



AUTOBIOGRAFIAS CATÓLICAS E A CULTURA MODERNA NOS SÉCULOS XIX E XX

Tiago Pires*

Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP

tiago_pires@ymail.com

RESUMO: Propomos analisar a especificidade, o estilo narrativo e os usos de algumas autobiografias eclesiais de fins do século XIX e das primeiras décadas do século XX a fim de compreendermos as aproximações e apropriações feitas pela autobiografia de José Silvério Horta (1859-1933), que atuou como secretário do bispado, exorcista e sacerdote secular da Arquidiocese de Mariana. Para tanto, elegemos como material de análise algumas das autobiografias católicas que circulavam nessa conjuntura, como a *História de uma Alma* de Teresa de Lisieux e a *Apologia Pro Vita Sua* do cardeal John Henry Newman.

PALAVRAS-CHAVE: autobiografia católica – Arquidiocese de Mariana – José Silvério Horta – ultramontanismo

CATHOLIC AUTOBIOGRAPHIES AND MODERN CULTURE IN THE NINETEENTH AND TWENTIETH CENTURIES

ABSTRACT: We propose to analyze the specificity, narrative style and the uses of some ecclesiastical autobiographies of the late nineteenth century and early twentieth century in order to understand the approaches and appropriations made by the autobiography of José Silvério Horta (1859-1933), who served as secretary of the bishopric, secular priest and exorcist of the Archdiocese of Mariana. We chose as analysis material some of the Catholic autobiographies that were circulating at that juncture, as the *Story of a Soul* of Thérèse of Lisieux and the *Apologia Pro Vita Sua* of Cardinal John Henry Newman.

KEYWORDS: Catholic autobiography - Archdiocese of Mariana - José Silvério Horta – ultramontanism

INTRODUÇÃO

Neste artigo analisaremos a especificidade, o estilo narrativo e os usos das autobiografias eclesiais de fins do século XIX e das primeiras décadas do século XX

* Doutorando em História - Unicamp. O seguinte artigo foi elaborado a partir de uma parte revisada e alterada do primeiro capítulo da minha dissertação de mestrado, com pesquisa financiada pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP).

a fim de compreendermos as aproximações e apropriações feitas pela autobiografia de José Silvério Horta (1859-1933), sacerdote da Arquidiocese de Mariana. Para tanto, elegemos como material de análise algumas das autobiografias católicas que circulavam nessa conjuntura, como a *História de uma Alma* de Teresa de Lisieux e a *Apologia Pro Vita Sua* do cardeal John Henry Newman.

Em sua autobiografia, monsenhor José Silvério Horta, nascido em 20 de julho de 1859 no distrito de S. José da Barra Longa, município de Mariana, narrou sua história de vida e trajetória eclesiástica. Em 3 de junho de 1883 foi ordenado presbítero na Capela do Mosteiro das Franciscanas Concepcionistas de Macaúbas, conferida por D. Benevides (1877-1896), então bispo da Diocese de Mariana. Durante sua atuação eclesiástica assumiu cargos importantes, como o de cônego da Sé de Mariana e, posteriormente, de secretário do bispado (1898 – 1918), cargo no qual se tornou o braço direito e o funcionário mais próximo do bispo, seja na resolução de questões burocráticas, doutrinárias ou espirituais. Em 1904 recebeu o título de Camareiro Secreto de Pio X e, posteriormente, em 1925, adquiriu da Santa Sé a nomeação de Prelado Doméstico. Entre 1916 a 1926 exerceu a função de pró-Vigário Geral e exorcista oficial da Arquidiocese, além de outras atividades ligadas à sua vida sacerdotal e pessoal. A seguir, desenvolveremos as possíveis interpretações dessa autobiografia escrita por Horta tendo como meio de análise não só o contexto eclesiástico e cultural, mas os outros estilos narrativos autobiográficos que circulavam naquele momento.

Na leitura da Igreja Católica do século XIX, os desafios postulados pela cultura moderna oitocentista ao catolicismo fizeram com que a instituição empreendesse diferentes estratégias de fortalecimento. Esse século foi considerado um dos momentos críticos para a instituição. Em diferentes países católicos ocidentais, a separação entre Estado e Igreja e os processos de laicização¹ foram considerados como alguns dos grandes desafios da modernidade.

¹ Entendemos a laicização como um processo de estatização de instâncias civis e sociais antes administradas pela religião. No Brasil podemos verificar a efetivação desse processo a partir da Primeira República e da Constituição de 1891, que propôs tornar laica a educação escolar, os cemitérios, casamentos, bem como o próprio Estado. A religião católica não deixou de estar presente na sociedade brasileira e em muitas instituições públicas após o advento da República. Como dissemos, esse foi um processo, que se desdobrou em conflitos e negociações ao longo do período republicano. Segundo Paula Montero e Ronaldo de Almeida, “No caso brasileiro, se é verdade que com a República a Igreja católica deixará de ser, progressivamente, a instância integradora da vida social, perdendo funções e poder, esse movimento não será linear nem unívoco” MONTERO, Paula; ALMEIDA, Ronaldo, R. M. de. **O campo religioso brasileiro no limiar do século: problemas e**

No Brasil, apesar da separação ter ocorrido somente em 1890, a Igreja já presenciava, ao longo do século XIX, um clima de tensão com as ideias do Estado e mesmo com a conjuntura sociocultural do país.² Boa parte do clero católico, formado ao longo do século XIX a partir das diretrizes ultramontanas³, chegava ao Brasil e se dizia surpreso com as práticas religiosas dos fiéis. Mas esse estranhamento não era uma novidade, pois já era vivenciado nos países de origem dos missionários que vieram a pedido dos bispos brasileiros.⁴

Em diálogo com as propostas romanas e com o pensamento teológico ultramontano, os bispos e seus subordinados elaboraram diferentes práticas e representações a fim de consolidar uma identidade católica no Brasil e de fortalecer a fé e a instituição. Os projetos foram variados, mas os objetivos eram parecidos. A escrita eclesiástica, em suas diferentes modalidades, foi uma das ferramentas utilizadas para a consolidação desses projetos de igreja. Dentre elas, a escrita autobiográfica e, principalmente, a de cunho biográfico, assumiu um espaço importante nas estratégias do catolicismo para se fortalecer e reafirmar uma identidade clerical e religiosa mais próxima da cultura eclesiástica romana. Um dos modelos representados foi o do sacerdote como um pastor das almas, ligado à espiritualidade do bom pastor desenvolvida em meados do século XIX por meio das apropriações da teologia de Afonso de Ligório e da escola francesa de espiritualidade.⁵

No século XVIII, essas narrativas a serviço do exemplar, manuseadas a fim de legitimar a reforma tridentina que então circulava nas dioceses da América Portuguesa,

perspectivas. In: RATTNER, Henrique (org.). **Brasil no limiar do século XXI**. São Paulo: EDUSP, 2000. p.326-327.

² MARTINS, Karla. “Dai a César o que é de César e a Deus o que é de Deus”: relações entre a Igreja e o Estado no Pará oitocentista. **Revista de História Regional**, Ponta Grossa, 13, mar. 2009. p.70-71. Conferir também: VIEIRA, David Gueiros. **O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1980.

³ Aliadas também aos preceitos tridentinos, já que o ultramontanismo se apropriou de tais diretrizes, porém com um enfoque mais centralista na figura do papa e com conotações políticas de combate aos inimigos da crença católica.

⁴ Cf. OLIVEIRA, Gustavo de Souza. **Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875)**. Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010.

⁵ BUARQUE, Virgínia; PIRES, Tiago. **Monsenhor José Silvério Horta e a espiritualidade do Bom Pastor**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2012. p.40-44. Essa hipótese foi formulada inicialmente pela historiadora Virgínia Buarque, à qual dedico todo o crédito por realizar essa fundamentação neste livro e em seus outros trabalhos. As discussões sobre autobiografias eclesiásticas foram inicialmente levantadas por esta historiadora, ideias com as quais dialoguei e procurei, em um certo sentido, trazer elementos novos. Para tanto, conferir os trabalhos citados ao longo do artigo.

inclusive entre as religiosas, foram importantes na difusão de modelos de virtudes, santidade e espiritualidade. A escrita biográfica e autobiográfica foi significativa nos conventos femininos em Portugal, porém rara na América Portuguesa.⁶ Apropriando-se dos usos e do estilo narrativo das obras de devoção e das hagiografias, as autobiografias femininas do setecentos se diferenciaram em alguns aspectos das obras desse perfil publicadas em fins do século XIX e início do XX por sacerdotes católicos, sobretudo por se apropriarem da escrita mística, que se pauta em outra modalidade de experiência religiosa e narrativa:

As biografias e autobiografias representam, por sua vez, um gênero de escrita distinto dado o caráter literário que algumas possuem, mas principalmente por se tratar de uma literatura edificante, a serviço da evangelização, como a caracterizou Octaviano Paz. Assim, se a escrita institucional e o hábito de manter correspondências esteve presente tantos nos estabelecimentos religiosos como nos leigos, as biografias e autobiografias são próprias do segundo tipo de instituição. [...] Essas mulheres escreveram sobre suas missões na Terra, união com Deus e o significado da vida religiosa. É nesse sentido que os textos adquirem caráter pedagógico doutrinal, se aproximando do gênero hagiográfico e certamente nele se espelham.⁷

A escrita autobiografia eclesiástica de fins do oitocentos e início do século XX assumiu a sua especificidade diante das outras modalidades de escrita de si laicas e modernas, incorporando, contudo, alguns de seus enunciados e marcas de enunciação. Apropriou-se do estilo narrativo das obras religiosas de perfil autobiográfico que circulavam no século XIX e início do XX, bem como incorporou modelos narrativos e identitários advindos de biografias católicas e hagiografias do período. Apesar de seguirem um modelo literário semelhante, tais obras assumiram tons singulares devido à própria estrutura de narração, pautada em uma economia de verdade mais subjetiva do que factual. Transitando entre o histórico e o poético, entre a experiência e a projeção, as autobiografias católicas de fins do oitocentos e início do século XX moldavam um perfil de santidade e de identidade clerical almejado e, ao mesmo tempo, não tão comum no Brasil.⁸

⁶ ALGRANTI, Leila Mezan. **Livros de devoção, atos de censura: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821)**. São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004. p.62.

⁷ Ibid.

⁸ Conferir o trabalho de Gustavo de Oliveira (2010) sobre o bispado de Dom Viçoso (1844-75), que identifica uma grande quantidade de padres considerados como liberais em meio aos padres “reformados”, bem como uma certa escassez do clero na Arquidiocese de Mariana nesse recorte.

A ESPECIFICIDADE DAS AUTOBIOGRAFIAS RELIGIOSAS

As autobiografias eclesiásticas masculinas⁹ foram raras no contexto brasileiro de fins do século XIX e início do XX.¹⁰ Os epistolários, outra modalidade da escrita de si, foram mais recorrentes e mais publicados, vide os *Anais da Congregação da Missão em Paris*¹¹, um compêndio que reunia cartas de missionários lazaristas do mundo todo, inclusive os que vinham para o Brasil.¹²

Em âmbito internacional, temos algumas autobiografias conhecidas, como a *História de uma Alma* (1898), da carmelita francesa Teresa de Lisieux (1873-1897), e a *Apologia Pro Vita Sua* (1864) do cardeal John Henry Newman (1801-1890), um anglicano convertido ao catolicismo no século XIX. Não são muitas as narrativas católicas nesse estilo, pelo menos foram poucas as que ganharam grande circularidade. Dentre elas, a de Teresa de Lisieux tornou-se a mais emblemática como obra de espiritualidade.

A autobiografia se caracteriza como uma narrativa na qual o personagem principal é o próprio indivíduo que escreve, e é uma documentação em que a economia de verdade se pauta mais no próprio sujeito do que em uma verdade factual. Podemos falar na construção de uma forma determinada de sinceridade, mais do que em uma verdade positiva. Isso não significa dizer que o texto autobiográfico é uma ficção, mas

Gustavo de Souza. **Entre o rígido e o flexível**: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844-1875). Dissertação (Mestrado em História). Campinas: Unicamp/IFCH, 2010.

⁹ Que tiveram como modelo inaugural as *Confissões* de santo Agostinho, escritas nos moldes do *auto-informe-confissão* caracterizado por Bakhtin. Cf. BUARQUE, Virgínia. *Autobiografias eclesiásticas: para além da representação de si*. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011.

¹⁰ As autobiografias de religiosas foram mais comuns nos conventos femininos do século XVII e XVIII em Portugal, porém raramente encontradas na América Portuguesa. ALGRANTI, Leila Mezan. **Livros de devoção, atos de censura**: ensaios de história do livro e da leitura na América Portuguesa (1750-1821). São Paulo: Hucitec/FAPESP, 2004; MICELI, Sergio. **A elite eclesiástica brasileira**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009. p.43.

¹¹ Esses anais começaram a ser organizados e publicados no início do século XIX, perdurando sob o mesmo título até aproximadamente o início da segunda metade do século XX.

¹² PIRES, Tiago. *Escrita eclesiástica e modernidade: as cartas do padre João Batista Cornagliotto (1855-1902)*. In: **Anais do III Encontro Nacional do GT História das Religiões e das Religiosidades/ Revista Brasileira de História das Religiões**. Maringá: ANPUH, 2011. v.3. p.6.

que ele não deve ser lido à luz de um estilo narrativo histórico ou biográfico. Trata-se, portanto, de uma narrativa referencial.¹³

Em inglês, o termo autobiografia surgiu no final do século XVIII e início do XIX. Foi citado na França pelo dicionário *Larousse* em 1886.¹⁴ A autobiografia progrediu de maneira proporcional ao triunfo do individualismo ocidental. Apareceu na segunda Renascença, na terceira, mas sua forma consolidada se afirmou entre as Luzes e o romantismo.¹⁵ A autobiografia, em sua dimensão laica e moderna, geralmente é reconhecida a partir das *Confissões* de Rousseau (1764-1770)¹⁶, momento no qual a vida cotidiana (inclusive a dos “homens comuns”) se tornou uma história e ganhou um valor biográfico, ou seja, o direito de serem narradas por todos e o gosto de serem lidas. Segundo Philippe Lejeune, a autobiografia se constitui em uma narrativa em prosa, na qual o assunto tratado é a vida individual, e a identidade do autor-narrador-personagem (o nome próprio deve remeter a uma pessoa real) é estabelecida de maneira evidente no título, capa ou ao longo do texto, construindo, assim, um contrato de leitura entre o autor-narrador-personagem e o leitor.¹⁷ No século XIX,



o gênero autobiográfico foi dotado de novo incremento, em paralelo ao aparecimento do romance que, de forma distinta das narrativas literárias que o precederam, não veicula atitudes exemplares mas, pelo contrário, acentua a sensibilidade característica de uma cultura histórica que vislumbra a existência como risco e novidade. [...] Assim, segundo Albert Pierre, os diários íntimos, os cadernos de retiro e as autobiografias retrospectivas desfrutavam de amplo espaço na literatura edificante oitocentista.¹⁸

O escrever sobre si se tornou um dispositivo crucial a partir do século XVIII, assumindo em muitos casos uma função autoterapêutica, ligada também à produção de

¹³ ALBERTI, Verena. Literatura e autobiografia: a questão do sujeito na narrativa. **Revista Estudos Históricos**, vol. 4 (nº7), 1991. p.9.

¹⁴ BUARQUE, Virgínia. Autobiografias eclesíásticas: para além da representação de si. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011. p.7.

¹⁵ CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. **Estudos Históricos**, n. 21, 1998. p.47.

¹⁶ MARQUES, José Oscar de A. **Rousseau e a forma moderna da autobiografia**. ABRALIC/Porto Alegre, 2004. Disponível em: http://www.unicamp.br/~jmarques/pesq/Forma_moderna_da_autobiografia.pdf. Acesso em 03/03/2013. p.1.

¹⁷ LEJEUNE, Philippe. **O Pacto Autobiográfico**. De Rousseau à Internet. Belo Horizonte: UFMG, 2008. p.14.

¹⁸ BUARQUE, Virgínia. Autobiografias eclesíásticas: para além da representação de si. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011. p.7.

sentido para a existência humana.¹⁹ O autor escreve sobre si, para o outro e para si mesmo. O ato autobiográfico, segundo Georges Gusdorf, é algo datado, na medida em que ele proporciona a saída de uma sociedade tradicional e, portanto, o sentimento da história como uma aventura autônoma, individual. Em uma cultura em que é importante que o indivíduo sobreviva na memória dos outros, a escrita de si se tornou um mecanismo privilegiado.²⁰ Mas tais definições seriam suficientes para caracterizar as autobiografias eclesiásticas de fins do século XIX e início do XX? Acreditamos que não devido a algumas razões.

Apesar das autobiografias eclesiásticas católicas dialogarem com o estilo narrativo e mesmo com os usos das autobiografias laicas e modernas, tal modalidade de escrita pode abarcar singularidades consideráveis. Ela “mostra-se efetivada sob o olhar/a leitura de Deus, da reflexão do próprio autor (numa espécie de ‘exame de consciência’) e, ainda, de seus colegas de ministério ordenado”²¹, haja vista que, em grande parte, é requerida por seus superiores, e não como iniciativa do autor. Tanto na *História de uma alma* de Teresa de Lisieux como na autobiografia do monsenhor José Silvério Horta, a dimensão da autoria é desvalorizada em prol de um projeto maior, que seria o de engrandecer o nome de Deus a partir de um testemunho da própria vida:

De joelhos diante de Nosso Senhor Crucificado, peço humildemente que me assista com a sua graça neste sacrifício, de sorte que nada refira, nem afirme contra a verdade, nem oculte de tudo que pode redundar na glória de seu santo Nome e exaltação de suas misericórdias a bem das almas.²²

Na vida dos Santos, vemos que há muitos que não quiseram deixar nada de si/ depois da morte, nem a mínima lembrança, o mínimo escrito; há outros ao contrário, como nossa Madre Sta. Teresa, que enriqueceram a Igreja com suas sublimes revelações sem temer revelar os segredos do Rei, a fim de que Ele seja mais conhecido, mais amado pelas almas.²³

¹⁹ CALLIGARIS, Contardo. Verdades de autobiografias e diários íntimos. **Estudos Históricos**, n. 21, 1998. p.50.

²⁰ Ibid., p.46.

²¹ BUARQUE, Virgínia. Autobiografias eclesiásticas: para além da representação de si. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011. p.4.

²² ARQUIVO ECLESIÁSTICO DA ARQUIDIOCESE DE MARIANA (AEAM). Horta, Monsenhor José Silvério. **Manuscrito autobiográfico**, 1932. p.1.

²³ LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.229

Na *Apologia Pro Vita Sua* do cardeal John Henry Newman (1801-1890), tal dimensão da autoria pode ser pensada de forma diferente, já que a iniciativa adveio do próprio sacerdote. Anglicano convertido ao catolicismo em pleno século XIX, Newman sofreu variadas formas de retaliação de seus contemporâneos, sendo acusado de comunista, de perseguir a Igreja na Inglaterra e de praticar feitiçaria. Daí surge, talvez, o desejo de escrever sua autobiografia, para reconstruir sua imagem, deturpada por diversos meios, além de promover um projeto político de reafirmação da fé e de reatamento entre catolicismo e Igreja Anglicana. A sua *Apologia* foi uma tentativa de responder aos ataques que estava recebendo e uma maneira de configurar uma nova existência, certamente de acordo com a ortodoxia romana, já que ele almejava também atrair a atenção e o reconhecimento dos seus mais novos superiores.²⁴ Sua *Apologia* não é como as *Confissões* de Rousseau, pois ele não conta toda a sua vida nem detalhes cotidianos de sua existência. Foi um interesse efêmero, como ele mesmo afirmou, para combater as “más línguas” que deturpavam a sua imagem.

Essa *Apologia* obteve repercussão considerável e atraiu, como Newman queria, a atenção da Igreja Católica para os seus feitos em prol do catolicismo na Inglaterra. Sua proposta era, como o título descreve, realizar uma história de suas ideias religiosas. Newman lutou contra os “inimigos da fé católica” de sua época, contra o liberalismo, contra as acusações feitas pelos protestantes e pelos céticos à Igreja Católica, confrontos típicos do contexto e intenção presente nas propostas romanas, claramente delineadas no *Syllabus*, publicado no papado de Pio IX (1846-1878).²⁵

Ainda que feita de outra forma, tanto em relação ao enunciado quanto às marcas de enunciação, e com outras intenções, a obra de Newman se inseria no projeto da Igreja Católica de empreender práticas de fortalecimento da fé em meio à cultura moderna oitocentista. O projeto inicial de Newman foi individual, mas os usos e a circularidade de sua obra serviram como meio de difusão e de consolidação das ideias

²⁴ Cf. NEWMAN, John Henry cardinal. **Apologia pro vita sua**. Being a history of his religious opinions. London: Oxford University Press, 1964 [1864]. Esta tradução refere-se à edição de 1886 da obra, revisada pelo cardeal Newman em 1865.

²⁵ NEWMAN, John Henry cardinal. **Apologia pro vita sua**. Being a history of his religious opinions. London: Oxford University Press, 1964 [1864]. p.V.

católicas do momento, sobretudo na luta contra o liberalismo e a laicização da sociedade.²⁶

Nas autobiografias de Horta e de Teresa de Lisieux, a ideia de escrever o texto adveio de um superior, e ambos não queriam que as obras fossem publicadas. Por esses e outros motivos, a autobiografia do monsenhor Horta se aproxima mais do modelo da *História de uma Alma* do que da *Apologia Pro Vita Sua* de Newman:

Eis porque vencendo a mais profunda repugnância do meu espírito, escrevo estas simples e tristes notas da minha vida, a mandado do Exmo. Sr. Bispo Titular de Argiza, coadjutor do Exmo. Sr. Arcebispo de Diamantina, e depois de ter ouvido a opinião do meu confessor ao qual as entrego para fazer delas o uso que melhor lhe parecer, desejando porém, de todo o meu coração que sejam destruídas, ou pelo menos não publicadas.²⁷

Não creiais, Madre, que busco que utilidade possa ter meu pobre trabalho: visto que o faço por obediência, isso me basta e não sentirei nenhuma pena se vós o queimardes sob os meus olhos antes de lê-lo (G 33r).²⁸

O texto acaba assumindo uma função autoterapêutica inerente à prática de narração da própria vida, organizada de maneira coerente e dotada de um sentido e identidade harmoniosa, efeito propiciado pela narrativa.²⁹ Mas o objetivo central da autobiografia eclesiástica não é o de fornecer sentido à existência nem o de apresentar o valor da vida individual do autor-narrador-personagem. A partir da vida exemplar do autobiógrafo, escolhido a dedo pelos superiores eclesiásticos³⁰, o texto apresenta um testemunho de fé desenvolvido ao longo da vida do sujeito, em um caráter providencial, porém não dado de antemão. Dessa forma, a autobiografia religiosa se distancia da hagiografia na medida em que a vida dos santos pressupõe um tempo sagrado, no qual o santo é eleito e circunscrito em um local sacralizado, dado de início, constituindo-se como um personagem divino. Na hagiografia, importa mais o modelo exemplar que o

²⁶ CUERVO, María Elena. Consideraciones em torno a la Apologia pro vita sua, del cardenal John Henry Newman. **Revista de Literaturas modernas**, n. 36, 2006. p.122.

²⁷ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. **Manuscrito autobiográfico**, 1932. p.38.

²⁸ LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.217.

²⁹ RICOEUR, Paul. **O si-mesmo como um outro**. Campinas: Papirus, 1991. p.169.

³⁰ Quando um superior pede para algum religioso escrever uma autobiografia religiosa, já existe uma intenção de construção e difusão da memória e do testemunho exemplar da vida do biografado, como aconteceu tanto com Teresa de Lisieux quanto com o monsenhor Horta. Mas os candidatos precisam estar minimamente de acordo com o modelo de virtudes e santidade requerido pelo momento, caso queiram ter suas vidas postas como exemplar e santa.

personagem simboliza do que as virtudes individuais e subjetivas adquiridas processualmente pelo autobiógrafo.³¹

Há um diálogo significativo entre esses dois estilos, sobretudo em seus usos. No século XIX, as hagiografias também eram utilizadas para combater as crenças e matrizes de pensamento anticatólicas, além de serem lidas como material de edificação espiritual.³² Tanto a autobiografia eclesiástica como a hagiografia são representações de um modelo de santidade e de identidade eclesiástica e religiosa, sendo a vida lida e escrita em uma dimensão providencialista e voltada para a edificação dos leitores.

Algumas hagiografias do início do século XX foram escritas nos moldes das biografias e, portanto, comportam uma dimensão factual maior, apropriando-se do modelo histórico-crítico delineado, por exemplo, pelos *Acta Sanctorum* (1643).³³ Além disso, elas estabelecem o exemplar a partir de um personagem que representa as virtudes e a concepção de santidade do momento, diferente da vida do autobiógrafo religioso, que constrói tais representações a partir da trajetória individual e plural. A abordagem crítica tanto das biografias modernas quanto do modelo dos *Acta Sanctorum* não deve ser interpretada como uma possibilidade de construção de um texto mais realista e isento de artefatos retóricos. Nas narrativas (hagiográficas e biográficas) religiosas, o método histórico-crítico é manipulado visando um projeto teológico-político, e não a busca pela produção do conhecimento histórico.

O perfil de santidade delineado pelas vidas dos santos no século XIX e início do XX, pelo menos na interpretação de alguns eclesiásticos, referia-se mais às virtudes morais e psicológicas (caridade, paciência, esvaziamento de si, pastoreio das almas) do que aos dons “sobre-humanos”³⁴, ainda que tais “dons” continuassem presentes em narrativas tanto hagiográficas quanto (auto)biográficas.³⁵ As práticas interpretadas como sobre-humanas (curas, milagres) aparecem nas narrativas de Teresa de Lisieux e monsenhor Horta, e de forma diferente na *Apologia* de Newman. Nessa última, os milagres são discutidos de maneira doutrinária, a partir de análises teológicas

³¹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p.274-275.

³² Ibid., p.271.

³³ DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009. p.146.

³⁴ ROSA, Maria de Lurdes. “Fazer história”... para “fazer santos”: uma impossível compatibilidade. **Lusitania Sacra**, 2ª série, 2000 (12). p.439.

³⁵ Temos como exemplo as biografias sobre o cura d’Ars e os manuscritos autobiográficos de Teresa de Lisieux e do monsenhor Horta, nos quais o apreço pelo milagre ainda é recorrente.

comedidas, que apresentam uma postura de desconfiança e maior ceticismo em relação aos casos de ordem “sobre-humana”.³⁶

Como leitores das vidas dos santos³⁷, os autobiógrafos eclesiásticos acabavam se apropriando das tópicas hagiográficas e dos modelos de santidade e virtudes presentes também nas biografias eclesiásticas. Nesse sentido, eles passaram a se constituir e se autorrepresentar, bem como interpretar alguns acontecimentos de suas vidas, apropriando-se dos modelos disponíveis nesses estilos literários. Uma rede de apropriações é tecida entre esses escritos (auto)biográficos e hagiográficos que circularam em fins do XIX e início do XX, sendo possível identificar nas narrativas expressões e tópicas hagiográficas muito semelhantes.

D. Benevides, bispo de Mariana entre 1877 e 1896, chamava monsenhor Horta de “o meu Cura d’Ars”³⁸, referindo-se ao sacerdote francês João Maria Vianney (1786-1859)³⁹, um dos modelos mais emblemáticos do pastor das almas de fins do século XIX e início do XX. Analisando a trajetória de José Silvério Horta, percebemos as inúmeras apropriações e uma perceptível semelhança com a vida do cura d’Ars narrada nas biografias de Francis Trochu e Henri Ghéon.⁴⁰ As tentações enfrentadas, as lutas contra o “demônio”, os casos de curas e milagres, a proximidade com os fiéis e com os mais pobres e o “abandono de si” são algumas das virtudes do santo que Horta incorporou e que seus superiores viam nele. Esse “esvaziamento de si”, cristalizado em inúmeras expressões ao longo da narrativa, é uma característica comum tanto na autobiografia de Teresa de Lisieux quanto na de José Silvério Horta. Nesse sentido, uma hagiografia dificilmente poderia ser escrita pelo próprio “santo”, já que a santidade do candidato deve se pautar na humildade e no total desprezo da glória humana.⁴¹ Uma questão não tão óbvia assim.

³⁶ NEWMAN, John Henry cardinal. **Apologia pro vita sua**. Being a history of his religious opinions. London: Oxford University Press, 1964 [1864]. p.312-313.

³⁷ LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.229.

³⁸ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. **Manuscrito autobiográfico**, 1932. p.20.

³⁹ Beatificado em 1905 e canonizado em 1925.

⁴⁰ TROCHU, Francis (1877-1967). **O Cura d’Ars. São João Batista Vianney (1786-1859)**. Petrópolis: Editora Vozes, 1960 [1925 editada na França]; GHÉON, Henri (1875-1944). **O Cura d’Ars**. São Paulo: Quadrante, 1998 [19--].

⁴¹ DOSSE, François. **O desafio biográfico: escrever uma vida**. São Paulo: EDUSP, 2009. p.139.

O esvaziamento de si, pelo menos no recorte do nosso trabalho, assumiu uma dimensão mais tensional. O sujeito não inibe o si mesmo, mas o reinventa a serviço de sua crença, tornando o si em um outro, porém um outro religioso. O valor sociocultural do autobiógrafo é transladado para outra instância, ressignificada a partir de discursos específicos. Quando Teresa de Lisieux expressa o seu desejo de não concretizar suas vontades e de não se glorificar, ela está encontrando o sentido para sua existência e o seu valor sociocultural na busca pela santidade. Ao longo dos manuscritos autobiográficos de Teresa, são muitas as passagens que denotam essa situação:⁴²

Pensei que tinha nascido para a *glória*, e buscando o meio de alcançá-la, Deus inspirou-me os sentimentos que acabo de escrever. Fez-me compreender também que minha *glória* não apareceria aos olhos mortais, que ela consistiria em tornar uma grande *Santa!!!*.... Esse desejo poderia parecer temerário se for considerado quanto eu era fraca e imperfeita e quanto sou ainda agora após sete anos passados em religião, no entanto sinto sempre a mesma confiança audaciosa de tornar-me uma grande Santa, pois não conto com meus méritos não tendo *nenhum*, mas espero n'Aquele que é Virtude, a Própria Santidade, é Ele só que se contentando com meus fracos esforços me elevará até Ele e, cobrindo-me com seus méritos infinitos, me fará *Santa*.⁴³

Na autobiografia eclesiástica, Deus está acima do sujeito que escreve, já que a vida é escrita em função de testemunhar a glória do sagrado, e não o valor biográfico propriamente dito. Sua vida é ressignificada de maneira providencial, porém abarca as tensões, angústias e contradições cotidianas e subjetivas que perpassam as autobiografias laicas e modernas:

Percebi que o Carmelo era o *deserto* onde Deus queria que eu fosse também me esconder... Eu o senti com tanta força que não houve a menor dúvida no meu coração, não é um sonho de criança que se deixa levar, mas a *certeza* de um chamado Divino; eu queria ir ao Carmelo não por *Paulina* mas por *Jesus só*... Pensava em *muitas* coisas que as palavras não podem exprimir, mas que deixaram uma grande paz na minha alma.⁴⁴

Isso não significa dizer que a autobiografia eclesiástica extingue a função autoterapêutica, típica da modalidade laica e moderna, em função do testemunho do

⁴² LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.48, 62, 107, 112, 117, 123, 125, 176, 187, 205, 251, 253, 261, etc.

⁴³ Ibid., p.102.

⁴⁴ Ibid., p.90.

sagrado. O que ocorre é que o sujeito fornece sentido à existência a partir da organização da vida em narrativa, mas de forma diferenciada, tendo em vista que a trajetória é ressignificada a partir de um olhar providencial e da dedicação à vida devota. O sentido da vida e o valor social são encontrados na dimensão religiosa, na atuação cotidiana nos ofícios eclesiais. Dessa forma, o sujeito não está completamente “vazio de si”.

As autobiografias religiosas também podem comportar uma dimensão mais próxima do estilo narrativo das *Confissões* de santo Agostinho, no que Bakhtin denomina de auto-informe-confissão (ou introspecção-confissão)⁴⁵. Nesse estilo, o texto é escrito no formato de uma súplica-oração, muito próxima da prece, em um processo de reinvenção do sujeito (e da identidade) e da constituição de sua imagem perpetuada, já que, “reconhecendo sua limitação diante da existência, o sujeito, no relato autobiográfico, lança então um apelo à memória”.⁴⁶



De acordo com Bakhtin, tal mudança identitária decorre, paradoxalmente, de um estado de esvaziamento subjetivo, uma vez que, em tal narrativa, o sujeito reconhece sua insuficiência para prover sua própria identidade, já que seu estado é mutável, inconcluso e contraditório, e sua palavra, proferida como um ato, só subsiste no instante singular da existência. Em paralelo, o sujeito não reconhece nos valores éticos da alteridade histórico-social, sempre contingentes, elementos suficientemente significativos para constituição de si, e lhes resiste (como, por exemplo, na experiência de refutação do desejo de obtenção de glória mundana ou, pelo contrário, do temor da opinião alheia). O “outro” é tido por ele como necessário apenas para contraposição e subsequente destruição de uma possível incidência de tal posição axiológica externa.⁴⁷

Nesse sentido, a autobiografia de Teresa de Lisieux é mais próxima do auto-informe-confissão apresentado por Bakhtin do que o manuscrito de José Silvério Horta e a *Apologia* de Newman.⁴⁸ Talvez Teresa de Lisieux tenha dialogado com mais

⁴⁵ BAKHTIN, Mikhail. O ato e o auto-informe-confissão. In: **Estética da criação verbal**. São Paulo: Martins Fontes, 1997. p.154.

⁴⁶ BUARQUE, Virgínia. Autobiografias eclesiais: para além da representação de si. In: **Revista Brasileira de História das Religiões**. ANPUH, Ano III, (n. 9), Jan. 2011. p.12.

⁴⁷ Ibid., p.12.

⁴⁸ Cf. LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.223, 279.

facilidade com esse estilo narrativo por se inspirar também na escrita mística⁴⁹ de Teresa d'Ávila e São João da Cruz, apesar dele não ser homogêneo em toda a obra.

Mesmo apresentando um modelo exemplar, a escrita autobiográfica eclesiástica não deixou de incorporar momentos de tensão, angústias e desejos vivenciados em momentos cotidianos, descritos tanto na autobiografia de Horta quanto na de Teresa de Lisieux. O sujeito é atormentado por suas paixões, geralmente interpretadas como pecaminosas ou, em alguns casos, como demoníacas. Dotada de sentido e coerência, sob um efeito de linearidade e unidade, a narrativa não deixou de lado as incongruências e as diferentes identidades assumidas durante a trajetória do autor-narrador-personagem. O exemplar está no desenrolar da vida, nos esforços de superação das paixões, e não na santidade dada de início e imutável. Tal dimensão do sujeito cindido por suas questões subjetivas, tão cara às autobiografias e aos romances modernos, aparece em muitos momentos na obra de Teresa de Lisieux: “Ah! Nesse dia eu não disse poder sofrer ainda mais!.... As palavras não podem exprimir nossas angústias, também não vou tentar descrevê-las”.⁵⁰ “Eu tinha então grandes provações interiores de toda espécie (até me perguntar às vezes se havia um Céu)”.⁵¹

A escrita autobiográfica católica nesse contexto construía identidades religiosas e, ao mesmo tempo, perpetuava a memória dos religiosos tidos como exemplos de santidade e de comportamento clerical. A escolha desses sujeitos não era feita de forma aleatória. É possível mapear em tais identidades uma afinidade com a espiritualidade do bom pastor e com a representação do padre como um pastor das almas desenvolvidas no século XIX, principalmente a partir de apropriações da teologia moral de Afonso de Ligório. Os termos transitam entre bom pastor, pastor das almas, pastor, mãe/pai das almas, dentre outras possíveis categorias que remetem a uma postura eclesiástica mais flexível e à crença na misericórdia e no amor divino por todos, pensamento importante na teologia afonsiana. Como Teresa representou em sua escrita, “Sou de uma natureza

⁴⁹ Nessa modalidade de escrita e de experiência religiosa, há também uma importante contribuição do sujeito e do pensar sobre si no ato de narrar. Ao falar da mística de Teresa d'Ávila, Michel de Certeau afirma que: “Allí es donde el fiel encuentra el signo de Dios, certidumbre ahora establecida sobre una consciencia de sí. En sí mismo descubre lo que lo trasciende y lo que lo funda en la existencia.” CERTEAU, Michel de. **La debilidad de creer**. Buenos Aires: Katz, 2006. p.55.

⁵⁰ Ibid., p.180.

⁵¹ Ibid., p.194.

tal que o temor me faz recuar; com o *amor* não somente avanço, mas vôo.....”⁵², ou ao dizer “De que pois teria medo? Ah! O Deus infinitamente justo que se dignou de perdoar com tanta bondade todas as faltas do filho pródigo, não deve ser justo também para comigo que ‘estou sempre com Ele?’”⁵³

Apesar de assumir diferentes versões, a noção do padre ou religiosa como pastor de almas incorporou uma dimensão mais terna, menos rigorista e mais próxima dos fiéis a partir da década de 1840. A trajetória de João Maria Vianney (1786-1859), o cura d’Ars, beatificado em 1905 e canonizado em 1925, foi um dos modelos emblemáticos de pastor de almas desse momento de transição de uma espiritualidade rigorista para uma abordagem mais flexível⁵⁴, aproximadamente a partir da década de 1840, quando tal sacerdote iniciou o estudo da obra de Ligório.⁵⁵ Tanto Teresa de Lisieux quanto monsenhor Horta, em suas funções eclesiásticas e em seus modos específicos, dialogaram com a representação sacerdotal do pastor das almas, apresentando modelos de virtudes e santidade semelhantes: “Ser tua *esposa*, ó Jesus, ser *carmelita*, ser por minha união contigo a *mãe* das almas, isso deveria bastar-me”⁵⁶.

A autobiografia eclesiástica de fins do século XIX e início do XX, apesar de adotar diferentes modalidades narrativas, tanto no enunciado quanto nas marcas de enunciação, dialogou com os modelos hagio-biográficos e autobiográficos disponíveis na construção e difusão de vidas e identidades exemplares de religiosos que, já em vida, foram reconhecidos por seus superiores como protótipos de santidade. Apropriou-se também do estilo laico e moderno e do que Bakhtin denominou de auto-informação. Escritos a serviço do exemplar, manuseados para a construção e projeção de

⁵² LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.195.

⁵³ Ibid., p.203.

⁵⁴ Por localizar-se em um momento de transição, o cura d’Ars ainda apresentava um forte lado controlador e rigorista, aspectos característicos da sua formação e postura tridentina. Em monsenhor Horta essa faceta tridentina mostrou-se mais amena, sendo feita por outros caminhos e posicionamentos religiosos. As proximidades entre tais sacerdotes podem ser questionadas em alguns aspectos, sobretudo, por eles terem assumido cargos diferenciados na hierarquia eclesiástica. Enquanto o cura d’Ars foi um pároco de uma pequena aldeia, Horta assumiu os cargos mais altos que um sacerdote pode encampar numa Arquidiocese, trabalhando na Cúria, na Vigararia, na Secretaria, dentre outras funções.

⁵⁵ TROCHU, Francis (1877-1967). **O Cura d’Ars. São João Batista Vianney (1786-1859)**. Petrópolis: Editora Vozes, 1960. p.253.

⁵⁶ LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p. 309.

uma identidade católica e de um projeto político de propagação da fé em um momento conflituoso para o catolicismo.

A NARRATIVA AUTOBIOGRÁFICA DE JOSÉ SILVÉRIO HORTA

A narrativa autobiográfica de monsenhor Horta se apropriou de alguns modelos disponíveis em seu contexto, como *a História de uma alma* e *a Apologia Pro Vita Sua*, bem como das representações de santidade e virtudes das hagiografias e biografias religiosas de fins do século XIX e início do XX, constituindo-se como uma autobiografia eclesiástica. Porém o manuscrito autobiográfico de Horta apresenta algumas especificidades em relação às outras obras desse perfil. Mais próximo da obra de Teresa de Lisieux, Horta colocou sua vida em texto a fim de deixar para a Arquidiocese de Mariana seu testemunho de pastor das almas, modelo necessário e almejado para a conjuntura religiosa da sociedade mineira.

A prática da encomenda de escritos autobiográficos de padres com fama de santidade ou que apresentam, segunda a Igreja Católica, modelos exemplares, foi algo já presente na história do catolicismo. Em um recorte mais recente, temos os escritos de Teresa de Lisieux (*História de uma alma*, 1898), os quais já discutimos anteriormente. Não seriam tais escritos uma hagiografia autobiográfica? Acreditamos que não, apesar de haver um diálogo com tal estilo narrativo. Um religioso não poderia escrever sua própria hagiografia, nem mesmo se considerar santo, já que a humildade e o vazio de si são virtudes fundamentais para alcançar tal grau de santidade. Contudo, não é exatamente isso que encontramos na autobiografia de Teresa. Seu esvaziamento de si, expresso de diferentes maneiras ao longo da narrativa, era também um “encher-se” com o outro, porém um outro santo. Ela desejava ser santa, queria ser valorizada por isso, apesar de concluir que o “ser santa” não lhe traria glória mundana, mas divina. Queria ser valorizada por Deus, e não pela sociedade, e/ou ser valorizada pela sociedade a partir de sua entrega à vida religiosa. Mas tais afirmações se estendem para além de nossos objetivos. O que nos interessa é que o perfil da escrita autobiográfica católica se modificou, incorporando noções típicas das autobiografias modernas, a saber, a dimensão do desejo, a prática de produção de sentido, a perpetuação da memória e do valor de si para a sociedade.

Monsenhor Horta se autorrepresentava de outra maneira. Apesar de dotar sua vida de sentido por meio de sua entrega à religião, não declarou diretamente o objetivo de se tornar um santo, como fez Teresa de Lisieux. Buscava a santidade, mas não o valor do “ser santo”. Monsenhor Horta se autorrepresentou desde a sua infância como alguém dotado de vocação para a vida religiosa, mas não como um escolhido de Deus, modelo mais recorrente nas hagiografias. Ao relatar um acontecimento de sua infância, Horta apontou um embate com o que posteriormente ele interpretou como uma perseguição do demônio, algo comum na narração da vida dos santos:

Naquela ocasião não tendo eu certo dia podido acompanhar meu pai à roça, a minha ama seca, para me distrair levou-me à horta e deixou-me só no caminho à sombra do pomar enquanto apanhava algumas verduras para o almoço da família. Aí eu me distraía principalmente com uma cobra que achava muito bonita, cheia de anéis pretos e vermelhos, tendo o corpo pardacento e longo, talvez de um metro ou pouco menos. Aquele animal enroscava pelo meu corpo dos pés à cabeça, subia, descia e eu muito satisfeito, tentando detê-lo em minhas mãos. De repente, ouvi o grito de espanto da minha ama: Virgem Nossa Senhora! Com isto a cobra fugiu e eu fiquei desolado e triste dizendo: foi Deus que fez!⁵⁷

Apesar dessa vocação desde a infância, a narrativa autobiográfica não excluiu a dimensão tensional e angustiante da vida, superada pela crença no sagrado. A santidade se revelava progressivamente e por meio de renúncias e esforços virtuosos, e não por algo dado de início em um local sagrado como ocorre nas narrativas hagiográficas. Aspectos cotidianos da vida também são veiculados, o que reitera a aproximação com o estilo biográfico moderno. Quando estava no tempo da escola, José Silvério relatou sua ida ao circo e sua decepção em ir a tal evento devido aos comportamentos dos artistas tidos por ele como impróprios. Dias depois, seu pai lhe forneceu alguns cobres para retornar ao circo junto com seus irmãos:

Aceitei aqueles cobres, mas tristemente, porque não queria desmanchar o prazer de meus irmãos. De caminho para o circo passamos pela porta de um negociante e ali estava sentado na pedra fria um homem com as vestes muito rotas tiritando de frio. Conheci que era um mendigo e, no ímpeto de compaixão tirei do bolso aqueles cobres e deixei-os nas mãos do pobre. Mas fiquei apertado, porque não podia entrar no circo sem os cobres, nem voltar para casa sem desmanchar o prazer de meus irmãos. Entretanto fui me deixando ficar atrás até que tive ânimo de comunicar a meus pais o que havia feito,

⁵⁷ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. **Manuscrito autobiográfico**, 1932. p.2.

sabendo que ele não podia dar-me outra entrada por ser pobre. Mas longe de se zangar aquele homem prudentíssimo e bondoso ponderou: Agora, meu filho, como há de ser, para voltarmos todos para casa e entristecer seus irmãos, para você ir sozinho ficará com medo, porque nossa casa é tão longe da cidade, tão isolada na estrada deserta? Então respondi, não papai, eu fico com a Xará (era uma velha e boa companheira de casa, chamada Maria do Nascimento).⁵⁸

Suas palavras de angústia perpassam a narrativa que, apesar de apresentar um testemunho positivo da fé cristã, não deixa de apontar os momentos de tensão e tristeza vivenciados pelo autobiógrafo. O exemplar derivou não da perfeição, do modelo ideal, mas da renúncia e do esforço subjetivo, das “virtudes comuns e ‘ocultas’ da ‘fidelidade nas pequenas coisas’, traços da verdadeira santidade”.⁵⁹ Tal dimensão também podia estar presente nas hagiografias, só que em um tom mais de confissão do sujeito cindido pelas paixões do que de testemunho das angústias vivenciadas no cotidiano, noção mais comum no repertório das biografias e autobiografias modernas. Nesse sentido, a autobiografia eclesiástica se distancia do modelo hagiográfico que elege o personagem divino com virtudes em graus heroicos desde o início da vivência. O próprio estilo (auto)biográfico moderno foi incorporado e necessário para a construção desse novo perfil de santidade caracterizado por Certeau. Diante das mortes de seus familiares e das dificuldades financeiras, que presenciou ainda jovem, Horta novamente narrou as tensões de seu cotidiano:

Era o 7º dia da morte do Afonso. Minha mãe, coitada, corta de dor ajoelhou-se e exclamou: Minha Mãe das Dores, compadecei-vos de mim! E debulhando em lágrimas continuou a orar em silêncio. Mas que espetáculo doloroso! Deixava meu pai viúva a minha mãe, e na orfandade a mim, seu primogênito e os dois últimos filhos Antônio e Manuel em tenra idade. Compareceram então pessoas de amizade e de caridade que tomaram o cuidado de amortilhar o corpo, enquanto eu saí a providenciar sobre o enterramento. Sentia-me quase desconhecido em Mariana, porque do Palácio Episcopal não saí durante três anos senão para a Catedral ou para o Seminário e nada tinha absolutamente para as menores despesas.⁶⁰

Desde que me ordenei presbítero o Snr. Bispo D. Benevides, Monsenhor Vig. Geral, o Rvmo. Cônego Secretário do Bispado me fizeram seu Confessor. Sentia-me profundamente confuso com isto e enormemente tímido diante de Deus. A minha inquietação era tanta

⁵⁸ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. **Manuscrito autobiográfico**, 1932. p.4.

⁵⁹ CERTEAU, Michel de. **A escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p.274-275.

⁶⁰ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. **Manuscrito autobiográfico**, 1932. p.17-18.

que cheguei mesmo a imaginar alguma fuga, temendo a responsabilidade de meu cargo.⁶¹

A autobiografia de monsenhor Horta também incorporou diferentes maneiras de narrar apropriadas das narrativas hagiográficas, o que identificamos anteriormente como tópicas hagiográficas. Ele relatou inúmeros casos interpretados como de ordem sobre-humana (curas, “milagres”) e diferentes momentos em que ele se percebia como vítima e enfrentador do que ele denominava de “demônio”. Características comuns na vida dos santos. As virtudes da humildade e do esvaziamento de si, expressas na autobiografia de diferentes formas, inclusive em seu desejo de não publicar a obra, também podem ser vinculadas a essa dimensão topográfica. Algo já circulante na literatura católica do século XIX e início do XX, como podemos identificar nas obras de Teresa de Lisieux e nas biografias sobre o cura d’Ars.

Diferente dos manuscritos autobiográficos de Teresa de Lisieux, José Silvério Horta enveredou sua narrativa em um tom mais testemunhal do que confessional e dialógico. Nesse sentido, seu texto distanciou-se do modelo definido por Bakhtin como auto-informe-confissão (ou introspecção-confissão), na medida em que a dimensão da prece e da oração ocorrida no próprio ato da escrita é quase inexistente. Algo mais evidente na escrita de Teresa de Lisieux, haja vista a significativa apropriação do repertório linguístico e espiritual da mística de Teresa d’Ávila:

A percepção dos “sentimentos de sua alma” (tão próximos dos “pensamentos” de sua alma) levará Teresa a passar oito vezes da narração ou da reflexão para a oração, dirigindo-se diretamente ao Senhor. A oração, esse “impulso do coração” (G 25r) onipresente na sua alma, brotará tão espontaneamente que Teresa constata com espanto que sua narração “de repente mudou-se em oração” (G 6r).⁶² [...] então gostaria de poder dizer-vos, ó meu Deus: “*Eu vos glorifiquei na terra; realizei a obra que me destes para fazer; fiz conhecer vosso nome àqueles que me destes: eram vossos, e os destes a mim. [...] Meu Pai, desejo que onde eu estiver, aqueles que vós me destes estejam comigo, e que o mundo conheça que vós os amastes como amastes a mim mesma*”.⁶³

A encomenda do texto autobiográfico pelos seus superiores ocorreu com Teresa de Lisieux e com monsenhor Horta. Tais escritos foram manuseados a fim de

⁶¹ AEAM. HORTA, Monsenhor José Silvério. **Manuscrito autobiográfico**, 1932. p.32.

⁶² Introdução ao Manuscrito G. In: LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.223.

⁶³ LISIEUX, Teresa de. **História de uma alma**. 4.ed. São Paulo: Paulinas, 2011 [1898]. p.279.

construir não somente um perfil sacerdotal e espiritual, mas a trajetória de vida desses possíveis candidatos à beatificação e canonização. A vida do santo só poderia se tornar exemplar e coerente no momento em que ela fosse transposta para o plano narrativo, eliminando qualquer tipo de dubiedade que pudesse pôr em dúvida a santidade do sujeito.

RECEBIDO EM: 16/09/2017

PARECER DADO EM: 17/12/2018



www.revistafenix.pro.br