

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS SOCIAIS
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM SOCIOLOGIA

TESE DE DOUTORADO

ULTRAMONTANISMO E CATOLICISMO POPULAR EM GOIÁS DE 1865 A 1907
À LUZ DA SOCIOLOGIA DA RELIGIÃO

Autora: Leila Borges Dias Santos

Orientador: Doutor Eurico Antônio Gonzales Cursino dos Santos (UnB)

Banca: Prof^a. Doutora Deis Elucy Siqueira (UnB)

Prof. Doutor Caetano Ernesto Pereira de Araújo
(Senado Federal)

Prof^a. Doutora Maria Eurydice Ribeiro (UnB)

Prof^a. Doutora Mariza Veloso (UnB)

Prof. Doutor Eurico Antônio Gonzales Cursino dos
Santos (UnB)

Prof. Doutor Luiz Sérgio Duarte da Silva (suplente)
(UFG)

Ao Arnaldo e ao Davi, os dois homens da minha vida, aos meus pais Luiz e Laura,
e aos meus irmãos Luizinho e Lívia.

Agradeço ao orientador Eurico Antônio Gonzales Cursino dos Santos pela forma atenciosa e generosa com que, desde o início deste trabalho, lidou com a árdua tarefa de orientar e colaborar com a criação de um produto de pesquisa, ao CNPQ, que a apoiou, sendo de imprescindível importância para sua realização, ao Instituto de Estudos e Pesquisas Históricas do Brasil Central (IPEHBC), fonte de coleta de documentos de inestimável importância, especialmente ao Euzébio Fernandes de Carvalho e ao Antônio César Caldas Pinheiro, pela atenção e delicadeza com que sempre me atenderam no referido instituto, e à Maria da Conceição Silva, professora do departamento de História da UFG, pela gentileza e carinho com que sempre me recebeu e confiou parte de seu próprio material bibliográfico.

RESUMO

O presente estudo tem como tema a influência do movimento ultramontano sobre as práticas e manifestações do catolicismo popular goiano nos anos de 1865 a 1907, que perfaz os bispados desde D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), percorre o de D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) até o de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907). Os objetivos são os de descrever e analisar o que foi transformado e/ou mantido em meio às manifestações religiosas permeadas pelo catolicismo oficial e pelo popular, tendo como prisma teórico a sociologia religiosa weberiana. As fontes documentais foram extraídas de Cartas Pastorais, relatos de Visitas Pastorais, da auto-biografia de D. Eduardo, de jornais de época e de contribuições de historiadores que lidaram com temas pertinentes ao desta pesquisa. Relatos de viajantes do século XIX também contribuíram para a reconstrução do período selecionado, que teve influência de eventos católicos como o Concílio de Trento, a Encíclica Syllabus e o Concílio Vaticano I. O catolicismo reformado intentou reorganizar a administração, a liturgia e a doutrina católicas para impor o formato e a orientação do catolicismo oficial às irmandades e confrarias, organizações leigas representantes do catolicismo popular goiano que se situava em cenário agrário, pobre e isolado. Foram priorizadas, para se identificar a influência do ultramontanismo sobre as práticas populares, pelo fato de constituir em maiores subsídios de pesquisa, as festas populares do Divino Espírito Santo de Pirenópolis e a do Divino Pai Eterno de Trindade, o que caracteriza o estudo como histórico e sociológico. A conclusão diz respeito à manutenção da natureza mágica no catolicismo popular goiano do recorte em função da preponderância dos rituais populares não substituídos pelas doutrina e liturgia oficiais.

Palavras-chave: ultramontanismo, catolicismo popular em Goiás, sociologia da religião.

ABSTRACT

The present study has as theme the influence of the movement of the ultramontaniam about the practices and manifestations of the Catholicism popular in Goiás in the years from 1865 to 1907, that is included in the bishoprics from D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), it travels the one of D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) until the one of D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907). The objectives are the ones of to describe and to analyze what was maintained amid the religious manifestations permeated by the official Catholicism or was transformed and for the popular, tends as theoretical prism the weberian religious sociology. The documental sources were extracted of Pastoral Letters, reports of Pastoral Visits, of D. Eduardo's solemnity-biography, of time newspapers and of historians' contributions that worked with pertinent themes to the of this research. Travelers' of the century reports XIX also contributed to the reconstruction of the selected period, that had influence of Catholic events as the Council of Trento, the Syllabus Encyclical and the Vaticano I Council. The reformed Catholicism he/she attempted to reorganize the administration, the liturgy and the Catholic doctrine to impose the format and the orientation of the official Catholicism to the fraternities and brotherhoods, organizations lay representatives of the Catholicism popular in Goiás that located in agrarian, poor and isolated scenery. They were prioritized, to identify the influence of the ultramontaniam on the popular practices, for the fact of constituting in larger research subsidies, the popular parties of the Divino Espírito Santo de Pirenópolis and the one of the Divino Pai Eterno de Trindade, what characterizes the study as historical and sociological. The conclusion says respect to the maintenance of the magic nature in the Catholicism popular in Goiás of the cutting in function of the preponderance of the popular rituals not substituted by the doctrine and liturgy officials.

Key-Words: ultramontaniam, Popular Catholicism in Goiás, sociology of religion.

RÉSUMÉ

La présente étude a pour thème l'influence du mouvement ultramontain sur les pratiques et les manifestations du catholicisme populaire goiano de 1865 à 1907, et couvre les évêchés de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), de D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) et de D. Eduardo Duarte Da Silva (1891-1907). La description et l'analyse de ce qui a été transformé et/ou maintenu dans le cadre des manifestations religieuses traversées par le catholicisme officiel et par le populaire ont été réalisées ayant pour prisme théorique la sociologie religieuse wébérienne. Les sources documentaires ont été extraites de Lettres Pastorales, de récits de Visites Pastorales, de l'autobiographie de D. Eduardo, de journaux d'époque et de contributions d'historiens qui traitaient de sujets pertinents à celui de cette recherche. Des récits de voyageurs du XIXe siècle ont aussi contribué à la reconstruction de la période sélectionnée, qui a été influencée par des événements catholiques comme le Concile de Trento, l'Encyclique Syllabus et le Concile Vatican I. Le catholicisme réformé a essayé de réorganiser l'administration, la liturgie et la doctrine catholiques pour imposer le format et l'orientation du catholicisme officiel aux fraternités et aux confréries, organisations laïques représentatives du catholicisme populaire goiano qui se situait sur un plan agraire, pauvre et isolé. Pour identifier l'influence de l'ultramontanisme sur les pratiques populaires, par le fait de se constituer en plus grandes subventions de recherche, on a donné priorité aux fêtes populaires du Divino Espírito Santo de Pirenópolis et du Divino Pai Eterno de Trindade, ce qui caractérise l'étude comme historique et sociologique. La réponse au problème est liée à la manutention de la nature magique dans le catholicisme populaire goiano en fonction de la prépondérance des rituels populaires qui n'ont pas été substitués par la doctrine et la liturgie officielles.

Mots-clé: ultramontanisme, catholicisme populaire à Goiás, sociologie de la religion.

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO.....	10
2 CAPÍTULO 1 - A COMPREENSÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO: MAGIA E RELIGIÃO A PARTIR DAS ANÁLISES DE MAX WEBER, ÉMILE DURKHEIM, MARCEL MAUSS E O TRAJETO DA MAGIA NO OCIDENTE COM ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI.....	17
2.1 Aporte Teórico Metodológico. A Compreensão do Fenômeno Religioso: magia e religião.....	17
2.2 Religião e Magia para Max Weber.....	19
2.3 Religião e Magia para Émile Durkheim.....	34
2.4 Religião e magia para Marcel Mauss.....	39
2.5 A Trajetória da Magia e do Ritual no Ocidente de acordo com a Contribuição de Antônio Flávio Pierucci.....	45
2.6 Conclusões e Questões Suscitadas.....	49
3 CAPÍTULO 2 - REALIDADE CATÓLICA EM GOIÁS DURANTE O BISPADO DE DOM JOAQUIM GONÇALVES DE AZEVEDO (1865-1876), A ÉPOCA QUE ANTECEDE O APOGEU DO ULTRAMONTANISMO EM GOIÁS.....	52
3.1 Apresentação da Proposta de Análise da Religiosidade Católica em Goiás.....	52
3.2 Ética e Salvação em Max Weber: diferentes trajetos.....	56
3.2.1 Max Weber e Ernst Cassirer: as representações religiosas da magia à racionalização	70
3.3 Histórico do Catolicismo no Brasil: sua trajetória e a permanência da devoção.....	76
3.4 Realidade Subjetiva do Catolicismo Popular Goiano.....	89
3.4.1 Unificação interna da conduta e da racionalização ética da religião aplicada ao caso do catolicismo em Goiás.....	92
3.5 Reconstrução do Cenário Goiano e os Dados do Catolicismo em Goiás de 1816 a 1876: os relatos de Auguste de Saint-Hilaire e de Johann Emmanuel Pohl e as contribuições historiográficas de Cônego Trindade e Luís Palacín.....	96

3.5.1 Histórico do catolicismo em Goiás: catolicismo oficial ou tradicional (anterior ao reformado) e catolicismo popular.....	109
3.5.2 Clero secular em Goiás e Seminário Episcopal..	110
3.5.3 O bispado de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1866-1876).....	113
3.5.4 Considerações acerca do catolicismo popular e do oficial no período anterior à maior efetivação do ultramontanismo em Goiás.....	118
4 CAPÍTULO 3 - CATOLICISMO EM GOIÁS DURANTE OS BISPADOS DE DOM CLÁUDIO JOSÉ PONCE DE LEÃO (1881-1890) E DE DOM EDUARDO DUARTE DA SILVA (1891-1907), O AUGES DO ULTRAMONTANISMO EM GOIÁS.....	
4.1 Apresentação do Conteúdo acerca da Presença de D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) e de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907) na Diocese de Goiás.....	123
4.2 O bispado de D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) e sua Influência nos Destinos dos Catolicismos.....	123
4.3 Registros do Ano de 1890 sobre o Catolicismo Popular em Goiás, por Oscar Leal.....	138
4.4 A Passagem de D. Eduardo Duarte da Silva pela Diocese de Goiás (1891-1907).....	142
4.4.1 Cartas Pastorais de D. Eduardo Duarte da Silva.....	155
4.5 A Acolhida do Ultramontanismo em Goiás com os Bispos de D. Cláudio e de D. Eduardo.....	159
4.5.1 Considerações sobre o ultramontanismo e o catolicismo popular em Goiás relacionadas aos redentoristas e ao cenário político goiano.....	163
4.6 Histórico da Relação entre Catolicismo Popular e Clero Secular Brasileiro.....	173
4.7 O Ultramontanismo e o Catolicismo Popular em Goiás: o caso da Festa do Divino de Pirenópolis.....	176
4.8 O Ultramontanismo e o Catolicismo Popular em Goiás: o caso da Festa de Trindade.....	200
4.9 Considerações Conclusivas sobre o Catolicismo Popular em Goiás após a Passagem de D. Cláudio Ponce de Leão e de D. Eduardo Duarte da Silva.....	208

5 CONCLUSÃO.....	211
REFERÊNCIAS.....	218

1 INTRODUÇÃO

A presente pesquisa tem por objetivos descrever e analisar, sob as lentes da sociologia da religião weberiana, os pontos de efetiva transformação e/ou permanência das práticas dos catolicismos oficial e popular nos anos de 1865 a 1907.

A análise da religiosidade católica em Goiás percorre desde o segundo bispo romanizado até o quarto, que são, respectivamente, D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), D. Cláudio José Ponce de Leão e D. Eduardo Duarte da Silva.

O primeiro bispo romanizado, D. Domingos Quirino de Souza (1860-1863), não foi selecionado pelo fato de não ter sequer realizado Visitas Pastorais nem tido tempo de inaugurar o Seminário Diocesano, visto que veio a falecer em setembro de 1863. Assim, limitou-se a tomar medidas administrativas como a reorganização da Cúria Diocesana, além de ter observado sobre o vestuário dos padres. Portanto, não tomou medidas efetivas com relação às manifestações do catolicismo tradicional.

Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), apesar de contar com a inauguração oficial do Seminário Santa Cruz, na Cidade de Goiás, em sua gestão em 1872, não contou com apoio financeiro por parte do governo para a educação clerical; aliás, como a educação pública não era prioridade, foi suprimida grande parte das verbas para a manutenção do Seminário durante sua gestão. Com a transferência de D. Joaquim para a Bahia em 1876, o descaso das autoridades laicas e a falta de profissionais para assumirem as cadeiras das disciplinas no Seminário, este acaba por fechar suas portas em 1879.

Os bispados de D. Cláudio e de D. Eduardo foram considerados os mais importantes dos que existiram no Estado pelo fato de terem sido os primeiros que efetivamente introduziram determinações ultramontanas que vinham de encontro

com as práticas do catolicismo de até então em Goiás e pelo fato de seus bispados terem se inserido em uma conjuntura nada favorável à causa romanizadora, o que torna seus bispados ainda mais interessantes em razão da adversidade à romanização que tiveram de enfrentar.

Os maiores desafios encontrados dizem respeito, portanto, a esses dois bispados em face das tradicionais práticas religiosas iniciadas à época do início da colonização, perfazendo, então mais de trezentos anos de trajetória.

O bispado de D. Prudêncio Gomes da Silva (1908-1921) não foi selecionado por ser contemporâneo de conjuntura política já favorável aos bispos, não configurando seu bispado em subsídios que deflagrem na mesma medida o contraste entre os dois universos católicos: o ultramontano e o popular. O que não significa que os populares tenham aderido às determinações da romanização com relação à suas manifestações.

Valendo-me deste recorte cronológico, 1865-1907, portanto, traçarei um panorama da orientação dos bispos reformadores e de como e em que medida ela foi acolhida no seio da tradicional religiosidade popular.

A ação dos bispos será demonstrada por meio de fontes como Cartas Pastorais, relatos de Visitas Pastorais, a autobiografia de um deles, no caso, a de D. Eduardo, jornais de época e de contribuições de autores, como Ronaldo Vaz, Miguel Archângelo Nogueira dos Santos e Maria da Conceição Silva, além de José Trindade da Fonseca Silva, o Cônego Trindade, que analisaram a passagem desses bispos pela diocese.

Relatos de viajantes contemporâneos aos acontecimentos, como é o caso do carioca Oscar Leal e de observadores anteriores ao período recortado, como é o caso de Saint-Hilaire e de Johann Emanuel Pohl e José Martins Pereira de Alencastre, auxiliam na reconstrução empírica da época.

Dessa forma, será possível descrever e analisar a orientação dos bispos romanizados em Goiás a fim de verificar a influência deles sobre os destinos do catolicismo local.

Fazia parte da reforma da Igreja cuidar com mais rigor dos rumos do credo católico, até então mais leigo que clerical, pois o catolicismo ficava mais sob responsabilidade dos fiéis, o que escapava da doutrina do catolicismo oficial.

O recorte se justifica pelo fato de se pretender analisar o período do catolicismo ultramontano, produto da influência do Concílio de Trento, da Encíclica Syllabus e do Concílio Vaticano I.

O catolicismo reformado foi estabelecido no Brasil pelo empenho do clero em reorganizar a administração, a liturgia e a doutrina católicas, na tentativa de tomar as suas rédeas. O clero, até esta época, estava mais envolvido com irmandades e confrarias, e a influência delas resultou no catolicismo popular com festas e expressões familiares e domésticas próprias.

A ação romanizadora em estudo está inserida no cenário peculiar de uma região agrária, distante, pobre e isolada. Nela, características como economia da mineração, ambiente rural e iletrado auxiliam na compreensão e análise da dinâmica estabelecida e dos desdobramentos realizados desde o embate entre estes dois tipos de catolicismo.

Em Goiás, em função do não rigor do clero do catolicismo tradicional do padroado, o catolicismo popular pôde se manifestar especialmente nas festas religiosas. A do Divino Espírito Santo, de Pirenópolis, e a do Divino Pai Eterno, de Trindade, foram os eventos religiosos selecionados para atestar, pelo prisma da sociologia da religião weberiana, em que medida se manifestou o ultramontanismo.

Trata-se, portanto, de uma análise histórica e sociológica baseada na pesquisa em documentos, jornais, diários e relatos da época; além de livros, artigos, dissertações e teses, constituindo em uma tentativa de contribuir com a

história regional e brasileira, com a Sociologia da Religião e com os estudos sobre religiosidade em Goiás.

As romanizações da Igreja e das manifestações religiosas no Brasil se deram apenas no século XIX, no Brasil Império, graças a uma maior ligação da Igreja local com Roma e à ação dos chamados bispos reformadores, no que se insere o clero secular, auxiliados por congregações européias.

O problema corresponde a questionar se foi bem - sucedida a ação ultramontana que visava modificar a natureza mágica ou ritualística do catolicismo tradicional e popular do padroado empreendida pelos bispos ultramontanos em Goiás de 1865^a 1907, e, em caso afirmativo, em que aspectos o catolicismo sofreu alterações em suas práticas e manifestações.

Somente um estudo aprofundado do presente recorte (1865-1907) permite perceber se houve transformações na religiosidade católica local.

As hipóteses colocadas foram as três abaixo relacionadas:

Primeira - após a implementação das diretrizes de Roma na Igreja do Brasil, faz-se sentir, por meio dos bispados locais, a reorganização da Igreja, das manifestações católicas tradicionais com seus ritos, suas romarias, procissões e festividades por intermédio das Cartas e Visitas Pastorais dos bispos, principal veículo de divulgação dos ideais ultramontanos, além da contribuição das congregações religiosas estrangeiras.

Segunda - a tentativa institucional da romanização em tornar permanente a influência moral da Igreja obteve relativo alcance institucional; religiosamente, porém, teve de se adaptar às práticas do catolicismo popular para sobreviver.

Terceira - o caráter devocional e ritualístico do catolicismo popular é que teria permitido esta gradual inserção da Igreja ultramontana nos assuntos religiosos, o

que teria resultado na racionalização ética da religiosidade católica popular. Este caráter do catolicismo advindo do padroado auxilia na sua permeabilidade, deixando espaço para o discurso racional religioso adentrar.

O primeiro capítulo se refere ao arcabouço teórico que baseia toda a análise histórico-empírica. Nele, apresento os elementos da contribuição weberiana relacionados a esta pesquisa. Conceitos como mago, sacerdote, ética, racionalização, profecia, salvação ritual e devoção piedosa ocasional são relacionados. Essas noções é que servirão de instrumento de observação e compreensão da realidade religiosa goiana em estudo.

Ainda neste capítulo foram inseridos autores que analisaram o fenômeno do sagrado. Nomes como Èmile Durkheim, Marcel Mauss, assim como a contribuição de Antônio Flávio Pierucci, enriquecem a discussão que gira em torno das noções de magia e religião. Portanto, toda uma trajetória das manifestações entre homem e sagrado no Ocidente é percorrida por meio da visão destes autores.

No segundo capítulo, conto com mais dados teóricos da sociologia weberiana. Desta vez, a perspectiva sociológica do cenário religioso goiano da época parte do aprofundamento dos conceitos de ética, salvação e devoção e da introdução das noções de unificação interna da conduta e de revelação profética. Retomo ainda trechos do pensamento de Èmile Durkheim a respeito da discussão sobre ritual e doutrina para auxiliar a análise sociológica sobre ética.

Um dado novo, que brotou deste trabalho e que permeia os capítulos dois e três, é o conceito de ética da súplica, elemento intrínseco ao caráter devocional e ritualístico do catolicismo popular. A ética da súplica corresponde a um tipo de eticidade peculiar ao catolicismo popular analisado. É alheia a uma ética religiosa universalista; é, portanto, parcial e particularista.

A presença da contribuição da análise de Ernst Cassirer sobre a trajetória magia e religião, focada na transformação da natureza dos cultos sagrados,

acrescenta maior esclarecimento ao processo de compreensão da relação e das manifestações homem Deus de tal realidade religiosa.

Uma vez apresentada a orientação teórica, parte inicial do segundo capítulo, dou continuidade à pesquisa com os dados empíricos do cenário religioso goiano de 1865 a 1907. A reconstrução do período recortado tem como embasamento, neste capítulo, o bispado de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), sua ação romanizadora, suas realizações e dificuldades, o contexto político da época, assim como os relatos dos viajantes referidos, juntamente com as contribuições historiográficas de José Martins Pereira de Alencastre, José Trindade da Fonseca Silva ou Cônego Trindade, e Luís Palacín, que revelam o momento histórico de então.

O contexto histórico que acolheu as primeiras determinações ultramontanas em Goiás e suas implicações junto à religiosidade local é então submetido ao viés teórico acima referido. O bispado, o clero e sua formação, as condições econômicas e políticas, as particularidades cotidianas da sociedade goiana da passagem dos séculos XIX para o XX são, portanto, filtrados pelos referidos conceitos sociológicos.

O terceiro capítulo é formado em sua quase totalidade de dados empíricos a respeito dos considerados por este estudo mais importantes bispos romanizadores em Goiás: D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) e D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907)

Neste capítulo se situam as determinações mais contundentes e os maiores embates entre os catolicismos oficial e popular. A realização do Sínodo Diocesano foi o primeiro evento do gênero no Centro-Oeste empreendido por D. Cláudio. O maior rigor nessa ocasião foi com a realização das missas, o comportamento e o vestuário dos padres. O empenho na manutenção do Seminário Santa Cruz e o estabelecimento de colégios católicos são os destaques desta gestão.

O mais conflituoso e polêmico é mesmo o bispado de D. Eduardo. Formado em Roma e testemunha do Concílio Vaticano I, este bispo, de natureza obstinada e inabalável, chocou-se inapelavelmente com as tradicionais manifestações religiosas populares locais, por ter intentado, com rigor e infinita determinação, interferir na devoção popular por meio da introdução de novas devoções, da reorganização de romarias, sua administração de irmandades, festas e destinos do dinheiro arrecadado, interferência na destinação de local onde deveriam ser armazenados os santos e as relíquias, além de ter proibido tradicionais práticas profanas em meio a eventos religiosos. Medidas que em nada agradavam parcela considerável de fiéis e que gerou conflitos entre populares e tradicionais líderes religiosos; além de ter se confrontado também com grupos políticos liberais poderosos como os Bulhões, por causa da sua ligação com o Partido Católico e sua ferrenha defesa aos ideais ultramontanos negadores da modernidade, laicização e liberdade religiosa.

Os desdobramentos deste encontro entre as tradições enraizadas do catolicismo leigo, devoto e ritualístico foram representados por uma cultura iniciada nos primórdios da colônia, e o catolicismo oficial ultramontano foi representado por um clero diminuto auxiliado por congregações religiosas estrangeiras introduzido na segunda metade do século XIX. Ambos ocorreram em cenário agrário, iletrado e distante dos centros culturais, econômicos e políticos do país. Isso é o que este trabalho busca apresentar.

2 CAPÍTULO 1 - A COMPREENSÃO DO FENÔMENO RELIGIOSO: MAGIA E RELIGIÃO A PARTIR DAS ANÁLISES DE MAX WEBER, ÉMILE DURKHEIM, MARCEL MAUSS E O TRAJETO DA MAGIA NO OCIDENTE COM ANTÔNIO FLÁVIO PIERUCCI

2.1 Aporte Teórico Metodológico. A Compreensão do Fenômeno Religioso: magia e religião

Nesta parte inicial do trabalho, apresento contribuições de autores que trataram das noções de magia e religião, pois, para se compreender a dinâmica do fenômeno religioso ocorrido em Goiás, é preciso primeiramente introduzir essas noções, relacionando catolicismo reformado e popular nos limites da peculiaridade histórico-geográfica a que se refere a presente pesquisa.

Para isso foram consultados autores que se aprofundaram na relação do homem com as normas de regulação deste mundo com as do mundo do sagrado. Foi desenvolvido um histórico envolvendo magia e religião, tendo como ponto de convergência entre ambas a idéia de ritual. Os cultos ou rituais estão presentes em ambos os casos e são a base de uma fértil discussão acerca do significado do que seja religião e do que seja magia.

A análise relaciona Max Weber e Émile Durkheim porque não poderia prescindir da inserção dos pensamentos desses autores na discussão e elucidação do fenômeno religioso. Para discutir sobre magia e religião há que se fazer referência também ao aporte analítico de Marcel Mauss; assim como não poderia deixar de relacionar um importante nome da sociologia nacional como o de Antônio Flávio Pierucci.

Interessante ressaltar que meu estudo tem como aporte teórico a sociologia da religião weberiana. As demais contribuições são relacionadas no texto para uma melhor compreensão da diferenciação entre magia e religião e do

fenômeno empírico em questão: o catolicismo popular e o oficial durante o apogeu do movimento ultramontano em Goiás na passagem dos séculos XIX para XX.

Para Weber (2002) o significado de magia se associa ao de ritual. Quanto mais houver ritual em uma religião mais conteúdos mágicos existirão nela. Por sua vez, o ritual se submete à doutrina e é fruto de uma racionalização ética que se desenvolveu no Ocidente e gerou as grandes religiões cristãs, num processo de formação da chamada civilização judaico-cristã.

Mais precisamente para o pensador alemão magia é a “ação religiosa ou magicamente motivada”. Magia é relativamente racional, mesmo que não seja orientada para meios e fins, mas sim pela experiência (WEBER, 2000, p. 279). Magia ou ação mágica envolve “forças extracotidianas com finalidades práticas para solucionar problemas do dia-a-dia” (WEBER, 2000, p. 279). Magia se relaciona também com carisma, noção que será adiante analisada.

Durkheim (2003), por sua vez, analisa a equiparação entre magia e crença, pois, segundo ele, é por meio do ritual que se realiza uma representação viva, o que resignifica a crença. Mauss (2003), como Durkheim, equipara o agir (ato do ritual) e a crença, complementando que nos rituais mágicos é que se encontra a origem do sagrado.

Mais uma contribuição sobre o assunto vem de Pierucci (2001), que admite haver, em algumas religiões, a fusão entre ritos mágicos e religiosos, formando uma só crença.

Porém, se a idéia de ritual ora aproxima, ora afasta religião e magia, elementos da sociologia da religião weberiana, como os conceitos de mago, sacerdote, ética e racionalização, presentes na institucionalização religiosa e formadores do desenvolvimento de um sentido ético, dividem ainda mais essas noções. Lembro que serão estes os conceitos principais permeadores deste

capítulo. No decorrer do trabalho, noções como salvação, devoção e revelação profética também serão relacionados.

Para forjar uma noção viável de magia e de religião, separadamente, insiro as trajetórias da magia e da religião no Ocidente, visto que a religiosidade do tema escolhido é produto cultural do ocidente judaico-cristão, do Portugal quinhentista e da colônia brasileira, chegando à província de Goiás na transição do século XIX para o XX com todas as implicações que este roteiro contém.

As representações religiosas, indiscutivelmente, são um dos traços mais importantes da manifestação cultural de uma sociedade. Elas lidam com o que há de mais importante na compreensão de mundo de um agrupamento: sua auto-representação, que a localiza na realidade da vida.

A escolha dos autores é diretamente ligada à discussão que desenvolveram sobre magia e religião e à sua atualidade e relevância junto ao meio acadêmico. Portanto, a proposta que se faz, nesta primeira parte do trabalho, é a de construir um inventário analítico corrente que entrelace numa só teia estas contribuições, possibilitando a compreensão e a análise do fenômeno religioso, destacando que a base analítica é a sociologia da religião weberiana, que procura, na relação entre o homem e o mundo do sagrado, presentes na religiosidade, a motivação existente em uma dada sociedade, que forma as normas que estabelecem o seu funcionamento.

2.2. Religião e Magia para Max Weber

Em sua análise sobre religião, Weber (2000) traça uma diferenciação entre esta e magia por meio de uma linha demonstrativa e histórica - não diria evolutiva, mais abaixo tratarei esta consideração - das transformações da relação entre o homem e as manifestações deste com o que é considerado extraordinário ou sagrado e suas respectivas peculiaridades e implicações na realidade social. Esta linha apresenta uma visão global do fenômeno religioso, seus desdobramentos

éticos e sua influência na conduta humana e nos destinos das instituições sociais; o que forjou em seu pensamento os chamados tipos de dominação.

Na diferenciação conceitual weberiana entre magia e religião, inicio a análise privilegiando as conceituações de mago e sacerdote, por se associarem ao tema do presente estudo: ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás. Até porque, para explicar a diferença entre magia e religião em Weber, é preciso visitar estas noções, pois dizem respeito a um dos elementos de cisão entre aquelas: o da institucionalização. Mas, além desta, há a presença do carisma.

O carisma é que confere a força extraordinária ao que é considerado mágico; é uma qualidade especial de algo ou alguém.

O carisma pode ser [...] um dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido. Ou pode e precisa ser proporcionado ao objeto ou à pessoa de modo artificial, por certos meios extracotidianos. A mediação entre essas alternativas consiste na suposição de que, apesar de as capacidades carismáticas não poderem desenvolver-se em nada e em ninguém que não as possua em germe, tal germe permanece oculto se não é estimulado ao desenvolvimento, se o carisma não é 'despertado' [...] Essa idéia estritamente naturalista (recentemente chamada pré-animista) mantém-se com tenacidade na religiosidade popular. (WEBER, 2000, p. 280).

Um dos exemplos dessa dinâmica é a relação de alguns grupos com imagens de santos, que seriam meios de resolução de problemas. Essas imagens seriam invólucros do carisma, ou de um espírito que é indefinível, como afirma Weber, pois este não é deus, nem é demônio, mas de certa forma é voluntarioso, com uma força de ação específica, que pode povoar ou esvaziar algo ou alguém que a contenha.

Da prática da magia resultou o simbolismo, uma espécie de aperfeiçoamento daquela, em que a magia é executada por agente competente. Pois bem, tal prática é fixada e tornada tradicional. A partir daí a magia é

perpetuada e transformada em ritual sagrado. Interdita é a modificação desses rituais, sob pena de não mais produzirem efeito, ou de se correr o risco de se macular objetos e gestos consagrados pela prática fixada.

Portanto, “a magia passa da atuação direta de determinadas forças ao simbolismo. [...] toda ação com efeito mágico provado [...] é repetida rigorosamente na mesma forma” (WEBER, 2000, p. 282).

Weber exemplifica essa questão quando se refere aos Concílios que discutiram concepções dogmáticas religiosas, mas jamais discutiram ou cogitaram modificar o seu simbolismo. E arremata que o “sagrado é o especificamente invariável” (WEBER, 2000, p. 283).

Esta é a chave para se entender também a não variação ou transformação das manifestações do catolicismo popular. Tudo o que é considerado sagrado traz esta carga de algo perene, eterno, imutável; até para se contrapor ao que é perecível, fugidio, incompleto, mortal, finito, humano.

Weber (2000, p. 283) concluiu, então, que o tipo de pensamento pleno em realizações simbólicas é o pensamento mitológico, justamente o oposto de pensamento científico, mas nem por isso irracional. O pensamento mitológico apenas não segue os pressupostos da lógica, pois obedece à ordem de um funcionamento peculiar. É neste ponto que Weber introduz a noção de mago profissional.

A idéia de mago está ligada a uma função que primeiramente depende do carisma pessoal. Carisma é também o fato de haver uma predileção divina por determinada pessoa; é sobrenatural, sobre-humano e possui lógica própria. O portador do carisma crê em uma missão na qual só ele estaria investido. É uma

atribuição que torna o agente da magia detentor de dons que estão acima da média e que não se encontram nos indivíduos considerados comuns por não possuírem tal atribuição. Esta característica extraordinária e pessoal tem por finalidade coagir os deuses. Esta coação, primeira noção da relação homem e divindade, e diferente do Deus das grandes religiões monoteístas, é feita por meio de práticas peculiares que só o mago domina, para que estas favoreçam a quem recorre a elas.

A atribuição do mago é de caráter individual e ocasional, não se confunde com a função institucionalizada do sacerdote, que se insere em aparato hierárquico e autônomo. A função do mago, ao contrário da do sacerdote, não possui senso ético, pois não visa agradar aos deuses nem obter a garantia da salvação de sua alma, almejando favores pessoais.

Weber admite que existem casos intermediários entre as duas categorias, mas, como se trata de tipos ideais e de uma definição ou delimitação de seu pensamento a respeito de magia e religião, não me aprofundarei nessas considerações. Somente lembro que esses são tipos puros que não se encontram assim como são descritos, na realidade, estando nela difusos.

Logo, o que diferencia as duas categorias (mago e sacerdote) são a organização institucional e o sentido ético gerador de uma moral presentes no segundo. Na essência mesma de cada categoria reside o elemento magia, e a diferença entre ambas se apresenta basicamente na institucionalização. Isto porque mesmo na missa que é celebrada, por exemplo, pelo padre, há a consubstanciação da carne e do sangue de Cristo na hóstia e no vinho; há um significante que remete a uma substância que não está presente ali, mas a algo que é associado a um significado: o corpo de Cristo, para que este seja assimilado na comunhão com o fiel. Também a promessa do católico pode ser considerada uma espécie de contraprestação desejada pelo indivíduo que clama a Deus ser atendido, e, se o for, fará o sacrifício que tratou com Deus.

Este dado é apenas uma amostra da coincidente natureza que existe entre magia e religião. Weber afirma que também os sacerdotes podem influenciar os deuses por meio da veneração, já que os magos influenciariam os demônios por intermédio de rituais individuais e ocasionais.

A diferenciação pararia neste ponto, na constância e na preparação para o ofício religioso, mas os sacerdotes ainda se caracterizam por possuir saber peculiar de forma profissional, hierarquizada, sem necessariamente um dom especial e personalíssimo. Outro ponto de distinção decorrente da institucionalização e profissionalização seria a formação e o rigor com que são preparados os sacerdotes para o exercício contínuo de seu ofício. Há então a importância fundamental que caracteriza a religião: a existência de um sacerdócio profissional independente.

A doutrina ou o desenvolvimento de um dado sistema racional de pensamento religioso formador de uma ética sistematizada e religiosa apresentada como revelação, também é fator de distinção neste estudo. Refiro-me a este estudo pelo fato de Weber ter tido o cuidado de não limitar a diferenciação entre as duas noções (mago e sacerdote) às características citadas, pois sua análise envolvia também o islã, os sacerdotes xintoístas do Japão, os chineses, os indianos e os fenícios. Segundo ele, uma caracterização dessa não seria universal. Por não ter tal pretensão, uma vez que proponho especificamente a compreensão do clero secular ultramontano e do catolicismo popular, atenho-me ao que Weber chamou de “racionalização das idéias metafísicas” ou racionalização teórica, fundamental para a formação de uma ética, que depende da combinação entre culto institucionalizado e hierarquia sacerdotal.

Há, porém, um ponto a ser esclarecido quando Weber faz a distinção entre mago e sacerdote. Este ponto está na afirmação de que falta ao mago a

racionalização das idéias metafísicas. Weber não quis dizer com isso que o pensamento mágico não é lógico. Ele quis dizer sim que a magia não se associa a uma ética ou a uma racionalização teórica. A racionalidade existente na magia é fruto de uma prática que se torna tradicional, é forma racional de pensamento, mas não é racional no sentido de desenvolver uma atitude ética que direcione a um fim, a salvação. Na verdade, a única religião que alcançou tal nível de racionalidade lógica e ética, para ele, foi o calvinismo.

Além disso, afirma também que não se desenvolveu um estudo filosófico ou uma teologia que apresentasse compreensão mais sistematizada do fenômeno da magia. Esta não é ilógica, mas lhe falta instrumental religioso próprio dos processos de institucionalização, tornados elaborados e sofisticados, através do pensamento de eruditos e estudiosos especializados capazes de gerar ética sistematizada e formadora da noção de religião. Em resumo, não há na magia uma ética especificamente religiosa pelo fato de não ter se institucionalizado ou se organizado um aparato religioso para tanto e por não haver ética que surja de forma imanente.

Voltando ao primeiro parágrafo deste item, quando da pretensa associação de Weber ao evolucionismo, observo que algumas interpretações levam a crer em uma afirmação weberiana de que a magia precede a religião num processo linear de estágio evolutivo. Isso pelo fato de para ele a burocratização do fenômeno religioso se institucionalizou e racionalizou a magia, mas, peculiarmente, trouxe à tona um discurso ético, que, por sua vez, trouxe como palavra de ordem a constante tentativa de agradar a Deus por meio de um comportamento louvável e ético que permitisse ao indivíduo a aproximação com os preceitos divinos durante sua vida para que a salvação seja conquistada, ou seja, não há mais a prática de se forçar a(s) divindade(s) a favorecerem o indivíduo em sua vida terrena, sem sentido ético religioso.

Na verdade, com isso, é percebida a linha de transição da magia rumo à religião, mas isso, lembro, para que fosse possível acompanhar a trajetória do fenômeno do sagrado no Ocidente, que partiu do judaísmo e cristianismo primitivos e chegou ao calvinismo, que trouxe ao mundo a ascese para todos os fiéis e o exercício de sua vocação como forma de buscar a salvação por meio da tentativa de racionalizar o cotidiano mediante preceitos religiosos. Desse modo, busca-se nos próprios atos a causa dos infortúnios; daí o empenho por uma conduta de acordo com a ética religiosa.

a ética mágica da crença nos espíritos transforma-se na idéia de que aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que pôs aquelas ordens sob sua proteção especial. [...] Males que atingem o indivíduo são calamidades que o deus mandou e conseqüências do pecado, das quais o indivíduo espera poder livrar-se, encontrando 'salvação', mediante um comportamento que agrada ao deus – a 'piedade' (WEBER, 2000, p. 302).

Tal passagem demonstra que graças à sistematização do discurso religioso uma ética foi desenvolvida rompendo com a ausência desta na magia. Tentar influenciar a Deus, como faz esta última, passa a ser considerado pecado. O sacerdócio, juntamente com a profecia, que será mais abaixo descrita, seriam os responsáveis por esta sistematização e racionalização. Os profetas pregariam religiões de salvação se contrapondo a práticas ritualísticas e mágicas, pois defendiam uma ética religiosa que combatesse os tabus. Estes seriam particularistas e irrefletidos, ao passo que a ética religiosa instituída tendia a ser fraternal e universalista, com ênfase na moral; lembrando que religião no Ocidente é moral, é distinção entre bem e mal.

A profecia se divide em dois tipos: a emissária e a exemplar. A existência de uma ou de outra depende do contexto histórico. A emissária, também chamada de profecia ética, conduziria à ascese, sendo o fiel um instrumento de Deus que tenta controlar o mundo por meio de uma conduta ativa. Na ascese dentro do mundo, trazida pela profecia emissária, todo fiel tem acesso a ela. É o caso do calvinismo.

A exemplar conduziria ao misticismo, a uma conduta contemplativa, sendo o fiel um receptáculo de Deus. Estes dois tipos de profecias teriam gerado dois tipos de teodicéia e de racionalização. Na profecia do misticismo, há uma despersonalização do divino, sua prática se restringe aos profissionais da religião, como os monges; não se estendendo ela o conjunto de fiéis, formando uma ascese fora do mundo ou sem aplicação prática e sem ação neste mundo.

Este é o caso das religiões do extremo oriente como o budismo. Buda foi um profeta exemplar “cuja prédica nada sabe de um encargo divino nem de um dever ético de obediência, mas se dirige ao interesse daqueles que sentem necessidade de salvação, o interesse de seguir o caminho exemplificado (profecia exemplar)” (WEBER, 2000, p. 308).

Destaco, porém, que as referidas distinções “variam também se a ascese for para dentro do mundo ou para fora do mundo” (MARIZ, 2003, p. 83).

No caso do catolicismo, a profecia que o originou é a mesma do calvinismo, pois ambas são religiões oriundas de um deus pessoal. O que os diferencia, calvinismo e catolicismo, é o tipo de ascese e a presença da contemplação e do misticismo no catolicismo.

No catolicismo, a ascese é restrita ao clero e é pregada a ação fora do mundo ou a contemplação e o misticismo. Havendo nele, portanto, coincidências com características da profecia exemplar, como a presença do misticismo e da contemplação restritos aos profissionais religiosos formadores de uma ascese fora do mundo, numa religião sem ação neste mundo.

O que aproxima calvinismo e catolicismo é o fato de o seu deus ser pessoal, o fato de ambos serem originados da profecia emissária, em que “o

profeta [...] pode ser um instrumento que anuncia um deus e a vontade dele”, sendo este profeta “uma pessoa que, em virtude do encargo divino exige a obediência como dever ético (profecia ética)” (WEBER, 2000, p. 308).

Tudo isso é analisado por Weber para que se compreenda a racionalidade do Ocidente, que teve como uma das causas a ascese dentro deste mundo e a personalização do divino, já existentes no judaísmo e no cristianismo primitivo ou anterior à sua oficialização e institucionalização, apesar de essa racionalização estar, historicamente, mais ligada ao calvinismo (MARIZ, 2003, p. 84).

Com esses elementos Weber propõe adentrar na lógica interna das concepções religiosas que indicariam o sentido das condutas nas diferentes sociedades.

Outra dicotomia conceitual de relevância é encontrada em seu pensamento: a de que existe uma religiosidade ideal típica urbana e uma ideal típica rural, mesmo que na realidade elas sejam difusas.

No caso dos catolicismos ultramontano e popular, em Goiás, é o que ocorre, pois, em última instância, não se pode compartimentar na compreensão de um padre reformista do século XIX as noções de catolicismo, uma vez que, em sua experiência do que seja o catolicismo convivem tanto o conhecimento das manifestações populares católicas quanto o aprendizado das diretrizes de Roma para o catolicismo no Brasil e em Goiás. Ele transita, portanto, pelos dois cenários mentais do catolicismo.

Segundo Weber, as origens das religiosidades urbana e rural se desenvolveriam de acordo com o seu cenário econômico respectivo e com a atividade de determinada camada social preponderante.

Em Weber, como não há monocausalidade ou determinismo, em dado momento ou contexto histórico, os valores do sagrado podem ser o determinante do desenrolar de uma religiosidade; em outro momento, o determinante pode ser o interesse de um segmento social.

Assim, a religiosidade rural careceria ainda mais de racionalidade ética, caracterizando-se mais pela magia, justamente por manter menor ou inexpressivo contato com o aparato institucional religioso, gerando uma religiosidade própria, advinda de manifestações locais leigas.

Sobre esse aspecto, Weber lembra a doutrina oficial das Igrejas medievais que menosprezava os camponeses, considerando-os cristãos de condição inferior, por estes não morarem nas cidades e, logo, praticarem um catolicismo menos ortodoxo. Estes cristãos tiveram tratamento diferenciado somente após o luteranismo, quando se iniciou a valorização de sua devoção por causa da livre-interpretação da Bíblia.

Ainda assim é historicamente mais valorizada a religiosidade urbana com a justificativa de que é na cidade que o cristianismo teve condições de expansão e desenvolvimento. A racionalização ética teria acompanhado este movimento e teria sido o elemento de ruptura que distinguiu a congregação religiosa urbana da comunidade de clã agrária. Logo, o desenvolvimento de uma ética cristã teria se realizado dentro da cidade e esta seria a maior vantagem deste ambiente sobre o agrário.

Por sua vez, o campo é o cenário da religiosidade ritual, mágica e formal, tendente a congelar transformações, ou seja, a ser tradicional, o que faz lembrar o tema do presente trabalho.

Como a religiosidade está intimamente relacionada com o respectivo tipo de ação social, a leitura que Weber faz da manifestação religiosa cristã no campo é a de que esta se caracteriza por uma preocupação de verniz com a salvação. Seria um sentimento que só se sustenta no momento da devoção, que perdura, por sua vez, no tempo de duração da cerimônia religiosa. Haveria uma condição passiva do indivíduo diante do ritual, reduzido a uma manifestação sem conteúdo, mecânica, sem reflexão ou sem interiorização do fenômeno religioso. Seria então uma espécie de transe sem ressonância nos atos cotidianos, o que foi denominado de salvação ritual, o oposto do puritanismo controlador do cotidiano, segundo a ética da eterna busca da salvação, sem garantia. Esta devoção sentimental é interpretada como um estado de ânimo. Há aí uma descontinuidade em virtude da natureza dessa devoção piedosa ocasional; o que remeteria a um ritualismo puro, próprio das religiosidades camponesas.

Mais elementos sobre a devoção piedosa ocasional serão tratados no item 3.3, no qual consta um histórico da devoção no catolicismo brasileiro.

“No ritualismo, o hábito espiritual que se pretende alcançar em última instância [...] tem caráter diretamente desviante da ação racional” (WEBER, 2000, p. 358) que só o calvinismo teria encontrado. A consequência prática da salvação ritual é, no cotidiano, um alheamento com relação às coisas deste mundo”(WEBER, 2000, p. 418); o objetivo maior na vida seria passar por cima das vicissitudes trazidas na vivência terrena. A oposição com o puritanismo é também evidenciada pela orientação de, no catolicismo o fiel,

rezar a Deus pelo pão de cada dia sem se preocupar com o dia seguinte. A vinda do reino não pode ser acelerada por nenhuma ação humana. Mas é bom preparar-se para ela. [...] O mundo permanece como é, até que venha o Senhor (WEBER, 2000, p. 418).

Neste trecho é evidenciada uma gradação da relação magia e religião, pois a complementaridade ou a oposição de ambas vai existir dependendo da

religiosidade. Por exemplo, no catolicismo, haveria mais pontos de convergência com o ritualismo, que é associado à magia; no calvinismo, historicamente, radicalizaria a oposição.

Porém, trata-se de uma percepção tanto das nuances conceituais dicotômicas e fluidas entre magia e religião quanto de sua mescla maior ou menor na realidade religiosa. E, dependendo da religião a que se refere, é recomendável a distinção, sob pena de a análise deste trabalho de sociologia da religião se tornar ininteligível. Por isso conservarei a dicotomia.

Opto, portanto, pela cisão conceitual, pois o presente objeto, ao lidar com o ultramontanismo e o combate ao catolicismo popular (ritualístico, mágico e leigo e híbrido), mesmo que contenha em si elementos mágicos, assim o permite, uma vez que o catolicismo ultramontano foi precedido pelo tradicional catolicismo leigo do padroado (o oficial antes da reforma católica), mais próximo do popular, e de natureza também leiga; deixando raízes ao existir por mais de trezentos anos no Brasil. A prova disso é a profunda devoção popular que sobrevive no catolicismo extraoficial.

Minha análise se baseia, portanto, em dois tipos de catolicismo: o oficial, denominado tradicional na fase do padroado que se transfigura em ultramontano pós-bispos reformadores, e o catolicismo popular, que ocorria à margem do instituído, embora majoritário socialmente.

Deixo claro que não pretendo, desse modo, empreender uma hierarquia entre os dois catolicismos. Meu intento é, para compreendê-los, isolá-los em suas práticas para perceber o que mudou e o que permaneceu do catolicismo corrente em Goiás após o ultramontanismo. Daí a necessidade de construir uma contraposição de cada um.

Compreender o mecanismo de funcionamento, de ressonância social de cada um, isolando-os artificialmente, foi a maneira encontrada para desenvolver a análise, devedora da abordagem de autores da Sociologia e da História, não obstante, o texto contar com pequenas contribuições de autores da Antropologia como Darcy Ribeiro, Carlos Rodrigues Brandão e Rubem César Fernandes. Quanto aos historiadores da religião, estes se encontrarão relacionados nos capítulos seguintes. Assim, pretendo elucidar e descrever o funcionamento dos dois catolicismos, a fim de perceber suas continuidades e/ou discontinuidades, e em que medida elas existem para precisar cada um.

Sobre a distinção entre religião e magia percebi que a religião essencialmente se diferencia da magia por conter teor ético e institucional.

Não diferenciar magia e religião na proposta desta pesquisa é desacreditar o lugar que o catolicismo popular e suas práticas ocupam como fenômeno coletivo, social e cultural, o que equivale a negar uma realidade.

Por isso percebo que, apesar de Weber ser acusado de ter sido evolucionista, logo, preconceituoso, tal afirmação não se sustenta; pelo fato de que o pressuposto de seu esforço intelectual é o da singularidade de cada agrupamento humano. Ele destaca o método histórico e comparativo para ressaltar uma dada peculiaridade histórica local, nunca desqualificá-la. Quando utiliza o termo evolução é com o significado de transformação. Sua visão pessimista acerca do desenvolvimento tecnológico é prova disso. O desencantamento do mundo ou a racionalização de todos os setores da atividade humana desde a Modernidade remete ao que ele chamou de “gaiola de ferro”. O mundo teria se transformado em um lugar frio e metálico. Ao visitar os EUA no início do século XX para escrever *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, Weber sentiu falta do ambiente bucólico da Alemanha em comparação com cidades como Nova York e Chicago (DIGGINS, 1999, p. 38). Nem entusiasta do progresso ele era. O chamado progresso nem teria tornado o mundo um lugar

melhor (FREUND, 1987, p. 22-3). Ao falar de racionalização, não se referia a algo que devesse ser seguido por todas as culturas. Faz referência simplesmente a um processo peculiar que ocorrera no Ocidente.

E mesmo em sua análise dicotômica afirma que há uma identificação mútua entre magia e religião, por causa das características de suas manifestações e de suas ações, pois tanto uma quanto a outra lidam com uma mesma matéria-prima: o extraordinário. Assim, é demonstrado que não há uma divisão na realidade vivida entre magia e religião, ainda mais quando afirma que

uma religião nunca está isenta de magia e [...] a magia aparece sempre integrada a uma religião. Empiricamente enquanto fenômenos concretos, magia e religião se confundem. Mas enquanto tipos ideais, se opõem como se opõem os tipos ideais dos 'profissionais' encarregados de uma e de outra prática: o 'mago' e o 'sacerdote' (MARIZ, 2003, p. 80).

Demonstra, assim, que a oposição entre magia e religião se refere à questão institucional e ética. Em sua argumentação também separa a doutrina e o ritual, situando-os em oposição, mesmo sendo ambos faces de uma mesma moeda, pois se manifestam de forma distinta: o primeiro é preceito, o segundo, ação. O primeiro é conteúdo, o segundo, forma. Weber considera que uma religião é mais ou menos racional na direta proporção da quantidade de rituais que a habitam, ou seja, o ritual, para ele, é o fator de menor racionalidade em uma religião. Seria assim: quanto mais rituais, mais magia, menos doutrina e menos racionalidade, e vice-versa.

O que se pode afirmar por hora é que doutrina corresponde ao corpo de princípios que baseiam um dado sistema, no caso, religioso, constituído de ensinamentos, pregações e conclusões de seus estudiosos; é o que forma uma vasta obra escrita construtora de regras e normas determinadoras de procedimentos.

Ritual, por sua vez, corresponde a um conjunto de práticas que foram, com o uso e o tempo, tornadas sagradas, formando uma tradição de acordo com normas e princípios religiosos ou doutrinários. O ritual é, pois, uma continuação destes; é realizado em determinadas ocasiões e depende da natureza do acontecimento que o realiza. Mas só se realiza respeitando a doutrina.

A crítica de Weber ao ritual se baseia na noção de que o mesmo seria irrefletido, desprovido de conteúdo e, por isso, o oposto de doutrina, menos racional e mais mágico. Os atos em um ritual constituem gestos que foram consagrados em uma doutrina e, assim, ficam repletos de significados do que seja uma relação quase de êxtase com o divino. O fiel, imbuído da crença na sacralização de cada gesto que integra um ritual, aproxima-se do absoluto, numa experimentação dos preceitos doutrinários em função do desenvolvimento destes, justificando esta sacralização.

No caso do catolicismo popular em questão, a doutrina não foi a fonte ou a essência dos rituais, nem passou a sê-lo, mesmo após a ação reformadora. Isso ainda será demonstrado nos itens 3.2, 3.3 e 3.4.1.

As diferentes trajetórias entre magia e religião seriam “fruto da luta dos especialistas do sagrado ligados a uma instituição contra os especialistas autônomos” (MARIZ, 2003, p. 81). Magia e religião são igualmente racionais, mas de racionalidades diferenciadas. A “sistematização racional dos conceitos de deuses” e do pensamento acerca das “relações dos homens com o divino” colocaria, em grande parte, em desuso o que Weber chama de “racionalismo prático originário”, concernente à magia (WEBER, 2000, p. 293). Por isso é importante lembrar que, ao se referir aos deuses venerados da prática mágica denominados demônios, Weber quer designar a oficialização sacerdotal da instituição religiosa que toma a si a competência de qualificar como pagãs certas práticas, selecionando para si alguns elementos e desprezando outros. Estes, considerados mágicos, extraoficiais, supersticiosos, leigos e associados ao

paganismo (ao que não é sagrado), são, logo, associados ao demônio. *Grosso modo*, a definição do que é próprio da magia e o que é próprio da religião se baseia em uma relação de poder, uma apropriação que a instituição religiosa legitima ou não.

Fica evidente que a oposição weberiana entre magia e religião é ostensivamente um arquétipo para designar diferentes desempenhos de conjunturas históricas, situando sua distinção nos aspectos institucional, ético e ritual.

2.3 Religião e Magia para Émile Durkheim

Os estudos de Durkheim e Mauss demonstraram que não há como dicotomizar magia e religião na vida prática. Para comprovar isso na realidade, eles partiram do questionamento do que seria o sentido das crenças religiosas. Com isso, magia passa a ser compreendida como um sistema de símbolos associado a idéias, objetos e gestos que possuem lógica própria, relacionando-se com a noção de eficácia.

Desde Durkheim magia, religião e ciência são considerados contíguos, sem relação de superioridade e inferioridade, mas tipos diferentes de conhecimento. Assim, o fenômeno religioso é tão central que seria o elemento fundador da sociedade e até a base da inteligência humana e da vida social. Por isso Durkheim afirma que os três elementos possuem os mesmos princípios lógicos ou as mesmas formas elementares de sociabilidade. As manifestações, porém, variam. Pode-se, portanto, concluir que há uma interpenetração delas, sendo a oposição, conceitual. Esta interrelação, é claro, depende da religião estudada, pois há, como referido no item 2.1, gradações nessa complementaridade.

Tanto é que a magia pode tomar para si contatos com entidades sobrenaturais e a religião pode contar com elementos mágicos em suas cerimônias. A diferenciação entre ambas se acentua no aspecto institucional religioso e em seu desdobramento ético, o que também Weber concluiu.

Em Durkheim (2003), a institucionalização do sagrado forma a religião, conferindo tom mais publicamente solene àquele, pois reúne os homens em torno da fé que os transporta a uma exaltação, um frenesi, em um mundo diferente, sagrado ; diferente do mundo profano, banal e comum do cotidiano.

Deste universo surge um tipo peculiar de ação social, o rito, ponto mais alto de sua reflexão. A importância do rito se refere à perpetuação de uma experimentação individual inserida na vida coletiva religiosa e distinta das atividades corriqueiras do mundo profano. O rito revitaliza constantemente o significado intrínseco à respectiva crença, o que garante o renascimento religioso. O acesso ao sagrado é criado e recriado e é administrado por aparato competente gerador do funcionamento do que se conhece como igreja. De onde se conclui que a igreja administra o sagrado.

A religião, assim, administra e viabiliza o sagrado, no qual o rito se insere como gesto social, expressão de uma realidade objetivamente constituída e meio de criação e recriação da fé.

A diferença entre as análises de Durkheim e Weber se faz destacada neste aspecto: para o sociólogo francês o culto não é apenas exterior e sem conteúdo, ele se refere ao sistema de crenças que é a religião. Esta é, na lógica deste estudo, a principal contribuição de Durkheim. Culto é então compreendido como sentimento, gesto e emoção, a concretização social do sagrado. O rito ou culto é também modo de representação legítima de uma sociedade, e reafirmação de sua existência. Essa experimentação do sagrado se desloca da realidade do cotidiano para afirmar a idealização social, forjando uma noção que fortalece os laços de existência do grupo. Esses laços ou vínculos são representações

exageradas ou superestimadas do real, mas que fundamentam e justificam a razão de ser da coletividade, mesmo que não corresponda ao real. Essa representação faz parte da existência social na medida em que é criada e perpetuada pela mesma.

Interessante destacar que da coletividade pode surgir um culto vivo, do qual é possível a eclosão de novas representações no presente, pois a capacidade de criação destas não está necessariamente reclusa no passado. Esses cultos vivos, segundo Durkheim, situam-se em uma localidade específica da sociedade: nas camadas mais populares. Este é o caso do catolicismo popular, genuinamente, manifestação da devoção inculta dos menos favorecidos econômica e socialmente. Logo, mais distantes de um nível de educação privilegiado.

Essa diferenciação conceitual entre magia e religião remete para além do conteúdo ético, ao aspecto coletivo da segunda que reúne os crentes com o manto do rito. A religião teria como função fazer o homem viver melhor, com mais convicção de que a vida não deve ser dilema constante, podendo ajudá-lo a encontrar sentido e paz em sua existência. Segundo Durkheim (2003, p. 459-60), em seu livro *As formas elementares da vida religiosa*,

O fiel que se põe em contato com seu deus não é apenas um homem que percebe verdades novas que o descrente ignora, é um homem que pode mais. Ele sente em si força, seja para suportar as dificuldades da existência, seja para vencê-las. Está como que elevado acima das misérias humanas porque está elevado acima de sua condição de homem; acredita-se salvo do mal, seja qual for a forma, aliás, que conceba o mal. O primeiro artigo de toda fé é a crença na salvação pela fé. Ora, não se percebe como uma simples idéia poderia ter essa eficácia. Uma idéia, com efeito, não é senão um elemento de nós mesmos. [...] Ora, para tanto, não basta que as pensemos, é indispensável que nos coloquemos em sua esfera de ação, que nos voltemos para o lado em que melhor possamos sentir sua influência; em uma palavra, é preciso que ajamos e repitamos os atos assim necessários, toda vez que isso for útil para renovar seus efeitos. Desse ponto de vista, percebe-se como adquire toda a sua importância esse conjunto de atos regularmente repetidos que constitui o culto.

A importância, portanto, do culto está no fato de ser eficaz e de unir o crente à sua fé, por meio das forças morais que animam tal relação. Crenças e ritos renovam a coesão social. As representações religiosas são elementos intrínsecos à religião, são “espetáculos da sociedade”. Isso, no entanto, contrasta com a visão de Weber, que denomina as representações religiosas de “explosão criativa da irracionalidade do homem”. Logo, os ritos ou cultos demonstram as crenças e são prova da experiência da fé, sendo atos produzidos pela sociedade e que por meio deles ela toma consciência de si, recria-se, auto-afirma e se mantém. Sem os cultos as crenças desapareceriam.

Durkheim unifica rito e crença ao propor que força social e crença se coadunam e baseiam magia, religião e ciência. O que ele percebe são formas diferentes de racionalidade, desse modo, conclui-se que, enquanto houver fé no mundo, haverá magia. Assim, posso afirmar que a magia está presente tanto no catolicismo oficial quanto no popular, que ela resiste e sobrevive ao tempo, mesmo com o avanço da ciência, da tecnologia, das instituições e da laicização. A magia sobrevive na religião da mesma forma que a crença na ciência, que a crença na revolução. Ela existe assim como a intuição, os sentimentos e as emoções, fazendo parte da busca por significados para a existência.

Durkheim dá maior importância que Weber à eficácia da magia e da religião, pois, para ele, a eficácia se limita à racionalidade científica, não à mágica e à religiosa. A magia seria, em última análise, para Weber, ilógica, pois não produz causalidade verificável pelos métodos científicos e estaria, então, superada. Ao passo que magia e religião, em Durkheim, não seriam obstáculos à racionalidade ocidental, e por considerar unidos rito e crença, equiparando-os, não seriam eles passíveis de avaliação por critérios de falsidade. O que conta é a importância da magia para o grupo social e sua eficácia que, *per se*, por ser social, já justifica a causalidade. A única pendência da magia que permanece para Durkheim é o seu caráter extraoficial e periférico no contexto social, por ser considerada individual e não estar associada à coletividade de uma igreja.

Entretanto, o cerne do fenômeno do sagrado permanece. A coincidência entre natureza e objeto, que forjam magia e religião, sustenta-se.

Em Durkheim, assim como em Weber, há o processo de surgimento e desenvolvimento da religião para a ciência, sendo que para Weber, tal *performance* teria ocorrido a partir do protestantismo.

A racionalidade do mundo moderno é que forneceria sentido à força social e moral. Até a eficácia científica decorreria da crença ou da fé. Porém, a eficácia da ciência não é o suficiente para gerar coesão social, justamente por causa da necessidade de se crer nesta. Para gerar coesão a ciência precisaria se transformar em religião. Neste ponto Weber concorda com Durkheim ao propor que há na ciência a crença no valor da verdade científica, sendo a crença neste valor um dado cultural. Enquanto Weber não via mais a existência do transcendente, do fenômeno do sagrado, se comparado ao peso e à relevância da ciência e da racionalização modernas, Durkheim via uma rivalidade entre ambas as crenças, dando ênfase ao fenômeno do sagrado. Esta ênfase de Weber está na vocação presente na ciência, elemento essencial e irracional da verdade científica.

Pode-se aferir, portanto, que o ultramontanismo e as manifestações religiosas populares buscam dar sentido à sua forma de existência, à sua explicação do significado da vida e da morte. Cada um teve desdobramentos diferentes, mas se entrecruzaram em razão do universalismo e da persistência da instituição católica. A devoção de ambos os catolicismos é uma só? O que posso afirmar até aqui é que suas manifestações e ação são diferentes. O popular é aceito pelo oficial para que este não se torne uma heresia, uma outra religiosidade. O popular seria, majoritariamente, a forma genuína de sobrevivência da fé católica por parte dos mais humildes. Provavelmente o catolicismo oficial pereceria no Brasil sem ele, sem a sua ressonância nas manifestações e festas populares, até porque, por mais que o ultramontanismo tenha sido obedecido pelos clérigos, não foi possível a eles retirarem da

população local sua cultura, seu folclore e sua percepção a respeito da vida e da religiosidade. As diretrizes de Roma foram seguidas pelo clero, mas a sociedade teve como pressuposto a manutenção de suas manifestações, que são a forma de dar sentido à existência, e de, como diria Durkheim, (re)significar o seu mundo.

2.4 Religião e Magia para Marcel Mauss

De acordo com o antropólogo francês Marcel Mauss, magia e religião dependem da crença e são socialmente compartilhadas, originando-se daí a eficácia do mago e a do sacerdote. A religião não teria se originado da magia, mas as duas seriam fenômenos paralelos. Muitas das vezes os rituais mágicos se efetivam por um processo de imitação invertida da religião, pois a magia é “oficialmente” marginal. No seu âmbito clandestino, tudo é viável da maneira que bem entender esta atmosfera que se sabe proibida e censurada *a priori*. É o que Mauss exemplifica, comparando, ao relacionar magia, morte e mulher na vida social. A mulher na religião e na sociedade em geral é, tradicionalmente, subestimada, situando-se em lugar secundário e inferior. Na magia, mesmo que coisa semelhante ocorra, a posição da figura da mulher é de maior destaque. Na idéia de morte também; morte é o oposto de vida, é o que mais envolve mistério e dúvidas, por ser uma condição diferente da dos vivos, que todos conhecem. Isso pelo fato de os mortos formarem um mundo à parte, de onde o mágico retira seus poderes.

Tanto as mulheres quanto os mortos, portanto, teriam na magia uma posição diversa da real ou do mundo profano. Com esses exemplos Mauss demonstra que “o valor mágico das coisas resulta da posição relativa que elas ocupam na sociedade ou em relação a esta. [...] Em magia, trata-se sempre, no fundo, de valores respectivos reconhecidos pela sociedade” (MAUSS, 2003, p. 154). O valor dado à magia é social, não individual, pois sua noção só emerge do respectivo tecido social. Assim como a religião, a magia faz referência a juízos de valor e a sentimentos provenientes da sociedade. Mana e magia são categorias do pensamento coletivo, que funda juízos de valor e classifica os vários

elementos da vida, hierarquizando-os. Magia é o resultado das forças coletivas e o mana, noção definida mais adiante, é a sua manifestação. Por serem juízos mágicos, sintéticos *a priori*, não dependem da experiência sensível. O juízo mágico advém da afirmação coletiva que produz fenômenos de psicologia coletiva, o efeito da magia é esperado e constatado por todo o grupo. A relação de causa e efeito só se realiza de acordo com a opinião coletiva.

Porém, mesmo Mauss diferencia o universo religioso do mágico ao retratar o receio ou o leve desconforto que acompanham o indivíduo, no Ocidente, que busca meios mágicos para a solução de seus problemas existenciais ou materiais, num movimento de atração e repúdio ditados pela postura que a religião exige. A magia estaria relacionada com proibições e censura social, com desejos ainda não realizados, sejam eles de qualquer natureza.

No mundo moderno ocidental, entretanto, o fenômeno da magia e suas práticas, pouco a pouco, tornaram-se individuais e não mais sociais. As práticas mágicas “foram sancionadas pela religião, absorvidas por ela, ou então se decompuseram, um pouco ao acaso, em práticas populares individualmente efetuadas, cuja origem não mais aparece” (MAUSS, 2003, p. 165).

No trajeto da história do Ocidente, a magia foi se distanciando cada vez mais da religião, limitando-se a subsistir como fenômeno individual, alquebrando-se o grupo e reduzindo-se a um pequeno número de indivíduos. As necessidades coletivas foram se transformando em necessidades individuais. A magia sobreviveu como fenômeno individual e aproximou-se das ciências e das técnicas. “De coletivo, a magia procura conservar apenas seu caráter tradicional; todo o seu trabalho teórico e prático é obra de indivíduos, ela não é mais explorada senão por indivíduos” (MAUSS, 2003, p. 173).

Quanto à afirmação de Mauss de que a magia seria uma técnica infantil, pois mais antiga que as demais, não há como concordar com ela, pelo fato de ter se constituído no do contexto peculiar em que surgiu, ou seja, anterior ao

desenvolvimento do conhecimento científico; não sendo possível lançar mão de práticas mais avançadas que as de então. Afirmar que a magia é infantil equivale a considerar a fé um ato infantil; e se assim for, a religião também o é. Assim, Mauss subestima algo que não reside no cenário de idéias baseadas no rigor lógico científico, mas que depende da crença.

Continuando sua análise, ele associa magia à forma primeira de técnica, o que chama de “despojamento do que havia de místico”, ou o avanço técnico, que seria o desencantamento ou racionalização da magia para Weber. Concordo, porém, quando afirma que magia, técnica e ciência são conhecimentos que remetem à noção de que “saber é poder”.

Vista por outra perspectiva, magia é também a forma pejorativa de alguns denominarem a religião do outro. Não raro atributos mágicos são designados a dissidentes de uma dada igreja. Uma heresia pode ser considerada mágica e ilegítima. Em um caso ou em outro, o que se percebe então é uma constante carga negativa e censurável que a acompanha, sendo também considerada falsa religião.

Uma das maiores contribuições de Mauss reside em seu exemplo de pesquisa, ao relacionar Antropologia e Sociologia, visto que ele utiliza dados históricos e etnográficos, relativiza os conceitos de magia e religião, enxergando-os como noções construídas no Ocidente europeu, sendo, portanto, incompletos por não considerarem realidades como as do Oriente, Oceania e Américas. Mauss tomou a precaução de não classificar as noções de religião e magia de acordo com a geografia, o que o levou a não considerar magia como inferior, anterior ou primitiva.

Elemento fundamental para Mauss, na explicação do fenômeno religioso, mais acima referido, diz respeito ao mana, que seria uma espécie de manuseio, com eficácia, do extraordinário. “Graças à noção de mana, a magia, domínio do desejo, impregna-se de racionalismo. Assim, para que a magia exista, é preciso

que a sociedade esteja presente” (MAUSS, 2003, p. 160), uma vez que é a coletividade que a viabiliza.

Este seria o poder da magia, de natureza material e imaterial ao mesmo tempo, e elemento *a priori*, pois antecede a experiência. O mana seria uma “categoria inconsciente do entendimento” que possibilita as idéias mágicas; funcionando, neste sentido, como uma categoria abstrata do pensamento humano, mas sendo ao mesmo tempo concreto. Seria mais que uma força e um ser, mas também ação, qualidade e estado, adjetivo, substantivo e verbo. É qualidade de algo que o possui, mas não está imbuído na coisa em si.

Está em uma dimensão que se situa além do que é considerado normal e corriqueiro; é natural e sobrenatural. Fundamenta a magia e se caracteriza, especialmente, pela alteridade ou por estar apartado da vida comum, apesar de emergir em meio a esta e fazer parte do que se conhece como sagrado. O próprio mana é fruto da consciência coletiva, manifestando-se na consciência individual graças à coletividade. Por isso a magia também possui valor coletivo.

O mana seria uma “projeção dos desejos e aspirações mais profundas da sociedade” (MONTERO, 1986, p. 19). É qualidade inerente às coisas que são percebidas e também fundamento da diferenciação da qualidade de cada coisa; segundo Mauss, é basilar que se compreenda o mana para obter a noção do que seja a magia como sistema de conhecimento.

Constitui o mana também parte comum entre religião e magia. Só se pode descrevê-lo, mas nunca analisá-lo de maneira lógica. Um rito só pode ser compreendido por alguém que detenha o mana, o que lhe confere um quê de extraordinário. Mana também não é um espírito, pois nem todos o possuem. “É a força do mágico [...] é a força do rito”, apesar de o próprio rito poder ser o mana (MAUSS, 2003, p. 152).

O mana, apartado da vida ordinária, é uma força universal que atravessa épocas e culturas, assim como permeia a religião e a magia, tanto quanto a lingüística, caracteriza-se como noção do inconsciente coletivo.

A eficácia pura presente na magia e na religião advém do mana, superpõe-se à realidade e se situa em uma espécie de quarta dimensão. Por isso não se discute a existência da eficácia pura que legitima e justifica a magia motivando a crença coletiva nela, dado *a priori* da experiência. A eficácia pura “rege as representações mágicas, é a condição delas, sua forma necessária. Funciona à maneira de uma categoria, tornando possíveis as idéias mágicas assim como as categorias tornam possíveis as idéias humanas” (MAUSS, 2003, p. 152).

Por ser categoria inconsciente do entendimento, a eficácia pura não é conferida individualmente, pois só existe no indivíduo por ser proveniente do social, sendo, então, uma categoria do pensamento coletivo. É da mesma natureza da idéia de sagrado que povoa a religião e a magia. A origem do sagrado é encontrada por Mauss justamente nos ritos mágicos, perpetuados pela tradição que a corrobora.

Com isso, os juízos desenvolvidos pela tradição da representação mágica são provenientes da consciência coletiva, são compartilhados; havendo convergência de necessidades e experiências comuns e objetivas, em um consentimento no âmbito tanto do rito quanto da crença. De onde se depreende que, a exemplo de Durkheim, Mauss equipara em complexidade rito e crença, sem hierarquizá-los, tanto que afirma que as “práticas mágicas não são vazias de sentido. Elas correspondem a representações, geralmente muito ricas [...] todo rito é uma espécie de linguagem. É que ele traduz uma idéia” (MAUSS, 2003, p. 97).

Magia no Ocidente moderno, portanto, segundo Mauss, já foi social, foi fenômeno coletivo que assumiu formas individuais ou não institucionais e públicas. Acontece que o catolicismo popular, considerado mágico e ritualístico

no Brasil e em Goiás, remete a uma realidade anterior à da Modernidade. Logo, esta qualidade de individual não se encaixa neste exemplo específico.

E se o trajeto ocidental, em seu desfecho, não se associa à análise do catolicismo popular, e este se caracteriza como um fenômeno descolado do mundo moderno, ele mesmo se constitui como uma cristalização do mundo tradicional. Nele a magia ainda é fenômeno coletivo, apesar de não menos esporádico e extra-oficial. No caso do catolicismo popular, trata-se de um extrato cristalizado preservado da época da colônia, ainda que combatido pelo ultramontanismo.

Não se pode deixar de perceber, porém, que Mauss, assim como Durkheim e Weber, tentou compreender, e teve como ponto de chegada, a compreensão do Ocidente moderno. Por isso sua conclusão sobre magia e religião se realizou, nos limites deste texto, como foi acima descrito.

Mas o ponto em que minha pesquisa se insere, no estudo maussiano, rompe com a ponta geográfica de chegada do autor, pois o fenômeno do catolicismo popular em Goiás e sua relação com o ultramontanismo não se encaixam na descrição de sociedade moderna nem na de magia como fenômeno individual. A sociedade em questão é agrária, distante dos grandes centros urbanos, econômicos e culturais do país, iletrada, dispunha do catolicismo leigo e tradicional para se auto-representar e se inseria em um determinado contexto envolvente, o do Brasil Império. Logo, com características de ex-região mineratória de ex-colônia portuguesa do catolicismo do padroado, de economia escravista e mercantilista, e étnica e culturalmente mestiça, o que favoreceu o hibridismo religioso, socialmente hierárquica e analfabeta. O que configurou as práticas do catolicismo do padroado.

2.5. A Trajetória da Magia e do Ritual no Ocidente de acordo com a Contribuição de Antônio Flávio Pierucci

Segundo Pierucci (2001), de acordo com sua leitura de Mauss, magia seria anti-social e prática. Em seus estudos considera a racionalidade das práticas mágicas. Menciona a racionalidade destas práticas pelo fato de a racionalidade teórica destas ele nem cogitar. Mas isso não é de se estranhar, pois a magia, por ser fenômeno marginal, não teve como constituir corpo doutrinário de textos de eruditos que dedicassem seu tempo a isso. Magia não é considerada sistema de crença por Pierucci, pois segundo ele, não disporia de ordem intelectual interna. E isso se justifica, a meu ver, pelo mesmo motivo acima descrito, de ela não ter se institucionalizado nem desenvolvido doutrina ou racionalização religiosa. Ele concorda, contudo, que mesmo assim ela não foi extinta.

Isso ocorre por haver uma crença difusa, porém não reflexiva, de que “leis regem ocultamente” as relações de correspondência entre os reinos da natureza, conferindo regularidade e previsibilidade a essas relações” (PIERUCCI, 2001, p. 62), inserido este processo no princípio da simpatia, que não cabe aqui ser referido.

O mais interessante em sua análise sobre religião e magia, porém, reside na trajetória que percebe ter feito a magia no Ocidente. E o que mais observa acompanhar esta trajetória é a desconfiança que foi construída historicamente, pois a magia é associada à sujeira, malignidade e indigência, resultando em uma distinção bipolar entre magia e religião.

Para robustecer seu argumento, Goode (*apud* PIERUCCI, 2001) enumera diferenças pertinentes a seguir relacionadas.

Na conceituação entre magia e religião, Goode destaca, resumidamente, que a magia tem fins específicos com resultados parciais, limitados e isolados, em função da natureza pessoal e não coletiva desses fins, que são materiais,

imediatos e pertinentes à vida na terra. Por seu lado, a religião se relaciona com a salvação da alma, com a vida eterna, com o bem-estar e com a paz de espírito. A religião faz especulações metafísicas, reflete sobre sentidos definitivos, mistérios do cosmos, do destino e sobre os desígnios divinos, tendo sempre em vista a vida após a morte, no celestial, no insondável e no incognoscível.

A magia é um instrumento, logo, utilitária, não sendo fim em si mesma, como o é a religião. As cerimônias religiosas são sua própria finalidade e não possuem fins práticos, realizando-se pela simples crença da comunidade que a segue.

Além disso, enquanto a relação entre mago e indivíduo é esporádica, a relação entre o padre e o fiel é duradoura, permanente, desinteressada e sem imediatismo.

Magia é, então, segundo Pierucci (2001), “potencialmente” anti-social em razão de sua marginalidade, seu sigilo e sua clandestinidade, não absolutizando e generalizando, assim, sua relação com os grupos sociais.

O ritual religioso se relaciona com ação divina e o ritual mágico, com coação divina. Esta diferenciação de Goode é, segundo o sociólogo paulista Pierucci (2001, p. 85), a mais relevante, pois demonstra “o modo de relacionamento com o sagrado”. E observa que na religião há o respeito e a obediência. Sua essência é a de entrega e submissão do crente à vontade divina. Por outro lado, a magia tenta dominar esta vontade.

Haveria diferença até com relação à garantia do efeito almejado. Hipoteticamente falando, na oração há a incerteza e na magia maior garantia, pois esta depende do rigor seguido de acordo com os preceitos do ritual mágico. Pierucci também cita a hóstia como exemplo de relação mágica entre o homem e o sagrado -assim como foi referido neste texto anteriormente -, pois, na consagração do corpo de Cristo, residiria uma “magia religiosa”. E, diferenciando

de acordo com Goode, afirma que na magia não há orações, mas fórmulas mágicas que agem, o que me faz lembrar as promessas no catolicismo, nas quais a diferença com a magia é que o pedido ou a tentativa de contraprestação, que é legítima, pois alicerçada na fé e na devoção, se faz a um santo ou ser etéreo, com reconhecido exemplo de conduta e pureza de alma; pelo menos é assim que se acredita ser um santo.

Porém, ele reconhece, reportando-se a Weber, que a magia é “inextirpável”, é “base inerradicável da religiosidade popular”, não tendo sido influenciada completamente pela desmagificação ou pelo desencantamento. A religião dos pobres e menos favorecidos tem relação peculiar, íntima e pessoal com os santos, tanto que os denomina com diminutivos: Santa Terezinha, “santinha”, como retratou, por exemplo, Sérgio Buarque de Holanda, em *Raízes do Brasil*, em que é percebida uma ética de “fundo emotivo”, como se rompêssemos qualquer barreira com o transcendental. Trata-se, então, de uma ligação religiosa amável e quase fraternal, diminuidora das distâncias. O que é facilmente percebido em nossa relação com o catolicismo, que promove intimidade com os santos.

Em sua leitura, assinala Pierucci, que é extraordinária a vontade de potência presente na magia, assim como sua capacidade de sobrevivência que perpassa gerações.

Discordo, porém, dele e de Malinowski, citado em seu texto, quando afirmam que a racionalidade do cotidiano, para quem recorre à magia, está apartada da lógica mágica. Isso porque se a magia interfere no dia-a-dia, entrelaçando-se com o cotidiano, e se quem recorre à magia crê nela e em sua eficácia, compreende o ordinário e o extraordinário como unidos ou ligados pela prática mágica que soluciona problemas deste mundo. O que é corroborado por Mauss, ao definir mana como fundamento da magia e da religião, pois, apesar de estar apartado da vida comum, o mana emerge em meio a esta pela necessidade de contato com o mundo mágico e pelo fato de fazer parte do que é conhecido

como sagrado. O próprio mana é fruto da consciência coletiva, manifestando-se na consciência individual graças à coletividade. Por isso a magia também possui valor coletivo.

Pierucci concorda, porém, que o catolicismo popular seja prova da sobrevivência da magia. Voltando à trajetória da magia no Ocidente, segue o autor com a oposição entre magia e religião, considerando-as “rivais”, isso, desde o judaísmo antigo que considera as práticas mágicas anti-religiosas e idólatras, sendo a idolatria um dos maiores pecados. Outro dado é que na magia os deuses seriam imanentes ao mundo e não transcendententes, ou associados a uma relação ética e sublimada com um deus ético.

É forjada, dessa forma, uma verdadeira guerra contra a magia, tomando-se por norte a pregação ética da Bíblia. As práticas mágicas passam a ser associadas a práticas diabólicas, pois condenáveis do ponto de vista moral. Segundo o monoteísmo radical e ético judaico, para Jeová toda magia tem parte com o demônio em razão do monoteísmo radical e ético do judaísmo.

Tal acontecimento é entendido pelo autor como o início, por parte dos profetas bíblicos, de um “processo histórico-cultural de desencantamento do mundo” (PIERUCCI, 2001, p. 93-4), tendo seu apogeu com o calvinismo do século XVII. O ápice desse processo que culminou com o calvinismo, não se aplica, porém, à “simbiose” por ele constatada entre a magia e a religião do catolicismo medieval, dificilmente separáveis. Está aí sua maior contribuição para meu objeto de estudo, ao indicar a convergência com o(s) catolicismo(s) goiano(s) do recorte temporal proposto. Pierucci, assim como Mauss, retrata a transformação da magia como fenômeno coletivo para fenômeno de grupos individuais nas sociedades modernas e, aí sim, anti-sociais, desde que relacionada com religiões protestantes. É o que faz ao observar o confronto entre magia e religião na Europa moderna.

Tal guerra ocorreu também em Goiás justamente na passagem do século XIX para o XX, com os bispos reformadores do ultramontanismo originado com a Contra-Reforma do século XVI.

O que pergunto é: como se deu este confronto? Quais seus desdobramentos? É o que este trabalho pretende elucidar nas linhas seguintes.

2.6. Conclusões e Questões Suscitadas

Sabendo que magia e religião estão mescladas na realidade, parto das contribuições de Max Weber e das colaborações de Marcel Mauss, sem, contudo, esquecer das implicações históricas, no caso, do próprio Ocidente. Lembro, porém, que no Brasil a divisão é ainda mais difícil por causa da presença de religiões como o catolicismo, o candomblé e a umbanda.

Algumas religiões são denominadas “mágico-religiosas”, como denomina Pierucci, pois os rituais mágicos e os religiosos, dependendo da religião, são parte de uma mesma crença, havendo um cruzamento.

Isso remete a um dado: os catolicismos no Brasil, alvos desta análise, sobretudo o popular, é mais encantado que o protestantismo histórico e menos encantado que a umbanda e o candomblé, como acima referidos. Então, como se configuram os catolicismos oficial e popular da citada passagem? São ambos, mesmo que em diferentes graus, híbridos e “mágico-religiosos”.

A diferença básica, pelo que percebi, é que a religião possui um *plus* ético e institucional histórico, peculiar ao Ocidente; e a magia é periférica e imediatista. Ambas se mesclam, porém, como é o caso do catolicismo popular, que mantém suas manifestações, mas faz parte, obedece as diretrizes do catolicismo oficial em função da hierarquia dos, como diria Weber, “funcionários” de uma instituição autônoma, que é a Igreja, neste caso, a de Roma.

Não discuto o *status*, se inferior ou superior uma à outra (magia e religião), o que procuro é conceituá-las para compreender o que foi o ultramontanismo e o catolicismo popular.

Encerrando a leitura sobre a análise de Pierucci, destaco sua conclusão de que a religião no Ocidente se tornou sinônimo de moral. O que induz à percepção de que só se entende a lógica interna das relações entre o homem e o sagrado se for feita a distinção conceitual entre magia e religião.

Dessa forma, *grosso modo*, religião está para o mundo celestial assim como a magia está para a solução dos problemas cotidianos. “Ainda que religião e magia dificilmente se separem no bojo das hifenadas experiências ‘mágico-religiosas’ realmente vividas, elas devem ser separadas analiticamente” (PIERUCCI, 2001, p. 101).

Na distinção conceitual, percebe-se que a regra maior da religião é o respeito moral; a da magia, o respeito ao ritual. A religião é autocontrole, culpa. Já a magia é a ausência de culpa, não havendo nela distinção entre o Bem e o Mal. “Magia é vontade de poder; religião é vontade de obedecer” (PIERUCCI, 2001, p. 103).

Magia e religião são “disjuntiva cultural”, por ele citada e por mim apropriada para me referir à relação entre o catolicismo oficial e o popular na “perspectiva do desenvolvimento histórico de sua conflituosa relação na cultura ocidental” (PIERUCCI, 2001, p. 102). Constituem ambas também promessas, objetivos e alcances diferentes, mas que de alguma forma se fundem na realidade da fé. As diferenças até aqui exibidas remetem à realidade de que o catolicismo popular não foi institucionalizado pela Igreja, seus ritos não foram oficializados e os do catolicismo oficial, sim. Essas constituem as diferenças cruciais entre eles até o momento: a apropriação de um *status* e o desenvolvimento de uma racionalização e uma ética religiosa, pois não foram gerados pela doutrina

católica nem sistematizados e racionalizados por um corpo de funcionários competentes e autônomos religiosos, segundo a sociologia da religião weberiana.

3 CAPÍTULO 2 - REALIDADE CATÓLICA EM GOIÁS DURANTE O BISPADO DE DOM JOAQUIM GONÇALVES DE AZEVEDO (1865-1876), A ÉPOCA QUE ANTECEDE O APOGEU DO ULTRAMONTANISMO EM GOIÁS

3.1 Apresentação da Proposta de Análise da Religiosidade Católica em Goiás

A presente pesquisa tem por objetivo compreender o catolicismo oficial e o popular em Goiás com a influência da igreja reformada dos anos de 1865 a 1907.

E é por meio do prisma da sociologia religiosa weberiana que tal compreensão será construída. Assim, primeiramente, inseri a parte teórica do texto, para só então demonstrar o recorte empírico selecionado.

A análise das práticas do catolicismo percorre os bispados ultramontanos de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo, de D. Cláudio José G. Ponce de Leão (1881-1890) e de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907). Estes três bispos foram selecionados pelo fato de terem sido os que mais se empenharam na causa da romanização do catolicismo em Goiás, lembrando que a sede do bispado goiano se situava na Cidade de Goiás. Com isso será traçado um histórico das religiosidades católicas no Estado privilegiando esta cronologia.

Desses três bispos ultramontanos, destacam-se os dois últimos, pois com estes se pode aferir em que medida houve interferências nas manifestações do catolicismo popular e quais foram as orientações da igreja com relação à maior efetivação da presença do catolicismo oficial em Goiás. O que se pôde verificar é que as biografias de D. Cláudio e de D. Eduardo foram as mais veementes no empenho pró-catolicismo romano ou ultramontano. Na biografia de D. Francisco

Ferreira de Azevedo (1819-1854), anterior ao recorte especificado por este trabalho, por exemplo, o que consta são várias ordenações de padres; e, pelo fato de ser cego, não raro, fraudes eram cometidas por parte dos candidatos.

Dom Domingos Quirino de Souza (1860-1863), até pela brevidade de seu bispado, não empreendeu grandes realizações, limitando-se a proibir roupas seculares a seu clero, a proibir a caça e a pesca aos padres e de ter reorganizado a Cúria Diocesana. De saúde precária, pouco se dedicou à orientação dos seus fiéis, pois não realizou Visitas Pastorais e não inaugurou o Seminário Diocesano. Dom Domingos faleceu em setembro de 1863, ou seja, nenhum contato com a população e as manifestações tradicionais do catolicismo ele travou.

Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), por sua vez, inaugurou oficialmente o Seminário Santa Cruz em sua gestão, em 1872, mas não contou com apoio financeiro por parte do governo para a educação clerical; aliás, nem a educação pública era prioridade, tendo sido suprimidas em grande parte as verbas para a manutenção do Seminário. Em 1876, D. Joaquim é transferido para a Bahia. O descaso das autoridades laicas e a falta de profissionais para assumirem as cadeiras das disciplinas no Seminário acabaram por fechar suas portas em 1879.

As informações dos bispos, suas descrições e percepções sobre o clero secular contribuem para a compreensão a respeito do catolicismo oficial e do popular. Constam também informações em jornais de época, mas a compreensão da religiosidade católica na fase anterior ao ultramontanismo será realizada, sobretudo, pelas contribuições atuais de estudiosos do catolicismo popular em Goiás.

Portanto, é nos bispados de D. Cláudio José G. Ponce de Leão (1881-1890) e de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907) que Goiás sentirá, de forma mais efetiva, as influências do ultramontanismo. No bispado deste segundo,

ocorre o ápice do conflito entre as manifestações populares e a orientação romana, dado que será tratado em trecho específico sobre D. Eduardo.

No bispado do sucessor de D. Eduardo, D. Prudêncio G. da Silva (1908-1921), o contexto não propiciaria mais a orientação ultramontana, pois se formava uma nova conjuntura histórica e política, “já eram transcorridos dezoito anos de separação entre Igreja e Estado e mais de uma década que D. Eduardo Duarte e Silva deixara a capital (1896), portanto, estavam sepultados os ideais do catolicismo ultramontano e do Partido Católico no Estado” (SILVA, 2004, p. 49). Sepultados no que diz respeito ao monopólio da Igreja Católica no cenário religioso e à sua cruzada contra o liberalismo e laicização do Estado. Dom Prudêncio não foi selecionado também pelo fato de ser possível perceber como foi refletida a presença e a influência ultramontana sobre o catolicismo em Goiás no recorte referido, por meio dos bispados de D. Cláudio e D. Eduardo, os mais rigorosos ultramontanos.

Dom Prudêncio dá continuidade à reforma, mas não se confrontou com líderes religiosos leigos nem com autoridades políticas locais; seu bispado não configurou confrontos de ideais como o de seus antecessores. Não obstante, elementos de sua passagem por Goiás são apontados no terceiro capítulo. Em suma, as sementes e as mais efervescentes passagens referentes à influência ultramontana e o combate à manifestações do catolicismo popular em Goiás constam das biografias de D. Joaquim, D. Cláudio e D. Eduardo. E é de seus bispados que serão retirados os subsídios sobre o ultramontanismo em Goiás.

Voltando ao assunto dos registros sobre a religiosidade goiana do recorte, os dados mais abundantes estão presentes nos textos deixados pelo catolicismo oficial, pois este conta com documentos oficiais, o diário pessoal de D. Eduardo, a ser abordado no terceiro capítulo, e jornais de época, que também serão apresentados na terceira parte deste trabalho, ou seja, constam como base empírica documentos como Cartas Pastorais, Circulares e Instruções Pastorais de D. Joaquim, D. Cláudio e D. Eduardo, mesmo que retirados da obra *Lugares e*

peças, do Cônego Trindade. No bispado de D. Cláudio, por exemplo, anuncia-se e se convoca o Sínodo Diocesano de 1887, assim como a terceira visita pastoral, em 1884. Existem outros documentos selecionados, mas não cabe aqui a todos relacionar.

Há também a publicação da Encíclica de Pio X sobre o ensino da doutrina cristã, por D. Eduardo, em 1905, em que constam determinações sobre os cultos interno e externo e o regulamento para as festividades e funções religiosas, de 1899. Conto também com estatutos do Seminário Santa Cruz e com manuscritos como diários e anotações de D. Eduardo.

Relatos dos viajantes europeus Saint-Hilaire e Emmanuel Pohl também contribuem para a compreensão do cenário histórico goiano, mesmo que anteriores ao recorte selecionado.

O catolicismo popular também será abordado com base em relatos de época, mesmo que com bem menos informações se comparados ao catolicismo oficial. Assim, o catolicismo popular conta fundamentalmente com análises provenientes de estudos sociológicos, históricos e antropológicos sobre o assunto. E apesar de essas abordagens serem retiradas de época diferente do recorte, em função do mergulho nas descrições e análises do que existe sobre o tema, construirei meu próprio esforço interpretativo e analítico com base nas duas fontes: a documental e a analítica. Dessa forma é possível descrever e analisar o catolicismo que perfaz a época dos bispos reformadores selecionados, por meio dos relatos dos viajantes e de estudiosos da história de Goiás, a fase de influência dos ultramontanos e sua respectiva orientação sobre o clero secular local, então romanizado, e de suas manifestações de catolicismo oficial romano; assim como o catolicismo popular e leigo, que demonstra, como consta no decorrer da pesquisa, possuir natureza permanente de continuidade de manifestações. Feito isso, proponho verificar em que aspectos e em que medida se deu a influência do ultramontanismo sobre os destinos do catolicismo em

Goiás, seja no catolicismo oficial, seja no popular - o que será feito também no terceiro capítulo.

O presente trabalho tem como eixo, portanto, a proposta de compreender o universo do catolicismo em Goiás de 1865 a 1907 pela percepção da orientação ultramontana sobre o clero secular do catolicismo oficial e do popular - designação das manifestações populares após a ação dos bispos.

Abaixo segue a análise conceitual advinda da contribuição teórica do primeiro capítulo. Nela, porém, incluo dados da sociologia weberiana diretamente relacionados com meu tema, como as discussões sobre ética e salvação. A análise teórica, construída dos itens 3.2 até o 3.4.1, ainda relaciona as noções de devoção, unificação interna da conduta e racionalização ética da religião, além de contar também, no item 3.2.1, com a contribuição do filósofo Ernst Cassirer ao aporte teórico weberiano no que diz respeito à transição das representações religiosas da magia à religião.

Desta feita insiro o trecho histórico empírico que engloba a reconstrução histórica do cenário goiano, como acima referido - lembrando que dos itens 3.3 até o 3.4.1 se encontram na análise elementos empíricos e contribuições de historiadores da Igreja no item 3.3.

3.2 Ética e Salvação em Max Weber: diferentes trajetos

Segundo o pensador alemão Max Weber, em *Economia e Sociedade*, mais precisamente a partir da página 298, só uma ética transcendente e originada de uma especulação intelectual é capaz de romper com a coação mágica imputada pelo homem aos deuses; produzindo-se dessa forma uma ação religiosa.

Esta é fortemente determinada por uma camada letrada de sacerdotes indiferentes aos acontecimentos mundanos, transcendidos por meio da orientação doutrinária, que adapta o mundo a ela. Como consequência dessa realização

intelectual, transforma-se tanto a ação religiosa quanto a atitude geral do homem em relação ao deus. Assim, a relação mágica entre homem e deus, representada pelo ato de “influenciar poderes supra-sensíveis – submetê-los magicamente a fins humanos ou ganhá-los por um comportamento agradável, mas não pela prática de virtudes éticas senão pela satisfação de seus desejos egoístas”, é substituída pela “observância da lei religiosa como meio específico de conquistar a benevolência do deus” (WEBER, 2000, p. 298).

A ética religiosa, porém, pode nascer também de formas de comportamento orientadas magicamente: é o caso do tabu, neste os vários acontecimentos da existência humana são explicados por meio de um determinado espírito ter penetrado o indivíduo. Este espírito é ora considerado sagrado, ora impuro, dependendo da condição em que se encontra a pessoa.

A crença nos espíritos é, então, racionalizada até tornar-se crença nos deuses, não havendo mais espíritos a serem manipulados por práticas mágicas. Assim, estes espíritos são substituídos por deuses venerados em cultos nos quais o indivíduo suplica a eles, logo,

a ética mágica da crença nos espíritos transforma-se na idéia de que aquele que infringe as normas divinas provoca o desgosto ético do deus que pôs aquelas ordens sob sua proteção especial. Agora é possível supor que a derrota diante do inimigo ou outra desgraça que caia sobre o povo não se deve à falta de poder do deus local, mas às infrações pelos seus adeptos das ordens éticas por ele protegidas, que provocam sua ira, cabendo, portanto, aos próprios pecados, e que deus, com uma decisão desfavorável, quis precisamente castigar e educar seu povo amado (WEBER, 2000, p. 302).

Surge deste processo uma preocupação ética universalista, racional e teológica. Contrariar a vontade do deus é pecado e o indivíduo que comete uma falha moral passa a ter sua consciência atormentada e, uma vez consciente disto, ele busca agir eticamente, independentemente das conseqüências imediatas que seu ato considerado errado possa acarretar, pois os princípios morais religiosos constituem um fim em si mesmo, sem os interesses imediatos da magia.

Só se tem liberação dos malefícios provenientes de um ato errado por meio de um comportamento agradável a deus. No seu convívio com o outro, realidade em que é testada sua orientação ética, ele busca a salvação – aprovação divina na piedade: veículo de obtenção da salvação. Esta lhe traz a liberação dos males concretos, e desta dinâmica pode

ocorrer agora uma sistematização dessas concepções éticas que abrange tanto o desejo racional de assegurar para si, mediante um comportamento agradável a deus, vantagens pessoais externas, quanto a concepção do pecado como um poder único de antídoto em cujas mãos cai o homem, da “bondade” como uma capacidade única de disposição santa e de ações homogêneas que dela resultam e, por fim, da esperança de salvação como um desejo irracional de poder ser “bom” simplesmente, ou pelo menos, primariamente, por ter a gratificante consciência de sê-lo. Uma série gradual e ininterrupta das concepções mais diversas, sempre entrecruzadas com idéias puramente mágicas, conduz a estas sublimações da piedade, raramente alcançadas em plena pureza e na religiosidade cotidiana, somente de forma intermitente, sendo a piedade o fundamento que atua continuamente, como motivo constante, de uma condução da vida específica (WEBER, 2000, p. 302).

Este processo de internalização ética rumo à salvação mediante piedade e compaixão pelo próximo, segundo ele, ocorre por meio de um sacerdócio independente e organizado e por meio da profecia – que desenvolve a centralização ética oriunda da salvação religiosa. O sacerdócio e a profecia são os responsáveis pela sistematização e racionalização da ética religiosa.

De acordo com o que foi escrito no capítulo 1 deste trabalho, o fenômeno religioso se institucionalizou, racionalizou a magia, em um processo de desenvolvimento de racionalização religiosa e forjou um discurso ético pautado pela constante tentativa de agradar a Deus por meio de um comportamento louvável e ético aos olhos Dele; conquistando o indivíduo a salvação e, ao mesmo tempo, substituindo-se as práticas mágicas como tentativa de dominar os deuses em benefício próprio com fins utilitários. Nasce daí a tentativa de racionalizar o cotidiano por intermédio de preceitos religiosos: da sistematização do discurso religioso que é realizada pela camada dos sacerdotes imbuídos da profecia ética ou emissária advinda de um profeta que “imbuído do encargo divino, exige a obediência como dever ético” (WEBER, 2000, p. 308), e é associada a esta

profecia um deus ético, pessoal e supramundano, no caso, o Deus do cristianismo.

Logo, o desenvolvimento ético com fins salvíficos advém da sistematização e da racionalização da ética profética. A conclusão advinda desta análise, reveladora dos contornos empíricos e de suas características, aponta para a existência ou não da revelação profética, esta, geradora de uma ética universalista, mais acima referida; tal ética se contrapõe à ética particularista e espontânea do catolicismo popular. Há, portanto, uma variação ética qualitativa. E é no catolicismo popular que ela se desenvolve, advinda de uma necessidade de sobrevivência neste mundo, priorizando-se a solução para as mazelas que ele traz. O clero em questão racionalizou-se religiosamente, combatendo os ritualismos e se balizando pelo catolicismo de Roma, mas não internalizou a revelação profética, pois os sacerdotes não estavam nela mergulhados, como será descrito mais à frente.

Weber esclarece que nem toda ética religiosa tem necessariamente de passar pelo mesmo processo de transformação que vai das práticas mágicas até as normas de conduta pautadas pela piedade com o objetivo de salvação, pois existem os casos do confucionismo, da ética helênica e da romana.

O presente trabalho, porém, baseia-se no trajeto ocidental moderno em específico com fins de obter aporte comparativo, ou seja, utilizo-me da análise weberiana da sociologia da religião, não obstante minha pesquisa não se caracterizar ou não ser o ponto de chegada da religião racional moderna por excelência para Max Weber: o calvinismo.

No entanto, a sua sociologia é veículo de compreensão de uma realidade religiosa que não é moderna, nem urbana, nem letrada, mas que recebe subsídios conceituais capazes de torná-la mais nítida, uma vez que elementos

empíricos me permitem selecionar ou eleger dados da sociologia da religião weberiana.

Pois bem, na religiosidade católica goiana do período recortado, não há a revelação profética, que significa a capacidade consciente de construir uma visão homogênea da vida. A vida possui, por meio dessa revelação, um sentido homogêneo responsável pela orientação das condutas dos homens na busca pela salvação. Este sentido coordena o comportamento prático do homem em sociedade, constituindo-se em um modo de viver; é também de natureza religiosa e leva o indivíduo a perceber o mundo como um todo ordenado, funcionando como se fosse uma bússola moral que o acompanha em todos os momentos de sua vida. Ocorre aí uma homogeneização do sentido em um mundo então integrado por este. As tensões existenciais do indivíduo são, desse modo, provenientes do choque entre esse sentido ou essa bússola e a realidade empírica que o cerca. É esta revelação a capacidade carismática de mudar as pessoas e de desalojar a magia do seio do povo. Isso se houver a revelação profética internalizada por esse indivíduo. A internalização do comportamento ético movido pela busca de salvação só é viável, portanto, por meio de um sacerdócio forte o bastante para inculcar nas pessoas tal sentido. Mas isso, ainda, se o clero tiver interesse em coadunar a doutrina com a realidade local circundante. O que não ocorreu, pois a prioridade do clero era institucional. Este apontava as diretrizes romanas para o catolicismo tradicional popular, mas não considerava a adaptação dos ensinamentos religiosos ao catolicismo goiano. O clero lê a doutrina, mas não a aplica à realidade, pois é combatida e não assimilada, o que gera um distanciamento entre a doutrina e a realidade. Assim, não se realiza um sentido de vida homogêneo, que organize o cosmos a partir deste. Logo, há uma privação de sentido profético que balizaria o comportamento prático do indivíduo.

Portanto, para se efetivar a revelação profética, há que haver a combinação entre doutrina e a realidade envolvente. No caso, para uma população ético-cognitivamente pobre, não há possibilidade de leitura da própria

realidade por meio de princípios cristãos, por isso, não há revelação profética no seio da população. O clero ultramontano em Goiás internalizou a racionalização da doutrina e da instituição católicas, mas nem mesmo ele experimentou a revelação profética.

Na análise weberiana do trajeto de formação da camada de sacerdotes, há a associação com o saber sacerdotal institucionalizado. Este saber, por sua vez, torna-se tradição acumulada textualmente e se transforma em dogmas por causa das interpretações da camada sacerdotal. Essa tradição passa a embasar a religião, que é o esteio da educação dos sacerdotes e é transmitida a leigos. É função do sacerdote então sistematizar o conteúdo da doutrina ou das tradições sagradas, estruturando-as de modo racional-casuístico, isto é, com meios que objetivam um fim. Feito isso, o clero adapta a profecia aos costumes da sociedade ou da camada de leigos na qual este clero se insere. Com isso, os sacerdotes estabelecem dois instrumentos basilares de poder: o sermão e a cura de almas. Mas justamente esta adaptação não ocorreu. O processo não se completou. A leitura weberiana da realidade religiosa em Goiás do recorte não percebe, desse modo, tal trajetória em sua completude.

A ética universalista que indica um imperativo de conduta que deve ser seguido não ocorreu em Goiás; não houve a inculcação dessa ética universalista pelo fato de não ter existido uma camada de sacerdotes forte o bastante para introjetar a doutrina com o conseqüente arcabouço de princípios capazes de proporcionar a revelação profética e a racionalização religiosa em substituição às práticas mágicas ritualísticas do catolicismo popular. O que se constituiu no catolicismo popular goiano com relação a uma ética se associa ao elemento que denominei ética da súplica. Esta será apresentada mais adiante.

Voltando aos instrumentos basilares de poder dos sacerdotes, o sermão e a cura de almas, esta segunda é a forma originária de confissão. O poder da religião sobre a sociedade acompanha o desenvolvimento dos instrumentos de poder dos sacerdotes acima citados. Tanto a cura de almas quanto o sermão

auxiliam na sistematização da influência ética do sacerdócio. Mas, no caso em questão, esta influência foi exterior por não conter em seu bojo o que Weber (2000, p. 319) denominou “cotidianização do conteúdo das exigências proféticas”, que se constituem em prescrições de caráter casuístico. Esses recursos ou instrumentos possuíam os sacerdotes locais, assim como o empenho em regulamentar a vida dos leigos, necessidade que, segundo Weber, cresce em cenários caracterizados por idéias marcadamente tradicionais. Os sacerdotes, no entanto, teriam de adaptar a doutrina à realidade leiga circundante, de modo que esta assimile a doutrina. O que não ocorreu em Goiás.

A religiosidade goiana do recorte era repleta de idéias tradicionais, “formas mágicas das idéias e práticas religiosas” (WEBER, 2000, p. 319) que habitam o cenário religioso, mas a acima referida adaptação da doutrina à realidade não ocorreu, não ocorrendo, assim, a assimilação da doutrina. E sendo este cenário rural, cabem também aqui as considerações weberianas sobre religiosidades desenvolvidas em âmbitos agrários, em razão dos elementos encontrados no catolicismo goiano.

Quanto mais o desenvolvimento de uma cultura se orienta pelo mundo dos camponeses [...] tanto mais precisamente este elemento populacional pesa no prato da balança do tradicional e tanto mais carece a religiosidade, pelo menos a popular, de uma racionalização ética. [...] Os camponeses raramente são uma camada que originalmente tenha sido portadora de uma religiosidade não-mágica [...] as qualidades específicas do cristianismo como religião ética de salvação e como devoção pessoal encontraram seu terreno de desenvolvimento genuíno nas cidades, e ali produziram sempre novos rebentos, em oposição à interpretação modificada em sentido ritualista, mágico e formalista que foi favorecida pela preponderância dos poderes feudais (WEBER, 2000, p. 321-3).

Os poderes feudais são, neste caso, substituídos pelos poderes dos coronéis. E soma-se ao cenário rural o fato de as noções de pecado e redenção se distanciarem do sentimento de dignidade das camadas politicamente dominantes. Este sentimento é robustecido em sociedades rurais e hierárquicas, como é o caso da goiana, em que por vezes a direção das romarias e das irmandades cabia a líderes políticos e econômicos locais: os coronéis. E

justamente casos como esse é que foram o ponto de maior conflito com bispos ultramontanos, o que será mostrado no capítulo 3.

Tal discussão desemboca nas noções de salvação que se ligam às várias noções existentes de Deus e de pecado que são dependentes das suas respectivas circunstâncias e finalidades. Isto porque existem ações religiosas que garantem a salvação, mas que são de natureza utilitarista; exemplo disso são celebrações que prometem benefícios sem necessidade de retribuição em forma de comportamento momentâneo que vise a revelação profética em busca da salvação. Essas ações religiosas exigem a devoção ao culto, dado que se associa à salvação ritual.

Os vários tipos de salvação são importantes para a compreensão do sentido da ação social porque elas fornecem conseqüências para o comportamento cotidiano da vida prática. Isto porque o

fim e o sentido desta condução da vida podem estar dirigidos puramente ao além ou, também, pelo menos em parte, a este mundo. Em grau muito diverso e qualidade tipicamente distinta isso ocorre em todas as religiões e, dentro de cada uma delas, entre seus diversos adeptos (WEBER, 2000, p. 357).

A religiosidade do catolicismo popular, porém, caracteriza-se, de acordo com dados empíricos, pelo ritualismo de suas manifestações devocionais não provenientes da doutrina. Isso pelo fato de não haver um clero numeroso o bastante para trazer os ensinamentos católicos em uma comunidade rural, de território tão extenso e de grande contingente iletrado. Há ainda o fato de a missa ser celebrada em latim com o padre de costas para o público. O diálogo recitado que hoje se vê durante as missas entre o padre e as pessoas presentes na igreja é contemporâneo da década de 60 do século XX.

Dessa forma, como seria possível formar uma população capaz de desenvolver e se orientar pela revelação profética, se nem o clero, além de exíguo, a possuía? Se nem mesmo a doutrina pôde ser ensinada ou conhecida?

Por outro lado, a devoção, a preocupação com a salvação e o exemplo dos santos mártires e da vida de Nossa Senhora são inegáveis. O que não significa que esses elementos tenham forjado uma ética religiosa racionalizada, inserida nos termos weberianos, ou uma ética religiosa existente no íntimo dos indivíduos de maneira constante a ponto de orientar suas ações por meio da piedade e compaixão ao próximo, de acordo com a justiça e o amor divinos. A própria organização profundamente hierárquica da sociedade apontava para essa impossibilidade.

Portanto, em Goiás, o que foi percebido corresponde à existência de um catolicismo popular sem a regulamentação sistemática da ética cotidiana. Enquanto o catolicismo oficial não contava nem com clero numeroso o bastante nem com a intenção deste em conduzir, por meio de instrumentos de doutrinação e aconselhamento (sermões e confissões), a internalização da revelação profética no íntimo das pessoas, ocorria a tentativa de internalização da doutrina católica nos fiéis por intermédio do clero romanizado. De qualquer forma, o que preponderava, então, eram as práticas do catolicismo popular, não ocorrendo sequer a internalização da doutrina.

Advém disso o fato de os leigos, com relação à doutrina católica, ficarem limitados a assistir às missas. Quanto aos cultos, estes são vivenciados de forma sincera e devocional, mas este sentimento aflora no instante da realização do ritual, não refletindo tal emoção e contrição nos seus atos cotidianos. A salvação é então sentida no momento da celebração como a “posse de um estado de ânimo” efêmero e que se extingue após a finalização do ritual, o que é aprofundado no item 3.3, que discute devoção.

O importante é que o conceito de ética possa denotar o grau em que a moralização direciona os indivíduos, para que estes possam experimentar a existência de outro ser humano como um fim em si; e é o que interdita, em alguma medida, a instrumentalização do outro.

Weber traçou diferenciações religiosas, éticas e de trajetos de racionalidades. A ética religiosa racional a qual ele se refere está presente nas profecias ética e exemplar e é noção inequívoca da presença de desenvolvimento religioso em um determinado conjunto de crenças consideradas sagradas.

O que não significa, porém, afirmar que o termo ética, nos limites desta pesquisa, restrinja-se ao conceito forjado pelo pensamento weberiano. Como já afirmado, o trajeto magia-religião, apresentado com noções de ética e salvação, não obedece ao mesmo histórico religioso do presente objeto: catolicismo goiano na passagem do século XIX para o XX. Tal processo é distinto do contexto moderno europeu analisado por Max Weber, Émile Durkheim e Marcel Mauss. O presente recorte, portanto, possui características peculiares. Logo, a compreensão do que seja ética, assim como a relação com esta e com o que vem a ser salvação, é diversa daquela observada pelos autores citados, ou seja, européia, moderna, urbana e letrada, por isso creio ser viável, razoável e honesto referir-me à ética da súplica que será referida nas próximas linhas para descrever e analisar um cenário empírico peculiar de Goiás na passagem dos séculos retrasado para o passado. Tanto é que Weber (2000, p. 302) admite que “nem toda ética religiosa percorreu todo o caminho até estas concepções”, caminho este que é o processo de internalização da conduta religiosa racional, de onde se deduz que há formas alternativas de trajetórias éticas.

O termo ética não possui encaixe imediato entre a ética religiosa designada por Weber e a presente no catolicismo goiano do recorte. O que não ocorreu com a noção de salvação ritual descrita por Weber, tipo coincidente com a citada religiosidade católica goiana.

Na presente realidade em estudo, não ocorre um treino intelectual contínuo. É restrito ao clero o acesso à vida intelectual religiosa e assim mesmo de forma fragmentada pela constante crise na qual estava mergulhado o Seminário Santa Cruz, o que impedia seu funcionamento.

Apenas no século XIX o catolicismo oficial reformado passa a interagir com o popular, cooptando-o e tentando limitar as suas práticas mágicas.

Sobre ligação ritual e doutrina, Durkheim (2003) em sua obra *As formas elementares da vida religiosa*, esclarece um pouco mais a realidade religiosa goiana. Segundo ele, religião é forma de fazer agir e não de pensar, é ajudar a viver (DURKHEIM, 2003, p. 459). Assim, todas as manifestações religiosas têm em comum os ritos, presentes em menor ou maior grau, dependendo da religião. As principais atitudes rituais são sustentáculo das religiões, e os ritos são a demonstração exterior dos elementos essenciais que são as crenças.

Durante o rito o fiel se eleva de sua condição de homem e de suas agruras humanas. As noções de fé e de salvação são advindas da própria capacidade de crer e os efeitos dessa noção são retirados da repetição dos rituais. Do culto surgem as sensações de alegria, renovação e serenidade, como que curando os homens de todos os seus males e os livrando do perigo e da morte, forças morais que a sociedade cria que ligam o fiel ao culto (DURKHEIM, 2003, p. 461). A influência social sobre o homem é sentida por meio do culto; a religião, substrato humano moral, planta nas subjetividades o sentimento comum objetivado.

O culto, exteriorização da crença, coletiviza a fé. No caso de Goiás, essa fé não foi extraída da doutrina católica do sacerdócio ultramontano, mas das manifestações de uma crença mágica sincrética e leiga.

A ética da súplica era uma forma de demonstrar, por meio da oferta do próprio sofrimento, o quão urgente se fazia a necessidade de pôr fim à agonia do fiel. Com a promessa e os rituais coletivos dedicados aos santos de devoção,

atingia-se um patamar de superação catapultado pela fé capaz de sobrepujar a condição pesada da opressão vivida. A ética presente se associa a uma ética particularista, isto porque para uma ética ser universalista deve haver uma racionalização da crença nos espíritos que se transforma em crença nos deuses, no caso, o Deus do cristianismo.

Esta ética da súplica é o ato de se implorar a Deus pela resolução de uma carência, seja ela de que natureza for. Na hierarquia social, o mais fraco suplica ao mais forte e a Deus; o mais forte suplica a Deus; todos suplicam nesta sociedade hierarquizada. Tal ética não conta com formulação racional, ela é emotivamente motivada. É contraditória, proveniente da experiência sensível e constituída de um agregado de traços de eticidade espontânea e cega, ou seja, sem objetivos bem definidos.

E, de acordo com a sociedade à qual me debruço, esta ética é ainda mais alquebrada em função de uma duplicidade sua. Isto porque é benevolente para com os íntimos e queridos e indiferente para com os desconhecidos. Esta dupla conduta é associada a uma população leiga que se amolda à sociedade hierárquica e impermeável de forma resignada. A ética da súplica é comprovada pela humildade presente nos mais pobres e ofendidos, maltratados pela aridez da vida social.

A definição de ética da súplica pode ser enriquecida com a contribuição de Durkheim quando analisa os ritos piaculares ou expiatórios, comuns a todas as religiões. Nestes há a obrigação de um estado de ânimo nos indivíduos para afirmar a fé, pois os sentimentos humanos se intensificam quando são afirmados de forma coletiva (DURKHEIM, 2003, p. 438). Compartilhar da tristeza eleva a vitalidade social e o grupo renova as esperanças e a vontade de viver (DURKHEIM, 2003, p. 440-1). Neste tipo de rito o sofrimento auto-imposto constitui sacrifício que impede a ira de deus, pois antecipa provável punição divina, ocorrendo para o fiel a prévia absolvição de quaisquer condenações que poderia vir a sofrer. Ocorre ainda uma aproximação entre o homem e deus. Nas

religiões éticas o rito substitui o anseio de aproximar o fiel de deus por um anseio de natureza penal, atribuindo aos seres sagrados uma nova função (DURKHEIM, 2003, p. 446). O caráter estimulante religioso atinge as subjetividades por afastar as idéias de perigo e de morte de seus fiéis (DURKHEIM, 2003, p. 448). Mesmo em uma ética alquebrada como a da súplica, no momento da exaltação do culto, a exemplo da salvação ritual de Weber, ocorre a elevação dos homens acima de sua condição humana, pois a necessidade de se atingir um só estado de espírito dos que se reúnem no momento do rito proporciona uma experiência que transcende sua existência terrena (DURKHEIM, 2003, p. 455). As manifestações do catolicismo popular compartilham dessa função religiosa, mas não perfazem o trajeto da racionalização religiosa.

Como os cultos são elemento religioso exterior e as crenças sua essência (DURKHEIM, 2003, p. 459), fica claro que a essência da religiosidade popular reside na devoção profunda aos santos e na ostentação do sofrimento constitutivos da ética da súplica. O desejo de superação das mazelas cotidianas é o norte que estabelece a ligação entre o fiel e Deus, mesmo que a ligação dure o tempo do culto. Esta descontinuidade explica a posterior indiferença para com o outro, pois a ligação entre homem e Deus, que é realizada coletivamente num só amálgama de fé, não impede que a pessoalidade da ligação seja preponderante.

Ou seja, o catolicismo popular goiano da época é definido pela presença da devoção aos santos, a Jesus Cristo, a Deus, com preocupação central em solucionar problemas cotidianos, é ritualístico e sem contato com a doutrina oficial e apesar de serem suas práticas coletivas, a relação entre o fiel e seu santo de predileção ou com Deus é estritamente individual e intensa no momento do culto, porém, após este contato, que para o fiel é real, a relação religiosa se esvai assim que o culto acaba, e relação associada intrinsecamente à referida salvação ritual.

A romanização tentou substituir tal ética, objetivando instalar uma ética racional por meio da erradicação das contradições e da emotividade contidas na

ética presente no catolicismo popular. No item 3.4.1 será mais detalhada a discussão sobre a unificação interna da conduta e sobre a racionalização ética da religião aplicadas à realidade religiosa goiana, quando retomarei a análise sobre as éticas universalista e particularista.

Pois bem, as relações sociais são moldadas pela religiosidade, e no caso de Goiás, as práticas religiosas foram pouco capazes de estimular nas pessoas o interesse pelo outro que resultasse na atribuição de direitos. A não antecedência de doutrina que baseasse os rituais religiosos explica o fato de as práticas e as manifestações do catolicismo popular terem se norteado, desde o início da colonização, pela tradição de um catolicismo de práticas medievais, ou pré-Concílio de Trento, que se coadunou com manifestações religiosas desenvolvidas na colônia, ou seja, com crenças indígenas e africanas; distante de Roma, do clero ultramontano que veio a se instalar no século XIX, da racionalização religiosa e da revelação profética.

No capítulo três, mais dedicado à constatação empírica, será verificado se este intento foi bem-sucedido.

Em meio a culturas tão distintas como eram as dos elementos índio, negro e português em âmbito rural e analfabeto, na lógica de uma civilização que se formava oriunda da colonização de exploração, uma quase feitoria portuguesa, fica difícil imaginar uma implantação do catolicismo diferente da que ocorreu. A própria miscigenação étnica e cultural abarcada pelo universalismo católico é impeditiva de uma ética racionalizada em que a população assimilasse as orientações de uma institucionalização religiosa e fosse capaz de compreender a mensagem do seu respectivo corpo de sacerdotes autônomos, como diria Weber. Os conceitos de religião, magia, mago, sacerdote, ética e racionalização norteiam a compreensão deste trabalho, mas se misturam nesta realidade de forma singular, pois é esta realidade por demais distinta da de uma civilização moderna e européia, como é a do calvinismo.

Creio também que há, no catolicismo popular, uma preocupação com a salvação, mas não a partir de uma ética objetiva que é introjetada pelo indivíduo. A salvação é almejada não aos moldes do calvinismo, mas pela ótica do cristão que busca agradar a Deus pelo que se é, procurando-se ser aceito mesmo consciente de sua moral ambígua. Não se busca a perfeição, mas um lugar garantido no paraíso, mesmo que de forma incoerente. Por isso o coabitar, o conviver, o compartilhar em uma mesma fé que reúne a beata e a prostituta, o rico e o pobre, o senhor e o escravo transforma a todos, isoladamente, em católicos, pois esta convivência é hierarquizada. O que é encarado de forma natural, pois Deus assim teria feito o mundo. É um universalismo externo, imposto e auto-imposto em nome da sobrevivência em meio à desigualdade.

3.2.1 Max Weber e Ernst Cassirer: as representações religiosas da magia à racionalização

Para aprimorar a análise sobre a relação do indivíduo com Deus no catolicismo popular, é importante a leitura de comentadores de Weber como Rafael Gomes Filipe e Raymond Aron sobre Sociologia da Religião, assim como a contribuição de Ernst Cassirer a respeito da trajetória da relação do homem com Deus. O que é destacado sobre esta relação no âmbito mágico é que não havia a separação entre as ordens sobrenatural e a dos homens. No funcionamento interno da magia, o agir religioso encarava deus como uma força que agiria sobre o homem e como não havia diferenciação entre as ordens, era legítimo ao homem intervir no sobrenatural, tentando influenciar o sobrenatural de maneira que este agisse a seu favor, e, não havendo sentido nenhum ético, tudo seria permitido.

O início da representação religiosa (propriamente dita, ou seja, com elementos de teor ético) se deu com a distinção (localizada na religião primitiva e que fornecerá meios para desenvolvimentos religiosos posteriores) entre ordem natural (sensível) e sobrenatural (suprasensível); ambas as ordens formaram os chamados 'bens' religiosos. Temos daí a compartimentação nas noções de corpo

e de alma; o que levará à distinção entre o agir secular e o religioso, já que este último se diferencia das práticas banais do cotidiano.

A religião nasceu, portanto, de construções culturais que permitiram a percepção ou uma relação inteligível entre o sobrenatural e o homem. Este, para assimilar as mazelas da vida que lhe fogem a uma explicação racional, lógica, forjou toda uma comunicação de simbolismo com o absoluto, de maneira a apreender e dar sentido a essas mazelas.

Após o advento do simbolismo foi colocada para o homem a questão do significado. É constante para o ser humano a necessidade de renovação de significados, pois, em contato com a realidade do mundo, o homem está em posição de ser desafiado por novas questões que surgem e que demandam novas respostas. Para a compreensão dessas demandas, o homem é forçado a gradualmente racionalizar sua conduta religiosa, dotando sua religião de um sistema coerente, apto a interpretar o mundo que o cerca como um cosmo pleno de sentido (significado); sistematizando-se partes da realidade (função desenvolvida pelos sacerdotes) que abrangem um conhecimento capaz de integrar o mundo (cosmogonia).

O que levou os homens (no lugar de tentar dominar o mundo do sagrado) a adorar uma divindade determinada. Efeito disso foi uma gradual transformação da representação religiosa produtora de uma maior noção ética sobre Deus e o mundo, pois agora haviam normas a serem respeitadas; caso contrário, o homem estaria cometendo pecado. Com isso, as coisas ruins que viessem a acontecer aos homens seriam atribuídas não ao fracasso de um deus ou de um sacrifício, mas aos próprios atos (falhos pecaminosos) dos homens. Nasce aí a religiosidade de convicção, voltada para um fim: o da salvação, sendo o mundo do além mais importante que esse, que é, no caso, um veículo para se purgar a alma e prepará-la para a vida após a morte.

Nesse contexto se desenvolveram instituições religiosas formadas por um corpo burocrático administrativo, criando-se um mundo à parte, com suas leis e atribuições.

Segundo Rafael Gomes Filipe ([19__]), a religião é uma espécie peculiar de atividade social entendida a partir de representações ou sentido desejado pelos indivíduos; no caso em questão, as experiências e as representações são as da devoção do catolicismo popular; este é o veículo pelo qual se atribui sentido à relação entre o indivíduo e o sobrenatural.

Para Raymond Aron (1995), a sociologia weberiana da religião prioriza a percepção do funcionamento da religião na vida cotidiana, no comportamento econômico e moral em contextos históricos que são construídos abstratamente. Portanto, o que procuro é captar a lógica interna das condutas da sociedade estudada por meio de suas concepções religiosas.

Também com Ernst Cassirer (1995), no livro *Filosofia das formas simbólicas*, mais precisamente no capítulo intitulado *Culto e Sacrifício*, é possível acompanhar a trajetória da relação entre homem e religião, pois o capítulo descreve o caminho percorrido entre o homem e as práticas mágicas e entre o homem e as práticas religiosas. O foco dessa transição é o culto que inicialmente se caracteriza pela forma e posteriormente pelo conteúdo. O que quer dizer que, de uma manifestação essencialmente exteriorizada pela representação do culto ao deus coagido, a relação se transforma na relação homem e Deus, passando a ser interiorizada e com teor ético universalista.

De acordo com Cassirer (1995), no início de sua análise, o culto é uma relação ativa com os deuses, e não passiva ou contemplativa. Nessa relação mágica, a divindade não é representada indiretamente, mas, sim, é exortada uma influência direta do homem sobre aquela. É interessante observar que justamente na coação, esta influência do homem sobre os deuses, é que tem início a consciência religiosa.

O ritual gestual da manifestação mágica anterior à concepção do Deus ético e monoteísta é explicado pelo fato de o homem denominado primitivo, sob o domínio das manifestações da magia, não achar fácil expressar-se por meio da linguagem falada, realizando-se, dessa forma, a linguagem visual. O homem, então, pensa com os olhos e não por meio de palavras. É, portanto, no ritual, que se pode perceber o sentimento da religião primitiva. Segundo Hegel, referido por Cassirer (1995), é o ritual o ponto nevrálgico da interpretação do processo religioso e é no culto que o homem conjuga a si mesmo com a essência do que chama de “ser supremo”, alcançando, assim, uma fusão entre ele e a divindade. Perceber-se-ia, neste contexto, uma essência universal que é manifestada nas formas particulares de culto. Na trajetória da magia para a religião o culto é gradualmente internalizado, atingindo-se a chamada subjetividade religiosa. Esta subjetividade religiosa é forjada por meio de um conteúdo cognitivo implicado no culto. A magia compactada e o conteúdo cognitivo são interligados enquanto discurso moral e representa a relação de Deus com o homem ou vice-versa.

A subjetividade mágica é diferente da religiosa, pois se relaciona com princípios. A religião cria enunciados de forma racional. A magia funciona pelo ritual sem refletir, sob pena de o ritual perder a eficácia.

Na magia a vontade de potência do homem o faz crer na posse de instrumentos de atração e sujeição da divindade para a sua própria esfera. As divindades não possuem vontade própria, são subjugadas e se tornam subservientes. O encantamento mágico é, dessa forma, o senhor absoluto da natureza, e pode desviar o trajeto do destino do homem. Portanto, o poder do homem é, neste contexto, absoluto. O sacrifício integrante do culto se relaciona com uma inicial abstinência por satisfazer impulsos, em uma espécie de ascetismo, e o que se espera com isso é alcançar o sucesso pretendido. Primeiramente estas formas de renúncia têm um propósito egocêntrico, para que o mana tenha sua força canalizada e seu poder físico-mágico tenha eficácia. E mesmo que o homem, nesse contexto, esteja no mundo do pensamento e do

sentimento da magia, em seu centro surge uma nova motivação, pois o homem limita seus desejos e suas vontades para armazenar poder para outros propósitos. Este é o início da sublimação dos desejos de subjugo dos deuses em direção ao senso ascético. Tem início aí o processo de transformação das práticas rituais do culto.

No catolicismo popular ocorre a fusão entre as manifestações mágicas no que diz respeito à coação. Esta é, porém, intrinsecamente suplicante, como se ocorresse em uma lenta agonia dos sentimentos, no anseio de se contornar uma realidade indesejada e inescapável ao mesmo tempo. Tal coação interage com manifestações religiosas em função do respeito e do temor conferidos à divindade que é onipotente e onipresente. Esta fusão é, no caso, representada pela ética da súplica.

Voltando ao processo de transformação, surgem as ações negativas do ascetismo e do sacrifício. A essência do desejo atinge uma dimensão mais elevada e alcança nova forma de consciência, emerge um poder oposto à onipotência do homem: uma trágica noção de impotência.

O homem percebe que, ao invés de compelir deus por meios mágicos, é compelido por um poder divino superior que demanda a oração e o sacrifício, e se liberta do seu próprio ego, confrontado pela divindade. Na relação da oferenda nasce entre o homem e deus uma expressão de significado religioso, que é instrumentalizada pela oferta criadora de um vínculo entre o homem e a divindade. Nesta ação de dar e receber se estabelece uma necessidade mútua que solda homem e deus num mesmo sentido, numa interdependência. A transformação se dá ao se concentrar o culto não na oferenda, mas na sua forma; a partir de então, núcleo do sacrifício.

No pensamento do homem ocorre uma interiorização do culto que substitui a antiga *performance* material ritual do sacrifício. O dom do homem no ritual passa de exterior para interior. Há, ao invés de sacrifícios de animais, uma

constante oferenda; surge uma elevação do corpo, do discurso e da mente que se unificam para adentrar no reino do sagrado, ou do absoluto, como o diz Cassirer.

Na religião profética surge um novo objetivo: o de o homem ser justo, pois a prática ético-social da religião profética preserva o homem em uma relação complementar e de empatia entre ele e a divindade. Nas manifestações do sacrifício religioso surge a consagração do sagrado, antes não apartado do profano, mas agora definitivamente oposto àquele. O poder da religião se concretiza, e na medida em que a relação do culto do sagrado apartado das coisas do mundo se fortalece, a exterioridade do culto é internalizada. E neste movimento, o mundo dos sentidos, que anteriormente caracterizava o culto, é destruído e substituído pela preocupação ética, ficando a função religiosa preenchida. Além do poder do sacrifício, o poder da oração é descoberto e desenvolvido, ambos possuindo um objetivo comum: transpor o abismo entre Deus e o homem. A grande diferença entre a oferenda do sacrifício e a da oração é que nesta última o veículo não é meramente físico, mas simbólico e ideal, construído pelo poder da palavra.

A oração, porém, deve ser contextualizada na esfera mágica pelo fato de ela entrelaçar homem e deus, fundindo ambos; isto, no início da história da oração, pois com o tempo a oração sai da esfera mágica e adentra o puro sentido religioso, a partir do momento em que a oração é abstraída do mero desejo humano. Este desejo é o equivalente à vontade de Deus, manifestada pela resignação; a oração se transforma em um fim em si mesmo; quanto à vontade do homem, esta atinge completa renúncia de si própria.

Com isso, tanto o sacrifício religioso quanto a oração religiosa colocam novos limites na relação homem e Deus, ao se estabelecer a polaridade entre profano e sagrado, emergindo um novo significado do humano e do divino. Surge neste momento a tensão entre essas esferas. A consciência religiosa fecha o abismo, mas estabelece a oposição entre homem e Deus. Nesse ínterim, o

objetivo religioso mais elevado é a união entre homem e Deus, já que passa a existir a consciência de sua oposição e hierarquia.

Essa apresentação sobre a trajetória da relação entre homem e Deus ou homem e religião se justifica pela necessidade de se conhecer os mecanismos da relação que se estabelece entre o indivíduo e a religião no catolicismo goiano deste estudo. Esse catolicismo se encontra a meio caminho entre a relação mágica e a religiosa, pelo fato de a Igreja católica não se fazer sentir por meio do clero como presença efetiva no seio do cotidiano das pessoas da época. Essas pessoas experimentavam, no seu dia-a-dia, o contato com heranças do catolicismo medieval, influências das religiosidades indígenas e africanas, além da frágil compreensão da doutrina do catolicismo oficial que era possível de ser feita por uma população iletrada, agrária e isolada.

A importância desse trecho que inclui a trajetória da relação entre homem e religião se concentra sobretudo no aspecto do culto, quando afirma que o homem é, por meio da oração, um só com Deus. Porém, neste caso, persiste o conteúdo mágico da coação, mas da coação inserida na súplica.

3.3 Histórico do Catolicismo no Brasil: sua trajetória e a permanência da devoção

Para analisar com mais detalhe o aspecto devocional católico, faz-se necessário uma breve retomada do histórico do catolicismo no Brasil.

No Brasil, os mais de trezentos anos do catolicismo não-reformado favoreceram práticas medievais e mágicas em seu interior. Apenas com o ultramontanismo tal realidade começa a ser combatida. Era o embate entre a religiosidade proveniente do padroado, em que a Igreja era subordinada ao Estado, e a da nova realidade de uma Igreja autônoma e reformada.

No catolicismo tradicional do padroado a literatura afim nos demonstra que os clérigos não se diferenciavam muito dos homens comuns, pois não seguiam o celibato e estavam mais ocupados com os assuntos mundanos; eram, até mesmo, funcionários da Coroa. Questões doutrinárias e religiosas, próprias de seu ofício, eram secundárias. Com isso, a religiosidade ficava a meio caminho entre a liderança dos leigos e a ausência de preocupação com uma formação mais rigorosa e com a disciplina, que seriam peculiares a um clérigo, a exemplo do que veio a ocorrer à época do ultramontanismo com seus bispos reformadores e seminários.

O catolicismo renovado foi gerado com a reforma católica do século XVI. Porém, foi efetivada a reforma católica somente no século XIX, justamente com a ação dos bispos ultramontanos. O catolicismo renovado, segundo o historiador da Igreja brasileira, Azzi (1976, p. 103), em seu artigo *Elementos para a história do catolicismo popular*, obedece às características de “romano, clerical, tridentino, individual e sacramental”.

Romano porque vinculado a Roma e advindo do poder centralizador dos papas que, em seus concílios, esforçam-se por organizar o catolicismo. Braço tridentino mais presente no Brasil, a Companhia de Jesus teve que se desviar da reforma católica em sua missão catequética até para poder ser possível a mesma, isso porque sua adaptação ao *modus vivendi* indígena foi bem-sucedido, especialmente nos aspectos devocionais e festivos do culto.

As romanizações da Igreja e das manifestações religiosas no Brasil deram-se, como já mencionado, apenas no século XIX, no Brasil Império, graças a uma maior ligação da Igreja local com Roma e à ação dos chamados bispos reformadores, no que se insere o clero secular, auxiliados por congregações européias. O elemento clerical é percebido pela sua sobreposição ao leigo. O esforço nesse sentido ocorre por meio das congregações de clérigos regulares e de demais congregações que surgem até o século XVIII na Europa. Porém, até o

século XVIII, apenas os jesuítas atuaram no Brasil, o que determina o caráter marcadamente leigo da organização da religiosidade brasileira.

O caráter tridentino conferido ao catolicismo reformado no Brasil é percebido pela ausência de liberdade religiosa no país. Com uma religião de Estado, a católica, não se desenvolveu manifestação religiosa que não a permitida pela Coroa. Daí a associação de que, no Brasil, ser católico era sinônimo de ser brasileiro.

O aspecto individual enfatiza a transformação pessoal; o contrário do caráter social e externo do catolicismo tradicional. Tanto a obediência aos sacramentos quanto as flagelações eram instrumentos de reforma moral e dos costumes.

Quanto ao elemento sacramental, sua ênfase reside no culto eucarístico, embasado pelo dogma, também liderado pelos jesuítas, mas realmente empregado e difundido apenas com os bispos reformadores no século XIX.

Esses dois aspectos, o individual e o sacramental, porém, não se efeturaram. O individual, pelo fato de o espelho do catolicismo não ter sido a doutrina introjetada na consciência dos fiéis. O sacramental, também pelo fato de os reflexos do mesmo terem sido sentidos apenas no aspecto ritualístico.

Logo, as práticas da religiosidade popular não foram erradicadas, a religião não se sobrepôs à magia, pois as crenças populares já estavam enraizadas na cultura da sociedade e por esta comunidade ser, em sua maior parte, analfabeta, o que dificultava o aprendizado da doutrina do catolicismo oficial. Portanto, erradicação das práticas mágicas ritualísticas do catolicismo popular não houve. O que constituiu a maior barreira ao ultramontanismo. Assim, a eficácia do ultramontanismo foi externa, ou seja, institucional.

A reforma católica advinda de Roma tinha por objetivo cuidar com mais rigor dos rumos do credo católico no Brasil, até então mais leigo que clerical, uma vez que o catolicismo ficava mais sob a responsabilidade dos fiéis. Com isso as práticas católicas escapavam da doutrina do catolicismo oficial, constituída pelas diretrizes do Concílio de Trento, da Encíclica *Syllabus* e do Concílio Vaticano I (1869-1870), este último, pouco tempo anterior ao primeiro bispado visitado por meu recorte temporal: o de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876).

Por causa de mudanças institucionais pelas quais a sociedade brasileira da época vinha passando (trabalho livre, separação entre Igreja e Estado, industrialização e nascente urbanização), houve uma adaptação do discurso da Igreja, em que ela buscava formas de sobrevivência a partir de uma realidade anterior à que se formava. Porém, por mais que ela resistisse, uma nova roupagem lhe era inevitável. E foi o que aconteceu, mesmo buscando a autonomia e o fortalecimento da religiosidade católica oficial ou não popular.

Em meio a essas transformações havia duas grandes frentes antagônicas na época: a liberal e a católica. A primeira era influência do liberalismo francês, e a segunda seguia as orientações do ultramontanismo de Roma. A reação da Igreja contra a onda liberal pode ser traduzida como uma tentativa de manter intacta, a qualquer custo, a sociedade tradicional, vigente até então no Brasil. A encíclica *Syllabus* e a suposta infabilidade papal eram elementos fundamentais dessa convicção da Igreja, e o episcopado brasileiro era o representante fiel disso. Na chamada *Questão Religiosa* (1872 e 1875), a Igreja vai lutar cada vez mais pela sua autonomia, construindo sua posição e tomando partido de suas convicções, então reformadas em razão da crise mundial pela qual passava. Dessa forma, radicalizou suas posições diante do poder político do Estado, que, de acordo com o que pensava a Igreja, deveria se comportar como seu súdito e filho, e não o contrário. Estava formado o confronto entre o poder universal e o temporal. Teoricamente, a postura da Igreja de Roma mudou com o papa Leão XIII, em 1891, com a encíclica *Rerum Novarum*, em que, pela primeira vez, o Vaticano repensa o distanciamento da Igreja com relação aos assuntos do

mundo, o que seria efetivado com João XXIII nas décadas seguintes. Esse distanciamento foi demonstrado historicamente pelo catolicismo oficial, assim como pelo popular, e caracterizava-se para a população pelo ritual e não pelo conteúdo, resultando em práticas externas ou que não eram internalizadas pelas pessoas.

De acordo com Azzi (1976), a religiosidade brasileira, no contexto do padroado e da Mesa de Consciência e Ordens, era obra não de Roma, mas da Coroa Portuguesa. O catolicismo oficial de então era administrado e orientado por civis, ficando sem contato direto com Roma e sem as diretrizes papais sobre a religião católica. É deste ponto a seguir que se justifica o presente item, pois é nele que se esclarece um pouco sobre catolicismo tradicional (o oficial antes da reforma do século XIX) e sua diferença com relação ao popular.

Haveria, segundo Azzi (1976), dois tipos de catolicismo oficiais: o tradicional, marcado pela instituição do padroado no princípio da colonização, que persistiu por muito tempo; e o renovado, posterior historicamente, só implementado no século XIX. O catolicismo popular teria sido influenciado por ambos, apesar de se ter originado no cenário do catolicismo tradicional. Daí o texto citar três catolicismos.

O catolicismo tradicional se caracterizaria por ser “lusobrasileiro, leigo, medieval, social e familiar” (AZZI, 1976, p. 96). O que é explicado por ele e ressaltado abaixo. Era lusobrasileiro, pois foi trazido pelos colonos, assim, já chegava mesclado de religiosidade lusa, tanto popular quanto institucional, complementada pela realidade da colônia brasileira. Daí surgiu o hábito das procissões, romarias, e a fé em milagres. Era leigo em função da preferência pelas pompas e solenidades dos primeiros colonos que permaneceram na colônia, conferindo ao catolicismo no Brasil esta característica até a romanização empreendida dos bispos reformadores, ou seja, o catolicismo oficial era em muito influenciado pelo popular, já que distante de Roma.

O caráter leigo da religiosidade católica se deve, em primeiro lugar, ao padroado. É o monarca português o chefe da Igreja no Brasil e não o papa, assumindo as funções de evangelizar, catequizar, promover o culto e manter o clero, numa espécie de cesaropapismo. O papa apenas confirma as decisões reais.

Os eclesiásticos, portanto, até o século XIX, constituem figuras subalternas ao rei e secundárias no plano religioso. São funcionários da Coroa, pagos por ela. Decorre disso a importância do caráter leigo da religiosidade, comprovado pelas manifestações religiosas.

Os leigos constroem capelas, organizam festas e instituem irmandades para realizar cultos, visto que, “dentro da mentalidade tradicional o catolicismo é uma religião do povo, não do clero” (AZZI, 1976, p. 98). O próprio catolicismo oficial se subordina ao popular.

Era medieval, pois inserido na lógica cruzadística do catolicismo guerreiro, como denominaria Eduardo Hoornaert, além de remeter à época do Concílio de Trento, no século XVI, que era o da espontaneidade popular. “Longe da crítica protestante, a liturgia católica popular não tomou a forma agressiva que sempre teve na Europa. [...] tomou a forma de uma religião muito familiar, patriarcal, de uma simplicidade paradisíaca, idílica” (AZZI, 1976, p. 99).

O aspecto social desse catolicismo seria atestado pelo poder de congregar comunidades locais ao redor das manifestações populares de religiosidade, imprimindo suas regras nessas manifestações. As festas religiosas populares eram uma forma de sair do cotidiano, na maioria das vezes árido e opressor, numa exaltação aos santos e a Deus, celebrando-os.

O elemento familiar presente no ambiente senhorial e patriarcal dos senhores de escravos dessa religiosidade se deve ao ambiente rural e doméstico da colônia. Gilberto Freyre é apontado por Azzi (1976), ao ter afirmado ser a

família o cerne colonizador, produtor, construtor, base social e política da realidade envolvente do Brasil colonial. Tal elemento familiar, porém, pode ser contestado por causa da desestruturação familiar dos escravos que eram apartados de seus entes queridos em prol dos interesses de seus proprietários. Fique claro, portanto, que o ambiente familiar a que se refere Freyre diz respeito, exclusivamente, às famílias de não escravos.

Esse trabalho, porém, opta por estabelecer dois catolicismos: o oficial (da época do padroado e também, após ele, o reformado) e o popular dos leigos. A descrição de Azzi citada acima foi utilizada para facilitar didaticamente o trajeto do catolicismo oficial: primeiramente, com o padroado e, posteriormente, com Roma.

A religiosidade católica brasileira produtora do catolicismo mágico em uma espécie de adaptação dos mais humildes e desprivilegiados à realidade social brasileira da época se inseria em uma sociedade de tipo tradicional, patriarcal e de capitalismo comercial.

O capitalismo que se deu no Brasil, portanto, era de tipo comercial e tradicional e era legitimado pela Igreja, pois associado à expansão da cristandade e do poder da fé católica que se associava às conquistas da Coroa.

Tal religião, como já referido, não plantou no indivíduo a preocupação com seus atos cotidianos como forma de conquistar a salvação, não tendo ajudado a desenvolver um senso ético como o descrito por Max Weber nos indivíduos pelo fato de a Igreja ter tomado para si a incumbência de cuidar dos assuntos de salvação das pessoas pela prática da confissão, o que retirava destas a noção de responsabilidade individual pelos próprios atos. Ficavam, portanto, reservados aos clérigos os assuntos salvíficos.

O padroado, subordinando a Igreja ao Estado português e por ser anterior ao catolicismo reformado do século XIX, imprimiu práticas e o comportamento do

clero secular: permissivo e desvinculado de Roma. Práticas mágicas e distanciamento ético com relação ao seu papel junto à comunidade de fiéis caracterizaram este clero pré-bispos reformadores.

De acordo com o *Dicionário de Mística* de Borriello *et al.* (2003), a devoção foi uma constante tanto no catolicismo oficial quanto no popular. Devoção do ponto de vista teológico significa obrigação devida a Deus, fervor que ultrapassa o uso litúrgico; é atitude habitual e indica fé. Indica também a profundidade da fé, podendo ser identificada com a caridade e o amor e é o que liga o homem a Deus; é também o amor de Deus que domina a vontade do homem que é tomada pelo sagrado, pois originada Nele. É a consciência da própria miséria e da misericórdia divina (BORRIELLO *et al.*, 2003, p. 321 - 2).

A noção de devoção auxilia na compreensão da religiosidade católica, pois seu aspecto ritual é responsável pelo reforço do componente mágico.

Do ritual, um ato formal, advém então a devoção, “dentro da qual os ritos são praticados como símbolos do divino” (WEBER, 2000, p. 358). Se faltar a espiritualidade do rito, evidencia-se o ritualismo mágico. Segundo Weber, é o que ocorre com a religiosidade de devoção, tornada cotidiana, e é o que retira o aspecto ético do dia-a-dia; a preocupação com o próximo fica reduzida, limitada a uma emotividade que dura a brevidade do culto. Dessa forma, ocorre a, já referida no primeiro capítulo, “salvação ritual”, que prioriza o puro sentimento do momento de devoção que aparentemente garante a salvação,

limita o leigo ao papel de espectador [...] quando sublima a espiritualidade ritual no máximo possível a uma devoção sentimental. Ao que se aspira, neste caso, é a posse de um estado de ânimo que, por sua natureza, é transitório e que, em virtude daquela “ausência de responsabilidade” peculiar, própria, por exemplo, do momento de assistir a uma missa ou uma representação mística, atua quase tão pouco sobre o modo de agir, terminada a cerimônia, quanto a emoção, por maior que seja, do público espectador de uma peça teatral bela e edificante costuma influenciar sua ética cotidiana (WEBER, 2000, p. 358),

ou seja, não há uma reflexão interior no espírito do indivíduo que ressoe em seu comportamento, em uma orientação moral que o envolva e convença. Há, então, uma não extensão da prática ritual religiosa em seu cotidiano, em suas ações, que resultaria em agir segundo a doutrina, em uma “devoção piedosa ocasional” (WEBER, 2000, p. 358).

E é o que percebi ao ler sobre catolicismo popular, imbuído de uma profunda devoção por parte de seus praticantes, sem o rigor do catolicismo ultramontano e com a permissividade do clero do padroado.

As práticas do catolicismo popular e leigo não tinham consistência institucional e doutrinária para se contraporem, institucionalmente e doutrinariamente, ao catolicismo reformado; não obstante, persistiram suas manifestações ao longo do tempo. Como analisa Brandão (2004, p. 41),

O que o povo-platéia vê e ouve no ritual-drama das cavalcadas é a repetição de sua própria verdade transformada de crença em drama histórico e, do drama, no ritual e símbolos pelos quais são unificados finalmente os dois universos de conhecimentos e valores contraditórios e irreconciliáveis. Ora, para reaprender a sua verdade muitas pessoas chegam ao campo vindo de longe, e todos assistem uma vez mais às palavras e aos gestos.

Faz-se importante destacar a relação entre a força simbólica do Estado representada pela figura do padre português e a fé leiga que era constituída de crenças em forças da natureza formada pela religiosidade popular, híbrido de manifestações do catolicismo medieval, da cultura indígena e da cultura dos escravos africanos. Nesta relação a magia saía enfraquecida pela presença do catolicismo oficial representado pelo clero, mesmo que exíguo.

Mesclavam-se elementos de religião e de magia, em razão de dois fatores: a realidade do catolicismo da época enfatizar não a ética religiosa, mas a importância do culto e da figura dos sacerdotes, representantes da instituição da Igreja, o elemento basilar da anterior autoridade metropolitana na colônia. Mesmo após a separação entre Estado e Igreja, continuou o clero a ser fator organizador

da sociedade. O segundo fator se deve à ênfase na coação por meio das práticas mágicas do catolicismo popular.

Essa mistura resultou em um catolicismo oficial religioso em sua forma e popular em seu conteúdo, pois mágico. Esse conteúdo era o sangue que pulsava na devoção, na visão de mundo e nas manifestações da religiosidade católica de então.

Essa combinação se explica pela necessidade de sobrevivência da percepção de vida e de morte das pessoas simples e devotas do cenário da época, que se encontravam entre a imposição do catolicismo oficial, feita pela Igreja Católica, e entre as motivações ou as subjetividades características de sua devoção. Havia tanto o pensamento mágico devoto, sincrético do catolicismo popular, quanto o reconhecimento da solene, mas esparsa, existência do catolicismo oficial da Igreja, representado pelo clero secular.

Esta fé popular caracterizada pela magia cotidiana que influenciava os acontecimentos do dia a dia era enfraquecida pela presença da Igreja: instituição associada ao poder político do colonizador.

A magia cotidiana, forma de os desprivilegiados se adaptarem à hierarquização da sociedade na qual viviam, era permitida pela Igreja anterior à romanização, já que as manifestações populares não eram encaradas como uma ameaça ao monopólio católico no país.

Acender-se-ia uma vela para Deus e outra para o diabo, unindo a resignação perante a vida, pregada pelos padres, e a intervenção nos assuntos cotidianos. A magia criava um círculo vicioso permitido tacitamente pelos clérigos pré-reformados. A adaptação ao cotidiano se 'vestia' de devoção popular. A devoção e a magia forjaram a "salvação ritual".

A devoção ocasional corresponde apenas a um estado de ânimo sem grandes reflexos na prática social cotidiana ou numa organização comunitária em prol do bem comum. Com isso, a exemplo do cristianismo antigo, percebe-se uma indiferença com relação ao mundo e ao que diz respeito a ele, pois o reino de Deus não pode ser trazido pela ação humana. “O mundo permanece como é, até que venha o Senhor. E o indivíduo deve permanecer igualmente em sua posição e em sua vocação, submisso à autoridade, a não ser que esta lhe exija o pecado” (WEBER, 2000, p. 418). A preocupação cotidiana se limita à esfera das questões pessoais e necessidades práticas, características das práticas mágicas. Existem as súplicas, oferendas, promessas, que seriam uma espécie de sacrifício em troca de uma graça, como a convencer (barganhar) a Deus do merecimento de tal realização.

Exemplo disso é a promessa, que busca obter uma sintonia direta com a vontade do Senhor e o comportamento do crente. Configura-se aí uma ligação de demarcada contraprestação. Através da promessa se constrói uma atmosfera sagrada, em que pelo sacrifício auto-imposto se busca coagir a vontade divina; sacrifício caracterizado pelo seu conteúdo de ostentação do sofrimento e da impotência perante Deus. Mais uma vez ocorre a mistura entre magia e religião em função do conteúdo de retribuição do sacrifício: uma ante-sala para adentrar no sentido religioso da comunhão homem e Deus – como fim em si mesmo e da forma religiosa por causa da cisão entre a dimensão do sagrado e a dimensão do profano, ao mesmo tempo em que funde o homem e Deus pelo poder da religião. É, assim, estabelecida a subjetividade devota presente no catolicismo popular.

A descrição da magia relacionada ao catolicismo diz respeito, portanto, a uma espécie de coação através da fórmula mágica da oração, relacionando-se também com os rituais e as festividades ao redor de santos e oferendas, em um contexto de religião de salvação, em que o fiel sabe que deve agir de acordo com um sentido ético proveniente de Deus.

Ética precária, porém, pois não remete à preocupação com o próximo, mas a uma observância da ligação do fiel com Deus através de promessas e rituais, em uma relação de proximidade do indivíduo com o mundo do sagrado. No contexto em questão, esta ética é ainda mais prejudicada pela herança escravista, que radicaliza a indiferença com relação à existência do outro.

O catolicismo oficial de braços dados com o catolicismo popular ou leigo carece de uma ética religiosa racionalizada peculiar à compreensão weberiana e associada à revelação profética, referida no item 3.2.

A ética particularista presente no catolicismo popular não emana de uma norma de conduta internalizada pelo indivíduo, sendo extraída de uma adaptação deste à realidade social que o envolve: hostil, hierárquica, escravista, violenta, iletrada e com fortes impulsos à negação do outro, em virtude da base social da escravidão. Desenvolve-se, então, uma dupla ética particularista de adaptação social: uma para os entes queridos e outra para os desconhecidos. A citada ética da súplica é, portanto, uma forma de sobrevivência social.

A natureza mágica do catolicismo popular, apesar de utilitarista, sujeita-se ao clero. A explicação desta sujeição reside no fato de o clero admitir, sem corrigir, as intenções mágicas, ou seja, o clero monopoliza os meios mágicos advindos das manifestações populares para que se estabeleça um elo religioso entre o catolicismo popular e o oficial.

Com o ultramontanismo ocorre a tentativa de monopolizar os meios de salvação, o que limita as formas e os interesses mágicos do catolicismo popular, que, com a ação reformadora do clero ultramontano, perde a sua anterior preponderância nas manifestações religiosas.

A “arquitetura” das crenças mágicas, tradicionalmente, portanto, até o advento do ultramontanismo, realizava-se com a anuência do Estado português; fundiam-se as crenças da religiosidade popular com a religião da metrópole. A

magia ou o catolicismo popular e a religião ou o catolicismo oficial conviviam numa mesma esfera de mana que se confundia com o poder do Estado português. A magia era tutelada pela Igreja no relacionamento com o poder da Coroa, pois, implicitamente, havia a consciência da superioridade do mana dos padres. Nesta dinâmica, emanava do catolicismo popular a ética da súplica, meio religioso de finalidade mágica, como dito no item 3.2.1, que apresenta a coação mágica inserida na súplica.

A população adepta do catolicismo popular se adaptava ao catolicismo dos padres como forma de sobrevivência de sua percepção da realidade e de seus referenciais de existência, mas suas fontes de sentido eram precárias, pois constituíam um caleidoscópio multicolorido e multifacetado de práticas mágicas sincréticas do catolicismo popular juntamente com o arcabouço institucional do catolicismo oficial.

Este estado cultural se constituía em uma religiosidade com forças e energias vagas e de competências indefinidas advindas do hibridismo religioso presente no catolicismo popular – composto de influências dos cultos indígenas, de entidades da religião dos negros e de influências do catolicismo medieval dos primeiros colonos, o contrário do que ocorre com as divindades marcadamente delineadas do Deus monoteísta e ético do catolicismo oficial.

O clero secular combate a crença popular na medida em que impõe o formato e o conteúdo do catolicismo instituído, esmaecendo, mas não apagando da história, o definitivo não delineado e acéfalo caleidoscópio sincrético do catolicismo popular. Este acaba por ser liderado e administrado, como o foi a partir do ultramontanismo, pelas determinações do clero secular. O que não significa afirmar que as manifestações do catolicismo popular desapareceram, uma vez que elas persistiram em meio à presença ultramontana. A visão deste quadro passa a ter corpo e coerência na medida em que a religiosidade é submetida a um Deus monoteísta tolerante com as enraizadas práticas mágicas do catolicismo popular.

O elemento sedimentador das duas esferas mágica e religiosa é justamente a devoção, que se situa a meio caminho entre a magia e a religião, pois a devoção não é hostil à reflexão religiosa, ela não faz sentido na manifestação mágica, pois o ritualismo mágico se constitui de comportamento mecânico e irrefletido. A devoção do catolicismo popular, em sua ostentação e oferenda do sofrimento do fiel ao santo, aproxima o indivíduo da autonegação, mas, por outro lado, em virtude da necessidade de o mesmo sanar um problema existencial seu, é uma afirmação do mesmo indivíduo, enunciando-o como sujeito. Desse modo, a devoção se aproxima do ritualismo de tal forma que seu fervor possui natureza estereotipada. Nesta relação híbrida de magia e religião, não há reflexo nas motivações, há carência de sentido nas ações, pois a primeira não interfere nas motivações e não molda a realidade, como o faz a segunda, pois prepondera a magia.

3.4 Realidade Subjetiva do Catolicismo Popular Goiano

A realidade subjetiva dos adeptos do catolicismo popular é formada pelo catolicismo do padroado (constituído pelo clero secular e pelos leigos) e imbuída da realidade cultural local, repleta de influências indígenas e africanas. Tal religiosidade foi intencionalmente instituída, uma vez que foi tolerada, deliberadamente, a preponderância dos aspectos, o que não significa que estes sejam totalizantes; mas estes é que permitiram ser aceito, no Brasil, o escravismo.

A magicização do catolicismo anulou “os efeitos motivacionais de caráter ético implicados pela doutrina católica à época da construção da sociedade brasileira”, como afirma (Santos, [200_], p. 12), constituindo-se de elementos mágicos o catolicismo da sociedade colonial, pois a presença da magização inibe a reflexão moral, reelaborando-a, a fim de solucionar problemas do cotidiano e tornar possível a adaptação às contingências desta vida.

Portanto, percebo que a magização compromete a reflexão moral, pois não houve em Goiás, na época em estudo, uma religião transcendente o bastante para semear a revelação profética. A “elaboração de crenças e de sua inculcação na subjetividade do agente por meio do processo de socialização” (SANTOS, [200_], p. 13), é um híbrido de magia e de crença na salvação, mas que não internaliza no indivíduo um teor ético.

A existência desta dinâmica religiosa teve origem na instituição do padroado. O catolicismo leigo, e não o europeu, foi a matriz cultural da ação social brasileira. Essa matriz foi gerada e cresceu ao sabor do intencional descuido português, fonte viabilizadora da aceitação social ao escravismo, inerente à duplicidade presente na ética da súplica: o escravo, não sendo um “outro”, pode ser encarado como objeto, não sendo considerado humano.

Este pensamento, portanto, foi o elemento fundamental de sustentação da sociedade colonial. O escravismo é o melhor exemplo da indiferença para com os desconhecidos. Foi a duplicidade da ética da súplica que promoveu o funcionamento da sociedade colonial alicerçada na mão-de-obra escrava. O descuido para com os assuntos doutrinários e clericais menosprezados pelo padroado e a falta de zelo para com os assuntos religiosos correspondiam a uma complacência planejada pela Coroa Portuguesa. Tal frouxidão foi a principal fonte irradiadora que permitiu o semear do catolicismo popular, abandonado à própria sorte e submerso nas influências culturais da colônia lusa, inculta e de exploração.

A religiosidade que se formou propiciou a configuração de um misto de representações mágicas mescladas às de um Deus monoteísta e ético, resultando em uma religiosidade dividida entre crenças em forças da natureza sem contornos bem definidos de Deus e dos santos juntamente com crenças no Deus retratado pelo clero. Esta idéia fugidia, indefinida, caleidoscópica e sincrética era, portanto, a do Deus do catolicismo popular.

A magização neste contexto religioso é totalizadora, em meio a uma religiosidade multifacetada. Existia um monismo mágico, no qual “a realidade é uma só e única, inexistindo o abismo ético que separa homens e deuses” (SANTOS, [200_], p. 15). Segundo esta noção, os deuses (neste caso, os santos) são um instrumento de realização dos desejos e das necessidades cotidianos dos homens, não havendo um “pacto ético” formador de princípios que norteiem a conduta dos homens.

Percebo que há mais do que uma troca de interesses nas relações entre os fiéis do catolicismo popular e os santos em virtude da sua profunda devoção. Mas não há orientações de conduta com influência o suficiente para desenvolver um sentido religioso intelectualmente construído capaz de tornar o mundo um cosmos homogêneo e dotado de sentido religioso norteador do indivíduo; mesmo havendo o desejo por parte do fiel em entregar os destinos de sua vida à proteção do “seu” santo. Há, portanto, uma enorme devoção, mas, como dito antes, devoção ocasional e sem reflexos na vida cotidiana. Este foi o contexto em que se desenvolveu a ética da súplica.

Concluindo, o catolicismo popular, matriz cultural e religiosa goiana, é formado também pela raiz católica oficial, mesmo que por meio dos leigos da época do padroado. Há ainda para os fiéis o exemplo de vida ascética e resignada dos santos, não raro mártires que entregaram sua vida e seu destino a Deus; mas este dado reforça o teor devocional da ética ocasional da súplica. Característica dessa devoção é ainda a admiração dos fiéis pela ascese dos santos e por elementos do clero regular, mesmo que em meio a sacerdotes seculares permissivos. A devoção aos santos, particularmente a Nossa Senhora, orienta também a devoção em direção à perspectiva de que, em meio a práticas magicizantes, há vida após a morte, há desejo e necessidade de salvação, há o objetivo de se conseguir o perdão dos pecados. Mas não se orienta a conduta na vida neste sentido, mesmo sendo a salvação elemento integrante do catolicismo popular. O caminho para ela, de acordo com a lógica deste catolicismo, é o da

ética da súplica. Abaixo, teço mais algumas considerações sobre ética e racionalização religiosa, que envolvem as noções de profecia e de ritualismo.

3.4.1 Unificação interna da conduta e da racionalização ética da religião aplicadas ao caso do catolicismo em Goiás

A sistematização e a racionalização do modo de vida ocorrem em todas as religiões de salvação ou de libertação do sofrimento e colocam intimamente este sentimento no fiel. Como já descrito no capítulo 1 e no item 3.2., esse processo foi possível graças à sistematização do discurso religioso. Nele uma ética universalista foi desenvolvida, ao contrário das práticas mágicas, que não a possuem. Juntos, a hierarquia sacerdotal e sua função religiosa e a profecia sistematizaram a racionalização. A profecia entra neste processo no momento em que profetas pregam religiões de salvação em detrimento de religiões ritualísticas e de práticas mágicas. Uma ética religiosa, de fraternidade, universalista e maniqueísta era então edificada.

Como o controle da conduta advém dos sacerdotes, que respeitam uma moral concernente a uma instituição ligada aos assuntos sagrados, celestiais, espirituais e não mundanos, as religiões proféticas e redentoras vivem em permanente tensão com o mundo e suas ordens. Depreende-se daí, então, que quanto mais há ênfase na salvação, mais tensão existe entre o ideal religioso de conduta de vida e as questões existenciais que o mundo apresenta. E quanto mais há tensão, mais ética racional e mais valores sagrados interiorizados ou mais normas de conduta a serem seguidas para se alcançar a salvação são colocados.

Seguindo esse raciocínio, de acordo com Weber, quanto mais uma religião houver sublimado ou superado também o ritualismo, mais sublimação e racionalização das questões existenciais mundanas ou mais tensão ela possuirá. Esta tensão se deu a partir da consciência religiosa autônoma interior do indivíduo

que buscaria o conhecimento emancipatório advindo de seu esforço em expandir sua consciência religiosa.

A religião se expande agremiando uma comunidade social maior de soteriologia e atinge o patamar de congregações. Os laços anteriores mágicos de clã e de matrimônio são atingidos e transformados em laços soteriológicos em que a caridade e o amor ao próximo perfazem uma orientação de conduta social e ética, ou seja, nesta transformação, de começo, havia o desenvolvimento de dois princípios: o da moral restrita aos membros do grupo e a do exterior. Dessa forma a reciprocidade se limita ao grupo; mas, posteriormente, expande-se para os irmãos de fé e, depois, estende-se a todos os que sofrem: todos os homens. Finalmente alcança a compaixão (capacidade de se colocar no lugar do outro que é o próximo) pelo inimigo, atingindo-se a benevolência acósmica.

A comunhão direta com Deus realizada por meio dos êxtases reforçam a união entre o homem e Deus de acordo com o que Weber (1982, p. 379) chama de “acosmismo do amor sem objeto”.

Nas religiões de salvação, a benção profunda e tranqüila de todos os heróis da benevolência acósmica sempre se fundiu com a compreensão caridosa das imperfeições naturais de todos os atos humanos, inclusive os nossos. [...] A religião da fraternidade sempre se chocou com as ordens e valores deste mundo, e quanto mais coerentemente suas exigências foram levadas em prática, tanto mais agudo foi o choque. A divisão tornou-se habitualmente mais ampla na medida em que os valores do mundo foram racionalizados e sublimados em termos de suas próprias leis. E é isso que importa, aqui (WEBER, 1982, p. 379).

Finalmente, tal comportamento seria introjetado de tal forma que alcançaria todas as esferas de comportamento da sociedade moderna, efetuando-se o *status* de religião laicizada.

Estas passagens citadas foram retiradas da página 375 à 379 do livro *Ensaio de Sociologia*, de Max Weber, assim como o capítulo 1 deste trabalho. Sobre este acosmismo ou “acosmismo de amor condicionado misticamente”, Weber também faz referência, na página 418, de *Economia e Sociedade*. Com

este sentimento pretende o fiel superar as agruras da vida terrena, de menor importância que a verdadeira vida, a da existência em salvação após a morte.

Tendo como lentes da compreensão da realidade este prisma teórico, pergunto-me se o catolicismo em Goiás percorreu o processo acima descrito. Acredito que não, pois o catolicismo goiano caminhou pelas vias do padroado que foi forjado pela cultura da colônia rural, isolada, iletrada e mestiça, submetida à lógica econômica do capitalismo comercial luso-brasileiro. Os sacerdotes goianos não possuíam o controle da unificação interna da conduta sobre eles mesmos, quem dirá sobre os fiéis, mesmo o clero tendo aderido à racionalização da conduta. O que quero dizer é que clero e fiéis não foram assimilados pela revelação profética.

O fato de não ser a salvação a preocupação central nem do catolicismo oficial ultramontano nem do popular resulta na não existência de tensão entre o clero ultramontano e o mundo. Nem a ênfase na salvação, que é conquistada com o batismo e mantida com a confissão dada por ambos os catolicismos, cria tal tensão. Logo, as duas faces do catolicismo ficam carregadas de ritualismos.

Segundo Durkheim, o culto ou os rituais não são apenas exteriores e sem conteúdo. Estes seriam uma forma de exteriorizar a doutrina. No caso do catolicismo em Goiás, porém, não havia aplicação da doutrina forte o bastante para introjetar nos indivíduos a revelação profética. Desse modo, os rituais não eram reflexo gestual desta; contudo, eram representações legítimas do cenário mental e religioso dos fiéis do catolicismo popular e eram vivenciados como forma de expressão de sua compreensão de realidade e como forma de reforço de sua identidade.

De acordo com Durkheim (2003), o culto é, além de sentimento, gesto e concretização social do sagrado. Sendo o rito ou o culto um modo de representação legítima de uma sociedade, uma reafirmação de sua existência, ele

fortalece laços societários, justificando a experiência social do grupo. Essas manifestações, mesmo que representações exageradas da realidade, simbolizam a razão de ser da coletividade e constituem parte da existência social, criada e eternizada pelo grupo. Os cultos são manifestação da crença e da fé, proporcionando a conscientização da sociedade sobre ela mesma, ou seja, os ritos são espelhos, mesmo que estereotipados, da própria sociedade, como ela se percebe. Os ritos ou cultos são a fonte de vida e de alimento das crenças.

Como o catolicismo no Brasil foi até o século XIX, com o advento do ultramontanismo, dominado por leigos; é claro que seria uma tarefa árdua influenciar as manifestações populares. Começa então a se forjar de forma bem demarcada as linhas que delimitam duas esferas: a do catolicismo popular e suas manifestações e a do ambiente dominado pelo catolicismo reformado. Ambos teriam de conviver ora pacificamente, ora em confronto. O povo, mesmo que reconhecendo a legitimidade das diretrizes de Roma, manteve sua forma peculiar de representar a fé, parte intrínseca de sua existência e que dava sentido a ela.

Pelo fato de não haver doutrina pregada e conhecida o suficiente para que os fiéis a perpetuassem e interagissem com ela em seus cultos, ficavam as manifestações do catolicismo, apesar de repletas de devoção, sem reflexos gestuais provenientes da doutrina, pois os ensinamentos da tradição católica lhes eram praticamente estranhos.

Concluída a apresentação deste trecho do pensamento de Weber, parto para as minhas considerações que estão de acordo com sua afirmação de que não houve esta introjeção no catolicismo do presente tema.

Não foi sublimado o ritualismo no catolicismo; não houve unificação interna da conduta ou assimilação de éticas universalistas e transcendentais por parte da

população leiga do catolicismo popular. A realidade do tema deste trabalho é refratária ao cenário social e cultural da análise weberiana. E isso porque toda religião possui coeficientes maiores ou menores de magia em seu sistema de crença, assim como de ritualismo. Porém, o processo de racionalização se circunscreve à diminuição ritualística. No estudo em questão, o rito se perpetuou, mas não diminuíram os ritualismos associados à devoção aos santos e ao respeito aos sacramentos, seja por meio de celebração de missas, sacramentos, procissões, seja nos sermões dos padres e bispos.

Não há então a autonomia interior das esferas individuais pelo fato de a intermediação dos clérigos nas questões religiosas e de salvação serem tratadas de maneira diferente das tratadas pelo calvinismo. Cria-se, ao invés da autonomia, um sentimento de submissão, sujeição e de obediência a uma ordem social que é encarada como imutável, pois assim deve ser a exemplo da noção que se tem de hierarquia celeste. A moral e a organização do mundo dos homens são “naturalmente” hierárquicas e estáticas e convergem com a ética da súplica.

3.5 Reconstrução do Cenário Goiano e os Dados do Catolicismo em Goiás de 1816 a 1876: os relatos de Auguste de Saint-Hilaire e de Johann Emmanuel Pohl e as contribuições historiográficas de Cônego Trindade e Luís Palacín

Introduzo neste trecho do trabalho os elementos empíricos da pesquisa. Pois bem, em sua passagem por Goiás, Saint-Hilaire, que esteve viajando pelo Brasil entre 1816 e 1822, descreveu Vila Boa como uma região estéril e afastada de todos os rios que àquela época eram navegáveis, demonstrando a difícil comunicação entre Goiás e outras regiões do então Império.

Por se tratar de uma comunidade que surgiu do aprisionamento de índios e do garimpo, construída por bandeirantes e aventureiros à procura de enriquecimento rápido, cresceu uma população composta , em sua maioria, de

escravos e mulatos, dada a profunda miscigenação de um agrupamento sem núcleos familiares em sua origem.

Segundo Saint-Hilaire (1975), não havia recursos médicos na região, nem uma vida social significativa, ficando as pessoas reclusas em suas casas. O número de pessoas casadas também era ínfimo, pois, em 1819, de acordo com suas verificações, Vila Boa contava com o menor contingente de casais com relações conjugais oficializadas, e até alvo de piadas se tornava quem optasse pelo casamento. Tal situação se explica pela prática de concubinato com índias e negras desde as primeiras povoações que remontam a 1728, ou seja, o casamento com mulheres não brancas era encarado como uma degradação social; o que não impedia os homens de com elas viverem e terem filhos. Porém, estes filhos não contavam com educação nem com heranças; seus pais os assumiam, mas não lhes legavam bens materiais, e nem se preocupavam com sua educação, preferindo legar suas propriedades a parentes afastados. A população, portanto, é, em sua quase totalidade, mestiça.

A mesma prática de viver com as amantes e os filhos em relações extra-oficiais Saint-Hilaire percebeu nos padres. Segundo ele, não havia espanto algum por parte da sociedade diante do fato de os padres terem vida sexual como a de qualquer homem, isto foi o que ele registrou, em 1819, ao lamentar também o deserto educacional pelo qual passava a província.

O citado naturalista francês, com o olhar europeu do século XIX, chocava-se com facilidade ao observar uma sociedade tão distante da sua própria, claro que hoje se percebe isso como uma visão eurocêntrica, mas que nem por isso deixa de contribuir com a construção do cenário da época e, conseqüentemente, com a compreensão da realidade do catolicismo na então Província de Goiás.

O autor também observou que, pelo fato da generalizada pouca ou nenhuma instrução e pela falta de atividades culturais e sociais, era comum o

gosto pela cachaça, mas não pela embriaguez, entre os homens; segundo ele isto só constatava o entediante cenário local, isolado e sem perspectivas.

Quanto a representantes do catolicismo oficial, a Província recebia, uma vez ou outra, membros do clero regular como italianos da Ordem dos Capuchinhos, que desenvolviam trabalho de missão junto a aldeias indígenas. A devoção popular local não passou por ele despercebida, pois atestou que pessoas vinham de uma distância de até vinte léguas para com o capuchinho italiano se confessar e para que ele benzesse seus filhos; da mesma forma, seus sermões lotavam a igreja paroquial da cidade e, lembra o viajante, a população se impressionava e se encantava com uma figura tão verdadeiramente cristã; de um lado, pelas poucas novidades que surgiam na cidade e, do outro, pelo fato de o comportamento do capuchinho italiano tanto se diferenciar dos padres locais.

O clima quente, a escassa população em relação ao território e a distância de outras províncias agravavam a condição isolada da região.

Johann Emmanuel Pohl, um naturalista austríaco que chegou ao Brasil em 1817, percorreu o Rio de Janeiro, Minas Gerais e Goiás de 1817 a 1821. Por esses anos esteve em Goiás. Pohl não possuía visão diferente do prisma etnocêntrico de Saint-Hilaire, mas contribuiu da mesma maneira para fazer reviver o cotidiano dos goianos do século XIX. Repetem-se, com ele, as impressões de isolamento, de poucos recursos, da nenhuma sofisticação, da rusticidade, da pouca instrução, do distanciamento dos padres com relação ao seu ofício e da população de maioria mestiça.

Em um trecho de suas impressões, porém, Pohl testemunha a presença de brigas durante as festas religiosas: os maiores acontecimentos sociais e culturais da região.

O povo [...] aparecia armado nas próprias igrejas, o que deu lugar às cenas mais revoltantes. Pegaram um dos seus sacerdotes com um laço e o dependuraram por algum tempo à parede de uma casa. Ao padre José Caetano Lobo Pereira, que morava perto de Meia Ponte, ameaçaram de

morte com uma carta anônima, se não abandonasse o lugar. Por sua vez, os eclesiásticos também eram corruptos [...] Uma vez, por ordem expressa do Rio de Janeiro, foram degredados sete padres de uma vez. Eram assim, então, os tempos e os costumes: triste quadro (POHL, 1976, p. 129).

E prossegue ele com relatos sobre assassinatos por motivos fúteis e sobre impunidade. A rusticidade das habitações e, aos seus olhos, o ócio presente na população são também lembrados.

A existência de oito igrejas só na cidade de Vila Boa, centro administrativo de toda a região que conta ao todo com 9.424 habitantes (dado de 1804), demonstra a presença e a importância da fé católica para as autoridades e a população locais.

Em outro trecho de seus registros, Pohl descreve o entusiasmo pelas festas religiosas: motivo da máxima alegria para os goianos. A Semana Santa é detalhadamente retratada, revelando o grau de envolvimento das pessoas com os eventos religiosos. Exemplo disso são os deslocamentos de pessoas residentes em áreas distantes para as festas, a presença de autoridades como o governador e funcionários representantes da administração pública nas missas, a peculiar exibição de peças de prata de uso doméstico no altar – tratando-se ainda mais de uma comunidade pobre em sua maioria, e o uso de trajes de luto por parte de todos, o que indica a mobilização voluntária da comunidade local. Todo esse evento é acompanhado da observância à prática oficial das cerimônias: sermões e procissões que privilegiam imagens de santos, somado a representações como a de Verônica e o Santo Sudário, acompanhadas de tochas e de manifestações de devoção por parte da população, como se ajoelhar em respeito e emoção.

A cerimônia segue de quinta pela manhã, seguindo até altas horas da noite, a domingo, com exceção do sábado, que conta apenas com uma missa. O luxo, a pompa e a formalidade marcam a festa que contrasta com a realidade corriqueira, pobre e pacata, ou seja, o evento religioso, apesar de constituir motivo de comemoração e prática da fé, não deixava de ressaltar a hierarquia

social e política e de valorizar, por meio de um fausto artificial, a hierarquia divina. Isso atesta uma mistura de assuntos divinos com os mundanos (fé e política), como se quisesse tal acontecimento sacralizar, por meio de representações celestiais, a estratificação do mundo dos homens. Como relata Pohl (1976, p. 143),

No Domingo de Páscoa havia uma procissão ao nascer do sol, seguida de missa e sermão, a que o Governador assistia em traje de gala, com brilhantes condecorações. Os demais condecorados apresentavam-se com grande pompa.[...] Todas as pessoas de distinção, eclesiásticas e leigas, dirigiam-se em seguida à sala de audiência do palácio para desejarem Feliz Páscoa ao Governador, com o que terminava a festa.

Em outra festa, a de Nosso Senhor dos Passos, o autor retrata a mesma devoção e o apelo emocional da população, que se comprimia para beijar o cordão que tocava a imagem de Cristo. Missas, procissões, confissões, representações, autoflagelações, mesmo que representadas, e auto-sacrifícios, como carregar grandes e pesadas pedras sobre a cabeça ou pesadas correntes de ferro sobre os ombros, demarcam a profunda devoção das pessoas; na procissão, permeada por tambores, também se destacam meninas vestidas de anjo e padres, todos carregando ora cruces, ora velas, ora andores com pesadas imagens de santos. É bom lembrar que cabia apenas aos homens participar da procissão, às mulheres e aos negros isso não era permitido; o que demonstra mais uma vez a reprodução, nas festas religiosas, da realidade hierárquica social.

Como essas festas eram exclusivas dos brancos, os mulatos, por sua vez, faziam outra semelhante, celebrada oito dias depois, que tinha o nome de Procissão dos Pardos das Dores de Nossa Senhora [...] esforçando-se os mulatos para superarem os brancos em magnificência (POHL, 1976, p. 144).

Outro dado que vale a pena constar é o de que aos domingos e dias santificados os habitantes de Goiás exibiam seus melhores trajes e acessórios, o que comprova a importância da sua relação com o sagrado, contando a população apenas com os eventos religiosos para sair de sua rotina.

E apesar de os relatos descritos serem passados na cidade, a região e os costumes locais são característicos de uma comunidade rural. Segundo Pohl, com exceção do funcionalismo público, incluindo-se aí os clérigos, pois se trata de período anterior à separação entre Estado e Igreja, a população morava, em sua maioria, nas fazendas, dirigindo-se à cidade somente em época de festas religiosas. Apenas essas modificavam e animavam a comunidade local, dando maior sabor e até sentido à suas vida.

Pohl relata também a festa dedicada a Santa Ifigênia, celebrada pelos escravos, que lhes proporcionava grande alegria. Nesta festa, segundo ele, há tanto brilho e primor nos detalhes quanto nas festas religiosas dos brancos, pois havia uma competição para provar quem realizava a festividade mais luxuosa e bem organizada. Para tanto, era necessária a autorização do vigário. Assim é descrita a festa de Santa Ifigênia:

[...] vários negros, vestidos de uniformes portugueses, a cavalo (ornados os animais de campainhas e fitas), primeiramente galoparam um pouco pelas ruas e depois dirigiram-se à igreja. Lá receberam uma bandeira com a imagem da sua Santa e içaram-na num alto mastro diante da porta da igreja como sinal de celebração da festa. Tudo aconteceu sob incessantes disparos de morteiros e mosquetas. Depois cavalgaram em redor da igreja e, em seguida, marchou o cortejo para a igreja paroquial, em cuja praça aberta foram feitas evoluções com grande destreza. E, de casa em casa, desejavam votos de felizes festas. Sob contínuo rufar dos tambores, disparos de espingardas e o ressoar de vários instrumentos nativos do Congo, além de outros sons, seguem os participantes para a casa do imperador (nessa festa também se elege um), onde um negro grita continuamente “Bambi” e o coro em uníssono responde ‘Domina’, o que significa: o rei tudo governa. A horrível gritaria, que chegava até nós, não nos deixou pregar os olhos durante toda a noite. [...] No domingo seguinte o imperador acompanhado da esposa e de dois tocadores de tambor, saiu de casa pedindo esmolas para a festa. À sua frente era conduzido um escrínio com uma pequena imagem da Santa, que era dada a beijar aos transeuntes. O rufar dos tambores, a cantoria e o barulho duraram a noite inteira até o romper do dia. Finalmente [...] diante de cada casa foi acesa uma fogueira. A igreja, do lado de fora, estava toda iluminada com luzes e, na praça aberta, diante da igreja, brilhavam também várias fogueiras. [...] Dentro da igreja, cantavam e rezavam. [...] Ao troar os tambores e ao desagradável som de outros instrumentos, vários bandos de negros percorrem as ruas das 11 horas até o amanhecer. A gritaria e o contínuo disparar de morteiros e espingardas mais aumentavam a bulha que era verdadeiramente ensurdecadora. Em todas as casas queimavam-se fogos de artifício que ardiam no ar. Mais tarde, ainda por cima, os brancos e os mulatos entravam na festa, somando-se ao barulho dos negros o som de instrumentos europeus. Aí tudo se misturou numa algazarra caótica e indescritível. (POHL, 1976, p. 203-4).

E segue a descrição do autor permeada de entradas na igreja, de reverências à imperatriz e ao imperador, com destaque às roupas luxuosas, com ornamentos em jóias. Lideravam a procissão o casal imperial e os pares, casais de brancos, que se dirigiam à igreja. O casal levava nas mãos uma coroa, um cetro e um junco com bastão de prata. O cortejo que seguia em direção à igreja cantava e dançava

um canto lento e monótono acompanhava a dança, em que eles cruzavam as pernas, estendendo-se para a frente e para trás, e curvavam o corpo em diversas e estranhas contorções. No interior da igreja, nos degraus do altar, estavam dispostos dois pálios para os monarcas do dia e dois tamboretas para o príncipe e a princesa. Ao penetrarem na igreja, por entre grandes cerimônias, o padre aspergia-lhes água benta e começava a missa cantada. De tempos em tempos essas personalidades eram incensadas. A música foi boa, acima de minha expectativa. No final da missa foram lidos diante do altar os nomes daqueles sobre os quais recaíra a sorte para exercerem as dignidades no ano vindouro. Os tronos e tamboretas foram postos imediatamente na igreja e, logo que os dignitários tomaram seus lugares, penetraram os músicos negros pela porta do templo, prostaram-se diante dos reais assentos e logo começaram a dançar e a cantar uma música africana. Ao terminar a dança, levantou-se o monarca negro e ordenou em voz alta que se comesse, com cantos e danças, a festa de Santa Ifigênia (POHL, 1976, p. 204).

E não pára por aí a descrição da festa, que conta com uma encenação em que um forasteiro pede ao imperador autorização para poder participar do evento em homenagem a Santa Ifigênia. Seguem mais cantos e danças, mais encenações e a invocação de Santa Ifigênia e as solenidades da entrada à igreja se repetem na saída. Os dignitários se dirigem à residência do imperador e festejam o dia com um banquete farto em feijão e aguardente. Após esta refeição, o cortejo visita as pessoas importantes da cidade, repetindo a encenação acima, pelo que recebem contribuição. À noite se reúnem na casa do imperador, o que dura até a meia-noite, em meio a música e dança, doces e cachaça. Observa o viajante que a encenação era feita na língua portuguesa, entremeada por palavras africanas.

Os negros são grandes apreciadores desta festa, em que se exibem com grande ostentação, e não se poderia ferir e ofender mais esta população do que não lhes permitindo essa comemoração, que a tantos respeitos lhes recorda a pátria (POHL, 1976, p. 205).

Observa Pohl o padrão decadente da população, isso pelo fato de terem restado, na cidade, apenas as pessoas que não possuíam condições de lá sair.

Luís Palacín (1994, p. 117), *O século do ouro em Goiás - 1722-1822: estrutura e conjuntura numa capitania de Minas*, informa que a decadência definitiva da mineração, em 1778, deixou à cidade como função de destaque apenas a de ser o centro administrativo da região. O que significa que a decadência tivera início bem antes. Desde 1749 os informes do conde dos Arcos eram dos mais pessimistas. A produção do ouro e o número pífio de novas descobertas do metal atestavam as baixas expectativas do governador. Após 1749 cresce a despesa com o pagamento dos “filhos da folha”, o que agravou as dificuldades financeiras em Goiás (PALACIN, 1994, p. 107-8). A ausência de escolas foi verificada até o ano de 1788, e mesmo com a redução de despesas nesse setor, nos primeiros anos do Império a instrução teria se desenvolvido razoavelmente. (PALACIN, 1994, p. 137). Contudo, o isolamento geográfico e cultural se agrava nessa época, pois ocorre uma inequívoca ruralização da vida, mesmo que esta decadência tenha se realizado de forma parcial (PALACIN, 1994, p. 137), pois

de uma população radicada quase exclusivamente em centros urbanos [...] passa-se a uma dispersão atomizada da população pelos campos. Realizada a transmutação, por toda a geografia de Goiás, na segunda metade do século XIX, encontram-se carcaças de antigas povoações mineiras outrora cheias de vida. O capim cresce nas ruas, a maior parte das casas, abandonadas por seus habitantes, se desmancha e, até as igrejas, a começar por suas torres, vão caindo aos pedaços [...] No sul algumas cidades, seja pelo funcionalismo, como a capital, ou por gozar de uma posição privilegiada no entroncamento de vias de comunicação, como Meia Ponte [...] a vida urbana conservou-se como em redomas e até com certos requintes. [...] A ruralização, não raro, era acompanhada de uma regressão cultural, que em muitos casos se traduzia numa verdadeira indianização de grupos isolados (PALACÍN, 1994, p. 138).

Em sua estada por Goiás, lega Pohl (1976), um último registro de festas religiosas. Desta vez é a festa de Pentecostes. A reunião de pessoas da localidade, no caso, Santa Cruz, e de lugares distantes da região começara à

tarde. As ruas estavam iluminadas e, em frente à residência do imperador e da imperatriz escolhidos para a festa, construíram enfeites para destacar sua morada. Sons de trombetas, tambores, tiros de festim e cantorias dedicadas ao Espírito Santo se misturavam. Surgiam, então, cavaleiros em frente à casa do imperador, vestidos eles e seus cavalos de branco e enfeitados com campainhas e guizos. Em meio a eles havia um carro de duas rodas repleto de cantores que também tocavam. O cortejo percorreu a noite, acompanhado de estouro de fogos de artifício. No dia da festa, ao amanhecer, podia se ouvir o movimento festivo nas ruas. Na casa em que se hospedava, Pohl foi homenageado pelo Comandante e os mais destacados moradores da cidade. Dez soldados uniformizados marcharam diante de Pohl, prestando-lhe continência. Oficiais tocavam instrumentos de cordas, sopro e percussão. Depois disso, seguiram à residência do imperador, cuja sala estava ornada por enfeites que o distinguiam como tal. Cada um que em sua residência entrava devia se ajoelhar. Os chamados notáveis recebiam um cajado branco e formavam um quadrado ao redor do imperador. Após ter seu manto elevado do chão por um pajem, teve início o cortejo que se dirigiu a uma igreja, marcado à sua frente pela bandeira do Espírito Santo. Dentro da igreja o imperador foi conduzido pelo padre a um trono, sendo então sorteado o imperador do ano seguinte. Depois foi lida uma lista que contava com os nomes dos dignitários e com as quantias das contribuições que deviam oferecer.

Depois de terminada a solenidade religiosa [...] iniciou-se o regresso, durante o qual as mulheres espargiam sobre a cabeça do imperador grãos de milho, para trazer fertilidade para a sua casa. Em seguida o imperador sentou-se a uma mesa de 40 talheres, que já estava posta. Ladeamo-lo o Vigário e eu. [...] Foram proferidos brindes à saúde do imperador e os improvisadores recitaram poesias de circunstância. Apenas decorrerá uma hora do banquete durante a qual o imperador fazia a sesta na rede, e já começara a soar, nas ruas, trombetas e tambores e o povo se reunia na praça, defronte da igreja de Nossa Senhora do Rosário, para assistir ao jogo dos cavaleiros. [...] Partiu o cortejo para a praça. Seguiam-se à frente, as mulheres da família do Comandante, envoltas em mantos; depois os soldados, aos pares, com a música, depois eu, tendo à direita o Comandante e à esquerda o Juiz, e, por fim, os demais habitantes. Na parte de cima da praça, estavam os cavaleiros, vestidos com o uniforme português, em formatura, que nos saudaram com suas espadas. A praça, muito espaçosa, estava repleta de espectadores. Tomamos assento numa elevada tribuna de ramos de palmeiras [...] mais abaixo estavam os soldados. Por meio de uma risca traçada à cal, a praça estava dividida em forma de cruz. O jogo foi iniciado com o aparecimento de [...] mascarados,

que, com as suas caretas e caçoadas, provocavam gargalhadas [...] Então começou o jogo propriamente dito, que representava um combate entre mouros e portugueses. Um grupo de mouros muito bem fantasiados penetrou na praça, saudando com espadas, seguindo-se a eles os cavaleiros portugueses. O espetáculo foi aberto por uma embaixada que oferecia a paz aos mouros, se eles aceitassem a religião cristã. A oferta foi recusada e principiou o combate. Os mouros foram vencidos e convertidos. [...] Ao pôr do sol, findou o espetáculo, que devia continuar no dia seguinte; acompanharam-se ao som da música, até em casa [...] o barulho, nas ruas, continuou até meio-noite [...] assisti, na segunda-feira do Espírito Santo, ao prosseguimento e desfecho do espetáculo. A conclusão foi um torneio, executado com admirável habilidade (POHL, 1976, p. 298-9).

Assim é finalizada a contribuição de Emanuel Pohl, pela qual se pode perceber que as festividades religiosas eram uma celebração da hierarquia social. Se há uma hierarquia entre Deus ou Jesus Cristo e os santos e anjos no céu, há também uma hierarquia na Terra, entre os homens. Os que estão no topo da pirâmide são abençoados por todos e merecem as honras, a reverência. Os que estão na base devem ser humildes e resignados, cabendo a estes prestar as homenagens devidas aos seus superiores. É como se a ordem da realidade da vida dependesse dessa organização. Há uma glorificação de uma conquista do infiel pela “verdadeira” e “única” fé que deve reinar absoluta entre os homens. Um sentido de perenidade, de imutabilidade, de sacralidade, que deve habitar na sociedade com símbolos da presença da hierarquia celestial e terrena, é valorizado e perseguido.

Os rituais religiosos promovidos pelos populares e incentivados pela Igreja atestam a exaltação de uma realidade em que tudo o que existe o é por causa de uma pretendida força maior que a todos deve trazer a sensação de que a realidade vivida é a única possível, a única por Deus estabelecida, como se esta fosse envolvida e permeada pelo sagrado. Uma vez sacramentada a sociedade, ela assim deve permanecer; Deus, a Igreja (representantes Dele) e as autoridades humanas, imbuídas de poder divinizado, a exemplo dos suseranos medievais, constituem a imutabilidade da hierarquia social na Terra.

As festas religiosas constituíam, por outro lado, o momento de celebração em que todos participavam, mesmo que de formas diferentes, pois as representações eram realizadas por alguns poucos escolhidos, sendo a maioria passiva platéia. Assemelhavam-se as manifestações religiosas ao carnaval atual. Um caráter de epopéia, de conquista e de visão messiânica maniqueísta impregnava a natureza desses eventos.

Até mesmo os ex-escravos, aderindo à dominação que se impunha com a pena de deixarem de existir, desenvolveram manifestação própria, advinda de uma adesão forçada, numa demonstração de adaptação à realidade social e religiosa brasileira. Com isso, elementos provenientes da África se juntam à cultura local. A mistura cultural e a miscigenação, principais características da realidade existencial brasileira, comprovam a adaptação forçada.

O hibridismo esteve presente em todas as manifestações religiosas do cenário em questão. Essas manifestações eram o único ponto alto da vida social e cultural goiana desses anos e constituíam reafirmação e resignificação da hierarquia social. A mistura de elementos sagrados e profanos nas cerimônias, além de mostrar a força das manifestações populares ou seja, do catolicismo compreendido pelos leigos de uma região distante, pobre, agrária e inculta ostenta a permanência de uma realidade social e cultural (ou a revalorização dessa imutabilidade), que é congelada no tempo e no espaço.

A fidelidade à devoção é o único cimento que une os diferentes personagens do cenário social brasileiro. Pelo credo ao qual aderiram, o elemento negro, o elemento índio e os de menor importância social são absorvidos, bem-vindos, adentrados ao que mais é valorizado na realidade vivida: o outro mundo, o mundo de Deus, hierárquico também, mas, de alguma forma, onde o sofrimento humano cessa. Os negros e os escravos não são, durante as festas religiosas, de condição desprivilegiada; são, como todos os outros, cristãos.

Segundo José Martins Pereira de Alencastre (1979, p. 72, 85), em seu livro *Anais da Província de Goiás*, a capitania de Goiás, criada em 1744, tinha como capital administrativa Vila Boa, antigo arraial de Sant'Anna, assim denominada desde 1739. Não fosse a função administrativa, a cidade se tornaria fantasma. A população era, em sua maioria, composta de negros e mulatos, constituindo os brancos uma minoria, segundo o senso do ano de 1818 (POHL, 1976, p. 271).

Esta característica é inerente às cidades que viviam do ouro e, segundo o viajante austríaco, “os ricos abandonaram o lugar e mudaram-se para outras paragens, principalmente porque desde muitos anos não se extrai mais ouro, seja por causa da profundidade em que se acha o metal, seja devido à falta de negros” (POHL, 1976, p. 281). O termo negro a que ele se refere diz respeito aos escravos, pois era grande o número de negros livres em Goiás. Restava à população a criação de gado, que era pequena, o plantio da mandioca, do milho, do algodão e do café.

Somente a partir de 1830 é que a população volta a crescer com a economia da pecuária. O crescimento, porém, é ínfimo, se considerada a extensão do território. Segundo Luís Palacín e Maria Augusta de Sant'Anna Moraes (2001, p. 65), na obra *História de Goiás*, a “população [...] é maciçamente rural, arredia, desconfiada, sem contactos sociais e sem intercâmbio cultural. Sua cultura está condicionada à terra”, e, na mesma página, citando Saint-Hilaire, “seu mundo se encerra quase sempre nos limites de sua propriedade e nas paredes da casa humilde onde abriga sua prole”. (PALACÍN; MORAES, 2001, p. 65)

Ainda de acordo com *História de Goiás*, seguem as informações dos quatro parágrafos abaixo.

Fatores políticos também não contribuíam para a saída do isolamento geográfico, econômico e cultural de Goiás. A falta de meios de transporte e de comunicação, as enormes distâncias, a falta de boa vontade por parte das autoridades políticas e a despesa sempre maior que a receita na administração

relegaram Goiás à exclusão do desenvolvimento brasileiro do século XIX ocorrido a partir de 1850. E é na segunda metade do Século XIX, mais precisamente em 1872, que se percebe uma mudança na política goiana. Entretanto, não entrarei neste aspecto, pois meu interesse reside no fator cultural que desemboca no religioso.

O panorama cultural em Goiás não contou com educação a não ser a partir do século XIX, tamanha sua inexpressividade. Homens letrados se restringiam a figuras do clero, mas mesmo assim de pouca representatividade, por este não se preocupar com o próprio comportamento, nivelando-se às atitudes dos homens comuns.

Aos fins do século XVIII havia em Goiás apenas oito professores e pode-se afirmar que não havia escolas, sendo a população dessa época em número de 50. 574 habitantes (PALACÍN; MORAES, 2001, p. 73)

O ensino foi regulamentado pela primeira vez em 1835 pela descentralização do ensino no Brasil com o ato adicional de 1834. O que havia antes era um ensino individualizante e escasso. O Liceu de Goiás, criado em 1846, “não atendia os jovens do interior da província. Aqueles de maiores posses iam para Minas concluir seus estudos e os outros, grande maioria, ficavam como tinham nascido: analfabetos; quando muito aprendiam as primeiras letras” (PALACÍN; MORAES, 2001, p. 74). Os seminários também eram procurados pelas famílias de alguma condição econômica, como o Seminário Santa Cruz, que foi a base da formação de alguns personagens da política e da cultura goiana e brasileira (PALACÍN; MORAES, 2001, p. 75).

Esta questão educacional será tratada com mais vagar com a contribuição de Genesco Ferreira Bretas mais à frente no capítulo terceiro.

O que se percebe até então é que não havia muitas condições para que houvesse modificações na manifestação religiosa popular. Novas influências

culturais não ocorriam para que o catolicismo fosse compreendido de maneira diferenciada.

3.5.1 Histórico do catolicismo em Goiás: catolicismo oficial ou tradicional (anterior ao reformado) e catolicismo popular

O catolicismo em Goiás, na fase anterior à maior efetivação da romanização, vivia ainda sua época de catolicismo laico. O clero secular não contava com formação sólida por não haver um acompanhamento de suas atividades e de sua qualificação.

A compreensão do catolicismo oficial em Goiás percorre a orientação institucional do clero secular (1865-1907). Um perfil histórico da evolução dessa formação, inserida no cenário rural goiano no período recortado que vai de fins do Império ao início da República, faz-se necessário. A formação desse clero está inserida no cenário peculiar de uma região agrária, distante, pobre e isolada. Nela, características como economia da mineração, ambiente rural e pouco afeito às letras, além da pouca valorização a uma cultura mais elaborada, auxiliam na compreensão e análise da peculiaridade do desenvolvimento do clero secular local, que sobreviveu com imensas dificuldades.

O catolicismo reformado foi estabelecido no Brasil por intermédio do empenho do clero em reorganizar a administração, a liturgia e a doutrina católicas, na tentativa de tomar as suas rédeas, visto que, até esta época, estas estavam mais envolvidas com irmandades e confrarias, representantes do catolicismo popular, com suas festas e expressões familiares e domésticas.

Estando Roma distante do cotidiano destes clérigos pelo fato de eles não terem sua qualificação testada e por serem funcionários da coroa e não representantes da Igreja, era corriqueira a condição de homens comuns desses clérigos não respeitarem o celibato, não se vestirem como padres, seguirem com

desleixo seu ofício e não fazerem segredo nenhum disso. Seus filhos assistiam à missa que celebravam juntamente com suas mães, o que nem surpresa causava, pois todos estavam habituados a essa realidade (SAINT-HILAIRE, 1975, p. 53).

Em meio a tal cenário, não havia freio algum para as livres manifestações de festividades e práticas domésticas por parte dos leigos. No Brasil, desde a Colônia, não havia controle ou orientação por parte da Igreja sobre tais representações de um catolicismo sincrético, marcadamente popular e laico. Abrigadas, então, com o manto do padroado e com a sombra da Coroa Portuguesa, essas manifestações populares se fortaleciam e se cristalizavam pincelando suas cores definitivamente na religiosidade católica brasileira. Mesmo após o ultramontanismo ter fincado sua bandeira no solo do Brasil Império, já não era possível arrancar da população católica as práticas do catolicismo popular desenvolvido desde os primeiros colonos luso-brasileiros. Em Goiás não foi diferente. É o que atestam relatos, diários e documentos de época e estudos de historiadores e antropólogos que se debruçaram sobre o catolicismo popular.

Em Goiás, por causa do não rigor do clero do catolicismo tradicional, o catolicismo popular pôde se manifestar sobretudo por meio de festas religiosas como as do Divino, Procissão do Fogaréu, Romaria de Muquém e Cavalhadas. O esforço ultramontano dos bispos reformadores é justamente o de reverter essa lógica.

3.5.2. Clero secular em Goiás e Seminário Episcopal

Segundo Silva (1948), o Cônego Jose Trindade Fonseca e Silva, em seu livro *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*, logo nos primeiros anos da antiga capitania de Goiás, fundada como Arraial de Sant'Anna, em 1726, os sacerdotes tinham sua figura associada à do bandeirante. Nos bandos de bandeirantes vindos de Minas Gerais e de São Paulo, sempre havia um padre para rezar missas e realizar sacramentos. Logo, em Goiás, a presença

do padre foi uma constante desde o início de sua história. Tanto sacerdotes do clero regular quanto do secular se faziam presentes (SILVA, 1948, p. 23).

Portanto, desde antes da bandeira de Bartolomeu Bueno da Silva, já haviam padres do clero secular na região. Com a fundação do Arraial de Sant'Anna, então, seria uma constante sua orientação às almas no credo católico, pois o cristianismo era a condição necessária ao desbravamento no âmbito do denominado catolicismo guerreiro.

A condição de desbravadores dos padres deve ser inserida no contexto de estabelecimento do território goiano, de sua povoação e ocupação para a Coroa Portuguesa, o que dava prosseguimento ao espírito cruzado medieval e à orientação do Concílio de Trento. Em Goiás, onde quer que o ouro fosse descoberto, lá estavam o padre e a capela.

No fim do século XVIII, houve um empobrecimento cultural na região em virtude do esgotamento do ouro de aluvião. Isso fez sobressair os sacerdotes não só na cultura como na política. Exemplo disso foi o empenho do Padre Antônio de Oliveira Gago: primeiro sacerdote do clero secular em Goiás, vindo com Bartolomeu Bueno da Silva, em 1726, e que procurou colaborar com a instalação de uma sede para uma ouvidoria local (SILVA, 1948, p. 66).

Goiás, em seus primeiros anos, pertencia à capitania de São Paulo, quanto ao governo civil, e à diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, quanto ao governo eclesiástico, que dependeu deste último até 1745, quando da elevação da capitania de Goiás à prelazia.

Interessante ressaltar que a vida eclesiástica da região era dependente da produção do ouro. Logo, sua estabilidade era tão frágil quanto efêmero foi o ouro goiano.

Segundo Genesco Ferreira Bretas (1991), em seu livro *História da instrução pública em Goiás*, a Diocese de Goiás foi uma das últimas a possuir Seminário. O Concílio de Trento determinava a criação de um seminário para a formação de seus sacerdotes, mas, nas prelazias, este era dispensável e Goiás foi prelazia de 1745 a 1826. Na época de D. Pedro I, as prelazias se tornariam bispados regulares (BRETAS, 1991, p. 364).

A prelazia de Goiás é elevada a diocese ou bispado pela Bula *Sollicita Catholici Gregis Cura*, de 15 de junho de 1826, que também determina a criação do seminário, numa primeira tentativa de dar à diocese de Goiás um “viveiro de futuros padres” (SILVA, 1948, p. 216). Em 7 de julho de 1844, cria-se a cadeira de Teologia que se une à de Filosofia Racional e Moral. Porém, só em 1860 é criado o Seminário Episcopal de Goiás (SILVA, 1948, p. 216).

A fundação do primeiro seminário em Goiás, o Seminário de Santa Cruz, data de 1828. Este, segundo Silva (1948, p. 214), o Cônego Trindade, foi o berço da cultura goiana. Passa a ser aí a residência episcopal desde esta data.

Em lei orçamentária de 1858, foi concedida verba para a contratação de professores destinados ao Seminário Episcopal da diocese de Goiás. Mesmo sem um prédio para o estabelecimento do Seminário e sem professores, a verba foi destinada. Em 1863, o bispo D. Domingos inaugura-o, mas morre seis meses depois de sua chegada, e Goiás fica sem seminário. A Guerra do Paraguai também dificultou tal intento, ficando o prédio do Seminário ocupado por soldados. O Seminário acabou por ser inaugurado por D. Joaquim G. de Azevedo, em 1871, e passou a ser o local do clero diocesano de Goiás, desde 1872. Em 1879, foi fechado pelo administrador da Província, Dr. Luiz Augusto Crespo (BRETAS, 1991, p. 366-74).

A passagem apresentada demonstra o quão inconstante e frágil foi o funcionamento do Seminário Santa Cruz: principal elemento irradiador de novos ares ao catolicismo local. E será mostrado que, mesmo em seus dias mais felizes,

sob o ultramontanismo de D. Cláudio Ponce de Leão e de D. Eduardo Duarte da Silva, não foi possível a este estabelecimento de ensino, pelas razões que serão em tempo oportuno apresentadas, a formação de clero numeroso o bastante para suprir o catolicismo em Goiás de sacerdotes munidos da internalização da racionalização do discurso religioso, ou da doutrina, em detrimento da ética da súplica e da devoção do catolicismo popular. Por ora, apresento, a seguir, a passagem de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo, o bispo que introduz o ultramontanismo em Goiás.

3.5.3.O bispado de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1866-1876)

Segundo Miguel Archângelo Nogueira dos Santos, em sua tese intitulada *Missionários redentoristas alemães em Goiás, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944*, D. Joaquim Gonçalves de Azevedo é o bispo que, segundo Riolando Azzi (apud NOGUEIRA DOS SANTOS, 1984, p. 212), inicia a reforma em Goiás.

D. Joaquim nasceu em 1814, no Maranhão. Filho de um capitão de nome José Gonçalves de Azevedo e de dona Teresa de Jesus Azevedo, estudou no Seminário de Santo Alexandre, em Belém do Pará. Em 1837, é ungido sacerdote. Dois anos depois, é elevado a cônego catedrático da Santa Sé de Belém. Acumula, ao mesmo tempo, os cargos de vigário geral e de reitor do Seminário de Belém, tendo sido aluno de D. Romualdo de Souza Coelho, pioneiro da reforma católica no Pará (SILVA, 1948, p. 206-9).

Já com este bispo, tem início a campanha ultramontana contra as mudanças do pensamento que acompanham a laicização e o cientificismo europeus. Contemporâneo da Guerra do Paraguai, percebe que tal conjuntura de laicização e guerra é período especial para os católicos se voltarem para a religião, praticando-^a Como descreve Silva (1948, p. 210), o Cônego, o antídoto para esses “males” são “uma grande compreensão do temor de Deus, a prática

sadia de nossa Divina Religião por intermédio da oração e freqüência dos Santos Sacramentos”.

À época de D. Joaquim, não havia ainda o Seminário Santa Cruz nem a catedral que desmoronava sem nunca ter sido acabada, em razão do regalismo e das disputas entre os vigários de Vila Boa e a Irmandade do Santíssimo. O clero, por sua vez, era substituto. Muitos dos padres que vinham para Goiás eram de São Paulo e do Rio de Janeiro (SILVA, 1948, p. 212).

É nomeado D. Joaquim bispo da diocese de Goiás em setembro de 1865, sagra-se em julho de 1866 e chega em sua diocese em setembro de 1867. Com experiência em instalação de seminários, é incumbido de empreender um para Goiás. A fama de má formação do clero local era grande e sinalizava a urgência em se criar um seminário local. A pobreza da província dificultava a disponibilidade de recursos para a construção até mesmo de uma residência para o bispo. Resta a D. Joaquim recorrer a D. Pedro II. Após conseguir financiamento para a compra do prédio e de móveis para a instalação do Seminário, é nomeado seu primeiro reitor. Tudo isso ocorreu em 1872, quando começou a funcionar o denominado Seminário Episcopal de Santa Cruz. Neste, havia 38 vagas para alunos internos e externos (BRETAS, 1991, p. 369-70).

Eram comuns, já neste período, embates entre o clero, o pensamento liberal e a maçonaria. E não foi diferente com D. Joaquim, contemporâneo da Questão Religiosa e das discussões acerca da separação entre o Estado e a Igreja. Em Goiás, o entusiasmo pela maçonaria por parte de alguns já existia, sendo fundada, em 1876, a primeira loja maçônica da então Província (BRETAS, 1991, p. 371). E escreve ele sua segunda Carta Pastoral em outubro de 1876. Em seu conteúdo a carta chama a atenção dos fiéis para que se dediquem à fé da Igreja Católica, única fé verdadeira, e atenta para os perigos morais que, segundo o bispo, representa a maçonaria. Esta seria uma seita que protege os seus contra a aplicação da lei em um universo fechado e secreto que apartaria seus membros do resto do mundo; mas o que é pior, retira-os do caminho da fé católica, mesmo

os que afirmam ser possível coabitar os dois ambientes: o do catolicismo e o da maçonaria. Os maçons representariam o oposto da função dos clérigos, que seria a da salvação das almas. Argumenta ele sobre a excomunhão dos papas à maçonaria, lembrando que os mais altos representantes de Deus na terra não falham, como atesta Pio IX com a infalibilidade papal, pois é advinda da Palavra de Deus, e sua autoridade que deve ser maior que a de qualquer autoridade mundana, conclamando a pretensa hierarquia católica, em que sempre haverá um suposto Poder Universal sobreposto a um Poder Temporal. Censura críticas feitas pela maçonaria à revelação e à instituição da Igreja Católica, e alega o bispo a garantia da salvação eterna que só o catolicismo poderia oferecer, clamando pela vingança contra a desobediência à Igreja, representada pela adesão à maçonaria (SILVA, 1948, p. 242-50).

Dom Joaquim, em apoio aos dois bispos envolvidos na Questão Religiosa, em outro documento, lamenta as publicações que tentariam quebrar o “laço divino” da junção entre o Estado e a Igreja, fragilizando-o. Queixa-se da laicização dos governos europeus, atentando contra o que haveria de “santo e sagrado”. Afirma ainda que só o cristianismo pode gerar liberdade, constituindo um crime o Estado brasileiro se laicizar e uma heresia os políticos aderirem a uma filosofia pagã e materialista, em detrimento do catolicismo: a “fonte perene de todos os bens sociais”, sendo os valores da Igreja uma “luz revelada” e “os verdadeiros princípios da verdadeira civilização, da igualdade e da liberdade”. Os únicos princípios capazes de trazer benefícios sociais. A instituição católica seria a “melhor reguladora das ações do homem, o mais forte sustentáculo da ordem, e conservadora da paz, religião sem nacionalidade, verdadeiro vínculo que liga a criatura ao seu criador [...]”. Lamentam também os brasileiros que teriam se deixado levar pelo protestantismo (BISPO JOAQUIM *apud* SILVA, 1948, p. 252-4). Prega ainda D. Joaquim a não-mescla entre católicos e maçons, que os católicos são os verdadeiros brasileiros e critica a liberdade de culto, de ensino, o materialismo e o comunismo (SILVA, 1948, p. 259).

Profere mais outras duas cartas D. Joaquim de semelhante teor: uma ao bispado do Pará e outra ao de Olinda, respectivamente, no ano de 1874. Visitas pastorais também realiza a partir de 1868 (SILVA, 1948, p. 265-7, 269).

D. Joaquim é transferido para o bispado da Bahia em 1876, deixando em seu lugar o vigário geral Cônego Joaquim Vicente de Azevedo. D. Joaquim doa sua casa de campo em Goiás ao Seminário Santa Cruz em novembro de 1879 (SILVA, 1948, p. 279).

O esforço discursivo das Cartas e Visitas Pastorais de D. Joaquim em prol do catolicismo ultramontano, porém, pouco adiantou para modificar as manifestações religiosas de então, pois, para se ter uma idéia dessa não-ressonância ultramontana sobre a população, basta fazer referência ao ambiente educacional local. Goiás era hostil às ambições de D. Joaquim, pois, das 38 vagas que o Seminário oferecia, menos da metade foi preenchida com o intento de formação de sacerdotes. A formação de alunos externos com objetivos acadêmicos era mais aproveitada que a oferta de formação de clérigos. Mesmo como o número de cinquenta matriculados no ano seguinte, não crescia a procura por formação sacerdotal, tampouco existiam professores em número satisfatório para atender os alunos. Alguns professores estrangeiros que haviam prometido ao bispo prestar seus serviços no Seminário não o fizeram. O corpo docente era restrito ao bispo, a dois padres, a um leigo e ao reitor (BRETAS, 1991, p. 372).

A transferência de D. Joaquim piora a situação do Seminário, sendo inevitável a decadência em que caiu o precário e mal-aproveitado estabelecimento.

Apesar de o vigário geral Cônego Joaquim Vicente de Azevedo, homem de confiança do bispo e inspetor geral da Instrução Pública, ter assumido o governo da Diocese, a situação do Seminário não foi beneficiada. Isto por causa da idade avançada (oitenta anos) do vigário e da gestão do então presidente da província,

Luiz Augusto Crespo, um indivíduo totalmente avesso à idéia de zelar pela educação.

Portanto, não prospera a necessária atenção com a formação do clero local nem a com a educação. O referido presidente da província suprimiu escolas e fechou o Seminário, por considerar tudo isso supérfluo, o que ocasionou também a não-procura de candidatos ao preenchimento das vagas docentes e o não-interesse da população pelos seus serviços (BRETAS, 1991, p. 372).

A força das tradições de representações do catolicismo popular, somada à não-assimilação de uma cultura letrada e mais elaborada da população local, constituíam, entre o catolicismo popular e a presença de catolicismo oficial, uma realidade polarizada, que não se comunicava.

Entre as realizações de D. Joaquim se destacam: a fundação do Seminário Santa Cruz, tendo ordenado seis sacerdotes (NOGUEIRA DOS SANTOS, 1984, p. 216); o estabelecimento de residência episcopal em 1876, que servia mais como casa de campo, pois era um pouco distante da capital; e o esforço por reconstruir a catedral que era a Matriz de Sant'Anna de Goiás. Mesmo tendo conseguido verba, não conseguiu concluí-la, pelo fato de ter sido transferido para Salvador em 1876 (NOGUEIRA DOS SANTOS, 1984, p. 213).

O Seminário Santa Cruz, que materializava a pérola dos bispos ultramontanos, por ser a principal fonte irradiadora da orientação ultramontana, após a saída de D. Joaquim, passa então por situação periclitante. Para não correr o risco de as vagas serem assumidas por leigos anticlericais, D. Joaquim não estabelecia concursos para preenchê-las. Logo, a não-ocorrência de concurso agravou o problema, de modo que não se destinava dinheiro algum para a manutenção do Seminário, que foi fechado em 1879. Reaberto nove meses depois, contava, em seu corpo docente, com seis leigos e dois religiosos, graças ao esforço de Francisco Maria Sodré Pereira que não era anticlerical e que substituiu Crespo. Esta era a única forma de manter o estabelecimento e a única

saída para a sua manutenção pelo Cônego Azevedo, que reassumira suas funções de inspetor geral da Instrução após ter sido demitido pela gestão anterior de Crespo.

Mesmo assim, não era confortável a situação do Seminário, que carecia de reitor e vice-reitor até a chegada esperada de dois sacerdotes formados na Europa: o padre Inácio Xavier da Silva e Joaquim Cornélio Brom, respectivamente reitor e vice-reitor. Porém, estes deixam seus cargos logo depois.

O Seminário, porém, contava com um número pífio de professores religiosos, o que agravava a crise deste pretense reduto de formação clerical. Apenas com a chegada de D. Cláudio é que os dias do Seminário foram melhores (BRETAS, 1991, p. 372-5).

As principais contribuições de D. Joaquim em Goiás, porém, apontam para a introdução no Estado da prática das Visitas Pastorais e da confecção das Cartas Pastorais dirigidas ao clero. Dom Joaquim teve seus intentos reformadores desfavorecidos em razão do desinteresse político local pela causa, além de acontecimentos como a Questão Religiosa e a Guerra do Paraguai (NOGUEIRA DOS SANTOS, 1984, p. 212-5).

3.5.4. Considerações acerca do catolicismo popular e do oficial no período anterior à maior efetivação do ultramontanismo em Goiás

Na primeira parte empírica deste trabalho, apresentada desde o sub-item 3.5. e que segue até este item, 3.5.4, tendo vislumbrado parte da realidade religiosa goiana de um trecho do século XIX, o que pude perceber é que havia uma religiosidade popular arraigada e impermeável há muito solidificada. Situação que se robustece pelo fato de se tratar de uma comunidade afastada dos centros urbanos e do litoral do país, onde pouco ou nenhum valor era dado às letras, onde poucas transformações no cenário político, econômico e social se davam. Nem mesmo os novos ares trazidos pela laicização de parte do ensino, pelo

nascente entusiasmo pela maçonaria e pelos primeiros passos do protestantismo na região representaram elementos de modificação da religiosidade local na segunda metade dos anos 1800.

Nem mesmo D. Joaquim, com seu empenho pela fundação e manutenção do Seminário formador de clérigos, apoiou os colegas bispos envolvidos na Questão Religiosa, e apelos aos seus fiéis para que não fossem arrastados pelas mudanças que a história trazia ressoaram sobre a população em suas manifestações do catolicismo local. Maior sucesso sobre a orientação clerical se realiza com D. Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, o que terá prosseguimento no próximo capítulo.

A reforma católica do século XIX trouxe padres mais bem preparados e cultos, cobriu-lhes de roupagens européias, aumentando o abismo entre estes e a sociedade, pois o clero não enxergava a realidade religiosa popular, e vice-versa. As lentes de ambos eram completamente diferentes. E, além do clero de orientação romana, entraram, no cenário religioso brasileiro e goiano, as congregações estrangeiras responsáveis pelo ensino em colégios religiosos. De qualquer modo, para estes padres, a Europa era o modelo religioso e cultural, portanto davam as costas à cultura e às tradições locais.

Riolando Azzi (1994, p. 90), em seu livro *O Estado leigo e o projeto ultramontano*, aponta que, no catolicismo rural,

a ênfase não estava no aspecto institucional, mas sim social. O que eles desejavam preservar em última análise era a forma de organização social vinda do passado, onde os sinais públicos da fé emergiam claramente como valores constitutivos da estabilidade e sacralidade da própria vida social

O mundo da imutabilidade, do controle moral pelo cristianismo católico, também é presente nesta forma de catolicismo, pois é anterior ao advento da modernidade, possuindo a lógica do congelamento dos tempos.

Na devoção dos populares, a vida mantém-se inalterada. Há permanência e busca de alívio constante, como que suspendendo a realidade, na espera da vida eterna. Mesmo que essa devoção servisse para sacralizar a ordem social desigual e violenta, como comprova o dito popular “Deus lhe pague”, não creio tampouco que o catolicismo popular seja forma de superação de uma condição de vida, pois ele amortece o sofrimento que é alimentado pela “virtude” da glorificação do sofrimento e da dor; isto é norma de conduta. O catolicismo popular é a forma de os mais humildes e incultos sobreviverem em meio à dureza de sua existência.

O refrigério que suas manifestações oferecem são a aceitação e a consagração de uma hierarquia social. As cavalhadas, por exemplo, são representações celestiais da estratificação social, são símbolos do intervalo inebriante de um mundo que oprime, mas que deve permanecer.

Como exposto, o clero internalizou a racionalização religiosa pois seguiu a doutrina do catolicismo oficial e combateu os ritualismos, mas não internalizou a revelação profética, pois, em seus intentos e em sua prática, não se priorizava a ética universalista nem a construção de um sentido homogêneo da vida que ordenasse o mundo como um todo capaz de orientar moralmente as condutas dos indivíduos rumo à salvação.

O clero ultramontano em Goiás, mesmo imbuído de preocupação com a revelação profética tentando adaptar a doutrina católica à realidade social local, ao invés da institucional, necessitaria ser numericamente forte para povoar o território com sua religiosidade racional e ética universalista. Mesmo assim, defrontar-se-ia com uma sociedade iletrada e por demais afeita às práticas mágicas do catolicismo popular, o que já constituiria imenso desafio.

Paralelo a isso, por parte do catolicismo popular, havia a ética da súplica e sua peculiar e imensa devoção ainda que efêmera e que se extinguiu juntamente com o culto, não produzindo ambas, a ética da súplica e a devoção, uma preocupação central com a salvação como um fim em si mesmo, mas como mecanismo de solução de problemas cotidianos; solução esta concernente à

magia. Como ambos, clero ultramontano e fiéis do catolicismo popular, não se sintonizavam religiosamente, configurava-se a complementaridade religiosa de duas realidades do catolicismo que não se tocavam, mas que interagiam, alimentando-se mutuamente.

4 Capítulo 3 - Catolicismo em Goiás durante os bispados de Dom Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) e de Dom Eduardo Duarte da Silva (1891-1907), o auge do ultramontanismo em Goiás

4.1 Apresentação do Conteúdo acerca da Presença de D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) e de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907) na Diocese de Goiás

A proposta dos bispos ultramontanos fazia parte de uma lógica que é interessante ser explicada pela origem da palavra. Augustin Wernet, citado por Maria da Conceição Silva (2004), em sua tese *Catolicismo e casamento em Goiás, 1860 1920*, esclarece que este movimento da Igreja se opunha radicalmente ao racionalismo iluminista. O *outrémontagne* indicava, na rosa dos ventos, o seu ponto geográfico indicativo da fidelidade católica, ou seja, Roma. O ultramontanismo relacionava o poder do papa com a autoridade espiritual máxima que estenderia sua influência sobre os Estados (SILVA, 2004, p. 18).

As principais diretrizes a serem seguidas diziam respeito a visitas pastorais e à criação de colégios católicos, (NOGUEIRA DOS SANTOS, 1984, p. 209); à valorização da hierarquia eclesiástica que se contraporía ao leigo catolicismo popular da época do padroado; à devoção à figura do papa em oposição a práticas regalistas e galicanas associadas ao clero liberal; e à reforma clerical efetivada por ordens religiosas estrangeiras, priorizando o zelo com os seminários e com a propagação das idéias ultramontanas no país. As diretrizes ultramontanas visavam também obter controle rígido sobre o comportamento do clero, instituindo retiros espirituais diocesanos a serem realizados uma vez ao ano. Havia ainda a preocupação com o domínio administrativo, financeiro e moral das festas do catolicismo popular, repletas de diversões mundanas, a fim de lhes transformar para que enfatizassem os aspectos sacramentais católicos, além de

substituir a figura de leigos, central nas festas religiosas até então, pela dos padres, que deveriam liderar tais eventos junto aos fiéis.

É interessante lembrar que para os ultramontanos a ordem sobrenatural deveria se sobrepor à dos homens. É o que afirma Vaz (1997, p. 16, 20, 27, 120), em sua dissertação *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)*. Nesse contexto, deu-se a substituição das Ordens antigas, como a Franciscana, Jesuíta (até 1759), Beneditina, Carmelita, Capuchinha e Agostiniana, por novas Congregações. As Ordens anteriores, voltadas para a catequese e as missões, eram também voltadas para o claustro e não possuíam demarcada vida apostólica ou a dependência de Roma, predominando o recolhimento dos religiosos. Entre os vários problemas que se abatem sobre as Ordens religiosas, destacam-se o relaxamento do comportamento e o mundanismo, a coibição por parte do Império no século XVIII à presença das mesmas em áreas de mineração, e a redução de sua influência política pró-independência, o que barrou a entrada das chamadas Ordens tradicionais (NOGUEIRA DOS SANTOS, 1984, p. 195-6). Uma vez concluída a apresentação deste capítulo, apresento os principais bispos ultramontanos em Goiás.

4.2 O Bispado de D. Cláudio José Ponce de Leão (1881-1890) e sua Influência nos Destinos dos Catolicismos

Em 24 de julho de 1881, D. Cláudio José Ponce de Leão é sagrado bispo de Goiás. Nascido em São Salvador, Bahia, em 1841, era filho do desembargador Domingos José Gonçalves Ponce de Leão e de dona Gertrudes Gonçalves Araújo. Formar-se-ia em engenharia, mas abandonou o curso para se dedicar à carreira religiosa, pois “procura os padres da Missão de São Vicente de Paulo, os Lazaristas e se faz religioso em agosto de 1863, para em 1867 ordenar-se presbítero” (SILVA, 1948, p. 284).

Dom Cláudio chega à sua diocese em setembro do mesmo ano, sendo recebido em cortejo e com pompa pelas principais autoridades locais, como o

presidente da província, o chefe de polícia, o desembargador, o presidente da Câmara Municipal e seu vice; pelo clero goiano, alunos do Seminário Santa Cruz, corporações religiosas; e pela população em geral.

Depois das devidas homenagens visto que a chegada do bispo representava verdadeiro evento social, era maior o movimento de transeuntes pelas ruas da Cidade de Goiás, tanto que os prédios públicos continuaram iluminados mesmo no fim de semana.

Uma vez instalado, D. Cláudio tratou, em primeiro lugar, de tomar providências com relação ao Seminário Santa Cruz. Ele nomeou então os professores que ocupariam as cadeiras do Seminário, sendo elas: moral, liturgia e canto-chão, direito canônico, história eclesiástica, dogma, francês e canto-chão, latim, retórica e filosofia. Todas as disciplinas seriam ministradas por padres e cônegos.

O segundo passo de D. Cláudio foi visitar as freguesias de sua diocese, para conhecer o clero local e ver de perto seus fiéis. Feito isso, comunicou aos padres a necessidade de se efetivar um concurso para o preenchimento das vagas de professor.

Em abril de 1882, realizou sua primeira visita pastoral. Acompanhado de um padre e de um teólogo, visitou todas as localidades que pertenciam às comarcas eclesiásticas do leste de Goiás. Além destas viagens locais, todas feitas no lombo de burros, o bispo fez também viagens à Corte, a fim de angariar fundos para a considerada distante e pobre província de Goiás. Buscou também verbas para a aquisição de um prédio destinado ao Palácio Episcopal, o que conseguiu com a ajuda do conselheiro Pádua Fleuri.

O sobrado onde morrera D. Domingos e que servia de quartel foi para o bispo destinado. Posteriormente, o sobrado abrigou a Ordem Dominicana em Goiás.

Em 1883, segue D. Cláudio para sua segunda visita pastoral. Visitou todas as freguesias e todos os povoados do extremo norte da província, numa viagem que durou seis meses: de abril a outubro. Nesta ocasião, efetuou, em grande escala, sacramentos, como batismos, confissões e casamentos.

Em 1884, realizou uma visita pastoral maior que as anteriores, pois visitou cinquenta freguesias de sua diocese. Tal visita foi precedida de uma epístola sobre tal viagem. E, em abril, dirigiu-se para o sul da província, para retornar em dezembro do mesmo ano.

As cartas pastorais de D. Cláudio, como dos demais bispos, na maior parte das vezes, começavam com a apresentação: “da Congregação da Missão, por mercê de Deus e da Santa Sé, Bispo de Sant’Anna de Goiaz, do Conselho de S.M. o Imperador” (D. CLÁUDIO *apud* SILVA, 1948, p. 291). Dirigindo-se ele “ao Reverendo Clero, e aos fieis de nossa Diocese paz e benção em Jesus Christo”. (D. CLÁUDIO *apud* SILVA, 1948, p. 291).

Estas visitas e as cartas pastorais possuíam o mesmo teor: um discurso de guerra santa, ou seja, com a Igreja sendo considerada uma ilha de verdade e moral religiosa, sendo a única instituição capaz de zelar pelos destinos da civilização brasileira que estaria sendo cortejada pelo demônio da laicização e das “falsas” religiões. As viagens, segundo D. Cláudio, tinham o intuito de fazer frutificar a salvação e de produzir a graça divina, sendo que a presença do bispo seria uma espécie de santificação ofertada às populações visitadas.

Como exemplo deste espírito de cruzada, em 1882, o bispo organizou mais de quatrocentos casamentos. Em 1883, mais de mil, visto que estes casais não eram oficialmente casados, pois era comum a condição de concubinato.

Quanto ao sacramento da confissão, a demanda era tão grande que não podia ser oferecido a todos. Nem todos podiam também ser crismados, por ter o

bispo e seu clero percebido que os fiéis não estavam preparados. Diante dessas passagens, supõe-se notória a busca da população pela orientação da fé católica.

Neste momento do texto, porém, uma pausa na descrição empírica se faz necessária, pois a percepção da realidade religiosa é o objetivo desta pesquisa.

Pois bem, está presente por detrás deste cenário a compreensão de que, apesar de o catolicismo popular e o catolicismo oficial encerrarem realidades diferentes, havia uma intersecção: a busca pela salvação e a profunda devoção presente na população tanto em eventos religiosos populares quanto nos eventos e nas cerimônias oficiais, que contam com a mensagem da Igreja romana por meio dos padres e bispos, treinados e orientados pelo conteúdo ultramontano.

O ultramontanismo por intermédio dos bispos preencheu todos os espaços destinados à Igreja e que haviam sido subaproveitados na época anterior à reforma católica. Para se ter uma idéia, em uma Carta Pastoral de D. Cláudio, estabeleceu-se como seriam realizados os sacramentos, sendo feita referência à organização dos livros de batismos, casamentos e óbitos, para que estivessem em bom estado de conservação e servissem de documento legal. Tratava esta carta da celebração da Missa, do lugar adequado para sua realização, do tempo de sua duração, dos ornamentos que a constituem, da constituição do pão de trigo, e do vinho de uva, dos deveres paroquiais e sacerdotais e lembrava ainda do hábito da tonsura, da necessidade do estudo rigoroso, da preservação da castidade e do devido respeito despendido no recinto das Igrejas.

É interessante notar que nesta carta, D. Cláudio pediu silêncio e asseio durante as missas e que cessassem os escândalos durante as novenas que deveriam se realizar, segundo o bispo, em hora adequada. Determinou-se que as procissões passariam a ter hora para acabar, sempre com o dia ainda claro, e advertiu, categoricamente, a forma como as folias se organizariam, ditando que deveriam terminar os abusos e as desordens que as acompanhavam.

Tratou D. Cláudio também da divisão e dos poderes delegados às comarcas eclesiásticas da diocese, com seus arceprestes, ou párocos, e vigários forâneos; ele estabeleceu concursos para o preenchimento das vagas em igrejas paroquiais; previu a realização da listagem de livros e jornais “ímpios” que deveriam ser proibidos e ainda advertiu sobre o patrimônio das matrizes e das capelas. Por fim, impôs um ultimato: “é nossa intenção [...] aplicar irremissivelmente essas penas marcadas pelos sagrados cânones”, referindo-se à legislação eclesiástica e às intenções da Igreja representadas pelo “Pontifical Romano” (CARTA PASTORAL ANUNCIANDO E CONVOCANDO O SÍNODO DIOCESANO, 1887, p. 13-6).

E as palavras do próprio punho de D. Cláudio, dirigidas ao clero goiano, exigiam detalhado relatório ou mapeamento do rebanho católico em Goiás. Advertia sobre a organização de todos os detalhes da administração das igrejas, em minucioso cuidado; e, especialmente, atentava para a presença de confrarias e irmandades que precisavam se curvar à autoridade do catolicismo oficial ultramontano.

D. Cláudio ainda requisitou a estimativa do número de habitantes das freguesias, quais os “abusos” existentes e quais meios seriam os mais convenientes para destruir esses “desregramentos”.

Tal diagnóstico e seu respectivo tratamento seriam realizados no “Diocesano”, primeiro evento do gênero no Centro-Oeste, que tinha por objetivo a reforma radical do clero, a fim de santificar, para usar uma palavra de D. Cláudio, o clero e os fiéis.

Neste evento, seriam tomadas “as medidas necessárias, e mais convenientes para corrigir, para destruir o mal, e ao mesmo tempo favorecer, desenvolver o bem”, é o que atestava sua Carta Pastoral que anunciava e convocava o Sínodo Diocesano (CARTA PASTORAL ANUNCIANDO E CONVOCANDO O SÍNODO DIOCESANO, 1887, 1887, p. 19).

Assim nos deveis declarar: Quais são os sacerdotes, que residem em vossas freguesias, seos nomes, seos costumes. O edifício material de vossas Igrejas acha-se em bom ou mau estado. Haverá sacristia decente, pia Baptismal, todas as alfaias necessárias. Tem ou não vossas matrizes um patrimonio, existem os documentos legais d'esses bens, quem e de que modo são elles administrados, produzem ou não algum rendimento para a fabrica, e porque não produzem – Haverá um cemitério, ou mais de um, em que estado. Quais as capellas filiais; em que estado se achão os edificios materiaes; [...] quais as confrarias e irmandades existentes em vossas freguesias; observão ou não seos respectivos compromissos; quaes vossas relações com ellas, vos respeitão, vos obedece ou pretendem mandar e desmandar nas matrizes e capellas, e até que ponto chega essa desordem (CARTA PASTORAL ANUNCIANDO E CONVOCANDO O SÍNODO DIOCESANO, 1887, p. 17-8).

No conteúdo desta carta, datada de 02 de fevereiro de 1887, constam a formação de um clero “ilustrado e virtuoso”, o estabelecimento de concurso nas freguesias vagas, a santificação dos fiéis, além de ela comunicar também a intenção de trazer a sociedade de São Vicente de Paulo e a devoção do Sagrado Coração de Jesus, a fim de ofertar a salvação para a comunidade, apesar dos “esforços de Satanaz e de seus ministros”, para combater a calúnia e os jornais “ímpios”. Dom Cláudio ainda clama pela correção dos costumes e pelo aperfeiçoamento da disciplina clerical.

Feito isso, radicalizou sua argumentação ao afirmar que, se não houvesse o Sínodo Diocesano, o Papa Leão XIII suspenderia o bispado.

Ao citar Jesus Cristo, sobre sua promessa de assistência se dois ou três se reunirem em Seu nome, conclamou o clero local a se reunir no Sínodo para tentar resolver os problemas de interesse da Igreja.

Se Jesus Christo não nos impõem obrigação, pelo menos Elle nos aconselha de nos reunir em Synodo para, com suas luzes, com seos auxilios determinarmos sobre os melhores meios de dirigirmos os fieis d'esta dicoese, e tambem nossas próprias almas nos caminhos da salvação (CARTA PASTORAL ANUNCIANDO E CONVOCANDO O SÍNODO DIOCESANO, 1887, p. 11).

Nesta passagem, a mim está clara a intenção, por meio da formação ultramontana do clero, de promover a unificação interna da conduta em seu seio, com fins de racionalização religiosa, o que, porém, não se verifica com relação aos fiéis, pois, mesmo com as medidas administrativas de reorganização da instituição da Igreja e das manifestações do catolicismo, a religiosidade local já era uma realidade concretizada, com tradições que impregnavam a cultura religiosa popular e com uma robusta e antiga devoção circunscrita ao momento do culto. Com isso, a racionalização religiosa e sua unificação interna ficaram restritas ao clero, mas não houve, repito, internalização de uma ética universalista, que é geradora da revelação profética, nem mesmo em meio aos sacerdotes.

De qualquer forma, o marco histórico dessa unificação interna da conduta dos clérigos foi, em Goiás, o Sínodo Diocesano, que, segundo D. Cláudio, tinha por objetivo maior a “sanctificação de vossas almas” e o “cumprimento de vossos deveres Sacerdotais”. (CARTA PASTORAL ANUNCIANDO E CONVOCANDO O SÍNODO DIOCESANO, 1887, p. 12).

A descrição empírica deste acontecimento se refere à exigência de, o clero se esforçar mais pelo fato de à época do ultramontanismo, estar a Igreja em disputa com a laicização das instituições, tendo ainda de enfrentar religiões como o protestantismo. Estas novas ondas de pensamento são encaradas pelos bispos reformadores como tempos de “tribulação” e de “perseguição”. Para combatê-los, D. Cláudio chama o clero a “consolar” a “Mãe amorosíssima” por meio de uma vida o mais santificada possível, seguindo com “fidelidade” e “obediência” o sacerdócio, lembrando como o povo é “dócil”, “cheio de fé” e carente de padres que lhe administrem os sacramentos. E sempre se retorna ao assunto do Seminário, início de toda preocupação e local de onde sairia a solução para o despreparo do clero que começa a se instrumentalizar para defender e lutar pela sobrevivência do catolicismo oficial e pela manutenção desta fé em seus fiéis.

Do convite de D. Cláudio ao clero local para participar do Sínodo Diocesano, o Cônego Trindade destaca dados como o “fantasma do padroado”, a má fama de grande parte do clero e o discernimento da população com relação aos “frades sem Deus e sem lei”, para que o comportamento destes não seja confundido com o do clero que vem sendo preparado para melhor representar a Igreja e orientar os fiéis.

Em nome da instrução dos padres, do aperfeiçoamento desta e do constante acompanhamento de sua qualificação, D. Cláudio faz referência ao auxílio dos dominicanos no campo missionário. E em Uberaba e na Cidade de Goiás (a extensão da diocese abarcava parte do sul de Minas Gerais), coloca estrategicamente membros dessa ordem para colaborarem no serviço de pregação e evangelização.

Dom Cláudio reforça em todo o tempo o centro de suas preocupações: a formação do clero, sendo este sempre lembrado e chamado a participar do movimento ultramontano para concretizar este intento da reforma, além da manutenção do credo católico e do estabelecimento de um clero romanizado.

Cuidaram os ultramontanos, então, do Seminário Santa Cruz na Cidade de Goiás, do restabelecimento do Seminário de Campo Belo, hoje Campina Verde, em Minas Gerais, da fundação da casa de seis missionários em Uberaba e de uma casa de missão em Porto Imperial, hoje Porto Nacional. E mais uma vez lembra o bispo da importância do Sínodo para “produzir a correção dos costumes, a conservação e a perfeição da disciplina clerical” (D. CLÁUDIO *apud* SILVA, 1948, p. 302). Enfatizou também o bispo que, durante os dias do Sínodo, deveriam os sacerdotes e os fiéis atentar para a penitência, as orações, as esmolas e a obediência aos sacramentos que deveriam ser estabelecidos em todas as paróquias a partir de então.

Os cleros secular e regular foram convocados, até mesmo os que não tinham “cura de almas”, mas que tivessem recebido as ordens sacras e não estivessem sujeitos à pena canônica.

O Sínodo se justificava pela tentativa de ser um instrumento eficaz de maior observação aos preceitos do “Pontifical Romano”. No entanto, sobre o Sínodo, como relata o Cônego Trindade, não consta ata ou outro documento que relate, com mais detalhes, o evento. Os testemunhos sobre este importante acontecimento religioso em Goiás contam apenas com as cartas pastorais de D. Cláudio; no caso, a que anunciava e convocava tal evento.

Os principais pontos tratados e concluídos por ocasião do Sínodo que reuniu 39 clérigos da diocese goiana foram: vestir o hábito fora de casa; a obrigatoriedade de exames anuais de teologia aos padres que não tinham dez anos de sacerdócio; a aplicabilidade rigorosa da lei da continência clerical; a divisão da diocese em comarcas, ou circunscrição da jurisdição dos bispos, e em varas, que são a jurisdição e o estabelecimento da tabela de emolumentos que deveriam receber os sacerdotes, a ser avaliada pelo próprio clero. Para facilitar tal atividade, foram criadas três mesas examinadoras, nomeadas por D. Cláudio no norte, no centro e no sul do território da diocese.

Durante o Sínodo, seguiu o clero o protocolo cerimonial romano, contando este com mestres de cerimônia, promotor e secretário do sínodo. Missas cantadas, sessões públicas, leitura de uma carta do Papa Leão XIII sobre seu conhecimento a respeito da realização do sínodo, discursos de D. Cláudio e outras formalidades, como profissão pública da fé e juramentos dos examinadores sinodais atendendo às determinações de Roma constituíram o roteiro do congresso que durou três dias, sendo este encerrado com missas cantadas, pregações do Evangelho, almoço e procissão dedicada a Nossa Senhora da Glória, ao som de canto-chão.

Ao final, todos comemoravam o fato de estarem participando da reforma ultramontana. Em 27 de setembro de 1887, D. Cláudio promulgou, então, por Carta Pastoral, o Sínodo Diocesano. Feito isso, dirigiu-se a Roma para se encontrar com o Papa Leão XIII, retornando apenas na segunda metade do ano seguinte.

Das obras de D. Cláudio, destacaram-se, além do Sínodo e do trato do Seminário Santa Cruz, segundo o Cônego Trindade, o incentivo aos padres para que libertassem seus escravos, a ênfase na disciplina dos clérigos, a ordenação mais rigorosa de dez sacerdotes, a fundação de colégios para moças, uma maior organização da administração e fiscalização dos assuntos ligados ao catolicismo oficial e de algumas manifestações do popular, como mencionado nas páginas anteriores.

Silva (1948), o Cônego Trindade, lembra da desconfiança e do desconforto do bispo com o advento da República, citando Carta Pastoral de julho de 1890, dirigida ao clero e aos fiéis, em que destaco a seguinte passagem:

Hoje, mais do que nunca, hoje que o mortal inimigo do genero humano, o demonio, emprega todos os esforços para perverter o mundo e arrancar do coração dos christãos a fé, deveis vos empenhar em cumprir exatamente todos os vossos deveres para com Deus, para com o próximo e para convosco mesmos. Não vos esqueçais nunca de instruir vossos filhos nas doutrinas da Igreja, fortifica-los na fé na pratica da virtude pela frequencia dos sacramentos e tambem pelo bom exemplo que deveis dar-lhes, pela perfeita observancia dos preceitos de nossa Santa Religião. A vida christã, filhos muito amados, é que faz a verdadeira felicidade de cada qual, da familia e da sociedade. A infelicidade é o fruto do abandono da verdadeira religião. [...] Respeitai a autoridade constituída, prestai-lhe todo vosso apoio, para que este povo seja regido por leis que estejam de acordo com a fé que todos professamos (D. CLÁUDIO apud SILVA, 1948, p. 311-2).

E prossegue D. Cláudio afirmando que a Igreja não condena nenhum tipo de governo, mas que as verdadeiras igualdade, liberdade e fraternidade, ironizando a máxima da Revolução Francesa, burguesa e laica, pertencem à civilização católica. E acusa o ateísmo e a impiedade de atentar contra Deus, que teria sido banido das escolas numa crítica ao ensino leigo.

Para o bispo, é um absurdo, uma verdadeira crise de valores a laicização, pois deveria a Constituição que, em breve se formaria, respeitar a fé da maior parte dos brasileiros, apontando ainda o perigo que representa para os fiéis as “perversas doutrinas” que atentam contra a Igreja e as “seduções” que podem aniquilar a fé católica.

D. Cláudio (*apud* SILVA, 1948, p. 312-3), afirma também que o governo quer a preservação da fé católica, e reitera: “Uni vossos esforços para que nossa Constituição respeite a crença da quasi totalidade dos brasileiros. Attentai na grave responsabilidade que nos corre, de enviar ao Congresso Nacional somente aquelles que se compromettam a manter os direitos de Deus e da nossa consciencia de catholicos”.

Isto demonstra que sua postura não é coerente com o que declara, pois afirma que a Igreja não condena nenhuma forma de governo, mas, logo em seguida, prega que o povo deve se orientar apenas por leis que estejam de acordo com a fé católica e que se arregimentem junto ao Partido Católico, para defenderem a consciência cristã católica, apontando ainda as, para ele, mazelas do ateísmo que teriam o objetivo de destruir a crença católica, retirando-a dos lares e das escolas. Ou seja, D. Cláudio posicionava-se politicamente, mesmo que de forma moderada, apesar de, nesta carta, ser mais incisivo diante da inevitabilidade da República e da eminência da laicização do Estado.

D. Cláudio se retira da diocese goiana em julho de 1890, por ter sido transferido para a diocese de Porto Alegre.

Da passagem de D. Cláudio por Goiás, a Carta Pastoral mais relevante quanto à sua ação ultramontana é mesmo a referente ao Sínodo Diocesano, comprobatória de seu empenho reformador e da realização de transformações efetivas na formação e na reforma do clero secular goiano, auxiliado pelas

congregações na tarefa de levar, à sociedade da época, a educação nos moldes dos colégios católicos, o que será demonstrado.

Genesco Ferreira Bretas (1991), em seu livro *História da instrução pública em Goiás*, traz informações mais detalhadas sobre as relações deste bispo com a educação. Para a reforma do ensino no Seminário Santa Cruz, D. Cláudio trouxera, já na ocasião de sua chegada à diocese goiana em 1881, padres-mestres para completarem o quadro docente somente com sacerdotes, o que forçou o afastamento dos professores leigos da instituição.

Nas palavras do autor, e em tom de ironia, D. Cláudio desta forma procedeu, “limpando assim a casa de maçons, ateus e anticlericais” (BRETAS, 1991, p. 375). Feito isso, ampliou o currículo do Seminário, fornecendo-lhe feições de instituição de ensino marcadamente eclesiástico, ao contrário do anterior formato de Liceu.

Na ocasião da vinda de dominicanos que se instalaram em convento próprio na Cidade de Goiás, tratou o bispo de convidá-los para assumirem a direção do seminário, mas estes optaram por se dedicar integralmente à função de missionários.

Outra informação que traz Bretas (1991) é a do funcionamento rigoroso e ininterrupto do seminário até o fim do bispado do sucessor de D. Cláudio, D. Eduardo Duarte da Silva, o mais polêmico bispo ultramontano; assunto que será mais adiante tratado.

Quanto ao ensino privado, este foi mais favorecido que o público durante o seu bispado. A ambigüidade de duas Constituições de facções rivais, uma de julho e outra de dezembro de 1891, acabou por tumultuar diretrizes a respeito do ensino público, restando a este, práticas advindas do regime imperial. Por isso o ensino privado em Goiás, que contou com o empenho do bispo em instituí-lo de maneira mais efetiva, obteve posição mais vantajosa.

E mesmo com os embates políticos entre monarquistas e republicanos que abalaram as estruturas da Igreja com a conseqüente separação entre esta e o Estado, com a laicização dos cemitérios, com a instituição do casamento civil e até com a proibição do ensino do catecismo nas escolas, o ensino católico conseguiu saltos qualitativos e quantitativos.

Dom Cláudio fundou o Colégio Santana, que funciona até hoje na Cidade de Goiás, com o corpo docente trazido da França, constituído por irmãs dominicanas. O ensino, de nível secundário, ofertava seus serviços somente para moças, pois mesmo as famílias mais favorecidas economicamente não contavam com educação para suas filhas. Isto porque o Liceu não era bem visto para acolhê-las, tinha fama de local indisciplinado e desrespeitoso.

Anteriormente, em 1887, apesar de a Assembléia Legislativa ter aprovado projeto de lei destinando verba para a fundação de um colégio para meninas e mesmo tendo sido tal lei sancionada pelo presidente da Província Fulgêncio Firmino Simões, tal instituição não se efetivou.

Somente em 1889, dois anos depois, é que o tão esperado centro de ensino para moças foi concretizado por intermédio do bispo. Segundo Bretas (1991), nas palavras de D. Cláudio, a atenção maior dada à presença das oito irmãs francesas era por causa de sua conduta, a da castidade e das virtudes cristãs. Assim, o povo teria como exemplo o comportamento delas e veria que este era possível.

Após dois anos de funcionamento, contava o Colégio Santana com 150 alunas. O prédio do estabelecimento teve como espaço físico a própria residência do bispo, sendo aos poucos reformado até contar com as feições que hoje exhibe na Cidade de Goiás, no largo do Chafariz.

Computou Bretas (1991), em sua obra, a conta de três contribuições do bispo para o ensino em Goiás: o estabelecimento de um seminário, de fato,

formador de clérigos e não mais uma extensão do Liceu, a implantação da Ordem Dominicana e a fundação do Colégio Santana sob a direção das também dominicanas irmãs da Ordem Terceira de São Domingos.

Sobre o bispado de D. Cláudio, portanto, destacam-se o restabelecimento do Seminário Santa Cruz; as visitas a freguesias; as viagens à Corte para trazer recursos financeiros; a aquisição de prédio destinado a ser Palácio Episcopal; a realização de sacramentos, como batismos, confissões e casamentos; a constância de discursos contra a laicização e contra as “falsas” religiões; o estabelecimento de como deveriam ser realizados os sacramentos, como deveriam ser organizados os livros de batismos, de casamentos e de óbitos; a determinação sobre a duração das missas, o local a serem realizadas, sua duração e seus ornamentos; a constituição do pão, do vinho; e a colocação de como seriam os deveres paroquiais e os sacerdotais.

A imposição aos clérigos do hábito da tonsura, do estudo rigoroso e da preservação da castidade, assim como a forma que deveria ser o comportamento dos fiéis no interior das Igrejas, são importantes dados trazidos por D. Cláudio.

Determina como deveria ser a divisão administrativa das comarcas eclesiásticas da diocese, assim como o estabelecimento dos concursos para o preenchimento das vagas em Igrejas paroquiais. Ainda lista os livros e os jornais considerados, por ele, “ímpios”, os quais deveriam ser proibidos, e adverte sobre o patrimônio das matrizes e das capelas.

Mapeia o rebanho católico no Estado e aponta o fato de confrarias e irmandades precisarem se submeter às autoridades eclesiásticas.

O principal ponto da ação ultramontana de D. Cláudio, porém, é, sem dúvida, o “Synodo Diocesano”: maior empreendimento do bispo rumo à reforma do clero e à transformação da fé dos fiéis que deveriam se dobrar à fé católica romana. Tal evento atentou para a penitência, as orações, as esmolas e a

obediência aos sacramentos, metas que deveriam ser seguidas nas paróquias da diocese. Em meio à sua ação romanizante, ainda conta o bispo com o estabelecimento da sociedade de São Vicente de Paulo e do auxílio dos missionários dominicanos.

Um maior rigor não só quanto à formação do clero, mas quanto à sua aparência e ao seu comportamento também foi verificado, no caso, a submissão a exames anuais de teologia para padres com menos de dez anos de sacerdócio e a necessidade de vestir o hábito em todos os ambientes.

A divisão administrativa da diocese em comarcas e varas passaria a ser da competência do próprio clero, determinação que foi efetivada pela constituição de três mesas examinadoras nomeadas por D. Cláudio, de maneira a perfazer todo o território da diocese. A preocupação com a formação do clero também foi percebida pelo estabelecimento do quadro de docentes do seminário, composto exclusivamente por padres-mestres, sem nenhum leigo. A preocupação com a orientação religiosa de D. Cláudio se estendeu ainda ao ensino para mulheres, com a fundação do Colégio Santana, que teve o corpo docente todo composto pelas irmãs dominicanas francesas. Percebe-se, com o exposto, que o empenho de D. Cláudio foi fundamental para, de fato, estabelecer-se em Goiás uma atmosfera renovada no seio do catolicismo goiano.

A formação e o comportamento do clero; a tomada de atitudes que demarcassem o raio de ação do catolicismo oficial junto à organização administrativa, doutrinária e patrimonial da Igreja em contraposição às irmandades; a orientação dada aos fiéis em forma de confissões e de sacramentos; toda uma atenção voltada ao formato das missas e novenas; e até a preocupação dada ao ensino privado levado a cabo por ordens estrangeiras constroem todo um novo cenário trazido pelos ares ultramontanos vindos com a pessoa de D. Cláudio.

4.3 Registros do Ano de 1890 sobre o Catolicismo Popular em Goiás, por Oscar Leal

Conhecido como um dos últimos viajantes que percorreram o Brasil a deixar suas impressões, o jornalista carioca e filho de um português com uma brasileira, Oscar Leal, com 28 anos quando de sua passagem por Goiás, legou sua percepção sobre os costumes das populações que visitou, entre elas, o sertão goiano. A respeito do que me interessa, as manifestações da religiosidade local, ele relata o que se segue.

A romaria do então arraial de Barro Preto, atual cidade de Trindade, já era, à época de 1890, a mais popular e concorrida do Estado. As origens dessa romaria remontam ao ano de 1840, e, segundo a tradição, um casal de lavradores desta cidade trabalhava no momento em que encontrou um medalhão de barro que media cerca de 8cm. Neste medalhão, estava representada a Santíssima Trindade. Depois disto, a notícia do achado juntamente com uma sucessão de milagres espalharam-se. Vem daí a tradição da Festa do Divino Pai Eterno de Trindade.

Segundo o autor, casas e barracas eram alugadas para acomodar os romeiros, e nenhuma ficava desocupada. Todo o arraial se encontrava em festa, movimentado e animado, e se percebia a chegada de mais e mais pessoas. Alguns romeiros vinham de muito longe, de uma distância de mais de cem léguas. No dia de domingo, o número de pessoas parecia dobrar. Pela aparência, conclui o autor que havia pessoas de todas as camadas sociais ali agrupadas; os interesses se dividiam entre os curiosos, os devotos, os negociantes e os jogadores. O número de transeuntes, pelos seus cálculos, era de aproximadamente quinze mil.

Não são muitos os elogios de Oscar Leal aos romeiros em suas palavras. “Durante esta festa assistimos a verdadeiros atos de fanatismo e bestialismo – mulheres que se arrastam de joelhos, que carregam pedras à cabeça e tanta coisa semelhante, que nem a pena vale mencionar” (LEAL, 1980, p. 148).

Aponta o autor o aspecto rude e precário das instalações dentro da capela; o mesmo se aplicando à organização da festa: sem fogos, sem representação pública, nem bandeiras, quermesses ou coretos. Os músicos permaneciam de pé, sem nenhum conforto ou nenhuma comodidade. Sobre o dinheiro arrecadado na festa, este era destinado para as comemorações do ano seguinte. Os comerciantes nestas comemorações vendiam como nunca. Reclama Oscar Leal também das vozes dos grupos de fiéis que, de joelhos, arrastavam-se ao redor da igreja.

Mescladas às manifestações de devoção, modas eram cantadas por familiares e amigos que se reuniam em algumas casas, que, em seu conteúdo, nada tinham a ver com dizeres religiosos, mas eram cantadas por pura tradição. Observa Leal (1980), que as modinhas acompanhavam cerimônias religiosas, como casamentos e batismos, além de manifestações políticas também.

Em seu livro *Viagem às terras goyanas*, editado inicialmente em 1892, em Lisboa, Oscar Leal não se preocupou em descrever o clero. Contudo, sua fonte é contemporânea à época recortada e contém relatos sobre manifestações religiosas populares. Seu testemunho é, portanto, válido, mesmo que seu discurso seja caracterizado como irônico, ácido, e seja fruto das impressões de um jornalista não muito zeloso em frear o volume de seus preconceitos.

Oscar Leal, por vezes, simpático e amável; por vezes, preconceituoso e anticlerical. E mesmo em meio a todas essas características, seu escrito não deixa de retratar parte da realidade religiosa de Goiás no final do século XIX.

Sobre o clero secular, Leal (1980, p. 153), o considera “inofensivo” e “indiferente”. A respeito da presença de dominicanos em Goiás, na cidade de

Bonfim, hoje Silvânia, Leal relata seu espanto com a extrema cordialidade com que estes eram tratados pela população local em comparação com o tratamento usual dado a homens comuns, como ele, por exemplo.

Da chegada dos dominicanos, ele observou: “vi surgir em todas as janellas e portas, moças e velhas e em quantidade tal que me causou espanto. – Chegaram os padres santos, diziam elas” (LEAL, 1980, p. 157). A crítica deste viajante quanto aos dominicanos é a de que estes se aproveitariam do povo “credulo e papalvo” que lhes oferecia cama e comida em troca de bênçãos e de sermões que nem entendiam, pois eram em italiano, mas que ouviam, uns por devoção, outros por divertimento, outros por curiosidade. Em um desabafo, nosso controvertido narrador escreveu:

Vá um de nós viajar por estes sertões sem estar prevenido de viveres, que muitas vezes não obterá uma galinha por dinheiro algum, ao passo que se fôr para um dos taes padres santos o roceiro por mais pobre que seja, é capaz gratuitamente de lhes fornecer boa mesa, boa cama e até boa... [...] Como disia, a chegada dos frades deu logar a que as janellas e portas das casas do Bomfim, se escancarassem deveras, e as velhas feias e beatas, assim como as moçoilas bonitas e sympathicas surgissem a nossos olhos, o que na realidade nos impressionou (LEAL, 1980, p. 157, 8).

Em sua passagem por Bela Vista, o autor oferece suas impressões sobre a Festa do Divino, mas sem muitos detalhes, pois, para ele, o significado desta festa era pouco ou nenhum, restando, aos seus olhos, nessas ocasiões, o divertimento. Assim é descrita essa manifestação:

Missa cantada, foguetes, fogueira, mastro arriba e meia dusia de músicos a tocar pelas ruas. Em remate, o festeiro que toma o titulo de Imperador convida o povo a provar uns confeitos e a beber um pouco de vinho (branco) e está acabada a festança depois de ser saudado aquelle, cuja sorte designou para festeiro no anno seguinte. (LEAL, 1980, p. 159).

Estes relatos congregam, no que é de meu interesse, fragmentos de manifestações religiosas (festas, no caso) e da relação da sociedade com os frades estrangeiros. O que percebo, valendo-me destes testemunhos, é a presença da devoção em festas como a do Divino, mesmo que entremeada por

cantorias que nada tinham a ver com o catolicismo. O que vale lembrar é que as festividades religiosas eram o ponto alto da vida social local, único refúgio em meio a uma vida sem muitos acontecimentos sociais e em uma região tão distante dos centros urbanos litorâneos.

As impressões de Oscar Leal sobre o catolicismo em Goiás não condizem com os documentos oficiais dos bispos dessa mesma época. No caso, o ano de 1890 é o último ano do bispado de D. Cláudio, já tendo sido realizado, portanto, o Sínodo Diocesano, início da reorganização da formação do clero que contou com a entrada de Ordens e Congregações em Goiás, o que, aliás, é superficial e brevemente percebido pelo jornalista carioca ao se referir aos dominicanos, pois Leal gostaria de receber tratamento idêntico, mostrando-se indiferente aos apelos devocionais da sociedade que visitava.

O que mais saltava aos olhos de viajantes curiosos, interessados em conhecer lugares novos e em escrever histórias pitorescas, como é o caso de Leal, eram os costumes locais de sociedades que eles desconheciam; costumes que, na maior parte das vezes, os desagradavam, uma vez que gostariam, mesmo sabendo que isso não ocorreria, de encontrar realidades semelhantes às da corte ou da Europa.

É claro que os dados documentados pelos bispos não interessavam a esse jovem e vaidoso aventureiro. E mesmo o interesse de Leal sendo o de retratar o cotidiano das cidades por onde passava, sem grandes preocupações com as instituições ali existentes ou com uma análise histórica séria, suas impressões não contradizem a ação dos bispos nem a contribuição descritiva dos relatos dos viajantes europeus contidos no capítulo anterior.

4.4 A Passagem de D. Eduardo Duarte da Silva pela Diocese de Goiás (1891-1907)

Dos bispos ultramontanos que estiveram em solo goiano, o nome de D. Eduardo Duarte da Silva é o que mais ressoa entre estes personagens do passado.

Dom Eduardo Duarte da Silva nasceu em Florianópolis, Santa Catarina, no ano de 1852. Era filho do cônsul brasileiro na Espanha, Carlos Duarte da Silva, e de dona Maria Leopoldina Marques Guimarães. Foi aluno de padres lazaristas e jesuítas em Florianópolis. Já desde cedo despertou para a carreira eclesiástica. Em 1868, vai para Roma, e, em 1874, conclui seus estudos em Filosofia e Teologia pela Universidade Gregoriana, ordenando-se, então, presbítero. Estava presente em Roma quando da promulgação do Concílio Vaticano I (1869-1870), tendo testemunhado a proclamação do dogma da infalibilidade papal por IX. Permanece em Roma até o fim de seu doutorado em 1875.

Sua biografia é repleta de férreo empenho pela Reforma Católica, de atritos com parte da população local e de dissabores que resultaram na decisão de ouvir seus subalternos clérigos e se instalar em Uberaba, prosseguindo, de lá, na direção da diocese que envolvia, como já dito, Goiás e parte do sul de Minas Gerais: o Triângulo Mineiro.

O início desta parte do trabalho, que trata de D. Eduardo, conta com a contribuição da autobiografia do bispo, dos escritos do Cônego Trindade, dos registros sobre a educação em Goiás, de Genesco Ferreira Bretas, e de Cartas Pastorais selecionadas de D. Eduardo. O trecho de sua vida sobre o qual me debruço corresponde ao período de seu bispado em Goiás.

O mais importante bispo romanizador da história de Goiás tinha como procedência a cidade do Rio de Janeiro, tendo chegado em Sant'Ana de Goiás em 29 de setembro de 1891.

Antes mesmo de chegar à sede de sua diocese, porém, por ocasião de sua visita ao santuário do Divino Padre Eterno, próximo a Campininhas, atual Bairro Campinas em Goiânia, já tem início o ambiente de hostilidade entre ele e os organizadores de romarias. E é por este episódio da vida de D. Eduardo em Goiás que inicio a apresentação desta parte do trabalho.

No santuário de Barro Preto, já referido nos relatos de Oscar Leal, ouvira-se falar já terem ocorrido incríveis milagres, mas que eram atribuídos a um grupo de imagens que representa a coroação de Nossa Senhora no céu, apelidadas de Divino Padre Eterno.

Aí, anualmente, concentravam-se romeiros de localidades de Goiás e de outros Estados, numa sucessão de oferendas e cumprimento de promessas, além da participação na festa permeada por jogos, comércio, bebedeiras e cantorias, que nada tem a ver com a devoção; tudo isso somado a brigas e assassinatos. Segundo palavras da autobiografia de D. Eduardo,

A renda anual do Santuário é avultada e dela até a minha chegada era dona e proprietária uma comissão de três indivíduos a que davam o nome de Irmandade! Irmãos de mesa, irmãos de cobre é que eles eram. De pobres tornaram-se ricos fazendeiros, donos de imensas terras e de abundante gado (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 37).

Dom Eduardo se referia à romaria como “romaria dos beócios”, em sua crítica aos fiéis locais, realizadores de manifestações ainda sem a orientação do catolicismo oficial.

Em Goiás, havia, além da citada romaria de Barro Preto, a de Muquém, em São José do Tocantins, hoje Niquelândia, e a de Antas, na chamada romaria de Gruta das Antas; a esta ele faz referência, também, apontando, no seu entender, a quantidade de aparições, superstições e “baboseiras”.

O bispo então começa seu combate ao catolicismo popular, suspendendo a celebração de missas no local, que eram proferidas por um vigário.

De Campininhas segue para Barro Preto e lá chegando pede ao tesoureiro da comissão da Irmandade que lhe entregue a chave do cofre, o documento de compromisso da Irmandade e o livro de contas. Destes, apenas o documento de compromisso lhe foi entregue, e nele constava que, dos rendimentos da festa, metade pertenceria ao presidente da Irmandade e a outra metade seria dividida em partes iguais entre o tesoureiro, o secretário e o zelador. Por fim, o tesoureiro confessa ao bispo que o dinheiro do cofre foi investido em gado. Dom Eduardo decide então dissolver a comissão, nomeia para administrar o santuário o padre Francisco Inácio de Sousa e, mais tarde, institui uma Congregação religiosa para tal. Feito isso, acendeu-se a ira dos componentes da Irmandade, que se revoltaram e ameaçaram de morte D. Eduardo, mas, por fim, nada aconteceu.

A administração da Catedral estava em situação irregular, pois, na Caixa Pia da Diocese, quase nada havia do montante deixado por seu antecessor, D. Cláudio.

Apesar de não possuir residência e de não ter como pagar o aluguel da casa que ocupavam os bispos, D. Eduardo reorganiza o Seminário Santa Cruz, que de quatro alunos passa para mais de noventa. Destes, muitos recebiam gratuitamente a matrícula e sua manutenção no estabelecimento com roupas, calçados e livros. E assim como oferecia ensino eclesiástico, o Seminário ofertava também ensino leigo, com aulas primárias e secundárias, constituindo-se em internato e externato, o que provocou o fechamento do Liceu.

Contribuições à Diocese e ao Seminário foram instituídas por D. Eduardo a fim de ajudar a manter o funcionamento de ambos. Todo esse trabalho em angariar fundos era decorrente da separação entre Estado e Igreja e da suposição, de parte da população, de que os clérigos contavam com dinheiro suficiente para as despesas religiosas advindas de festas, missas e sacramentos, o que não o era de fato.

Quanto à permanência dos futuros padres no Seminário, por ocasião das férias escolares, tratou D. Eduardo de providenciar um local de descanso para os seminaristas, a fim de coibir a evasão do Seminário. A casa de campo de Ouro Fino dificultou, dessa forma, o afastamento dos seminaristas que, muitas vezes, iam passar as férias na casa de seus pais e não mais voltavam, pois alguns não concordavam com o fato de seus filhos se tornarem sacerdotes.

Quanto à romaria de Muquém, foi travado um atrito entre D. Eduardo e uma Irmandade gerida por um líder político local nada afável às intervenções do bispo que também não era flexível quando o assunto era catolicismo.

Foram ambos informados do encontro que teriam: o bispo, sobre a gestão religiosa de mais de cinquenta anos por parte do cacique local, além dos crescentes ganhos deste coronel com o santuário; e o líder político, sobre a vinda do bispo para assumir seu posto de liderança religiosa. O coronel manda o seguinte recado ao bispo, o que é descrito por D. Eduardo: “se eu quisesse experimentar o gosto do cacete, que lá fosse” (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 43).

Há poucos dias do início da romaria, chegava o bispo a Muquém, no que descreve:

Eis-nos no píncaro da serra de onde avista-se a planície em que está a Capela de São Tomé, onde se venera a imagem da Senhora da Abadia. O largo e suas adjacências, conhecido pelo nome de Cipó, estava coalhado de barracas cobertas por panos, folhas de buritis, de pita e de outros ramos de árvores, e inúmeros já eram os romeiros, tanto de devoção, quanto de comercio. Logo que de lá de baixo nos avistaram montaram os que tinham animais selados e com o Coronel José Joaquim à frente, vieram ao meu encontro, ficando todos em fileiras cercadas em frente ao córrego. Apeiou-se o coronel com todo e seu séqüito, cumprimentou-me, e pondo-se ao meu lado seguimos todos para a Capela, cantando os Padres o hino da Senhora da Abadia BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 46).

E prossegue D. Eduardo em sua descrição do confronto em que ocupa o lugar no Presbitério, antes ocupado pelo coronel que dele se aproximou. Após

dizer que faria ali o mesmo que fez em Barro Preto, afirma que apenas à autoridade eclesiástica pertencem a administração e a aplicação das rendas das igrejas. Como seu oponente não esboçou concordância, decide o bispo extinguir a romaria, interditando a capela, sendo a romaria a principal fonte de renda do arraial.

Sentindo-se ameaçado, o coronel cede e D. Eduardo lhe pede que traga o compromisso da Irmandade para verificar se está canonicamente aprovado. Ao final, opta pela substituição do coronel de seu posto e nomeia os integrantes da comissão da Irmandade, que seriam indicados pelo próprio coronel, a fim de que não se tornasse um inimigo. E um novo documento de compromisso redigido por D. Eduardo seria enviado para a Irmandade.

Assim, “Sem pau nem pedra acabou-se naquele dia a ditadura do Coronel José Joaquim, daquele que era apelidado de terror do Norte” (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 47). Todos os objetos de valor em poder da Irmandade seguindo uma das diretrizes ultramontanas, foram entregues ao bispo. E o conflito se dissipou.

O mesmo desfecho não obteve em Traíras. Após Muquém, ao passar por aquele arraial, foi avisado de que estavam sendo roubados objetos de prata da Matriz que caíra aos pedaços; ao tentar investigar e solucionar o problema, D. Eduardo se deparou com outros.

Assim que averiguou que os objetos estavam sob vigilância da população, partiu para a Igreja do Carmo, no mesmo arraial onde teriam sido recolhidos os paramentos da Matriz. Chegando lá, percebeu um saco debaixo do arcaz da Igreja. Este continha objetos de prata destinados à celebração das missas, que pertenceriam à ruída Matriz e que seriam roubados na noite seguinte.

Para evitar o roubo, D. Eduardo recolheu todos os objetos encontrados e ia leva-los à Catedral, deixando um documento com uma pessoa de sua confiança,

em Traíras. Porém, não foi este o desfecho da tentativa de resgate dos objetos sagrados católicos, pois

Imediatamente espalhou-se entre o povo esta minha resolução, e êste reuniu-se todo na porta da igreja para obstar a que os objetos saíssem promovendo grande motim, soltando ameaças e imprecações, sobressaindo as mulheres tôdas em pranto (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 48).

Como o confronto parecia inevitável, D. Eduardo tratou de se retirar do lugar, mas não sem antes fazer um inventário que levara consigo, declarando que os objetos sagrados ficariam sob os cuidados de uma comissão de sua confiança.

Entretanto, nem todas as Irmandades eram condenadas por D. Eduardo, exemplo disso é a de Pirenópolis, chamada Irmandade do Santuário. Um dos principais objetivos de D. Eduardo era o de, como denomina o Cônego Trindade, cristianizar as romarias, dando a elas a orientação e administração do catolicismo oficial por meio de Ordens religiosas.

Em sua passagem pela região, segue celebrando sacramentos por onde passava: casando, batizando, crismando e confessando a população cabocla e devota, até mesmo nas mais longínquas paragens.

Uma das passagens de sua biografia merece referência: diz respeito a um diálogo seu com um agricultor.

Ao sair do Muquem pos-se ao meu lado um caboclo de garrucha a cinta e bem mal encarado, e sem mais preâmbulos foi dizendo: Vancê quase que ontem me fez riscar (matar) um próximo. [...] Vancê não pregou lá no Muquem que há um só Deus em três pessoas distintas, que são Padre, Filho e Espírito Santo? [...] Pois o tal sujeito disse que isso são mentiras dos Reverendos e que um não pode ser três e que nem três, um. Ora como é que Vancê pregou é o que os meus veio me ensinou e é neles que eu acardito (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 49).

E o agricultor convenceu a quem chamava de judeu de que a garrucha precisa de pólvora, que é feita de carvão, salitre e enxofre misturados. Da mesma forma, Deus é constituído da Divina Trindade; e ele só não matou o “judeu” porque este saiu em disparada.

Em uma outra ocasião, uma amostra da devoção da população: um agricultor idoso pediu a D. Eduardo para encostar a cabeça na sua perna, a fim de lhe aliviar as fortes dores de cabeça.

Quanta fé a desta boa gente do sertão! Contentei o bom velho, benzi-lhe a cabeça, abracei-o, [...] e continuei a viagem. [...] Acordando-me dou com uma mocinha branca ao pé do girau: Quem é você? Pergunto, e que está aí fazendo? Eu sou lá da beira do Maranhão e filha daquele velho que pôs a cabeça em cima de sua perna, e vim aqui para espia Vancê! E Vancê me deixe aqui para ver Vancê. Mas, moça, disse eu, você veio a cavalo? Não vim senhor não, eu vim a pé. 5 léguas a pé e na marcha de cavalo para ver o Bispo!” Isto não se vê lá na Europa, disse ao missionário Fr. Joaquim! (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 51).

Tais passagens atestam que a população rural, mesmo nas paragens mais longínquas, era atenta aos sermões e ao prestígio religioso dos padres e que estes eram alvo de respeito e admiração, claro, desde que mantivessem uma postura compatível com seus votos.

Outro dado que corrobora a devoção popular são as romarias. Estas, apesar de contarem com curiosos e comerciantes que se aproveitavam da ocasião para lucrar com as festas religiosas, só existiam por causa da fé das pessoas humildes e crédulas das redondezas e de lugares mais distantes.

É, portanto, inegável a forte devoção popular: combustível que possibilitava o fortalecimento do catolicismo popular e do oficial, mesmo que estes não se tocassem, compartilhando apenas da crença dos fiéis, uma vez que cada um dos catolicismos fosse constituído de distintas trajetórias e manifestações, mas que tinham, no entanto, o mesmo fim, o da salvação das almas (ainda que fosse a salvação ritual, que, lembrando, se configura no momento de devoção que

aparentemente garante aquela) e o da comunhão com Deus, convergindo aí o catolicismo oficial e o popular. Nesta convergência é que reside a junção destes e a híbrida ética da súplica.

A expressão da devoção popular, por meio de suas manifestações religiosas e de sua relação no dia-a-dia dentro da igreja com as cerimônias regidas pelos clérigos, nada tinha a ver com os desmandos de irmandades que se aproveitavam da crença dos populares, o que, porém, repito, não constituía internalização e unificação da conduta, pelo fato de o clero, apesar de reformado, não ser numeroso o bastante para introjetar nos fiéis a revelação profética. Preponderava no imaginário desses fiéis a percepção religiosa de mundo do catolicismo popular, hibridamente constituída pelo catolicismo do Deus monoteísta, ético e tolerante do catolicismo oficial, e pelas tradicionais práticas mágicas do catolicismo popular.

Voltando a D. Eduardo, em 1894, decide este viajar a Roma a fim de angariar fundos para a diocese, encaminhar alguns seminaristas para estudar na Europa e trazer para Goiás padres redentoristas alemães para administrarem o Santuário de Trindade ou Barro Preto.

Porém, na ocasião de seu retorno à Diocese, o ambiente não era dos mais acolhedores: em razão de o governo agora estar sob o poder dos anticlericais Bulhões, a festa do Divino Espírito Santo ocorria sem as determinações deixadas por D. Eduardo, e este não possuía mais o prédio do Seminário, que fora tomado pelo governo do Estado, desrespeitando o decreto federal de 1890, que determinava serem da Igreja todos os imóveis que estivesse ocupando desde aquela data. Dom Eduardo ficou desalojado e, como a situação se mostrava insustentável, decidiu seguir as recomendações de seu clero e junto dele se dirigir a Uberaba.

Entre os motivos apontados pelo clero para a saída de D. Eduardo, em carta datada de treze de abril de 1896, destacam-se a oposição de muitos pais à

vocação eclesiástica de seus filhos; o número reduzido de sacerdotes em uma tão vasta diocese; a escassez e carestia de gêneros alimentícios para alimentar os alunos; o pífio rendimento das doações instituídas pelo bispo, assim como as insuficientes doações do povo para que se realizem as cerimônias religiosas; a pouca participação popular nas solenidades religiosas; com exceção da Semana Santa, ficando o bispo desprestigiado com pouquíssimas pessoas nas ruas; a quase ausência de sacerdotes nas paróquias que permaneciam vagas; a falta de residência episcopal; e a não-manifestação de apoio de boa parte da população à D. Eduardo;

À vista de quanto acaba de expor, Exmo. Bispo, o clero desta Capital é de parecer que V. Excia, não pode e não deve continuar a residir aqui, pois, consideram e julgam que a Capital de Goyaz acha-se de certo modo incompatibilizada para ter em seu seio um Bispo. O anno passado o povo da cidade de Uberaba conhecedor do quanto soffria V. Excia. aqui, offereceu-se muito generosamente para dar a V. Excia. allivio a tantos males. Ousamos portanto esperar que V. Excia, que não regeitará a piedosa offerta dos uberabenses e que V. Excia. dentro em breves dias tranfirirá a Residencia Episcopal e o Seminario Diocesano, e desde já garantimos a V. Excia. que estamos promptos a acompanhar a V. Excia. para essa cidade. Goyaz, 13 de Abril de 1896. (CLERO SECULAR *apud* SILVA, 1948, p. 347).

Assinam este documento o cônego e vigário geral do bispado, o secretário do bispado, o pró-pároco da Sé, o reitor do Seminário, um outro cônego e mais dois padres.

De acordo com Silva, o Cônego Trindade (1948, p. 347), o bispo deixou a capital “sob as lágrimas de uma multidão”, em 24 de junho de 1896. (SILVA, 1948, p. 347) O mesmo é atestado pelo jornal *Estado de Goyaz*, em 02 de julho de 1896, que descreve que mais de mil pessoas se dirigiram à sede do bispado para se despedir. Uma banda de música do batalhão e um grupo de pessoas acompanharam D. Eduardo até os limites da cidade. Tais detalhes não se podem comprovar, pois o jornal *Estado de Goyaz* era de tendência católica.

Em uma Carta Pastoral, na qual se refere a data, citada por Silva (1948, p. 348), o Cônego Trindade, justifica D. Eduardo os motivos de sua retirada, que,

segundo ele, eram os da preocupação com a conservação da fé católica e com o desenvolvimento do clero, que em Goiás, por estar quase extinto, forçava sua transferência.

Recebido com festa em Uberaba, de lá prossegue na gestão de seu bispado, pois tal cidade passou a funcionar como sede da diocese. O corpo docente do extinto Seminário Santa Cruz, que o acompanhara, porém, retorna a Goiás, ficando o Seminário daquela cidade sob os cuidados dos dominicanos.

Num trecho em que desabafa, D. Eduardo é citado por Silva (1948, p. 349), “Quando eu pensava que o habito religioso, a rigidez de costumes, severidade da disciplina monastica viessem chamar o povo às práticas christãs, succedeo o contrario”.

Mesmo após ter conseguido expandir o Seminário Santa Cruz, apesar da mortandade da população que atingia os alunos pela falta de alimentos e pelo forte calor; apesar de ter regularizado algumas irmandades, ter criado um educandário para meninas em Bela Vista, sob a administração das irmãs dominicanas, e ter colaborado para a criação de uma escola primária e agrícola em Campininhas, o hoje Colégio Santa Clara, D. Eduardo teve de se retirar de Goiás.

Isto para sair de um ambiente em que havia hostilidade por parte de alguns e perseguição por parte do governo republicano em razão da sua regulação sobre festas e costumes locais e da supressão de procissões na Capital, por estas estarem sendo desrespeitadas (BRETAS, 1991, p. 446-7), já que o dinheiro angariado pelas folias da Capital era destinado para “bailes, banquetes e cavalhadas” (BRETAS, 1991, p. 447).

A desobediência e a ira de parte da população se condensaram, reunindo-se um grupo em passeata ofensiva ao bispo, jurando os manifestantes continuar suas representações como se as resoluções episcopais não existissem. Outro

desfecho que muito desagradou a população foi a extinção das romarias de Água Quente e de Muquém, não contando mais estas com assistência religiosa.

Os confrontos com o bispo, porém, não terminaram com sua retirada para Uberaba. Ao realizar visitas pastorais em Goiás, é chamado a se dirigir ao Arraial de Barro Preto, pois os padres redentoristas alemães teriam sido desafiados por alguns romeiros que não os respeitavam. Os padres se queixaram a D. Eduardo, que registrou o fato de eles

não poderem pregar e confessar na igreja nem de dia nem de noite por causa de tanta algasarra, batuques e bailes [e] por conselho do Cônego Inácio Xavier da Silva, goiano e Vigário Geral, ordenei que a festa, invés do primeiro domingo de julho, fôsse feita em 15 de agosto, dia em que se celebra também a do Muquem, e de outra capela pertencente, à Paroquia de Corumbá, e assim o povo dispersar-se-ia por três lugares diferentes (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 78).

Tratou o bispo, então, de tomar as rédeas da romaria. Porém, não contava com um indigesto episódio: um ex-palhaço de circo, então coronel, chamado Anacleto, colocara-SE como bispo e ordenava que se fizessem as novenas e a festa de Barro Preto na mesma data em que se fazia a comemoração, desrespeitando a decisão de D. Eduardo em modificar o calendário, a fim de se evitar tumultos e agressões.

Além de os redentoristas terem sido por ele expulsos, um leigo do convento havia sido espancado, onde se reuniam mascates, jogadores e nas palavras contidas na autobiografia do bispo, “mulheres descaídas”, todos favoráveis ao coronel Anacleto.

Apoiado por mais de vinte homens armados, caso fosse preciso defendê-lo, segue D. Eduardo de Campininhas para Barro Preto. Chegando ainda de madrugada ao arraial, pede ao sacristão a chave da Igreja que demora a receber, e ,ao entrar, esta fica repleta de gente. É então defrontado pelo falso bispo que questiona as suas determinações. Este é o diálogo entre os dois bispos: o verdadeiro e o falso:

Quem é o senhor que me fala com tanta autoridade? Perguntei. Sou o Coronel Anacleto, catolico, apostolico, mas não Romano. [...] Pois então o que pretendem se não Catolicos Romanos, quando eu o sou, os Padres o são, o povo o é, e Este Santuário é de Catolicos Romanos? Qual nada, contestou o Anacleto estamos em República e quem governa é o povo, e o povo há de fazer como e quando quizer; eu o que lhe administra; as rendas da Romaria, e não êstes Frades estrangeiros. Fiz quanto pude para convencer o homem de que estava completamente laborando em erro, mas foi de balde. Foi então que Frade Joaquim Mestellau, meu companheiro de viagens Pastorais, gritou com sua voz de tenor. Isso é demais, senhor Bispo, lance o interdito na Igreja e levamos a Imagem e vasos Sagrados para Campininhas afim de não serem profanados por esta gente sem noção da verdadeira Religião. Assim o fiz, mas ao chegar-mos à porta do lado de fora havia grande aglomeração de homens armados de garruchas e um bando de mulheres da vida alegre armadas de faca. [...] até que os de fora com Anacleto a frente berraram: se dessem mais um passo à frente, disparamos as garruchas, que apontavam para estandolhes com os dedos nos gatinhos. Os de Campininhas de dentro da Igreja e atrás de mim, responderam: E nos disparamos também as nossas, haviam me ocultado tudo aquilo. Prevendo o Juiz de Direito hecatombe que ia dar-se e pedindo que eu voltasse para o altar, visto como tinha ele mulher e filhos e não queria morrer, vendo o meu famulo rezar e chorar até ao que me pediram, profundamente abatido, e ainda em jejum, porque saímos de madrugada, caí desfalecido sobre um catre, em um casa para onde me levaram. Nêste ínterim o Anacleto mandou distribuir pelos seus apasiguados e pelas meretrizes um pipote de cachaça, os quais já embriagados começaram a espancar à pauladas os nossos animais. Estava ainda deitado quando o Anacleto penetra no quarto em que eu estava e em tom insolente e agressivo diz: Entregue-me já e já o Santíssimo de ouro que um dêstes Frades ía levando. Santíssimo de ouro, respondi. O senhor não sabe o que está dizendo. Não há Santíssimo nem de ouro nem de prata. Aquilo é custódia, onde se expôs o Santíssimo, que é uma hostia consagrada na missa. [...] no delírio da embriagues berravam a todo instante: Viva o céu o Padre Eterno e na terra o Coronel Anacleto! Cançado, extenuado e bastante magoado voltei para Campininhas, decido a reclamar na Capital dos poderes competentes um habeas corpus, o que não consigo porque o palhaço, Anacleto era chefe político em Barro Preto e os processos da situação precisavam dêle. (BIOGRAFIA DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 81-2).

Nesta descrição de D. Eduardo, um líder político se sobressai na disputa com uma autoridade religiosa, em nome dos destinos de uma religião. Esta vitória é, porém, provisória, pelo fato de os redentoristas trazidos por D. Eduardo terem sido bem-sucedidos no intento de administrar a festa e de a liderar, substituindo as lideranças leigas, como será mais à frente tratado, no item 4.9., quando me aprofundo sobre a romaria de Trindade.

De qualquer forma, esta momentânea vitória obtida por Anacleto, neste episódio, é por causa do desinteresse do quadro político local em defender ou

estabelecer, como um corpo autônomo, a instituição da Igreja Católica. Soma-se a isto o fato de o cenário político de então se debater nas conseqüências da separação Igreja e Estado e da instituição da República.

No entanto, o dado mais delicado que envolve todas esses desdobramentos, sem dúvida, é o do parcial sucesso do clero em se apropriar das rédeas do catolicismo, tentando organizar, à sua maneira ou à maneira de Roma, as atividades concernentes às manifestações religiosas católicas.

É então que o catolicismo leigo, popular, doméstico, familiar, sincrético e miscigenado, surgido desde o início da colonização até o século XIX é forçado a se integrar às diretrizes de Roma. É compreensível, portanto, que alguns de seus adeptos se rebelassem, pois não admitiam nenhum tipo de intervenção da Igreja na administração e contabilidade dos eventos religiosos de tradição popular.

Quanto à vitória ou não de D. Eduardo junto ao catolicismo em Goiás, há uma referência em sua autobiografia à modificação da Romaria de Barro Preto, que se transformou, segundo ele, em um “centro de verdadeira piedade” e um “lugar onde se adora a Deus em espírito e verdade, onde milhares e milhares de pessoas vão reconciliar-se com Deus no Sacramento da Confissão” (BIOGRAFIA DE EDUARDO DUARTE DA SILVA, [18__], p. 83), devendo a mudança da organização da Romaria à dedicação dos redentoristas e do clero local que teria passado a ter uma conduta condizente com sua função.

Claro que isto não poderia ser individualmente comprovado, mas o certo é que a formação e a dedicação do clero secular foram marcadamente aperfeiçoada após a ação dos ultramontanos.

Neste relato do bispo e pelo que concluí com os subsídios da passagem de D. Eduardo por Goiás, são constatadas a racionalização ética da religião e a unificação interna da conduta por parte da camada religiosa profissional. Porém, por parte dos fiéis, ainda persistem ou preponderam como maior elemento

religioso a devoção constituída no momento do culto, a salvação do tipo ritual e a ética da súplica, apesar de eles terem abraçado a orientação religiosa católica oficial do clero secular romanizado.

Isto porque, como dito no capítulo segundo, a devoção piedosa ocasional ou devoção ocasional não é o bastante para refletir, no espírito do indivíduo, um comportamento pautado pela mesma, não havendo uma extensão da prática ritual religiosa no cotidiano dele. O que se pode concluir é que, institucionalmente, se saiu vitorioso o catolicismo oficial, mas, quanto às manifestações religiosas, persistiram as de natureza popular, mesmo que geridas pelo clero, o que comprova o já abordado no capítulo anterior: as manifestações do catolicismo popular persistiram mesmo que em um ambiente religioso ultramontano.

O até então acéfalo caleidoscópio sincrético do catolicismo popular passa a ser delineado, liderado e administrado pelo clero secular ultramontano. No entanto, são suas manifestações e sua visão de mundo que preponderaram.

4.4.1. Cartas Pastorais de D. Eduardo Duarte da Silva

As Cartas Pastorais dos bispos eram divulgadas durante as missas, onde eram distribuídas para os fiéis. As Cartas de D. Eduardo são em maior número e contam com um teor mais contundente que as de D. Cláudio, que eram mais uma exortação aos fiéis à realidade da, nas palavras dos bispos, única civilização possível: a católica. Foram, porém, selecionadas as cartas de maior significado para esta pesquisa.

D. Eduardo, em sua Carta de 1891, traça um quadro sobre a situação da diocese, citando ele o considerável território, as extensas paróquias e as precárias vias de comunicação. Entretanto, o maior problema se associava ao clero local, por demais diminuto. Como diziam as próprias palavras de D. Eduardo,

Custa muito subir a um Throno Episcopal em circumstancias tão difficeis, como as em que nos achamos! Como é penoso a um Bispo passar pelas parochias de sua Diocese, e ver os pequenos rebanhos tresmalhados por falta de Pastores! Como é triste ver a casa de Deus, casa de oração, no mais completo abandono, desprovida do necessario ao culto, e servindo de abrigo nocturno a alimarias! Como é doloroso presenciar o estrago produzido pela negligencia dos que devião edificar com o bom exemplo e não já destruir com seus escândalos! Verdade é que a par de tantos motivos de desanimo e tristeza, não poucos momentos de esperança e de consolação, vierão levantar nosso espirito abatido (CARTA PASTORAL DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA SOBRE O ESTADO DA DIOCESE, 1891, p. 1-2).

Lembra ainda da separação entre Estado e Igreja, o que, em sua opinião, trará a barbárie, exortando aos fiéis, como o fez D. Cláudio, à única civilização possível: a católica. Dom Eduardo afirma, então, que é a Igreja Católica uma instituição não-humana, pois divina: “Não é uma insituição sahida do cerebro humano, é uma concepção divina, não é a realização de uma idéa philosophica, mas sim de um pensamento do Céu” (CARTA PASTORAL DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA SOBRE O ESTADO DA DIOCESE, 1891, p. 4).

A não-aceitação do bispo à nova realidade da Igreja desmembrada do Estado passa pela constatação das dificuldades financeiras que acometiam a Igreja que não mais contava com subsídios do Estado, estando ela sem recursos para prover cultos e sacramentos, além da conservação das “Egrejas Matrizes”, o que o levou a pedir a colaboração dos diocesanos e de seus “corações piedosos” (CARTA PASTORAL DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA SOBRE O ESTADO DA DIOCESE, 1891, p. 4).

Volta-se para o mais importante e urgente assunto em toda a diocese: o seminário, e lembra-se da contribuição de D. Joaquim, que fundou o seminário e “tem dado não somente á Egreja sacerdotes virtuosos e illustrados, como tambem prestimosos cidadãos á pátria”, pois “um povo sem sacerdotes, sem templos, sem culto, sem Deus, não é povo, é uma tribu de selvagens” (CARTA PASTORAL DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA SOBRE O ESTADO DA DIOCESE, 1891, p. 4), isso porque “o atheismo e a anarchia são principio e consequencia [...] Foram

enfim os mosteiros e as cathedraes o gérmen do que hoje são cultas academias e importantes universdades” (CARTA PASTORAL DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA SOBRE O ESTADO DA DIOCESE, 1891, p. 6).

Nesta mesma carta, consta a preocupação dele com a preservação dos colégios católicos da diocese dirigidos às mulheres, no caso, o Colégio Nossa Senhora das Dores de Uberaba e o Colégio Sant’Anna da Cidade de Goiás, ambos dirigidos pelas irmãs.

Segundo o bispo, na página oito de sua carta de 1891, a maioria das paróquias na diocese se encontrava “acephalas”, o que demonstra a dificuldade de o clero, que mesmo após os esforços ultramontanos de D. Joaquim e sobretudo de D. Cláudio com o Sínodo Diocesano, alcançar a comunidade, estabelecendo a internalização da conduta advinda da revelação profética, pelo restrito número de sacerdotes para alcançar a extensão da diocese orientando as comunidades de acordo com o catolicismo romano. É claro que as manifestações e tradições do catolicismo popular se sobressaíam, por mais respeito que as pessoas conferissem ao clero reorganizado pelo movimento ultramontano.

Dom Eduardo, com relação ao seminário, rompe com a prática de D. Cláudio de arregimentar seminaristas gratuitamente, pois não contava mais com recursos do Estado, não podia mais, por este motivo, manter tais alunos. E pede ele que “dê-nos cada freguezia um aluno, incumindo-se cada Rvd. Sr. Vigário de por si e por meio de uma quota mensal entre os seus parochianos sustentar um estudante no Seminario. Esse aluno póde ser escolhido pelos contribuintes” (CARTA PASTORAL DE D. EDUARDO DUARTE DA SILVA SOBRE O ESTADO DA DIOCESE, 1891, p. 10).

Os pedidos de D. Eduardo de contar com a colaboração da comunidade não se realizaram, e prova disso foi o pedido coletivo de seu clero para que se transferisse para Uberaba.

Em uma Carta Pastoral de 1899, já em Uberaba desde 1896, orienta como deveria ser o culto católico. A carta é intitulada “Sobre o culto interno e externo e Regulamento para as festividades e funções religiosas”. O bispo censura as práticas indesejáveis durante romarias, apontando o comércio, os jogos, a presença do “demônio” por causa das manifestações profanas mescladas com as sagradas, em que virtude e vício, cânticos religiosos e “lascivos” se misturavam, juntamente com procissões e bailes, mistura de penitência e banquetes, namoro e comércio, e, somado a isso, nada de dinheiro para contribuir com o funcionamento da Igreja.

Segundo a anteriormente referida tese de Miguel Archângelo Nogueira dos Santos (1984), no ano de 1904, mais uma Carta importante de D. Eduardo atesta sua tentativa de romanizar o catolicismo goiano, mais especificamente as festas religiosas. Intitulada “Appendice à Folhinha Eclesiástica da Diocese de Goyaz”, aponta o documento para as proibições, entre outras, de batizados, casamentos e missas em residências particulares, a não ser mediante autorização oficial; a especificação de dias santos; a proibição de música instrumental na igreja por ocasião da Semana Santa; a utilização específica de harmônico na igreja para se evitar a orquestra; e a introdução de devoções, como as das primeiras sextas-feiras ao Coração de Jesus, as devoções ao Mês de Maria introduzidas por D. Joaquim, mas sem foguetes e algazarra. Isto apenas para citar algumas resoluções.

Ao clero era devido pregar a palavra de Deus ao povo e o catecismo às crianças; aos párocos era devido construir cemitérios paroquiais onde não os houvesse; zelar pelo patrimônio eclesiástico; usar obrigatoriamente a batina; ao visitar sítios, fazendas, arraiais, povoações, administrar os sacramentos do batismo, do matrimônio, da confissão e da comunhão; instruir e argüir as crianças sobre a Doutrina cristã; combater o concubinato; ensinar às mães como recitar o batismo, deixando-lhes a fórmula por escrito; e ensinar o “ato de contrição” se estiver para morrer, no caso de não haver um sacerdote para o fazer.

Sobre as festas religiosas, estas deveriam ser de responsabilidade dos párocos, a quem os festeiros deveriam obedecer e prestar contas. O pároco também deveria nomear festeiros, juízes, zeladores, reis e rainhas, extinguindo as anteriores eleições, para tanto, com exceção da do imperador da Festa do Divino, talvez por esta ser associada a uma irmandade de brancos. Os rendimentos das festas também deveriam ser encaminhados ao culto divino, e não mais a bailes, teatros, banquetes, cavalhadas, bandas e músicas de coreto. Algumas antigas festas foram até extintas.

Ficavam proibidos também a realização de missas da Semana Santa em capelas desprovidas de alfaias e paramentos designados oficialmente para tanto, assim como novenas e cerimônias do mês de maio ou serviços religiosos de qualquer espécie após o pôr do sol, com exceção de cerimônias previstas pelo catolicismo oficial. Também ficavam proibidos os leilões dentro da igreja, e foi instituído que deveria haver um arquivo paroquial com, no mínimo, três livros, como os de batizados, matrimônios e óbitos. Tudo isso gerou um clima de insatisfação que ficou insuportável para D. Eduardo. (NOGUEIRA DOS SANTOS, 1984, p. 233-8).

Ele ressaltava que suas principais preocupações eram as de suprir a diocese de numeroso clero reformado e de substituir a tradição católica popular pela orientação ultramontana sobre festas e romarias, porém não foram bem-sucedidas a contento.

4.5. A Acolhida do Ultramontanismo em Goiás com os Bispos de D. Cláudio e de D. Eduardo

Novamente de acordo com a tese de Miguel Archângelo Nogueira dos Santos (1984), a região se caracterizava pela defasagem econômica, falta de meios de comunicação, isolamento cultural e inexpressivo pensamento racionalista, apesar da presença do positivismo e da maçonaria, iniciada no Estado em 1835, ao ser inaugurada a loja maçônica Asylo da Razão,

implementada em 1865. Esta era constituída por intelectuais, proprietários de terra e comerciantes, arregimentando filiados dos partidos Conservador, Liberal e Republicano.

Os liberais representados pelos Bulhões divulgavam suas idéias por meio dos jornais *Goyaz* (1884-1909) e *Tribuna Livre* (1878-1884), e eram uma espécie de inimigos da religião, segundo o jornal *Gazeta Goyana*, do Cônego Ignácio Xavier da Silva.

A população, de modo geral, era simples e humilde, analfabeta e devota.

As posições políticas entre liberais e clérigos se acentuavam pelo ressentimento mútuo na disputa pela influência sobre a sociedade. O ressentimento, por parte dos liberais, refere-se à posição institucionalmente cômoda da Igreja, à época do padroado, e, da parte da Igreja, a hostilidade se refere ao fim do padroado, à separação Estado e Igreja, à promulgação do casamento civil (1890), à secularização dos cemitérios (1890) e à laicização do ensino, também de 1890.

A transição da monarquia para a República não foi alvo nem de entusiasmo nem de oposição radical por parte do clero, mesmo que este se posicionasse nas suas Cartas Pastorais, como foi mencionado.

A chegada de D. Eduardo em Goiás em 1891, em razão do cenário político hostil à Igreja, não foi motivo de comemorações ou de maiores atenções à sua pessoa; do mesmo modo foi a despedida de D. Cláudio da diocese. O Seminário Santa Cruz, para se ter uma idéia, estava ameaçado de fechar para abrigar um Hospital Militar, pelo então presidente da província, Rodolfo Gustavo da Paixão.

O jornal *Gazeta Goyana*, de propriedade do Cônego Ignácio, era feroz contra os Bulhões, e, por isso, os partidários dos liberais se colocavam contra D. Eduardo, supondo que ele compactuava com as idéias do Cônego.

Ao cenário político local desfavorável, juntou-se o combate ferrenho de D. Eduardo às romarias e festas populares do catolicismo tradicional local e a quase nenhuma ajuda da população para a manutenção do seminário e da catedral, o que será adiante esclarecido.

Só com D. Prudêncio Gomes da Silva, sucessor de D. Eduardo, as relações entre as autoridades políticas e religiosas se tranqüilizaram, como atesta sua chegada à cidade episcopal.

A presença de um bispo era, então, valorizada pelo reconhecimento do prestígio que sua presença conferia ao local em que residisse, pois, no intervalo entre a presença de D. Eduardo, que presidia o bispado de Uberaba desde 1896, até a chegada de D. Prudêncio em 1908, perfazendo doze anos, a cidade percebeu o prejuízo material em que se encontrava, pela ausência de um bispo em ocasiões de festas populares e do comércio local.

E, após a derrocada dos Bulhões, emerge outro grupo político, conhecido como Xaveirismo, que contribuiu para a recepção do bispo, pela necessidade de seu apoio, que foi dado, colocando-se o moderado D. Prudêncio explicitamente fora das discussões políticas e de possíveis atritos. Este bispo se diferenciava de seus antecessores, como D. Cláudio e D. Eduardo, que entusiastas da causa católica no âmbito político, chegaram até mesmo a conclamar a população a integrar a luta do Partido Católico, visando à eleição apenas de homens declaradamente católicos, com a fundação de diretórios em todas as cidades.

O partido, porém, não prosperou, não se diferenciando dos demais em sua ação, e, sendo de oposição, perdeu mais apoio ainda. O clero não possuía influência e recursos suficientes para obter apoio. Prova disso é o desequilíbrio entre o número de paróquias e de dioceses. As primeiras perfaziam 97 unidades, para quarenta padres. O fato é que, em 1890, vence a denominada Constituição dos Bulhões, concretizando-se um cenário anticlerical e de Constituinte laica. Com isso, vários obstáculos à efetivação da romanização emergem, como a crise

do patrimônio eclesiástico, a dificuldade de administração dos santuários de devoção por parte do clero, a dificuldade de manter o seminário episcopal e, de a Igreja conviver com o casamento civil e a laicização do ensino e dos cemitérios.

No início da República, os dois maiores santuários de Goiás, o de Nossa Senhora de Muquém e o de Santíssima Trindade, estavam sob a administração dos leigos. Como essas festas contavam também com romarias, sendo grande a circulação de pessoas, um comércio temporário se instalava, o que gerava lucro, não totalmente encaminhado para o culto religioso e muito menos dirigido para o patrimônio da Igreja. O clero era convidado a se dirigir para lá na ocasião das festas para exercer, nestes eventos, suas atividades eclesiásticas.

Com D. Eduardo é que tem início o elo entre a Reforma Católica e os santuários de devoção popular. Em visita ao local sob o domínio da festa, substituiu ele o tipo de administração: de laica pela eclesiástica, sendo que a primeira visita de um bispo a Muquém, durante a romaria, foi realizada no bispado de D. Cláudio.

A destinação das verbas advindas das festas dos santuários de devoção popular para fins religiosos era um dos principais objetivos ultramontanos, uma vez que disputava o clero ao direcionamento religioso do catolicismo. Outro fator diz respeito à separação Estado e Igreja que conferia legalidade a esta empreitada, além, é claro, de encaminhar o lucro da festa às despesas da Igreja goiana.

Quanto à formação do clero, durante o bispado de D. Cláudio, foram ordenados dez sacerdotes no Seminário Santa Cruz. Dom Eduardo, por sua vez, conseguiu que o Seminário não fosse transformado em hospital, e, após o advento da República, providenciou meios alternativos de sua manutenção, como donativos de romeiros nos santuários, doações dos fiéis e ajuda das paróquias locais, no que foi parcialmente atendido por causa da falta de condições econômicas confortáveis da população em geral. E foi o agravamento da crise

econômica do bispado em Goiás um dos motivos que levaram D. Eduardo a se transferir para Uberaba.

Em 1924, o Seminário Santa Cruz foi transferido para Bonfim, tendo sido entregue sua administração à Congregação do Verbo Divino em 1913. Porém, em 1917, começa a decadência da instituição, pois se tornava cada vez mais insustentável sua manutenção, agravada pela eclosão da Primeira Guerra Mundial, lembrando que a região era pobre, faltavam meios de comunicação, as distâncias eram consideráveis, a maioria das paróquias estava vaga, além do desinteresse geral da população pela manutenção do Seminário. Seus alunos eram, em sua maioria, carentes. Os mais bem-nascidos se encaminhavam para a Escola Militar do Rio de Janeiro ou para a Academia de Direito de São Paulo, pelo fato de não ser do interesse das famílias de maior poder aquisitivo a sobrevivência do Seminário, que não era a única possibilidade de ensino nem a atividade predileta para seus filhos.

4.5.1. Considerações sobre o ultramontanismo e o catolicismo popular em Goiás relacionadas aos redentoristas e ao cenário político goiano

O maior objetivo da Reforma Católica era o de disseminar os valores do catolicismo, advindos do Concílio de Trento, subvertendo as manifestações do catolicismo popular, enfatizando, em especial, os sacramentos.

O catolicismo popular, como apresentado no primeiro capítulo, dirigia-se aos problemas cotidianos, aproximando-se mais da magia que da religião, por não contar com a ética racionalizada da revelação profética. O clero tentou reverter tal situação por meio da doutrina e da ênfase na salvação. O hibridismo religioso também foi combatido, focando-se a atenção do clero no culto a Cristo, à Nossa Senhora e aos santos como forma de substituir a crença em patuás e benzeções. Com isso, objetivava impor uma consciência de que a realidade da vida é vontade de Deus, combatendo práticas mágicas com o sagrado.

O ultramontanismo obteve maiores resultados nos aspectos externos do culto católico, pois a devoção popular persistiu.

Esta relativa ressonância do clero sobre a devoção popular e suas manifestações será detalhada mais adiante, nos itens 4.8 e 4.9, que tratarão das festas do Divino e de Trindade, respectivamente. Estes itens descreverão o convívio entre as manifestações populares e a administração da igreja.

Essa ressonância, além dos fatores apontados, deve-se, portanto, ao reduzido clero em meio à imensidão do território da diocese e ao analfabetismo generalizado que impossibilitava a leitura e o aprendizado do catecismo e da Bíblia pelos fiéis.

Segundo Noqueira dos Santos (1984), referindo-se a Nicolau Backer, um redentorista estudioso do catolicismo popular, este catolicismo possui caráter vertical, por ser sua devoção voltada aos santos, ou seja, devocional e protetora. Vertical por ter uma consciência passiva, não contendo em si a noção de responsabilidade pelo seu destino ou pelo destino coletivo nem em relação a Deus.

Este sentimento religioso prevalece em detrimento do caráter sacramental e evangelizador do catolicismo oficial, que se caracteriza por ser horizontal. Horizontal por possuir uma consciência histórica, ou de compromisso, advinda da instituição da Igreja e por se pautar pela doutrina.

Outro aspecto que Backer aponta é o caráter providencialista da religiosidade popular, que se baliza pela relação direta e pessoal com os santos, o que leva a experiências religiosas, como a crença na presença imediata de Deus e dos santos, eliminando a intermediação dos clérigos.

A submissão e a resignação irrestritas aos santos e a Deus constituem opção inequívoca quando da não-eficiência de recursos, como a oração, as

promessas e as penitências, para a resolução de adversidades da vida, sejam de natureza material ou emocional.

A atribuição das vicissitudes da vida à vontade de Deus, mesmo os percalços que poderiam ser evitados pelo próprio indivíduo, deflagram a ausência da noção de livre-arbítrio do catolicismo popular, por isso o caráter providencialista. Porém, este caráter não impede que haja o crédito na figura do sacerdote, mas este crédito é devido não à função de funcionário religioso do sacerdote em si, mas sim a uma reminiscência por associação da figura carregada de carisma do benzedor ou milagreiro. A pessoa do benzedor povoa todos os momentos da vida, e da morte, relacionando-se com pessoas, animais e objetos. E é essa relação uma das bandeiras que o catolicismo oficial carrega.

Dado importante a ressaltar é também a natureza laica do catolicismo popular, pois é, tradicionalmente e historicamente, este fator o limitador da figura do sacerdote em meio aos fiéis e à sua religiosidade. O clérigo, então, é encarado como personagem circunstancial ou coadjuvante em meio aos protagonistas representados pelas manifestações deste catolicismo. O esforço ultramontano principal é o de colocar, no centro dessa dinâmica religiosa, a hierarquia eclesial em detrimento das práticas e crenças leigas. O combate a essas práticas espontâneas e informais com o intento de cristianizar Goiás é o centro da discussão deste trabalho.

O que se verificou, porém, até o momento é que o alcance deste objetivo foi relativo, ou seja, atingiu o clero local, mas não as manifestações populares católicas. Isto pelo fato de as manifestações populares terem persistido, independentemente da presença do clero. Sua influência se deu de forma mais enfática na formação do clero, o que remete à internalização da conduta ética de uma religião racional, mas não imbuída da revelação profética. Somam-se a isso o número reduzido de clérigos em meio a uma diocese por demais extensa, e o alcance desta internalização da conduta ética que se configura em uma ilha do

catolicismo oficial cercada por um mar de manifestações e crenças do tipo católico popular.

O ponto forte destas manifestações, o culto, converge com a análise de Ernst Cassirer de que, nas religiosidades primitivas, no caso, o catolicismo popular, a ênfase reside no culto ou ritual. Nele, há uma relação ativa entre o fiel e Deus, inserida na tentativa daquele que ostenta seu sofrimento e sua necessidade de saná-lo, como que coagindo-O, por meio da súplica e da ostentação do sofrimento, em favor de um interesse próprio. O ritual é fundamental em detrimento da doutrina, pelo fato de na magia não ser fácil de o homem se expressar por palavras. As rezas e os cânticos são proferidos como parte de gestos sagrados, visando ao convencimento dos santos e de Deus, estando permeada esta relação por profundo respeito e temor devocionais.

É desta forma que a presença divina se manifesta para o fiel, comungando ele da essência sagrada neste momento, constituindo tal relação uma coação suplicante, e demonstrando, mais uma vez, a presença da ética da súplica. A análise deste item converge para a afirmação presente no segundo capítulo, de que o catolicismo popular se encontra a meio caminho entre a relação mágica e a religiosa, em razão da localização do clero na relação fiel e religião, pois, aos padres, tal relação se fazia como que entorpecida pela realidade indiscutivelmente maciça do catolicismo popular, fruto do catolicismo medieval dos primeiros colonos portugueses, abençoado pelo padroado, e das influências indígenas e africanas chanceladas pelo ambiente isolado, rural e analfabeto.

Outro alvo da ação ultramonatana apontava para os santuários das romarias, verdadeiros centros de peregrinações e de aglomerações dos fiéis. Daí a necessidade da presença dos bispos e do clero por ocasião das festas, assim como da administração eclesiástica.

O que foi atestado nas leituras de documentos e de obras de historiadores, sociólogos, filósofos e antropólogos é o caminhar conjunto das realidades

religiosas do catolicismo popular e do ultramontano. Porém, um caminhar onde, de certa forma, havia um componente ingrato para o clero e de sujeição involuntária para os leigos, pois, concordando com a conclusão do padre redentorista João Fagundes Hauck, a figura do padre em meio à religiosidade popular não é fundamental, pelo fato de esta religiosidade ser tradicionalmente liderada por leigos e repleta de experiências, com o sagrado, permeadas por benzedores, imagens milagrosas, objetos protetores com poder suficiente para combater quaisquer tipos de adversidades da vida, em um cenário econômico de garimpo, inicialmente no século XVIII, e, posteriormente, de agropecuária de subsistência, a partir do Século XIX.

E ainda na obra de Nogueira dos Santos, há a referência a cartas de redentoristas da década de 1890, em que percebem estes que o clero junto ao povo, tradicionalmente, não gozava de muito crédito, restando um clima de certa desconfiança para com os padres, pelo seu histórico anterior de não agirem de acordo com sua opção profissional, como já abordado neste trabalho, o que dificultava até a prática da confissão. Tudo isso não obstante o empenho ultramontano pela formação clerical do Seminário Santa Cruz e os rigores institucionais da orientação dos bispos desde D. Joaquim, sobretudo com D. Cláudio e D. Eduardo.

É referido o testemunho de D. Eduardo, em um relato do redentorista José Wendl, do ano de 1898, de que, dos quarenta padres existentes em Goiás em 1894, apenas cinco respeitavam o celibato. Somam-se a esse fator a dificuldade em se manter o Seminário, a diminuta quantidade de padres, o clima de insegurança por causa da falta de apoio político local e da ameaça à integridade física do clero e dos bispos, como foi o caso de D. Eduardo por ocasião de seus confrontos com líderes/coronéis religiosos locais na disputa pela administração das romarias e festas.

É sintetizado, assim, o quadro da situação do clero em Goiás no período estudado. Um relato de outro padre redentorista, Wiggermann, citado por Nogueira dos Santos 1984, p. 155), complementa este cenário:

A despeito da insistência com que são inculcadas as pregações da palavra de Deus, a doutrinação das crianças pelo catecismo e o dever de confissão e da comunhão anuais, formaram-se usos e costumes em contrário, como testemunhou o redentorista Pe. Gebarbo Wiggermann, em carta de 1898 a seu Superior Geral: “[...] não há catecismo, pregação, confissões e nem livros de registros. Sua atividade (do clero) consiste em celebrar missa quando há espórtula, batizados e casamentos quando pagos a fazer festas”. Realmente, tal situação era campo eminentemente propício para o desenvolvimento da religiosidade popular que o Movimento da Reforma Católica tentaria extirpar.

Neste contexto, foram as romarias que mais mantiveram as práticas do catolicismo popular, não obstante os esforços do clero ultramontano em enquadrar o catolicismo local às diretrizes de Trento.

Na referida dissertação de Ronaldo Ferreira Vaz, há mais subsídios para se compreenderem a mentalidade e a passagem dos bispos ultramontanos por Goiás.

Vaz (1997), aponta e contextualiza a estadualização do poder eclesiástico na Igreja, o qual adquire autonomia sobre suas funções do Estado. A elevação à diocese das capitais dos Estados conferia a estas cidades maior prestígio e aumentava o *status* político dos membros da Igreja; os bispos adquiriam, com isso, segundo Vaz, função de mediadores das disputas políticas oligárquicas. O cerne da estadualização da Igreja ou da política implementada pelos bispos se refere à situação destes entre os interesses de Roma e os do seu respectivo Estado.

O conflito entre clero e poder político local está localizado na disputa pelos patrimônios eclesiásticos: propriedades de terra, imóveis e rendas provenientes de festas, e romarias. A romanização das dioceses também listava nesse processo de estadualização da Igreja. A romanização e a estadualização

obedeciam a um formato europeizado de ação, e do mesmo modo que havia uma autonomia pós-padroado, ficava a Igreja à mercê dos recursos que ela conseguisse angariar para sustentar si mesma ou seu funcionamento e seu corpo de funcionários.

Observa Vaz (1997), que tal processo de estadualização em Goiás não obteve êxito completo, fato que se explica, em parte, e que é destacada pelo autor, pela estada conflituosa e polêmica de D. Eduardo no Estado. As lutas políticas e o processo de estadualização em Goiás, porém, são apenas dados que vêm enriquecer o pano de fundo deste quadro do passado religioso goiano. Reforço, porém, que não é este o eixo de meu trabalho, pois não me ateno às lutas políticas ou reais causas dos conflitos entre os poderes laico e religioso no Estado, objeto de estudo de Vaz. Para este autor, a principal causa da saída de D. Eduardo de Goiás para Minas Gerais foi a sua derrota política ante a força liberal local da família Bulhões. O autor também faz referência à formação tridentina e ultramontana do bispo, sua origem social privilegiada e sua formação em Roma; aliás, não raro, D. Eduardo cita, em sua biografia, o dispêndio do próprio bolso para prover algumas despesas da diocese.

Forças contrárias ao ultramontanismo, como positivismo e maçonaria, contribuíram para a constituição do cenário local hostil ao bispo. A família Bulhões, indo na direção contrária às opiniões políticas da Igreja que puderam ser demonstradas nas Cartas Pastorais já apresentadas, era fundadora e financiadora de jornais e tipografias em Goiás. Com isso, havia jornais rivais que se digladiavam, em nome de suas crenças, em como deveria ser a sociedade. Esses conflitos se desenrolavam por meio das divergências estruturais entre a Igreja ultramontana e monarquista e o Estado laico e republicano. Até mesmo D. Cláudio, indiretamente, posicionava-se em suas Cartas, ainda não tendo se chocado com populares e líderes políticos locais, como o fez D. Eduardo.

A luta deste bispo para angariar fundos junto à comunidade local mostrou-se inglória em razão também, da precariedade de uma sociedade rural que se

baseava, sobretudo, em uma economia de subsistência, com escassez de moedas. No século XIX, eram pouquíssimas as contribuições populares à manutenção da Igreja, de seus serviços e de seu pessoal.

Segundo Vaz, mesmo em época de maior prosperidade, como foi o período do ouro em Goiás (1726 a 1760), ainda assim, o que prevalecia era a escassez de moedas. No período em questão, não havia mais o abastecimento da Igreja por parte da Província e do Império. A Igreja estava à mercê de si mesma. E o anterior dízimo que era cobrado pelo Império somado ao empobrecimento da população agravavam a situação financeira da Igreja, que não podia contar com o dízimo como simples dever de consciência dos fiéis.

Dom Eduardo se deparou com o seguinte quadro político-cultural em Goiás: descontentamento com sua ação reformadora por meio de visitas e cartas pastorais e descontentamento administrativo-patrimonial por parte da elite política e por parte das irmandades.

A insatisfação da elite política local é explicada pelo envolvimento de D. Eduardo com o Partido Católico, derrotado pelos liberais e republicanos locais, isto porque no interior deste partido “agruparam-se antigos membros do partido conservador” (MORAIS *apud* SILVA, 2004, p. 47). O Partido Católico foi uma “representação fraca e inexpressiva” ao se contrapor aos Bulhões, uma vez que a renúncia de Deodoro e a ascensão de Floriano significaram a “afirmação dos Bulhões na política em Goiás” (MORAIS *apud* SILVA, 2004, p. 47).

O clima de hostilidade entre Igreja e elite política local se esmaece no bispado de D. Prudêncio, por causa da

perda de prestígio regional de José Leopoldo de Bulhões Jardim, encerrava-se uma fase tumultuada de seu bispado no Estado de Goiás. Assim, D. Prudêncio Gomes da Silva (0908-1922) [...] executou o projeto de ação social, restauração e cristianização, iniciado pelo pontífice Leão XIII e, em curso pelo papa Pio X, com perfeita sintonia (SILVA, 2004, p. 49).

Isso explica a recepção entusiasmada que a população ofereceu ao bispo em 1908. A recepção de D. Prudêncio demonstrava uma nova fase política, pois a separação Estado e Igreja já estava estabelecida há 18 anos, e os anteriores conflitos entre bispado local e elite política já eram passado. Dom Prudêncio ainda assumiu postura cordial com relação à elite política local.

Voltando a D. Eduardo, este se chocou com a comunidade local, por ter tentado empreender a reforma moral sobre a organização do catolicismo e por ter tentado estadualizar a Igreja por meio de uma forma européia e autônoma de administrá-la, a fim de transferir à Igreja a apropriação e a administração de relíquias, com as quais o povo estava acostumado a lidar de forma diferente da que o bispo queria estabelecer. Dom Eduardo sente, gradativamente, a pressão leiga sobre sua cabeça.

Entretanto, com relação à tomada da administração e orientação litúrgica em Trindade, por parte dos convidados do bispo que aqui se instalaram, ou seja, os redentoristas, D. Eduardo foi bem-sucedido quando de seu confronto com o coronel Anacleto Gonçalves de Almeida. Como já citado, os redentoristas foram bem-sucedidos na cristianização da Romaria de Trindade. Assim como na Romaria de Muquém, em Niquelândia, o bispo foi ter com José Joaquim da Silva em 1892, conseguindo tomar as rédeas da administração da romaria, organizando a Mesa responsável pela administração da romaria, que deveria prestar contas ao vigário da paróquia, ficando, até, amigo do antes considerado perigoso líder político e religioso local, coronel José Joaquim da Silva. Posteriormente, a paróquia foi elevada à Prelazia de São José do Tocantins e entregue aos padres claretianos.

Quanto ao clero local, sua mudança foi qualitativa e quantitativa. A qualidade da formação melhorou, mas seu número caiu, justamente por ser mais rigoroso o processo de formação e ordenação dos sacerdotes e também em razão da procura quase que exclusiva de pessoas de baixo poder aquisitivo, o que onerava ainda mais os cofres da Igreja, além da já tão referida precariedade

econômica local. À época de D. Francisco, o bispo cego, muitos foram ordenados, mesmo sem condições de exercer a função de sacerdotes; no bispado de D. Domingos, nenhum, até mesmo pela brevidade de sua gestão, que foi de 1860 a 1863; com D. Joaquim, seis padres; com D. Cláudio, dez, e com D. Eduardo, quatro.

Este quadro é explicado pela falta de recursos, pela separação Estado-Igreja, pela não-atração junto à carreira eclesiástica como opção de sobrevivência, a exemplo da época do padroado, e pela formação mais rigorosa do ultramontanismo. É interessante lembrar que, em 1908, D. Prudêncio promove a verificação do número de sacerdotes em Goiás, e descobre que 89 padres seculares e regulares e quarenta irmãs haviam passado pelo Estado; destes, sete já teriam falecido. Em Rio Verde, as agostinianas eram todas estrangeiras, sendo em número de 11; em Campinas, eram dez franciscanas, sendo duas brasileiras; as dominicanas que moravam na capital e em Formosa eram em número de 19, sendo 8 delas brasileiras. Os sacerdotes eram em sua maioria de ordens estrangeiras, sendo 11 franciscanos, um ressurrecionista, nove redentoristas, sete dominicanos, três do verbo divino e vinte padres seculares. Os brasileiros, em número de vinte, eram todos do clero secular. O clero secular sob o ordenamento de D. Eduardo não perfazia todas as paróquias em número de 58 em Goiás e 36 no Triângulo Mineiro, pois o número de padres era de 35, faltando ainda 59 para preencherem as vagas, deixando a cargo do clero regular as paróquias restantes. Em 1915, segundo relata Vaz (1997), a situação se agrava: decresce ainda mais o número de sacerdotes, e a diocese passa a contar com 24 padres diocesanos, 13 estrangeiros e 11 brasileiros. A diocese dependia então dos 21 estrangeiros, entre dominicanos, redentoristas, agostinianos e do verbo divino. A explicação trazida por Vaz (1997, p. 96), é a de que havia: “falta de dinheiro, ausência de uma estrutura material, pouquíssimas vocações, sendo a maioria entre as camadas mais pobres da população”.

Dom Eduardo se deparou com a resistência da sociedade apegada às tradições das festas e romarias, em âmbito não acostumado a mudanças. A não-

aceitação da suspensão das procissões e da folia do Espírito Santo por parte da população e o número significativo de sacerdotes estrangeiros no Estado demonstram o clima não-propício do cenário goiano para acolher D. Eduardo, além da já citada aversão da elite política local à figura de D. Eduardo, representante das forças contrárias ao mesmo.

4.6. Histórico da Relação entre Catolicismo Popular e Clero Secular Brasileiro

De acordo com Hauck *et al.* (1992), um dos historiadores da Igreja no Brasil, no livro *A história da Igreja no Brasil...*, tomo 2, volume 2, no início do século XIX, a Igreja não tinha identidade definida, por causa do padroado que reduzia bispos e clérigos a meros funcionários do Estado português e da educação que se encontrava à deriva. O crescimento da população não era acompanhado pelo crescimento do clero, ficando as manifestações religiosas a cargo dos leigos.

O relacionamento dos fiéis com os pastores reduzia-se a ocasiões especiais, geralmente no tumulto das grandes festas. [...] Mais do que as paróquias, eram as irmandades e as ordens terceiras que constituíam o núcleo da prática religiosa organizada. A família era de grande importância como expressão religiosa, uma vez que a religião brasileira era mais doméstica e privatizada do que institucional (HAUCK *et al.*, 1992, p. 13).

Abundavam manifestações domésticas, familiares e devocionais, e faltavam o ambiente da Igreja, os padres e as missas, o que tornavam corriqueiras a prática do concubinato e a vida de homens comuns dos clérigos de então. Juntamente a esse teor doméstico do catolicismo, estava o elemento social estabelecido pelas relações entre comadres e compadres, iniciado com os batismos. E em razão do distanciamento das questões religiosas por parte da camada clerical, causado pelo padroado, frutificavam as manifestações religiosas populares. Os eventos sociais e familiares eram imbuídos de religiosidade popular forjada nos oratórios domésticos, presentes na maioria das casas.

As numerosas festas religiosas eram um meio eficaz de amalgamar crenças provenientes de fontes muito diversas: tradições portuguesas carregadas de folclore peninsular medieval, práticas animistas e fetichistas de índios e africanos, tudo se misturava (HAUCK *et al.*, 1992, p. 17).

Este é o catolicismo que vai acompanhar a trajetória desta religião no Brasil até a ação reformadora do século XIX. Forma-se daí uma religiosidade emotiva, em que Deus e os santos são paupáveis, mais próximos do fiel, em forma de bentinhos, imagens e ramos. A devoção aos santos de sua predileção era o recurso para o alívio das aflições. Aos escravos era permitida pela religião a aceitação na sociedade, que serviam numa relação, agora sacralizada, de hierarquia e submissão. Com as comunidades indígenas não era diferente, a conversão lhes era condição de sobrevivência.

Mais uma vez é percebida a ética da súplica, em que mesmo a elite econômica concretiza o anseio por uma realidade imutável. A constante ou o cimento das relações entre as camadas sociais é a sacralização da hierarquia.

Os que detêm o poder procuram sacralizar, em nome de Deus, a ordem, a situação, e em nome de Deus combatem as mudanças: a realidade é esta, e não deve ser de outra maneira. Os que nada possuem, fatalistas, acham que tem de ser assim mesmo, que não pode ser de outra maneira. O encontro se dá na conclusão de que a realidade é intocável (HAUCK *et al.*, 1992, p. 18).

Portanto, só restava à maioria da população o refúgio na religiosidade como alívio das aflições; religiosidade que, por outro lado, lhe inseria na sociedade que a oprimia, ou seja, eram as manifestações religiosas sua única forma de expressão e de auto-representação, mecanismo fundamental de autopreservação ou sobrevivência. Havia o que Hauck *et al.* (1992, p. 19), denominou de “sacralização da esperança”, que converge mais uma vez para a citada ética da súplica.

Após a romanização do clero é que teve início “uma ruptura com o passado, ruptura planejada, que aos poucos modificará a fisionomia religiosa do Brasil” (HAUCK *et al.*, 1992, p. 85).

No entanto, persistia a tradição popular, enraizada na cultura e, já há muito, fecundada e frutificada em folclore. As festas eram para o povo liturgia e

fixavam até os trajes: festa do Divino, reisados, congada, rosário, procissão das almas, procissão da serração da velha [...] As missas e festas eram cercadas de pompa barroca: muita música, coros polifônicos acompanhados de orquestra, pregações bombásticas, barulhentos fogos de artifício, leilões e barraquinhas no adro da Igreja. Criava-se, na igreja e no adro, um burburinho de festa, com muita roupa colorida e cavalos amarrados à sombra. Os caminhos se enfeitavam com guarda-sóis coloridos das senhoras e moças. [...] A missa se dizia em latim, com o padre de costas, isolado pelas escadas do presbítero, quase desaparecido (HAUCK et al., 1992, p. 99).

Dentro da igreja, a hierarquia social se fazia refletir com as pessoas brancas sentadas em locais separados e de destaque, diferenciados por tapetes e cadeiras para autoridades, e do lado de fora da porta, ficavam os negros.

O Natal era acompanhado de festividades populares, com a festa do corpo de Deus acompanhada das imagens de santos. E a Semana Santa tinha caráter teatral. A Páscoa também era acompanhada de festas populares. Tanto o culto quanto as procissões eram sempre acompanhados de clima festivo (HAUCK et al., 1992, p. 114). Até a igreja era local de reunião social e de longas conversas, remetendo a este ambiente um demarcado aspecto de interação entre as pessoas. Um retrato do imaginário da época é patenteado pela seguinte passagem:

Numa sociedade em que predominava o fator religioso, a motivação não podia deixar de ser religiosa, de parte a parte. Desobedecer ao rei significava desobedecer a Deus; e reclamar contra a vontade de Deus era pecado. Atitude de resignação e fuga, sacralizando a esperança. E quando a realidade é dura demais, a injustiça demasiadamente clamorosa e os injustiçados não vêem a quem recorrer, a esperança transfere a realidade para o mundo da utopia, transforma-se em messianismo e milenarismo. (HAUCK et al., 1992, p. 118-9).

Apenas a partir dos reformadores é que a Igreja começa a tomar posição autônoma ligada a Roma. Ao notar, por exemplo, as cartas pastorais dos bispos romanizados em Goiás, fica demonstrado o alinhamento do bispado goiano com a defesa da infalibilidade papal e da civilização católica como a única. A militância

da Igreja sob bispos ultramontanos é inegável e a europeização do clero estabelecia uma distância, agora oficial – em razão da reorganização do mesmo, os padres deixavam de ser vistos como homens comuns e adotavam postura condizente com sua função, entre este e a comunidade nascida em meio às manifestações do catolicismo popular. No entanto, essa comunidade aderiu ao oficial ou mantinha ligação com ele por ser este o catolicismo dos representantes oficiais do credo católico e o detentor da salvação para a vida pós-morte, o que libertaria e tornaria todos iguais, e era isso o que mais importava numa sociedade marcada por uma inabalável hierarquia.

A festa, marca das manifestações do catolicismo popular, permanece por ser auto-representação de uma coletividade e também por ser, para os clérigos, uma compensação que quebrava a monotonia diária de seus trabalhos pastorais (HAUCK *et al.*, 1992, p. 219). As manifestações populares ocorriam de forma paralela à orientação do clero, nunca em oposição. O povo procurava seguir, a seu modo, de acordo com suas tradições, as determinações clericais, e era a sua maneira de dar glória a Deus na Terra.

4.7. O Ultramontanismo e o Catolicismo Popular em Goiás: o caso da Festa do Divino de Pirenópolis

No livro de Mônica Martins da Silva, *A festa do Divino, romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)*, é demonstrado o poder local na figura masculina, pois ocorria a sacralização da hierarquia social por meio da eleição para imperador de um homem que, geralmente, segundo estudos de fontes primárias da autora, era proveniente dos principais grupos familiares locais, favorecidos economicamente, sendo eles comerciantes, fazendeiros, juízes, políticos, professores, artistas e até padres. A relação destes com a festa favorecia seus interesses econômicos e políticos, pois aumentava seu prestígio. “Em Pirenópolis, esses aspectos podem ser constatados observando-se a relação dos imperadores do Divino, contida em uma listagem que abrange desde 1819 até os dias atuais” (SILVA, 2001, p. 31). É extraído daí o fato de as famílias

envolvidas com esta festa estabelecerem relações de aliança e de poder locais, além de ser a sua participação na organização deste evento religioso forma legitimadora desta influência.

De acordo com Silva (2001), na Festa do Divino de Pirenópolis, a mescla entre sagrado e profano é inegável pelo fato de esta se expressar por meio das orações, dos cânticos e pela sacralização da bandeira do Divino de cor vermelha e com uma pomba branca pintada em seu centro, objeto de maior atenção no ritual. A festa é, ainda, entremeada de consumo de bebidas alcoólicas e danças.

Por todo o Brasil, a cavalhada geralmente acontecia com muita pompa. A data mais comum de realização era a festa do Divino Espírito Santo. Embora a cavalhada, assim como outras festas populares, tenha sido uma prática cultural dos centros urbanos brasileiros, a partir do século XVII, foi também uma manifestação expressiva da cultura camponesa, dada a sua profunda ligação com os elementos rurais que forneceram as características mais evidentes desse ritual equestre. Nos arraiais longínquos, onde os momentos de sociabilidade eram raros e existia uma linha muito tênue entre o urbano e o rural, as cavalhadas revelaram as suas características e constituíram, juntamente com as festas dos padroeiros, momentos de reafirmação da fé católica, de quebra da rotina diária e de sociabilidade entre as pessoas, que se deslocavam de outras cidades ou de núcleos rurais para efetivar encontros e estabelecer relações afetivas, comerciais e solidárias entre si (SILVA, 2001, p. 49).

As cavalhadas são consideradas pelos fiéis mesmo em meio ao comércio e às atividades consideradas mundanas uma comemoração religiosa, pelo seu significado de subjugo e conversão dos mouros à considerada “verdadeira” e “única” fé: a dos cristãos. Elas são uma forma de “louvar o Espírito Santo”. Esta manifestação ocorreu pela primeira vez em Pirenópolis, segundo os registros, em 1826, e a Festa do Espírito Santo, em 1819 (SILVA, 2001, p. 50).

Há a suposição da autora, com a qual concordo, e que já foi expressa neste trabalho no capítulo segundo, de que a cavalhada, empreendida por influentes grupos locais, representava uma afirmação de poder e prestígio, como que enaltecendo a hierarquia social local. Segundo Silva (2001), as listas de imperadores do Divino do século XIX coincidem com figuras ilustres do cenário econômico da cidade; tanto que a coroa e o cetro foram confeccionados em prata,

desde o império de Manuel Amâncio da Luz, datado de 1826, e permanecem até hoje.

A importância da representação das cavalhadas é indiscutível e persiste como um dos pontos altos da manifestação cultural e religiosa em Goiás. Entretanto, é interessante observar que não era tão freqüente, pois se realizava no século XIX até a primeira metade do XX, em intervalos consideráveis de tempo: a primeira em 1826, a segunda em 1833, e a terceira em 1850, por exemplo. A cavalhada passou a ter maior regularidade a partir da década de 60 do século XX.

Concluo que, por questões de configuração da identidade local, as cavalhadas construíram uma auto-imagem da sociedade. Estas seriam a maneira mais importante que a sociedade se via representada.

Segundo a autora, a liturgia não é o ponto central da Festa do Divino, representação difusa entre o sagrado e o profano; o centro da cerimônia são as novenas que louvam por nove dias a data de Pentecostes. No entanto, esta consideração é proveniente da Igreja, não dos fiéis que priorizam a festa.

Das irmandades da antiga Meia-Ponte, a que se destaca, desde o século XVIII, é justamente a constituída por homens brancos. Formada em 1732, a irmandade do Santíssimo Sacramento é viva até hoje. Sua organização leiga foi afetada a partir do final do século XIX, data que coincide com a ação ultramontana, subordinando-se ao pároco por meio de termos de compromisso. E uma de suas principais funções era a de favorecer uma maior integração entre os ricos senhores da cidade, mesmo que não excluíssem os homens – brancos, pobres e analfabetos. O indivíduo deveria ser também casado na Igreja, requisito indispensável para adentrar na irmandade. Mulheres participavam apenas como colaboradoras, prestando serviços de confecção de roupas e de limpeza.

Esta irmandade tinha a função de acompanhar o sacerdote que levava o viático: ato de distribuir a Eucaristia para os enfermos acamados que não podiam se deslocar de casa para a igreja.

É interessante lembrar que as novas devoções trazidas pelas congregações ultramontanas não substituíram as antigas, apenas foram acrescentadas às anteriores. E este é um dos pontos atingidos pelo clero ultramontano: atingir o coração do catolicismo popular no que tinha/tem de mais sagrado: o aspecto devocional. Isto porque os padres, no caso, os redentoristas, percebem que o ponto nevrálgico do catolicismo popular é a devoção aos santos, à Nossa Senhora e a Jesus Cristo. Trazendo novas devoções, estabelecem um ponto de intersecção com os devotos populares: introduzem-se no credo local e atingem o cerne da fé popular. Conseguem comovê-la. É a forma de serem assimilados pelo povo ou de serem aceitos por ele. Trazem os fiéis para a sua igreja e fé, ao mesmo tempo em que são flexíveis às tradições populares – única maneira de o povo assimilar Roma.

É importante ainda ressaltar que o cenário goiano não possuía fronteiras demarcadas entre o rural e o urbano; as manifestações eram difusas nesses ambientes que, no caso, eram totalmente complementares, sendo um a extensão do outro. Se os populares não aceitam a troca de santos, o clero adere a estes, mas impõe que o povo se submeta àquele. Segundo Pedro A. Ribeiro de Oliveira (1976, p. 139), em seu artigo *Catolicismo Popular e Romanização do Catolicismo Brasileiro*, após o ultramontanismo, “o padre passa a ser o principal festeiro”. Isso porque “a romanização do catolicismo brasileiro só poderia ser efetivada na medida em que o poder religioso fosse transferido dos leigos para os clérigos” (OLIVEIRA, 1976, p. 137). Santos como: Santo Antônio, São José, Sebastião, Santa Bárbara, São Benedito, e devoções marianas foram não substituídos, mas acrescentados de devoções européias da época na Europa, como as devoções marianas e ao Sagrado Coração de Jesus.

Para dismantelar a anterior organização religiosa realizada pelas irmandades, as congregações ultramontanas se empenham por trazer, sob suas rédeas, uma nova realidade religiosa. Introduzem uma nova organização leiga, o Apostolado da Oração, a Pia Associação das Filhas de Maria, a Liga Católica, a Cruzada Eucarística, a Congregação Mariana e as Conferências Vicentinas, que é organizada de forma a colocar os leigos em posição de subordinação ao clero, que domina os estatutos e controla as decisões da entidade.

A modificação dos papéis nas festas religiosas, antes lideradas por leigos, tendo o padre papel secundário, coloca o padre no papel central. Assim, as festas passam a se caracterizar também pela liturgia e pelas devoções que foram acrescentadas.

Outro aspecto importante foi a guarda das imagens dos santos, preocupação do clero. Essas imagens teriam de sair dos locais de devoção leigos para as matrizes e capelas sob a administração sacerdotal. O controle dos locais de romaria era outra preocupação, o que de fato ocorreu no exemplo dos redentoristas em Trindade. O padre passou a ser o principal festeiro, por deixar de ser quem celebra a missa no dia da festa para ser seu organizador, organizador dos cantos, das novenas e das rezas, além de chamar a população e ainda controlar o lucro obtido.

Segundo Oliveira (1976, p. 140), o catolicismo popular leigo foi “enquadrado” na estrutura clerical da Igreja ultramontana. Entretanto, o mais interessante é que houve uma apropriação mútua, à medida que os leigos assimilaram, a seu modo, o catolicismo romanizado.

Sua maneira de praticar o catolicismo é privatizando-o, isto é, estabelecendo relações diretas e pessoais com os santos no sentido de obter deles a proteção durante esta vida e a obtenção de méritos para a vida depois da morte (OLIVEIRA, 1976, p. 140).

Esta foi a forma de os leigos aderirem ao ultramontanismo, mantendo práticas anteriores que dialogavam com as novas. Haveria, então, segundo Oliveira (1976), este novo catolicismo: privatizado, produto da influência da romanização no seio do catolicismo popular. Com isso, manteve-se intacta a relação de devoção do fiel ao seu santo, sem intermediários, como atesta ou atestou a demonstração sobre a Festa de Trindade pelas mãos da obra de Maria Socorro de Deus. Essa seria, ainda segundo Oliveira, uma forma de resistência passiva ou de não-sujeição ao clero.

A contribuição anual também era critério para a adesão. Como, tradicionalmente, o catolicismo era a religião de Estado, havia a pressão para que a população contribuísse para a manutenção das festas, prática que se solidificou com o tempo, e, se a sociedade em geral contribuía, para os integrantes das irmandades esse compromisso era ainda maior. Arrecadava-se dinheiro também para a manutenção do prédio da igreja matriz e tudo que estava relacionado com a realização da Semana Santa, como compra de azeite, velas, vinho, mão-de-obra destinada à manutenção, celebrações, pagamento do sacristão e conservação do cemitério.

Era comum a participação de clérigos além da realização de cerimônias, pois eles, não raro, concorriam ao cargo de imperador. No século XIX, não menos que oito padres foram imperadores do Divino, de 1820 a 1878, mas, após a Reforma Católica, foi imposta outra visão aos padres que levantavam a bandeira da necessidade de priorizar os aspectos sagrados da festa, ficando a cargo dos leigos os elementos profanos do evento. Após a ação ultramontana, novas irmandades foram criadas para representar a nova realidade pela qual a Igreja passava, seu novo posicionamento e orientação. Essas irmandades não representavam as antigas tradições e a mentalidade leigas, mas a instituição da Igreja, o que criou um contraponto com irmandades, como a do Santíssimo Sacramento, formada por homens leigos oriundos de uma tradição anterior ao ultramontanismo.

Silva (2001), aponta a ação dos bispos reformadores que esbarraram na organização das festas, destacando a figura de D. Eduardo, principal personagem ultramontano local em questão, tendo seu bispado coincidido com o maior empenho liberal e maçônico dos Bulhões. Estes muito prejudicaram os intentos do bispo rumo à romanização do Estado, por meio de posturas desfavoráveis ao sustento da Igreja, assim como de sua influência junto à organização da religião. Indiferente às forças políticas contrárias à Igreja, D. Eduardo empreende a estadualização da Igreja católica em Goiás, que foi também um movimento de reação à separação Estado e Igreja, adaptando-se arduamente à nova realidade aplicada ao âmbito local. Luta árdua para a manutenção e imposição da instituição da Igreja como força religiosa e de prestígio político, que foi levada a cabo por D. Eduardo até as últimas conseqüências para que a Igreja não perdesse influência na luta contra as instituições laicas.

As festas eram noticiadas nos jornais mesmo sem necessidade de divulgação, pois, pela tradição, todos já sabiam de suas realizações, por trazerem prestígio social aos seus realizadores, especialmente ao imperador do Divino, já que essa festa era polarizadora de outras, configurando-se entre as mais importantes festas do catolicismo popular.

A partir desses jornais, tem-se a impressão de um cotidiano repleto de festas, dedicadas a todos os santos e realizadas das mais diferentes formas. No entanto, elas possuíam inúmeras características em comum por toda a província. Havia uma fusão constante entre os elementos profanos e os sagrados, fazendo delas um interessante espetáculo de cores, sons e símbolos que divertiam a população, possibilitando-lhe momentos de religiosidade e sociabilização. [...] Os tipos de festa eram semelhantes de um lugar para o outro, porém, alguns festejos eram preferidos pela população, que a eles concorria em grande número. Nem sempre obedeciam ao calendário da Igreja: não raro os festejos do Divino, comemorados nos meses de maio ou junho, aconteciam em setembro ou outubro, possivelmente acompanhando o calendário da política, que se utilizava de muitas dessas festas para entrar em contato direto com o povo, proveniente das regiões mais distantes. Em alguns casos, realizavam-se várias festas em um único mês, dedicadas a mais de um santo. É importante considerar que muitas festas eram promovidas ao mesmo tempo, obedecendo a estratégias dos próprios festeiros, para economia nos gastos (SILVA, 2001, p. 77).

As festas eram também importantes porque “muitas vilas e lugarejos não tinham padres permanentes. Assim, durante as mesmas as pessoas se casavam

e eram batizadas, comungavam, assistiam a missas e exerciam a fé” (SILVA, 2001, p. 79). A autora também relata a ocasião da visita de um padre chamado Brom, que ao participar da Festa do Divino, batizou sessenta crianças e celebrou vários casamentos. Coleta para a construção de capelas também era realizada.

Os realizadores dos festejos religiosos eram também louvados pelo próprio clero, como foi o caso de um vigário que, em um jantar oferecido por um imperador em São José de Mossâmedes, em 1894, discursou para o mesmo. Esses jantares eram oferecidos geralmente para a elite local e entremeados por encenações de teatro, atos religiosos e muita fartura.

No entanto, a segregação não era a maior característica das festas, e sim a convivência, pelo menos é o que demonstram as descrições dos observadores das comemorações, também marcadas pela oferta de comida aos pobres. A oferta de bailes, além das cavalhadas, foi combatida após a ação ultramontana, pela orientação de incentivar apenas atos condizentes com os dogmas litúrgicos.

Quanto aos jornais da época, as versões dos acontecimentos divergiam de acordo com as posições políticas. Jornais como *Monitor Goyano*, *A Província de Goyaz*, *Tribuna Livre* e *O Goyaz* defendiam o lado liberal e republicano; e jornais como *O Lidador* e o *Estado de Goyaz* defendiam o lado monarquista e o monopólio religioso da Igreja, tanto que os jornais do grupo dos Bulhões não divulgavam as interferências do clero nas festividades religiosas. Já os jornais católicos tratavam da questão. Em *O Lidador*, foram retratadas as Festas do Divino em vários locais, sempre havendo destaque para os aspectos religiosos da festa, como as procissões, as novenas, os enfeites das igrejas, a música e a liturgia. Há, pois, um maior espaço para os aspectos do catolicismo oficial em meio às festividades, como se estas tendessem à sua sacralização. Os relatos mais frequentes sobre a Festa do Divino são os referentes a Cidade de Goiás, Curralinho ou Itaberaí, alguns das cidades de Corumbá, Jataí, Mossâmedes, Jaraguá, Bonfim ou Silvânia, Campo Formoso e Freguesia do Alemão ou Palmeiras de Goiás.

As festas dedicadas aos santos eram um dos maiores obstáculos à reforma do catolicismo, pois eram várias, realizadas por todo o território da diocese, diante de um número insuficiente de padres que lhes cristianizassem ou lhes sacralizassem. Desse modo, persistiam as características de festas religiosas mescladas com manifestações profanas, como danças, hábito de ingerir bebidas alcoólicas e uso de fogos de artifício.

Em Pirenópolis, palco da pesquisa de Silva (2001, p. 90), havia festas para São Pedro, São Braz, Santa Clara, São Sebastião, São Bento, São José, Imaculada Conceição, Sagrado Coração de Jesus, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, São Benedito, Nosso Senhor do Bonfim, Nosso Senhor dos Passos, Nossa Senhora da Boa Morte e Nossa Senhora da Abadia, além da Festa do Divino e da Semana Santa. As várias festas, há muito realizadas pelo catolicismo leigo e tidas como fonte de alegria e contentamento para a comunidade, claro, representavam algo precioso e que devia ser preservado, na visão dos fiéis.

Durante o bispado de D. Eduardo, essas festas e suas práticas foram fortemente confrontadas, como atesta a Carta Pastoral que trata dos regulamentos sobre festividades e funções religiosas. Este documento, tendo sido confeccionado em Roma, por fazer parte do movimento de Reforma Católica à ida de bispos à capital da Igreja ocidental, pregava que as festas deveriam ser acompanhadas das boas obras dos fiéis, juntamente com a realização de sacramentos. Havia, então, este esforço em direcionar as representações religiosas populares rumo às práticas litúrgicas, combatendo os bailes, os fogos, as penitências, as promessas e o comércio.

Interessante é observar que a Igreja não queria extinguir as festas do catolicismo popular, mas controlá-las, o que, por vezes, não agradava aos populares, como será demonstrado adiante. E nesse intento, era necessária a persistência dessas festas, pois elas eram a expressão maior do culto católico no Brasil. O próprio D. Eduardo reconhecia isto, pois, segundo ele, Deus “prescreveu ritos e cerimônias exteriores para ser adorado (SILVA, 2001, p. 85). Entretanto, a insistência ultramontana residia neste ponto: da sacralização das festas, pois

admitiam ser elas uma expressão do catolicismo local, e constante reafirmação da identidade católica brasileira que, porém, deveria ser purificada dos elementos que a maculavam.

O ponto de atrito residia aí: no confronto entre a identidade do catolicismo popular brasileiro e suas expressões e a ação reformadora brusca e aguerrida do clero ultramontano. Porém, como essas, segundo os bispos, “máculas” faziam parte da tradição histórica enraizada no catolicismo leigo brasileiro, mesmo que em parte respeitadas pelo clero ultramontano, é claro que seriam alvo de conflito. Dessa forma, subsistiam as divergências entre a realização das festividades populares e a idealização destas impostas pelo clero. Para estes, então, as manifestações do catolicismo nesses eventos não podiam ultrapassar a prática das procissões e dos sacramentos. Dom Eduardo sempre tocava no aspecto dos gastos efetuados com o dinheiro arrecadado com as festas, e o que mais o incomodava eram: as denominadas “exterioridades”.

Os ataques de D. Eduardo à organização das festas se referiam também ao anterior hábito de os padres serem imperadores do Divino. Toda e qualquer manifestação que não correspondesse à liturgia oficial era condenada. Na organização da Festa do Divino, segundo D. Eduardo, seria o vigário o responsável pela escolha dos nomes a serem eleitos para imperador, e a renda angariada não poderia ser, em hipótese alguma, destinada a fins profanos. Dom Eduardo intentava até findar com a tradição das Cavalhadas, dado que tornou mais delicada sua estada em Goiás. Isto pelo fato de a festa do Divino Espírito Santo ser de grande preocupação para o clero, por ser rodeada de elementos profanos, como banquetes, danças, folias, e as citadas Cavalhadas, e pelo fato de sua renda não se dirigir para as paróquias, mas para o financiamento de novas manifestações profanas. Neste ínterim, é percebida, também, uma disputa pelo papel de destaque na festa, ou seja, o padre não poderia brilhar menos que o imperador; o padre é que deveria passar a ser o personagem central da festividade e de todas as cerimônias religiosas, o que, porém, não ocorreu em Goiás, como atestam os registros do livro do tomo, por meio das observações do padre Vicente que acompanhou o sucessor de D. Eduardo, D. Prudêncio (1908-

1921), por ocasião da Festa do Divino em Pirenópolis, em 1917. Segundo esse padre, a presença do bispo nem foi muito percebida, fato que era agravado pelo grande número de pessoas reunidas na cidade e de outras localidades, que se reuniam para prestigiar a festa, não o bispo.

Segundo ele, os fiéis a tal ponto estavam com a atenção voltada para as atividades profanas, que nem se deram conta do que estava acontecendo. O bispo lamentou muito o ocorrido, afirmando, porém, que não considerava as visitas pastorais incompatíveis com essas festas; seria necessário, apenas, orientar os fiéis para o aproveitamento de ambos (SILVA, 2001, p. 90).

Pode-se concluir, portanto, que a campanha de romanização não alcançou os resultados esperados, não em sua completude. As festas, por seguinte, tinham de ser toleradas, suportadas pelo clero romanizado, pois constituíam a identidade católica local.

O clero se adaptou a elas e se inseriu nelas para poder trazer aos fiéis os sacramentos e a liturgia oficial. Era o clero consciente de que haviam limites a respeitar. Ele não podia correr o risco de impossibilitar o tipo de representação do catolicismo local. Havia o risco também da desmoralização pública, do prejuízo à sua autoridade em favor da tradição leiga (SILVA, 2001, p. 95).

Segundo Silva (2001), é possível perceber, nos livros de Tombo da Igreja Matriz de Pirenópolis, a insatisfação do clero com relação à Festa do Divino, que é demonstrada em quase todas as suas descrições, na constante tentativa de reforçar o aspecto da liturgia oficial. Mesmo em 1944, eram marcantes os elementos profanos que o clero tanto combatia.

Embora as autoridades religiosas fossem unânimes em afirmar que os festejos do Divino eram os mais profanos e barulhosos, carregados de exterioridades e de excessos, em quase todas as outras festas as críticas também estavam presentes. Isto demonstra que dificilmente conseguiriam romanizar esses festejos populares. Por outro lado, é possível considerar os festejos do Divino como os mais populares, a partir da atribuição de tantas profanidades a eles (SILVA, 2001, p. 93).

Deste modo, posso concluir que a Igreja não conseguiu extinguir a alegria e as reuniões profanas. As festas de fundo religioso eram palco para a confraternização, o lazer e o fortalecimento de laços comunitários e identitários, forma de resguardar relações e representações, símbolos e significados intrínsecos à visão de mundo ou à compreensão da realidade nos moldes populares. Acabar com as festas ou seus aspectos profanos representaria matar a raiz da fé popular católica e de sua devoção. Todos os elementos das festas religiosas populares constituem a construção cultural forjada por uma sociedade. Negar essa construção corresponde negar, rejeitar, e extinguir todo um passado valorizado e cultuado pela persistência de suas tradições. Ainda em 1953, Silva (2001), percebe a fraca presença dos sacramentos na Festa do Divino; o que abundava eram os fogos.

Havia tiros dia todo, e mesmo às quatro horas da madrugada. A festa do dia 24 correu toda em paz. Missa solene e procissão de tarde. Na véspera havia fogos de artifício na praça, então poucas confissões mesmo que a cidade estava com dobro de população (LIVRO DE TOMBO DA IGREJA MATRIZ DE PIRENÓPOLIS De 1929-1955 *apud* SILVA, 2001, p. 96).

Também persistia o pouco encaminhamento das rendas das festas para obras paroquiais. “Menos pagode e mais oração!” Este era o pedido de um padre em 1959, como consta na página cinco do livro de tomo da Igreja Matriz de Pirenópolis de 1956-1980.

Era preocupação do clero o fato de a maioria das pessoas que se encontravam na cidade por ocasião das festas religiosas estar ali para usufruir da festa e não dos aspectos religiosos dela. Segundo Silva (2001), as festas foram mais registradas no livro do tomo durante os anos de romanização. Após isso, as festas religiosas não eram mais referidas com a mesma frequência, o que dificulta o acompanhamento da execução das normas oficiais da Igreja sobre elas. De acordo com o que verificou Silva (2001, p. 99), é “pouco provável que a Igreja tenha conseguido coibir os atos profanos dos festejos do Divino. Ao que parece, pouco havia mudado [...] O povo e a festa pareciam ter vencido”.

O maior empenho da romanização com relação à Festa do Divino dizia respeito às folias, pois elas faziam parte das comemorações religiosas rurais, alheias ao controle do clero, pelo fato de ser impossível que este controlasse todas as reuniões sociais em torno de celebrações populares religiosas onde quer que se realizassem.

A Folia do Divino, feita por meio dos chamados giros, que são uma continuação desta festa urbana, que, então, alcançam áreas mais afastadas inseridas no âmbito rural, não era acompanhada pelo clero. O recolhimento de fundos para auxiliar na realização da festa também não era controlado pela Igreja, e boa parte desse fundo não era destinado à administração das paróquias, mas era canalizado para bebidas alcoólicas, banquetes e manutenção das folias. Esse dinheiro poderia também ser direcionado para cavalhadas, teatros, bailes, ou seja, para as tão criticadas “exterioridades” condenadas pelos bispos.

Um relato de 1909 do jornal *O Lidador* descreve que os integrantes das folias andavam a cavalo carregando violas e tambores, pedindo dinheiro para o sustento da festa, de casa em casa, tanto nas fazendas quanto na cidade. Com isso, extrapolava-se a área circunscrita da paróquia, inviabilizando a fiscalização do pároco sobre tais práticas. Esses foliões abandonavam suas casas e famílias por ocasião da festa e se embrenhavam pelas fazendas instalando-se temporariamente nelas a cargo dos moradores locais, estendendo-se noite adentro em modas de viola.

O sucessor de D. Eduardo, D. Prudêncio, manteve as determinações feitas sobre as festas realizadas por seu antecessor, na tentativa de combater práticas profanas em meio às festas religiosas. Nas palavras de D. Prudêncio, em uma Carta Pastoral publicada em *O Lidador* em 1909,

Continua o abuso de se elegerem ou sortearem festeiros quando isto é apenas permitido pela Festa do Divino Espírito Santo. Em outras gasta-se demais e em cousas que não se relacionam com o Divino; em outras finalmente fazem festas pelas roças sem que o lugar tenha capella ou apenas um simulacro de capella! Esperamos que doravante seja

pontualmente observado esse regulamento para a boa ordem e esplendor do culto [...] (D.PRUDÊNCIO *apud* SILVA, 2001, p. 102).

De acordo com Silva (2001), no que concordo, só se pode concluir que a romanização não trouxe muitas mudanças para as festividades do Divino. Posso observar, por extensão, que o mesmo ocorreu com as práticas tradicionais, em geral do catolicismo popular. No caso desta festa, os imperadores, detentores de prestígio político e social, eram os líderes da festa. Porém, mesmo que encabeçada pela elite local, a festa fazia parte de um único cenário religioso, para os positivamente e para os negativamente privilegiados, termo weberiano que será, logo em seguida, relacionado à análise.

E mesmo com a nova regulação de D. Prudêncio sobre as festas, conclamando o povo a restituir a fé e a piedade e tentando coibir giros e impor o encaminhamento das esmolas para despesas religiosas, as práticas não mudavam. Neste regulamento de 1916, havia determinações de pouso da folia; regras para os giros; licença do vigário para que o chefe da folia pudesse recolher esmolas em nome do Divino; extensão dos giros, que não poderia exceder a extensão da paróquia, desaconselhamento de cantorias no período da noite, sendo determinado rezar o terço e cantar canções religiosas aprovadas pelo clero, mas até certa hora, que não fosse tarde da noite. Nos povoados próximos e na capital, um sacerdote e um festeiro deveriam acompanhar a folia, sendo sempre acompanhados de uma pessoa responsável pelas esmolas; as bebidas alcoólicas ficavam proibidas.

Todavia, para se ter uma idéia do nível de receptividade dessas determinações sobre a sociedade, é interessante recorrer a um jornal chamado *Nova Era*. Nele, de mesmo ano da publicação das orientações do bispo, em 1916, numa coluna intitulada *Loucuras* e assinada por *Doidinha*, há um desabafo irreverente que revelava um descontentamento e até uma impaciência com relação a essas tentativas de imposição do bispo.

As festas do Divino são tradicionais. Gregos e Troyanos oferecem o seu óbulo em auxílio ao Imperador do Divino para comemorar as festas do Senhor. Estas, de primeiro constavam de novenas e missas, sermão, procissão, levantamento de mastro, foquetório, alegorias, pau de sebo, encamizado, bando. Batalhão, representações dramáticas, cavalhadas e tantas outras sortes de diversões para o povo. Hoje, além de suprimida a maior parte desses folguedos ainda aparece o boletim, noticiando a 'regulamentação das folias' com uma parte fina onde se faz fugir a humildade do pedido de esmola, para mais parecer tratar-se de um negócio de cujo fim o povo deve ficar sciente [...]. E assim o zum zum, o sussuro e o reboiço tem sua razão de ser. Um pvo que adora as tradições que soffre à força do hábito, não se accomoda assim, de um momento para o outro, com essas bruscas mutações de costume. E vamos adeante, procurar um pau de sebo por ahi onde possamos dependurar as nossas mágoas, as saudades dos tempo idos [...] (JORNAL NOVA ERA *apud* SILVA, 2001, p. 106).

Isto, por outro lado, demonstra que eram efetivadas modificações nas festividades, mesmo que não fossem profundas, pois o empenho continuado dos bispos acabava por ter alcance relativo. Sua presença e pressão tornavam-se pesadas sobre os ombros dos leigos acostumados às suas tradições mais festeiras que religiosas.

A presença do clero se fazia, então, um incômodo que devia ser respeitado e tolerado nessas ocasiões, tanto que, em 1947, segundo o Livro de Tombo da Matriz de Pirenópolis, há registros de que, mesmo com a permanência nas folias, as proibições dos bispos não eram acatadas, pois suas determinações esbarravam nas tradições populares que eram apaixonadamente defendidas pelas influentes famílias locais e pelos populares também. De acordo com um relato de 1945 de frei Filipe, vigário de Pirenópolis, algazarras e brigas de facas entre homens embriagados eram comuns, mesmo que o cenário fosse uma capela.

Desentendimentos entre clero e populares quanto à realização da festa eram constantes. De acordo com o Livro de Tombo da Igreja Matriz de Pirenópolis, um pároco, em 1947, pediu que os foliões respeitassem o pedido de licença para o mesmo, o que foi respondido com palavrões e até ameaças com armas de fogo por homens que estavam embriagados.

Segundo o pároco, a Festa do Divino era a pior de todas, pelo fato de as pessoas não receberem a Santa Euraristia, sendo tanta a algazarra que as crianças corriam para vislumbrar os foguetes durante a missa. Diante desse argumento, um dos presentes retrucou e disse que para o povo era um choque o combate a essa tradição que, na verdade, era um chamado para que os populares se dirigissem à Igreja.

Por fim, houve um acordo, nem por todos acatado, em que se decidiu que o vigário não possuía autoridade na rua, mas sim o imperador e que o âmbito de poder do sacerdote era o da igreja, ficando os populares comprometidos a realizar a festa com novenas, orações, bênçãos e missas, de onde se deduz que as festividades populares representavam o que havia de mais precioso para a comunidade (formada tanto pela elite quanto pelos populares): sua identidade e sua auto-imagem perpetuadas pelas tradições construídas por eles e não pelo clero no decorrer do tempo.

O ano de 1953 é destacado pelo fato de a polícia ter sido acionada para coibir as Folias do Divino, em que tamanha era a confusão, ocorrendo até mortes em meio à euforia e bebedeira. Também neste ano, de acordo com um frei de nome João, só com a erradicação da, por ele denominada, ignorância, é que esses acontecimentos desapareceram, ou seja, por via externa: pela educação da população e pelo desenvolvimento econômico desses “lugares atrasados” (LIVRO DE TOMBO DA IGREJA MATRIZ DE PIRENÓPOLIS *apud* SILVA, 2001, p. 110). É interessante lembrar o quanto a Festa do Divino representa a resistência à influência ultramontana.

Na Festa do Divino, a Igreja combatia o poder reservado ao imperador que colocava o do pároco local em desvantagem, o que se chocava com o poder e prestígio deste, já que saído das famílias mais bem-nascidas da localidade, e era pretexto para a reafirmação de seu poder, assim como para a formação e reforço de uma identidade da comunidade; os banquetes, as beberagens, a queima de fogos, os teatros e as danças que eram o ponto alto da festa; e a folia que,

antecedendo à festa, recolhia dinheiro e prestava devoção à bandeira do Divino na cidade e no campo.

Tal prática representava um dos maiores desafios ao clero romanizador pelo fato de se constituir em uma das maiores manifestações do catolicismo popular, repleta de diversões ofertadas a uma população acostumada a uma vida de exíguos acontecimentos e novidades. O clero pretendia, portanto, evitar que a festa se transformasse em mera festividade profana, repleta de “exterioridades”, que esta festa fosse focada marcadamente nas contidas práticas de dogmas e no respeito silencioso aos sacramentos. Concessões de ambos os lados eram realizadas, pois, de outra forma, a situação da Igreja ficaria insustentável.

Quanto à hierarquia social, esta é bem representada, como já dito, nas Cavalhadas. Nelas, pode-se observar que não há separação de interesses entre camadas sociais, pois o cenário rural e de subsistência é o fator unificador e determinante da festa, que equipara pobres e ricos em uma mesma esfera de crença devocional aos santos por meio da ética da súplica. Entretanto, é percebida internamente a divisão da crença entre os positivamente e os negativamente privilegiados, mesmo que exteriormente, no objeto em estudo, não haja esta divisão, pois as manifestações religiosas são uma única representação da sacralização da hierarquia social por parte do pobre e do rico. O pobre se sujeita a ela e a fé é forma de sobreviver e suportar o sofrimento. E caso ascenda socialmente, torne-se rico, perpetuará a estrutura hierárquica. E mesmo o negativamente privilegiado não anseia pela mudança nas relações sociais, não há o anseio por autonomia política. O fiel, positiva ou negativamente privilegiado, quer se sentir realizado no ato da súplica, ao ostentar sofrimento. Realiza-se, dessa forma, a noção weberiana, pois ricos querem legitimar, por meio da religiosidade, sua condição de existência, e é a religião que dá sentido à sua condição. O santo sacraliza sua posição, mesmo que ocorra um sentido inverso da parte do pobre, posto que o que busca é o alívio à sua condição, e não o seu reforço, como Francisco Rolim (1976), coloca em seu texto *Condicionamentos sociais do Catolicismo Popular*. No entanto, repito, o que os integra é a ética da

súplica, pois ainda que clamando pela melhora de sua condição de vida, este clamor se resume ao âmbito individual, não coletivo, pois, mesmo que suas preces sejam ouvidas, serão mantidas intactas as esferas sociais que conhecem.

Assim, “os santos representam [...] tanto os possíveis aliados sobrenaturais com que o fiel pode contar para sua felicidade nesta vida e na outra quanto uma fonte permanente de poderes sobrenaturais que podem ser invocados para a solução de problemas deste mundo” (ROLIM, 1976, p. 147).

Deste modo, como bem o descreve Rolim (1976, p. 159),

os santos penetram na vida dos que os veneram, misturando-se com seus problemas, suas necessidades mais urgentes, nos negócios, na vida familiar, nos casamentos, nos amores. E tudo isto, sem cerimônia, sem se precisar de apresentação, sem intermediário. Tudo se passa entre o santo e seu devoto. Uma certa intimidade até, sem implicar desrespeito, mas intimidade que chega até mesmo à imposição de certas punições, como santo de cabeça para baixo, santo fora de sua capela, santo voltado para as paredes. Assim, é o povo que faz o seu santo. Por mais que a Igreja apareça na frente, com o seu calendário, santo milagreiro é santo do povo. Nem precisa pedir permissão à Igreja para criar o seu santo.

Isto será demonstrado adiante com a contribuição de Maria Socorro de Deus sobre a Festa de Trindade.

A relação do devoto com seu santo pode bem ser traduzida na frase feliz de Rolim sobre a interrupção voluntária da vida cotidiana de trabalho do fiel que, sem medir esforços, se dirige para a festa, para a romaria, para a manifestação religiosa que celebra seu santo. Tanto que a semana de festa do santo é “semana investida de poder sagrado. O cansaço da viagem, como as horas de trabalho não-pagas não têm importância. O que conta é o santo na vida dos romeiros” (ROLIM, 1976, p. 161).

A relação com o santo, de aproximação e de companhia para todos os momentos da vida, em todos os ambientes que existam, torna o santo companheiro cotidiano de seu devoto. Ele é seu melhor amigo e conselheiro de todas as horas. Os interesses imediatos se fundem com os da eternidade. O

pobre clama por alívio, o rico, por permanência; mas o objetivo não é pedir por modificação de seu cenário social, mas de melhoria ou de perpetuação de sua condição individual de existência.

Em meio à devoção aos santos, mesclam-se, inclusive, práticas mediúnicas, veículo de solução ou melhora imediata dos problemas do devoto, muitas vezes realizadas por indivíduo que possua competência mediúnica socialmente corroborada e diretamente subordinada a um santo de devoção.

O isolamento e o ambiente rural quase intocado, mesmo em cenário urbano, fizeram com que o catolicismo popular goiano tivesse uma peculiaridade marcante, segundo Carlos Rodrigues Brandão (1992, p. 15), em seu artigo *Crença e Identidade: campo religioso e mudança cultural*. A forma universalista com a qual a Igreja católica se fundamenta abriu espaços para em seu interior se desenvolver “oferta pura e simples de bens de salvação entre a fé e a magia” (BRANDÃO, 1992, p. 47), o que é demonstrado por meio das manifestações do catolicismo popular como romarias e centros de devoção populares.

E, por ser assim, os seus agentes religiosos e leigos podem recobrir, e efetivamente recobrem ainda hoje, todas as pessoas religiosas definidas por Max Weber como os sujeitos cujas relações de aliança, concorrência e conflito tornam possível a reprodução de um campo religioso, tanto quanto e por isso mesmo, a realização de sua complicada trama de transformações. Eles podem ser, a um só tempo ou separadamente, sacerdotes, profetas e feiticeiros (BRANDÃO, 1992, p. 47).

O autor afirma isto por se referir a figuras do clero que foram transformadas em santos ou consideradas milagreiras, dando o exemplo de padre Cícero.

Mais uma vez, tal processo traz à tona a questão da hierarquia cristalizada, de como a vida social desta existência terrena se estabelece e não tem de ser transformada.

Segundo Nair Costa Muls e Telma de Souza Birchall (SANCHIS (Org.), 1992), em seu artigo *Campesinato: modernização e catolicismo*, apesar de as

festas terem sido encurtadas, por causa das exigências da vida moderna, seu aspecto essencial foi mantido: enxergar a vida sob as lentes do sagrado, pois

Permanece do catolicismo tradicional o fato de o sagrado constituir a referência ampla de construção de uma visão de mundo e a prática da devoção dos santos. Quanto ao primeiro ponto, lembramos que as grandes explicações sobre a vida e a morte, sobre o sentido da vida humana, são encontrados em Deus, e a existência é explicada em relação a uma vida futura. O catolicismo oferece então esse grande quadro como referência última das representações, e nele estão conteúdos mais específicos da forma tradicional. Isto se percebe principalmente na concepção de destino: os sofrimentos humanos são necessários, pois guardam um sentido sagrado. Em certo nível, as coisas estão dadas e definidas, independentemente da ação humana (SANCHIS (Org), 1992, p. 117).

A existência é considerada imutável, uma sina a ser seguida. E se a realidade se deve à vontade de Deus, ela deve ser sacralizada, o que me remete à noção de Bernardino Leers (1997), em seu livro *Catolicismo popular e mundo rural*, onde o autor cita o termo “numinoso”, que é o sentimento da experiência religiosa ou da experiência do sagrado. De acordo com essa visão, o mundo sensível é impregnado de forças sobrenaturais que inspiram no indivíduo sensação de dependência, de medo e, ao mesmo tempo, de confiança e proteção dos santos. Santos, demônios e almas coabitam entre os vivos. Há uma “nuvem do religioso” pairando sobre as cabeças dos humanos (LEERS, 1977, p. 145). É o catolicismo popular nascido do cenário rural, que, no caso de Goiás, permaneceu não-urbano - fator basilar existencial da sociedade, pois é ele o fator identificador do grupo, é o fator de encaixe do indivíduo neste, dá sentido à sua existência e, finalmente, um sentimento de pertença.

Este suporte não somente torna o mundo e seus acontecimentos relativamente compreensíveis, colocando as várias peças deste mundo e de sua história em seu lugar dentro duma ordem mais ou menos satisfatória, mas significa também uma fonte contínua de força, de teimosia para enfrentar a vida e seus problemas, mesmo se a solução seja apenas uma submissão fatalística ao destino ou à vontade de Deus que sabe o que faz (LEERS, 1977, p. 146).

Com isso, como afirma o autor, não entram em cena, no íntimo do indivíduo para a resolução de seus problemas, a inventividade e a criatividade humanas, mas sim, a bênção do padre, da benzedeira, as rezas, o terço e as imagens dos santos. No íntimo do fiel não ressoam os benefícios da modernidade laica.

É interessante esta passagem por bem traduzir a relação entre os fiéis e os agentes religiosos oficiais e não-oficiais, pois é embasada em uma noção de não-mudança da realidade uma vez que coloca o fiel voluntariamente nestes termos de existência: congelada ou engessada, graças à, como referido no final do capítulo segundo, ênfase na sacralidade da vida social. A fé popular continha a ânsia de preservar a organização social oriunda do passado; suas manifestações de fé cimentavam a estabilidade, e esta sacralidade da vida social, a forma de organização social anterior à modernidade. A devoção popular, matéria-prima da permanência da realidade tradicional, conserva a espera na vida eterna, sacralizando a ordem social, mesmo que hierárquica, mas comunitária. A devoção alivia as agruras da realidade social desigual, assunto também já tratado no final do capítulo anterior, ao se citar o exemplo das cavalhadas, representação celestial e extasiante da hierarquia social que deve continuar pela natureza de congelamento ou permanência.

E coincidindo com as diretrizes ultramontanas de triunfo da fé católica como a “única” capaz de gerar povos civilizados, ensina o catolicismo popular a exemplo da moral católica a “contentar-se com a situação em que vive, sem aspirar a mudanças de estrutura no país. Sem fé, sem religião, a sociedade desagrega-se, deteriora-se e caminha para o caos”. Isso, segundo Azzi (1992, p. 61), em seu livro *O altar unido ao trono: um projeto conservador*.

Para complementar a construção da compreensão deste cenário de fé devocional popular, introduzo a contribuição de Darcy Ribeiro (1995), com *O povo brasileiro*, mais precisamente na parte do livro intitulada *O Brasil Caipira*. Ribeiro afirma que, após o ciclo do ouro nas áreas mineratórias, se estabelece uma

variante da cultura brasileira rústica: a cultura caipira, em que Goiás se insere, dispersada em meio à sua economia de subsistência, geradora de bairros rurais e comunidades, “grupos unificados pela base territorial, sentimento de localidade e formas coletivas de trabalho e lazer” (RIBEIRO, 1995, p. 384). Incluem-se nestas atividades coletivas os cultos aos santos, a devoção e suas festas, e manifestações de que trata este trabalho, em meio a esta demarcada economia não-monetária. “A população caipira, integrada em bairros, preenche suas condições mínimas de sobrevivência” (RIBEIRO, 1995, p. 385). E os que não se integram em bairros são olhados com estranhamento.

Segundo o autor, esta vida rural caipira traz relativa independência e liberdade por proporcionar alternâncias de trabalho intenso e de lazer, nos moldes tradicionais, ao invés de uma vida mais confortável adquirida por meio de sistema de trabalho baseado na produção e disciplina (RIBEIRO, 1995, p. 385).

A modernização capitalista, porém, decreta a extinção deste modo de vida baseado na economia de subsistência e é fator explicativo da conservação do catolicismo popular:

as vizinhanças se transformam em distritos, arraiais em cidades, providas de certo aparato administrativo, que entra a examinar a legalidade das ocupações das terras. A religiosidade espontânea se institucionaliza com a ereção de freguesias e, depois, de paróquias com vigários permanentes. o estado também, com serviços de polícia, combatendo o bantitismo espontâneo (RIBEIRO, 1995, p. 386).

O poder do Estado penetra nas relações sociais para defender os direitos de propriedade dos mais bem situados economicamente, reforçando as relações patriarcais de agregados e apadrinhados, estendendo-se esse tipo de relação pessoal ao campo político. A proteção senhorial se faz fundamental para que o mais fraco possa sobreviver.

A ordem impessoal e antipopular presente no Estado e na economia que se complexifica se abate sobre este mundo tradicional e, segundo Ribeiro (1995), causa pavor ao caipira, pois corresponde a forças sociais que ele desconhece e não deseja, o que lhe reforça o anseio de permanência do modo de vida.

Todo um aparato jurídico citadino se coloca a serviço dessa concentração de propriedade. [...] Multiplicam-se os grileiros, subornando juízes e recrutando forças policiais das vilas para desalojar famílias caipiras, declaradas invasoras de terras em que sempre viveram. Postas fora da lei e submetidas à perseguição policial, elas são escorraçadas das terras, na medida em que sua exploração comercial se torna viável (RIBEIRO, 1995, p. 387-8).

Ora, é justamente esse processo desagregador da anterior vida pautada no lazer comunitário e na economia de subsistência que o fiel não deseja. Ele é arremessado ao sistema de colonato como assalariado rural, podendo também se transformar em parceiro, alojando-se em áreas mais distantes. Com o avanço do capitalismo no campo, e a crescente marginalização e pauperização do homem do campo sua forma de tentar sobreviver neste mundo que ele não aceita é refletida em sua religiosidade, símbolo e representação de tempos idos. É assim que ele resiste ao abandono de seu modo tradicional de vida, que passou a ser, inexoravelmente, obsoleto ou não-produtivo, sem poder contar mais nem com o sistema de colonato.

Trata-se de escolher entre permanecer na própria parceria, tornada precaríssima em que ainda subsiste; mergulhar no mundo dos posseiros invasores de terras alheias; concentrar-se nos terrenos baldios como reserva de mão-de-obra para servir às fazendas despovoadas, nas quadras de trabalho intenso; ou, finalmente, incorporar-se às massas marginais urbanas como aspirante a proletarização (RIBEIRO, 1995, p. 391-2).

As estruturas culturais caipiras se desfazem diante da nova produção agrícola e pastoril mercantil, não tendo sido possível a este universo se integrar na nova estrutura, pelo fato de não ter sido permitido que fossem pequenos proprietários, o que talvez lhes favorecesse o acesso a inovações tecnológicas do

avanço da economia. A ponta de lança deste processo é a condenação do homem do campo à condição de bóia-fria.

Pois bem, este trecho extraído do pensamento de Darcy Ribeiro (1995), muito bem demonstra a necessidade de o fiel do catolicismo rural e popular brasileiro manter suas tradições religiosas, último refúgio de sua mais bem-acabada representação do mundo e de si mesmo, o que mantém um sentimento de pertença e de aconchego espiritual, que é real e que não se dobra aos mundos da economia e da política em que ele é forçado a viver.

Carlos Rodrigues Brandão (2004, p. 17), em seu livro *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*, auxiliam-nos a, como é afirmado no prefácio deste livro, escrito por Joel Pimentel de Ulhôa, “revelar as razões ocultas dos fenômenos culturais”.

Em um subtítulo desta obra de Brandão, há a análise sobre o ritual da Festa do Divino em Pirenópolis, o que é experimentado coletivamente por todos os presentes. Estes proferem orações que lhes foram ensinadas pelos pais e avós, sendo que cada oração é precedida e concluída por cantorias. Brandão (2004), lembra que os devotos populares lamentam que, nas festas, por influência do catolicismo oficial, tenham se perdido muito de gestos dramáticos, como abraçar e beijar uns aos outros, e não só os objetos sagrados e o cantar quase aos prantos. Os rituais considerados profanos pela Igreja, portanto, foram encurtados, e o mesmo ocorreu com as folias, cada vez mais curtas.

E não apenas a crença devota em nome da qual algo é celebrado longe dos olhos canônicos do padre, mas a emoção de se sentir que se está convivendo “isso aqui”, junto a outros, iguais ou diferentes, de uma maneira concentrada, efêmera e densa, cria enlaces de sentimentos de uma grande força humana.[...] Porque, sendo tudo um acontecimento para se sentir com arte e uma intensa fé compartilhada, o sentimento dominante nos rituais tradicionais dos catolicismos rústicos [...] é uma espécie de ingênuo e poderoso maravilhamento que por algum tempo se

partilha. Uma alegria por se estar “aqui”, vivendo “isto” entre todos (BRANDÃO, 2004, p. 28-9).

Tal descrição se encaixa na salvação ritual weberiana, que prioriza o momento, como se a eternidade e a salvação pudessem ser guardadas em uma caixa e guardada a sensação deste momento, o que é proporcionado pela devoção incorporada, neste caso, pela ética da súplica.

4.8. O Ultramontanismo e o Catolicismo Popular em Goiás: o caso da Festa de Trindade

Na dissertação de Maria Socorro de Deus (2000), intitulada *Romeiros de Goiás: a romaria de Trindade no século XX*, são verificados importantes dados sobre a realidade do catolicismo goiano. Segundo a autora, a Festa de Trindade, oriunda de uma sociedade rural e de economia agropastoril, é fruto de uma necessidade específica de relacionamento social. Esta necessidade forma uma rede de sobrevivência comunitária e de solidariedade. Tal rede se estende às manifestações religiosas. E ao relacionar camadas sociais à prática da romaria, a autora constata que, “do pobre ao rico”, a devoção é a mesma, associando-se as festas também às romarias. Como referido, a festividade do catolicismo popular é veículo da permanência do grupo social que a desenvolve, assim como de seus interesses; além disso, é ela que dá sentido e graça à existência dos que dela fazem parte. São as festas que, segundo Socorro de Deus (2000), referindo-se a Carlos Rodrigues Brandão, determinam o equilíbrio na relação entre Deus e os homens. A devoção aos santos, em meio à romaria e à festa, é o que permeia este equilíbrio e o que legitima as promessas e a própria festa. Os centros de devoção popular que acolhem, por exemplo, esta romaria são cenários onde se concretizam, para o fiel, a certeza de proteção divina contra quaisquer males do mundo, e não só os objetos sagrados.

E também sobre romaria, cabe neste trecho um pouco da contribuição de Rubem César Fernandes (1982), extraída do livro *Os cavaleiros do bom Jesus*:

uma introdução às religiões populares. Segundo Fernandes, as romarias conferem qualidade específica aos espaços que percorrem, por lhes atribuir um centro, em que se situa o Santo, e também uma periferia, que é onde se concentram os fiéis, pessoas comuns. Pois bem, estabelece-se, neste cenário, uma “distância simbólica” (FERNANDES, 1982, p. 9), sendo que a extensão da caminhada é proporcional ao tamanho da devoção. Deste modo, a romaria demonstra a dicotomia entre sagrado e profano, uma das características da noção de religião. Fernandes (1982), analisa no citado livro a Romaria de Pirapora, próxima à grande São Paulo, e percebe que, apesar de haver certa discordância com relação a como realizar a devoção aos santos, há uma mútua valorização, o que, acredito, seja o caso da Festa de Trindade, pois a devoção amalgama a todos. Isto porque

os santos da devoção popular são os heróis da igreja, os guardiões do tesouro da sua tradição. Os devotos e os padres sabem disso, e, apesar dos seus conflitos, valorizam-se mutuamente. As inversões praticadas pelos leigos ganhem valor pelo contraste que fazem com a regra dos padres seja legitimando-se quando são reconhecidas, seja desafiando-a quando são perseguidas. Sem os padres, as rezadeiras, benzedadeiras e promesseiras perderiam um eixo central para a ordenação de seu mundo (FERNANDES, 1982, p. 62).

Os padres, então, benzem objetos trazidos pelos devotos, em uma inconfundível mistura entre o catolicismo oficial e o popular. Entrecruzam-se, com isso, a devoção que reúne a todos e os sacramentos trazidos pelos padres e aceitos pelos fiéis, mesmo que seus rituais se componham de elementos mágicos, nada afeitos à doutrina e à liturgia do catolicismo oficial. Junto a tudo isso, são arregimentados novos elementos simbólicos trazidos pelas mudanças econômicas e culturais, advindas da extinção das formas tradicionais de vida no campo, resultando na especialização do universo religioso pelo clero e na rotulação das tradições populares de manifestações eminentemente folclóricas e até vindas da indústria cultural, e, é claro, das religiões não-católicas que se sedimentaram paralelamente ao catolicismo. Este fato não muda, é verdade, a percepção do fiel quanto à sua fé, pois, mesmo com a fragmentação da cristandade e da especialização institucional na sociedade moderna, nas festas

dos Santos, a Igreja Católica continua a representar a hierarquia dos seres em um só conjunto. É o sentimento de pertença e de permanência um dos elementos de coesão do fiel que faz com que ele perpetue estas representações e relações.

Voltando à análise de Socorro de Deus (2000), que converge com o que foi abordado, mesmo após o processo de romanização, permaneceu, no século XX, a resistência à total adesão às determinações do catolicismo oficial. Os ritos tradicionais acabam por ser, em parte, tolerados pela Igreja, e nem mesmo o avanço da vida urbana extinguiu as manifestações do catolicismo leigo ou suas tradições advindas do meio rural.

E segundo Socorro de Deus (2000, p. 23),

Um dos pontos culminantes de expressão e 'piedade autônoma do povo' eram as romarias. Atos religiosos como promessas, novenas, terços, cantorias, ofícios e procissões, eram instantes da mais singular manifestação popular religiosa. Fazer romaria não significa somente a permanência no local do santuário, mas requer saída, preparo, fazer promessa, acontecer o milagre e cumprir o voto, além é claro, da íntima união entre o devoto e o santo, que participa de todas as suas manifestações de piedade cotidiana. Mas o santo mais procurado por um grupo de camponeses é aquele que habita em locais de romaria. A ele todo o cotidiano do universo do devoto lhes é apresentado: se há felicidade, é graças ao santo, tristeza, faça-lhe um pedido; santo de devoção é padrinho, é compadre, é amigo com o qual se pode contar. Daí o caráter relevante de uma romaria, ritual inerente ao cotidiano do povo.

O clero pós-padroado, à época de D. Eduardo, não era voluntariamente disposto a participar das romarias. Segundo o padre Manuel Gonçalves Couto, de Minas Gerais, citado pelo bispo a respeito das romarias, o ideal é que as romarias não existissem ou que o devoto não mais participasse delas. Todavia, lutar contra esse ato de devoção popular, por causa de práticas não-sagradas, não era absolutamente razoável. Em meio às propostas do padre, estão a não-ida aos santuários, limitando-se o fiel ao âmbito da paróquia em atos de piedade, a ida assídua à comunhão e a confissão. E nos oratórios domésticos, ao invés de rezar diante destes, deveriam os fiéis ler a chamada lição espiritual ou os manuais indicados pelos bispos, de teor moralizante do catolicismo oficial. O fato é que esta última proposta esbarrava na realidade do analfabetismo geral da

comunidade. Desse modo, além das tradições cristalizadas no catolicismo leigo, havia o obstáculo, para o catolicismo oficial, do não-domínio da leitura por parte dos devotos. Tal contexto fez permanecer as orações de tradição oral das rezas do rosário (terços), os benditos ao Espírito Santo recitados ou cantados e as ladainhas, tão característicos do catolicismo popular no Brasil. “As particularidades espontâneas e milenares populares não se adaptaram ao lustre da modernidade européia”.(SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 25). No caso, este lustre se relacionava ao catolicismo europeu recém-instalado no seio do catolicismo leigo e sincrético desta população alheia às realidades dos centros urbanos e de tudo que pode advir delas.

Trata-se de uma disputa pela posse e pelo direcionamento do sagrado. A autora se pergunta se a Igreja teria conseguido preponderar sobre as práticas leigas durante o período mais rigoroso do ultramontanismo (fins do século XIX); questiona se santos e doutrinas vindos com congregações como a dos redentoristas alemães, trazidos por D. Eduardo para cristianizar ou clericalizar a Romaria do então Barro Preto em substituição à anterior irmandade do Divino Pai Eterno que administrava o santuário e a romaria, foram incorporados e adaptados ao catolicismo goiano, e se as festas consideradas profanas pelo clero foram extintas e não mais relacionadas à sacralidade da cidade de Trindade. Em resposta, digo que preponderar não, mas se instalar no âmago da devoção popular, sim.

Os redentoristas, como os demais representantes do catolicismo oficial em Goiás, perceberam que seria atentar contra seus próprios objetivos radicalizar suas posições diante da realidade circundante do catolicismo popular local já tão enraizado. A romaria prosseguiria e seria, então, instrumento ela mesma da cristianização dos leigos. Inicialmente, os redentoristas se instalaram em Campinas, que se situa a vinte e quatro quilômetros de Trindade, construindo lá uma paróquia, um convento e a Matriz de Nossa Senhora da Imaculada Conceição. Em Trindade, celebravam as missas do dia de domingo.

A ação redentorista na sua vertente cristianizadora pode ser verificada através de três atuações: a pastoral paroquial, a pastoral missionária (as Santas Missões) e a pastoral da romaria. Ao dirigirem a vida paroquial dos moradores de Barro Preto e ao visitarem as comunidades rurais distantes do Santuário, os redentoristas estariam preparando-os para participarem melhor da romaria. Como do romeiro dependia a romaria, o melhor era atingi-lo em seu cotidiano, transformando sua mentalidade. Deste modo, cristianizar a romaria estava além da fronteira do lugar ou do calendário e, moldar a romaria, era moldar o romeiro (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 35).

Mas era tarefa ingrata ir contra uma tradição e que as manifestações religiosas se caracterizavam pela alegria e pelo ambiente festivo para, em seu lugar, erigir ambiente contido de rigorosa reflexão religiosa interiorizada. Assim, era meta dos redentoristas pregar sobre doutrina e moral para tocar a consciência dos devotos, impondo rituais e sacramentos de Roma. Segundo Socorro de Deus (2000), ao citar José Oscar Beozzo, buscam-se transferir os eixos do catolicismo: da figura do leigo para a do bispo, da religião familiar para a do ambiente das igrejas, das rezas das beatas para as missas nas igrejas, das rezas dos terços para as práticas dos sacramentos, da religião aliançada a posições políticas locais para uma religião interiorizada e elevada às questões espirituais e alheias aos acontecimentos mundanos. Consistia nisso o esforço da cristianização romanizadora.

Importante dado é o que se refere às associações religiosas que foram trazidas pelas congregações européias na onda ultramontana; no caso, os redentoristas, no esforço por conquistar corações e mentes dos fiéis, inseriam o formato da fé oficial onde mais se reuniam os devotos: nas romarias, nos santuários e nas próprias irmandades. Trouxeram, então, novos santos e novas associações religiosas leigas para se sobreporem às Irmandades anteriores e, quem sabe, até aos seus santos.

Era esta uma forma de desarticular a autonomia das irmandades, ficando a organização das associações sob a tutela do clero e de sua assistência espiritual. A nova fé preconizada pelos redentoristas era considerada por eles a única verdadeira e autêntica. As associações trazidas pelos redentoristas, como a do Perpétuo Socorro e a dos Irmãos do Santíssimo já referida, composta por homens

em uma espécie de milícia, que pregava a eucaristia e a devoção ao Santíssimo Sacramento, contribuía para a realização das metas do clero e assim, favoreciam o movimento, pois ajudavam

na divulgação da comunhão de uma forma não verbal, mas simbólica, dado a riqueza das roupas e paramentos utilizados [...] Apesar de comporem a teatralidade clerical, esta associação também estava identificada com as práticas populares, pois nas cidades que celebram a festa do Divino [...] os Irmãos do Santíssimo apresentam-se na folia e, nesse momento, o clerical se dissolve o popular (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 50).

Essa conquista, mesmo que parcial, ao que demonstra a realidade até aqui, foi apontada pelo informativo do Santuário no ano de 1925, comemorando os bons resultados do trabalho das congregações que conquistavam o apoio dos leigos na luta pela romanização.

Um dos pontos altos da devoção popular, o culto aos santos, também foi trabalhado pelos redentoristas, como já referido, sempre tendo como objetivo a substituição da autonomia leiga pela do clero.

No Manual do Devoto do Divino Pai Eterno de 1905, há lista de orações e de ladainhas dirigidas a santos que foram introduzidos no decorrer da instalação do catolicismo oficial no Brasil.

Os novos santos eram somados aos anteriores e era incentivada a devoção a todos eles, o que coroava a devoção aos antigos santos do catolicismo popular. Esta conquista dos fiéis pelos redentoristas teve como item favorável o Manual do Devoto do Divino Pai Eterno, pois a aquisição deste era recomendada durante as missas e por meio de notas no informativo Santuário da Trindade, ou seja, estabelecia-se o catolicismo oficial nos recônditos mais nucleares do popular, pelo menos é o que indica a ação redentorista na Romaria de Trindade. Isto porque os redentoristas conseguiram aperfeiçoar a Festa do Divino Pai Eterno administrativa e liturgicamente; eles conseguiram controlar a festa e a devoção; o padre deixava de ser apenas um convidado do festeiro para ser o centro da festividade.

A liturgia da festa fora incrementada com o direcionamento doutrinário assentado na ênfase aos sacramentos e à escuta das pregações. O programa do cartaz de 1905, apresentava o seguinte: Dia da Festa: missa solene cantada por três padres, com sermão ao Evangelho. Depois da missa, solene renovação das promessas do batismo. Às 17 horas, saída da procissão solene, acompanhada da imagem santa, tocando uma banda de música; à entrada da igreja há outro sermão e no final, bênção com exposição do Santíssimo (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 57).

Diante disso, não é de se admirar as observações presentes na biografia de D. Eduardo ao se referir à Romaria de Trindade, pois se sentia parcialmente recompensado pela sua atuação em Goiás.

O que é demonstrado na dissertação de Socorro de Deus (2000), é que houve uma integração, nem sempre pacífica, mas que foi estabelecida, entre os catolicismos oficial e popular.

Verificando o conteúdo litúrgico do domingo, nas celebrações mais solenes, observamos a presença de elementos do catolicismo renovado e do popular no mesmo ambiente. [...] O acontecimento litúrgico do dia da festa nos remete a observar uma aparente convivência, apesar de passagens conflituosas, como a posse da direção do culto, por exemplo, que fora apropriada pelos representantes clericais (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 58).

A simbiose foi tamanha entre os dois catolicismos que se tornou prática comum a bênção do padre em terços, crucifixos, imagens e medalhas. Configurava-se uma mútua convivência religiosa entre clero e fiéis. O obstáculo do analfabetismo foi contornado pelo acesso dos padres à devoção popular. Permanecem rezas populares e teatralizações do culto, como forma de se cimentar a integração clero – fiel. E persiste também o ambiente festivo da romaria, pois “ir à romaria do Divino Pai Eterno é ir à festa de Trindade” (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 61).

Augustin Wernet (1995, p. 214), em seu livro *Os redentoristas no Brasil*, define assim a Romaria de Trindade:

É a mistura simultânea de três mundos e atividades diferentes: negócios e divertimentos; devoções do catolicismo tradicional e rústico e práticas sacramentais e devocionais do catolicismo reformado. Mas parece indiscutível que predominavam as práticas devocionais tradicionais e que, portanto, no setor sacramental a cristianização e moralização não teve muito êxito. Os padres perceberam isso e achavam prudente fazer concessões. .

Assim, estabelece-se pouco a pouco uma interpenetração dos catolicismos oficial e popular, empreendida pelos redentoristas, na Festa de Trindade, e, por isso, este ponto de conjunção de credos sob a ação ultramontana foi feliz, mas isso em razão da percepção e do senso de oportunidade desses padres alemães. Contudo, apesar de os redentoristas terem conseguido fazer com que crescesse a procura pelas confissões e que os fiéis fossem mais assíduos às missas,

isso não era suficiente para modificar profundamente a mentalidade religiosa do povo e subsistir eficazmente o catolicismo tradicional e popular pelo reformado. As práticas tradicionais eram muito arraigadas e a atuação por ocasião de uma festa religioso-popular ou numa romaria não era suficiente (WERNET, 1995, p. 219).

A adesão aos santos trazidos pelos redentoristas é explicada pela não-importância da distinção entre divindades, pelos fiéis populares,

porque todo sobrenatural é divino. Ademais, a religiosidade popular não quer isolar o mundo sobrenatural do temporal que é o espaço homogêneo não-sagrado do cotidiano do trabalho, do lazer e das celebrações festivas. Esse jeito religioso de encarar a vida é que faz com que seus adeptos se movam na incansável busca pelos instantes de celebrações festivas, especialmente por aquelas que misturam fé e cotidiano, demarcando a práxis do devoto popular. Quaisquer que sejam as manifestações, ainda que em espaços e em situações diferentes, o inconsciente do devoto popular cria uma situação de correlação, que aos olhos de um homem religioso erudito ou de um observador desavisado, talvez soe como algo confuso ou não racionalizado (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 134).

O ponto alto da Festa de Trindade é o culto à imagem do Divino Pai Eterno, que tem seus pés beijados. Este ato finaliza o cumprimento do voto e da

promessa. Com a missão cumprida, e com a satisfação de uma obrigação considerada importante, estando o fiel abençoado, pode se encaminhar para a festa. Socorro de Deus (2000), também se refere a Roberto Da Matta que fala da relação de complementaridade do católico, situada entre a religião popular e a oficial; a primeira é emocional e a segunda, formal. “É dessa forma que o devoto popular sintetiza o milagre: com um pé no informal e outro no oficial, canalizando-o como meio de legitimar o acesso a Deus” (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 137), o que não atenta contra uma coerência própria existente nesta relação que é harmônica.

Todavia, ao final dessa exposição sobre especificamente a Festa de Trindade, pode-se concluir que, em meio a esta harmonia entre as esferas oficial e popular, é mantido o estabelecimento de uma relação próxima e afetiva entre o homem e o santo de sua devoção, pois o romeiro “quer poder cumprir suas promessas sem precisar que o padre lhe interrompa propondo redimir a sua pena. Afinal de contas, como bem esclareceu uma romeira, “a promessa foi feita para o Divino Pai Eterno e não ao padre’ ” (SOCORRO DE DEUS, 2000, p. 144). Pode-se afirmar também que os intentos ultramontanos foram mais bem sucedidos nesta festa que na do Divino de Pirenópolis.

4.9. Considerações Conclusivas sobre o Catolicismo popular em Goiás após a Passagem de D. Cláudio Ponce de Leão e de D. Eduardo Duarte da Silva

Após ter relacionado neste capítulo a ação dos bispos ultramontanos e as manifestações do catolicismo popular, como a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis e a Festa do Divino Pai Eterno de Trindade, teço as seguintes considerações.

A Festa do Divino de Pirenópolis manteve suas tradições, pois as folias estavam alheias ao controle do clero, assim como o controle da arrecadação de recursos para a realização da festividade, que eram aplicados não só na administração das paróquias, mas também em fins profanos, nas chamadas

“exterioridades”. Com relação às manifestações desta festividade, portanto, o ultramontanismo não significou muito. De acordo com Carlos Rodrigues Brandão (2004), em sua análise sobre esta festa popular, as mudanças ocorridas neste ritual coletivo tradicional, permeado de cantos e orações dos antepassados, correspondem à diminuição das demonstrações de afeto mútuo entre os fiéis durante o culto, ao conseqüente encurtamento de sua duração, assim com o da duração das folias.

O *plus* percebido neste capítulo com relação às manifestações populares se refere à penetração dos redentoristas na devoção popular aos santos. Trazendo novas devoções e conseguindo reorganizar algumas irmandades, os redentoristas, trazidos por D. Eduardo, conseguiram realizar, mesmo superficialmente, o sonho ultramontano de racionalizar o catolicismo goiano, pelo menos em uma de suas manifestações: a do Divino Pai Eterno de Trindade.

Os redentoristas respeitaram as romarias e apenas orientaram os fiéis por meio de visitas, na chamada “cristianização das romarias”. Ladainhas e orações ofertadas aos novos santos de devoção foram elemento-chave para atingir os fiéis, o que possibilitou aos redentoristas liderar essa festa do catolicismo popular administrativa e liturgicamente, ou seja, o culto foi também conquistado pelos redentoristas, enfatizando-se a doutrina.

Porém, o componente mágico persistiu, pois, para serem aceitos, esses padres benziam terços, crucifixos e imagens. Uma complementaridade se estabelecia, mas, mais que uma complementaridade, a exemplo da conclusão do capítulo segundo, e como exposto, estabeleceu-se uma fusão ou interpenetração entre o catolicismo popular e o oficial. Entretanto, mesmo com a presença deste e com a ênfase nos sacramentos e na doutrina, essa manifestação popular continuou tendo como eixo a devoção aos santos, a promessa e a romaria. Em resumo, permaneceram a ética da súplica e a devoção ocasional.

A essência do catolicismo popular foi, então, pelo fiel, mantida como o mais sagrado refúgio de sua autorepresentação e da representação que fazia do mundo, pois apenas no seio deste catolicismo é possível a este indivíduo atingir um sentimento de aconchego espiritual, contraponto do mundo moderno que ele rejeita.

A devoção e a ética da súplica, associadas à salvação ritual descrita por Max Weber, cristalizam-se na configuração religiosa repleta de eternidade. Tal sensação momentânea são o objetivo e a maior realização em vida do devoto.

5 CONCLUSÃO

Uma vez concluída a pesquisa sobre o tema selecionado, qual seja, a influência ultramontana sobre as manifestações do catolicismo popular nos anos de 1865 a 1907, retomo e concluo sobre os principais pontos de configuração do texto.

No primeiro e segundo capítulos, na análise da relação entre doutrina e rito aplicada à religiosidade goiana, foi constatado que a doutrina não foi a origem dos rituais, nem durante nem após o ultramontanismo, o que foi demonstrado com o auxílio das análises de Max Weber (2000), e de Émile Durkheim (2003), pois a fonte da religiosidade católica foram os próprios rituais em que a coletividade se reunia. Estes traduzem o anseio por perpetuar as tradições de seus antepassados, descolada da doutrina oficial.

Foi averiguado também, ao contrário do que verificou Marcel Mauss (2003), sobre a trajetória magia-religião no Ocidente moderno, que a magia persistiu na religiosidade católica goiana do recorte como fenômeno coletivo, mesmo com a presença da Igreja Católica, pois o catolicismo leigo e tradicional era a forma de auto representação da sociedade de então.

A sociologia religiosa weberiana também permitiu perceber que a mescla de magia e religião presente no catolicismo goiano da época reside no fato de, paralelamente, conviver o corpo de funcionários representados pelo clero ultramontano, portadores da racionalização religiosa, de um lado, e da coletividade leiga, herdeira da religião sincrética e ritualística de seus antepassados, do outro lado.

Permitiu compreender ainda que a camada sacerdotal goiana da época não contou com a revelação profética pelo fato de ter sido a preocupação institucional sua prioridade, veículo para a tentativa de tomar as rédeas do

catolicismo local, tendo como âncora Roma, o que é explicado pelo fato de a realidade local não ter sido adaptada à racionalização religiosa, ou vice-versa.

A ética universalista não foi trazida por não ter havido sacerdócio forte para introjetar nos indivíduos a doutrina e substituir por esta as práticas religiosas ritualísticas.

A ética particularista e alquebrada denominada da súplica permaneceu como base da devoção e da fé. Advinda da experiência sensível e externa da coletividade, não continha objetivos definidos, por ser sua crença dirigida ao Deus católico, mas também aos santos, e ainda por ser caracterizada pelo hibridismo religioso que povoava este imaginário de entidades indígenas e africanas. Esta ética impulsionadora da ostentação do sofrimento, reforçada pela sociedade hierarquizada e escravista, gerou uma duplicidade em seu interior, ou seja, a benevolência para com os mais queridos e a indiferença para com os estranhos.

Os ritos piaculares, extraídos da sociologia religiosa durkheimiana, favorecem a definição da ética da súplica e sua relação com a salvação ritual encontrada no pensamento weberiano, pois o sofrimento é compartilhado e ofertado a Deus. Tal relação dura o momento do culto, sendo que este perpetua o estado de espírito coletivo a cada vez que o grupo se reúne; e a cada reunião a identidade, a auto representação e a visão de mundo desse grupo são revitalizadas.

A não-ligação entre o rito e a doutrina, porém, constrói uma relação social desprovida de preocupação com o outro. É isolado o fiel, mesmo em coletividade, em sua relação devocional com Deus. Há uma relação pessoal e individual homem-Deus no momento do culto.

Da contribuição de Ernst Cassirer (1995), sobre cultos e sacrifícios, depreende-se que no catolicismo goiano de então a oração do fiel o torna um só com Deus, mas persiste o conteúdo mágico coator das divindades em seus ritos, o que produz uma coação refém da súplica. Este rito provém da crença herdada

dos cultos leigos e sincréticos que se mantêm como a fonte do catolicismo popular.

Nem mesmo os sacramentos pós-ultramontanismo passam a ter origem na doutrina para os fiéis. Eles apenas acrescentam mais dados rituais aos cultos tradicionais.

O catolicismo do padroado abençoou a fusão das crenças da religiosidade popular e da oficial, confundida com o poder do Estado luso. A convivência entre o catolicismo do povo e o dos padres subalternos ao Estado português e não a Roma gerou um amálgama de crenças caleidoscópicas multifacetadas, caracterizadas por conter o Deus ético do catolicismo e as influências católicas medievais, além das indígenas e africanas.

A devoção do catolicismo popular é o elo entre a realidade religiosa leiga e a oficial, ligando os dois universos católicos.

As motivações surgidas deste elo não foram influenciadas por esta ligação, pois a devoção é restrita ao momento do culto. O objetivo dessa devoção é, portanto, a resolução de problemas cotidianos, e não a salvação, preocupação menor, ou a fé como um fim em si mesmo.

Esta relação mágica com o sagrado dificulta a reflexão moral e marca a não existência de uma religião transcendente o bastante para plantar no indivíduo a revelação profética. Não há, no indivíduo, uma internalização ética universalista, a não ser a da súplica, particularista e dupla.

Mesmo com o empenho do clero ultramontano, não houve sublimação do ritualismo nem unificação interna da conduta nem assimilação de ética universalista ou transcendental. Transcendental no sentido de ultrapassar os limites da experiência, ser categoria a priori, ser sentimento elevado e sublime, no caso, de natureza religiosa.

Nos capítulos segundo e terceiro, demonstrou-se que nas representações deste catolicismo não houve diminuição dos rituais, pois estes eram associados à devoção aos santos, seja nas missas, nos sacramentos, nas procissões ou nos sermões do clero.

Nem com D. Joaquim e a fundação do Seminário Santa Cruz formador do clero, nem com D. Cláudio e o Sínodo Diocesano, nem com D. Eduardo que deteve maior controle sobre a Romaria do Divino Pai Eterno de Trindade, por meio dos redentoristas que trouxeram devoções novas aos fiéis, controlando, administrativa, doutrinária e patrimonialmente, a romaria, a natureza ritualística, essência do catolicismo popular goiano, foi alterada. Tal controle conquistado por D. Eduardo por meio dos redentoristas, porém, não foi alcançado com relação à Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, onde prevaleceu como figura central o imperador e permaneceram os giros, as cavalhadas e os banquetes, elementos festivos e leigos da festividade.

Os ultramontanos, mesmo com as conquistas institucionais consideráveis, não alcançaram o subjugo das manifestações do catolicismo popular, ainda que com o avanço qualitativo da formação do clero secular e com a presença das congregações religiosas estrangeiras.

O clero secular, diminuto numericamente, não era o bastante para suprir as paróquias da diocese; tanto que, mesmo sob o comando de D. Eduardo, eram as paróquias em número de 94, contando estas com apenas 35 padres do clero secular. A situação se agrava nos anos seguintes à gestão de D. Eduardo, não obstante a contribuição das congregações estrangeiras.

O apego às tradições religiosas populares e a falta de apoio político das elites locais repeliram D. Eduardo, o maior representante ultramontano em Goiás, que teve de se retirar para Uberaba em 1907.

O isolamento da região e, a necessidade de se refugiar em sua auto-representação do mundo e de si, conservando seu sentimento de pertença e conforto espiritual que só as manifestações tradicionais de seus ancestrais trazia, demonstradas pela devoção aos santos e pela ética da súplica, explicam o perpetuar do catolicismo popular goiano pós-ultramontanismo.

Em resposta ao problema colocado – ou se a ação ultramontana modificou a natureza mágica ou ritualística do catolicismo popular, verificou-se a manutenção da sua natureza ritualística advinda do catolicismo tradicional e popular do padroado, o que foi demonstrado, sobretudo, com a Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, que prosseguiu com suas tradicionais práticas religiosas e profanas, permanecendo o imperador, e não o padre, como se intentou, como figura central. Ainda nessa festa, os rituais populares e profanos não cederam espaço à doutrina nem à liturgia oficiais ultramontanas.

A exceção verificada corresponde à Romaria do Divino Pai Eterno de Trindade que contou com a introdução, pelos padres redentoristas alemães trazidos por D. Eduardo, de devoções romanizadas que se instalaram na devoção popular, ocorrendo aí um simulacro de revelação profética, pois, neste caso, o universo devocional presente no catolicismo romano se adaptou à realidade devocional popular circundante dos fiéis.

Das três hipóteses colocadas, duas foram confirmadas, pois a Igreja foi reorganizada administrativa e liturgicamente por meio das Cartas e Visitas Pastorais dos bispos ultramontanos. Institucionalmente, a ação romanizadora da Igreja foi feliz, pois esta se reorganizou e fortaleceu, autonomizando-se após ter sobrevivido às intempéries da separação entre Estado e Igreja. Entretanto, no aspecto religioso propriamente dito, foi observado que foram toleradas as manifestações religiosas tradicionais para que fosse possível o convívio entre o catolicismo oficial e o popular, estabelecendo-se uma necessidade de convivência que gerou uma base de complementaridade entre as diretrizes da Igreja e as práticas populares.

A terceira e última hipótese não foi confirmada, apesar de o caráter devocional e ritualístico do catolicismo popular ter permitido uma superficial inserção do discurso religioso da Igreja ultramontana nos assuntos religiosos, o que contribuiu para que os padres redentoristas conseguissem trazer aspectos cristianizados à Romaria de Trindade, inserindo novas devoções romanizadas, liderando a administração, a liturgia, e reorganizando irmandades. Isto proporcionou-lhes a conquista parcial da racionalização ética desta manifestação da religiosidade católica popular, porque, em nome da complementaridade do catolicismo oficial e o popular, se estabeleceu a prática de os padres benzerem imagens, terços e crucifixos. Prática esta que não foi sobrepujada pelos sacramentos e pela doutrina. Situação que se revelou ainda mais frágil por causa da preponderância da promessa e da romaria em detrimento da racionalização ética religiosa, por demais cercada de elementos do catolicismo popular.

Portanto, de acordo com o apresentado no decorrer deste trabalho, tendo em vista os relatos, as descrições presentes nesta pesquisa e o número de clérigos existentes no Estado, não foi confirmada a hipótese da geração de racionalização ética no bojo das práticas do catolicismo popular. O que é também corroborado pela Festa do Divino Espírito Santo de Pirenópolis, como referido.

Quanto aos objetivos de descrição da ação ultramontana junto ao clero e às manifestações do catolicismo popular e da análise da realidade religiosa goiana por intermédio da sociologia da religião weberiana, estes foram atingidos, graças aos documentos encontrados no Instituto de Pesquisas e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC), à contribuição de obras, como a de José Martins Pereira de Alencastre, do Cônego Trindade, de Luís Palacín, aos trabalhos de pesquisa de Maria da Conceição Silva e de Ronaldo Vaz, e ao auxílio de Mônica Martins da Silva e de Maria Socorro de Deus, que propiciaram o contato com o universo empírico da realidade religiosa goiana.

A contribuição teórica, base de instrumentalização e compreensão deste universo empírico, possibilitou, portanto, a seguinte conclusão: o catolicismo

goiano dos anos de 1865 a 1907 revelou, na trajetória deste recorte, que a Igreja, por meio do catolicismo oficial, imprime o teor institucional sintonizado com Roma, determinando uma localização subalterna, mas não ilegítima, ao catolicismo popular. O catolicismo oficial, por meio do ultramontanismo, conquistou a racionalização religiosa no seio de seu clero, em razão do combate aos ritualismos do catolicismo popular e da pregação da doutrina. Porém, não contava, neste processo, com a internalização da revelação profética e da ética universalista, visto que sua preocupação era de proteger a instituição da Igreja e não de trazer um sentido homogêneo à vida para ordenar o mundo como um todo, dando sentido às condutas dos fiéis na busca pela salvação. E como já referido no capítulo terceiro, mesmo que houvesse o componente da revelação profética em seu seio, o clero necessitava ser em número muito maior para viabilizar a transformação religiosa no território goiano.

Necessitava também de uma população que tivesse instrução o suficiente para apreender a doutrina oficial, o que não ocorreu.

O catolicismo popular, por sua vez, manteve sua devoção, revelada e desenhada pela ética da súplica: alicerce de todas as manifestações da religião popular, veículo sagrado para a concretização do paraíso na terra.

Esta devoção ocasional e inserida na salvação ritual, como descrita por Max Weber, é povoada pela necessidade de ostentação do sofrimento do fiel e pelo anseio de trazer para o agora os tempos passados das tradições de seus mortos. A suspensão da vida presente, o intento de sanar os problemas dela recorrendo ao sagrado, o irrefreável desejo de manter uma realidade não mais existente – que só existe no momento coletivo do culto – por não suportar a concreta são as realizações ofertadas pelas manifestações do catolicismo popular que congela as promessas do passado, transformando-as em realidade, consistindo este catolicismo na mais nobre e real auto representação deste fiel, sendo, por isso, perpetuado.

REFERÊNCIAS

ALENCASTRE, José Martins Pereira de. *Anais da província de Goiás*. Brasília: Ipiranga, 1979.

ARON, Raymond. *As etapas do pensamento sociológico*. São Paulo: M. Fontes, 1995.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 141, p. 95-130, mar. 1976.

_____. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulus, 1992. V. III. (Coleção História do pensamento católico no Brasil).

_____. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994. V. IV. (Coleção História do pensamento católico no Brasil).

BORRIELLO, L *et al.* *Dicionário de Mística* Tradução de Berôni Lemos, José Maria de Almeida, Silva Debetto Cabral Reis e Ubenai Lacerda Fleuri.. São Paulo: Loyola, 2003.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *De tão longe eu venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás*. Goiânia: Ed. Da UFG, 2004.

_____. *Crença e identidade: campo religioso e mudança cultural*. In: SANCHIS, Pierre (Org). *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. (Coleção catolicismo no Brasil atual. Grupo de estudos do catolicismo do ISER). São Paulo: Loyola, 1992.

BRETAS, Genesco Ferreira. *História da instrução pública em Goiás*. Goiânia: Ed. da UFG, 1991.

CASSIRER, Ernst. *The philosophy of symbolic forms: mythical thought*. Translated by Ralph Manheim. Virginia: Bookcrafters, 1995. V. II.

COMBY, Jean. *História da Igreja II: do século XV ao século XX*. Tradução de Maria Stela Gonçalves e Adail V. Sobral. São Paulo: Loyola, 1994.

DIGGINS, John Patrick. *Max Weber: a política e o espírito da tragédia*. 1.^a reimp. Tradução de Liszt Vieira e Marcus Lessa. São Paulo: Record, 1999.

DOLES, Dalísia Elizabeth M. NUNES, Heliane Prudente. Memória da ocupação e colonização de Goiás na primeira metade do século XIX: a visão dos viajantes europeus. Ciências humanas em revista. *Revista do Instituto de Ciências Humanas e Letras*, Goiânia, UFG. V. 3, n. ½, p. 71-118, 1992.

DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. 3.^a tir. Tradução de Paulo Neves. São Paulo: M. Fontes, 2003.

FERNANDES, Rubem César. *Os cavaleiros do bom Jesus: uma introdução às religiões populares*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

FILHO, Arnaldo Lemos. *Os catolicismos brasileiros*. 2.^a ed. Campinas: Alínea, 2000.

FILIFE, Rafael Gomes. *Modernidade: crítica da modernidade e ironia epistemológica em Max Weber*. Lisboa: Instituto Piaget, [19__].

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. 4.^a ed. Tradução de Luís Claudio de Castro e Costa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1987.

HAUCK, João Fagundes *et al.* FRAGOSO, Hugo; BEOZZO, José Oscar; GRIJP, Klaus Van Der; BROD, Benno. *História da Igreja no Brasil - Ensaio de interpretação a partir do povo*. Segunda época. A Igreja no Brasil no século XIX. 3.^a ed. Petrópolis: Vozes, 1992.

HOLANDA, Sérgio Buarque. *Raízes do Brasil*. 26.^a ed. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. 220 p.

_____ ; CAMPOS, Pedro Moacyr (direção). Myrian Ellis *et al.* 5.^a ed. *O Brasil monárquico: 4º volume: Declínio e queda do Império*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995. Tomo II. (Coleção História Geral da Civilização Brasileira).

LEAL, Oscar. *Viagem às terras goyanas (Brasil central)*. Goiânia: Ed. da UFG, 1980.

- LEERS, Bernardino. *Catolicismo popular e mundo rural*. Petrópolis: Vozes, 1977.
- MARIZ, Cecília Loreto. A sociologia da religião de Max Weber. In: TEIXEIRA, Faustino (Org.). *Sociologia da religião: enfoques teóricos*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MARTINA, Giacomo. *História da Igreja de Lutero a nossos dias*. III. A era do liberalismo. Tradução Orlando Soares Moreira. São Paulo: Loyola, 1996.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. Tradução Paul Neves. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.
- MONTERO, Paula. *Magia e pensamento mágico*. São Paulo: Ática, 1986. (Série Princípios).
- MULLS, Nair Costa; BIRCHAL, Telma de Souza. Campesinato: modernização e catolicismo. In: SANCHIS, Pierre (Org). *Unidade religiosa e pluralismo cultural*. (Coleção catolicismo no Brasil atual. Grupo de estudos do catolicismo do ISER). São Paulo: Loyola, 1992.
- NOGUEIRA DOS SANTOS, Miguel Archângelo. *Missionários redentoristas alemães em Goiás, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944*. Tese (Doutorado) – USP, São Paulo, 1984, V. I.
- OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 141, p. 131-141, mar. 1976.
- PALACÍN, Luís. *O século do ouro em Goiás - 1722-1822: estrutura e conjuntura numa capitania de minas*. 4.^a ed. Goiânia: Ed. da UCG, 1994.
- PALACÍN, Luís; GARCIA, Ledonias Franco; AMADO, Janaína. *História de Goiás em documentos*. I. Colônia. Goiânia: Ed. da UFG, 2001.
- _____ ; MORAES Maria Augusta de Sant'Anna. *História de Goiás*. 6.^a ed. Goiânia: Edi. da UCG, 2001.

- PASSOS, Mauro (Org.). *A festa na vida: significado e imagens*. Petrópolis: Vozes, 2002.
- PIERUCCI, Antônio Flávio. *A magia*. São Paulo: Publifolha, 2001. (Coleção Folha explica).
- POHL, Johann Emanuel. *Viagem no interior do Brasil*. Tradução de Milton Amado e Eugênio Amado. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1976.
- RIBEIRO, Darcy. *O povo brasileiro: evolução e o sentido do Brasil*. 2.^a ed. 14.^a reimp. São Paulo: Cia das Letras, 1995.
- ROLIM, Francisco C. Condicionamentos sociais do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 36, n. 141, p. 142-170, mar. 1976.
- SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem à província de Goiás*. Tradução de Regina Regis Junqueira. Belo Horizonte: Itatiaia; São Paulo: Edusp, 1975.
- SANTOS, Eurico Antônio Gonzáles Cursino dos Santos. *A construção social do escravo: a religião do Brasil*. Parte III. [S. l.: s. n.], [200_].
- SILVA, José Trindade da Fonseca. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Escolas Profissionais Salesianas, 1948. V. I.
- SILVA, Maria da Conceição. *Catolicismo e casamento em Goiás, 1860-1920*. Tese (Doutorado) - Universidade Estadual Paulista, São Paulo, 2004.
- SILVA, Mônica Martins da. *A festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)*. Goiânia: Agepel, 2001.
- SOCORRO DE DEUS, Maria. *Romeiros de Goiás: a Romaria de Trindade no século XX*. Dissertação (Mestrado) – UFG, Goiânia, 2000.
- VAZ, Ronaldo. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)*. Dissertação (Mestrado) - UFG, Goiânia, 1997.
- WEBER, Max. *Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. 4.^a ed. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Revisão técnica de Gabriel Cohn. Brasília: Ed. da UnB. 2000. V. I.
- WERNET, Augustin. *Os redentoristas no Brasil*. Aparecida: Santuário, 1995.

Biografia de D. Eduardo Duarte da Silva. Sem local e sem data. Cópia do arquivo do escritor Josmar Divino Ferreira. Goiânia, setembro de 2004.

CARTA PASTORAL de D. Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão. Anunciando e convocando o Sínodo Diocesano. Goyaz: Typographia Perseverança de Tocantins e Aranha, 1887.

Carta Pastoral de D. Eduardo Duarte da Silva. Sobre o estado da diocese. Goyaz: Typographia de S. Thomé, 1891.

Carta Pastoral de D. Eduardo Duarte da Silva. Sobre o culto interno e externo e Regulamento para as festividades e funções religiosas. Roma: Sêmola Tipográfica Salesianas, 1899.