

NORMATIZAÇÃO DO SANTUÁRIO DO DIVINO PAI ETERNO*

*Maria Socorro de Deus***

Resumo

No final do século XIX, a Igreja Católica no Brasil desenvolveu uma política de romanização que interferiu nas práticas de romarias e na religiosidade popular. Em Goiás, houve embates entre o bispo D. Eduardo e a romaria do Barro Preto, hoje Trindade.

Palavras-chave: Romanização, Barro Preto (GO), Igreja, D. Eduardo, romaria.

Ora pois, eu não vos proíbo que vades a algumas romarias, contando que vades com boa companhia e lá vos occupeiis com Deus todo o dia; no entanto, sempre vos direi que haveis de trazer mais pecados do que leuaes e então se tendes muita devoção a esse Santo ou a essa Senhora ide lá n'outro dia fora da romaria.

Pe. Manuel Gonçalves (1891)

D. Eduardo Duarte da Silva, o quinto bispo de Goiás, toma posse em 8 de fevereiro de 1891, após um ano de vacância na sede episcopal

* Este artigo constitui-se em parte de Dissertação defendida no ano de 2000, no Programa de Mestrado em História das Sociedades Agrárias da UFG, com o apoio financeiro da CAPES.

** Professora do Departamento de História da UEG, na unidade universitária de Itapuranga.

de Sant'ana de Goiás. Nesse período de históricas decisões na Igreja, D. Eduardo assiste ao desenrolar do Concílio Vaticano (1869-1870) e se faz presente, embora sem poder de voto, na Assembléia pública que proclama o dogma da Infallibilidade Pontifícia, na Basílica Vaticana.

A Igreja no Brasil fez-se representar ativamente no Concílio Vaticano I, e a questão da Infallibilidade foi defendida ardorosamente pelo seu episcopado, dentre eles, por D. Pedro de Lacerda, bispo da Diocese do Rio de Janeiro, à qual Eduardo Duarte estava submetido hierárquica e ideologicamente. Os estudos de D. Eduardo no Brasil foram realizados na Diocese de D. Pedro de Lacerda, onde cumpriu um ano de estudos básicos no Seminário São José, para em seguida matricular-se, em 1868, no Colégio Pio Latino de Roma.

Um processo chamado “romanização”, em voga na Igreja da América Latina no período, ocasionou o desfecho da “Questão Religiosa” na segunda metade do século XIX no Brasil. Em linhas gerais, tudo começa na França iluminista, que propõe ventos de mudança. Refletindo movimentos da sociedade, a Igreja francesa busca apoio na Sé Romana, que, ao socorrê-la, cria a corrente ultramontana: uma forte reação ao liberalismo ateu. A Igreja romana publica, em 1864, a encíclica *Syllabus*, que combate temas polêmicos como o panteísmo, o naturalismo, o racionalismo, bem como o socialismo, o indiferentismo e a intolerância, todos assuntos polêmicos, resultados de discussões questionadoras a respeito do poder institucional da Igreja sobre a sociedade, tratados pelos iluministas.

Nas pegadas do *Syllabus*, fez-se necessário convocar um concílio em Roma. No Concílio Vaticano ocorre a aprovação da Infallibilidade Pontifícia, com que em outras palavras, Roma estaria confluindo todos os católicos em torno de si, universalizando poderes de modo centralizado, além das fronteiras da nação como categoria cultural e política.

No sentido acima, a tumultuada “Questão Religiosa”, durante o segundo governo imperial no Brasil, significou nada mais do que a tentativa de transplantar para o Brasil a controvérsia liberal que agitava os países católicos da Europa. Hugo Fragoso considerou a Questão Religiosa “um grito de independência da Igreja em face do Estado”, ainda sob a égide do padroado. Numa adequação ao centro universal de unidade, que era a Sé Romana, a Igreja torna-se mais “romana” e menos “nacional”.

O termo “romanização” se aplica à oposição ao processo de mentalidade tradicional do catolicismo brasileiro existente desde a gênese colonial com uma política de poder regalista.¹ O sentido de novidade que a romanização trazia, como política religiosa, estava na sua oposição ao catolicismo brasileiro, de cunho tradicional e com particularidades nacionais. Nesse sentido, compreende-se a romanização como tentativa de europeizar a sociedade brasileira através de uma ideologia religiosa.² A questão do regalismo e do ultramontanismo resultou em brigas situadas em territórios da elite, decisora do futuro das manifestações religiosas da sociedade brasileira. De um lado, o Estado, representado pelo Imperador insistia na liberdade religiosa, ou seja, na tolerância à maçonaria (com a qual simpatizava D. Pedro II, dado o influente grupo de comerciantes maçons que emergia na época) e de outro, a Igreja, dominada pela mentalidade dos novos bispos reformadores, avessos ao apoio que o Estado dispensava à maçonaria.

Catolicismo renovado x catolicismo tradicional³

Obedecer a Roma, universalizando a Igreja sem bater de frente com o trono Imperial, era um processo improvável de ser realizado sem crise, em razão da influência regalista e do subordinado regime de padroado no Brasil. Conforme Pedro Ribeiro de Oliveira argumenta, o problema em si estava na possível perda do poder de organização do aparelho eclesiástico diante das grandes massas católicas. Segundo a nova mentalidade religiosa, o objetivo principal estava em confirmar a sobrevivência do clero brasileiro, e, para isso, sobreviver sem o apoio do Estado era indispensável para que o elemento religioso se reestruturasse (RIBEIRO DE OLIVEIRA, 1985, p. 275).

A romanização, em linhas gerais, adotou posições que, entre outras, incluíam o combate ao liberalismo, à maçonaria, à República (ao menos no primeiro momento), e a outras religiões, como o espiritismo, o protestantismo, o candomblé, a macumba. Mais adiante, não poupa o pentecostalismo, que aportou no Brasil somente por volta de 1910 ou 1911. Esse movimento pauta-se ainda na rígida formação e orientação do clero através do severo controle dos seminários. Para uma população carente de meios de informação, era através dos padres que se recebiam conselhos e novidades, certamente mediados por interesses ideológicos do momento.

Moldar tanto a vida espiritual quanto religiosa do povo era a via mais simples e direta para a propagação do novo catolicismo no Brasil.

De cultura essencialmente católica, as transformações pelas quais passou a Igreja atingiram o país. Em torno de 1880 inicia-se, de uma maneira sistemática, a renovação católica brasileira, com notório rompimento de equilíbrio entre o abasileiramento do “catolicismo mestiço e barroco” (BEOZZO, 1977, p. 741) pela sua convivência com o negro e o índio (traduzindo-se em reizados e congadas, irmandades e romarias) e pela sua europeização. Europeização que exigia um novo catolicismo, mais puro, porque mais branco e mais ortodoxo, aos moldes de Roma (BEOZZO, 1977, p. 742).

Oscar Beozzo observa o antagonismo entre estes dois catolicismos, pois, em sua grande maioria, o que vigorava entre o povo, desde o passado colonial (e nesse aspecto Beozzo acredita tratar-se ainda de colonização, mesmo na transição do Império à República, dada a nova imposição européia), continuou sendo considerado ilegítimo e supersticioso, um desvio a ser recuperado pelo “verdadeiro” catolicismo romano. O catolicismo praticado até o momento do conflito ultramontano no Brasil possuía características menos rígidas nas suas formas de controle. Era leigo e doméstico, em razão das raras visitas do sacerdote e, rural, pois no campo se concentrava a maioria da população. Esse catolicismo é usualmente denominado, entre seus estudiosos, catolicismo popular.

Segundo Riolando Azzi, o catolicismo popular recebeu influências de dois tipos distintos de catolicismo: o tradicional, que vigorou de maneira acentuada por toda a colônia, é de característica lusitana, leiga, social e familiar; e o catolicismo renovado que, desde o século XVI, esforça-se para evidenciar sua vinculação com a sede romana, embora a definitiva transformação só se efetive na época imperial. Assim, o catolicismo popular oscila entre um modelo e outro, e suas tendências mais relevantes aproximam-se do catolicismo de tipo tradicional. E foi contra esse modelo que o novo catolicismo propôs-se a combater, agindo na forma de um empreendimento reformador.

A romaria do Barro Preto e d. Eduardo: assim em Goiás como em Roma

O Cônego José Trindade Silva, ao traçar a biografia de D. Eduardo (1891-1907), afirma que o bispo “não era político, mas acima

de tudo um sacerdote dedicado à Igreja”. Discípulo de um dos bispos que aderira à conflituosa questão religiosa, D. Pedro Lacerda do Rio de Janeiro, D. Eduardo não era indiferente à normatização, pelo contrário, mostra-se rigoroso cumpridor das propostas católicas do momento quando assume a Diocese de Goiás.

Nessa época, um dos pontos culminantes de expressão e “piedade autônoma do povo” eram as romarias. Atos religiosos como promessas, novenas, terços, cantorias, ofícios e procissões, constituíam formas da mais singular manifestação popular religiosa. Fazer romaria não significa somente a permanência no local do santuário, mas implica fazer promessa, acontecer o milagre, preparar, sair e cumprir o voto, além, é claro, da íntima união entre o devoto e o santo, que participa de todas as manifestações de piedade cotidiana. Nesse contexto o santo mais procurado pelos camponeses é aquele associado aos locais de romaria. Para ele todo o cotidiano do universo do devoto é voltado: se há felicidade, é graças ao santo, se há 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.

Ao tratar de temas referentes ao cotidiano, torna-se necessário o diálogo com a antropologia. O sentimento de sentir-se aconchegado sob a proteção de um santo correlaciona-se com o que Roberto DaMatta (1997) discute ao lidar com questões pertencentes aos espaços da casa e aos espaços da rua. Casa e rua são metáforas utilizadas pelo autor para explicar situações de pessoalidade (a casa) e de impessoalidade (a rua). Dessa forma, a casa inclui as maneiras de se relacionar com os diversos espaços que possam favorecer o indivíduo. Se há, por exemplo, estreitas relações entre indivíduos que não são parentes ou amigos, diz-se: “fulano de tal é de casa”. Em casa paira uma atmosfera de informalidade, há relações harmoniosas, hospitalidade, e as relações de disputas são evitadas. DaMatta leva a análise do ambiente doméstico para as relações de um modo geral, numa sociedade em que se quer conseguir favores sem maiores esforços ou formalidades, o que leva a estender tais relações também para o espaço do sagrado. Dar o filho para afilhado do santo é o mais nítido exemplo de contrato informal, no campo do favoritismo, entre o indivíduo e o santo. Desse modo, o devoto estaria garantindo a proteção sobrenatural, que não lhe pode faltar, já que há uma relação familiar entre ambos, ou seja, o seu santo é de casa.

As discussões sobre as romarias provocaram intensos conflitos travados nos primeiros anos da gestão de D. Eduardo. Elas eram um dos aspectos da antiga religião tradicional a ser combatido, dado o seu caráter tipicamente popular e não ortodoxo. Assim, em torno da romaria do Divino Pai Eterno de Barro Preto foi traçada a engenhosa e paulatina clericalização romanizadora em Goiás, na perspectiva do combate ao catolicismo popular. Em suas memórias, antes mesmo de se dirigir ao santuário do Barro Preto, em 1891 (e essa foi sua primeira providência pastoral na Diocese de Goiás), D. Eduardo (apud SILVA, 1948, p. 347s) explicita o que concebia a respeito de romarias:

[...] em lugares de santuários há sempre jogos e brequefestes, reúnem-se as bilhardonas e as calonas de todas as freguesias, bem como sujeitos avilanados e rapazes mariolas que aproveitam essa reunião de gente ruim e de marafonas para saciarem a sua luxúria e executarem as suas vinganças, de sorte que não há ano algum em que não haja assassinatos e ferimentos graves.

Caso se sentenciasse o destino da romaria do Barro Preto a partir da observação do bispo, a mesma estaria fadada ao desaparecimento, sem dúvida. Cabe lembrar, no entanto, que essa visão pejorativa a respeito dos santuários não é particular a D. Eduardo, mas consenso na visão do episcopado da época. Em 1899, na *Carta Pastoral sobre o Culto Interno e Externo e Regulamento sobre as Festividades e Funções Religiosas*, D. Eduardo cita as advertências do Padre Manuel Gonçalves Couto, de Minas Gerais, feitas no seu livro *Missão abreviada*: “deixai dessas romarias longe, porque as romarias de agora são divertimentos”. Padre Manuel critica a presença de jovens desacompanhados de seus pais nesses eventos e prescreve a maneira ideal de se comportar em uma romaria, caso o devoto deseje muito freqüentá-la: “vá acompanhado de boa companhia e se ocupe com Deus todo o dia”. Isso, na verdade, impossibilitaria que o romeiro participasse de outras festas não sagradas. Mas, segundo o padre, o ideal seria que o devoto não fosse às romarias.

As advertências do Padre Manuel encerram toda a proposta romanizadora dos santuários, desaconselhando suas visitas e propondo, em substituição, atos de piedade na própria paróquia de origem do romeiro, com assiduidade à comunhão, confissão e visita aos altares.

Para as orações domésticas, em substituição às rezas diante do oratório, propondo que se faça a leitura da “lição espiritual”, isto é, dos manuais aprovados pelos bispos, que continham rígidas advertências quanto à moral e à fé cotidiana. Mas a sugestão da substituição das rezas pelas leituras esbarrava-se no problema do analfabetismo brasileiro do final do século XIX. Assim, a realidade do analfabetismo, aliada aos costumes, fez prevalecer as orações da tradição oral, como as rezas do rosário, os benditos declamados ou cantados e as ladainhas.

As particularidades espontâneas e milenares da expressão religiosa popular não se adaptaram ao lustre da modernidade européia. Por outro lado, Arno Mayer (1987) analisa a difícil tarefa de se transformar total e abruptamente uma realidade social e cultural. Mayer utiliza a expressão “a força da tradição” para explicar o motivo do desencadeamento das guerras das primeiras décadas do século XX. Para o autor, a supremacia do Antigo Regime europeu representado pela sociedade aristocrática não esteve tão abalada como pregava a historiografia sobre a era contemporânea. O período áureo das revoluções burguesas cai por terra, diante da permanência dos velhos poderes civis e militares, que não evitaram a catástrofe das guerras mundiais, uma vez que estava suspenso, pairando sobre o suposto controle da modernidade democrática e liberal. A crise desencadeada nas grandes guerras européias representou a investida ideológica da aristocracia que se utilizou de pensadores considerados modernos, como Nietzsche e Darwin, para justificar que “o mal estar na sociedade” só se resolveria com a preservação ou o rejuvenescimento da ordem tradicional. Desse modo, o fato ilustrativo acima é utilizado para traçarmos uma análise das sociedades rurais tradicionais, em que se detecta a impossibilidade de se consolidar uma mudança definitiva em um ambiente que traga em si os elementos de uma cultura tradicional.⁴ Daí fundamenta-se o latente conflito entre a hierarquia clerical e a massa dos fiéis, para a imposição da proposta romanizadora, vanguardista porque propunha uma interferência abrupta em ambientes detentores de uma longuíssima tradição.

Então, com rígidas propostas mudancistas, o programa romanizador tornou-se combativo em Goiás através do combate às romarias, combate à devoção popular, às festas de rua denominadas “profanas” e, em consequência desse último aspecto, através da rígida moralização da família no que tange à sexualidade. Para essas tarefas teriam de

enfrentar, em lugares de santuários, as irmandades dirigentes das romarias, como no caso de Trindade, por exemplo, a Irmandade do Divino Pai Eterno.

A Irmandade do Divino Pai Eterno

A dinâmica do conteúdo romanizador assentou-se em duas ações concretas: uma interna, que refletia o crescente controle de Roma sobre as formas, a organização e a ideologia do catolicismo brasileiro, e outra externa, caracterizada pela luta dos bispos reformadores da segunda metade do século XIX para impor seu controle sobre os leigos e suas formas de associação, as irmandades. O controle no campo das idéias foi realizado pelos bispos mediante a reforma e europeização dos seminários, o que não foi dispendioso, mas resultado semelhante não se pôde conseguir com os leigos. A explícita perseguição das irmandades pelo episcopado teve data marcada: os primeiros anos da década de 1870, quando os bispos líderes da “Questão Religiosa”, D. Cardoso Ayres, de Pernambuco, e D. Macedo Costa, do Pará, confrontam-se com as irmandades impregnadas pelo pensamento liberal, uma vez que já tinham em suas fileiras membros ligados à maçonaria, antro de divulgação liberal e esconjuro dos bispos reformadores. As irmandades tornaram-se então alvo de perseguição dupla, pois, além de leigas e mantenedoras do catolicismo colonial brasileiro, ainda apoiavam a corrente de pensamento liberal.

Atraindo a si todas as antipatias da hierarquia clerical, as irmandades, como instituições, sofrem os abalos que anunciam o seu fim. Como bem analisa Beozzo (1977, p. 748):

A ordem era a ampla excomunhão aos membros das Ordens Terceiras e Irmandades e mesmo a sua extinção do Brasil, como medida extrema para pôr fim ao que chamamos de abusos, desvios e intolerável desobediência à doutrina e disciplina da Igreja.

A primeira visita de D. Eduardo a Barro Preto não foi das mais amistosas. Como nos demais santuários, Barro Preto também tinha a sua irmandade, a Irmandade do Divino Pai Eterno, embora a documentação sobre tal irmandade não fale da existência de membros maçons

em seu meio. O “bode expiatório” do conflito entre o bispo e a Irmandade ancorou-se na questão da aplicação do dinheiro das esmolas doadas pelos romeiros no Santuário por ocasião das romarias.

Nacionalmente declaradas como inimigas da “renovação católica”, as irmandades já eram vistas com preconceito pelos bispos. Desse modo, era natural (e quem sabe providencial) que D. Eduardo encontrasse irregularidades na Irmandade do Santuário do Barro Preto. Seria um bom motivo para dissolvê-la, o que proporcionaria a chance de destruir também a soberania leiga, substituindo-a pelas Ordens e Congregações estrangeiras, que cumpririam a missão da clericalização e da moralização das atitudes religiosas.

O confronto entre D. Eduardo e a Irmandade do Divino Pai Eterno foi chamado de “questão do cofre”. O bispo não aceitava que, tendo passado apenas mês e meio da realização da romaria, o cofre do Santuário estivesse vazio; e quis explicações. Segundo o documento *Compromisso da Irmandade do Divino Pai Eterno*,⁵ as esmolas arrecadadas deviam ser guardadas no cofre da igreja e as chaves deviam ficar sob a guarda do tesoureiro. Também consta que cabe ao tesoureiro a administração das obras da Igreja, bem como o necessário reparo em seu prédio e outras providências. Contudo, no artigo 36 do mesmo compromisso, relata-se que a mesa “autorizará ao tesoureiro a compra de apólices da Província com o dinheiro que sobrar das despesas do ano, em nome da Irmandade, a fim de criar-se um fundo, para no caso de desaparecerem as esmolas, festejar-se com as mesmas solenidades ao Divino Pai Eterno”.

Em suas crônicas, o viajante Oscar Leal observa, em 1890, a penúria a que estava relegado o prédio da Igreja Matriz do Barro Preto, sem acomodação para os músicos que foram tocar e cantar; critica ainda a ausência de incentivos promovidos pelos encarregados da arrecadação, a irmandade. As observações do viajante deixam transparecer a má administração no emprego do dinheiro arrecadado pela irmandade.

Diante da ausência de benfeitorias no Santuário e da falta de declaração de despesas, o bispo destituiu a irmandade de sua prerrogativa de administradora do Santuário, chamando os seus membros de “irmãos de cofre”. De fato, o artigo 36 do compromisso, fala da possibilidade do desaparecimento das esmolas, o que deixa D. Eduardo cada vez mais

ofensivo. Estava deflagrado o combate. Como “tropa aliada”, D. Eduardo convocaria missionários estrangeiros. Provisoriamente, até a convocação de novos padres, o santuário seria administrado pelo padre Francisco Ignácio de Souza, homem de sua confiança.

Outro confronto de D. Eduardo com irmandades aconteceu em São José do Tocantins, local da Romaria do Muquém, onde quis logo destituir a irmandade que administrava a romaria, conforme fez em Barro Preto. Do alto do presbitério esclareceu que “só e exclusivamente pertenciam à Autoridade Eclesiástica o governo das Igrejas, sua administração e aplicação de suas rendas” (SILVA, 1942, p. 335), confirmando mais uma vez a necessidade de uma administração clerical.

A Congregação Redentorista

Ao dirigir-se à Sé Romana, D. Eduardo não tinha a predileção por esta ou aquela ordem religiosa. Segundo suas intenções, partiu somente com o objetivo de buscar padres para “cristianizar a romaria do Barro Preto”. Entre uma peregrinação e outra pelos conventos, foi atendido pela Congregação Redentorista.

A presença da Congregação Redentorista só estabeleceria mais um item na rigorosa agenda do processo romanizador: confirmar a influência ideológica clerical reforçada pelas ordens e congregações européias, principais veículos da romanização. Ao que consta, em se tratando de santuários, os redentoristas administraram consideráveis deles: o de Juiz de Fora na Igreja de N. Sra. da Glória; o de N. Sra. da Penha, em Perdões, Minas Gerais; o de N. Sra. Aparecida do Norte, em São Paulo; o de Bom Jesus da Lapa, na Bahia, e também o do Divino Pai Eterno em Trindade, Goiás. A administração de tantos santuários no Brasil conferiu-lhes, segundo vários comentaristas, a máxima de “especialistas em santuários”, e se não o foram em outros países, o mesmo não pode ser negado em relação ao Brasil.

Cristianizar era a idéia fixa de D. Eduardo quando parte do Brasil para Roma a fim de pedir padres para o Barro Preto, futura Trindade, e sua romaria. Cristianizar seria clericalizar, retirar a influência leiga tanto da administração da romaria e do santuário quanto da manifestação de fé do romeiro em seu aspecto devocional e doméstico, com total ausência clerical.

Lendo Augustin Wernet, em sua obra a respeito da presença dos redentoristas no Brasil, compreendemos a aceitação desta congregação ao pedido de D. Eduardo para administrarem o santuário e a romaria. A Congregação do Santíssimo Redentor, fundada por Afonso Maria de Ligório (Santo Afonso) em 1732, tem como objetivo a “evangelização missionária, sobretudo dos menos favorecidos”. O missionário redentorista, como a própria atribuição lhe encerra, deve sair de seu local, viajar, a fim de evangelizar em lugares mais difíceis. Deste modo, sair da Europa urbanizada, para o Brasil, praticamente rural e de devoção leiga, nada mais era do que missão a cumprir. Mais do que propriedade de seu carisma, a Congregação Redentorista encaixava-se perfeitamente no projeto romanizador e europeizador brasileiro, uma vez que Santo Afonso é tido como o precursor da Reforma Ultramontana do Papa Pio IX. Afonso destacou-se na composição de seu sistema de Teologia Moral, que combatia o jansenismo⁶ e o regalismo e defendia a infalibilidade do Papa, além de propagar a doutrina mariana sobre o papel de Nossa Senhora na obra da redenção, defendida no dogma da Imaculada Conceição, antes mesmo de sua proclamação em 1854. Canonizado em 1839 e proclamado como Doutor da Igreja em 1871, o Papa Pio IX utilizou-se de suas idéias tanto para promulgar o dogma da Imaculada Conceição quanto para fundamentar os pressupostos do Concílio Vaticano I no que tange à Doutrina da Infalibilidade Papal, em 1870.

D. Eduardo não foi o primeiro bispo a interessar-se na vinda dos Redentoristas ao Brasil. Wernet cita o pedido de D. Viçoso de Mariana em 1843, D. Macedo Costa do Pará em 1885, D. Luis Mátera em 1878 e o Imperador D. Pedro II em 1870, mas nenhum caso anterior foi atendido. Somente em 1893, finalmente, chegam os Redentoristas Holandeses atendendo ao pedido de Dom Silvério para a Diocese de Mariana, onde assumem a direção da Igreja de Nossa Senhora da Glória em Juiz de Fora, Minas Gerais.

A comitiva redentorista que aportou no Brasil com o objetivo de atender a Diocese de Goiás, não era de origem holandesa, mas alemã, da Baviera. Wernet cita o momento como oportuno, já que o Capítulo Geral da Congregação Redentorista estimulava pouco tempo antes a saída de novas missões para o estrangeiro (WERNET, 1995, p. 25). A Província Redentorista da Baviera aceitara não só o pedido de D. Eduardo

para Goiás, bem como também o de D. Lino Deodato da Diocese de São Paulo, com a mesma finalidade: cristianizar a romaria, mas a de Aparecida do Norte. Deixando em São Paulo os missionários para lá destinados, o grupo de Goiás chegou a 12 de dezembro de 1894 em Campinas, onde se fixaram. Deste modo, a vinda dos Redentoristas serviu para consolidar a implantação da reforma católica, iniciada durante o período imperial pelo movimento dos bispos reformadores.

Começa aqui o capítulo da presença redentorista no Santuário do Divino Pai Eterno de Trindade (chamada inicialmente de Barro Preto) e, conseqüentemente, a problemática central na história da romaria de Trindade: o confronto entre o catolicismo ultramontano (que Azzi chama de renovado) com suas peculiaridades tridentina, clerical e moralizante através da proposta romanizadora e o catolicismo popular (ainda citando Azzi: denominado tradicional) de característica lusitana, leiga, medieval e familiar.

Assim, os primeiros anos da presença redentorista em Goiás foram marcados por conflitos entre o clero e os leigos. Antes dos redentoristas, acomodada na posição de administradora do santuário e da romaria, a comissão de leigos da Irmandade do Divino Pai Eterno tinha assumido o controle do Santuário após dez anos de vacância da paróquia. Seu estatuto intitulado *Compromisso* data de 1888, embora sem aprovação canônica.

A crise de Trindade

Sob novo regimento jurídico-administrativo, após o desligamento do controle político-estatal, a partir de 1870, a Igreja brasileira vinha criando outras alternativas de gerenciamento financeiro. A principal foi a arrecadação das doações dos fiéis, sobretudo em locais de santuários, onde o devoto tem por costume pagar uma promessa depositando alguma quantia nos cofres da igreja. Esses foram os motivos utilitários do conflito entre o poder clerical e as forças de domínio popular representadas, na situação de Trindade, pela Irmandade do Divino Pai Eterno. A documentação chamou tal conflito de “Crise de Trindade”: crise não apenas porque a irmandade perdera sua administração perante a hierarquia eclesiástica, mas perdera, juntamente, a posse dos bens arrecadados nos cofres da

igreja; assim, a “Crise de Trindade” foi também chamada de “Crise do Cofre”.

De 1895, ano da primeira romaria coordenada pelos novos padres, a 1898, a festa ocorrera sob “aparente paz”, segundo descrição de D. Eduardo. O bispo não parecia satisfeito com a falta de rigidez redentorista, pois esperava pulso ainda mais forte no combate à festa popular constituída pela romaria com devoções populares e, sobretudo, com festas de rua, chamadas de profanas. Em 1899, em *Carta pastoral sobre o culto interno e externo e Regulamento sobre as festividades e funções religiosas*, D. Eduardo muda a data da celebração da festa que vinha acontecendo, desde sua origem, no 1º domingo de julho, para o dia 15 de agosto. A data escolhida não era aleatória; referia-se à data da celebração litúrgica evocada na estampa da Assunção de Maria. Dessa forma, lança o interdito à Romaria do Divino Pai Eterno em Barro Preto e transfere-a para a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição em Campinas, com a invocação sob novo título, não mais Romaria do Divino Pai Eterno, mas Romaria da Santíssima Trindade.

Nessas mudanças observa-se com clareza a imposição da Igreja romanizadora sobre o símbolo e a mentalidade da devoção popular em dois aspectos: o primeiro no que diz respeito “ao santo de sua devoção”, uma vez que, mudando a invocação, perderia também os seus elementos de magnitude e magia para o devoto; o segundo, no que diz respeito ao lugar da romaria, já que lugares sagrados brotam do próprio povo sem que seja premeditado para este fim.

A gota d’água propulsora da medida autoritária do bispo desencadeou-se após o confronto direto, verbal e quase físico com o povo de Barro Preto. O confronto é descrito pelo próprio D. Eduardo em sua autobiografia: avisado de que o povo de Barro Preto o esperava para prestar-lhe homenagens, para lá se dirigiu D. Eduardo, precavido com sua comitiva de vinte homens (os famosos jagunços), dado o acirramento do clima tenso dos últimos anos. Ao entrar na igreja, cenário do confronto, trava acalorada discussão com um líder dos moradores da cidade, supostamente antigo membro da dissolvida comissão de leigos, chamado de coronel Anacleto, momento em que se confrontam interesses pela posse do poder. Anacleto contesta a mudança do dia da festa e exige a permanência do sacristão por ele nomeado, avisando ao bispo que ele é o coronel Anacleto, “católico, apostólico, mas não romano”,

resposta também confirmada pelo seu companheiro coronel Gonçalves. Rebatendo, automaticamente a resposta, o bispo confirma que não só os padres mas também o povo e aquele santuário eram de católicos romanos. Para sua surpresa, Anacleto adverte-o de que estão “em República e quem governa é o povo”, exigindo, assim, a administração das rendas da romaria e a expulsão dos padres estrangeiros. Depois, briga pela posse do santíssimo de ouro.

Ao analisar a cena descrita acima, verifica-se a nítida disputa de poder e a visível “ferida exposta” que se criou entre os antagônicos representantes do catolicismo popular e do romanizado, denunciando que os confrontos não estiveram somente no campo da “sugestão” ou das “entrelinhas”, mas se tornaram fatos concretos. Vencido, o bispo retirou-se sob risco de ser assassinado e sob “vivas” dos moradores “ao Pai Eterno no céu e ao coronel Anacleto na terra”, que, segundo o bispo, estava acompanhado por prostitutas e homens embriagados. Teria nesse caso o poder popular vencido de fato o clerical? Sob que aspectos? O que fica claro inicialmente é a difícil tarefa de romanizar abruptamente um lugar marcado por tradicional manifestação popular. A partir da épica imagem do confronto, representando os dois segmentos na disputa pela posse do sagrado, verifica-se que não se deu de forma pacífica a romanização da Igreja brasileira nos adventos do século XX.

A conciliação dos padres redentoristas diante do radicalismo episcopal

As festas de 1901, 1902 e 1903, realizadas no dia 15 de agosto, em Campininha, foram insignificantes no que se refere à participação de peregrinos; só o povo da paróquia tomou parte. Os demais devotos, embora em número reduzido se comparado ao dos anos anteriores, continuaram a afluir a Barro Preto no primeiro domingo de julho, com a finalidade de cumprir suas promessas. Porém, enquanto os padres redentoristas de Campinas aprovaram a decisão de realizar uma festa litúrgica para a Assunção de Maria, o Superior Vice-Provincial dos Redentoristas Alemães, com sede em Aparecida, Gebardo Wiggermann, condenou a atitude do bispo como medida antipastoral: “nunca ouvi na História da Igreja que se transferisse os lugares de peregrinação do povo” (WERNER, 1995, p. 83). Ao visitar o povoado de Barro Preto, o Vice-Provincial, menos rigoroso que D. Eduardo, quis ouvir o povo e,

em reunião, as lideranças locais exigiram que os redentoristas reassumissem a cura de almas do santuário, que a festa fosse novamente celebrada no primeiro domingo do mês de julho e que parte das rendas fosse aplicada no santuário. O Vice-Provincial não só concordou com as propostas como também nomeou um tesoureiro leigo para observar a prestação de contas das despesas e os destinos financeiros do santuário. Suas medidas foram consideradas tolerantes, não querendo confrontar-se com os leigos; ao contrário, reuniu-se com eles. Os redentoristas flexibilizaram posições com a convicção de que o interdito da romaria prejudicava tanto os devotos leigos quanto os padres, já que assim ficavam impossibilitados de cumprir os seus objetivos em Goiás, sobretudo a cristianização do leigo através da romaria. Assim, a cristianização redentorista alemã em Goiás assumiu contornos mais políticos, cedendo em determinadas questões para conquistar seus ideais. Daí a ausência de extremo rigor no trato com o povo, tão criticado pelo bispo.

Abstract

In the final years of the XIXth century, The Catholic Church has developed a romanization politics all over Brazil. In the State of Goiás, it resulted in confrontations between the bishop d. Eduardo and the popular devotion of the pilgrimage to Barro Preto, nowadays called Trindade.

Key words: Romanzation, Barro Preto(GO), Catholic Church, D. Eduardo, pilgrimage.

Notas

1. Chamava-se regalismo o poder que o Imperador adquiriu sobre as questões religiosas.
2. Citamos o caso brasileiro, mas a proposta de romanização católica não se restringiu somente ao Brasil.
3. Antagonismo utilizado por Riolando Azzi, que considera o catolicismo de tipo romanizado, como o renovado, e o de tipo popular como o tradicional.
4. Nesse sentido, utilizamos o termo tradição de acordo com a conceituação aplicada por Mayer para explicar a permanência de uma determinada classe ou costume.

5. O documento, do ano de 1888, se encontra no Arquivo Histórico do Estado de Goiás, caixa n. 1 (1833-1919, Trindade).
6. Doutrina de Jansênio (1585-1638), teólogo holandês e bispo de Ipres, sobre a graça e a predestinação e sobre a capacidade moral do homem, que foi adotada na abadia de Port-Royal por várias correntes espirituais com tendência ao rigorismo moral.

Referências

ARTIAGA, Zoroastro. *Geografia histórica, econômica e descritiva do Estado de Goiás*. Goiânia: Oriente, 1968.

AZZI, Riolando. O Estado leigo e o projeto ultramontano: história do pensamento. In: HOONAERT, Eduardo (Org.). *História da Igreja no Brasil*, t. 2. Petrópolis: Vozes, 1992.

BENJAMIN, Walter. *Obras escolhidas I: magia e técnica, arte e política*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

BETTENSON, Henry. *Documentos da Igreja Cristã*. São Paulo: ASTE, 1967.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. *A cultura na rua*. Campinas: Papirus, 1989.

_____. *Memória do Sagrado: estudos de religião e ritual*. São Paulo: Paulinas, 1985.

_____. *Os deuses do povo: um estudo sobre religião popular*. São Paulo: Brasiliense, 1986.

BRUSTOLONI, Júlio. *A pré-história redentorista no Brasil (1843-1894)*. Aparecida (SP), [s.d.]. Mimeografado.

BURKE, Peter. *Cultura popular na Idade Moderna*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. São Paulo: Duas Cidades, 1979.

COMBY, Jean. *História da Igreja II: do século XV ao século XX*. São Paulo: Loyola, 1984.

DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.

FERNANDES, Rubem César. *Romarias da paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.

- FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: BEOZZO, Oscar (Org.). *História da Igreja do Brasil*. Petrópolis: Paulinas, 1985.
- FURTADO, Júnia F. Desfilar: a procissão barroca. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 1997, n. 33, v. 17, p. 251-279.
- GAÊTA, M. Aparecida J. V. A fala dos lugares perdidos: a cidade do desejo. *Revista Brasileira de História*. São Paulo, 1995, n. 30, v. 15, p. 157-170.
- HOBBSAWM, Eric; RANGER, Terence. *A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997.
- HOONAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro (1550-1800)*. Petrópolis: Vozes, 1974.
- LEAL, Oscar. *Viagens às terras goyanas*. Lisboa: Minerva, 1882.
- MARTINA, Giacomo. *História da igreja: de Lutero aos nossos dias*. São Paulo: Loyola, 1996, vol. III e IV.
- MAYER, Arno. *A força da tradição: a persistência do antigo regime*. São Paulo: Cia das Letras, 1987.
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. *A questão nacional na primeira república*. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- RIBEIRO de OLIVEIRA, Pedro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- ROMANO, Roberto. *Brasil: Igreja contra Estado*. São Paulo: Kairós, 1979.
- SANCHIS, Pierre. *Catolicismo: unidade religiosa e pluralismo cultural*. São Paulo: Loyola, 1992.
- _____. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. São Paulo: *REB*, n. 32, 1972.
- SERPA, Élio Cantalício. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: Ed. da UFSC, 1997.
- SILVA, José Trindade. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás*. São Paulo: Salesiano, 1942.
- SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo e a terra de Santa Cruz: feitiçaria e religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- STEIL, Carlos Alberto. *O sertão das romarias: um estudo antropológico sobre o santuário do Bom Jesus da Lapa(BA)*. Petrópolis: Vozes, 1999.
- VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- WERNET, Augustin. *Os redentoristas no Brasil*. Aparecida: Santuário, v. I, 1995.

Fontes

ARQUIVO DA PROVÍNCIA REDENTORISTA DE GOIÁS

Crônica Redentorista de Goiás, v. 1, 1898-1934.

Manual do Devoto do Divino Pai Eterno. Aparecida: Santuário, 1905.

ARQUIVO HISTÓRICO DO ESTADO DE GOIÁS

Compromisso da Irmandade do Divino Pai Eterno. Caixa n. 1 (1883-1919).