

O *habitus* faz o monge: o seminário de Olinda na encruzilhada pré-conciliar dos anos 1950 (esboço de um estudo de caso)

***Habitus* do make the monk: Olinda seminary at a pre-council crossroads in the 1950s – a draft of a case study**

Gilvando Sá Leitão Rios¹

Tudo se fora na enchente do tempo.

José Lins do Rego, *Fogo morto*, p. 324

Resumo

Um dos objetivos do artigo é autoanalisar, com uma complementação de fontes, uma experiência vivida nos anos cinquenta no antigo Seminário de Olinda. Dita autoanálise sociológica (como estudo de memória) situa-se num nível meramente instrumental, na medida em que o objetivo principal do artigo é situar a instituição “seminário” no contexto histórico-cultural dos anos cinquenta como período de transição, tanto econômica como cultural, não só no Brasil em termos de industrialização e urbanismo como, no mundo do pós-guerra, de modo geral. O artigo destaca três traços na cultura do seminário tridentino que expressam uma oposição/diferenciação em relação ao mundo exterior: o cultivo do silêncio, o cultivo do latim e o cultivo do isolamento existencial via celibato. Referidos traços são analisados em função, sobretudo, do conceito de *habitus* de Bourdieu, como formatadores da pessoa social.

Palavras-chave: Seminário católico. Traços culturais. *Habitus*. Campo social.

Abstract

One of the aims of the present article is a self-analysis, with a complement of research sources, of an experience which was lived in the 1950s in the old Olinda Seminary. Such sociological self-analysis (as a memory study) is at a merely instrumental level, as long as the main objective of the article is to place the institution “seminary” in the historical-cultural context of the 1950s as a transitional period, both economical and cultural, not only in Brazil, in terms of industrialization and urbanism, but also in the post-war era in a broader sense. The article evidences three cultural traces in the tridentine seminary which express an opposition/differentiation in relation to the external world: the cultivation of silence, the cultivation of Latin and the cultivation of the existential isolation through celibacy. Such traces are analyzed especially in relation to the concept of the Bordieu *habitus*, as shapers of the social person.

Key words: Catholic seminary. Cultural traces. *Habitus*. Social field.

¹ Doutor em sociologia, professor aposentado do Departamento de Ciências Sociais da UFRPE, autor de *Que é cooperativismo*, 2. ed. Brasiliense, 2007 e de *Fora dos trilhos: a questão ferroviária como questão social*, Editora da UFPB, 2002. Email: gilvando.rios@hotmail.com

Introdução

Seminário deriva em português da palavra latina *seminarium*, que significa viveiro, lugar em que se faz a criação de mudas, a mesma derivando por seu turno de *sēmen*, semente. A instituição seminário, e não na igreja católica exclusivamente², é um local privilegiado para se sopesar “a força de inércia das estruturas mentais” (VOVELLE, 1991, p. 19). Historicamente, o seminário católico é um dos frutos da contra-reforma. Nogueira (1985, p. 9) assinala que, em 15 de julho de 1546, o concílio de Trento ordenou que as igrejas catedrais fundassem, na cidade episcopal, “um colégio no qual seria recebido um número determinado de meninos, para serem aí educados religiosamente e formados nas disciplinas eclesiásticas”. O mesmo autor assinala que a designação “seminário” é de 1556, a partir da sua introdução na Inglaterra pelo cardeal Pole. O seminário de Olinda, com o nome de Seminário Episcopal Nossa Senhora da Graça, foi inaugurado em 16 de fevereiro de 1800 pelo bispo Azeredo Coutinho, utilizando as antigas instalações do Colégio Real de Olinda fundado anteriormente pelos jesuítas que haviam sido expulsos de Portugal e de seus domínios pelo marquês de Pombal em 1759.

Um dos objetivos deste artigo é autoanalisar uma experiência vivida nos anos cinquenta, como seminarista na habitualmente denominada “Escola de Heróis”³. (BARATTA, 1926). Sobre a validade metodológica da autoanálise de experiências vividas, Martins (2008, p. 143),

analisando um fenômeno ocorrido numa fábrica onde trabalhara ainda adolescente, considera o seu estudo como “uma elaboração a posteriori de uma observação participante”. Além de uma necessária complementação de fontes, este autor vê uma condição de objetividade na utilização de dados de sua própria memória, no fato que, ao longo de nossas vidas, passamos por várias e novas experiências e situações sociais, este deslocamento biográfico nos colocando diante de momentos de nossa história pessoal que se tornaram distantes e “externos” para nós. Segundo Martins (2008, p. 148), “podemos rememorar a nossa própria vivência do passado, a partir de um novo e diferente modo de ver e compreender a vida, definido pelas circunstâncias do nosso presente. Neste caso, concretamente, utilizando o aparato teórico e interpretativo da sociologia.” Dita autoanálise não tem nenhuma pretensão narcísica, situa-se num nível meramente instrumental, na medida em que o objetivo principal do artigo é situar a instituição “seminário” no contexto histórico-cultural dos anos cinquenta, como período de transição, tanto econômica como cultural.

Um País já não “Essencialmente Agrícola”

A década de cinquenta constitui no Brasil um período marcante de transição, tanto em termos econômicos como em termos políticos e culturais. Transição econômica, em termos de crescente industrialização e urbanização, e reflexos nas atividades culturais e participação

² Silva (2010) em sua pesquisa sobre o anticomunismo militante nos meios protestantes pernambucanos assinala o papel catalisador dos seminários batista e presbiteriano como arenas de disputa ideológica.

³ Uma das estrofes do hino do Seminário de Olinda, habitualmente cantado, reflete este ufanismo:

O Seminário de Olinda é Glória,
Na formação sacerdotal;
O seu passado é bela história,
É vibrante é imortal.
Não desmintamos, jovens companheiros,
As famosas tradições
Desse berço de guerreiros,
Denodados campeões.

política. É o período, também, da “marcha para o oeste” com a construção de Brasília e as correntes migratórias decorrentes. Transição política entre a redemocratização do pós-guerra e a crescente participação política de importantes segmentos da população e atores institucionais (estudantes, intelectuais, sindicalistas urbanos e rurais, líderes religiosos, sobretudo católicos, partidos de esquerda etc.), reivindicando as chamadas “reformas de base”. Transição, enfim, entre o final da ditadura do Estado Novo, em 1945, e o novo estado implementado com o golpe de 1964. Alguns dados estatísticos, a seguir, indicam aspectos dessa transição.

Assim, Abreu (2006, p. 347) assinala: “a mudança estrutural na economia brasileira foi particularmente intensa nas décadas de quarenta e cinquenta. O Brasil deixou de ser um país agrícola: a partir do início do século, a participação da agricultura no PIB, a preços de 1949, caiu de 44,6% do PIB para 38,1% em 1920, 29,4% em 1940, 16,9% em 1960 e 9,8% em 1980, permanecendo aproximadamente estável, desde então. Paralelamente à contração da agricultura, cresceu a participação da indústria: 11,6% do PIB em 1900, 15,7% em 1920, 18,7% em 1940, 29,9% em 1960, 34,4% em 1980.” Sobre as transformações econômicas ocorridas nos anos cinquenta, comenta Bonelli (2006, p. 400):

É transparente [...], a aceleração do crescimento econômico no final dos anos cinquenta, associada ao Plano de Metas do Presidente Kubitschek. Além disso, o período pode ser caracterizado pelas intensas modificações estruturais na economia, das quais, destaca-se a forte expansão de um segmento produtor de bens duráveis de consumo modernos (notadamente automóveis e eletroeletrônicos de consumo), alguns dos quais implantados em larga escala no Brasil, apenas, após a Segunda Guerra.

Estes dados quantitativos não nos devem fazer esquecer, contudo, que crescimento não equivale necessariamente a desenvolvimento. O economista Celso Furtado (2006, p. 12) enfatiza: “O Brasil cresceu muito, mas, no essencial, não se transformou. [...] Desenvolvimento no Brasil, hoje em dia, é essencialmente solucionar o problema

social. Este é o desenvolvimento sustentável. Não basta apenas aumentar o produto.”

No contexto específico do Nordeste, foi criada, em 1959, a SUDENE (Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste), por inspiração do economista Celso Furtado, e que consistiu na primeira experiência de planejamento público em larga escala no Brasil, com reflexos nos investimentos públicos, desde estradas a treinamento em recursos humanos e nos investimentos privados. A instituição foi criada na esteira de um movimento social, mobilizando várias classes e categorias sociais, inclusive membros destacados do clero católico como D. Helder Câmara. Rios (1983a, p. 16) assinala que a criação da SUDENE não resultou de “um simples ato de rotina administrativo da parte do governo federal – apesar de tratar da criação de uma administração pública. Sua criação resultou de um longo processo político.” O sociólogo e primeiro Superintendente-Adjunto da SUDENE, Oliveira (1978, p. 105), realça: “este movimento popular [...] talvez, pela primeira vez na história nacional, vai reivindicar em praça pública, em um comício, a aprovação [pelo Congresso Nacional] do Primeiro Plano Diretor da SUDENE.”

Do ponto de vista cultural, a década de cinquenta, também, se manifesta qualitativamente diferenciada, é a época do cinema novo, da bossa nova e da nova arquitetura. Ortiz (1988) faz uma correlação entre o clima político ideológico da época e as manifestações culturais:

É impossível compreendermos a década de cinquenta e parte da de sessenta, sem levarmos em consideração este sentimento de esperança e a profunda convicção de seus participantes de estarem vivendo um momento particular da história brasileira. [...] Não deixa de ser significativo apontar que várias das produções culturais do período se fizeram em torno de movimentos, e não exclusivamente no âmbito da esfera privada do artista. Bossa nova, teatro Arena, tropicalismo, cinema novo, CPC da UNE, eram tendências que congregavam grupos de produtores culturais animados, se não por uma ideologia de transformação do mundo, pelo menos de esperança por mudança (ORTIZ, 1988, p. 109-110).

Em Pernambuco, vamos observar efervescência cultural semelhante, em termos de contestação e de inovação, como o Atelier Coletivo organizado pelo escultor Abelardo da Hora⁴ e o TPN (Teatro Popular do Nordeste), tendo à frente o teatrólogo Hermilo Borba Filho.

As referências acima colocadas sobre o contexto econômico, político e cultural dos anos cinquenta não pretendem estabelecer uma ligação mecanicista entre a sociedade brasileira de então e a cultura do seminário (tridentino) de Olinda. Entretanto, na medida em que transformações econômicas no mundo do pós-guerra ocorriam e a Igreja Católica via Concílio Vaticano II se questionaria em termos de uma “atualização”, o seminário de Olinda, justamente pela sua cultura de gueto, não poderia deixar de ser, por contraste, um exemplo de um mundo antigo em vias de transformação.

O Seminário Pré-Conciliar como Cultura de Gueto

O traço basilar da cultura do seminário pré-conciliar⁵ é a oposição em relação ao mundo exterior. “O mundo não é *mundus* (isto é, em latim: limpo, puro), o mundo é imundo”. Esta frase, dita por um palestrante aos seminaristas (entre os quais me encontrava), é curiosa, não apenas pelo aspecto

etimológico, mas, sobretudo, por operar uma elitista e radical inversão de visão: o mundo não é o que está fora, o mundo somos nós, da comunidade dos eleitos. Nessa perspectiva, uma frase do evangelho “muitos são os chamados e poucos os escolhidos” (Mateus, 20, 16) era como uma divisa legitimadora nos corações e mentes em formação. Na capela do seminário, um imenso painel sobre o altar-mor representava apóstolos sendo chamados por Cristo, sugerindo quotidianamente uma filiação de situação.

A seguir, analisaremos alguns traços que selecionamos da cultura vigente no seminário de Olinda, nos anos cinquenta, que expressam uma oposição/diferenciação em relação ao mundo exterior. São eles: o cultivo do silêncio, o cultivo do latim, o cultivo do isolamento existencial via celibato. Ditos traços culturais configuram o que Bourdieu (1980, 1983) chama de *habitus*, em termos de condicionamentos simultaneamente herdados e criados, adaptados, vividos no contexto de grupos vinculados a determinados campos e subcampos sociais (o subcampo católico no campo religioso, no caso). Os *habitus* (quer de classe ou de grupo) sendo o fruto operacional dos *campos*, sua razão de ser, um campo gerando *habitus* que o mantém dinâmico, os indivíduos vinculados a um determinado campo partilham dos mesmos *habitus*; o fazem, porém, imprimindo uma tradução individual, em função

⁴ Nelbe Rios (1983b) que participou do Atelier Coletivo, posteriormente, fez estudo sociológico correlacionando arte e denúncia social.

⁵ Isto é, antes do concílio Vaticano II (convocado, em 25 de janeiro de 1961, pelo papa João XXIII, foi inaugurado, pelo mesmo, em 11 de outubro do ano seguinte, encerrando-se, em 8 de dezembro de 1965, já sob o pontificado de Paulo VI) que constituiu uma revolução cultural na igreja católica. As resistências, à época do concílio, e as tentativas de “restauração” posteriores, integristas e quase cismáticas, como no caso do bispo Marcel Lefebvre (1905-1991), sobretudo no pontificado de João Paulo II, (1978-2005) confirmam a revolução cultural ocorrida; o papa emérito, Bento XVI, tentou uma política de conciliação. Segundo Benelli (2007, p. 82), “no Concílio, a Igreja experimentou um momento claramente carismático, no sentido instituinte, superando a tendência de manter-se numa inércia instituída, já milenar. Isso significou uma imensa crise para toda a Igreja, com repercussões fortes e imediatas sobre o clero, pois sua formação se chocava com o novo modelo de padre proposto pelo Concílio e com a nova sociedade, diversa do modelo de Cristandade, na qual devia trabalhar. Agrande valorização do laicato colocou em crise o papel típico do padre como líder que concentrava em si todos os poderes na comunidade, questionando profundamente sua identidade. A evasão do clero foi grande.”

das origens sociais respectivas e idiossincrasias de cada um (*habitus* individuais).

A formatação do seminarista começava pela sua apartação física do mundo externo,⁶ família em primeiro plano. Dita apartação se configurava, então disciplinarmente, pelo cultivo do silêncio e, intelectualmente, pelo cultivo de uma língua morta, o latim, língua oficial da Igreja Católica, cujo domínio era uma característica do clero em oposição aos leigos.⁷ Finalmente, se confirmava existencialmente a apartação pela opção imposta⁸ do celibato, pois *conditio sine qua non* (condição imprescindível) de acesso ao sacerdócio. Nota, Benelli (2007, p. 85) que, “na instituição seminário, constrói-se um mundo autosuficiente que pretende transformar a personalidade do candidato ao sacerdócio, que ainda não é padre, mas já não se vê como simples leigo, conferindo-lhe a identidade clerical. O isolamento do mundo é uma estratégia importante, pois permite verificar se o candidato tem condições de ser ordenado.” Verdade que este autor estudou já outro tipo de seminário (um seminário teológico e noutra fase histórica, nos anos oitenta), enquanto o seminário de Olinda, nos anos cinquenta, objeto deste artigo, era composto de fato de dois seminários. Um, chamado seminário menor, onde adolescentes e jovens de idade média entre 12 e 18 anos seguiam o curso denominado humanidades equivalente ao antigo ginásial de

quatro anos e mais dois anos do antigo colegial clássico. O outro, denominado seminário maior, compreendendo um curso de filosofia de dois anos e um de teologia de quatro.⁹ De toda maneira, a citação acima é pertinente, na medida em que o próprio autor reconhece que, “depois de viver um reflorescimento pós-conciliar que durou apenas uma década, a Igreja Católica, nos anos oitenta, ingressou num movimento de centralização romana e reforço da disciplina interna. [...] houve um retorno para o modelo do seminário clássico tradicional.” (BENELLI, 2007, p. 85-6). Temos, pois, três fases históricas que caracterizam a instituição seminário católico no século XX. A primeira, de inspiração tridentina, indo até os anos cinquenta, antes do concílio Vaticano II que foi convocado em 1961. A segunda compreende o *aggiornamento* (atualização, em italiano) do campo católico, na esteira das resoluções e clima criado conciliares, encerrando-se simbolicamente com o término do pontificado de Paulo VI (1963-1978). Finalmente, uma terceira fase, de restauração, mas não integrista, que, para efeito demarcatório, se inicia com o pontificado de João Paulo II (1978-2005). Os reflexos destas mudanças, no campo católico, não poderiam deixar de atingir os modelos de seminários. Nesse sentido, a primeira fase corresponde a um modelo de seminário todo baseado na separação do mundo (BEOZZO, 1993). A segunda fase corresponde à busca de uma formação sacerdotal inserida no mundo com o

⁶ “O enclaustramento, como operador da formação sacerdotal, produz uma recodificação da existência do jovem transformado em seminarista: ele é isolado do mundo exterior e inserido no grupo dos seminaristas em formação.” (BENELLI, 2007, p. 452).

⁷ A missa tridentina, ou missa celebrada exclusivamente em latim, foi um dos pontos de discordância do bispo Marcel Lefebvre em relação ao concílio Vaticano II. O termo tridentino deriva das recomendações do concílio de Trento, sendo estabelecido o seu rito em 1570 e vigorou até 1962, sendo substituído pela missa em vernáculo e com uma liturgia simbolizando uma aproximação com o público, o celebrante de frente e não de costas para o público, por exemplo. O caráter esotérico do latim transparece, ainda, na expressão popular *estou na missa*, significando uma situação onde não se está entendendo nada.

⁸ A aparente contradição em termos deve-se ao fato de se tratar efetivamente de uma opção, em função de um habitus imposto pelo campo. Silva (2011, p. 134), estudando o Movimento dos Padres Casados no Brasil, situa historicamente a instituição do celibato na Igreja Católica nos concílios de Latrão (1123) e tridentinos (de 1545 e 1563). Para a autora, dito movimento teria significado uma luta organizada contra “o modelo de sacerdote distante da realidade social, superior e assexuado estabelecido por Trento.” Benelli (2007, p. 317) refere que a “vivência sacerdotal tridentina se caracterizava pela educação celibatária imposta”.

⁹ Este *cursus* (roteiro, duração, carreira) justifica a observação de Miceli (2009, p. 78) sobre o “complexo e prolongado processo de conversão de seminaristas adolescentes em jovens presbíteros.”

concomitante fechamento dos seminários menores, sendo criados seminários regionais ou Institutos Centrais de Estudos, mas separando-se a residência do local de estudos e criação de um curso integrado de filosofia e teologia com ênfase em ciências humanas¹⁰. Buscava-se uma formação sacerdotal, integrando vida acadêmica e engajamento pastoral, social e político, simultaneamente, recusando-se ao leigo um papel meramente passivo, podendo, o mesmo, atuar juntamente com o clero como “agente pastoral”. A terceira fase, de restauração, corresponde a um retorno mitigado ao modelo da primeira fase, mitigado na medida em que os seminários menores, por exemplo, não são restabelecidos e em que a própria sociedade se transformara. Por outro lado, porém, volta-se a enfatizar a formação exclusiva em filosofia e teologia, fechando-se a formação em relação às ciências sociais. No dizer de Benelli (2007, p. 85), “o processo de formação do clero voltou a enfatizar os signos de separação do mundo civil comum, do trabalho, da política, dos negócios, da sexualidade.”

Goffman (2001) classifica os conventos (incluindo os seminários dos anos cinquenta, por extensão), manicômios e prisões como instituições totais, isto é, instituições onde os internados, apartados da sociedade, por um amplo período de tempo, passam a vivenciar objetivos institucionais, sob rigorosa disciplina de uma administração dirigente. Nesta perspectiva, Benelli (2007, p. 63; 435) vê o seminário católico como “conjunção de um modelo monástico com o do internato escolar”, que, embora adaptado aos tempos atuais, funcionaria a partir das

mesmas estruturas matriciais, isto é, o seminário clássico tridentino onde predominaria uma lógica totalitária e disciplinar. À guisa de categorias, passo a analisar os três traços que considero marcantes na cultura do modelo de seminário que vivenciei.

O cultivo do silêncio

O cultivo do silêncio pode ser visto sob três aspectos: como valor, como prática disciplinar e em função de seus reflexos na socialização.

Como valor¹¹, o silêncio é cultivado não apenas na tradição cristã, mas também em outras religiões como o budismo. No caso do cristianismo, temos vários exemplos dessa valoração através dos séculos, tanto no nível vivencial da tradição dos eremitas e das ordens monásticas originadas na Idade Média, como em escritos tanto medievais como contemporâneos. No primeiro caso, temos o exemplo do clássico *A imitação de Cristo*, (século XV) de Tomás de Kempis (1380-1471), que, no capítulo 10, intitulado “Como se devem evitar conversas supérfluas”, diz: “Quisera eu ter calado muitas vezes e não ter conversado com os homens. Por que razão, porém, nos atraem falas e conversas, se, raras vezes, voltamos ao silêncio sem dano da consciência?” Ou ainda, no capítulo 20, intitulado “Do amor à solidão e ao silêncio”: “Os maiores santos evitavam, quando podiam, a companhia dos homens, preferindo viver com Deus, em retiro. [...] No silêncio e sossego, faz progressos, uma alma devota, e aprende os segredos das Escrituras.”¹² Já no século XX, o monge e escritor

¹⁰ Falando numa missa, no final dos anos sessenta, no Seminário Regional de Camaragibe (PE), para um grupo de universitários, o padre, e, note-se, também sociólogo, Henrique Pereira Neto (posteriormente, sequestrado e assassinado em maio de 1969, no contexto da ditadura militar), discorria longamente no seu sermão sobre o livro da socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz (1965), *O messianismo no Brasil e no mundo*. Os estudantes de ciências sociais presentes àquela missa ficaram encantados.

¹¹ Segundo Fichter (1963, p. 181), os valores podem ser definidos como “os critérios segundo os quais o grupo ou a sociedade julga a importância das pessoas, dos modelos, dos fins e dos outros objetos socioculturais”. Gohn (2008, p. 43) conceitua valores como “formas de pensar e agir e concepções de mundo, que os seres humanos têm elaborado ao longo dos séculos e milênios, como, por exemplo, concepção de tempo e espaço, valores aspirados como universais, como igualdade, liberdade, fraternidade, solidariedade etc.”

¹² Kempis (1785).

Thomas Merton (1915-1988) escreveu: “Quando eu falo, isto significa uma demanda para que outros permaneçam em silêncio, para que só eu possa ser ouvido. Quando estou em silêncio, eu ouço o meu verdadeiro eu e busco atingir minha alma. Quando estou em silêncio, ouço com um coração cuidadoso. O silêncio nos ensina a conhecer a realidade, respeitando-a onde as palavras a contaminaram. Se a nossa vida se derrama em palavras inúteis, nunca ouviremos nada, pois já dissemos tudo, antes que tivéssemos algo a dizer.” (MERTON, 2013, p. 1, tradução nossa). E ainda do mesmo escritor místico: “Há um silêncio interior dentro de nós próprios cuja presença é perturbadora justamente porque é tão silencioso: não pode ser falado. Ele tem de permanecer em silêncio. Enunciá-lo, verbalizá-lo, administrá-lo, equivale a falsificá-lo, de diversas maneiras, destruí-lo.” (MERTON, 2013, p. 1, tradução nossa) Vemos por esses sumários, mas significativos exemplos, como o silêncio é altamente valorizado na cultura religiosa, cristã, no caso.

Fichter (1963, p. 181) destaca três elementos no exame dos valores sociais: a) o objeto em si mesmo como valor, o silêncio, no caso em exame; b) a capacidade do objeto de satisfazer necessidades sociais de determinado grupo ou instituição, a disciplina, no caso do seminário e c) a apreciação que se tem na cultura do grupo ou instituição em relação àquele objeto e sua capacidade de oferecer resultados satisfatórios, na formação do seminarista, no caso. O primeiro elemento acima destacado se vincula ao primeiro aspecto que enfatizamos no

cultivo do silêncio, ou seja, seu *valor* intrínseco para o campo social sob exame. O segundo elemento, assinalado por Fichter, casa com a categoria que definimos como cultivo do silêncio e como *prática disciplinar*. Finalment, o terceiro elemento enumerado pelo autor pode ser analisado com o auxílio da categoria que denominamos *reflexos na socialização* do cultivo do silêncio.

A seguir, descrevo certas rotinas vividas no seminário, para ilustrar a importância do cultivo do silêncio na estruturação do *habitus* de um seminarista. O início do ano letivo no seminário ocorria antes do carnaval¹³, ficando os seminaristas três dias de retiro em regime de silêncio absoluto. Antes das férias, tanto do meio como de final de ano, o retiro era, porém, de apenas um dia, era um retiro de preparação (para sair da bolha protegida), o do retorno era um retiro de purgação (para entrar na cápsula protetora).¹⁴ Começavam-se e encerravam-se, pois, os semestres letivos com um ritual e um exercício de silêncio absoluto. Nesses dias de retiro, sentia uma fome atroz que não sentia nos dias comuns, uma somatização, sem dúvida, de uma nova experiência psicossocial, inteiramente nova para um menino de onze anos que, num domingo de sol de 1952, teve cortadas abruptamente suas rotinas infantis e vivência familiares com irmãos, primos e colegas de bairro e de escola, para ser enquadrado na rotina impessoal de um internato.

Em um dia de semana comum, na maior parte do tempo, predominava o silêncio: nas filas dirigindo-se à capela para as missas e outros atos de culto ou simples orações coletivas quotidianas, nas filas

¹³ O carnaval representava, no campo religioso aqui analisado, a manifestação máxima do profano como dissipação e licença, em oposição ao sagrado como recolhimento e ascese. Não por acaso, durante o carnaval, estavam os seminaristas, recentemente retornados das férias de fim de ano, recolhidos em “retiro fechado”, isto é, de silêncio absoluto. Como pré-adolescente, entretanto, o carnaval para mim representara apenas a alegria descontraída de máscaras, estandartes coloridos e esvoaçantes, bem como bandas de frevo, de modo que, com melancolia, chegavam aos meus ouvidos os acordes de frevo *extra muros* do incipiente carnaval de Olinda, durante o meu primeiro retiro. Vivi a sensação de ser distanciado compulsoriamente de algo ainda tão próximo, inclusive fisicamente, um corte doloroso, como prática cultural.

¹⁴ Benelli (2007, p. 316) nota com pertinência que “o enclausuramento, como produção da subjetividade, opera por subtração”, cortando o contato dos internados com o “perigoso” mundo exterior.

para o refeitório e durante as refeições (salvo aos domingos e feriados), nas filas para assistir às aulas, nas filas para o salão de estudos, nas filas para os momentos de recreação (uma hora depois do almoço e uma hora depois do jantar e meia hora no meio da manhã e da tarde para um lanche). Durante as refeições, um seminarista maior (isto é, do curso de filosofia ou teologia) de um púlpito, lia o *Martirologio Romano* (compilação canônica de vidas de santos) em latim, que naturalmente não era entendido pelos novatos adolescentes ou pré-adolescentes, mas isso os ia condicionando cultural e disciplinarmente.¹⁵ Das 16 horas úteis de um dia, 13 eram passadas em silêncio ou em atividades didáticas e de culto e orações. Sem dúvida, para temperar o rigor deste regime, toda quinta-feira era feriado escolar, (assim como ocorre no sistema escolar francês, no primeiro e no segundo graus, às quartas-feiras, sem dúvida, pelo fato da escola e do colégio, no caso do sistema francês, serem em tempo integral, ao contrário do tempo parcial que é comum no Brasil). Nesse dia, se podia conversar no refeitório bem como ocorriam, de manhã, partidas de futebol ou se ia à praia, mas tanto à tarde como à noite, ia-se para o salão de estudos. Aos domingos à tarde, uma vez por mês, os seminaristas podiam receber visitas de seus familiares. O silêncio predominava, pois, no dia a dia de um seminarista, isto dentro da sua “divisão”, assim chamada a separação em grupos etários existente no seminário menor. A grosso modo, a primeira divisão ia dos 12 aos 13 anos, era tipicamente a divisão dos meninos e dos novatos, a segunda, dos 14 aos 16, a dos adolescentes, e a terceira, dos 17 e 18, a dos rapazes, vistos como concluintes e em vésperas de mudança de status. Uma quarta divisão, na prática, mas assim, não denominada administrativamente, era constituída pelo seminário maior (estudantes de filosofia e de teologia). Chamo de relativo o silêncio

cultivado dentro de sua própria divisão e legitimado como um valor em si, o oposto à “dissipação”, o espírito “dissipado” se opondo ao centrado, ao recolhido, ao devoto e devotado, pois havia, além disso, um silêncio absoluto entre os membros das diferentes divisões, fruto de uma imposição disciplinar explícita, uma prática disciplinar, portanto, sendo considerada falta gravíssima de “comunicação” (sic), sujeita inclusive à expulsão do seminário, a fala ou qualquer outra expressão comunicativa entre membros de divisões distintas. Essa proibição cessava nos períodos das férias. Era curioso como, embora convivendo sisudos com colegas meses a fio (na capela, no refeitório bem como nas curiosas torcidas, incomunicáveis, porém, de cada divisão ao redor do campo de peladas domingueiras de futebol), no primeiro dia de férias, contudo, cumprimentávamos efusivamente esses colegas de outras divisões, como se há meses não os víssemos, embora diariamente os víssemos e convivêssemos sob o mesmo e imenso teto. Era um encontro de familiares estranhos. Evidentemente, a distinção entre valor e prática disciplinar tem mais uma utilidade expositiva, pois, sociologicamente, o primeiro se exprime na prática, como uma disciplina do corpo e do espírito, enquanto a segunda é exercida para preservar valores. A rigorosa incomunicabilidade entre as faixas etárias não era gratuita, na medida em que buscava (embora isto não fosse dito) controlar, num ambiente tão heterogêneo do ponto de vista etário, as mentalidades, comportamentos e atitudes.

Independentemente das legitimações do cultivo do silêncio feitas em nome de valores espiritualistas dentro da tradição do campo religioso ou operadas, também, por razões preventivas comportamentais, o fato é que aquele cultivo do silêncio, em *habitus* transformado, tinha seus reflexos na socialização. Bourdieu (1990, p. 98) assinala que “o *habitus*,

¹⁵ Bourdieu (1979, p. 543) assinala que os esquemas do *habitus* devem sua eficácia ao fato de funcionarem aquém da consciência e do discurso, independentemente do controle voluntário.

como sistema de disposições para a prática, é um fundamento objetivo de condutas regulares, logo, da regularidade das condutas, e, se é possível prever as práticas [...] é porque o *habitus* faz com que os agentes que o possuem comportem-se de uma determinada maneira em determinadas circunstâncias.” Bourdieu faz notar, entretanto, que essa regularidade comportamental não deriva de um princípio normativo explícito, mas obedece a uma “lógica prática” que define a relação cotidiana com o mundo. Benelli (2007, p. 28) lembra como “o confinamento e o silêncio levaram à introspecção”. Aventaríamos, como hipótese, que o cultivo do silêncio, ao tentar formatar o futuro padre, estimularia a timidez, a não contestação¹⁶ e o retraimento como padrão comportamental. Afinal, “o *habitus*, como sentido do jogo, é jogo social incorporado, transformado em natureza”. Bourdieu (1990, p. 82).¹⁷

O cultivo do latim

O cultivo do latim não deve ser considerado apenas em termos do enorme esforço, ao longo de anos, do processo didático de ensino, aprendizagem e domínio de uma língua morta, através da leitura dos clássicos como Virgílio, Cícero, Horácio ou César. Ao final do curso de humanidades (os seis anos do seminário menor), o seminarista maior passava a assistir aulas de filosofia e, posteriormente, de teologia, dadas em latim, com textos igualmente em latim como a *Summa Theologica* (século XIII) de Tomaz de Aquino, por exemplo, respondendo a provas escritas e orais, também, em latim. Neste sentido, o latim tecnicamente já não era uma língua morta, mas bem

viva dentro do campo católico, como língua oficial da igreja, o que levou Miceli (2009, p. 121) a chamar o latim de “dialeto organizacional e litúrgico”.

Um aspecto que merece ser destacado diz respeito ao que Bourdieu (2003, p. 253) denomina de “*habitus* disciplinar”, isto é um viés gerado e cultivado pelos especialistas de uma determinada disciplina, produzindo uma série de distorções em relação ao papel das outras disciplinas, em termos de valoração, estereótipos e práticas mutilatórias de um ponto de vista didático. Nesse sentido, no currículo do seminário menor, o latim era a principal disciplina. Além de haver aulas de latim do primeiro ao sexto ano como também ocorria com as disciplinas equivalentes no sistema oficial de ensino como português e matemática, havia toda uma escala de valores e seus consequentes preconceitos, como aliás ocorre em outros campos, inclusive no ensino universitário malgrado seu nome. Assim, se o português e o latim eram de um lado altamente valorizados, o primeiro em função do prestígio funcional da oratória e da escrita como instrumentos de convencimento e argumentação, o segundo como língua sagrada e consagrada pela sua função ritual, por outro lado, outras disciplinas eram vistas com desdém ou mesmo como objeto de franco preconceito. Assim, a língua inglesa era considerada, simultaneamente, a “língua dos protestantes” (sic) e dos que já não estariam interessados na carreira eclesiástica. Nesse sentido, se algum aluno manifestasse um interesse especial pelo estudo do inglês já era visto com suspeição, esse interesse significaria que estava planejando deixar o seminário e se preparando tecnicamente em

¹⁶ Benelli (2007, p. 446) constata: “no seminário, parece haver uma regra informal que prescreve o silêncio: “não se pode falar”, não é permitida, a reivindicação discursiva, agir pela palavra, elaborando suas demandas e organizando as formas de atendê-las.”

¹⁷ Benelli (2007, p. 59) faz uma correlação entre institucionalização e subjetividade: “A institucionalização da vida do indivíduo produz um tipo de subjetividade específica, trabalhando na sua formação através de práticas sociais que incidem diretamente na sua constituição subjetiva.” Este mesmo autor nota à p. 317 que “o sacerdote tridentino vivia num estilo solitário (apesar dos longos anos de formação institucional coletiva)”. Poderíamos acrescentar *et pour cause*.

função de outra carreira. O estudo da matemática, também, era minimizado, chegando um Diretor de Estudos a dizer que “padre não precisa de matemática”. Não é à toa que a maioria absoluta de ex-seminaristas se dirigisse para a área das ciências humanas, Direito, especialmente,¹⁸, onde é sabido que a matemática não é especialmente cultivada, o latim, pelo contrário, encontrava aí toda uma tradição de cultivo, em função do Direito Romano.

Ao estudar o que denomina de “a economia das trocas linguísticas”, Bourdieu (1983, p. 160) faz uma distinção entre competência lingüística, no sentido técnico, gramatical, por exemplo, e competência lingüística, no sentido social, isto é, capacidade de se fazer ouvir, por ser detentor de uma linguagem autorizada, na medida em que “a língua não é somente um instrumento de comunicação, ou mesmo de conhecimento, mas um instrumento de poder”. Isto significa que não é suficiente dominar uma língua tecnicamente, para se fazer escutar, pois a competência depende da relação da força simbólica entre os locutores. Isto significa que nenhum discurso é neutro, mas sempre socialmente situado, em termos políticos, econômicos, de classe, enfim. Ora, se esta situação diferencial entre “poder falar” e “dever escutar” é inseparável da posição do locutor, na estrutura social do cotidiano das relações comunicativas de uma língua viva, incomparavelmente mais assimétrica é a situação no contexto da utilização de uma língua morta como língua consagrada (no duplo sentido do termo), pela sua função religiosa ritual. Mais do que

nunca, então, “escutar é crer” (BOURDIEU, 1983, p.161), independentemente do domínio da língua, por parte dos destinatários; este esoterismo do latim até reforçando a autoridade do emissor. Como observa Renato Ortiz (2008, p. 85) no seu belíssimo livro *A diversidade dos sotaques*, discorrendo sobre a relação autoridade-crença, “as pessoas apreciam o que não entendem. Elas escutam porque creem.”

Como já observado acima (ver nota 6), a adoção do vernáculo no ritual católico, e não apenas para a missa, constituiu uma das reformas do concílio Vaticano II, objeto justamente de resistências e contestações conservadoras, exatamente por modificar estruturalmente a relação de comunicação entre emissor e destinatários, tornando-a menos assimétrica, tanto em termos de conteúdo comunicativo como da postura do celebrante (antes de costas para os fiéis, agora de frente), sendo modificada inclusive a arquitetura do altar, antes um trono no fundo da nave, agora uma mesa situada mais próxima do público.

A opção (imposta) pelo celibato

A opção pelo celibato, sem dúvida, é o mais marcante dos três traços destacados acima, como próprios da cultura de seminário nos anos cinquenta. Mais marcante, por três motivos: primeiro, a permanência da exigência do celibato, após o concílio Vaticano II, enquanto os dois primeiros traços (o cultivo do silêncio e o cultivo do latim) perdem sua relevância;¹⁹ segundo, a

¹⁸ Antes da adoção do vestibular unificado, o latim era matéria obrigatória no vestibular para os cursos de Direito, nas décadas de cinquenta e sessenta.

¹⁹ Com o fechamento dos seminários menores e a criação de seminários maiores regionais ou de filosofia ou de teologia, o silencioso enclausuramento de meses a fio é rompido, na medida em que, no novo contexto pós-conciliar, a comunicação com o mundo exterior passa a ser valorizada, ao invés da cultura de redoma anterior. A esse respeito, Benelli (2007, p. 92) descreve o cotidiano das relações vividas num seminário teológico, inclusive em termos de relações de força entre seminaristas e reitor, situação impensável nos anos cinquenta, tanto em termos de descontração na liberdade de ir e vir como no aspecto disciplinar: “Verificamos que, quando algum reitor novato no estabelecimento deseja impor rigidez nos horários de saída, costuma encontrar forte resistência dos seminaristas teólogos, que defendem ciosamente sua autonomia e os espaços conquistados anteriormente. Nesse sentido, os seminaristas teólogos são mais capazes de fazer frente à autoridade de plantão, com base na sua condição de seminarista oficial da diocese e, também, de adulto. [...] Quando ficam no seminário durante o fim de semana, caso precisem estudar para uma prova ou preparar trabalhos escolares, estando livres, costumam sair à noite para espairar.”

excepcionalidade do celibato católico em relação a outras religiões, e terceiro, os constrangimentos existenciais (sexuais e afetivos) colocados pelo celibato.

Não é objetivo deste trabalho descrever e discutir as razões históricas da instituição do celibato, exclusivamente, no clero católico de rito latino²⁰, em oposição à tradição das igrejas cristãs orientais, bem como ao rabinato judaico, sem falar na dissidência anglicana e na reforma protestante de um modo geral. Pretende-se apenas situar aspectos psicossociais vinculados a este *habitus* na configuração cultural do seminário pré-conciliar na primeira metade do século XX. Nesse sentido, um aspecto relevante no contexto é uma misoginia difusa na medida em que nada explícita ou declarada, mas subentendida, a partir dos arquétipos opostos de Eva e da Virgem Maria. De um lado, a mulher como matriz do pecado, de outro, a mulher sublimada num exemplo excepcional e único de Mãe de Deus. Essa visão depreciativa sobre o gênero feminino, o feminino sendo pensado como corpo, o corpo como sexo e o sexo como pecado (o pecado da carne) correspondia, na prática, um papel subalterno da mulher na hierarquia eclesiástica (diferentemente, por exemplo, da igreja anglicana) sendo-lhe vedado o acesso ao sacerdócio.

Muitos anos depois de minha saída do seminário (1957), dizia, a título de brincadeira, para meu filho: “conheci a Idade Média”, o que era verdade, em termos da cultura herdada pelo seminário, através de sua história. Nesse sentido, Benelli (2007, p. 320) reconhece esta transmissão secular de modelo e valores: “O paradigma tridentino resistiu poderoso, por meio de uma transmissão literal e rotineira, gerando uma contemporaneidade entre pessoas que viveram em tempos bem distantes umas das outras. [...] O Concílio Vaticano II é o símbolo do

fim de uma época na história da Igreja católica.” Uma relação linear existente historicamente entre seminário e mentalidade medieval é descrita pelo mesmo autor: “No imaginário tridentino, a esfera sexual vinha imersa em repressão, medo, desconfiança, proibições. Ela estava restrita e era tolerada no casamento e na função meramente procriativa. O fiel estava afastado da valorização do corpo, do prazer, do erotismo. Além disso, havia uma associação estrita entre prazer e pecado na consciência católica tridentina.” (BENELLI, 2007, p. 323).²¹

Ora, como vimos acima, o seminário católico, como instituição, filia-se a esta cultura tridentina. Benelli (2007, p. 459) descreve as implicações da opção imposta pelo celibato: “O controle da sexualidade dos candidatos ao sacerdócio seria traduzido como educação para o celibato, a castidade exige a sublimação da sexualidade e o exercício de um amor dessexualizado: o futuro padre deve aprender a viver com equilíbrio sua sexualidade e seu desejo de amar e de ser amado.” Em geral, associa-se ao celibato religioso exclusiva ou predominantemente a ausência da prática do sexo, a pulsão fisiológica, ficando, a questão afetivo-social em segundo plano. Ora, tanto na adolescência como na vida adulta, a questão afetiva, o problema do companheirismo, o ter com quem dividir projetos e apaziguar fantasmas, o problema da solidão existencial, enfim, bem como a questão da descendência de filhos e netos e sua carga simbólica, não são aspectos menores colocados no cotidiano dos que, como seminaristas, se defrontam com a perspectiva da opção pelo celibato.

Para se compreender, sociologicamente, a opção pelo celibato, dada sua singularidade institucional e suas implicações existenciais, deve-se levar em conta que as disposições (os *habitus*) têm sua

²⁰ Na medida, por exemplo, em que o clero católico de rito maronita (originário do Líbano) não exige o celibato para seus padres.
²¹ Esta mentalidade repressora em relação ao sexo chegava ao ponto de, no ensino da disciplina biologia, o capítulo sobre reprodução ser de fato ignorado, era literalmente um capítulo do livro de biologia omitido pelo professor-padre.

origem “não nas singularidades das naturezas – ou das “almas” -, mas nas particularidades de histórias coletivas diferentes.” (BOURDIEU, 1994, p. 17). O *campo social* do seminário tridentino, do qual o de Olinda é um simples estudo de caso, era o laboratório, a sementeira, desse “estilo de vida unitário, conjunto unitário de escolhas, de bens, de práticas.” (BOURDIEU, 1994, p. 23).

Considerações Finais

Os três traços da cultura do seminário foram selecionados, a partir da pressuposição que os mesmos, interligados, sintetizam um modelo de formação de uma determinada época, os anos cinquenta, os também chamados, no Brasil, de *anos dourados*, justamente por representarem uma época de transição econômica e cultural, concomitantemente com as transformações socioculturais mundiais do pós-guerra que se refletiram poderosamente na Igreja Católica.

Este trabalho de memória social significa um esboço exploratório na pista de desenvolvimentos ulteriores. Como todo trabalho de memória social, há por vezes o risco de se cair no anacronismo sobre o qual nos adverte Vernant (1979, p. 66) que consistiria em projetar sobre o homem de outrora “maneiras de sentir e formas de pensamento próprias do homem contemporâneo.” Tal anacronismo equivaleria a querer substituir os valores de uma época passada pelos valores do presente. O emprego do conceito sociológico de *habitus*²² constituiu antídoto metodológico a este viés, no exame de temas do

passado, no sentido de compreender os valores de uma época passada, não em função do presente, mas do próprio contexto passado, no seu devir histórico, isto é, como se construiu um *habitus*²³, (em termos de representações, aspirações, legitimações que, por seu turno, eram promovidas e promoviam determinado *campo social*). O cultivo do silêncio, o estudo aprofundado do latim e a adesão ao celibato eram simultaneamente implementados pela instituição seminário e sua obediência, sua dedicação e sua prática respectivas que, pelos seminaristas em processo de formação, vivificavam circularmente o *subcampo social* seminário. Este círculo virtuoso tridentino vai ser questionado pelo *aggiornamento* do concílio Vaticano II, como vimos.

Um século e meio depois de sua inauguração, o seminário menor de Olinda fecha suas portas em 1957. No ano anterior, o arcebispo de Olinda e Recife, D. Antônio de Almeida Morais Júnior, inaugurara, inclusive com a presença do presidente da república e ex-seminarista Juscelino Kubitschek, novo prédio para o seminário menor, no subúrbio recifense da Várzea, às margens do rio Capibaribe. Paradoxalmente, a inauguração do novo edifício de seminário menor, sob os signos da modernidade dos anos cinquenta, a presença do presidente da república construtor de uma nova capital, não significando pouco nessa simbologia, de fato se situava no final de uma era na Igreja Católica que implicaria no repensar o modelo tridentino de seminário. Modelo este que contribuíra, até então, para formatar, pela via de *habitus*, os que, ainda crianças, se candidatavam ao sacerdócio. Afinal,

²² Bourdieu (1997, p. 209, tradução nossa) indica o liame radical existente entre os que foram socializados dentro de um mesmo *campo*: “o *habitus* não é de modo algum o sujeito isolado, egoísta e calculador da tradição utilitarista e dos economistas. [...] Ele é o local das solidariedades duráveis, das fidelidades incoercíveis porque fundadas sobre leis e liames incorporados, são as solidariedades do *espírito de corpo*, (do qual o espírito de família é um caso particular), adesão visceral de um corpo socializado ao corpo social que o fez e com o qual ele faz corpo.”

²³ Bourdieu (1980, p. 96, tradução nossa) ensina que “o *habitus*, que se constitui no curso de uma história específica, impondo sua lógica particular à incorporação, e pela qual os agentes participam da história objetivada nas instituições, é o que permite habitar as instituições, apropriar-se das mesmas na prática e, por este meio, mantê-las em atividade, em vida, em vigor, arrancando-as continuamente do estado de letra morta, de língua morta, fazendo reviver o sentido que se encontra aí inserido, mas impondo-lhes as revisões e as transformações, que são a contrapartida e a condição de sua reativação.”

“os indivíduos “vestem” os *habitus* como hábitos, assim como o hábito faz o monge, isto é, faz a pessoa social.” (BOURDIEU, 1983, p. 75).

Referências

- ABREU, M. P. O Brasil no século XX: a economia. In: NUNES, E. P. (Org.). *Estatísticas do século XX*. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. p. 346-356. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/seculoxx/economia/seculoxx.pdf>>. Acesso em: 29 jan. 2013.
- BARATTA, J. C. *Escola de heroes: o collegio de N. S. das Graças, o seminário de Olinda*. Recife: Imprensa Industrial, 1926.
- BENELLI, S. J. *A produção da subjetividade na formação contemporânea do clero católico*. 2007. Tese (Doutorado em Psicologia) – Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- BEOZZO, J. O. *A igreja no Brasil: de João XXIII a João Paulo II, de Medellín a Santo Domingo*. Petrópolis: Vozes, 1993.
- BONELLI, R. Nível de atividade e mudança estrutural. In: NUNES, E. P. (Org.). *Estatísticas do século XX*. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. p. 383-426. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/seculoxx/economia/seculoxx.pdf>>. Acesso em: 30 jan. 2013.
- BOURDIEU, P. *Coisas ditas*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- _____. *La distinction: critique sociale du jugement*. Paris: Les éditions de minuit, 1979.
- _____. *Le sens pratique*. Paris: Les Editions de Minuit, 1980.
- _____. *Méditations pascaliennes*. Paris: Seuil, 2003.
- _____. *Raisons pratiques: sur la théorie de l’action*. Paris: Seuil, 1994.
- _____. A economia das trocas linguísticas. In: ORTIZ, R. (Org.). *Pierre Bourdieu: sociologia*. São Paulo: Ática, 1983. p. 156-183. (Coleção grandes cientistas sociais, 39).
- FICHTER, J. H. *Sociologie*. Paris: Ed. Universitaires, 1963.
- FURTADO, C. O Brasil do século XX: entrevista. In: NUNES, E. P. (Org.). *Estatísticas do século XX*. Rio de Janeiro: IBGE, 2006. p. 11-24. Disponível em: <<http://www.ibge.gov.br/seculoxx/seculoxx.pdf>>. Acesso em: 31 jan. 2013.
- GOFFMAN, E. *Manicômios, prisões e conventos*. 7. ed. Tradução de Dante Moreira Leite. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- GOHN, M.G. *O protagonismo da sociedade civil: movimentos sociais, ONGs e redes solidárias*. 2. ed. São Paulo: Cortez, 2008.
- KEMPIS, T. *A imitação de Cristo*. 1785. Disponível em: <www.culturalbrasil.org/zip/imitacao.pdf>. Acesso em: 31 jan. 2013.
- MARTINS, J. S. *A aparição do demônio na fábrica: origens sociais do Eu dividido no subúrbio operário*. São Paulo: Editora 34, 2008.
- MERTON, T. *Silence*. Disponível em: <<http://www.community4me.com/silence.html>>. Acesso em: 30 jul. 2013a.
- MERTON, T. *Words of Thomas Merton*. Disponível em: <<http://www.octanecreative.com/merton/quotes.html>>. Acesso em: 30 jul. 2013b.
- MICELI, S. *A elite eclesiástica brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NOGUEIRA, S. L. *O seminário de Olinda e seu fundador o Bispo Azeredo Coutinho*. Recife: Fundação do Patrimônio Histórico e Artístico de Pernambuco, 1985.
- OLIVEIRA, F. de. *Elegia para uma re(li)gião: SUDENE, Nordeste, planejamento e conflitos de classes*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- ORTIZ, R. *A moderna tradição brasileira: cultura brasileira e indústria cultural*. São Paulo: Brasiliense, 1988.
- _____. *A diversidade dos sotaques*. São Paulo: Brasiliense, 2008.

QUEIROZ, M. I. P. *O messianismo: no Brasil e no mundo*. São Paulo: Dominus/EDUSP, 1965.

RIOS, G. S. L. *Participation et planification: l'expérience de la SUDENE*. 1983. Tese (Doutorado em Sociologia) – Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales, Paris, 1983a.

RIOS, N. I. C. Arte como instrumento de denúncia social: estudo de caso do Atelier Coletivo de Artes Plásticas de Recife. *Ciência e Cultura*, São Paulo, v. 35, n. 3, p. 590-597, 1983b.

SILVA, E. O. Entre a batina e a aliança: a crise do celibato e a formação do Movimento de Padres Casados no Brasil. In: MOURA, C. A. S. (Org.). *Religião, cultura e política no Brasil: perspectivas históricas*. Campinas: UNICAMP, 2011. p. 133-158.

SILVA, P. J. *Protestantes no embate anticomunista em Pernambuco: 1945-1964*. 2010. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural de Pernambuco, Recife, 2010.

VERNANT, J. P. *Religions, histoires, raisons*. Paris: La Découverte, 1979.

VOVELLE, M. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

Recebido em: maio. 2013
Aceito em: jul. 2013