

DISPUTA PELO SAGRADO EM GOIÁS EM FINS DO SÉCULO XIX: O CATOLICISMO OFICIAL DOS BISPOS ULTRAMONTANOS E O CATOLICISMO POPULAR DOS LEIGOS

Leila Borges Dias Santos *

RESUMO: O presente estudo tem como tema a disputa entre o ultramontanismo e os leigos sobre as práticas e manifestações do catolicismo nos anos de 1891 a 1907, inserida no bispado de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907). Tem por objetivos descrever e analisar o que foi transformado e/ou mantido em meio às manifestações religiosas permeadas pelo catolicismo oficial e pelo popular. A metodologia tem por base a sociologia religiosa de Max Weber. As fontes documentais foram extraídas de Cartas Pastorais, relatos de Visitas Pastorais, da autobiografia de D. Eduardo, de jornais de época e de contribuições de historiadores que lidaram com temas pertinentes ao desta pesquisa. 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 situavam em cenário agrário, pobre e isolado. A festa popular do Divino Pai Eterno de Trindade foi priorizada para se identificar a influência do ultramontanismo sobre as práticas populares, pois oferece maiores subsídios de pesquisa, caracterizando-se o estudo como histórico e sociológico. Os resultados e conclusões alcançados dizem respeito à manutenção da natureza mágica no catolicismo popular goiano do período selecionado em função da preponderância dos rituais populares que não substituídos pela doutrina e pela liturgia oficiais.

PALAVRAS-CHAVE: Disputa pelo sagrado, catolicismo popular, ultramontanismo, sociologia religiosa, Max Weber.

ABSTRACT: The present study has as theme the dispute between the ultramontanism and the lay ones about the practices and manifestations of the Catholicism in the years from 1891 to 1907, inserted in the bishopric of D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907). It has for objectives to describe and to analyze what was transformed or maintained amid the religious manifestations permeated by the official Catholicism and for the popular. The methodology has for base the Max Weber's religious sociology. The documental sources were extracted of Pastoral Letters, reports of Pastoral Visits, of D. Eduardo's autobiography, of time newspapers and of historians' contributions that worked with pertinent themes to the of this research. The reformed Catholicism 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 scenery agrarian, poor and isolated. The popular party of the Divine Eternal Father from Trindade was prioritized to identify the influence of the ultramontanism on the popular practices, because he/she offers larger research subsidies, being characterized the study as historical and sociological. The results and conclusions reached they concern the maintenance of the magic nature in the Catholicism popular of the period selected in function of the preponderance of the popular rituals that not substituted by the doctrine and for the official liturgy.

KEY-WORDS: Argues for the sacred, popular Catholicism, ultramontanism, religious sociology, Max Weber.

* Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília, Professora do Departamento de História da Universidade Estadual de Goiás – Unidade Universitária de Goianésia.

Introdução

A presente pesquisa trata do encontro entre duas vertentes do catolicismo no Brasil: a do popular e a do oficial. No caso, em meio ao contato entre as orientações do catolicismo oficial romano e as práticas do catolicismo popular local, é destacada a interação entre o ultramontanismo representado pelo bispado de D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907) com os redentoristas alemães, e a comunidade católica leiga adepta de um catolicismo diverso do de D. Eduardo. O centro das disputas, em meio às outras práticas do catolicismo popular goiano, é a organização e a devoção da Festa do Divino Pai Eterno - a Romaria de Trindade-, à época, Barro Preto.

Devido à chegada do ultramontanismo com as diretrizes romanizadoras efetivadas pelos bispos, ocorre o confronto com as práticas populares / leigas. 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. 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 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 Pai Eterno, de Trindade, foi o evento religioso selecionado 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 mais conflituoso e polêmico é 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 tentado, 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.

A análise de tal disputa pela liderança do sagrado é permeada pelos conceitos da Sociologia da Religião do alemão Max Weber, como, salvação ritual, devoção piedosa

ocasional, internalização ou unificação da conduta, revelação profética, magia e religião, que serão visitados. O trabalho conta também com a contribuição do filósofo Ernst Cassirer em sua análise sobre cultos sagrados. Subsídios de obras de historiadores como o chamado Cônego Trindade, Miguel Archângelo dos Santos, Ronaldo Vaz, Genesco Ferreira Bretas, Pedro A. Ribeiro de Oliveira e Maria da Conceição Silva, fornecem dados para a reconstrução do pano de fundo goiano do referido período. Documentos como Cartas Pastorais de Dom Eduardo, além de sua auto-biografia, enriquecem os dados empíricos do fenômeno estudado. Isso é o que este trabalho busca apresentar.

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

A romaria do então arraial de Barro Preto, atual cidade de Trindade, a dezoito quilômetros da capital Goiânia, já era, à época de 1890, a mais popular e concorrida do Estado de Goiás. 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 oito centímetros. 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.

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 Pio IX. Permanece em Roma até o fim de seu doutorado em 1875.

Sua trajetória 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 Goiás e parte do sul de Minas Gerais: o Triângulo Mineiro.

Sobre a vida do bispo há a contribuição de sua autobiografia, dos escritos de José Trindade da Fonseca Silva, denominado Cônego Trindade, em seu livro *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*, e dos registros sobre a educação em Goiás, de Genesco Ferreira Bretas em sua obra *História da instrução pública em Goiás*, além 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 deste trabalho.

No santuário de Barro Preto, 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 (como até hoje) 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.

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 séquito, 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 levá-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 espiá 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.

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, forte grupo político local de tendência liberal. A festa do Divino Espírito Santo ocorria sem as determinações deixadas por D. Eduardo, e este não possuía mais o prédio do Seminário Santa Cruz, instituição responsável pela formação do clero local, 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 a 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. Escia. 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 o Cônego Trindade, (1948, p. 347), o bispo teria deixado 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 ou Cônego Trindade, (1948, p. 348), 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 cristãs, 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, como atesta a obra de Genesco Ferreira Bretas, *História da instrução pública em Goiás* (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 algarra, 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 debalde. 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 estando-lhes 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. Neste 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 destes Frades ia 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 expõe o Santíssimo, que é uma hostia consagrada na missa. [...] no delírio da embriaguez 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 dele. (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 liderá-la, substituindo as lideranças leigas. De qualquer forma, esta momentânea vitória obtida por Anacleto, neste episódio, é devida ao 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.

D. Eduardo e os redentoristas alemães conseguiram aperfeiçoar a Festa do Divino Pai Eterno administrativa e liturgicamente, tendo conseguido controlar a festa e a devoção. Com isso, a figura do padre deixava de ser apenas um convidado do festeiro para ser o centro da festividade. 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 com os redentoristas em Trindade. O padre passou então a ser o principal festeiro, por deixar de ser quem celebra a missa no dia da festa para ser seu organizador: dos cantos, das novenas e das rezas, além de chamar a população e ainda controlar o lucro obtido.

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.

Segundo Pedro A. Ribeiro de Oliveira, em seu artigo *Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro*, (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, e essa seria, ainda segundo Oliveira, uma forma de resistência passiva ou de não-sujeição ao clero.

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 aperfeiçoadas após a ação dos ultramontanos.

2. 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 José G. Ponce de Leão (1881-1890), 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 os fiéis, 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 realisação 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 mesma, 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 Santa Cruz. E lembra-se da contribuição de D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), que fundou o seminário e “tem dado não somente á Igreja 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 emfim 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).

Segundo o bispo, em sua carta de 1891, a maioria das paróquias na diocese se encontrava “acephalas”, devido ao 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 alumno, incumindo-se cada Rvd. Sr. Vigario de por si e por meio de uma quota mensal entre os seus parochianos sustentar um estudante no Seminario. Esse alumno 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 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, juizes, 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 alfaia 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.

3. 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, 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 em 1908 (1908-1922), 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. Conceitos weberianos e a ética da súplica

A forte devoção popular era combustível que possibilitava o fortalecimento do catolicismo popular e do oficial. E mesmo que estes não se tocassem, compartilhavam da crença dos fiéis, pois cada um era constituído de distintas trajetórias e manifestações, mas tinham o mesmo fim: o da salvação das almas. Ainda que fosse a salvação ritual, que de acordo com Max Weber configura-se no momento de devoção, que aparentemente garante a salvação, ocorrendo durante a comunhão com Deus. É aí que converge os catolicismos oficial e popular.

Salvação ritual seria uma preocupação de verniz com a salvação, 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. Tal salvação ritual se relaciona com a devoção piedosa ocasional, devoção sentimental que é interpretada como um estado de ânimo. Haveria aí uma descontinuidade em virtude da natureza da devoção piedosa ocasional, que seria uma devoção presente somente no momento do culto, em uma espécie de êxtase ou sensação de relação passageira com o sagrado.

Nesta convergência é que reside a junção destes e a híbrida ética da súplica. A ética da súplica corresponderia a um tipo de eticidade peculiar ao catolicismo popular analisado. É alheia a uma ética religiosa universalista; é, portanto, parcial e particularista. Seria 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 e 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.

A devoção popular da Romaria de Trindade, portanto, 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, 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, ambas abaixo apresentadas.

Internalização da conduta significa racionalizar a fé religiosa por meio da adoção prática cotidiana de critérios éticos objetivando a salvação da alma. Tal internalização ou unificação da conduta depende de um clero forte e independente institucionalmente e de uma população letrada o bastante para compreender e introjetar em si os preceitos intelectuais da doutrina religiosa (internalização da doutrina) em questão que é orientada pelo respectivo clero.

Tal conjuntura levaria ao que Weber denominou revelação profética, ou a capacidade consciente de construir uma visão homogênea da vida. A vida possuiria, por meio dessa revelação, um sentido homogêneo responsável pela orientação das condutas dos homens na busca pela salvação. Este sentido coordenaria o comportamento prático do homem em sociedade, constituindo-se em um modo de viver. Seria também de natureza religiosa e levaria 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. Ocorreria aí uma homogeneização do sentido em um mundo então integrado por este. As tensões existenciais do indivíduo seriam desse modo, provenientes do choque entre esse sentido ou essa bússola e a realidade empírica que o cerca. Seria esta revelação a capacidade carismática de mudar as pessoas e de desalojar a magia do seio do povo, desde que haja a revelação profética internalizada por esse indivíduo. A internalização do comportamento ético movido pela busca de salvação só seria viável, portanto, por meio de um sacerdócio forte o bastante para inculcar nas pessoas tal sentido.

Preponderaria 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. 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).

Enquanto que a noção de religião se relacionaria à doutrina ou o desenvolvimento de um dado sistema racional de pensamento religioso formador de uma ética sistematizada e religiosa apresentada como revelação. Estas seriam as diferenças essenciais entre as idéias de magia e religião para Weber, e que permeiam a presente análise e os demais conceitos weberianos com relação à sociologia da religião.

Diante dos subsídios da passagem de D. Eduardo por Goiás, são constatadas a unificação interna da conduta por parte da camada religiosa profissional e a racionalização ética da religião. Esta seria advinda de uma ética transcendente vinculada a uma especulação intelectual, capaz de romper com a prática mágica de coação imputada pelo homem aos deuses; produzindo-se dessa forma uma ação religiosa. Tal ação seria 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).

Porém, por parte dos fiéis, ainda persistiriam ou preponderariam 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 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.

5. Cenário religioso e político goiano e a análise dos cultos de Ernst Cassirer

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, ritualístico, mágico, leigo e híbrido, 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.

Uma relativa ressonância do clero sobre a devoção popular e suas manifestações deve-se, 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.

Dado importante a ressaltar é a natureza laica do catolicismo popular, pois é, tradicional 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 eclesiástica 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 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, que analisou a trajetória magia e religião, focada na transformação da natureza dos cultos sagrados. Em sua obra *The philosophy of symbolic forms: mythical thought*, ou *Filosofia das formas simbólicas*, 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 seria o culto que inicialmente se caracteriza pela forma e posteriormente pelo conteúdo.

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. Ou seja, 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 seria 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 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, abençoados pelo padroado) e das influências indígenas e africanas canceladas 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 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, comportando-se como homens comuns, 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 ultramontanos.

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.

Dom Eduardo se deparou com um descontentamento tanto político-cultural quanto administrativo-patrimonial em sua ação reformadora de visitas e cartas pastorais. Conseguiu uma quase unanimidade antipatizante por parte da elite política local e por parte das irmandades.

De acordo com Maria da Conceição Silva, com sua tese *Catolicismo e casamento em Goiás, 1860-1920*, 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 (1908-1922) [...] 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.

Enquanto que D. Eduardo se chocara 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 sentia, 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 precariedade econômica local. À época de D. Francisco Ferreira de

Azevedo (1819-1854), o bispo cego, muitos foram ordenados, mesmo sem condições de exercer a função de sacerdotes; no bispado de D. Domingos Quirino de Souza (1860-1863), nenhum, até mesmo pela brevidade de sua gestão, que foi de 1860 a 1863; com D. Joaquim Gonçalves de Azevedo (1865-1876), seis padres; com D. Cláudio José G. Ponce de Leão (1881-1890), dez, e com D. Eduardo Duarte da Silva (1891-1907), 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 às paróquias restantes.

Em 1915, segundo relata Ronaldo Vaz (1997) em sua dissertação *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)*, 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.

Conclusão

O catolicismo popular acompanha 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.

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.

As manifestações populares ocorriam de forma paralela à orientação do clero, não 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. 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. 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.

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. 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. 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. 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.

O caráter devocional e ritualístico do catolicismo popular permitiu uma superficial inserção do discurso religioso da Igreja ultramontana nos assuntos religiosos. O que contribuiu para que os padres redentoristas inserissem aspectos cristianizados à Romaria de Trindade, com novas devoções romanizadas, liderando a administração, a liturgia, e reorganizando irmandades. Isto proporcionou uma conquista parcial da racionalização ética sobre esta manifestação da religiosidade católica popular, pois

houve uma complementaridade do catolicismo oficial e o popular, estabelecendo-se a prática de benção das imagens, terços e crucifixos por parte dos padres. Prática esta que não foi sobrepujada pelos sacramentos e pela doutrina; o que era agravado pela preponderância da promessa e da romaria em detrimento da racionalização ética religiosa, por demais cercada de elementos do 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, 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

BIOGRAFIA de D. Eduardo Duarte da Silva. Sem local e sem data. Cópia do arquivo do escritor Josmar Divino Ferreira. Goiânia, setembro de 2004.

BRETAS, Genesco Ferreira. **História da instrução pública em Goiás**. Goiânia: Ed. da UFG, 1991.

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.

CASSIRER, Ernst. **The philosophy of symbolic forms: mythical trthought**. Translated by Ralph Manheim. Virginia: Bookcrafters, 1995. V. II.

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.

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.

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.