, que deveriam ser postos em rede, junto com outros, esses também reconhecidos, tanto no combate direto como na aliança e agenciamento.

Com o transcurso das ações reformadoras, reconhecem-se, com maior clareza, os objetivos que tornam a Igreja um órgão mais inserido no corpo social. É a descrição dessas mutações que vamos nos dedicar a partir de agora.

3. Por onde caminharam as tradições católicas?

Hannah Arendt, no texto “Que é autoridade?”, um de seus artigos presentes em *Entre o passado e o futuro* afirma, peremptoriamente, que, “na era moderna, não há mais autoridade” (Arendt, 2005[1954], p.127). Vai além, reforçando que essa autoridade fora solapada juntamente com a tradição e a religião; uma tríade que aliviava a arriscada existência humana e nossa condição de mortais. Para ratificar tal hipótese, tenta determinar o que havia sido essa autoridade extinta.

Inicia afiançando-a a obediência tácita, sem que se fizessem necessárias a coerção e a argumentação. Ao mesmo tempo, seriam constituídas regras e leis externas, normalmente estabelecidas pelas gerações anteriores, e não pelo livre-arbítrio da figura que exercia o poder.

O mando, alegoricamente, teria o formato de uma pirâmide em que cada um dos níveis deteria um poder inferior, é claro, aos que hierarquicamente estivessem situados acima. Constituir-se-ia, pois, um todo coeso. Nesse contorno, veríamos a desigualdade como característica fundante e seguida naturalmente. “Podemos dizer que algumas rupturas nessa estrutura comprometem não o conceito de autoridade, mas a autoridade em si” (ibid., p. 134).

Manter-se-ia a autoridade quando, automaticamente, os dois lados – mandante e obediente – aceitassem e se colocassem, por seu turno, nesses lugares preestabelecidos. Quem não exercesse o poder ou lhe desobedecesse seria posto à margem da vida comunitária.

Assim, a tradição se encaixaria no momento em que aos poderosos fosse determinado repetir, em atos de refundação, a dignidade e a bravura dos fundadores daquele determinado grupo. Certezas adquiridas coletivamente seriam as protagonistas nas sociedades de base tradicional, cabendo à autoridade confirmar, geração após geração, o senso comum, bem como agir com base no passado e em sua constante invocação. Bom exemplo disso seria a própria Igreja Católica, que assentava seu domínio no uso de um senso comum próprio e na repetição da sua fundação específica; Jesus e sua vida exemplar eram à base da autoridade católica.

O detentor da autoridade assumiria o papel de preservador do mundo, de protetor, enfim, do assédio que o novo viesse a promover. Tudo quanto existisse não pertenceria apenas aos viventes, mas aos que aqui estiveram, merecendo tal salvaguarda. O todo-poderoso seria o que se responsabilizaria pelo mundo, entregando-

o aos que chegassem e que respondessem com a tradição a esse desafio. O coletivo, dessa forma, impor-se-ia com mais força, solidificando-se na união dos vivos com os mortos, o que daria carga contra as explosões de individualidades.

Seria identificada, na autoridade, uma relação hierárquica assentada no mando e na obediência – algo que, por um lado, não se traduziria em violência e não pleitearia o uso efetivo da coerção física para funcionar, e, de outro, que não operaria por meio de uma persuasão, já que não era uma relação igualitária a que se pleiteava, mas uma hierarquizada. Quem obedecia, fazia-o por respeito a regras predeterminadas.

É por essa conexão duradoura com o instante da fundação que a autoridade, para Arendt se torna sinônimo de tradição e de estabilidade. Reconhece-se, pois, que a vida política consistia em condutas guiadas por valores fixos, por respeito às regras legítimas, não existindo luta ou enfrentamento (ib., pp. 192-193). Excluía-se, por conseguinte, uma dimensão de poder que se valesse de ações estratégicas de conquista e controle.

[Na era contemporânea] o que hoje é mais profundamente atacado é o instinto e a vontade da tradição (*Tradition*): todas as instituições que devem sua proveniência a esse instinto vão contra o gosto do espírito moderno... no fundo, ninguém pensa ou faz nada que não persiga o objetivo de arrancar pela raiz esse sentido da tradição (*Überlieferung*). Toma-se a tradição (*Tradition*) como fatalidade; estuda-se, reconhece-se a tradição (como ‘herança’), mas não se a quer. A tensão de uma vontade cobrindo grandes espaços de tempo, a escolha dos estados e valorações que fazem com que se possa dispor sobre séculos do futuro – isso, justamente, é uma medida superlativa, antimoderno. Disso resulta que os princípios desorganizadores de nossa época dão o seu caráter (...) (Nietzsche, 2008[1901], p. 60).

As proposições e ações revolucionárias, bem como os enunciados científicos, objetivaram alterar o presente com vistas a alcançar a liberdade plena no futuro, numa evidente demonstração de rompimento com as autoridades tradicionais. A liberdade seria a possibilidade de fundar um novo tempo, de romper com a obrigação da repetição e de impor novos atos heróicos.

A tradição e a soberania caminhariam juntas, alimentando-se uma a outra. Contudo, ao se questionar um dos dois de maneira consistente o outro seria, consequentemente, abalado, já que seria necessário o estabelecimento de novos parâmetros, agora móveis, de leis e normas a se cumprir, estas justificadas e reatualizadas. O homem passou a ser um criador por excelência de leis mundanas.

Com que finalidade a Igreja, então, uma instituição milenar, repetiu as histórias de santos, de Jesus, de Maria e outros cânones da Igreja – antiquíssimas e já

repetidamente contadas – se o futuro se mostrava mais promissor? Como uma época que acreditava na construção de uma vida em progresso no racionalismo cientificista, em direção ao inédito e melhor, ainda manteve a influência da “arcaica” religião?

Deveríamos concordar com a afirmativa inicial de Arendt segundo a qual não haveria a possibilidade de existência de uma autoridade na modernidade por não mais haver tradição? Estabeleceu-se um descontrole contínuo, um caos de novos atos heróicos, uns agindo sobre os outros e causando uma instabilidade estonteante aos viventes, que não mais encontravam uma fonte central de poder? Ou a religião seria uma espécie de resistência em meio ao furacão que varria a estabilidade do viver?

De certa maneira, até Pio IX, é possível concluir que os papas tentavam conduzir a Santa Sé numa luta desenfreada em manter a tradição (tradition). Depois desse sumo pontífice há uma mudança importante com relação ao modo como se via a chamada herança milenar: a Igreja veio justamente proceder na readequação da relação com a tradição com ambições de reorganização do mundo moderno.

A volatilidade que o materialismo impôs às sociedades modernas – e que vinha enterrando os chamados valores católicos – impossibilitou o respeito aos preceitos religiosos, como apregoa o trecho do *Syllabus* citado anteriormente e as tantas encíclicas de Gregório XVI? Viveríamos uma era em que a constituição do poder seria de teor insurgente, impreciso e sem ligação com o passado? Poder-se-ia viver sem tradição e, conseqüentemente, sem autoridade? Quem se responsabilizaria pelo mundo?

(...) Então se distorce e perverte a sã doutrina e se disseminam, de modo audaz, erros de todo gênero. Não há leis sagradas nem direitos nem instituições nem os santos ensinamentos que se encontrem protegidos do ardil deles, que expelem apenas malvadezas de sua boca imunda. Esta nossa sede romana do beatíssimo Pedro, na qual Jesus Cristo estabeleceu a sólida base de sua Igreja, é feita alvo de incessantes, duríssimos vexames; os vínculos de unidade fragilizam-se e diluem-se dia a dia e sempre mais (Gregório XVI, 1999b[1832], p. 27).

Desde o início do período contemporâneo, possibilitou-se a emersão de uma sociedade descentrada, dominada pelas especificidades. Nesse duplo movimento de individualismo e de deslegitimação de quem detém o poder, autoridade, tradição e religião foram questionadas; todavia, a segurança que elas traziam se perdeu, traduzindo um sentimento de instabilidade inerente ao ato de viver.

Em resposta a isso, durante o século XIX, no sentido de reconstruir algum tipo de autoridade, surgiram movimentos não mais fundados na legitimidade, mas forjados

na localidade e incentivados pelos Estados Nacionais recentes e pela própria Igreja. Não se tratou, portanto, de abdicar do exercício do poder.

Visando combater o excesso de opções, tornou-se mister proceder a uma nova configuração dos processos de controle. O poder mudou de características, transigindo da manifestação exposta e aberta para o escondido e o envergonhado, migrando das atitudes rigidamente impostas pelo passado ao inteiramente flexível. O poder passou a ser mostrado como algo falível e plenamente alcançável a todos.

As [novas] autoridades prometiam proteção ou ajuda, mas, com frequência, não cumpriam suas promessas. Dessa lacuna emergiu o traço essencial da autoridade moderna: figuras de força que despertavam sentimentos de dependência, medo e reverência, mas com o sentimento difundido de que havia algo de falso e ilegítimo no resultado. A força pessoal das autoridades era aceita, mas duvidava-se do valor de sua força para os outros. Aí começou a cisão entre a autoridade e a legitimidade (Sennet, 2001[1980], p. 67).

Negar o poder tradicional deveria ser a regra numa nova sociedade fundada em pressupostos de igualdade e liberdade. A quem assumisse essa posição de superioridade competiria o fardo de exercer algo não mais legítimo naturalmente. Ao mesmo tempo, com o fim do poder régio, qualquer um poderia almejar a posição de mandatário, o que, automaticamente, viria a causar nos indivíduos vergonha por não deter o poder, ou constrangimento em demonstrar sua fraqueza – ambos os sentimentos que não constituíam demérito em sociedades estamentais, por exemplo (Ibid.).

Dessa situação decorreria outro problema aos que exercessem a autoridade: freqüentemente, para dissimular sua própria vulnerabilidade e, portanto, livrar-se da vergonha provocada por sua fraqueza, os que obedeciam acabavam criando uma linguagem da rejeição. A opção pela individualidade desnudou, assim, os próprios indivíduos e não a autoridade, o que aumentou os medos de se viver em um mundo com a aparência de instável.

Como já se afirmou, as revoluções e a ciência agiram vislumbrando um futuro glorioso e desejoso por exterminar um passado qualificado como atrasado. Aprofundou-se um processo de transformação da vida tradicional, mas que, ao cabo, se revelou incompleto. Conseqüentemente, a saída foi apanhar os destroços do passado, adaptá-los e revalorizá-los, em conformidade com as demandas estratégicas de cada tempo, imbuindo os “cavadores do tempo” de buscar acontecimentos que convalidassem o exercício da força e fazendo, portanto, da tradição uma transcrição adaptada aos desígnios do mundo de um poder de teor ilegítimo.

No caso do trecho da encíclica *Cum Primus Ad Aure* (Gregório XVI, 1999a[1832]), percebeu-se que as leis, os direitos divinos, as instituições eclesiais e os santos ensinamentos sagrados não estariam a salvo dos ataques das “línguas malvadas”, mas manteriam, ao menos, o status de reconstituidoras da identidade da Igreja em meio à reestruturação do poder da Santa Sé.

Na modernidade, a tradição transformou-se em algo pouco durável e que deveria ser, por mais paradoxal que parecesse, reinventada a todo instante. Não se teria um fio condutor advindo diretamente do passado – emprego esse das autoridades tradicionais –, mas, ao que parece, percorreu-se um caminho antagônico: uma trilha artificial que se ligasse a ela. A consequência foi um excesso de tradições, todas competindo entre si, de acordo com as necessidades de quem a capturasse.

A era das revoluções, ao contrário do que se concebera *a priori*, não conseguiu viver sem o passado. Viu-se compelida a criar um laço próprio com o que já ocorrera, gerando opções, tradicionalismos. Em meio à perenidade da vivência moderna, necessitou-se de algum tipo de garantia oriunda da experiência acumulada por uma antiga geração, ainda que artificialmente reconstituída.

O contraste entre as constantes mudanças e inovações do mundo moderno e a tentativa de estruturar, de maneira imutável e invariável, ao menos alguns aspectos da vida social que torna a ‘invenção da tradição’ um assunto tão interessante (...) (Hobsbawn e Ranger, 2006[1997], p. 10).

Entretanto, ao mesmo tempo, o tradicionalismo esvaziou a autoridade suprema, já que sua instabilidade e artificialidade responderam precariamente a uma demanda de conservação social. Para a manutenção, em tempos modernos, de uma autoridade estável, necessitou-se da infinita e perpétua recriação de tradições. Estabeleceu-se um ciclo vicioso, em que a estabilidade não ocorreria desvinculada da invenção das tradições. Mas como é efêmero esse tradicionalismo, impuseram-se mais e mais reinvenções.

Essa a vontade de tradição estaria relacionada a uma perpetuação do passado no presente e no futuro, prometendo prever tudo que virá, exigindo um tipo de racionalização da antecipação, fazendo evitar os percalços da vida. Impôs-se como um dispositivo que daria segurança (mesmo que instantânea), numa organização externa da vida dos sujeitos. Portanto, na tradição, encontraríamos a falta de opção, o destino sem escolha, ao passo que, no tradicionalismo, verificaríamos, ao desejo de quem

necessitasse, um excesso de opções. Essa seria uma das facetas da autonomia em nossa era (Bauman, 2000[1999]).

Fica claro, então, quão grande seja o erro no qual se debatem também aqueles que, abusando da razão, e retendo humanamente os oráculos de Deus, têm a audácia de explicá-los e interpretá-los ao seu arbítrio (...). Essa autoridade viva e “infalível” vigora somente naquela Igreja que, edificado por Cristo Senhor sobre Pedro, cabeça, príncipe e pastor de toda a Igreja (...) sempre teve, sem interrupção, os seus legítimos pontífices que remetem suas origens ao mesmo Pedro, postos sobre a cátedra dele, herdeiros e defensores da doutrina, da dignidade, da honra e do poder do mesmo (Pio IX, 1999[1846], p. 86).

A Igreja viu-se obrigada a se adaptar a esse excesso de opções de tradições, competindo com outras sugadas do passado e elaborando uma para si. De alguma forma, mostrou-se imperativo o invento de uma tradição religiosa católica nas gerações subseqüentes às revoluções. Da heteronímia vivenciada na soberania, na qual a prática religiosa cristã era a única alternativa, passou-se a uma autonomia retratada na escolha do passado que se desejasse.

No excerto acima, o tradicionalismo do poder de Pedro está transposto a todos os pontífices posteriores, não importando que a linhagem tenha sido interrompida ou que sequer tenha existido. Aos papas, mesmo os que se mostraram mais liberais, foi designado um papel conservador e mantenedor de um exercício de poder centralizado, já que Pedro, em verdade, conferia significado à Santa Sé.

No conformismo e na heteronímia das sociedades soberanas, a tradição era algo que mantinha os indivíduos atados à repetição. Por sua vez, a era moderna trouxe como paradigma a autonomia, segundo a qual os indivíduos se autoconstituíam, buscando uma identidade própria.

É nisso que a Igreja teve de se intrometer: na constituição de sujeitos católicos, na invenção de uma tradição religiosa, num processo de formalização e nas ritualizações repetitivas atreladas a um comportamento já preestabelecido. Ser papa equivaleria a ser apóstolo, estar ao lado direito de Jesus Cristo, ter, enfim, missão tão poderosa quanto à conferida a Pedro, o principal apóstolo.

Para que se efetivasse tal ligação, não se poderia realizá-la somente por escritos e regras da autoridade papal. No tradicionalismo, as coisas funcionam de modo diverso, uma vez que não se espera a obediência tácita. Movimentos de construção do tradicionalismo foram executados nos mínimos detalhes. Reinventaram-se rituais e

simbolismos próprios, inculcando novos valores e normas de comportamento que incidiriam diretamente no novo católico.

Poderia se intuir, portanto, que a tradição é usada como uma espécie de falsa consciência, como algo que é resgatado do passado de maneira premeditada para se criar uma ilusão de ligação com algo do passado e que dê sentido para alguma prática, liturgia, autoridade etc. do presente. Ou seja, tem somente uma funcionalidade, a justificação da obediência a alguma autoridade. Esta é uma análise que carrega um julgamento dos usos do passado, determinando o que poderia ser irreal (o inventado) em contraponto a algo que se intitularia verdadeiro. Nesse caso, o historiador investido de uma autoridade denunciadora da usurpação da história.

Todas as tradições são constituídas historicamente pelas pessoas que vivenciam aquele momento. Não podemos discernir um resgate do passado dentro da contraposição da realidade e da invenção. O que deveríamos perceber é que fazem parte das narrativas históricas, maneiras próprias de se lidar com o seu passado, com interesses favoráveis aos seus objetivos, numa tentativa de constituir um saber que sempre estará ligado a um determinado exercício de poder, com intenções conservadoras, progressistas ou o que valha. Não haveria, portanto, narrativas distorcidas, contudo jogos de retórica construídos de acordo com as intenções do narrador. Ou seja, constituição de enunciados com o intuito de manter o monopólio do poder.

No caso da Igreja, fez-se necessária uma ligação com o passado de antes das revoluções liberais. Algo que pudesse preencher um vazio existencial de uma instituição abalada tanto no campo da política como do saber, com intenções de recriar uma espécie de preocupação histórica nos devotos do catolicismo com sua religião. Estes deveriam ser incentivados a fazer um esforço de imaginação do passado do cristianismo, crendo na existência de Jesus, acreditando na plenipotência milenar do catolicismo e o que mais fosse sugestionado pelos canais de repercussão discursiva da Igreja. O tradicionalismo a serviço do fortalecimento de uma autoridade moral. (Bann, 1994[1990], p. 19)

Por sua vez, a Igreja não quis recriar do nada uma história. Havia circulação de “tradições” entre os fiéis, que as criavam e as recriavam, de acordo com demandas locais. O que o comando central da Igreja fez foi simplesmente se apropriar e rearranjar essas tradições, adaptando às suas intenções de exercício de poder, e distribuí-las por todo o corpo católico. Não se tratava de criar algo novo, mesmo porque não seria aceito. Ocorreria um julgamento da credulidade entre os seguidores.

Um dos resgates relevantes, que se relacionará com a interferência nas condutas dos católicos, foi o reforço na adoração da Virgem Maria. *Ineffabilis Deus*, escrita por Pio IX, foi o nome de uma constituição apostólica que redefiniu o dogma da Imaculada Conceição.

O decreto examina, nos escritos cristãos, a história das opiniões acerca da virgindade de Maria, fixando suas raízes na antiqüíssima festa da concepção da mãe de Jesus, data considerada de grande significado nas igrejas orientais e ocidentais. Apoiou-se, também, na aprovação dos bispos católicos do mundo inteiro, a quem foram solicitadas suas opiniões com relação à matéria.

Porque o homem, impelido ao pecado (...), não mais deveria perecer na culpa (...). Deus (...) escolheu e pré-ordenou para o seu Filho uma mãe na qual se teria encarnado e da qual, depois, na feliz plenitude dos tempos, teria nascido (...). Por isso, admiravelmente, a plenificou, mais do que a todos os anjos e santos, da abundância de todos os dons celestes, provenientes do tesouro de sua bondade. Assim, ela, sempre absolutamente livre de qualquer mancha do pecado, toda bela e perfeita, possui tal plenitude de inocência e de santidade, que, depois de Deus, não é possível pensar maior (Pio IX, 1999[1854], pp. 167 e 168).

Num numeroso panteão de santos, e mesmo tendo à disposição o próprio Cristo, o papado “cavou” a figura de Maria, erigida a um protagonismo tão relevante quanto o de Jesus, seu filho. Dela se poderiam retirar múltiplas qualidades atreladas ao feminino, mas as escolhidas foram a beleza, a piedade e a pureza.

“A doutrina segundo a qual Maria teria sido o único ser humano poupado às consequências do pecado original (...) encontrava-se difundida há muito. Mas no século XVIII verificara-se um verdadeiro impulso, sobretudo graças aos Jesuítas” (Châtellier, 1994[1993], p. 258). Há de se examinar, aqui, Maria como figura de poder. Nos atributos da Virgem, há condições de redimir o catolicismo numa fortaleza representativa da proteção dos católicos diante de incertezas terrenas e individuais.

Numa análise racionalizadora de sua época, a Igreja perceberia os fiéis desprotegidos em termos seculares – enredados nos problemas sociais de sua época – e, em vista disso, frustrados ante as promessas do mundo moderno. A Igreja seria submetida em troca de um reconforto oferecido pela grande mãe misericordiosa. Não haveria, portanto, pessoas isoladas. Desse modo, todos deveriam colocar-se sob o manto da Igreja-Maria, o que lhes conferiria segurança e, inclusive, certeza quanto à salvação em vida.

A Virgem assumiria o papel de uma rainha, que manteria distância de seus fiéis e que seria insensível à dor. A ela não caberia manter-se somente como o braço direito de Deus num eventual julgamento minerva dos pecados. Aos erros do homem seria oferecida a possibilidade da correção, a partir do momento que se chegasse a uma consciência religiosa, controladora do próprio desejo e moralizada nos preceitos da Igreja.

Adotando como tema a piedade, o papa reivindicou a Maria o posto de governadora dos homens, já que ela os protegeria, fazendo-os se darem conta de seus erros, para, em seguida, corrigi-los.

Com sua aclamada beleza, a Igreja promoveria uma fusão entre os corpos dos fiéis e o da santa, indicando, assim, algo que manteria os católicos isolados em seu desejo incitado. A pureza demonstraria uma conduta representativa de autocontrole e introjetora de comportamentos a serem seguidos. Concomitantemente, abriu-se a possibilidade do feminino como modelo de conduta, incluindo-se as mulheres como população a ser controlada.

Na sujeição à Virgem, havia uma clara tentativa de se reconstruir uma consciência religiosa que visasse preservar, em primeiro lugar, os indivíduos de si mesmos – nos seus desejos individualizantes – e, em seguida, do desventuroso caos moral da era moderna. Dispunha-se, nesse sentido, de uma proteção situada fora e além do Estado.

No decorrer do século XIX, a Santa Sé oficializou os ritos de Maria. Primeiramente, determinou, em meio a dezenas de aparições, qual seria aceita como verdadeira ou negada, isso diante de análise de enviados. Duas foram as aparições aceitas, inicialmente: a da Virgem Imaculada a Catherine Labouré, em 1830 e quatro anos depois, em La Salette (ambas na França), a pastorinhos.

Em 8 de dezembro de 1854, aclamou-se, por meio de uma bula, a veneração à Santa Maria Imaculada Conceição (Pio IX, id., p. 167). Objetivando salientar a importância da figura feminina, desenvolveram-se, em uma área da teologia chamada mariologia (ou mariofania), estudos acerca da santa. Chamada de segunda Eva, veio ao mundo para resgatar as mulheres da mancha que carregavam por serem as responsáveis pelo pecado original.

“A proclamação, por Pio IX, da Imaculada Conceição em 1854 era, de algum modo, o triunfo dos humildes. Conferia àquilo em que eles havia já tanto tempo acreditavam, a uma devoção bem enraizada, o caráter de um dogma para toda a Igreja.

O novo dogma era portador de uma nova consequência. Encorajando os fiéis a colocar a sua confiança na intercessão na Virgem (Châtellier, id., p. 259)". Em seguida, convocou-se todo o mundo católico a venerar essa renovada figura, montando-se uma rede de comunicações destinada a influenciar, de maneira direta, as práticas de todos os cristãos.

Uma vez que já concedemos ao clero romano recitar, em lugar das orações do breviário comum, as horas canônicas especiais recentemente compostas e publicadas para a concepção da Beatíssima Virgem, com esta carta concedemo-vos a faculdade, veneráveis irmãos, de fazer com que o clero de vossa diocese possa, com liberdade, se assim lhe agradar, recitar licitamente as mesmas horas canônicas da concepção da Santíssima Virgem (Pio IX, id., p. 127).

Quatro anos depois da constituição apostólica da Imaculada, na cidade de Lourdes (França), Bernardete Soubirous, uma jovem camponesa, afirmou ter visto uma aparição que se autodenominou "Imaculada Conceição". A Nossa Senhora de Lourdes passa a ser visitada, todos os anos, por milhares de católicos, tornando-se, dessa maneira, um dos principais locais de peregrinação da Europa. Essa foi a terceira aparição reconhecida, após esta muitas outras se seguiram, inspirando peregrinações, na maioria dos países europeus, e fixando, na figura materna de Maria e de sua castidade, modelos de comportamento a serem copiados. Interessante como a maioria das aparições se deu para crianças.

A história da virgem trouxe a possibilidade de demonstrar uma alentada diferenciação em relação às outras doutrinas religiosas, ao mesmo tempo em que criou uma afinidade cristã unificadora entre os devotos. Repentinamente identidades foram subtraídas em meio ao furor transformador das revoluções e da emergência científica; num algoritmo padrão, aos sujeitos careceu uma integração a algo que trouxesse estabilidade.

Foi sobre a conduta atrelada aos tradicionalismos, com hábitos católicos reinventados, que o poder da Igreja incidiria dali por diante. Não mais se deveriam excluir os que não aceitavam a tradição – e por sua vez a religião –, mas cuidar de conduzir a todos na aceitação do tradicionalismo. O resgate de um passado que remontava aos tempos da reforma do catolicismo, ocorrida no século XIX, visou atender à construção de uma coesão interna entre os católicos, juntamente com a reconstrução da legitimidade do poder institucional da Igreja – e, por conseguinte, do papa –, sempre

na perspectiva de oferecer subsídios aos novos clérigos e aos lugares de inculcação de ideias e de padronização de comportamentos que estavam surgindo (Hobsbawn, id.).

Tradicionalismo que tinham uma intenção absolutamente de perpetuar, mas de um implantar um totalitarismo consciente, de negação da história, do acontecimento e da experiência. A Igreja incorporou o ideal do fim da história quando deliberou em recriar as suas próprias tradições. Entrou, com isso, num jogo moderno de imposição de verdades. Poderíamos até intuir que se trataria de uma imobilidade imposta, já que racionalizou o global e se homogeneizou (impõe-se a todo o universo católico), esvaziando-se de sentido místico e transcendente as ações cristãs daqui para frente.

A emergência do indivíduo e, por sua vez, do subjetivo, quebraram as leis sagradas da religião, já que deu a possibilidade ao sujeito de ser proativo na elaboração inclusive das tradições. Com isso, foi imperativa a incorporação das experiências individuais na composição das práticas modernas de religiosidade.

4. A emergência de uma nova autoridade eclesial baseada no governo

Indo além das encíclicas, numa alentada tentativa de reforma institucional e de promoção do fortalecimento de seu poder, a Santa Sé convocou o Concílio Vaticano I (1869-1870), o primeiro após Trento. Nele, aprovou-se, como dogma de fé, a doutrina da infalibilidade do papa, transferindo aos bispos a responsabilidade da confirmação do poder pontifical sobre o mundo católico. Intentava-se, em realidade, afastar-se do modelo soberano, buscando no episcopado, a convalidação do protagonismo papal.

A cúria romana renegava a possibilidade de promulgar leis de efeito apenas externo a toda a instituição eclesial. Tentava sair do isolamento da “cadeira de Pedro”, perdida que estava em meio a práticas que se mostravam impotentes e anacrônicas. Passou a buscar, outrossim, legitimidade dentro da hierarquia da Igreja, dando voz a gente nunca antes ouvida. Obviamente, a simples consulta ao mundo católico, realizada por seus representantes, abriu possibilidades de se reavaliarem formas de exercício do poder que voltasse a trazer vigor e robustez à Santa Sé.

1831. [Cânon] Se, pois alguém disser que ao Romano Pontífice cabe apenas o ofício de inspeção ou direção, mas não o pleno e supremo poder de jurisdição sobre toda a Igreja, não só nas coisas referentes à fé e aos costumes, mas também nas que se referem à disciplina e ao governo da Igreja, espalhada por todo o mundo; ou disser que ele só goza da parte principal deste supremo poder, e não de toda a sua plenitude; ou disser que este seu poder não é ordinário e imediato, quer sobre todas e cada uma das igrejas, quer sobre todos e cada um dos pastores e fiéis – seja anátema (Pio IX, 1999[1870], p. 318).

O Concílio tratou do governo da Igreja em detrimento da compreensão de que o papa ou deveria se posicionar como uma figura simbólica, ou mesmo manter uma posição irredutível de chefe absoluto, desejoso de uma sujeição de seus súditos. Em vez de cuidar da obrigação cristã no que concerne à obediência às leis divinas, ao santo padre caberia, daqui para frente, a missão de se fazer obedecido. A fé teria sua importância, mas a disciplina passou a ser a prioridade, assim como o bom governo de tudo e de todos, adotando-se, como referencial, a imagem do movimento apostólico do início do cristianismo, retomado por parte dos clérigos, com força, no século XVIII.

1838. Mas, como nestes nossos tempos, em que mais do que nunca se precisa da salutar eficácia do ministério apostólico, muitos há que combatem esta autoridade, julgamos absolutamente necessário afirmar solenemente esta

prerrogativa que o Filho Unigênito de Deus dignou-se ajuntar ao supremo ofício pastoral (ibid., p. 318).

Governo, pastorado e disciplina constituiriam, na nova era, a tríade de organização e circulação do poder eclesiástico.

Exercer o governo não seria outra coisa senão assumir um compromisso com o bem comum, acima dos interesses de um só. Mandantes e comandados colocar-se-iam como sujeitados que deveriam se adequar aos múltiplos interesses advindos das várias relações estabelecidas. A primeira estratégia de governo seria a de se fazer pertencer ao meio, isto é, a de não parecer exterior ao contexto em que se encontra inserido.

Vinde, irmãos, nós vos pedimos e suplicamos, vinde com grande coragem, com plena fidelidade a esta Sé do Beatíssimo Príncipe dos apóstolos (...). Vinde a nós todas as vezes que julgardes ter necessidade da obra, da ajuda e da proteção nossa e de sua Sede (id., 1999[1846], p. 97).

Chamou-se a todos que pudessem colaborar com o reavivamento da influência da Igreja no corpo social: de imperadores, agora encarados como aliados, a bispos, realocados no lugar de herdeiros dos apóstolos; de missionários, a esperança renovada, até os leigos, o objetivo primordial. Revigorou-se, assim, a luta dos católicos, priorizando-se justamente a proteção aos próprios fiéis e renunciando-se ao ato de abandonar. Desde então, procurava-se abarcar a proteção a todos, sem exceção e, por efeito. Isto seria uma obra cuja responsabilidade seria distribuída a quem ocupasse o lugar de qualquer tipo de autoridade dentro da hierarquia eclesial – não se restringindo a uma ação do papa.

Por efeito da distribuição de poder, foi premente a aceitação e a incorporação das formas heterogêneas de autoridade e, por sua vez, de seus agenciamentos específicos. Abriu-se a possibilidade de se explorar e fazer circularem as múltiplas técnicas e formas de conhecimento teológico, já existentes na Igreja.

(...) entre os principais cuidados e solitudes do nosso ministério apostólico, nada foi mais importante para nós do que abraçar, com singular afeto de nossa paternal caridade, as vossas famílias religiosas, segui-las, protegê-las e defendê-las com a máxima atenção (...). Elas, afinal, (...) em sua multiplicidade, formam a maravilhosa variedade que admiravelmente adorna a Igreja (id., 1999[1847], p. 100).

A encíclica supracitada, a segunda de Pio IX no primeiro ano de seu pontificado, trata da reforma da disciplina religiosa, requalificando a boa conduta e exaltando as ordens religiosas até então existentes. Independentemente das possíveis discordâncias no que se refere ao funcionamento interno das missões confessionais, ou mesmo à formação dos clérigos, aceitou-se, de largada, “a maravilhosa variedade” de suas organizações, fazendo-as pertencer à Igreja e deixando-as se sentirem tão importantes quanto o sumo pontífice. Acolheu-se a diversidade, na expectativa de expansão do poder da Igreja.

Nos séculos XVII e até aproximadamente a primeira metade do século XVIII – período que alguns historiadores denominam como barroco –, a Igreja indicava, predominantemente, que seus clérigos dessem ênfase a uma prática mística, em que consistisse num incentivo à procura de novos santos onde o catolicismo se espalhava, num vislumbrar atento de ocorrências de milagres, no controle sobre a massa pautado na ameaça à condenação das almas dos pecadores e, por fim, na direção dos sacramentos de maneira espalhafatosa. O papel primordial dos missionários era sua associação ao sagrado, fazendo-se parecer um ser sobrenatural.

Missionários percorriam vilarejos e cidades, por toda a Europa e partes do Novo Mundo, de maneira desregulamentada e sazonal, mantendo uma relação com os fiéis distante e emocional. Foram suas atividades, muitas vezes nas áreas externas: os sermões, as procissões, a teatralização dos atos públicos, as canções litúrgicas, a lembrança constante do inferno e dos pecados etc. (Châtellier, 1994[1993]).

Por sua vez, já na segunda metade do século XVIII a prática católica passou a usar como lugar de expressividade mais intensa as paróquias, com sacerdotes fixos, que se transformaram nos centros da religiosidade local. Ao mesmo tempo, passou-se a considerar todos os indivíduos, fazendo com que os párocos passassem a tentar saber tudo sobre os católicos de sua região, abrindo mão de priorizar a manipulação das massas. Tratou-se de substituir o missionarismo pelo pastorado.

De antemão, instruía-se mais do que se condenava, tomando o cuidado de frisar bem o que seria vício e virtude, de modo que conseguisse fazer com que os próprios fiéis reconhecessem seus pecados e acorressem em perdão, via confissão. Para tanto, fora necessário mais tempo e dedicação dos clérigos.

Passava-se a encarar a multidão católica não mais como pessoas que deveriam ser salvas pelos religiosos e suas ações que incentivavam os milagres, mas tomou força

a posição do cuidadoso padre, que se dispunha a compartilhar a salvação com os crentes.

Recriou-se uma retórica própria, que substituiu a eloquência amedrontadora e o uso indiscriminado do latim, pelo didatismo, a repetição e o mais importante, a escuta ao que os fiéis falavam.

Existia uma evolução em curso na Europa dos anos de 1770. O missionário deixava o papel principal ao cura, e a missão apagava-se perante as redes de associações, escolas de doutrina, confrarias, congregações, retiros, 'laços' (...). O fato, por si só, já revela uma mudança. As 'novas' missões nas aldeias já não visavam as multidões, mas antes, no quadro paroquial muito frequentemente exíguo, a formação religiosa do indivíduo" (ibid., p. 236).

Nesse contexto, o fortalecimento das ordens confessionais tornou-se uma das prioridades dos primeiros anos de Pio IX, pois se notou nelas ações renovadoras dos atos católicos. Nas reformulações das congregações tradicionais e fundações de ordens religiosas, e mesmo em refundações como a da Companhia de Jesus, damos conta das ações vinculadas a uma intervenção social.

Esse movimento não era novo: foi obra de várias iniciativas apostólicas e pastorais, surgidas de maneira desordenada e espontânea em diversos lugares da Europa, com o qual tinham que se contrapor ao fortalecimento do secularismo. "Essa racionalização (...) apareceu no momento em que a sua necessidade se fazia particularmente sentir. (...) As missões, remodeladas e adaptadas às circunstâncias, foram esse instrumento de mudança" (ibid., p. 27)

Entre o fim da Companhia de Jesus e a ascensão de Pio IX como bispo de Roma, puseram-se em marcha milhares de padres missionários que, misturando-se aos fiéis e descrentes, incumbiram-se da assistência a uma multidão exposta, demonstrando uma saída para o catolicismo na medida em que agiam independentemente da prostração da Santa Sé, engalfinhada na luta pela manutenção de sua identidade soberana. Já se governava dentro da Igreja, e Pio IX queria incorporar ao Estado da Santa Sé essa nova modalidade de exercício do poder.

Governar significaria, também, manter-se atento aos indivíduos e suas inter-relações, coordenando as redes de significação já existentes e as que surgissem *a posteriori*, e identificando, nelas, as limitações de suas ações. No que diz respeito ao exercício da autoridade, era preciso, então, adaptar os indivíduos ao próprio governo e, se necessário, fabricar novos sujeitos.

Enviamos, pois, a vós, diletos filhos, que ocupais a direção dessas ordens, a presente carta que vos anuncia a nossa solícita e cuidadosa vontade, concernente a vossas ordens religiosas, e a nossa intenção de restaurar a disciplina regular (Pio IX, 1999[1847], p. 103).

Ao mesmo tempo em que se liberou a ação das ordens, constituiu-se, por meio da disciplinarização do clero como um todo, numa rede de controle de seus missionários. Havia de se melhorar os costumes e a instrução de todos.

A primeira inflexão no caminho de preparar “filhos” disciplinados guarda relação com a própria admissão dos noviços, exortando a atenta análise da índole, da inteligência e dos costumes dos que desejavam ingressar na vida religiosa, e questionando-os quanto a suas motivações para se tornarem padres. Aceitavam-se, nesse sentido, os que se identificavam com o ofício, isto é, os que já detinham a vocação para o apostolado.

No Antigo Regime e avançando nos anos 1900, entre os clérigos que assumiam cargos de comando eram, com frequência, de origem social superior. Por decorrência, os do baixo clero eram de origem estamental inferior; muitas vezes, esses eram empurrados por suas famílias ao sacerdócio, ou, então, provinham de camadas de marginalizados, como os órfãos. Criou-se, pois, a expectativa de que todo religioso buscaria, por vontade própria, ser clérigo, encontrando em si um dom, situação que já vinha ocorrendo nas reformadas e/ou novas ordens, nas quais se admitiam apenas aqueles que se dedicassem o tempo todo à Igreja (ibid., p. 105).

Combatia-se, literalmente, uma parte do clero pouco convicta da necessidade da liturgia e dos sacramentos consagrados, ou mesmo ignorante quanto a eles, o que acabou, com o tempo, esvaziando de sentido o hábito católico.

Assim sendo, as funções sacerdotais passaram a ser banalizadas, e os clérigos, principalmente, assumiram outras funções além das religiosas. Não era incomum, por exemplo, a atuação de clérigos como políticos de carreira ou como propagandistas de revoltas, envolvidos em disputas de poder dentro dos Estados Nacionais nascentes⁶.

Os conventos ainda mantinham, em vários lugares do mundo, propriedades altamente lucrativas, inclusive com escravos, como os beneditinos em terras americanas (Wernet, 1987). Antes mesmo, o predecessor Gregório XVI escreveu a encíclica *In*

⁶ Só para citarmos quatro exemplos importantes na história da América Latina, tivemos, no Brasil, os casos do Pe. Diogo Antônio Feijó, que chegou ao cargo de regente do Império, e de Frei Caneca, revolucionário da Confederação do Equador. No México, dois padres foram protagonistas do processo de independência deste país: Miguel Hidalgo e José María Morelos y Pavón.

Supremo (1839), exclusivamente dedicada a condenar a escravidão dos povos negros e rompendo, portanto, com uma silenciosa aceitação de três séculos.

Além de demonstrar um novo posicionamento político no que tange à censura dos clérigos negociantes e políticos profissionais, a defesa do fim da escravidão incorporou um valor moderno e humanista: a igualdade entre os homens. Encontramos aí um posicionamento contrário à conservação dos estamentos.

Uma segunda inflexão foi a própria intenção de disciplinarização dos noviços, dando início à organização de estruturas que regulassem e uniformizassem as condutas.

Mas uma vez que “não existe nada que ensine mais eficazmente os outros à piedade e ao culto de Deus do que a vida e o exemplo dos que se dedicam ao divino ministério”, e como o povo costuma ser como são os sacerdotes (...), com que grande zelo deveis procurar que o clero resplandeça pela seriedade dos costumes, (...) seja com a máxima obediência observada a disciplina eclesiástica e seja integrada no primitivo esplendor onde tenha diminuído (...) (Pio IX, 1999[1846], pp. 92 e 93).

Por ações de disciplinarização, podemos determinar duas frentes complementares. Uma relaciona-se com uma configuração discursiva que controlasse a produção de novos discursos. Procedia-se em tentativas de uniformização e controle dos responsáveis pelas práticas discursivas e de sua circulação dentro da Igreja, gerando algo marcadamente católico. A inclusão e a exclusão do que poderia circular se encaixaria perfeitamente nessa padronização.

Por isso, pedimo-vos insistentemente que, enquanto procurais distanciar dos fiéis a vós confiados o mortífero flagelo dos livros e jornais pestilentos, ao mesmo tempo useis de toda a benevolência a favor daqueles homens que, animados no espírito católico e instruídos nas letras e nas ciências, trabalham escrevendo e imprimindo esses livros e jornais para propugnar e propagar a doutrina católica (id., 1999[1853], p. 157).

Não se tratou apenas de barrar a comunicação dos “pestilentos” com os fiéis, mas de incentivar a produção e a circulação de verdades católicas que pudessem ser escritas até por leigos, não se tratando mais de uma exclusividade eclesial e, muito menos, do pontífice. Por sua vez, no processo de elaboração das verdades católicas, priorizaram-se as atenções à produção em si, prescindindo-se da censura pura e simplória.

Caberá à vossa solícitude e à vossa caridade encorajar esses bem intencionados escritores católicos (...), e admoestá-los prudentemente com paternas palavras se acaso errassem no escrever (id., *ibid.*).

Não se liberou a fala dos católicos nem se lhe interditou totalmente, colocando-se os fiéis como depositários de verdades. Não se barraram as ações dos sujeitos tampouco se eliminaram os antagonismos, mas se verificaram, sem dúvida, incitações, desvios, induções, facilitações, dificuldades etc. Governar, nesse contexto, significou excluir a possibilidade de abandono. O episcopado deveria ser treinado na disciplinarização dos saberes, tarefa a ser delegada também aos párocos e missionários, com o fim de que melhor se preparassem para o combate que definiria aquele que controlaria a principal emissora de verdades de sua época.

Formou-se uma ciência teológica, arcabouço do conhecimento do mundo católico, a circular aos noviços nos seminários e, posteriormente, nas escolas mantidas pelas ordens e demais relações mediadas pela Igreja. Não havia mais uma preocupação com os conteúdos dos enunciados, mas simplesmente na forma como eram emitidos. Sem medo, tratava-se de determinar o que podia ou não circular, não se buscando uma ortodoxia discursiva.

Longe de todo o perigo de erro, sejam assim diligentemente instruídos para que possam não apenas aprender a verdadeira elegância no falar e escrever, a eloqüência, seja das sapientíssimas obras dos santos Padres, seja dos mais insignes escritores pagãos limpos de toda mácula, mas possam principalmente conseguir a perfeita e sólida ciência da teologia, da história eclesiástica e dos sagrados cânones, extraída de autores aprovados por esta Santa Sé (ibid., p. 156).

A cultura do esclarecimento adentrou o pensamento católico, reelaborando a Igreja como um instituto de educação moral e escapando, igualmente, de um caráter dogmático resultante de seus sermões soberanos – o que ia ao encontro do magistério. Minimizou-se o papel do sobrenatural em oposição a uma valorização dos afazeres terrenos, encarando-se, de forma positiva, os acontecimentos e preparando-se os fiéis e clérigos para vivenciá-los.

Os religiosos foram empurrados para a laicização. Não se trataria de um reacionarismo, mas de um simples agenciamento de idéias da época, que retirava a Igreja de seu isolacionismo e a modulava de forma a adentrar na circulação dos dispositivos modernos de controle social.

Para tanto, passou-se a tratar os acontecimentos discursivos como heterogêneos. Pio IX abriu a possibilidade da descontinuidade em cortes que poderiam dispersar os sujeitados ao discurso em mais de uma posição, apresentando a potencialidade do

instante na detonação de um processo da autonomia do pensamento (Foucault, 2006[1970]).

Portanto, deveria se dar conta dos limites do discurso e até que ponto ele interferiria nas formações reais do católico. Tem-se aqui um jogo de negações e positivities, de acordo com as ações dos sujeitos envolvidos, em cada uma das instituições específicas, na relação de força em torno dos discursos e dos interditos, das verdades e das negações de suas proposições.

Dentro da Igreja – e por que não fora, igualmente – foi aberta a possibilidade de se buscar saberes localizados, mesmo que de tendência descontínua, que muitas vezes foram desqualificados ou tratados como banais por décadas pela Santa Sé; ou seja, não legitimados, em meio às unidades teóricas repetidas pela tradição. Ganhava-se força na luta contra o sujeitamento dos conhecimentos religiosos aos seculares, colocando-os em circulação novamente, opondo-os contra quem desejava submetê-los, ou seja, os efeitos da verdade imposta pela ciência da época.

A outra forma de disciplinarização deu-se diretamente nos indivíduos, num conjunto de técnicas complexas de assujeitamento dos fiéis e sua singularização.

Uma das discussões em voga na época girava em torno do fim do celibato clerical. Pio IX, na encíclica *Qui Pluribus*, reafirma a defesa dessa instituição (Pio IX, 1999[1846], p. 89). A recusa ao desejo e ao prazer sexual deveria constituir uma das condutas norteadoras da Igreja, numa atitude de castidade que se associasse a uma espécie de redenção, a um domínio, enfim, de si mesmo.

Esse domínio de si intentava levar os indivíduos a renunciar à sua individualidade, recodificando o celibato para fazê-lo pertencer à ética eclesial e fazendo surgir uma conduta-padrão, atrelada à efetivação do comportamento ascético.

Os mesmos superiores, com insistência, admoestem, corrijam, chamem de volta os religiosos, a fim de que, considerando seriamente com quais compromissos se vinculam a Deus, e procurem respeitar diligentemente e seguir, com plena observância, as regras do próprio instituto e, portando em seu corpo as mortificações de Jesus, abstenham-se de tudo que contrasta com sua vocação (...) (id., 1999[1849], p. 145)

Consoantes aos ditames da fé, as “Mortificações de Jesus” têm sentido de penitência, uma moderação dos apetites classificados como inferiores. A respeitabilidade sexual e a adequação dos sujeitos a um comportamento sexual básico passou a ter grande importância desde então; e digamos que esta respeitabilidade

assumiu um papel social bem mais relevante do que outros como, por exemplo, a posição social.

Numa escala crescente de dificuldades, impunha-se a si mesmo cada vez mais sacrifícios, sendo o próprio sujeito o referencial a se seguir e a se ultrapassar em obediência no exercício da ascese. Ao término da experiência, haveria uma autoridade introjetada à espera da serenidade e do domínio de si mesmo, regulador dos sentimentos sobre as dores e os prazeres.

Tudo quanto se pudesse infligir aos corpos dos sujeitados religiosos não lhe causaria transtornos, paixões desvairadas ou sensações fora de controle. No comportamento ascético, seriam formadas individualidades, governos de si mesmo e com intimidades controladas. O poder investiu-se de uma energia ainda maior, já que se tomava o controle como algo próprio e não externo.

Passa-se a sensação de que, quanto maior for o controle, melhores serão as coisas para o próprio indivíduo. Além disso, a melhor conduta tornaria inacessível a intimidade ao poder exterior. A conduta, na ascese, poderia reproduzir-se, já que o asceta, além de se autocontrolar, cobraria o mesmo comportamento de seus seguidores.

O controle das intimidades seria um dos principais exercícios do governo da população católica, em que a prática se daria por dentro e no cotidiano. Partiu-se, então, a uma organização da vida ordinária, esta colocando em conexão o governo de si mesmo para passar ao governo dos outros (da família, da comunidade, da sociedade etc.), formando assim relações de poder de forma ascendente.

O governo se reportaria à relação dos homens com as coisas, essas compreendidas como sendo os costumes, os hábitos, as maneiras de agir e pensar. Logo, da racionalização das relações intestinas que cuidou o governo dos clérigos e fiéis católicos, sendo imanes e não transcendentais seus recursos e técnicas.

Contudo, a ascese já há séculos era a conduta principal dos mosteiros cristãos. A novidade foi que as congregações reformadas do século XIX, juntaram duas ações católicas que até então estavam separadas: o ascetismo dos monges com o apostolado pastoral (Châtellier, id.).

Incentivados pela Santa Sé, os seminários se multiplicaram nesse período dirigindo-se a lugares em que, até então, não haviam sido ministrados. Promoveu-se, assim, uma institucionalização da formação dos padres e monges. Nesses locais, os

noviços deveriam ser isolados, a fim de que fossem mais bem disciplinados nas “doutrinas da Igreja” e instruídos nas “ciências sagradas” (Pio IX, 1999[1846], p. 95)⁷.

Essas instituições dedicaram-se à função de controle sobre a população clerical, valendo-se nos indivíduos de uma espécie de anatomia política, segundo a qual os corpos passaram a ser o objetivo central do poder.

Investiu-se mais decisivamente nas condutas, investigando-se as minúcias gestuais e comportamentais, com o intuito de formar e reformar hábitos que levassem à aquisição de aptidões positivas no assujeitamento de corpos. A finalidade foi adaptar os clérigos a uma nova relação com a religião, adequando-os à nova onda missionária apostólica e tornando-os, com isso, mais úteis à Igreja, enquanto manipulavam ao máximo sua força política.

O isolamento do noviciado objetivou ordenar uma multiplicidade que se mostrava confusa, descontrolada, em direção a uma administração positiva das energias em prol do fortalecimento da Igreja.

Enviamos, pois, a vós, diletos filhos (...) a nossa intenção de restaurar a disciplina regular. Esta decisão propõe-se apenas a estabelecer e levar a cumprimento, com a ajuda de Deus, tudo o que pode contribuir para defender a incolumidade e prosperidade de cada família religiosa (...) e dilatar sempre mais a glória de Deus (id., 1999[1847], p. 104).

Como possíveis resultados dessa guinada institucionalizadora da Igreja, surgiram tentativas de homogeneização das práticas religiosas. Naturalmente, isso retraiu o caráter social e familiar que a religiosidade ainda detinha, enquadrando-a em manifestações predominantemente individuais, baseadas em sacramentos predeterminados comandados por clérigos romanos.

No lugar da cristandade permissiva, em que religião e sociedade se interpenetravam – não se percebendo muito bem as fronteiras entre o sagrado e o profano, entre a ortodoxia e o sincretismo –, introduziu-se uma padronização. Deu-se, assim, a extirpação dos leigos da estrutura de poder da Igreja, com a conseqüente diminuição de sua influência e, se possível, com o fim da autonomia das irmandades,

⁷ Como não deveria ser diferente, situação análoga ocorreu no próprio Brasil, aonde as reformas moralizadoras e disciplinadoras chegaram com força, comandadas por bispos locais que se formaram no Seminário Romano. Em São Paulo, tivemos, por exemplo, a atuação de Dom Antonio Joaquim de Melo (1847), que assumiu atitudes distintas frente à religiosidade popular e à própria estrutura da Igreja, tentando padronizá-las de acordo com os preceitos ultramontanos. Em Minas Gerais, foi o caso do padre Antonio Ferreira Viçoso (Wernet, 1987).

confrarias e ordens terceiras⁸ nas administrações das variadas instituições, liturgias e sacramentos – instituições tão importantes na preservação das práticas cristãs em meio ao turbilhão revolucionário. Foram substituídas por paróquias comandadas por padres designados pela Igreja, rompendo, efetivamente, a jurisdição do Estado sobre a Igreja⁹ (Wernet, 1987).

Procedeu-se a uma depuração do espírito eclesiástico, almejando-se a regeneração do corpo eclesial, mesmo que isso implicasse o empenho de grande energia por parte dos mestres. Era a conduta religiosa virtuosa que se intentava alcançar, arrancando da massa de padres e neoapóstolos a disciplinarização de suas carnes e almas. “(...) preparados para todo tipo de boa iniciativa, de modo que possamos usar sua obra para cultivar a vinha do Senhor, propagar a fé católica (...), e para curar os gravíssimos problemas da Igreja e desta Sé apostólica” (Pio IX, 1999[1847], p. 104). Espraia-se a disciplina por todos os poros do corpo da Igreja.

A conduta da virtude, proporcionadora da efetivação da “obra”, assume aqui uma dupla conotação: conduzir outrem ou conduzir-se de acordo com comportamentos previamente determinados. Atendimento à hierarquia; ações homogêneas e premeditadas; preenchimento total do tempo, sem possibilidades de ociosidade; atividades pastorais ligadas ao catecismo, à pregação, à assistência aos pobres, à preparação dos fiéis e ao exame de consciência, este com vistas à confissão e à comunhão.

Advinda do Estado (Santa Sé) ou das instituições (paróquias, colégios, seminários, monastérios etc.) que se propunham governar as ações dos homens, não há uma conclusão sobre onde seria a chegada ou de onde seria a partida, mas tudo e todos representariam instantâneos de passagem de como se conduzir, autogovernar-se.

Nas novas proposições papais, em que o ato de mandar foi acedido universalmente, não mais se reproduziram as então frágeis estratégias de dominação típicas da soberania. A flexibilidade do governo adequou-se à variabilidade de situações encontradas na modernidade, proporcionando uma tecnologia de poder com estratégias de controle diferenciadas.

⁸ Havia as irmandades de misericórdia, responsáveis por uma rede de hospitais e assistência de indigentes; as confrarias já se dedicavam à organização de eventos de características sociais devocionais a um santo patrono; por fim, as ordens terceiras compostas por leigos que existiram para administrar templos, assim como incentivar a prática religiosa em meio à comunidade dos locais em que estavam sediadas.

⁹ Submetidos às leis dos reinos, assim como pertencentes ao corpo administrativo dos Estados absolutistas, os clérigos eram, antes de tudo, súditos dos imperadores locais, para, depois, submeterem-se às ordens da Santa Sé.

Foi essa flexibilidade, assim como a busca de novos limitadores às condutas, que promoveu a emergência da renovação do exercício de autoridade papal.

Ensinai que os reinos subsistem sustentados nos fundamentos da fé católica; e que nada tão mortífero e tão propício à queda, assim exposto a todo perigo, quanto o pensar que a nós basta o livre-arbítrio, que recebemos quando nascemos. (...). E não omitais, tão pouco, de ensinar que o poder real não se concede somente para reger o mundo, mas também, e principalmente, para defender a Igreja (ibid., p. 256).

Os que legitimarão a autoridade desejam que os incumbidos da obediência estejam dotados de segurança, estabilidade e firmeza. Por sua vez, nos novos tempos, não se faria possível almejar as garantias, acima referidas, por quem ordenasse, de forma soberana, o corpo social. Este pensava em afiançar apenas a existência de seu território, no caso, as almas católicas. Entretanto, as subversões da contemporaneidade trouxeram a insuportável volubilidade. Como resultado, precisou-se de alguma forma, garantir às massas a sensação de segurança. Essa foi a terceira inflexão de autoridade que a Igreja se dedicou a dissipar.

Vislumbrou-se, pois, a possibilidade de desordem moral. A promessa de emancipação resultante da modernidade provocaria a ruína de uma civilidade. Em contraposição, a Igreja estaria incumbida da salvação das almas, que, dessa vez, ocorreria no mundo dos vivos, na própria carne e alma.

Uma possível estratégia de governo seria a de encarar a produção da insegurança como mantenedora do próprio poder.

A confiança na autoridade – daí o laço de dependência entre mandante e obediente – é trocada pela desconfiança de quem a detém. Passa-se a provocar a desestabilização do obediente, transmitindo-se a sensação de indefesa e o efeito de assujeitamento. Como o passado é algo a ser ultrapassado constantemente, e o futuro se mostra sempre incerto, dá-se a paralisia do presente, prendendo-se o sujeito na intimidade e bloqueando-se ações coletivas (Bauman, 2000[1999]). A nova autoridade da Igreja viria a motivar uma individualidade insegura.

Fizeram-se do medo e da incerteza recursos de manobra das populações na perspectiva de se criar uma dependência em relação aos que traziam a solução que extirparia tais sensações. Manobrou-se de acordo com a necessidade de se fabricar seres com sensação de insegurança, frágeis indivíduos em busca de um referencial garantido.

Em relação à organização das estratégias de governo na Igreja e à otimização das maneiras de governar – que, no léxico foucaultiano, poderíamos denominar

governamentalidade –, um conjunto de procedimentos, instituições e táticas surgiu para incidir sobre as populações e fornecer-lhes segurança. A massa humana, até então anônima, passou a ter destaque e ser posta em circulação, em um bem definido aparelho de poder que desse a oportunidade de uma interferência totalizante nos comportamentos, incitando e produzindo sujeições.

A governamentalidade pôs-se em marcha por intermédio de um conjunto de saberes referentes aos indivíduos, na forma de racionalidades e aplicações do que poderíamos denominar técnicas de dominação. Com fins políticos, a Santa Sé incorporou uma Razão de Estado, que seria mais do que seguir com uma tradição e os costumes, mas que pudesse constituir uma racionalidade própria.

Enquanto que a velha definição de soberania insistia no direito público, nas teses do bem comum sistematicamente reiterado pelos juristas (...), tratar-se-ia agora de governar dispondo as coisas, de converter uma miríade de finalidades particulares num mesmo propósito de governo. Consequentemente, a vinculação universal ao poder soberano deixava de ser feita por intermédio da lei (Ramos do Ó, 2003, p. 33).

As instituições apareceram, portanto, como o lugar de centralização das ações e dos saberes de assujeitamento, que se responsabilizariam por oferecer segurança à massa. Abandonou-se o espaço público como campo das ações políticas, passando-se à interioridade dos estabelecimentos de controle das condutas. A incidência do poder deveria ser ampliada para conseguir lidar com indivíduos que se enxergavam como autônomos.

É sobre as populações que se incidiria o conhecimento institucional católico daqui para frente, substituindo o padrão de governo baseado na família, até então predominante. Neste agrupamento de pessoas historicamente consagrado, incidiria todo um conjunto de reflexões e normatizações, em que as instituições mantidas pela Igreja priorizaram como lugar de chegada de seus regimes de verdade e, que, por sua vez, teve peso considerável nas suas ações agenciadoras.

(...) não descuideis, dileto filho e veneráveis irmãos, de visitar acuradamente as vossas dioceses e de vos informar com cuidado sobre os costumes do clero e do povo; de corrigir com toda diligência e empenho os erros que devem ser corrigidos, e erradicá-los; eliminar, se existirem, os escândalos, os maus costumes e as ocasiões de pecado; favorecer a educação cristã e a prática dos sacramentos, da qual não há nada mais salutar para o povo cristão; (...) estimular o clero ao diligente cumprimento dos próprios deveres e estimular o povo ao exercício de todas as virtudes cristãs (Pio IX, 1999[1863], p. 229).

Os seminários, as paróquias, os monastérios e, posteriormente, como veremos adiante, as escolas confessionais trouxeram essa possibilidade de preencher a lacuna da segurança e da previsibilidade de acordo com revelações de poder que não mais emanariam de um único lugar, mas que seriam mitigadas e limitadas. Em tempos diferentes, de acordo com os desmanches de cada sociedade soberana, massas populacionais eram colocadas em marcha, a buscar uma posição na nova sociedade secular que se constituía. Era uma população sem rumo, inquieta e muitas vezes vacilante, que na maioria das vezes não conseguia se fixar a algo.

Mesmo diante da força do secularismo, a religião logrou dar continuidade a uma das suas funções milenares: a de se apresentar como garantidora de estabilidade diante da fragilidade da condição humana; claro que isto com a reciclagem dos enunciados cristãos.

Tratou-se, portanto, de tirar de circulação ao menos parte das pessoas em agitação moral. Os centros e mecanismos de internamento confessionais surgiram com um objetivo de fixar essa população fluida. Foi nestes espaços que se constituíram estratégias que serviam ao mesmo tempo a sujeitar os indivíduos e se controlar as populações. Mas em que se baseavam essas ações, registradas nestas instituições?

Seguindo os próprios modelos de convivência utilizados pela Companhia de Jesus, até a sua proibição, impôs-se, nessas novas instituições da segunda metade do século XIX, uma estruturação do cotidiano na disciplina de matiz educacional, nesse momento o instrumento primordial de controle sobre o corpo social católico. Nos indivíduos que foram se sujeitando às escolas confessionais e seminários disciplinares, os corpos passaram por um esquadrinhamento, no qual era desarticulado e recomposto, combinados aos interesses de um macropoder social e agora estatal, e, ao mesmo tempo, um micropoder institucional. Entravam seres disformes; deveriam sair católicos formatados nos preceitos da Igreja.

Enfatizou-se o corpo como lócus das marcas das disciplinas, obrigado a passar por exercícios de autocontrole, estes baseados na meditação, na penitência, na obediência e nas compensações. Multiplicaram-se processos mínimos em que se almejava espalhar pela sociedade o saber engendrado pela Igreja, impondo, assim verdades sobre o corpo social e, conseqüentemente, organizando e multiplicando micropoderes, através da imitação e da possibilidade de constituição de um método geral (Foucault, 1994[1975]).

Um último elemento a se analisar acerca da disciplinarização a ser usada como organizadora institucional: apesar de deter o atributo de durável no acondicionamento da obediência, ela não se impôs como permanente. Houve, com isso, uma mudança de como se encarava a autoridade eclesial, pautada a partir de agora numa reafirmação constante do poder, feita e refeita, de tempos em tempos, por quem a distribuísse, a fim de deter certa legitimidade.

Por exemplo, a continuidade de uma relação de autoridade fundada sobre a legitimidade democrática comporta a renovação periódica do procedimento eleitoral; e a continuidade de uma autoridade carismática de um chefe religioso requer, de vez em quando, a realização de ações extraordinárias ou milagrosas que possam confirmar a crença de que o chefe possui a ‘graça divina’ (Stoppino, 1993[1983], p. 90).

Acrescente-se que a compreensão das ordens e o fácil entendimento de sua racionalidade seriam qualidades imprescindíveis de quem objetivava ser obedecido. Não se trataria de legitimar uma autoridade clerical pela eleição, pelo convencimento via retórica, tampouco por um milagre (o papa propõe o apostolado e a não repetição das ações de Jesus). Tratar-se-ia, tão somente, de lançar mão de estratégias de governo positivas e altamente complexas, algumas das quais já discutidas.

Uma possibilidade de constituição dessa autoridade como um dispositivo moderno de poder, em um estabelecimento fechado, fora do campo político clássico, deu-se, de forma racional, por meio de uma legitimidade assentada na norma estabelecida. Nela, os subordinados aceitariam as ordens dos superiores como justificadas, porque concordariam com um conjunto de preceitos ou regras que considerariam legítimos e dos quais derivaria o comando. É um tipo de mando técnico, meritocrático e administrado, fundado na promulgação.

Aqui, a idéia básica fundamenta-se no fato de que as normas poderiam ser promulgadas e regulamentadas livremente por procedimentos formais e corretos. A obediência não seria devida a alguma pessoa em si, fosse por suas qualidades pessoais excepcionais, fosse pela força da tradição, mas a um conjunto de regulamentos previamente estabelecidos. A legitimidade do poder normalizador basear-se-ia em regras racionalmente definidas (Weber, 1995).

A crença na justiça da norma é o sustentáculo da legitimação. A autoridade desse tipo mantém-se, assim, segundo uma ordem impessoal e universalista, e os limites de seus poderes são determinados pelas esferas de competência defendidas pela própria

ordem. A consequência desejada da normalização da vida é a previsibilidade do comportamento, todos de acordo com as normas da instituição, a fim de que esta atinja a máxima eficiência possível por ela proposta.

Muitas vezes, poderia se estabelecer o sentido de prever, antecipadamente, todas as ocorrências e de rotinizar sua execução, para que a máxima eficiência do sistema fosse alcançada. A normalização da vida dos religiosos e fiéis, como se analisará posteriormente, parece assentar-se numa visão padronizada do comportamento humano.

No catolicismo do Antigo Regime, os leigos foram o centro das ações religiosas, sendo os clérigos apenas acessórios na relação com a religiosidade. As famílias e as comunidades se incumbiam das práticas, também encaradas como de sociabilidade (Wernet, 1987). A comunicação com Deus, os santos, Jesus e Maria era executada por canais múltiplos. Fazia-se necessário quebrar essa promiscuidade de liturgias e credos emancipatórios. Dever-se-ia montar um monopólio da Igreja sobre a religiosidade, destituindo-a do caráter popular e autônomo de até então.

A reorganização das missas e a emancipação delas como liturgia central se encaixariam nessa tentativa de a Igreja retomar a direção da religiosidade, conforme se expôs na encíclica *Amantissimi Redemptoris*.

(...) com a presente carta, declaramos, estabelecemos e decretamos que os párocos e todos os outros que têm de fato o cuidado das almas devem celebrar e aplicar o sacrossanto sacrifício da missa (...) seja dominicalmente e nos dias até agora conservados como de preceito (Pio IX, 1999[1858], p. 208).

Em primeira instância, as missas vinculariam os religiosos à normalização, e, *a posteriori*, os fiéis a esta. Todos se tornariam visíveis nessa reunião semanal, formalizadora de uma regulação das condutas na confirmação examinatória da correção na atuação litúrgica.

Mas como os novos apóstolos deveriam agir em meio à explosão de maneiras diferenciadas de expressão da crença católica? Qual o referencial a ser buscado nos tradicionalismos católicos? A figura do pastor de ovelhas parece ter ajudado sobremaneira na condução das condutas dos sujeitos católicos; e essa figura foi repetida incansavelmente pelos fundadores das congregações em seus manuais de conduta sacerdotal, que veremos a seguir.

2ª PARTE

O governo da alma pela normatização dos desejos e da carne

Necessitamos uma crítica dos valores morais, e antes de tudo deve discutir-se o “valor dos valores”, e por isso é de toda a necessidade de conhecer as condições e os meios ambientes em que nasceram, em que se desenvolveram e deformaram (a moral como consequência, enfermidade ou equívoco, e também a moral como causa, remédio, estimulante, freio ou veneno) um conhecimento tal que nunca teve outro semelhante nem é possível que o tenha. Era um verdadeiro postulado o valor do mal, ao valor do progresso, da utilidade, do desenvolvimento humano. E por quê? Não poderia ser verdade o contrário? Não poderia haver no homem “bom” um sintoma de retrocesso, um perigo, uma sedução, um veneno, um “narcótico” que desse a vida ao presente a “expensas do futuro”? Uma vida mais agradável, mais inofensiva, mas também mais mesquinha, mais baixa?

Nietzsche, 2007[1887], p. XIV

5. A obra das normas: as escolas confessionais reavivam a moral e a religiosidade

Alegramo-nos no Senhor porque existem muitos membros dessas santas famílias que, lembrados da santíssima vocação e distinguindo-se no exemplo da prática de todas as virtudes e pela vastidão do saber, esforçam-se, seguindo santamente as pegadas de seus pais, em trabalhar no ministério da salvação e infundir por toda parte o perfume de Cristo (Pio IX, 1999[1847], p. 103).

Na encíclica *Ubi Primum Arcano*, dedicada a invocar uma disciplinarização da Igreja, Pio IX destaca, em meio a seus integrantes, institutos que já corporificaram o idealizado como conduta eclesial padrão: as ordens confessionais e a sua predisposição ao missionarismo, bem como seus sistemas de educação, os “borrifadores do aroma do Salvador”.

A partir da Contra Reforma estabeleceu-se uma nova onda apostólica – mas que tomou força mesmo durante os séculos XVIII e XIX – baseada em recentes ordens missionárias aparelhadas pelas monarquias católicas e reforçada por grandes contingentes de noviços empolgados e atraídos por proposições de fé que se propunham a renovar a religiosidade e a catequização. Adotaram-se modos próprios de funcionamento que privilegiassem o catecismo, a instrução religiosa e a disciplina, utilizando-se de variadas estratégias já consagradas dentro do próprio cristianismo, assim como algumas experimentadas pela primeira vez. Este evento foi mais frequente entre as missões institucionalmente estruturadas¹⁰ (Delumeau, 1990[1991]).

Parte dessas congregações, até o fim do Antigo Regime, havia constituído estruturas inéditas, adequadas a fortalecer o catolicismo na concorrência das doutrinas protestantes; respectivamente, elas não deixavam de utilizar a experiência e copiar a disposição de outras mais antigas que se mostravam bem sucedidas no alijamento de novos fiéis. Estas entidades se espalharam pelo mundo e assumiram a responsabilidade de doutrinar pela educação cristã, e por processos que assujeitassem os católicos e os convertidos.

A mutação da ação eclesial vinha de encontro à nova problemática da população, um dos grandes problemas do final da denominada Idade Moderna. Com o desenrolar do tempo, de acordo com a evolução dos desarranjos das sociedades soberanas

¹⁰ Havia, ao mesmo tempo, um forte movimento de missionários com características diferentes, como a maneira solitária de perambular por vilarejos e comunidades européias e do resto do mundo, tentando espalhar a influência cristã, empunhando discursos apocalípticos condenatórios, e uma retórica exageradamente teatral.

européias – e dos respectivos Estados monárquicos – e em decorrência das transformações econômicas inerentes às sociedades que se industrializavam, multidões se deslocaram de várias maneiras: do campo à cidade; do trabalho rural e artesanal para o industrial; da servidão à pobreza e miséria; da estabilidade da tradição para a volubilidade emocional; da crença na eternidade para a construção da felicidade em vida. Era uma gente irrequieta e sem rumo com amplas dificuldades em se fixar e com demandas de identidade (Foucault, 2003[1994]).

Majorando em intensidade esse quadro de aparente desordenamento, houve uma explosão demográfica que acarretou no deslocamento das prioridades das ações do bom governo do território para as massas e que lograsse, ao mesmo tempo, retirá-los do quadro jurídico do soberano. Como efeito, instrumentalizou-se uma gama incomensurável de ações de governamentalidade, advindas, em sua maioria, de instituições modernas, no intuito de preservar a população, a nova protagonista histórica. A condução do conjunto de indivíduos se transformou na finalidade e no instrumento do governo, que passou de arte para uma ciência política, embutida a uma racionalidade de controle (ibid.).

No nosso caso, havia uma novidade com relação à situação das novas cidades industriais e a prática religiosa encontrada aí. Massas de cristãos recém chegados do campo encontravam-se sem um referencial institucional de prática litúrgica, e destituídas do conhecimento de uma tradição católica consistente. A este quadro de esvaziamento dos paradigmas corroborou o desarranjo da clerezia provocado pelas Revoluções e os seus acoissares a tudo que envolvesse reverências sagradas.

Todavia, podemos perceber ainda que não ocorrera o fim de uma religiosidade popular; no entanto, ela se mostrou autônoma, sem uma preocupação com uma ortodoxia ou obediência às autoridades clericais, já que elas estavam ausentes, preocupadas que estavam em sobreviver politicamente. Para piorar, o temporal e o espiritual não estavam separados na administração da religião nos reinos que se mantinham resistentes aos avanços das reformas mais anticlericais. Nestas regiões, ainda regalistas, não havia a liberdade de prática aos bispos, atrelados a uma máquina estatal que em muitos casos se mostrava asfíxiadora e apartada da vivência ordinária da religião (Châtellier, 1994[1993]).

Contudo, num aproveitamento do afastamento do corpo eclesial mais tradicional – os párocos, os bispos, os cardeais e algumas ordens mais antigas, como, por exemplo, os beneditinos – os novos apóstolos das congregações confessionais se dedicaram a

mesclar, ao menos em alguns lugares, os ritos e os sacramentos tradicionais com as práticas populares, incorporando uma suscetibilidade à circulação de novos enunciados cristãos que emergiam no crepúsculo da preponderância da soberania. Com essa nova maneira de compreender a religião, as ações missionárias se transformaram em instrumento da manutenção do prestígio do cristianismo em meio aos populares e como os novos condutores da religiosidade popular. Reformou-se a religião de uma maneira a torná-la ativa, massificada, independente e apostólica (ibid.).

(...) o fenômeno missionário ganhava, naquele (...) século XVIII, uma amplitude nunca antes vista, e as multidões que nele participavam eram sempre mais numerosas, como se fossem insensíveis às críticas (...). Afinal, podemos interrogar-nos o vasto movimento das missões, que se desenvolveu por toda a Europa ao longo do século das Luzes, não foi suscitado simultaneamente pela atividade apostólica dos religiosos e pelo desejo ardente das multidões que as acolheram, nelas participaram e com eles cooperaram. Constituindo um método de evangelização organizado pela Igreja, a missão transformou-se porventura, no século XVIII e em certas regiões, na forma privilegiada escolhida pelas populações para viverem a sua religião (ibid., p.106).

Concomitantemente, na segunda metade do século XVIII se deu nos reinos católicos europeus a proibição das atividades jesuíticas. Em Portugal, num caso muito citado, isto acontecera através do alvará régio de 1759, que extinguiu inclusive as escolas regidas pelos jesuítas, estendendo as proibições a outras ordens que mantinham institutos educacionais dedicados ao laicado. À Igreja só seria permitida a administração das instituições instrucionais específicas à formação do corpo eclesial, ou seja, os seminários e afins (Leite, 1950[1938]).

Enquanto foram permitidas suas atividades na Europa ocidental, primordialmente os jesuítas se dedicaram à educação. Porém, não foi assim desde o início. Em meados do século XVI, a Companhia de Jesus surgiu com um objetivo estritamente missionarista de disseminar um reforço da fé cristã, não detendo inicialmente aspirações de ser uma ordem notadamente consagrada ao ensino (Meihy, 1982).

E mesmo dentro deste espírito apostólico, a Companhia não foi fundada com um desígnio declaradamente de oposição ao protestantismo. O plano originário era de tentar a conversão dos islâmicos, numa expansão da fé cristã diante dos até então principais inimigos do reino espanhol, terra natal de seu fundador, um militar transformado em religioso. Por isso, logo após o início da congregação parte dos primeiros jesuítas saíram em missões no além mar. Mas, rapidamente, percebeu-se que os protestantes

representavam uma doutrina que punha mais em perigo a influência do catolicismo, e os seguidores de Inácio de Loyola se embrenharam nos confins europeus na defesa do “rebanho” católico e/ou na reconversão das “ovelhas desgarradas”. As regiões em que predominantemente detinham pessoas pertencentes às recém fundadas doutrinas cristãs foram alguns dos alvos principais da catequese inaciana (ibid.).

Outra atividade primeva da congregação foi a abertura de "casas" ou “residências” junto a algumas universidades, com objetivos iniciais de ajudar aos que estudavam na universidade com uma estadia livre das distrações mundanas e organizada para um viver mais ascético, proporcionadora de um ambiente casto, necessário a quem frequentava centros de educação mantidos pela Igreja.

Claro que os estudantes deveriam se submeter às regras internas e aceitarem a denominação de jesuítas. Mas já de início, atendendo a uma demanda dos que buscavam estas “casas”, expandiram-se as atividades a uma formação instrucional que disciplinasse os universitários aos estudos, assim como melhorasse sua formação básica. Isto começou em Paris em 1540, e posteriormente expandiu-se à Coimbra, à Lovaine e à Pádua. Poucos anos depois, essas “residências” assumiram a denominação de “colégios” e foram incorporadas como umas das principais ações da Companhia (Leite, id.).

A despeito de no princípio os colégios receberem apenas alunos que se comprometessem a serem jesuítas, posteriormente acatou-se igualmente a presença de alunos que não pretendessem seguir uma vida religiosa. No bojo do crescimento rápido dos colégios, foi fundado um central em Messina (Sicília), que pretendia formatar uma pedagogia jesuíta com vistas de homogeneizar o restante dos colégios. Seus professores foram, em sua maioria, trazidos da Universidade de Paris, razão que explica a adoção pela Companhia do que na época intitularam um modo parisiense de educação. Tendo por alicerce este centro pedagógico, os jesuítas delinearam uma sistematização da sua atividade docente cuja lei orgânica foi a publicação, em 1599, da *Ratio Studiorum* (Meihs, id.).

O *Ratio* foi influenciado, por um lado, pela prática de ensino dos colégios jesuítas já existentes – tanto é que tardou quinze anos a elaboração de sua versão definitiva, devido às investigações empreendidas às várias metodologias de ensino existentes nos colégios da Companhia (Leite, id.). Por outro lado, foi a tentativa de sistematizar uma disciplinarização dos padres pertencentes à corporação e o estabelecimento de padrão de ensino religioso.

Passaram-se séculos e a Companhia de Jesus logrou um crescimento estupendo, tanto dentro da Europa como no Novo Mundo, em atividades educacionais, de catequese e de missionarismo. Entretanto, como já citado, mesmo com tanto êxito, a Companhia de Jesus foi suprimida. De alguma maneira, a Santa Sé desprezou peremptoriamente tal experiência religiosa ao determinar o seu fechamento. Apesar disto, afirma-se que se deve muito aos jesuítas a estrutura escolar moderna, mesmo terem sendo encerradas suas redes de instrução religiosa. Como pôde sobreviver a pedagogia inaciana se décadas se passaram desde seu desaparecimento até o seu tardio retorno somente na segunda década de 1800? Não deveríamos supor que uma instituição em que várias monarquias nacionais e a própria Igreja priorizaram, durante décadas, a repressão não deveria ter sido encarada como de importância fulcral na estruturação da pedagogia moderna?

Antes de tudo, é importante se informar que, do mesmo modo que ocorreu com jesuitismo, também foram descartadas outras práticas religiosas que vagavam por alguns agentes católicos de todo o Antigo Regime – como as doutrinas jansenistas e regalistas, só para ficarmos com esses exemplos de dois dos maiores concorrentes dos loyolistas –, que influenciaram e lutaram para se impor hegemonicamente, mas igualmente foram sobrepujadas (Leite, id.).

Por sua vez, o que se observou foi a explosão de congregações e missionários que priorizaram a prática religiosa via escolarização dos fiéis. Obviamente, não foi fácil a sua existência. Com constância eram desacreditadas como métodos de evangelização eficiente por alguns clérigos, assim como recebiam muitas críticas de dentro e de fora da Igreja por uma atuação cada vez mais presente no corpo social.

Na época, elas eram frequentemente discutidas, e, por vezes, combatidas. Bispos e curas viam-nas como suspeitas de manterem, entre suas ovelhas, um espírito de rebelião contra eles. (...) Todavia, quando surgiu a Revolução Francesa, a missão clandestina foi muitas vezes a única forma possível de ação junto das comunidades católicas, sem padres nem igrejas (Châtellier, id., p. 237).

Essas instituições estiveram à margem das preferências papais no que concerne à prática missionária e de manutenção da religiosidade popular; contudo, esses grupos trouxeram de novidade as tentativas de organização de suas comunidades religiosas populares sem ressalvas – tanto as eclesiais, que envolviam os seminários e a prática diária pastoral; como as leigas, nas escolas confessionais e na vigília penitencial dos fiéis – e um incremento de práticas de caráter instrucional e disciplinador. Palavras de

ordem foram lançadas por elas com um caráter unificador das práticas católicas, mas sem deixar de relacioná-los à religiosidade de sua época: purificação, amor, mortificação, hierarquia, obediência e muitos outros termos que demonstravam uma resposta dos novos apóstolos da Igreja às demandas da modernidade.

Já em meados do século XIX, as instituições confessionais foram elevadas a um patamar mais digno entre o corpo eclesial, elevando-se a um dos principais locais de reconstituição do poder católico. Depositou-se nelas certa esperança de que se barrasse o arrefecimento da Santa Sé sobre o mundo cristão. Apercebendo-se do aumento da resistência secular aos preceitos místicos, tais espaços, reservados aos encontros entre fiéis e clérigos, influenciaram-se, distinguiram-se e multiplicaram-se. As instituições eclesiais reformaram-se em face dos pleitos de suas comunidades, sendo, ao longo do século XIX, capturadas e incorporadas ao governo do Sumo Pontífice.

“Alimentados pelo crescimento dos efetivos congregacionistas, pela multiplicação dos pensionatos religiosos e das ordens terceiras, tais práticas [confessionais], oriundas de um passado longínquo, não cessam de evoluir ao longo do século XIX” (Corbin, 2006[1987], p. 437). No caso específico das instituições administradas pelas ordens confessionais de vínculo educacional, apresentaram-se possibilidades de resistência ao ordenamento totalitário dos enunciados científicos, à autonomia moral dos indivíduos e à aglutinação estatal das diferenciadas formas de exercício do poder, recolocando a Igreja na circulação do poder.

Fazia quinze dias que funcionava a assembleia dos Estados Gerais, prelúdio da revolução francesa, quando nasceu no povoado do Rosey, paróquia de Marlies, a 20 de maio de 1789, um menino fadado a concertar o descalabro moral, os desastres da mesma revolução. O nome dele: Marcelino José Bento Champagnat (Chastel, 1940[1903], p. 5).

1817 é afirmado pelos congregados maristas como sendo o ano em que o noviço Marcellin Champagnat iniciou as atividades de apostolado educacional, primeiramente com a formação de discípulos religiosos no magistério, e logo em seguida com a educação básica de meninos de origem humilde de área rural francesa. Juntamente com um punhado de jovens religiosos, que conheceu em seu seminário e o acompanharam quando do final da formação sacerdotal, preocupou-se em criar um grupo dedicado à instrução católica, humanista e cristã e que denominou de Pequenos Irmãos de Maria (Mello, 1996).

Teve resistências advindas de várias instâncias, como de alguns párocos da região onde se instalara em primeiro lugar, assim como dos Irmãos das Escolas Cristãs (ou lassalistas), que desde o começo encaravam os maristas como adversários. Aliás, foi desse grupo que provieram muitos mestres da obra de Champagnat, expulsos que eram invariavelmente, vítimas do rigor excessivo da obediência das normas dos irmãos de La Salle.

Além das escolas, que vão sendo abertas aos montes no interior da França – muitas delas solicitadas por autoridades locais –, os Irmãos de Maria se ofereciam a servir de professores em centros do mundo católico onde faltavam docentes apropriados, espalhando-se pela Europa e pelo mundo durante todo o século XIX. Concomitantemente, transferiram seu principal centro de ação aos centros urbanos, acompanhando as massas de camponeses migrantes, incorporados como operários. Quando da sua proibição de atuar como instituto educacional em solo francês, em 1905, já podiam dizer que não se importavam tanto, pois já eram bem mais numerosas suas escolas pelo mundo que dentro de seu país de origem, não tendo um impacto muito negativo em seu funcionamento (Chastel, id.).

Diante de vertiginosa expansão, deriva uma interrogação trivial do porquê de seu método pedagógico ter sido absorvido por tanta gente em lugares distintos. Incurrendo num senso comum, somente a abnegação de seus clérigos e professores fez com que se disseminassem pelos quatro cantos do mundo a forma marista de ensinar, atendendo a grupos sociais distintos, ultrapassando as ambições iniciais de se manterem como uma organização que ensinasse a filhos de camponeses como ser um bom cristão? Como puderam muito mais, ensinar multidões a religião, a ciência, a civilidade e a cidadania?

Entendemos que de alguma maneira, no transcorrer das experiências de ensino cristão aplicadas às massas heterogêneas que se apresentavam aos colégios maristas, organizou-se toda uma tecnologia apropriada ao melhor governo das massas estudantis. Às proposições originais pedagógicas maristas¹¹ juntaram-se outras, inventadas e absorvidas de outras experiências – da própria Igreja e de fora dela – que extrapolaram as instituições educacionais e acabaram atendendo a demandas outras que somente a instrução cristã dada aos jovens filhos de católicos. As escolas maristas, e por que não as confessionais como um todo, tornaram-se uma das acionadoras privilegiadas de um processo de modernização da Igreja, pois se disponibilizaram a receber enunciações

¹¹ Mas não somente nessa congregação, mas como em várias, como, por exemplo os próprios jesuítas, restabelecidos na década de 1810 e que resgataram a educação como uma de suas ações.

flexíveis no uso e estarem em proveito de dispositivos de poder adequados a uma era que se atrelava à novidade em detrimento do sedimentado pelas gerações anteriores.

Nesse caminho, um primeiro predicado foi o de incorporar parte do ideário jesuíta de ensino, fazendo uma releitura adaptada ao século XIX dos escritos de Inácio de Loyola e da experiência dos colégios da Companhia. Baseado no *Ratio Studiorum*, e com objetivos muito próximos, de uniformizar as ações de todos os mestres apóstolos, Champagnat escreveu um *Guia de Escolas a ser usado pelos Pequenos Irmãos de Maria...*¹², publicado pela primeira vez em 1853 (Mello, id.). A importância maior dos dois manuais se deu por portarem características de registros de saberes educacionais apropriados à disciplinarização e à moralização da conduta docente. Simulam com detalhes situações prováveis de ensino, decidindo qual seria a formação ideal para os mestres. Além disso, estipularam normas para a atuação de professores e alunos nos seus centros, determinando as disciplinas a se ensinar, assim como o detalhamento de alguns de seus conteúdos básicos.

Ambos foram constituídos *a posteriori* da solidificação das instituições, com interregnos de décadas entre as “fundações” das congregações e a escritura final. Incorporaram, modificaram, reutilizaram, descartaram e até se contrapuseram às próprias experimentações de seus institutos, e se aproveitaram de outros métodos que circulavam em suas respectivas épocas e que tinham a possibilidade de se concatenar aos objetivos das didáticas a serem usadas.

Os jesuítas, por exemplo, incorporaram o teatro como um dos artifícios metodológicos de fixação do aprendizado (Loyola, 1952[1599], p. 135), esta que fora condenada, por um longo período da Idade Média, pela Igreja como uma forma de expressão humana maligna. No caso dos maristas encontramos como um dos ramos de aprendizado a educação física, preocupada em instruções higiênicas e interferências diretas nos corpos dos meninos (Champagnat, 1907[1853], p. 5).

“*Ratio*” e “Guia das escolas” extrapolavam a perspectiva de uma preocupação restrita à formação religiosa. Os dois carregavam uma ambição de formação totalizante dos indivíduos, com um caráter humanista emancipador, por meio de um ensino racional que juntasse a salvação – que pode ser entendida aqui como o aprendizado cristão dos alunos –, a reforma do caráter e a valorização do conhecimento forjado de sua época.

¹² Guide des Écoles à l’usage des petits frères de Marie, redigé d’après les règles et les instructions du Vénérables CHAMPAGNAT, fondateur de cet Institut.

O sistema educativo jesuíta ambicionava desenvolver as faculdades eminentemente humanas e com elas se atingir o idealizado por Deus. A educação possibilitaria um aperfeiçoamento moral por meio da utilização de técnicas que pudessem fazer os seres se conhecerem melhor e se desenvolverem de forma autônoma. “O alvo então visado era universal, a formação do homem perfeito, do bom cristão (...)” (Franca, 1952, p. 44).

Aos maristas se zelava, ao menos declarado por seu fundador, a formação de sujeitos para um viver social feliz e, respectivamente, uma constituição de caráter pleno. Isto só ocorreria na formatação de corpos e mentes saudáveis pelos mestres dos institutos de ensino, (Champagnat, id., p. 103) que estariam capacitados à enfrentar a mocidade desde que se apresentassem moralmente castos e implicados eticamente nos valores cristãos.

Se a questão de que se trata fosse apenas ministrar aos meninos conhecimentos humanos, não se precisaria de irmãos, pois os professores leigos dariam conta desta obrigação. Se quiséssemos dar somente instrução religiosa, bastava que fôssemos catequistas. Nosso alvo é outro e melhor: queremos que os meninos aprendam conosco seus deveres e o modo de cumpri-los, que adquiram conosco o espírito, os sentimentos do cristianismo, os hábitos religiosos, as virtudes do cristão e do ótimo cidadão. Para isso, temos de ser professores educadores; viver entre as crianças conservá-las muito tempo em nossa companhia (ibid., p. 22).

De alguma maneira, um legado de importância capital deixado pelos jesuítas (e como percebemos acima se repetia nas proposições de Champagnat) foi dar um caráter próprio à docência, do que o educador jesuíta do século XX Leonel Franca chama de “emolduramento num quadro de tradições pedagógicas bem definidas” (Franca, id., p. 92). Moralização dos professores e atribuição de missões que vão além da instrução.

Há uma ênfase grande em ambos os manuais de se contrapor aos castigos físicos como mantenedores da autoridade em sala de aula. Champagnat adverte que as punições corporais em nada ajudam os meninos no cumprimento do dever. Se juntos os mestres tiverem a dedicação para a instrução, as atitudes modestas e uma atuação coesa lograrão ter o respeito da mocidade. “Mostrai-lhes antes o afeto do pai, do que a severidade do mestre: sereis respeitados sem custo, e obedecidos com prazer” (Champagnat, id., p. 23).

Loiola recomenda a sobriedade do professor nas suas ações diretas com o alunado, sem se afetar pelas injúrias ou usar do mesmo tratamento dos que se comportassem mal. A palmatória apenas “quando não bastassem boas palavras e

exortações”, assim como as expulsões (Loiola, id., p. 175). Mesmo quando usadas as medidas mais extremas, que estivessem associadas a alguma obrigação didática.

Companhia de Jesus e Irmãos de Maria indicaram que a educação deveria evocar a expressividade da linguagem do aluno, dando ênfase à escrita. Os dois organizavam grande parte do tempo das aulas dedicadas à produção escrita. Os jesuítas tinham as classes de retórica, de escritura, de gramática e as de humanidades consagrando a repetição de uma ordem discursiva escrita no seu alunado produzida com a ajuda do latim. O mesmo acontecia com os maristas, que, principalmente, a partir do momento que assumiram o aprendizado dos jovens maiores, alfabetizavam e ensinavam a gramática da língua francesa (assim como a materna), a história religiosa e local e a geografia (Champagnat, id., p. 5).

Não podemos deixar de citar a disciplina como um dos principais temas dos dois manuais docentes. Põe-se em evidência a necessidade de um conjunto de técnicas que objetivassem a singularização dos indivíduos. O controle do tempo, a observância detalhista das atividades dos alunos, a organização meticulosa dos espaços, a internação, a unificação do currículo, a ampla divulgação das regras, a racionalização das penalidades, a sistematização de uma progressão de estudos e comportamentos bons etc. formavam uma proposta minuciosa de exercício do poder sobre os corpos, com repercussões nas normalizações das crianças e dos jovens.

No caso dos inacianos, introduziram maneiras disciplinares de organização das massas de crianças e jovens que adentravam em seus colégios. Internaram os alunos à maneira dos conventos regulares; enquadraram os estudantes em classes, homogeneizadoras de comportamentos e que, ao mesmo tempo, pudessem diferenciar dos jeitos mais variados possíveis (por idade, desenvolvimento cognitivo, comportamento etc.); seriarão os conteúdos, de modo que distribuíssem atividades apropriadas aos alunos, com exercitação constante e progressão aos que cumprissem as tarefas corretamente; propunham atividades que iam além da memorização, num convite à ação participativa dos educandos; por fim, o exame foi incorporado como operacionalização das progressões (Ramos do Ó, 2002).

O colégio jesuíta surgiu, assim, como “uma instituição global” que abrangia toda a vida do estudante. Temos estado a observar que a sala de aula não esgotava, muito longe disso, as atividades em que se via envolvido. O que caracteriza melhor toda esta “pedagogização do tempo e do espaço juvenil” adentro do colégio jesuíta é, sem qualquer dúvida, a figura do internato e o que ela traz implicada. O ensino era concebido muito para além da

aprendizagem dos conteúdos curriculares e o aluno entendido na sua globalidade. Todas as tarefas a que estava sujeito, ora individualizadas ora em grupo, tinham por fim a sua socialização plena (ibid., p. 172).

Aos maristas foi descrita por Champagnat toda uma estrutura que de certa maneira repetia a ambição da Companhia de Jesus em montar uma “instituição que englobasse o alunado” em um ambiente disciplinador. De forma transparente e reiterada, propunha-se o exame dos comportamentos dos jovens e crianças. Isto ocorre, por exemplo, nas ideias políticas que se deveriam incutir aos estudantes para que fossem bons cidadãos – num capítulo intitulado educação social –, em que se diziam quais seriam “questões controversas” na matéria política (Champagnat, id., p. 87) e qual a conduta de um futuro líder. Ou, então, na indicação do controle dos desejos. “Se o coração é depravado, a razão não se pode fazer ouvir, pois a paixão vem unificar sua voz (...) ao contrário, se o coração é bem formado, as inclinações puras e virtuosas vêm apoiar as decisões da razão e imprimem à alma um elã vigoroso em direção ao bem; é a vitória assegurada da virtude” (ibid., p. 34).

Maristas, do mesmo modo que as demais ordens confessionais dedicadas à educação, obtiveram sua autonomia institucional e se transformaram em referência de governo das multidões através da escolarização, num processo que refletiu e agiu sobre os alunos e suas formas de pensar e agir. Nesse caminho, toda uma ciência pedagógica católica se afirmou, arriscando-se em penhorar competências morais aos estudantes, conectando-lhes a um arcabouço de conhecimentos apropriados à época em que viviam e ao atuar cristão. Foi, fundamentalmente, uma assimilação estável da pluralidade de indivíduos que se incorporaram à população escolar. As escolas confessionais se dedicaram à constituição de sujeitos autônomos, racionais e capacitados para auxiliar na uniformidade moral de todo o tecido social.

No problema da educação, diz Kant, fica o segredo máximo do aperfeiçoamento da humanidade... Duas coisas existem que podemos ter como sendo a um tempo mais importantes e mais difíceis; a arte de governar os homens e a arte de educá-los” (...). Educar um menino é facultar-lhe os meios de adquirir toda a perfeição do seu ser, é fazer deste menino um homem total (Champagnat, id., p. 90).

Compreendendo a conduta o seu problema pedagógico fulcral, e, por sua vez, na disciplinarização a tarefa mais significativa, o “problema da arte do governo das crianças e da mocidade” foi resolvido com a produção e tirocínio de programas, técnicas e dispositivos que operacionalizados contribuíram na constituição de identidades e

condutas. Crianças e jovens foram constituídos historicamente também como problema e solução.

6. A vigília das penitências: o pastorado como solução

Numa conjectura acerca da organização do exercício do poder nas formatações do governo das instituições católicas reformuladas para a era das revoluções, aparece a força atrelada a um tipo específico de demonstração emocional.

Procurai (...) veneráveis irmãos, fazer com que os fiéis pratiquem a caridade, procurem a paz e cumpram com zelo as obras da caridade e da paz. Desse modo, extintas todas as discórdias, hostilidades, rivalidades, ódios, amem-se todos reciprocamente, tenham o mesmo sentimento e a mesma opinião e unanimemente pensem, digam e conheçam as mesmas coisas em Cristo Jesus Senhor Nosso (Pio IX, 1999[1846], p. 92).

A autoridade católica fora refundada sobre relações intestinas entre fiéis e clérigos preocupadas em uma hierarquização das emoções. Num aliciamento que prometia a serenidade, adequada a uma utopia da equidade, propôs-se o calar das individualidades expressadas nas “discórdias, hostilidades, rivalidades e ódios”. Manter a paz ao custo da erradicação dos atributos pessoais que evidenciassem um ser diferente, de comportamentos externos estranhos ao habitual. Criou-se uma moralização dos costumes em busca de uma ética da paz. A violência nesse ambiente seria cada vez mais isolada e reprovada.

Assim, possibilitou-se a vivência da afetividade no exercício da autoridade. O sumo pontífice abdicaria, assim como o restante do corpo eclesial, de uma ação mais efetivamente violenta na repressão sobre seus súditos, algo que ocorria em tempos do Santo Ofício, por exemplo. A Igreja deixava de ser compreendida como um território a ser defendido e passaria a ser concebida como uma população a ser controlada.

Poderíamos nos questionar sobre se não havia antes uma vivência religiosa pautada por sentimentos. O medo do inferno, a fé desmedida, a intensidade da religiosidade, o ódio surgido em meio à intolerância com outras doutrinas religiosas (observada nas inúmeras guerras causadas por rivalidades entre os cristãos na Europa após a Reforma protestante) nos faz parecer que já havia uma incitação aos sentimentos antes de Pio IX. Isso é certo. Entretanto, tudo isso mostrava que as emoções na Igreja tinham um fluxo mais livre e descontrolado (Elias, 1994[1939]).

No transcorrer do século XVIII passou-se, de forma mais intensa, nos círculos religiosos a divulgação de comportamentos tidos como corretos. O domínio das emoções e a formação disciplinada dos costumes foram aos poucos se tornando o modo

preponderante de conduta dos sacerdotes e monges, e, por consequência, os que estivessem sobre os auspícios dos religiosos nas instituições religiosas de ensino (ibid.)

Calcados na ação individual sobre o grupo, os padres e os missionários buscariam a verdadeira conduta dos seus fiéis em enunciados que padronizassem o que se deveria sentir – no caso, o amor –, propondo uma leitura moralizante dos sentimentos. Isso só se efetivaria caso construíssem uma situação de exemplaridade, isto é, se a autoridade clerical e os seguidores católicos moldassem comportamentos e se regulassem uns aos outros.

Os indivíduos que se submetessem aos novos apóstolos – do mesmo modo os próprios – foram jogados num processo que possibilitasse a estabilidade emocional, isso imposto num exercício repetitivo de autocompulsão, de contrapor uma posição que demonstrasse fragilidade. Aos poucos um aparelho complexo de autocontrole foi estabelecido, preocupado em gerir vidas através de paradigmas da vida em um grupo que abrisse mão dos sentimentos que fossem associados à individualidade. Mecanismos de prevenção à transgressão e moldamentos de comportamentos socialmente aceitáveis emergiam assim em relações que pudessem gerar sentimentos de medo, vergonha e constrangimento. A Igreja se posicionava como um dos principais agentes na matéria de transformação de condutas, sob o contorno de uma adequação dos impulsos (Elias, 196/v.2).

Em *Ubi Primum Arcano* percebe-se ainda que se instituiu o amor como o sentimento conjunto da Igreja; é em volta dele que se acomodariam muitas das ações daqui para frente, principalmente os correlatos cuidado e atenção ao grupo. Proteger, doar-se e lutar pela manutenção da relação estendeu-se à ética católica.

Poderíamos perceber isto, por exemplo, em escritos que se propõe a determinar a conduta ideal dos seminaristas.

O que sustenta o sacerdote santo são as graças sacramentais da ordenação, proporcionadas por uma bela vocação. (...) é a companhia dos seus fervorosos companheiros (...) e a quem tomam por modelos (...). É o espírito da ordem e o amor á regra. (...) É o amor às almas e o zelo com que trabalha para a salvação delas. (...) É o amor ao estudo e ao retiro. (...) É o amor intenso à oração e dos exercícios de piedade (...) (Dubois, 1927[1856], pp. 8-9).

A tudo se deve amar: as regras, o estudo, as almas, o retiro etc. Amor como associado à piedade, içado à quintessência da atividade dos padres, que se deleitariam se gostassem plenamente. Os padres deveriam se dedicar assim a distribuir sua

afetuosidade sobre uma variedade de indivíduos sem mirar na submissão dos fiéis. A manifestação sacerdotal afastar-se-ia da invocação de um servilismo que usasse, por exemplo, o medo da condenação ao inferno. Sua função primordial é fazer o bem àqueles e às coisas de que se dedica. Não seria, portanto, um poder triunfante, porém ele teria o caráter de benfazejo.

Distingue-se uma classe de sujeitos que não se definiam por seu estamento, sua força bruta, sua qualificação individual, intelectual ou moral. Indivíduos passam a se satisfazer e ser reconhecidos por desempenhar, na sociedade, o papel de guias de boas ações e intenções nas pessoas; de verdadeiros pastores condutores de indivíduos, que se convertem em suas ovelhas ou seu rebanho (Foucault, 2006[1994]).

O seminarista vocacionado a pastor é aquele que aceita antes e incondicionalmente o papel de ovelha, ou seja, que acredita nos ditames da santa Igreja e de seus representantes, corporificados nas regras e nos superiores institucionais. Acatar esta autoridade pastoral significaria que cada uma das ações deveria ser ajuizada pelo pastor, podendo ter um significado de salvação se encaradas como correta, ou de danação se percebidas como erradas.

Caríssimos irmãos, não duvidamos de que vós todos (...) seguireis as pegadas dos apóstolos, imitareis, como convém aos bispos, Jesus Cristo, modelo de todos os pastores, do qual sois embaixadores, e com perfeito acordo sereis exemplo do rebanho, iluminando o clero e o povo fiel (...). Compadecer-vos-eis misericordiosamente daqueles que são ignorantes e erram, trazendo-os de volta. Seguindo o exemplo do pastor evangélico, procurai as ovelhas que vão se desgarrando e vagando sem rumo, e, com paterno afeto, carregai-as sobre os ombros para reconduzi-las ao aprisco (Pio IX, id., p. 96).

É do pastorado ou da arte de conduzir os indivíduos nos detalhes – em todos os momentos de sua existência – que as autoridades religiosas pós-revoluções se constituirão. E essa condução ao “aprisco” dar-se-á em três caminhos: primeiramente na progressão a algum lugar que seja melhor, tanto aos indivíduos como à comunidade; é a possibilidade da salvação em vida. Em segundo lugar, na perseguição à obediência a determinada norma, o rumo da bênção individual; por fim, à autoridade eclesial é dada a função de professar uma verdade elaborada e repeti-la incansavelmente, numa sabedoria do caminho bem-sucedido.

Trata-se de um poder com ambições totalizantes, já que se responsabiliza o pastor por todos, tanto os pensamentos e como as ações. Ao mesmo tempo, capacita-se a perceber os indivíduos, pois sabe que se ao deixar ao menos um dos conduzidos escapar, pode perder o restante. Obriga-se a responsabilidade por todos, sem exceções.

A individualização do poder se dá, igualmente, na elaboração de uma ciência das intimidades, submetendo os quereres aos desígnios da coletividade inserida.

Relações que conduzissem a uma espécie de redil foi preciso construir, num momento em que os crentes estavam espalhados, sem rumo definido. Demonstrar segurança de si, nesse sentido, seria um dos atributos dos novos apóstolos. A um pastor se deve relacionar a força ao controle emocional e a fraqueza aos “cordeiros” que devem segui-lo.

Na Igreja todos admiram [no seminarista fervoroso] o seu porte grave; não pronuncia uma palavra inútil, não dá um ligeiro sorriso, não lança um olhar indiscreto, nem faz um gesto menos reverente e digno. Firme sem rigidez de corpo, recolhido sem afetação, cheio enfim desta piedade agradável que encanta todo mundo, prega eloquentemente com a sua atitude simples e majestosa sem pensar nem de longe, no bom exemplo que dá (Dubois, id., pp. 42-43).

As manifestações de controle emocional de um seminarista idealizado – como sugestionado no manual do seminarista – o determinam ao fim quem seria o forte e o fraco, constituindo a autoridade cristã daqui para frente. O baluarte emotivo dos padres deveria ser contraposto à pusilanimidade dos fiéis, esses postos como presas indefesas do desejo individual e que só poderiam escapar se submetessem aos desígnios morais da Igreja e de seus agentes. O pastor seria aquele que, no momento em que se postasse como o inalterável, dispusesse de condições para imprimir sentido ao controle e desestabilizasse, com isso, aquele a quem coubesse a mera obediência.

Autoridade, nesse sentido, estabelecer-se-ia como uma interpretação do poder por aquele sobre o qual incidisse a força, importando mais a expectativa de quem seria o alvo de obediência. A renúncia de si mesmo se torna uma característica importante aos novos apóstolos, para justamente se dotar de algo que os conduzidos não detêm, a ascese. Evidencia-se ao grupo o alcance de um comportamento verdadeiro, impossível de se alcançar pelos que são submetidos. “A salvação de numerosas almas está ligada à minha perfeição. Nos desígnios de Deus, serão salvas muitas almas se as conduzir ao céu pela minha santidade” (Dubois, id., p. 274).

No momento em que se estabeleceu a condução dos que estavam sob a tutela de uma pessoa que soubesse o melhor caminho – por simplesmente já conhecer o com características virtuosas –, brotou uma relação de dependência por parte dos comandados, já que estes pediriam auxílio para se localizar em meio às tortuosas vias dos desejos, demandando o tirocínio do religioso e a sua observação e avaliação

constantes. Reorganizou-se, então, uma disciplina para o convívio com o poder: prometia-se a segurança desde que se tivesse a confiança no condutor. A salvação se transformou em algo abstrato e claro somente na cabeça de quem detivesse a autoridade. Obedecer-se-ia apenas por obedecer, intentando-se atingir um estado inerte de sujeição, diferentemente, por exemplo, das disciplinas específicas da época clássica, em que o mestre, o tempo todo, detinha a possibilidade de demonstrar o resultado da obediência.

Na disciplinarização do poder pastoral, impôs-se um sentimento de humildade aos obedientes, mortificando-se a própria vontade. Surge uma individualização que implicaria a destruição de si e a reconstrução em bases pastorais, ou seja, uma sujeição nos preceitos dos cuidados de si.

À autoridade implicaria operar, dia a dia, uma avaliação das condutas dos seus comandados, que fariam o mesmo com relação aos seus comportamentos. Trata-se de uma análise da própria consciência, em que se repassa a própria existência naquele dia, naquele mês, naquele ano, com o intuito de fixar alguma verdade, de avaliar se houve mérito ou demérito. Não se trata, ao que parece, de um exercício único de domínio de si, mas amplia-se a um dependência, já que não se formula uma verdade pelos próprios sujeitos, mas se os submete a uma verdade maior.

Outra faceta dessa tipologia de autoridade que se vai constituindo poderia ser apresentada como resultado do racionalismo das normas e das disciplinas: aquilo que se mantém pela autonomia de uma das partes, no caso aquele que deve ser obedecido (ou a demonstração disso).

Pelo lugar que ocupais, pelo encargo com o qual fostes distinguidos, não deixeis nada em aberto para que os religiosos a vós sujeitos (...). Providenciai (...) que eles se ocupem da salvação das almas, segundo regras da própria ordem, e, mortificados na carne, mas vivificados no espírito, mostrem-se ao povo de Deus modestos, humildes, sóbrios, benignos, pacientes, justos, irrepreensíveis por integridade e castidade, fervorosos na caridade (...) para não serem ofensa a ninguém, mas preparados a mostrarem a todos o exemplo de boas obras; para que os que são contrários se envergonhem (Pio IX, 1999[1847], pp. 104 e 105).

Parte-se da constituição institucional na forma de normas (“segundo regras da própria ordem”), visando-se a uma normalização das interações e a um assujeitamento dos católicos e da própria Igreja. Com o objetivo de tornar essas interações politicamente positivas, as instituições católicas reformadas – principalmente as

dirigidas pelas congregações – despontaram como instrumentos indispensáveis à alocação racional de recursos que otimizassem as ambições da Santa Sé.

Nesse contexto, o sujeito mandante deteria a maior capacidade de ser autônomo em relação aos outros com quem convivesse, pois lhes poderia demonstrar competência de autocontrole, intimidando, inclusive, os que não detivessem tal capacidade, ou seja, os que pudessem vir a se “envergonhar”. A autoridade do autônomo, que, obviamente, deve ser o clérigo, atrela-se ao domínio de si próprio.

Autocontrole, nesse caso, vincula-se ao comportamento modelar, controlador dos desejos (“as mortificações da carne”). Seu significado encerra um duplo sentido: o sujeito consegue alguma qualificação diferenciada mostrando-se hábil em manter a frieza e a calma em momentos críticos, ou se coloca como o mais apto em julgar, uma vez que demonstra isenção.

Quando eclesiásticos foram chamados pelo papado a assumir condutas de virtude, diferenciando-se do restante da população católica a que se propunham conduzir, tornaram-se, automaticamente, instrumentos de poder, pois se colocaram como objeto a ser copiado e, ao mesmo tempo, como pessoas que se mantinham indiferentes aos desejos. Em meio à carência fabricada, surgiria um desequilíbrio a sustentar uma relação assimétrica. O mesmo poderia dar-se com os religiosos que agissem de modo sereno diante, por exemplo, de uma situação litigiosa. Adquiririam o poder de julgar e, portanto, de determinar os destinos de indivíduos que o colocaram nessa posição.

A dependência emocional é o modo de ligação entre autônomos e necessitados. Sua indiferença ascética despertaria o desejo do reconhecimento; surge, então, o ser inatingível, isto é, uma autoridade que submete. O desenvolvimento dessa relação específica de poder encontra ambiente àquele que exclui qualquer sentimento que escape ao calculado e controlado (Sennet, 2001[1980]). Resgata-se o governo das multidões com a compleição de micro poderes eclesiais.

O mau seminarista ordinariamente está no seminário contra a sua vontade. (...) Entra no seminário friamente e por cálculo, não impulsionado pelo zelo da glória de Deus nem pelo entusiasmo santo do fervor. A sua vida no século foi deplorável: não tendo um verdadeiro fundo de virtudes, numerosos vícios invadiram a sua alma (...). Escravizado das paixões inveteradas, esforça-se muito pouco em combatê-las (...). Por vezes dá escândalos (...). A insubordinação é o seu elemento. (...) O estudo não o deleita. (...) Os seminaristas menos edificantes são os seus amigos prediletos (...). Levanta-se

com indiferença, combate sem ardor, confessa-se com frieza (...). Todavia, é no que concerne a vocação que o mau seminarista se distingue dos bons. Estes nunca se julgam chamados ao sacerdócio de um modo absoluto. Atemorizam-se sem motivos e os seus confessores se veem em apuros para lhes inspirar confiança e coragem. Algumas vezes chegam a ser vãos os recursos de seu zelo, e aqueles penitentes sobre cuja vocação não tinham a menor inquietação, renunciam ao sacerdócio por um excesso de temor. (Dubois, id., pp.4-6).

Da autoridade pastoral, a que emana autonomia, pode-se postular que ela, sem o uso de força alguma, possui a capacidade de disciplinar. Nota-se algo duplo nessa coerção: primeiramente, o autocontrole exigido por quem detém a autoridade determina que se reprimam as exposições da individualidade, submetendo-as a regras claras de assujeitamento advindas de alguém que as determina. Nesse processo, inserem-se formas de exposição dos indivíduos insubordináveis, prática que provoca nestes vergonha de si mesmos.

Procura-se provocar neles constrangimento com relação aos excessivamente individualistas. Por outro lado, espera-se, do mesmo sujeito, com o correr da disciplinarização e do controle das ações, que surja algo diferente. Não se desejam seres amorfos, mas desenvolvedores de aptidões, de seres singulares e voltados para seu autocontrole (Sennet, id.).

A expectativa desse tipo de relação, advinda dessa autoridade específica, seria a de construir sujeitos potencialmente capazes de adquirir e exercer o poder no meio social. No caso, estes seres se sentiriam pertencentes a uma sólida Igreja, fortalecidos por uma conduta já previamente aprovada e plenamente preparados para enfrentar uma vida que proporcionava agruras.

O tipo de submissão surgida com o poder pastoral encaixou-se bem num momento em que se fazia necessária a reconstrução das relações de poder. Passou-se a sujeitar indivíduos no diapasão da igualdade – uma das demandas, aliás, do século XIX –, por intermédio de um processo no qual as pessoas eram tornadas figuras sem prestígio e distinções. Esse exercício específico de incidência do mandar já existia desde as relações cristãs do medievo e se espalhou, em meio ao Antigo Regime, a um estratagema de governo. No século XIX, a Igreja, nas suas missões educacionais e na disciplinarização de seu corpo eclesial via seminários, reincorporou tal prática em seu cotidiano.

A autoridade religiosa reconstruiu-se no formato de dispositivo, ou seja, em conjuntos de discursos empregados em práticas institucionais, que se adaptaram à

sujeição dos indivíduos, de acordo com um formato de exercício do poder que prescindiu do uso da violência e da coerção. Os discursos foram os postos à disposição do meio teórico racional, propiciando, assim, técnicas de dominação. Poderiam ser enunciados científicos, concepções filosóficas, figuras literárias, princípios religiosos etc., pronunciados e aplicados em conformidade com aos objetivos de circulação dos saberes.

O dispositivo pastoral, portanto, associou os discursos e as práticas, resultando num poder normalizador. Pela regulação, os indivíduos se adaptariam não apenas à ordem, como também à produção de condutas aceitáveis. Imbuiu-se de um controle psicológico sobre os fiéis, o que ocorreu em virtude, sobretudo, do fato de o obediente ter de se expor sentimentalmente aos mandantes, que deveriam sustentar um julgamento permanente sobre o caráter moral das ações e dos pensamentos.

Conseqüentemente, quem emanava autoridade deveria esquivar-se e proteger-se, fazendo o comandado prestar atenção em sua própria atuação. Assim, a impessoalidade traria, intrinsecamente, uma espécie de autonomia, que levaria o próprio controlado a refletir sobre a validade de suas ações. Ele se perturbava e se sentia isolado, provocado, muitas vezes, a voltar à autoridade com a intenção de tomar ciência do seu julgamento.

Instaura-se a dependência emocional, com base na qual a autoridade leva o controlado a, espontaneamente, despender atenção a ela. Nessa perspectiva, a autonomia passou a ser relacionada a qualidades morais, numa racionalização das emoções por quem é o pastor com o uso de tecnologias de demonstração da intimidade.

Destarte, expusemos, nos documentos e proposições teóricas, possibilidades de estratégias surgidas em meio à relação de autoridade. Mas encerramos com uma das posições primordiais dos clérigos em sua atuação no corpo social: os julgamentos morais acompanhados da evasão do mandante no que se refere à demonstração dos sentimentos para estabelecimento da autoridade e da disciplinarização. Serão os assuntos subsequentes, a serem tratados nos próximos capítulos.

7. A intimidade confessa: a direção das almas como busca da verdade católica

Poderíamos afirmar que um dos resultados da efetivação do exercício da governamentalidade – isto no uso específico dos dispositivos de pastoreio – foi um acondicionamento dos instintos humanos às inúmeras normas e proibições surgidas na modernidade, intentando-se transpor aos indivíduos autolimitações próprias de sua época. Comportamentos antes depreciados emergem como modelos de conduta, em movimentos de modificação das convenções de comportamento.

Algumas das atitudes valorizadas até a derrocada do Antigo Regime, como os impulsos violentos que intermediavam grande parte das relações sociais existentes, foram sendo controladas subjetivamente, por meio de diligências de obliteração das manifestações de comportamentos violentos em contextos de interação social. A crueldade e a alegria de impingir sofrimento a outrem, a imposição de poucos sujeitos sobre a maioria através da superioridade física, as explosões de ira diante de situações de contrariedade ou até mesmo o prazer sádico diante de execuções públicas (ou qualquer outra exposição das sevícias alheia) – só para ficarmos nestes exemplos – saíram da naturalidade, variando seu valor para algo imoral e ilícito. (Elias, 1994[1939]).

O exercício dos sentimentos, algo antes restrito ao mundo ordinário dos indivíduos, passou a ser adestrado por intermédio de instituições preparadas para tanto, de manutenção estatal ou não. Ou seja, foi em estabelecimentos apropriados que condutas individuais foram observadas e condicionadas a relações interpessoais específicas, de modo que se constituísse uma nova subjetividade baseada no autocontrole dos sujeitos.

Uma das vantagens do consequente controle dos usos das emoções seria a possibilidade de um arrefecimento do medo e da insegurança. Em época tão instável, como a das revoluções, algumas pessoas convocavam a existência de um cotidiano trivial, mesmo que cerceador da expansão do livre-arbítrio, tudo em nome de uma sociedade mais segura e mais previsível. Para tanto, sugeriu-se o isolamento e o controle dos desejos, esses arroubos de individualidade insuportáveis em meio a uma parte de um corpo social que se imaginava cada vez mais normalizado.

E como poderia ser feito isso? O modelo de vida cavaleiresco não poderia servir, já que esse incentivava a um grupo específico a desmesura do desejo individual. Em

contraponto, o mesmo não se poderia dizer dos religiosos cristãos. Um grupo considerável destes, já há tempos, ressentia-se do uso dos sentimentos, vivenciando um cotidiano de controle emocional (ibid.).

Já devem ter adivinhado o que se passou sob o véu de tudo isto. Esta tendência para se torturar a si mesmo, esta crueldade do animal homem interiorizado, encerrado na sua individualidade, domado pelo “Estado”, inventor da má consciência, como modo de causar o único prejuízo que podia, este homem apoderou-se da hipótese religiosa, para levar o seu próprio suplício a um espantoso grau de dureza e de intensidade (Nietzsche, 2007[1887], p. 58).

Com o esgotamento do poder soberano, outro tipo de exercício de poder que demonstrasse uma maior positividade deveria se sobressair perante os mais tradicionais, os ligados à beligerância. Havia que se incorporar um racionalismo promotor de vida, solucionador de dificuldades ligadas ao controle da circulação desordenada das populações. Uma dos expedientes usados foi a incorporação de determinadas estratégias religiosas para o governo dos indivíduos; as que se adequassem à sujeição das multidões a um regime moderno de relações que incorporasse os preceitos de autonomia humanista e universalidade secular.

Com o passar do século XVIII, e mais ainda na centúria seguinte, houve uma intensa movimentação dentro dos círculos religiosos de propagação de comportamentos tidos como corretos, em detrimento de manifestações da religiosidade católica pautadas na máxima expressividade dos sentimentos e nas dramatizações litúrgicas, além de uma fé fervorosa e passional. O domínio das emoções e uma formação disciplinada dos costumes foram sendo ensinados a diversos grupos sociais nas escolas confessionais para leigos, nos seminários e nos conventos. De certa maneira, foi devido em parte à mediação católica que o cotidiano europeu se viu invadido com regras de comportamento e de civilidade; ensinamentos estes que estavam acoplados às primeiras lições de leitura, escrita e reza das instituições cristãs (Elias, id.).

Sobrepondo-se ainda, em meio à ocorrência de um desordenamento das hierarquias de enunciados do chamado século das luzes e, do mesmo modo, das explosões sociais violentas, ocorridos na derrocada do Antigo Regime, conjecturaram-se uma miríade de ações compromissadas em reconstituir o sentimento de segurança em se viver socialmente. Calcadas em proposições que pudessem diminuir as possibilidades de incertezas, identificadas estas nos sentimentos incontroláveis, propuseram-se exercícios de autocontrole nos indivíduos, em troca da possibilidade da construção de

um mundo mais previsível. Surgiriam, então, ações integradas de inculcação de sentimentos e relações afetivas que ameaçassem a existência de indivíduos que emanavam impulsos e emoções espontâneas, e possibilitassem inúmeras vantagens aos que fossem capazes de moderar suas paixões (Foucault, 2006[1970]).

Os indivíduos foram jogados num processo que possibilitasse a estabilidade emocional, num exercício repetitivo de autocompulsão, de oposição fragilizada. Aos poucos, um aparelho complexo de autocontrole foi estabelecido, preocupado em gerir vidas através de paradigmas da vida em um grupo que abrisse mão dos desejos espontâneos. Mecanismos de prevenção à transgressão e moldamentos de comportamentos socialmente aceitáveis emergiam com relações que traziam os sentimentos de medo e vergonha (Elias, *ibid.*).

A transformação de condutas, sob o contorno de uma adequação dos impulsos por agentes que se autoproclamavam autoridade nessa matéria, deu-se pelo aumento de cadeias de interdependência entre os sujeitos e as instituições modernas, em que cada ação não poderia ser isolada. De alguma maneira, concomitantemente às primeiras explosões libertárias revolucionárias, processou-se a formação de um sujeito moderno subjugado à técnicas de domínio de si elaboradas institucionalmente (*ibid.*).

Adota-se a concepção de que a qualidade de se autocontrolar é originada por inúmeras pressões e forças, internas e externas, em meio a múltiplas atividades humanas, nas interrelações pessoais que se apresentariam nas vidas dos indivíduos. Nesse processo próprio de subjetivação da modernidade – ou que foi encampada como uma maneira moderna – há uma composição e/ou recomposição de forças, que operacionalizou para capacitar os seres em responsáveis pelas suas práticas e as ações dos outros sobre eles (Rose, 2001[1996]).

Dito isto, intencionamos nesse trecho discutir uma dessas maneiras específicas, engendradas em estabelecimentos religiosos – e posteriormente incorporadas igualmente nos laicos –, que de modo hipotético pensamos ser primordial na formação dos dispositivos disciplinares que proporcionassem o autocontrole e que posteriormente foram largamente utilizados como aparato de controle das multidões de escolares. Essa forma seria a confissão.

* * *

A história recente do Ocidente tem sido caracterizada por uma dinâmica e complexa objetivação das atividades individuais, num aumento e incremento das

técnicas de disciplinarização da subjetividade, que priorizou um controle sobre os desejos contidos na alma. Num processo de socialização do eu, transitou-se de uma ordem social baseada numa coerção que se apresentava externamente (como já dito, o poder soberano e a tradição), para uma que condicionasse uma internalização da coibição (um poder disciplinar e uma dominação racional) (Krieken, 1996[1990]). Abandonou-se lentamente a condenação austera dos erros para uma que incorporasse a racionalização dos excessos, com possibilidade de se extirpar as faltas, mas num remodelamento das personalidades no caminho de uma positividade social.

Sacerdotes de Jesus Cristo, pastores e confessores, eis aqui nossos deveres. Nosso ministério é muito laborioso. Que desgraça, se ele não houvesse de servir senão para conduzir mais facilmente ao inferno as almas de nossos paroquianos e de nossos penitentes! Que desgraça! Eu o repito, que grande desgraça! Ora, sendo assim, me direis vós. Exerça quem quiser o ministério da confissão; doravante nos ocuparemos da salvação de nossa sem nos expormos a tantos perigos. Ah! Será este o fruto que colheríeis de nossas instruções? Isto me causa espanto. Seria possível que apreciásseis tão pouca vantagem de cooperar para a salvação das almas tão amadas por Deus! Que obra maior, mais santa, mais heroica, do que socorrer uma alma e ajudá-la a salvar-se? (Gaume, 1880[1854], pp.463-464).

A confissão foi um dos artifícios de salvação cristão utilizado há séculos, com características típicas de um controle dos indivíduos sobre si, e que resistiu ao mundo secular. De exercício cotidiano exclusivamente monástico no medievo, passou a ser obrigatório a todo o corpo católico a partir do Concílio de Latrão IV (1215) ao menos uma vez no ano, sendo consagrado como um dos sacramentos. Após a Contra Reforma, intensificaram-se as tentativas, por parte da Igreja, de aumentar a prática confessional, ao mesmo tempo em que se fortaleceu a figura dos chamados diretores de consciência. Indo além da absolvição, aos padres e aos monges se disponibilizou o direito de exame detalhado da vida do penitente, produzindo-se, como apoio, uma extensa literatura teológica acerca de técnicas de busca das verdades subjetivas dos pecadores (Castro, 2004).

De emprego exclusivo dos sacerdotes com os fiéis, houve a explosão de seus usos não só entre as relações sociais entre católicos, mas fora também. Disseminou-se no protestantismo e em outros tipos de relações da própria Igreja católica; foi aproveitada nas novas maneiras de se instruir, tanto entre mestres e aprendizes, como nas pedagogias e nas relações entre pais e filhos; a medicina a incorporou, mudando a maneira de tratar os doentes, tanto os de corpo e de mente; a própria justiça a assumiu

como *modus operandi* de seus inquéritos a “direção das consciências”, incorporando como uma das provas cabais de busca da verdade (Foucault, 2003[1976]).

Contudo, as maneiras de se confidenciar sofreram mutações consideráveis, não usando, necessariamente, as mesmas técnicas das que objetivavam a penitência. Cada um se estruturou com estratégias próprias adaptadas às suas finalidades. De ligação íntima que tinha com as práticas de controle das condutas católicas, gradualmente, com o entrar na era moderna, foi se espalhando em meio a outras práticas sociais, sem perder o caráter moralizante. Ademais, em todas essas novas práticas de obtenção da verdade – tanto as já anteriormente existentes (como a pedagogia, por exemplo), assim como novas, que vinham surgindo (poderíamos citar a psicologia como uma das mais significativas) –, procurou-se expor a subjetividade, usando procedimentos de individualização do poder de teor muito próximo aos usados nas técnicas ditas religiosas (ibid.).

Resultou-se que a confissão passou a ser predominante na manutenção das afinidades íntimas (eletivas ou não), constituídas ao longo de nossas vidas. Poderíamos afirmar que normalmente amigos, amantes, familiares, docentes/alunos, profissionais etc. somente iniciariam uma relação por acreditarem que o próximo aceitaria sua intimidade como ela é, assim como só se sentiria plenamente à vontade ao perceber o interesse do outro na sua, facultando a amostra do que haveria de mais genuíno dentro de si.

Passamos a só nos identificarmos com alguém que, de certa maneira, demonstrasse um desejo pela exposição de nossas verdades; e o mesmo poderia se dizer acerca do contrário: só deixaríamos se aproximarem de nossas vidas as pessoas que abrissem seu coração às nossas curiosidades sobre os desejos mais recônditos e as ações mais secretas. Assim sendo, as relações genuínas seriam aquelas subordinadas às trocas de intimidades. Confidenciar significou, a partir de então, a condição *sine qua non* de início de qualquer tipo de ligação social na contemporaneidade.

Em todo caso, além dos rituais probatórios, das cauções pela autoridade da tradição, além dos testemunhos, e também dos procedimentos científicos de observação e de demonstração, a confissão passou a ser, no Ocidente, uma das técnicas mais altamente valorizadas para produzir a verdade. Desde então nos tornamos uma sociedade singularmente confessanda. (...) confessam-se os crimes, os pecados, os pensamentos e os desejos, (...), confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama (...) (Foucault, ibid., pp. 58-59).

O método confessional incentivou determinado tipo de desejo pela constituição do caráter no convívio social, numa invenção histórica da necessidade de compor uma identidade atrelada às expectativas particulares suas e das pessoas em seu entorno; em que os indivíduos tomassem a iniciativa de se compreenderem, fazendo, na sequência, um julgamento das suas descobertas. Finalizar-se-ia disponibilizando todo esse processo de busca de uma verdade própria ao exame de outrem (Rose, id.).

Os métodos de confissão foram transformados num aparato tecnológico de subjetivações de um eu moderno. Isso significou a operacionalização de uma racionalidade em que se dispusessem enunciados que dominassem e contivessem as individualidades, mas que, ao mesmo tempo, agissem de maneira propositiva, incitando qualidades pessoais e fazendo-as produtivas socialmente e, no nosso caso, à própria Igreja.

A confissão foi uma das obras primordiais da atuação eclesial no cotidiano das práticas cristãs, numa das interferências mais efetivas na conduta dos fiéis. O manual de confissão do padre Joseph Gaume, livro dedicado aos padres desejosos de usar um sacramento tão prodigioso na salvação de almas, intentou compilar as principais ideias e reflexões acerca desse assunto (ao menos as que ele acreditasse que fossem as mais relevantes para sua época), publicadas desde o Concílio de Trento¹³ até o século XIX.

Já vedes que para ser muito bom confessor não basta ser grande teólogo, nem ascético experimentado, é demais necessário ser cheio de caridade; não de uma caridade qualquer, mas de uma caridade de pai e de bom pastor, não de mercenário. (...) Com efeito, ela nos obriga a três coisas: 1º, a aquisição de uma sã moral como juiz, e a uma grande habilidade como médico; 2º, ao bom uso de uma e da outra para assegurar o bem do penitente; 3º, a tomar sobre vós uma grande parte da fadiga, de maneira que a ovelha, recolhendo toda a vantagem, não seja tentada a tomar em ódio o curral e o pastor, e novamente fuja para não voltar mais; mas que, pelo contrário, atraída por vossa caridade, que lhe muda em doçura a amargura da confissão, ela volte frequentemente, e assim se conserve fiel (Gaume, id., p. 9).

Ao se empregar um tratamento afetuoso com os penitentes, logra-se mudar a renitência em relação aos preceitos religiosos e a instituição eclesial. Da relação confessor/confidente se extrairiam estratégias de governo das populações como um todo, estabelecendo uma possibilidade de exercício de poder condizente à condução da

¹³ Alguns desses autores citados pelo autor ao longo do livro foram: São Tomás de Aquino, Leonardo de Porto-Maurício, São Francisco de Salles, São Carlos Borromeu, São Felipe de Neri e São Francisco Xavier.

reconciliação com Deus, num pastoreio das consciências que juntasse o controle dos corpos e a direção das mentes num mesmo dispositivo.

A caridade como paradigma sentimental teria o duplo sentido de estar aberto a ouvir qualquer coisa do penitente, assim como compreensível com as faltas que chegassem. Receber em primeiro lugar, para depois interceder de maneira a recuperar a alma que se encontrasse em perdição. Evitar-se-ia a divisão premedita dos tementes às divindades, já erroneamente constituídos como puros, e os danados que soçobriariam às tentações; todavia, passava-se a se associar as populações católicas transgressoras àquelas que estivessem desprovidas da intervenção do padre, o incorporador da “fadiga” da salvação.

Percebemos que o confessor que agisse sob influência de uma mentalidade soberana fora veemente rechaçado por Gaume. Propunha-se abolir com um padrão de intervenção moralizadora que se impunha com altivez, combatendo o *pathos* de parte do corpo clerical que se acreditava investido por Deus de uma moralidade superior, numa espécie de procuradores da Santa Sé. Censuravam-se aos que estendiam os delitos pecaminosos além da vida e da eternidade do pecador, indicando que se objetivava intervir num tipo de prática secular que se baseava apenas num ordenamento estabelecido pelas leis sagradas.

Em contraposição, não seria enquanto membro de um grupo que o indivíduo seria vigiado, mas sim o contrário; não se trataria de perceber se o confidente tem atributos suficientes para continuar a ser aceito entre a comunidade cristã local, e por sua vez, aceito no céu. Indicava-se a benevolência no tratamento do confessor, dando-lhe a oportunidade de falar tudo, demonstrando, ao menos no início a compreensão, tudo para tentar arrancar o máximo de informações possíveis acerca do pecado. Haveria que se construir uma confiança recíproca.

“Primeiramente a ninguém se recusando. (...) É assim que deveis sempre e a toda hora estar dispostos a ouvir as confissões das pessoas que vos procuram” (Gaume, id., p.2). Os indivíduos que se submetessem à confissão seriam encarados como pessoas a serem incluídas nos preceitos de conduta de um bom católico, tentando o confessor passar a incorporação de práticas próprias da Igreja, funcionando como mais um exercício de sujeição ao catolicismo. É uma nova forma de prevenção que chama para si os indivíduos, tomando-os particularmente, agregando-os de uma maneira que a inclusão ao grupo passasse a ser um objetivo importante, em detrimento à exclusão.

Em meio a práticas seculares da confissão, o teólogo selecionou tecnologias de fixação, em detrimento daquelas com propostas de exclusão. Citemos algumas delas.

Desde o Concílio de Trento, estabeleceram-se dois movimentos de confessores, que se diferenciavam pela maneira que lidavam com os pecados declarados. De um lado, os rigoristas, que procuravam enquadrar os pecadores em faltas extremas e aplicar penitências austeras; por outro lado, os laxistas, tidos como compreensivos em demasiado e que mais facilmente perdoavam, prescrevendo penitências brandas. Ambas enxergavam as palavras dos padres como finalizadores da relação do crente com a religião ao usar o sacramento da confessional.

Em substituição, Gaume propôs o que a teologia denominava como atuação probabilista nos confessionários. Uma forma de entender o que os penitentes dizem como algo que iniciasse a relação do fiel com a Igreja, e que nunca iria cessar.

Deveis ser probabilista (...)? Respondo que não tenho autoridade para decidir esta grande questão; que isto mesmo não é necessário ao meu intento. (...) Agora ainda vos digo: sede o que quiserdes, contanto que sejais com as precauções convenientes. Sendo assim, evitareis, e é isto tudo o que eu desejo, o verdadeiro laxismo e o rigorismo repreensível (ibid., p. 69).

O probabilismo abalizava o verdadeiro pelo mais provável, admitindo que a salvação da alma fosse alcançada aos poucos, na perscrutação das rotas do desejo no inconsciente, em tentativas que poderiam perceber o certo e o errado conduzidos pelos diretores de consciência. A relação com o confessor passa a se caracterizar por desenhar uma cartografia da alma, indicando claramente a localização dos pecados e dos pensamentos puros. Além disso, era delegado à razão dos indivíduos a assumir os riscos, confiando a ele a decisão tomada, a da salvação ou danação (Delumeau, 1991[1990]).

Evadindo-se de uma forma de compreensão da confissão fundamentada numa busca da verdade atrelada ao julgamento *a priori* (rigorismo e laxismo), passou-se a uma que admitia a análise dos caminhos (as probabilidades) da vida de cada um, para uma posterior avaliação. A admissão do probabilismo quebrou de alguma forma a percepção de que as leis da Igreja deveriam moralizar pela exterioridade. Percebia-se a realidade do confidente para em seguida se tirar conclusões e transmitir decisões. Ao mesmo tempo, a afinidade estabelecida na confissão se transformou, pois, em ato educativo, em que as probabilidades serviriam de incursões de instrução em relação ao bom comportamento. Passava-se de uma autoridade superior e calcada nas leis externas

para o império da consciência a se recuperar. “A intenção confessada dos probabilistas é, portanto, converter em certezas as dúvidas morais dos fiéis, fornecer-lhes uma espécie de ‘tutoriorismo’ prático e propiciar-lhes a segurança na ação” (ibid.).

Indica-se que as infrações não existiriam antes que uma norma sugestionasse a boa consciência. Por sua vez, não se desprezariam as leis da Igreja, apenas sua aplicação se ajustaria aos indivíduos, no uso de uma espécie de atenuante julgado em ato pelos sacerdotes. A lei viraria uma espécie de fundamento para se saber a probabilidade dos penitentes em pecar. Não se priorizaria a simples punição como maneira de controle das almas, mas a correção das virtualidades que vão sendo descobertas em meio à relação.

Enquanto na forma soberana de se relacionar com o confidente (principalmente a rigorista) havia a preocupação em buscar e punir o ato pecaminoso em si, qualificando-o muitas vezes por mortal, na maneira mais adequada do probabilismo, não se julgavam de largada as faltas. Por exemplo, havia as precauções, a antecipação das ações de desvio das tentações, numa incorporação da prática da autovigília da alma.

É bom indicar aqui algumas das coisas mais importantes que o pastor deve inculcar frequentemente a seu povo em suas prédicas: 1º, que para mudar de vida não basta fazer propósito de fugir do pecado, mas que é também necessário evitar a ocasião do pecado (Gaume, id., p. 446).

Na sequência, o autor arrola algumas situações a que o bom fiel deve se precaver: visitas constantes de noivos a casas de suas noivas; que as mulheres impeçam seus maridos de irem às tabernas; de falar determinados assuntos que envolvam a libido diante das crianças; de moderar o palavreado, principalmente as blasfemas; que evite as superstições; que castigue seus filhos que estréiam nos atos pecaminosos e assim por diante (ibid., pp. 446-447).

Acrescentando, os confessores deveriam adquirir um conhecimento acumulado sobre o controlado, um saber não mais calcado em determinar se algo aconteceu ou não (como numa configuração inquisitorial), mas perceber interagindo os desvios de conduta, as anormalidades e até mesmo as progressões, acentuando-as; e em cima dessas informações, conduzir para um autocontrole.

Habilidade em descobrir o que o penitente não diz.

Se, por exemplo, se acusa de ter tido um grande ódio contra alguém, vós, que conheceis os efeitos naturais de tal paixão, perguntai-lhe se ele desejou muito mal, se injuriou, se recusa a saudação a seu inimigo, se o não visitou mais ainda que seja seu próximo parente, e isso com escândalo que conhecem esta conduta. Em vossas interrogações será muito útil supor sempre alguma coisa mais na espécie e em número das faltas (...). Depois de ter habilmente

sondado a ferida, descoberto o mal do penitente, resta-vos julgá-lo sensatamente, a fim de não vos enganardes na aplicação dos remédios. Com efeito, há muita diferença entre o curativo de um pecado que degenerou em hábito, semelhante a uma chaga gangrenada, e aquele de um pecado cometido somente por acidente (ibid., pp. 26-29).

Em meio às habilidades e competências de um bom confessor deveria ser incluído o de investigador da alma, indagando, com questões apropriadas, as manifestações do desejo. Dúvidas que devem ser repetidas a exaustão, até que o padre se sinta convencido que se tenha alcançado a verdade, que o penitente não mente. Para corroborar, Gaume usa o exemplo do cônego romano Rossi, que em 1562, depois de treze sessões de confissão de um penitente moribundo, construiu uma relação em que permitiu o fim do segredo das faltas do crente e, com isso, a absolvição (ibid., pp. 28-29).

Conhecer o interior dos penitentes denotaria que o pastor tivesse meios de cogitar e ponderar sobre as atitudes, que poderiam ser ajuizadas como más ou boas; contudo, também, haveria de se obrigar o cristão a falar ao seu confessor tudo o que se passaria na essência de sua alma. Para o alcance deste âmago, o confidente era compelido a apelar ao tirocínio da confissão exaustiva e permanente. O ato de esconder a verdade ou mentir não abalaria apenas a confiança do padre, mas seria a enganação de si próprio, causando danos ao crente e eximindo de ofensas à instituição.

O católico deve, com isso, confessar incansavelmente tudo o que se passa nele a alguma pessoa que estará incumbida de governar a sua consciência. Esta confissão exaustiva vai dar fruto à determinada verdade, não conhecida seguramente pelo confessor, no entanto que tampouco era de ciência do próprio confidente. É essa produção de verdade surgida em meio ao exame de consciência que instituirá uma ligação estável do pastor com o seu rebanho e com cada um dos seus componentes. Ao pastor, a confissão se torna imprescindível à sua atividade, já que logra constituir a verdade subjetiva fundamental no seu próprio exercício de poder (Foucault, 2006[1994]).

Em determinado trecho do manual, encontra-se uma apresentação de tipologias de penitentes, que selecionamos aqui a que se dedica a existência dos arredios ao dizer. Havia uma intensa discussão acerca de como lidar com os envergonhados, aqueles que intimidados pelo padre – o ou mesmo por acharem que cometeram um grande pecado imperdoável – tinham dificuldade em se expressar. Nesse grupo se incluiu os que não se

sensibilizavam com as atrocidades que seus pecados acarretavam às suas almas e os que tinham falta de vontade em colaborar.

A estes se propunha outra forma de encontrar a verdade, construindo uma retórica que invocasse o litígio. Mesmo aos que se envergonhavam, determinava-se que se provasse a pureza da alma, num lançamento de uma provocação ao penitente. A relação confessional se transformaria, dessa maneira, em uma luta entre adversários. Um lado lança um desafio (confessor) e o outro deve assumir o risco de dizer a verdade sobre si ou renunciar, mostrando-se fraco. A responsabilidade da verificação da verdade passaria ao próprio confessor, que como troca por ter alcançado a alma, daria a sensação de vitória ao penitente, desde que ele entrasse no jogo proposto (Foucault, 2001[1978]).

Durante a confissão deve o confessor usar de uma caridade ainda maior. Para isto é necessário, que se abstenha de manifestar impaciência, enfado, ou admiração das faltas que o penitente confessa. Todavia, se este fosse tão insensível e descarado, que declarasse um grande número de pecados graves sem testemunhar nem horror, nem pesar, conviria fazer-lhe notar a multidão e enormidade deles. Neste caso, a correção é necessária para o acordar de seu moral letargo (...). Assim, depois de lhe fazer as advertências necessárias, apresse-se o confessor a animá-lo a que diga o resto de suas faltas: ‘Coragem! Não é verdade que quereis renunciar a este maldito pecado? Sim; tende confiança, dizei agora tudo, nada deixeis sobre vossa consciência. Quereis fazer um sacrilégio? Ah! Seria este um pecado maior que todos aqueles que tendes cometido. Dizei com coragem, fazei uma boa confissão, e Deus o perdoará’ (Gaume, id., p. 13).

A “caridade ainda maior”, que pode parecer permissiva, em realidade inclui as dificuldades psicológicas do penitente como algo a ser relevante no exame da consciência, levando a alguns “doutores” da confissão a recomendar táticas de escuta e de questionamentos do pecador. O padroado se alinhando como médicos da alma (Delumeau, id.), numa nova pastoral que apreende uma área do pensamento não consciente, ou seja, o lugar das sensações, dos deleites e tudo o mais que estivesse no sujeito e que representasse um desejo não permitido. Com isto se entende o aprofundamento do controle pela via confessional, já que este dispositivo se mostrava eficiente na exploração deste lugar recém achado e a ser explorado.

Os diretores de consciência passaram a serem desbravadores das perversidades e virtudes já existentes; desconfiados antes de tudo, saindo de uma posição de espera da declaração do pecado para a de investigadores da alma alheia, na conferência importunadora da normalidade.

O confessor assume a representação do saber da experiência, do homem solitário que busca um apoio no que diz e para isso observa e ouve atentamente, até fazer seu

juízo. Opera na atenção ao imperfeito, ao destino e na armadilha que se pode encontrar no futuro ou no passado de cada indivíduo que se predispõe a contar sua vida (Foucault, id.).

As interferências na fala daquele que confessa devem ser mínimas e precisas como numa cirurgia, que retira os tumores sem poder deter-se em outras partes sãs. O silêncio do confessor deve estar presente, assim como sua face escondida, para dar liberdade de expressividade à consciência e desenvoltura ao falar do penitente. Utilizar uma estratégia de se comprazer com quem confessa, com o clérigo falando algumas intimidades próprias fora condenado por Gaume (p.54). Para ele a técnica de se manter em silêncio, a escutar quem confessa, parece trazer melhores resultados. Saber das intimidades do ouvinte poderia significar, para alguns que confessassem, sentir-se no mesmo patamar, encarar o pastor como um faltoso, podendo paralisar a busca pela verdade já que não se reconhece no outro um diferente.

Indo além, compreender a relação confessional como uma permuta igualitária de intimidades, poderia retirar o caráter de prazer da relação, já que não haveria sentido em contar algo que se pensasse genuíno a alguém que já passou pelas mesmas experiências. Em contraponto, a confissão se estende a uma relação de sedução se há criação de promessas de quimeras por parte de quem fala, dando ilusões de novidade ao ouvinte, mesmo que acarretasse espanto ou indignação. Inclui-se aí uma satisfação como um dos sentimentos resultantes; abre-se a possibilidade do confessor se tornar um objeto de desejo e a relação confessional gerar prazer.

O desejo de revelar a própria personalidade no trato social e de avaliar a ação social em termos daquilo que esta mostra das personalidades das outras pessoas pode ser rotulado de duas maneiras. É, primeiramente, um desejo de se autenticar enquanto ator social por meio de suas qualidades pessoais. O que torna uma ação boa (isto é, autêntica) é a personalidade daqueles que se engajam, e não a ação em si mesma. (...) O desejo de autenticar a si mesmo, suas motivações, seus sentimentos é, em segundo lugar, uma forma de puritanismo. Não obstante a liberação de nossa sexualidade, estamos dentro da órbita de autojustificação, que definia o mundo do puritano. Isto acontece por uma razão específica: os sentimentos narcisistas não raro se concentram em questões obsessivas, se sou bom o bastante, se sou adequado, e assim por diante (Sennet, 1988[1974], p. 25).

Resulta-se em intervenções do sujeito sobre o seu corpo, as suas condutas e os seus pensamentos, com intenções de modificação substancial, para se chegar à pureza e demonstrá-la, associada a algo tão positivo quanto a uma felicidade eterna. Para tanto, há que se aceitar a admoestação de um estranho e a abertura da mente em atingir uma

verdade externamente sugestionada. E quanto mais adentrarmos nessa verdade, transformando-a cada vez mais em própria, acontecerá uma renúncia a nós mesmos, abandonando tudo que pode ser encarado inapropriado a se alcançar a perfeição.

O exercício de busca da verdade própria, imposto na confissão, faz surgir um tipo de relação dos indivíduos com o mundo que poderíamos afirmar ser narcísica. Narcisismo aqui seria a incapacidade de renunciar à sensação de querer saber somente o que outrem ou as situações significam para si. Os indivíduos e os acontecimentos, desta maneira, apenas teriam interesse se tivessem alguma relevância para o eu, num exercício de repetição incansável da própria satisfação através de uma introjeção sistemática do que as outras pessoas pensam sobre mim.

Ao mesmo tempo, cria-se um paradoxo ao sujeito enredado na relação narcísica. Raramente o que o outro pensa sobre o eu alheio e os acontecimentos que ocorrem na vida do que confessa traz o esperado, algo que regozije. Na ocorrência desta situação de frustração do outro consigo, na maioria das vezes se parte para a internalização dos enunciados externos, na importação de uma verdade alienígena, para a violação de um *modus vivendi* estranho. O narcisismo é um dos resultantes, deste modo, do controle de si, mas, ao mesmo tempo, seu retroalimentador.

A iniciação de uma relação confessional narcísica é, logo, de propriedade cíclica e viciada: ao se buscar fora mais sensações de si, aquelas que guiam no encontro da verdade. Repercute em mais dúvidas acerca do que se está achando, ou mesmo do por que não se está descobrindo nada de novo. Daí se recomeça e se busca mais fora a verdade, abrindo mais a intimidade ao mesmo ouvinte ou repetindo a ação com outros.

Corroborando a esse drama, é característica intrínseca não se achar tudo que se quer na confissão de tónus moralizante, já que este dispositivo acaba sendo usado para delimitar o território da subjetividade, encarado como grande em demasia por uma instituição como a Igreja. Poderia se ampliar ainda mais as percepções com o ato de se confessar – claro que dependendo da maneira que cada indivíduo se relacionasse com seus próprios desejos. Contudo, a proposição sacerdotal de trazer a segurança a vidas encaradas como instáveis trouxe a perspectiva católica de reprimir as descobertas da alma, impondo restrições de circulação da consciência (ibid.).

* * *

Para preparar vossa confissão geral, segue o caminho que dar-vos. Separai os pecados De uma mesma espécie, e ponde-os juntos, a fim de os dizer, não um a um, mas todos simultaneamente; por exemplo, cometi este pecado pouco mais ou menos tantas vezes. Se não poderdes mesmo recordar-vos pouco

mais ou menos do número de vezes, dizei duas coisas: desde quanto tempo cometeis tal pecado, por exemplo, há tantos anos; e a frequência das quedas, de modo que deis um termo médio entre o mais ou menos, por exemplo, caí tantas vezes pouco mais ou menos cada mês, cada semana, cada dia: e basta isto. Voltai no dia indicado. Eu vos ajudarei quanto às circunstâncias e quanto mais, e sereis consolado” (Gaume, id., p. 28).

No trecho acima, nota-se que o resgate da alma perdida é ação compartilhada entre o fiel e seu diretor de consciência. Não há um juízo moral puro, mas um caráter correcional da conduta. Perpetrar as intenções de penitência é mais relevante do que simplesmente reparar a falta. “Foi este tipo de exposição dos impulsos de um indivíduo e seus efeitos dentro de um campo estruturado de relacionamentos sociais que encorajou ‘o monitoramento sistemático pelos indivíduos em suas próprias vidas’ e a internalização da coerção, em vez de sua repressão ou contenção” (Krieken, 1996[1990], pp. 161-162).

Além disso, há uma avaliação do confessor, que seleciona de antemão os tipos de pecados, indicando-se uma classificação dos penitentes pela qualidade das faltas. Há atenção redobrada aos pecadores contumazes, assim como a pouca dedicação aos que cometiam alguns tipos de pecados banais ou que possivelmente não soçobravam às tentações. Essa é uma perspectiva diferente da confissão da era em que havia um domínio da soberania sobre as relações dos fiéis com seus confessores – momento no qual se desconfiava *a priori* dos penitentes, que a qualquer momento poderiam pecar. Absolver passou a ter um significado temporário, provocando uma dependência do fiel ao seu pastor, que espera a avaliação sobre se conserva um estado pecaminoso ou está livre para poder progredir na virtude.

Estimula-se nos indivíduos a se voltarem para si mesmos, a interpretarem-se, a reconhecerem-se e se admitirem como sujeitos de um desejo, lá contido nos âmagos das almas e que precisavam ser conscientizados para, por consequência, desaparecerem ou inclusive mantidos, claro se fosse julgado como algo pertinente ao comportamento de um cristão. Numa relação do eu consigo mesmo, intermediada pelo confessor, se possibilitaria desvendar, nos quereres, a verdade de seu ser. Em resumo, a ideia era de investigar um dos jeitos pelo qual os indivíduos foram induzidos a praticar sobre eles mesmos, e sobre os outros, uma hermenêutica do desejo, propiciada, por sua conduta (Foucault, 2006[1994]).

Nada mais é do que impor maneiras de se fazer um julgamento de si próprio, enfatizando o julgar dos erros da carne, a contagem das “quedas”. Na relação entre o

confidente e o pastor deve-se ir até o limite na busca dos caminhos do desejo, para se tentar erradicá-los, inclusive estruturando bloqueios preventivos a futuros pecados que poderiam emergir. Põe-se o sexo em uma ordem discursiva, em que se incita o confessor a sempre se perceber em falta, uma vez que não pára de desejar e, por isso, deve sempre estar em penitência, numa ligação viciada com o padre e por sua vez com a religião (Foucault, 2003[1976]).

Com a confissão dos pecados da carne passa-se a um campo de conhecimento sobre a sexualidade dos confidentes em que se majora, atribui-se hierarquias, criam-se conceitos próprios acerca dos desvios, com o intuito não de bloquear totalmente o desejo, mas de desviá-lo – e quiçá ampliá-lo – a algo considerado produtivo no corpo social católico, que poderia ser Cristo, a fé, a Virgem, a salvação etc. (ibid.).

O triunfo do olhar vigilante se estabeleceu, como visto no trecho acima do manual do confessor, no exame constante. Através dessa ação foi possível classificar e diferenciar, obtendo um saber que se autointitula verdadeiro e que incidirá poder sobre os indivíduos. A apreciação confessional determina aos mandados a obtenção de saberes advindos do sacerdote, fazendo circular os enunciados cristãos nos crentes. Ao mesmo tempo, possibilita o conhecimento maior dos diretores de consciência (os pastores condutores) sobre os penitentes (os que seriam conduzidos).

Faz parte do dispositivo confessional a visibilidade obrigatória dos sujeitados, e o exame nada mais reforça uma cerimônia que exercita a potência. Surge de tudo isso uma imensidão de informações, que são organizadas na mente dos penitentes, resultando na homogeneização dos comportamentos individuais e caracterizando fatos relevantes como normais ou anormais. É no diferente que devem se dedicar mais os registros subjetivos e os relatos dos confessores. É no que pode ser considerado pela escuta institucional eclesial como contraditório, incoerente, exótico e qualquer coisa que denote ser singularidade que se constroem conclusões que exponham o normal. “Ele [o confessor] deve também conhecer o interior do que se passa na alma, no coração, no mais profundo dos segredos do indivíduo. Esse conhecimento da interioridade dos indivíduos é absolutamente exigido para o exercício do pastorado cristão” (Foucault, 2006[1994]).

Quanto aos remédios particulares, os assinareis a cada um segundo a diversidade de seus vícios. Por exemplo, àquele que guardou ódio, direis que recomende a Deus essa pessoa, recitando em cada dia por ela um padre nosso e ave Maria. (...) Àquele que caiu em faltas de impureza, recomendareis que fuja da ociosidade, das más companhias e das ocasiões. (...) Àquele que vive

no hábito de blasfemar, daí por conselho que faça cinco a nove sinais da cruz sobre o chão com sua língua, e que diga cada dia um padre nosso e ave Maria em honra dos santos contra quem tiver blasfemado, e em cada manhã, levantando-se, que renove a resolução de não se impacientar, acrescentando três vezes esta pequena súplica: minha boa mãe, dai-me paciência (Gaume, id., pp. 39-40).

A confissão encaixa-se numa circulação e ordenação de informações sob a égide do juízo sacerdotal, ou compreendendo de maneira mais geral, da Igreja. A verdade alcançada com a confissão dos desejos não seria percebida como recebida de fora, como também não mais seria isolada, com um intuito de se sentir somente vergonha e se penitenciar, num ato individual de aceitar o pecado. Há, em realidade, por trás da verdade estabelecida, uma relação da confissão com a manutenção da vida em geral, numa ampliação das consequências dos atos privados que envolvessem os sentimentos condenados e os desejos não permitidos.

Das energias particulares do “ódio”, da “blasfêmia”, em “desejos impuros” ligou-se a uma superfície racionalizadora, agenciadoras dos sujeitos a uma maquinaria religiosa. Nos penitentes seus rudimentos, órgãos, potências, paixões, temores etc. são agrupados por meio de vinculações a palavras e julgamentos. Numa prescrição esmiuçadora e ininterrupta dos comportamentos e das vontades, o confessor liga a um regime de conduta pela linguagem discursiva.

Alimenta-se nos sujeitos católicos uma sensação de autonomia ao se incorporar um exercício racional de controle de si. Ao mesmo tempo, o transcendental foi sendo desacreditado e em seu lugar se estabeleceu prioritariamente uma maneira secular e laica de subjetividade, na qual os indivíduos passaram a acreditar que poderiam criar seu próprio caráter e que cada ação e pensamento deveriam ter algum significado em sua vida. Pouco a pouco, o eu definiria as relações sociais. “Depois das admoestações e advertências convenientes, o confessor deve dispor o penitente para a absolvição, fazendo-lhe produzir um bom ato de contrição e de firme propósito” (Gaume, id., p. 38).

O domínio dos desejos individuais foi posto como ato de liberdade social, ou seja, como uma ação política. A virtude na conduta foi associada à autonomia e a ciência das leis morais vigentes (a boa consciência) faria com que os sujeitos alcançassem a possibilidade de ser donos de seu destino, ou seja, a liberdade de existir.

8. As mortificações da carne: o desejo exposto e o controle dos corpos

- Oremos para que Deus nos conceda a graça de repelirmos as tentações que tivermos hoje.
- Jesus e os aflitos.
- Que impressão deviam fazer nos corações estas palavras de Jesus: ‘todos que sofreis, vinde a mim: eu vos confortarei’. Ninguém tinha falado assim; especialmente ninguém tinha acolhido os atribulados como Jesus... Por isso vede que são pobres, os doentes, os desvalidos que o acompanham. Quem os agasalhará antes? Quem os não repelia da sua companhia? Ó Jesus, ensinaime a ter bom coração, a amar, a procurar quem todos repelem... dai-me graça para consolar muitos infelizes na minha vida. – Buscarei hoje ser útil a alguma das companheiras (Igreja, 1919[1873], p. 90).

Acima temos um trecho do *Manual de Piedade da Donzela Cristã*, um livro dedicado a instruir sobre a religiosidade, escrito para uso das professoras que lecionavam e às meninas frequentadoras dos internatos confessionais. Indicava-se a leitura às jovens diariamente, funcionando como um *vade-mecum* de conduta e civilidade. Indo além, as próprias mestras poderiam usá-la como uma espécie de livro didático de estudos religiosos, onde poderiam escolher aleatoriamente um trecho qualquer para a leitura coletiva, mas com pretensões muito claras de discutir algum aspecto negativo ou positivo do comportamento das meninas naquele dia.

Dividido em cinco partes, essa obra intentava articular normas relacionadas ao comportamento litúrgico com condutas em geral (polidez, modos de civilidade e sexualidade). Na primeira parte encontramos sugestões a quem ou a que se deveria rezar e meditar, divididas em um diário, num calendário espiritual; este item recebeu o título de *Uma flor a colher a cada manhã*. Por sua vez, o segundo item se dedica a determinar o os hábitos cotidianos das meninas, esmiuçando as normas de uma condução ascética. Na sequência, já se apresentam os exercícios espirituais e os métodos de ouvir a missa, num adestramento da religiosidade. Continuando, na quarta parte se explicam os deveres da religião, numa apresentação dos sacramentos e obrigações de um bom cristão. Por fim, há uma descrição das práticas de devoção, tentando ligar a devoção católica do presente com seu passado.

“Repelirmos as tentações que tivermos hoje” e “buscarei hoje ser útil a alguma das companheiras” são trechos de *Uma flor a colher a cada manhã*, que aspira interrogar os desejos dos indivíduos, numa instrução de como se desviar de possíveis ímpetos sinistros. Neste caso específico, haveria de se contrapor às “tentações”, as iniciativas de sentido altruísta, apagando-se o que fosse de mais individual nos sujeitos

– os seus quereres – e substituindo por algo que significaria uma subordinação às vontades do grupo. Dispõe-se sobre a intimidade, de uma maneira de condicioná-la a um papel público a ser exercido, o “de amar, ter bom coração, o de consolar os infelizes”. No florescimento de uma nova arguição sobre a ética cristã, com este extrato percebemos o quão relevantes foram os desejos ao controle dos indivíduos no corpo católico, fazendo deles a prioridade dos exames dentro dos ambientes educacionais mantidos pela Igreja.

A intimidade trazida à baila não foi um fenômeno exclusivo do catolicismo. O controle sobre as vontades tem sido utilizado, nos últimos séculos, como um dispositivo influente nas táticas de manutenção do poder sobre indivíduos. Mais especificamente, no decorrer do século XIX, houve um hiperdesenvolvimento do discurso sobre o desejo, adquirindo-se novas maneiras de compreendê-lo – que Foucault designou como *scientia sexualis* (2003[1976])–, com o qual se buscava uma forma verdadeira de ocorrência, tanto no comportamento como na estética.

Em tentativas de se controlar as relações que os indivíduos têm consigo mesmo, como observado no trecho do manual, os desejos – e, por consequência, os próprios prazeres físicos – foram encarados como ações relevantes a quem exercesse o poder sobre as meninas¹⁴. Esta seria uma das consequências mais significativas dos dispositivos de repressões e impedimentos sexuais, contidos na educação religiosa, mas que poderíamos afirmar fora reproduzido igualmente, na mesma época, pela vigília corporal da ciência médica e o pelos cercamentos do inconsciente aplicados pela prática psiquiátrica / psicanalítica. (Foucault, 2006[1994]).

Foi, portanto, disparada no período posterior às primeiras ações revolucionárias contemporâneas uma corrida em controlar as condutas pela sexualidade, com a formação de todo um arcabouço religioso, médico e psicológico de pensamentos e comportamentos que pudessem trazer a perversão da alma, a insalubridade do corpo e a anormalidade da mente. À teologia se juntou, numa empreitada normatizadora, a medicina e as ciências psi, como campos de conhecimento que se dedicaram ao estudo dessa nova ciência do controle.

Oremos em desagravo das blasfêmias.

– O décimo primeiro fruto do colégio é fortaleza de vontade. A regra é às vezes incômoda; mas quanto disciplina o caráter, ensina a refrear a imaginação, a repelir fantasias para cumprir deveres!... Submetei-vos

¹⁴ E por que não afirmar que poderia ser, também, algo a se engajar a quem buscasse algo de rebeldia

sinceramente e tereis energia para sofrer as mágoas que mais tarde vos assaltarem.

– Procurarei hoje observar silêncio (Igreja, id., p. 37).

Transformou-se o desejo blasfemo contido na alma em objeto de reflexão racional, não com uma punição dolorosa ao corpo, mas simplesmente com a imposição do silenciamento da alma. Ao se fazer calar a alma gozosa, aposta-se no irrompimento, entre os sujeitos, da sensação de desconhecimento sobre a própria intimidade e, mais especificamente, do poder de seus desejos.

Provoca-se o encontro da ignorância individual sobre si e toda uma constituição de uma tecnologia de interrogação das intimidades, via conhecimento acumulado pela observação institucional das mestras pastoras, para tentar compreender externamente o desejo dos indivíduos e suas modalidades. No caso acima, a religião tentou trazer o medo à perscrutação da imaginação, indicando às meninas seu despreparo e o risco em percorrer lugar tão indômito.

Importante se afirmar que não se trataria de paralisar os motores internos do querer, e sim entender as suas interferências na constituição dos sujeitos. Num desvio de suas atribuições, usar suas energias no germinar dos desejos verdadeiros (obviamente os autorizados pela Igreja), aqueles que incitariam o sujeito a querer mais o que é tido como correto, em contraponto a um aumento de intensidade do prazer, que colocaria o indivíduo numa rota própria, fora das vistas eclesiais. É um arrebatamento do cotidiano íntimo das pessoas, através dos discursos falados em silêncio

Em volta do desejo se constituiria a busca da verdade. Constituir um ordenamento e fazê-la como uma atividade com características modernas passou a ser uma das prioridades contemporâneas da Igreja, de modo a tentar edificar todo um conjunto de normas, interdições e estímulos. Para tanto, significaria conhecer profundamente as práticas, desejos e maneiras de obtenção dos prazeres, criarem enunciados acerca disto com qualidades de positividade de mando sobre os católicos, proporcionando, ao fim, a elaboração de um amplo campo de conhecimentos da intimidade.

O poder eclesial agiria, nessa nova disposição institucional, na formatação das regras e ações que clarificassem as interdições, incorporando e fabricando uma linguagem que se impusesse no ato de conceder e de bloquear o não tolerado. Elaboraram-se, com isso, enunciados sobre o comportamento em geral, incluindo aí, especificamente, ao relacionado ao sexo, deixando claro o que é permitido, usando

como referencial o que é ilícito. Criou-se um ambiente que naturalizasse um estado de direito totalizador no ato de discursar sobre a conduta alheia.

Por um lado, no plano das estratégias, há tentativas de censura plena da sexualidade, com intenções de se acabar com o desejo, inclusive. Daí, poderíamos ter três exemplificações.

1º: a que anuncia o que não é permitido.

– Oremos pelas almas que há muito tempo resistem a Deus.
– Deveis expiar vossos pecados; para este fim Deus permitiu que o regulamento da casa vos constrangesse e contrariasse às vezes; suportai com boa vontade este constrangimento. – Não farei a mínima infração ao regulamento, com a intenção de expiar minhas culpas (Igreja, id., pp. 179-180).

2º: a que intenta interditar plenamente.

Examinai os pecados feitos (...) contra o próximo.
Juízos temerários; desprezo; ódio; inveja; desejo de vingança (especificai se é contra as mestras ou companheiras); dar maus conselhos; maus exemplos; fazer más ações; maledicências; calúnias; notícias falsas; disputas, palavras ásperas e injuriosas; falta de zelo e de bondade; falta de respeito e de docilidade; astúcia, (ibid., p. 403.).

3º: a que nega a existência de algo não admitido.

Oremos por quem trabalha pela salvação das almas.
– O décimo segundo fruto do colégio é a inocência, que se conserva aqui na sua integridade; a inocência que sempre deixa entrever através do semblante a eterna juventude da alma. Oh! Que ainda por longo tempo ignoreis o mal! Amai a oração, fugi das ocasiões perigosas, procurai vossas mestras.
– Repetirei bastantes vezes a invocação: pela santa e Imaculada Conceição, virgem puríssima, rainha dos anjos, alcançai-me pureza de alma e corpo (ibid., p. 37-38).

Já por outro lado, complementariamente, ocorre uma normatização das condutas que mantivesse ou criasse uma libido apropriada. Desenvolveu-se toda uma tecnologia e conhecimento em relação ao desejo, heterogêneo em seus controles, incitador e condutor. Das induções, enumeramos três tipos também.

1º: a fé associada ao ato de crer de maneira absoluta.

Eu creio firmemente meu Deus, todas as manhãs que tendes revelado, e que nos ensinais pela vossa Igreja católica, apostólica e romana, sendo que vós não vos podeis enganar nem enganar-nos, e nesta crença quero viver e morrer. Amem (ibid., p. 217.).

2º: uso do Salvador como um estimulador juvenil.

Oremos para que neste mês não se façam pecados mortais nesta casa.

- Filha, eu próprio me dou a todas as meninas que me apresentam um coração puro e amante; queres-me?
- Sim, menino Jesus, eu vos quero, vinde a minha alma na santa comunhão, e permaneci com tão boa vontade como estivestes no presépio; minha alma é pobre como este... mas feliz do que vosso asilo, sabe amar, quer amar, e expandir seus sentimentos (ibid., p. 19).

3º: a salvação acessada pela esperança.

Eu espero, meu Deus, com firme confiança, que pelos merecimentos de meu senhor Jesus Cristo, me dareis a vossa graça n'este mundo, e se observar vossos mandamentos, a vossa glória no outro, porque me tendes prometido, e sois fiel em vossas promessas. Amem (ibid., p. 217).

Este capítulo não tratará de fazer uma história da repressão à sexualidade organizada pela Igreja, nem, por sua vez, da sua liberação. Em realidade, almeja-se começar a entender o porquê de se produzir tanto conhecimento acerca dos desejos e da sexualidade, e que por estarem atrelados à intimidade, ganharam grande importância nas discussões católicas no século XIX.

A Igreja tentou inventar modalidades de relações com seus fiéis. Algumas importadas dela mesma, como a ascese dos monges celibatários, o pastorado de seus missionários, o controle dos comportamentos via confissão, e os usos arquetípicos da cosmologia cristã. Ainda assim, incluiu novos dispositivos de poder, incorporados no cotidiano e adaptados de acordo com as demandas surgidas nas relações intestinas de suas instituições, como a própria disciplina escolar.

Contudo, todos estes dispositivos tinham em comum a condução das condutas como centro. Não havia um caráter repressor puro, mas ao contrário, incorria-se, ao mesmo tempo, na incitação e no controle dos quereres individuais, manipulando de uma forma a enquadrá-los no seu campo normativo e de suas categorias (Foucault, id.).

Quais os efeitos de poder induzidos a quem empunha as verdades geradas pelos discursos acerca do desejo? Esta seria nossa pergunta primordial.

Decorreria daí se tomar conhecimento sob que maneiras, quais vias e como seriam organizados os discursos competentes acerca dos comportamentos e pensamentos sexuais e que chegam aos indivíduos e lhes conformam condutas. De que modo essas alocações e as ações dos agentes eclesiais atingiriam as chamadas tentações, provocando-as ou reprimindo-as, calculando os limites das sensações de prazer. Portanto, discutir o porquê da vontade de saber sobre o desejo e o gozo alheio.

Partimos do pressuposto que o discurso sobre o sexo desde o século XVII tem crescido e sido acumulado em quantidade suficiente a estimulá-lo e que ao contrário do

que se poderia pressupor, não teve uma forma definida e um órgão emissor único. Houve sim um poliformismo de produção de saberes, que gerou um campo de conhecimento complexo sobre a sexualidade (Foucault, id.).

Falar da “sexualidade” como uma experiência historicamente singular também supunha que se pudesse dispor de instrumentos capazes de analisar, em sua característica própria e em suas correlações, os três eixos que a constituem: a formação dos saberes que se referem a ela, os sistemas de poder que regulam a sua prática e as formas nas quais os indivíduos podem e devem se reconhecer como sujeitos dessa sexualidade (Foucault, id., p. 193).

A Igreja ingressou profundamente nessa racionalização do discurso sobre o sexo, impondo inclusive uma racionalidade própria sobre os comportamentos envolvidos com este tema, através do estabelecimento de verdades, sendo um dos geradores – principalmente em seus centros escolares – de uma parte do saber sobre a sexualidade na modernidade.

Oremos por aquelas que amam muito a Santa Virgem.

– Deveis refrear vossas paixões. É a paixão que vos impele a cometer faltas. Haveis de domá-las pela oração, vigilância e trabalho.

– Hei de aplicar-me seriamente ao estudo, e ouvir com atenção o que se disser nas aulas, sem deixar divagar a imaginação (Igreja, id., p. 179).

Um dos significados da condução de condutas trata dos assuntos íntimos, apoiada na capacidade de se apurar os comportamentos infinitesimais, acedendo diretamente o subjetivo, numa constituição de um micropoder sobre o corpo que pudesse amainar instintos e desejos. Complementariamente se programam comportamentos sexuais saudáveis, determinando moralidades que se justificavam em diminuidoras de um sofrimento em vida, ou seja, que evitassem os desvios futuros.

Este tipo de acepção pode se adaptar à ordem discursiva católica, já que ajuda a infundir a prática de identificação em cada ser um potencial pecador, independente de seu passado puro. Ativa-se a prática reflexiva da precaução saudável da alma, em que se incute na subjetividade o exercício de autovigília que nunca esmorece.

É por isso que no século XIX, a sexualidade foi esmiuçada em cada existência, nos seus mínimos detalhes; foi desencavada nas condutas, perseguida nos sonhos, suspeitada por trás das mínimas loucuras, seguida até os primeiros anos da infância; tornou-se a chave da individualidade (...). De um pólo a outro dessa tecnologia do sexo, escalona-se toda uma série de táticas diversas que combinam, em proporções variadas, o objetivo da disciplina do corpo e o da regulação das populações (Foucault, 2003[1976], p. 137).

Nesse contexto, surge um olhar sobre a sexualidade infantil e juvenil, encarados agora como armazenadores de uma energia que poderia ser transformada em positiva se utilizada de maneira autorregulada, conduta a ser identificada apenas com o amadurecimento. A fala e o comportamento dos mais jovens não circulavam e não eram notados entre os adultos por grande parte da história da era moderna. Passou-se a ouvi-los e a percebê-los a partir de meados do século XVIII, não com intenções de fazer fluir a emancipação desses seres, porém para regulá-los, interditando suas comunicações com enunciados normatizadores. As escolas confessionais foram uma das primeiras a se incumbir de criar um ambiente que pudesse aplacar essa potência pueril, desviando-a e adequando a uma estrutura de controle que, primeiramente, percebesse o que se falava para posteriormente impor outro discurso, o autorizado aí sim pelos agentes das instituições eclesiais.

A repercussão foi a fixação da identidade geral dos mais jovens a uma específica, adequada às ambições católicas. “Refrear as paixões” e “domá-las pela oração” nada mais foi do que um vínculo da subjetividade, daqui para frente, aos desejos, e como sequela disso se posicionou os corpos e os comportamentos a esse componente da alma, relegando outros a segundo plano. Em nome de uma normatização do comportamento libidinoso da chamada mocidade cristã – e, portanto, da constituição de uma maneira preponderante de se relacionar com o querer próprio –, iniciou-se, uma verdadeira caça aos gostos e prazeres menores e/ou periféricos, denominadas pela Igreja de pecados.

Se se tem vanglória da beleza, das vestes, da riqueza, dos talentos, do nascimento; se no modo de vestir, de falar, de andar, tem-se como fim excitar a admiração. Se nos achamos melhor que o próximo. Se se tem vexame de seus pais. (...) Se se tem dureza com os pobres (...). Se nos entristece o bem e o merecimento alheio. (...) Se nos impacientamos; murmuramos, e nos entregamos aos arrebatamentos do mau gênio. Se somos teimosas. Se ficamos na cama por preguiça. Se gastamos o tempo com ninharias, se permanecemos ociosas, se fizemos perder tempo aos outros (Igreja, id., pp. 401-402).

Buscando explicar de maneira adaptada os pecados capitais a jovens, enumeraram-se, em realidade, as identidades possíveis dos sujeitos pelo erro e não pelo probo. É na anormalidade que se optou fixar o católico e não num tipo de cristão perfeito, algo externo e ineficaz como demarcação do virtuoso. Agiu-se dentro dos indivíduos, incentivando-os a identificar suas faltas e corrigi-las sozinhos. Foi-se além

do simples perdão salvacionista; formataram-se as índoles particulares de maneira intestinal.

Convocaram-se a constituição de estruturas de vigília altamente complexas para vigiar as desordens insignificantes, enfatizando o cotidiano e suas faltas ordinárias. Para tanto, constitui-se um discurso sobre os faltosos, os que no cotidiano rompiam as normas já sabidas, que se colocavam do lado da anormalidade, ao menos no olhar de quem detinha o predomínio da ordem do discurso.

Toda uma cadeia de poderes vem se misturar ao cotidiano, explodindo potências entre os que conseguiam, de alguma forma, deter o domínio do discurso, ou dos diversos discursos. O resultado é o brotar de uma infinidade de discursos competentes sobre o que deveria ser uma criança e um jovem, usurpando o cotidiano dos indivíduos e se encarregando dos fatos sem importância. Vaidade, ira, vergonha, avareza, teimosia, preguiça, ociosidade, apatias etc. e muitos outros comportamentos qualificados como anormais foram localizados, ocorrendo um intenso movimento para se colocar em discurso todas essas inquietações e variações individuais de conduta. Um mecanismo de poder se estende sobre o insignificante, tornando o seu controle valoroso e surgindo um saber sobre o cotidiano.

O discurso político da banalidade deveria, por sua vez, tentar resgatar o controle do todo, já que é nele que está inscrito o cotidiano e o banal. Daí a necessidade da elaboração de uma tecnologia complexa de controle sobre o ordinário e cotidiano e que criasse um disparate entre o pequeno erro e a grande sanção.

Complementando o domínio sobre o mundo micro, armou-se toda uma maquinaria de inteligibilidade dos pecados, com o intuito não de extirpá-los, mas de controlá-los e incluí-los. É um processo de autoinquirição cotidiana infinita, em exercícios que possibilitassem a recriminação de si próprio, ou seja, que pudessem abrir a alma para que se acesasse aos desejos perversos.

A utilidade dessa sistematização foi a efetivação de um sistema que questionasse aos faltosos prontamente, com o intuito de que o pecador se sentisse convencido de sua própria culpabilidade e, portanto, se autocontrolasse em seguida ao acometimento das tentações. Ao mesmo tempo, as fronteiras do vício seriam vislumbradas e incorporadas de uma maneira que qualquer um que se aproximasse dela se sentiria já culpado. Compreender-se-ia, assim, que o pecado e o erro nunca acabariam; já estariam na natureza dos indivíduos. O poder mais brutal, aquele que agisse na interdição mais

fulgurante seria a exceção nessa nova disposição do poder sobre a alma já que se apresentaria ineficiente.

A meditação encaixou-se aqui como algo de importância capital nessa cartografia dos vícios e virtudes das meninas cristãs. Não se tratava de uma exercitação que convocasse o relaxamento, tampouco o alcance da transcendência. Nela deveria se encher a imaginação de racionalizações que vigiassem o que se pensasse. Para tanto, propunha-se uma conversa com Deus, numa mentalização de imagens de seres perfeitos que julgam nossos atos, internalizando-se inquirições e julgamentos próprios.

– O que eu digo a Deus! Tudo que sinto. Quando tenho dissabores, eu lhes digo, para que o Senhor os saiba melhor, e isto me alivia; peço-lhe ânimo para os suportar, que me ajude a dizer e a fazer o que devo; depois falo-lhe a favor dos doentes que conheço, de meus pais, daqueles que amo, designo-os um por um, comunico-lhe o que me tem acontecido, os males que receio... Digo isso a nosso senhor como diria a minha mãe.

– Mas isto não é orar.

– Oh! Eu não sei; mas visto que Deus é meu pai, não hei de dirigir-me a ele como faço a meu pai, quando à noite estamos ambos no serão?

– É uma conversação, e esta não pode ser longa quando ninguém responde.

– Oh! Há resposta! Às vezes, é triste, não se ouve nada, não se sente nada, é porque Deus está zangado (Igreja, id., pp. 223-224; extraído da parte em que se indica como as donzelas devem meditar)

Para uma conversação se exige interação. Para a interação com Deus efetivar-se há que se terem, por parte da menina penitente, alguns atributos: a iniciativa em se começar; a disposição em conversar; uma reflexão profunda advinda dos cuidados com o que se vai dizer; um arrolamento e ordenamento dos acontecimentos, dividindo-os no mínimo entre positivos e negativos; e um final que trouxesse um veredicto. É sobre essa preparação a que se dedica esse trecho do livro, indicando às mestras pastoras que ensinassem o cortejo a Deus pelas alunas penitentes, passando a ideia de que se adentrava em uma relação infinita. “Não vos separeis do bom senhor que vos esperou” (Ibid., p. 238); ou seja, a meditação como uma espécie de compromisso matrimonial com Deus.

Mas qual a conduta cobrada por Deus nessa relação tão íntima? Nas conversas de alcova com nosso senhor, o que ele poderia cobrar e louvar?

O manual indica o protótipo da santa. Primeiramente, diz-se que Deus exige a criação de um cotidiano em que apenas ocorressem a oração, o estudo, o trabalho e o repouso. E que cada uma dessas atividades fossem aperfeiçoadas a cada dia, de uma maneira que agradasse e não provocasse o desgosto divino.

Seguindo, dever-se-ia entregar todo o amor que vem do coração a ele, pois é o único que ama de maneira verdadeira. Ao mesmo tempo, é premente a resistência aos convites deleitosos do demônio e do mundo, evitando trair a confiança de quem tanto se dedicava às meninas.

Opor-se aos momentos de tédio seria outra regra de conduta para com Deus. O império do aborrecimento significaria mais uma tendência que os indivíduos teriam em repartir o seu amor e suas atenções com o mundo e uma dificuldade em dedicá-lo exclusivamente a Deus.

A companhia do todo poderoso trará o reconforto, a segurança. Mas se mesmo assim traí-lo, diz o manual que ele não abandonaria. Mas se perderia a possibilidade de se ter uma relação totalmente sincera e isenta de outros arroubos. E assim como ele perdoa, há que repeti-lo e se relacionar com os outros da mesma forma, suportando os defeitos, além de se ajudar nas necessidades e dando bons exemplos (Ibid., pp. 239-244).

Nas regras de condutas para conosco¹⁵, que ajudaria as meninas a se atingir o status de santa, o livro dedicado às donzelas cristãs indica que a sensação de prazer é algo proibitivo, indicando que nunca se deveria se apaixonar e somente amar. “Ter sufocado no coração o impulso de uma paixão, ter arrancado uma imperfeição da alma, é ter lucrado mais do que se conquistasse mil mundos” (Ibid., p. 245).

Na construção do novo cristão era desejosa a sensação de segurança. Partindo daí, diminuiriam as possibilidades das incertezas, advindas muitas vezes dos sentimentos incontroláveis de paixão, que poderiam escoar em arroubos de individualidade rebelde. Em contrapartida, o autocontrole deveria surgir nos indivíduos, em troca da possibilidade da construção de um destino mais previsível aos sujeitos e obviamente ao corpo social. Surgiriam, então, ações integradas de inculcação de sentimentos e relações afetivas que ameaçassem a existência de indivíduos que emanavam impulsos e emoções espontâneas, e possibilitassem inúmeras vantagens aos que fossem capazes de moderar suas paixões. (Elias, 1994[1939], p. 198)

“Sufocar o impulso da paixão”, de certa maneira, impõe uma prática ascética à criança. Obviamente a devassidão já era renegada pela Igreja há tempos imemoriais. Contudo, admite-se um tipo de relação libidinosa e com o senhor. Por sua vez, esta detinha regras, introjetadas por uma disciplina específica à infância. O que podemos

¹⁵ Assim o denomina o Manual de Piedade da Donzela Cristã.

concluir é que na ascese tradicional o desejo era encarado como proibido e, logo, evitado; a partir de então, passa a ser encarado como regulado.

Percebe-se que não se evita o assunto sexo. Ao contrário, os sujeitos devem ser altamente sexuais, desde que direcionem essa energia estimulada aos objetos católicos.

- Oremos para que neste mês não se façam pecados mortais nesta casa.
- Filha, eu próprio me dou a todas as meninas que me apresentam um coração puro e amante; queres-me?
- Sim, menino Jesus, eu vos quero, vinde a minha alma na santa comunhão, e permaneço com tão boa vontade como estivestes no presépio; minha alma é pobre como este... mas feliz do que vosso asilo, sabe amar, quer amar, e expandir seus sentimentos” (Igreja, id., p. 19).

O articulador disso tudo era o amor, não a incontrolável paixão romântica, mas o ascético, dirigido, pragmático, que se vincula por privilégios ou querendo algo em troca. Não é uma entrega ao objeto amado, mas é a criação de um vínculo que resulte numa interdependência.

Estabelece-se um contrato amoroso entre as entidades adoradas e seus adoradores católicos, em que ambos se doam e se tornam fiéis. Cabia agora aos indivíduos cumprirem o contrato estabelecido com sua entidade, feita e confirmada através das promessas, pedidos, adorações e outras manifestações mais, que demonstrassem o amor. Nunca se poderiam frustrar as expectativas dos santos, ou da Virgem, de Cristo – ou mesmo de Deus, como vimos – com seu comportamento.

Já há por natureza própria a colocação do corpo como objeto central da salvação nas doutrinas religiosas cristãs, já que há o exemplo máximo da consubstanciação de Deus na carne – no caso do próprio Jesus. Ou seja, demonstrou-se a possibilidade da salvação da alma nas maneiras de se disponibilizar comportamentos que se afastassem dos pecados, fazendo o centro da atuação pastoral da Igreja a adequação dos corpos dos fiéis a uma purificação próxima à ocorrida com Cristo.

Dispuseram-se, nesse sentido, alguns artifícios de ajuda ao desejoso da salvação pelo corpo: um deles seria a eucaristia, representando a recepção do corpo e do sangue de Cristo; os ritos de batismo, a crisma, as bodas e a extrema unção. Todas pretendiam nada mais que confirmar o domínio que Deus tem sobre o corpo e indicar a fidelidade dos sujeitos católicos aos preceitos de purificação.

Houve, por sua vez, a partir do século XIX, uma atenção exacerbada sobre o corpo de Jesus durante o seu período de prisão e tortura, fazendo com que se

reforçassem ritos ligados à paixão de Cristo. Os rosários, as cerimônias públicas de via sacras e o culto ao Sagrado Coração só vieram reforçar a inculcação do sofrimento corporal impingido ao Salvador para que ele atingisse a purificação plena (Delumeau, 1991[1990]).

Assim como o filho, o corpo de Maria serviu também como modelo de ascetismo. Enfatizou-se uma Nossa Senhora que não cometera o pecado original, imaculando a concepção do Salvador e dando a sensação aos fiéis da possibilidade de uma vida longe do desejo e do prazer carnal.

- Oremos em união das criancinhas que hoje morrerem e subirem ao céu.
- Filha, dou-te como festas o véu de minha santa mãe.
- Aceito com felicidade, menino Jesus, há de recordar-me a modéstia da santa virgem: que só a vós queria ver, nem desejava ser vista por ninguém; com ela, conservarei hoje os olhos baixos, andarei um pouco mais devagar sem afetação, evitarei tudo que atrai a atenção dos outros (Igreja, id., p. 23).

Acompanhada à imagem de uma Maria Imaculada vem a da assunção, devoção crescente também entre os fiéis católicos do século XIX, que poderiam conceber uma Maria que não entrou em estado de decrepitude – já que não poderia ressuscitar, papel esse de exclusividade de seu filho. Nessa caracterização, Nossa Senhora simplesmente subira aos céus sem marcas de envelhecimento, glorificada numa eterna juventude, isenta da decadência corporal do restante dos mortais. Nossa Senhora se apresentaria, portanto, casta, maternal e jovial (Delumeau, id.).

- Maria Santíssima é o modelo que estudo. – Ó minha mãe que delicioso pensamento tive esta manhã! De joelhos perante vossa amada imagem eu pensava: Maria Santíssima foi menina como eu... Ó! Se eu a tivesse tido por companheira no Templo de Jerusalém onde, como eu estou aqui ela era discípula!... Então ante meus olhos, como se o bom Deus quisesse realizar meus desejos, vós me aparecestes menina, ó Maria Santíssima! E me dissestes: Sê minha companheira e amiga, queres sê-lo? (Igreja, id., p. 71).

O culto da Virgem Maria trouxe a possibilidade de múltiplas associações que estabeleceram maneiras de posituação do exercício de poder pela Igreja sobre os fiéis. Primeiramente, houve um estabelecimento de uma ética feminina universal que moralizou desejos, esses canalizados para uma continência sexual permanente e ao estímulo de um amor materno de preservação. Em segundo lugar, lança-se uma estética da juventude associada à pureza, que elevou as meninas a uma posição prioritária na salvação da humanidade. “Com efeito, todo o discurso consagrado à virgindade e todas as práticas espirituais induzidas, sobremaneira, a confissão frequente e o esforço

permanente de introspecção que ela implica, fundamentam-se implicitamente na convicção da fragilidade da pureza, na intensidade da ameaça que pesa sobre o tesouro interior” (Delumeau, id.).

A mulher virou um hospedeiro de colonizações institucionais. A Igreja foi um desses colonizadores, que percebeu na manipulação do corpo feminino um poderoso espaço de controle social. A mulher saiu de uma posição de figurante e foi erigida a protagonista da religiosidade católica a partir do momento de sua institucionalização via educação.

Um dos resultados foram as pequenas mortificações, que surgiram como uma das estratégias de disciplinarização do corpo feminino, substituindo o sangue e a dor, tão frequentes no Antigo Regime como maneiras de expressividade da penitência. “Interioriza-se assim a renúncia a si mesmo no cotidiano e inaugura-se a contabilidade dos pequenos sacrifícios” (Corbin, 2006[1987], p. 437).

- Oremos pelas companheiras que em outro tempo nos encaminharam para o mal.
- Deveis mortificar vosso corpo. Não lhe concedais tudo o que reclama, às vezes privai-o de alguns dos gostinhos que só servem para enfraquecer vossa alma.
- Eu me privarei de algumas gulodices nas refeições (Igreja, id., pp. 178-179).

Nota-se, então, uma diferença em relação à maneira de se pensar a salvação da alma no catolicismo. Não se indicaria mais as penitências com tanta ênfase, aquelas que pudessem provocar um autoflagelo aos que tivessem já pecado. Substituiu-se por uma fiscalização dos religiosos sobre os fiéis, dos fiéis sobre os próprios fiéis, e do fiel sobre sua própria consciência; atua-se pensando evitar a priori o cometimento de pecar.

Por consequência, as relações de afetividade aumentaram dentro dos núcleos familiares. Michel Foucault chega a lançar a tese de que isso, a partir do século XIX, tenha trazido uma maneira “incestuosa” dos parentes se relacionarem (2003[1976]). As famílias passam ser o cerne de perpetuação de um dispositivo de controle dos desejos, tanto na perseguição de um comportamento perfeito idealizado, como na constituição das próprias “anormalidades”.

Deus chamando-vos para este colégio tinha em vista, sem dúvida, a salvação de vossa alma, e também a de inúmeras almas, que vossas orações mais regulares e fervorosas aqui, unidas as de vossas mestras e companheiras, ajudarão a converter.
O senhor tinha em vista a salvação de vossos pais, por quem haveis de orar aqui de modo mais eficaz, porque vossas preces mais fervorosas estarão

impregnadas da confiança que entenece o coração de Deus (...) (Igreja, id., p. 213).

A família posta como local de chegada dos valores cristãos. Até o século XVII a vida era vivida socialmente. A família existia como vivência, mas não como sentimento de pertencimento ou valor moral. A sociabilidade dos grupos familiares era quase toda publicizada, sobrando pouco à intimidade. As famílias no século XVIII, e mais marcadamente no século XIX, se transformaram em pequenas sociedades protegidas, que foram se afastando das relações sociais, das obrigações civis e das tradições (Ariès, 2003[1973]). Em realidade, uma tensão entre a vida privada familiar, organizada pelas intimidades, e um viver público foi mais um dos resultados dos desmanches das sociedades soberanas e a vivência nas sociedades industriais. Ou seja, de um lado os costumes específicos comunitários das famílias se chocaram com as exigências de civilidade (Sennet, 1988[1974]).

De maneira parcial, a Igreja foi uma das instituições que se aventurou na resolução desta tensão, com as tentativas de introjeção de uma civilidade própria pela via escolar. Os novos apóstolos se dedicaram a reorganizar as novas relações sociais, com especial atenção para as famílias.

Partia-se do pressuposto que o mundo público seria imoral, e seguindo esse raciocínio, seria importante partir do rearranjo moral da intimidade dos indivíduos, para depois passar para as famílias e por fim lograr alcançar o corpo social. Controlando-se os desejos de maneira rígida se manteriam as famílias como os refúgios morais da sociedade, protegidas de uma vida social encarada como corrompida.

O manual, em sua segunda parte, dedica-se a determinar as ações corretas de um dia de uma menina, desde o acordar, passando pelo vestuário, trabalho manual, as recreações, os estudos, as refeições e como se deve deitar. Afirma-se que as jovens deveriam acumular tesouros durante a vida para alcançar a graça de adentrar no paraíso (Igreja, id., pp. 118-119).

Chegou a noite... se o dia foi ocupado no desempenho dos deveres, vosso será plácido! Não sentis, todas as noites, pensando no silêncio lúgubre que vai cercar-vos, profundo sobressalto? Este leito com feitiço de túmulo, o sono que vai separar-vos do mundo inteiro, a escuridão que vos cerca e através da qual parece que avistais os olhos de Deus que vos examina, a pequena lâmpada que arde sem ruído, tudo isso não vos impressiona? Quando se não tem a consciência tranqüila, oh! Como se deve ter medo! À luz do dia parece que talvez se possa lutar com Deus: alguém estaria presente para nos defender... mas de noite... Oh! Silêncio! Recolhimento! Modéstia! Oração! (Ibid., pp. 208-209)

Reforço de uma investigação retrospectiva do eu, objeto primordial da atuação dos sujeitos na modernidade. Estimularam-se arrependimentos, avivaram-se ascetismos; mas, ao mesmo tempo, provocaram-se desejos novos, vontades de individualidades, quereres de segurança. A Igreja e seus agenciamentos, seus enunciados, seus dispositivos convidou seus fiéis à construção de si de maneira autônoma. Porém, no limbo, aos cochichos na escuridão, escondendo os prazeres na intimidade da alcova de Cristo.

Conclusão

Tudo gira em volta desse paradoxo, que é a tese central de Foucault, e a mais original: o que é feito, o objeto, se explica pelo que foi o fazer em cada momento da história; enganamo-nos quando pensamos que o fazer, a prática, se explica a partir do que é feito. Mostremos, primeiramente, de uma maneira um tanto abstrata demais, como tudo resulta dessa tese central, e, em seguida, faremos o possível para trazer mais luzes

PAUL VEYNE

Este estudo bifurcou-se em dois caminhos analíticos, complementares e ao mesmo tempo independentes. Com intenções analíticas, tentamos expor sucessões de acontecimentos de características heterogêneas que, em princípio, não aparentassem uniformidade, mas que, com nosso arranjo textual, trouxessem a possibilidade de se efetivarem discursivamente. Almejou-se o alcance de práticas historicamente existentes, mas deixadas de lado por parecerem incongruentes. Ou seja, intentamos não narrar uma história progressiva e que demonstrasse uma finalidade.

Assim, num primeiro momento da investigação, deu-se ênfase a diversos conceitos de autoridade, destacando uma dicotomia entre a autoridade soberana, calcada na tradição, e uma que irrompeu como dispositivo de governo, num contexto de constituição de uma nova maneira de exercer o poder religioso na modernidade, por meio da reconstrução da autoridade papal. Para situar tal transposição, tomamos como objeto de estudos as encíclicas de dois papas, Gregório XVI e seu sucessor, Pio IX, bem como o Concílio Vaticano I. Com o primeiro sumo pontífice, percebeu-se a manutenção de enunciados ultrapassados à sua época; já com o segundo líder eclesial, constatou-se uma renovação discursiva que incluiu a Igreja nos padrões de governo dos Estados nacionais modernos. Por meio de um movimento de reelaboração da tradição cristã e da teologia moderna, descobriu-se um novo modo de governar a Igreja.

No segundo trajeto escolhido, passamos à discussão dos interstícios da Igreja na sua convivência com as revoluções. Para tanto, tratamos, primeiramente, de delinear parte da organização das escolas confessionais disciplinares do século XIX, como ocasião de uma das aplicações de um poder de tipologia disciplinar. Adiante, recorreremos a três dispositivos agregados ou recorrentes na prática de controle das populações católicas: a preponderância da técnica pastoral no sacerdócio e na relação com os fiéis; o estabelecimento de um cuidado de si via direção das consciências; a moralização dos costumes pela governamentalização dos desejos.

Propostas institucionais de homogeneização germinaram na Europa nessa época, intentando agregar as ações católicas aos desígnios papais e restabelecer a uniformidade da Igreja. Os Irmãos de Maria/Maristas, de Marcellin Champagnat, e o restabelecimento dos Jesuítas foram dois destes casos. Além deles, o incremento dos seminários e sua multiplicação pelo mundo católico foram outra ação de modernização da Igreja. Somados a isso, houve o reforço das tradições católicas assim como de seus sacramentos, com ênfase na crença da Virgem Maria e na confissão.

As congregações citadas e os seminários constituíram locais isolados para o disciplinamento de seus congregados, detendo extensos códigos de conduta e de regras escritos por seus fundadores e aperfeiçoados por seus seguidores. Quanto aos sacerdotes, sua escolarização cumpria o papel de sujeitá-los aos novos preceitos da Santa Sé. A renovação das crenças e dos sacramentos só veio colaborar com tecnologias de controle das condutas. Dilatou-se o controle sobre os congregados e os crentes, fundamentando um novo poder no interior da Igreja, dando margem a um governo da alma pela normatização dos desejos, da carne.

Os novos apóstolos e suas respectivas instituições educacionais renovaram o catolicismo, impondo códigos de comportamento padronizados aos clérigos, agora encarados como protagonistas da religião. Ao mesmo tempo, os leigos da prática religiosa foram afastados, alocados agora no papel de passivos à ação dos religiosos. Passou-se a uma estratégia de individualização das práticas dos penitentes, separando-os entre si. Os padres se espalharam pelo mundo, dedicando-se a educar, via disciplina, a massa populacional católica, assim como a controlá-la, via pastorado.

Como resultado da implementação de uma parte da rede de escolas confessionais e suas relações de pastorado, o que se organizou foi uma estrutura de controle moral da população católica, de acordo com os preceitos de sua época, que consistiu em acostumar e naturalizar sujeitos a uma vivência caracterizada pelo mutável.

Como práticas de sentido religioso, com vistas ao enfrentamento de embates específicos que a Igreja vivenciou ao longo do advento da modernidade e, ainda, para a sua capacitação em termos de governamentalidade, o pastorado e a disciplinarização parecem ter embasado igualmente as ações educacionais laicas. De alguma maneira, no interior da organização das pedagogias modernas, a autoridade docente de cunho pastoral parece ter se transformado em um dispositivo destacado que reagrupou as forças de controle sobre os corpos estudantis. O cuidado com o grupo, o autocontrole, o

comportamento regulado e o ascetismo parecem ter sido alguns atributos religiosos que se estenderam à ética docente e à conduta idealizada de um professor.

Um dos objetivos primordiais desse estudo foi o de tentar compreender as ações de constituição de sujeitos na modernidade como repartidas entre variados agentes, instituições, discursos etc., de origens variadas, com finalidades aproximadas ou conflitantes. Abrimos mão, portanto, de uma compreensão universal e hegemônica da sujeição dos indivíduos, conjecturando-se de que o sujeito moderno é múltiplo e forjado de numerosas maneiras. Inserido nesse movimento de fixação identitária dos seres, pôde-se estimar que a Igreja católica aderiu a esse jogo moderno de criar instituições com práticas normalizadoras, a partir de um movimento autointitulado ultramontano, no transcorrer do século XIX. A escola e o exercício do poder pastoral por ela constituído passaram a ser as fontes do estabelecimento de relações disciplinares, por meio da estratégia de produção desse tipo específico de sujeito.

Assim, intentamos adquirir pontos específicos de mirada investigativa: dos micropoderes ordinários das relações instituídas pelos clérigos para se chegar aos macropoderes dos papas e as suas tentativas de manutenção de poder; da Santa Sé até as instituições que guardavam enclausurada a população católica. Contamos, para tanto, com um arcabouço conceitual que permitiu mostrar dois ângulos da mesma problemática: o da auto-regulação do fiel e o do governo da população católica. Encarou-se, assim, o fato de que os processos de totalização e de individualização dos sujeitos pertencem à mesma dinâmica.

A Igreja formava, em meados do século XIX, um ser católico sujeitando seus fiéis a um conjunto de novos e antigos saberes produzidos concomitantemente, com o intuito de controlar as vidas nos corpos dos sujeitados e na sua conduta.

Na profusão de poderes e saberes que explodiram na Igreja moderna, com a preocupação de retomar a condução de condutas católicas, a educação mantida pelas ordens missionárias capturou para si as diversas técnicas disciplinares, constituindo uma nova moral cristã baseada em ações locais de regulação da liberdade, as quais abriram mão de um controle universal e permitiram a autonomia de seus fiéis.

Documentos referenciados

- CHAMPAGNAT, Marcelin (1853[1907]). *Guide des écoles à l'usage des petits frères de Marie, redigé d'après les règles et les instructions du vénérable Champagnat, fondateur de cet institut*. 3ª edição, Lyon: Librairie Catholique Emmanuel Vitte.
- DUBOIS, H (1927[1856]). *O guia do seminarista e do jovem padre*. Roma: Consorzio Nazionale di Emigazione e Lavoro.
- GAUME, Joseph (1880[1854]). *Manual dos confessores*. 3ª edição, Porto: A. R. da Cruz.
- GREGÓRIO XVI (1999[1831]). *Aquele Deus*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999a[1832]). *Cum Primus Ad Aure*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999b[1832]). *Mirari Vos*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1844]). *Inter Praecipuas*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- IGREJA CATÓLICA (1919[1873]). *Manual de Piedade da Donzela Cristã: no colégio e em sua família*. Avignon: Aubanel Irmãos.
- LOIOLA, Inácio de (1952[1599]). *Ratio Studiorum. Organização e plano de estudos da Companhia de Jesus*. In: FRANCA, Leonel. (1952). O método pedagógico dos jesuítas. Rio de Janeiro: Livraria Agir.
- PIO IX (1999[1846]). *Qui Pluribus*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1847]). *Ubi Primum Arcano*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1849]). *Nostis et Nobiscum*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1853]). *Inter múltiples angustias*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1854]). *Ineffabilis Deus*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1858]). *Amantissimi Redemptoris*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1863]). *Quo graviora*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1864]). *Quanta Cura e Syllabus*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.
- _____. (1999[1870]). *Pastor aeternus*. In: IGREJA CATÓLICA. Documentos de Gregório XVI e Pio IX. São Paulo: Paulus.

Referências bibliográficas

- ARENDT, Hannah (2005[1954]). *Entre o passado e o futuro*. 5ª edição, São Paulo: Perspectiva.
- ARIÈS, Philippe (2003[1973]). *História social da criança e da família*. 2ª edição, Rio de Janeiro: LTC.
- AUBERT, Roger (1975). *Nova história da Igreja – Volume 5: a Igreja na sociedade liberal e no mundo moderno (1848 aos nossos dias)*. Tomo I. Petrópolis: Vozes.
- AZZI, Riolando (1991). *A crise da cristandade e o projeto liberal. História do pensamento católico no Brasil – II*. São Paulo: Paulinas.
- BANN, Stephen (1994[1990]). *As invenções da história: ensaios sobre a representação do passado*. São Paulo: Edunesp.
- BAUMAN, Zigmunt (2000[1999]). *Em busca da política*. Rio de Janeiro; Jorge Zahar.
- BORNHEIM, Gerd (1985). *O conceito de tradição*. In: Vários autores (1987). *Tradição e Contradição*. Rio de Janeiro: Funarte; Jorge Zahar.
- CARON, Jean-Claude (1996). *Os jovens na escola: alunos de colégios e liceus na França e na Europa (fim do séc. XVIII - fim do século XIX)*. In: LEVI, Giovanni; SCHMITT, Jean-Claude. (Orgs.) *História dos jovens: a época contemporânea*. São Paulo: Cia. das Letras, 1996. p. 141.
- CASTRO, Edgardo (2004). *El vocabulario de Michel Foucault. Um recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*. Bernal: Universidad Nacional de Quilmes.
- CHASTEL, Guy (1940[1903]). *Ensaio sobre Marcelino Champagnat. Fundador dos irmãos maristas*. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves.
- CHÂTELLIER, Louis (1994[1993]). *A religião dos pobres. As fontes do cristianismo moderno: séculos XVI-XIX*. Lisboa: Estampa.
- CORBIN, Alain (2006[1987]). *Bastidores*. In: PERROT, Michelle [org.] (2006[1987]). *História da vida privada: da revolução francesa à primeira guerra mundial – volume 4*. São Paulo: Companhia das Letras.
- DELUMEAU, Jean (1991[1990]). *A confissão e o perdão. As dificuldades da confissão católica nos séculos XIII a XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ELIAS, Norbert (1994[1939]). *O processo civilizador. Volume 1: uma história dos costumes*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FOUCAULT, Michel (1994[1975]). *Vigiar e punir. Nascimento da prisão*. 11ª edição, Petrópolis: Vozes.
- _____. (1995[1982]). *O sujeito e o poder*. In: DREYFUS, H. e RABINOW, Paul. *Michel Foucault: uma trajetória filosófica*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, pp. 231-249.
- _____. (2000[1978]). *O que é a crítica (crítica e Aufklärung)*. In: BIROLI, Flávia e ALVAREZ, Marcos César. *Cadernos da F.F.C. Michel Foucault: histórias e destinos de um pensamento*. Marília: v.9, n.1, pp. 169-189.
- _____. (2001[1978]). *A verdade e as formas jurídicas*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Nau; PUC/RJ.
- _____. (2003[1976]). *História da sexualidade I – A vontade de saber*. 15ª edição, Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2003[1994]). *Ditos & escritos: estratégia, poder-saber (volume 4)*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária.
- _____. (2005[1976]). *Em defesa da sociedade: curso no Collège de France (1975-1976)*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2006[1970]). *A ordem do discurso*. 14ª edição, São Paulo: Loyola.

_____. (2006[1974]). *O poder psiquiátrico*. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2006[1994]). *Ditos e escritos – volume 5. Ética, sexualidade e política*. 2ª edição, Rio de Janeiro: Forense-universitária.

FRANCA, Leonel. (1952). *O método pedagógico dos jesuítas*. Rio de Janeiro: Livraria Agir.

HAUCK, João Fagundes [org.] (1992[1980]). *História da igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. 3ª. edição, Petrópolis: Vozes.

HOBBSBAWN, Eric J. (1994[1961]). *A era das revoluções: Europa 1789-1848*. 9ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

HOBBSBAWN, Eric J e RANGER, Terence [orgs.] (2006[1997]). *A invenção das tradições*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KRIEKEN, Robert van (1996[1990]). *A organização da alma: Elias e Foucault sobre a disciplina do eu*. In: Plural: revista do programa de pós-graduação em sociologia. São Paulo: Departamento de Sociologia da FFLCH/USP, 1º semestre, nº 3.

LEGRAND, Gerard (1991). *Dicionário de filosofia*. Lisboa: 70.

LEITE, Serafim (1950[1938]). *História da Companhia de Jesus no Brasil*. Lisboa: Livraria Portuguesa.

LUSTOSA, Frei Oscar de Figueiredo (1977). *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro.

MANACORDA, Mario Alighiero (2006[1989]). *História da educação: da antiguidade aos nossos dias*. 12ª edição, São Paulo: Cortez.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom (1982). *Os jesuítas*. São Paulo: Brasiliense.

MELLO, Maria Lucia Cardozo de (1996). *Os irmãos maristas em São Paulo (1899-1935)*. São Paulo: dissertação de mestrado apresentada no Departamento de História da FFLCH/USP.

NIETZSCHE, Friedrich (2007[1887]). *A genealogia da moral*. 7ª edição, São Paulo: Centauro.

_____. (2008[1901]). *A vontade de poder*. Rio de Janeiro: Contraponto.

RAMOS DO Ó, Jorge (2002). *O governo de si mesmo. Modernidade pedagógica e encenações disciplinares do aluno liceal (último quartel do século XIX – meados do século XX)*. Lisboa: Educa.

ROSE, Nicholas (2001[1996]). Inventando nossos eus. In: SILVA, Tomás Tadeu da [org.]. *Nunca fomos humanos: nos rastros do sujeito*. Belo Horizonte: Autêntica.

SENNET, Richard (1988[1974]). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras.

_____. (2001[1980]). *Autoridade*. Rio de Janeiro: Record.

STOPPINO, Mario (1993[1983]). *Autoridade*. In: BOBBIO, Norberto et alii (orgs.). *Dicionário de Política* (2 volumes). 5ª edição, Brasília: Edunb.

VEIGA-NETO, Alfredo (1995). Michel Foucault e educação: há algo novo sob o sol? In: _____ [org.]. *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina.

VEYNE, Paul (2008[1971/1978]). *Como se escreve a história e Foucault revoluciona a história*. 4ª edição, Brasília: Edunb.

WEBER, Max (1995). *Ciência e política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix.

WERNET, Augustin (1987). *A Igreja paulista no século XIX. A reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática.

Bibliografia consultada

- AGAMBEN, Giorgio (2002[1995]). *Homo sacer*. O poder soberano e a vida nua I. Belo Horizonte: UFMG.
- _____. (2007[1978]). *Infancia e historia*. Destrucción de la experiencia y origen de la historia. 2ª edição, Buenos Aires: Adriana Hidalgo.
- AQUINO, Julio Groppa [org.] (1999). *Autoridade e autonomia na escola: alternativas teóricas e práticas*. São Paulo: Summus.
- _____. (1996). *Confrontos na sala de aula. Uma leitura institucional da relação professor-aluno*. São Paulo: Summus.
- ARENDT, Hannah (1981[1958]). *A condição humana*. São Paulo, Forense/Edusp.
- ARNS, Paulo Evaristo (1985). *O que é Igreja*. São Paulo: Brasiliense.
- BARROS, Roque Spencer M. de (1971). Vida religiosa e a questão religiosa. In: HOLANDA, Sérgio Buarque de e CAMPOS, Pedro Moacyr. *História geral da civilização brasileira (tomo IV): reações e transações e queda do império – terceiro volume*. São Paulo: Difel.
- BENJAMIN, Walter (2002). *Reflexões sobre a criança, o brinquedo e a educação*. São Paulo: Duas Cidades; 34.
- COSTA, Jurandir Freire (2004[1979]). *Ordem médica e norma familiar*. 5ª edição, Rio de Janeiro: Graal.
- DELEUZE, Gilles (1990). ¿Qué es un dispositivo? In: _____. *Michel Foucault: filósofo*. Barcelona: Gedisa (pp. 155-161).
- DUSSEL, Inês e CARUSO, Marcelo (2003[2002]). *A invenção da sala de aula. Uma genealogia das formas de ensinar*. São Paulo: Moderna.
- FOUCAULT, Michel (1993[1979]). *Microfísica do poder*. 11ª edição, Rio de Janeiro: Graal.
- _____. (2007[1978]). *Seguridad, territorio, población. Curso en Collège de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- LEBRUN, Gérard (1981). *O que é poder*. São Paulo: Brasiliense.
- LOURO, Guacira Lopes (1995). Produzindo sujeitos masculinos e cristãos. In: VEIGA-NETO, Alfredo [org.]. *Crítica pós-estruturalista e educação*. Porto Alegre: Sulina.
- MANOEL, Ivan Aparecido (1988). *Igreja e educação feminina: os colégios das irmãs de São José de Chambery (1859/1919)*. São Paulo: tese de doutorado defendida no Departamento de História da FFLCH/USP.
- MAYER, Ano J (1990[1981]). *A força da tradição. A persistência do Antigo Regime: 1848-1914*. São Paulo: Companhia das Letras.
- NIETZSCHE, Friedrich (2007[1888]). *O anticristo: maldição ao cristianismo: ditirambos de Dionísio*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SENNET, Richard (2004[2003]). *Respeito*. Rio de Janeiro: Record.
- VAINFAS, Ronaldo (1992). *Casamento, amor e desejo no Ocidente cristão*. 2ª edição, São Paulo: Ática.
- VEIGA-NETO, Alfredo (2005). *Foucault e a educação*. Belo Horizonte: Autêntica.