

Universidade Federal de Juiz de Fora  
Programa de Pós-Graduação em História  
Doutorado em História

José Leandro Peters

**ENTRE A EXTERIORIZAÇÃO E A INTERNALIZAÇÃO DA FÉ: OS  
REDENTORISTAS E A REFORMA CATÓLICA NO BRASIL (1890-1920).**

Juiz de Fora

2017

JOSÉ LEANDRO PETERS

**ENTRE A EXTERIORIZAÇÃO E A INTERNALIZAÇÃO DA FÉ: OS  
REDEDENTORISTAS E A REFORMA CATÓLICA NO BRASIL (1890-1920).**

Juiz de Fora

2017

JOSÉ LEANDRO PETERS

**ENTRE A EXTERIORIZAÇÃO E A INTERNALIZAÇÃO DA FÉ: OS  
REDENTORISTAS E A REFORMA CATÓLICA NO BRASIL (1890-1920).**

Tese apresentada ao Programa de Pós Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em História.

Orientadora: Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Beatriz Helena Domingues.

Juiz de Fora

2017

JOSÉ LEANDRO PETERS

**ENTRE A EXTERIORIZAÇÃO E A INTERNALIZAÇÃO DA FÉ: OS  
REDENTORISTAS E A REFORMA CATÓLICA NO BRASIL (1890-1920).**

TESE apresentada ao Programa de Pós Graduação em  
História da Universidade Federal de Juiz de Fora, como  
requisito parcial para a obtenção do título de DOUTOR  
EM HISTÓRIA.

Juiz de Fora, 27 de abril de 2017

Banca Examinadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Beatriz Helena Domingues (UFJF) – Orientadora

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Célia Aparecida Resende Maia Borges (UFJF)

---

Prof. Dr. Marcelo Ayres Camurça (UFJF)

---

Prof<sup>a</sup>. Dr<sup>a</sup>. Mabel Salgado Pereira (CES-JF)

---

Prof. Dr. Fabrício Roberto Costa Oliveira (UFV)

À minha pequena grande família: Ana, José Henrique, Eliana,  
Meyrielle e Maria Clara.

Aos amigos que sempre acreditaram em mim e me apoiaram.

À querida Bia.

## **Agradecimentos**

O trabalho aqui apresentado é fruto de mais de quatro anos de pesquisas, leituras e reflexões. Uma tarefa árdua, sem dúvida. Um trabalho que às vezes parece extremamente solitário: eu; os livros e documentos; o teclado e a tela do computador. Só parece. Se realmente o fosse, hoje eu talvez me visse como um desesperado correndo sem rumo pelas ruas da cidade e nem a metade do que foi escrito estaria da forma como está. Muitas pessoas me ampararam nesse período e merecem reconhecimento por uma participação direta ou indireta nessa tese. É muito bom poder demonstrar gratidão nesse momento.

A pessoa mais digna de agradecimentos é, sem dúvida, a querida Beatriz Helena Domingues, ou simplesmente Bia. À orientadora, professora, amiga, meu guru acadêmico, vai meu mais sincero obrigado. Quero não só agradecer-las pelas críticas e sugestões constantes, pela paciência, mas também pelas falas mais duras e cobranças ao longo de todo esse período. Não há como fugir do clichê da academia: sem ela esse trabalho não existiria. Foi em idos de 2007 que a Bia me acolheu, ainda como um graduando com todos os meus medos e anseios. Recordo-me da nossa primeira conversa, em uma apertada sala do antigo Instituto de Ciências Humanas da Universidade Federal de Juiz de Fora. Ali ela me ouviu atentamente e me indicou a primeira leitura: *Mitos, Emblemas e Sinais* de Carlo Ginzburg. Naquele dia, esse trabalho começou a ser gestado! Daí por diante ela exerceu com maestria a sua função acadêmica de orientadora e não menos humana, preocupada e compreensiva com cada momento vivido.

Aos professores Marcelo Ayres Camurça, Fabrício Roberto Costa Oliveira e Mabel Salgado Pereira agradeço por participarem da banca de qualificação. Pela leitura atenta do relatório apresentado, pelas sugestões e críticas que fizeram, pelas propostas de leitura e por tantos outros motivos, devo-lhes a minha gratidão. Todos foram muito generosos, compartilhando suas experiências e leituras em um momento-chave de amadurecimento desse trabalho.

De modo especial, agradeço à professora Célia Aparecida Resende Maia Borges pela leitura e críticas ao trabalho inicial apresentado na qualificação, tão atenta que continuamos a debater o trabalho na mesa da cantina após o parecer da banca. Muito obrigado! Não só por esse momento, mas por tantos outros. Como professora, Célia foi tão importante para minha formação intelectual quanto a Bia. Com ela dei os primeiros

passos na leitura e compreensão de C. Geertz, M. Sahlins, M. de Certeau e R. Chartier, e pude estabelecer reflexões que me acompanham até hoje.

Aos professores Alexandre Mansur Barata, Maraliz de Castro Vieira Christo, Mônica Ribeiro de Oliveira, Silvana Mota Barbosa, Cássio da Silva Fernandes e Cláudia Maria Ribeiro Viscardi agradeço pela maneira responsável, séria e competente com que ministraram os cursos de que participei ao longo do mestrado e doutorado no Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF).

Agradeço aos coordenadores do Programa de Pós-Graduação em História da UFJF: Carla Maria de Carvalho Almeida; Alexandre Mansur Barata e Cláudia Maria Ribeiro Viscardi pela maneira solícita, atenciosa, respeitosa e humana como sempre atenderam as nossas necessidades e anseios como alunos do Programa e pelo trabalho competente e responsável à frente do PPG-História.

Ao secretário do Programa, Sandro de Oliveira Otaviano, agradeço pela diversas vezes que prontamente atendeu as nossas necessidades.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) e à UFJF agradeço pelas bolsas oferecidas nos últimos três anos de pesquisa. Elas foram fundamentais para o acesso a fontes e arquivos, contribuindo diretamente para um maior detalhamento e amadurecimento da pesquisa.

Agradeço aos alunos do curso de História da UFJF, que ao longo dos anos de 2013 e 2014, se dispuseram a participar ativamente das aulas de Moderna I e Moderna II, que ministrei como requisito para a disciplina de Estágio em Docência no Ensino Superior.

Aos alunos de ensino médio, fundamental e educação de jovens e adultos, com que tive o prazer de compartilhar importantes momentos nesses últimos anos, também dirijo palavras de agradecimento. Com eles compartilhei muitas das minhas angústias, do meu desespero e das minhas alegrias também. Peço desculpas a eles por algumas das minhas ausências e agradeço pela compreensão e apoio, inclusive nas reposições.

Devo um agradecimento especial aos professores que tive ao longo da minha trajetória acadêmica, tanto no curso de História da UFJF quanto no curso de Ensino Médio e Fundamental. A competência e seriedade deles me fizeram o profissional que sou hoje.

À querida amiga e competente professora Thaís Helena da Silva Moreira agradeço de modo especialíssimo. Em vários momentos desses últimos anos ela me

amparou emocionalmente, me dirigindo palavras de conforto e incentivo. Além de tudo, como revisora, ajudou a lapidar o trabalho no momento decisivo do encerramento.

Aos amigos e colegas de trabalho da Escola Municipal Álvaro Lins, onde leciono desde 2011, agradeço pelo incentivo e apoio constante nesse período. De forma especial sou grato aos professores; Rogério, Edith, Rafaela, Mônica, Thais Helena, Marilda, Carlos Roberto, Sonia, Ana Paula, Pauline e Heloísa. Esses me estenderam a mão em momentos de significativa importância tanto da vida profissional quanto da acadêmica.

Aos colegas de trabalho do Instituto Federal de Educação Tecnológica do Sudeste de Minas Gerais: Luís Eduardo, Rogério, Jefferson, Angélica, José Costa, Rodrigo, Karine, João Paulo, Elpídio e Marcia agradeço pela calorosa acolhida que tive entre 2013 e 2015. Durante esse período, boa parte do trabalho aqui apresentado foi amadurecida e certamente as questões que me foram colocadas em algumas conversas, pelos corredores ou nos intervalos, contribuíram para muitas das reflexões hoje apresentadas. No “IFET”, fiz importantes amigos que estão diretamente relacionados com o meu amadurecimento pessoal e profissional.

Meus agradecimentos aos funcionários e responsáveis pelos arquivos que trabalhei diretamente nesses últimos anos: Arquivo Redentorista da Província do Rio – Juiz de Fora; Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo; Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida e a biblioteca das Obras Sociais Redentoristas em São Paulo.

Ao padre Paulo Tadeu, diretor do Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida durante as minhas pesquisas de mestrado e doutorado, agradeço pela forma como me permitiu o acesso à documentação sem grandes restrições. Os documentos recolhidos no Arquivo, ainda em 2011, serviram imensamente a essa pesquisa e continuarão servindo a outras.

Sou grato ao padre Victor Hugo da Província Redentorista de Aparecida, por ter me recebido de modo tão afável e atencioso em julho de 2014 em Aparecida e me indicado importantes caminhos de pesquisa em um momento em que eu me encontrava perdido sem saber onde localizar a documentação que eu necessitava.

Agradeço também ao padre Américo de Oliveira, responsável pelo Arquivo Redentorista da Província do Rio em Juiz de Fora, por me permitir o acesso à documentação referente à Casa Redentorista de Juiz de Fora.



De modo especial sou grato a Rafael Bertande, funcionário que me recebeu atentamente no Arquivo da Província Redentorista do Rio. Ele muito me auxiliou em minha busca pela documentação arquivada naquela instituição, contribuindo diretamente para o amadurecimento de algumas reflexões apresentadas no trabalho final.

Às colegas de graduação, mestrado e doutorado, e grandes amigas, Priscila Musquim Alcântara e Fabiana Aparecida de Almeida, direciono palavras carinhosas de agradecimento. Nem de longe imaginaria, lá nos idos de 2005, que trilharíamos todo esse caminho juntos, nos amparando e apoiando. Que possamos dividir muitos outros momentos.

Aos grandes seres humanos que são Mariangela Maia de Oliveira e Gislaine Magdalena agradeço imensamente pelo apoio e palavras de conforto. Entre um café e outro, ou entre uma simples troca de mensagens, elas fizeram esses últimos sete anos bem menos tensos do que realmente foram.

Agradeço de modo especial a Rafaela Savino. Durante boa parte dos últimos anos, ela me dispensou carinho e atenção que eu nem sempre soube retribuir. Obrigado pelas palavras de conforto e incentivo e pela pronta atenção comigo, tudo isso foi de grande importância para me manter firme frente às desventuras vividas.

À minha família que me amparou durante essa longa jornada acadêmica dirijo meu carinho e minha gratidão. Às queridas Eliana, Meyrielle e Maria Clara agradeço pelo amparo, pelas palavras de carinho e pelos momentos felizes que me proporcionaram nos últimos anos. Peço desculpas pelos momentos tensos, que não deixaram de existir, mas acima deles resistiram a cumplicidade, o respeito, o apoio e o carinho fraternal que toda família deveria experimentar. Aos meus pais, o que dizer? Muito obrigado! São essas palavras simples, mas ditas de coração, que dispensei a eles. Ana Maria e José Henrique, mesmo em uma conjuntura que em nada favoreceria o meu estudo, compreenderam a minha opção e os meus sacrifícios e me apoiaram. Os dois foram e continuam a ser minhas fontes de inspiração e meu modelo de ser humano: guerreiros convictos da vitória, mas sensíveis acima de tudo.

*Porque não só o excêntrico “nem sempre” é uma particularidade e um caso isolado, como, ao contrário, vez por outra acontece de ser justo ele, talvez, que traz em si a medula do todo, enquanto os demais viventes de sua época – todos, movidos por algum vento estranho, dele estão temporariamente afastados sabe-se lá por que razão.*

Fiódor Dostoiévski

**Resumo:** O trabalho apresentado é um estudo sobre a atuação missionária da Congregação do Santíssimo Redentor no Brasil entre as décadas de 1890 e 1920, no contexto de romanização do catolicismo brasileiro. Propõe-se a entender como a religiosidade praticada no país foi compreendida e apropriada pelos redentoristas, que serviam a um determinado projeto da Igreja. Defende que, ao invés de proporem o silenciamento e/ou a completa anulação de práticas religiosas heterodoxas e exteriorizadas de vivência da fé, e a sua consequente substituição por um catolicismo com ampla valorização dos sacramentos e da ortodoxia católica, os redentoristas criaram códigos comunicativos que os permitiram dialogar tanto com o catolicismo ortodoxo quanto com as práticas exteriorizadas de manifestação da fé. As missões religiosas são aqui entendidas como movimentos extremamente plurais, nos quais diversas propostas de vivência religiosa se conectavam e se contaminavam, resultando em uma prática religiosa híbrida, que conjugava elementos da religiosidade popular com os da ortodoxia católica. Compreende os redentoristas como praticantes e proponentes de uma versão do ultramontanismo que deve ser interpretada de um modo mais plural, um processo que deixa margem para a sobrevivência de práticas religiosas populares na ortodoxia católica. O povo tem experiências e expectativas, e procura meios para implementá-las. Por mais que a Igreja e os redentoristas almejassem, com seu discurso, um catolicismo puramente sacramental, a prática deixava margem para apropriações variadas da ortodoxia, pois era vivida também pelo povo que a executava e imprimia nela grande parte dos seus anseios.

A tese aqui demonstrada é que a atuação redentorista no Brasil envolvia expectativas tanto da Igreja quanto da Congregação, ambas com o mesmo grau de importância e relevância para o entendimento do evento. Os missionários tinham a compreensão de que serviam ao projeto romanizador do catolicismo brasileiro, mas interpretavam a missão do Brasil como um meio para exercerem atividades que não lhes era possível no continente europeu devido as políticas de Estado que limitavam a atuação missionária em suas regiões de origem. O Brasil era, para eles, a chance de viver uma religiosidade que não era possível de ser vivida por completa no Velho Mundo.

**Palavras-chave:** Missões religiosas; padres redentoristas; ultramontanismo.

## **Between Externalization and Internalization of the Faith: Redemptorists and the Catholic Reform in Brazil (1890-1920).**

**Abstract:** The work presented here is a study on the missionary activity of the Congregation of the Most Holy Redeemer in Brazil from the 1890s through the 1920s, in the context of the Romanization of Brazilian Catholicism. The intent is to understand how the religiosity practiced in this country was understood and appropriated by the Redemptorists, who served a particular project of the Church. It is argued that, instead of proposing the silencing and/or complete annulment of heterodox and externalized religious practices of living the faith, and its consequent replacement by a Catholicism with a strong emphasis on the sacraments and on Catholic orthodoxy, the Redemptorists created rhetorical devices that allowed them to dialogue both with orthodox Catholicism and with externalized practices of manifestation of the faith. The religious missions are understood here as extremely plural movements, in which diverse proposals of religious experience were inter-connected and cross-contaminated, resulting in a hybrid religious practice that combined elements of popular religiosity with those of Catholic orthodoxy. The Redemptorists are seen as practitioners and proponents of a version of ultramontanistism that should be interpreted in a more pluralistic way, a process that leaves room for the survival of popular religious practices in Catholic orthodoxy. People have experiences and expectations, and look for ways to put them into practice. As much as the Church and the Redemptorists desired, with their discourse, a purely sacramental Catholicism, the practice left room for various appropriations of orthodoxy, for it was lived also by the people who carried it out, imprinting great part of their aspirations on it.

The thesis demonstrated here is that Redemptorist activity in Brazil involved expectations of both the Church and the Congregation, both with the same degree of importance and relevance. While the missionaries supposedly served the Romanizing project of Brazilian Catholicism, they interpreted the Brazilian Mission as a means to carry out activities that were not possible for them on the European continent due to state policies that limited missionary activity in their regions of origin. Brazil was, for them, the chance to live a religiosity that could not be fully lived in the Old World.

**Keywords:** Religious missions; Redemptorist Priests; Ultramontanistism

## Lista de imagens e mapas

Imagem 01: Francisco Solimena. <i>Imaculada Conceição</i> . Séc. XVIII, Catedral de São Pedro, Itália.....	136
Imagem 02: Santo Alfonso de Ligório. <i>La Madonna</i> . Séc. XVIII Museu Alfonsiano de Pagani. ....	136
Imagem 03: Santo Alfonso de Ligório. <i>Il Crocifisso</i> . 1719 . Museu Alfonsiano de Pagani. ....	137
Imagem 04: Santo Afonso Ligório. <i>Scheletro disegnato a fumo</i> . 1746. ....	143
Imagem 05: Santo Alfonso Ligório. Incisione per l'opera "Apparecchio alla morte". 1762. ....	145
Imagem 06: Santo Alfonso. Incisione per l'opera "riflessioni utili ai Vescovi". 1745..	146
Imagem 07: Fotografia do altar da Basílica Matriz de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Aparecida, São Paulo, 2015. ....	279
Imagem 08: Festa de Coroação da Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, 08/09/1904.....	280
Imagem 09: Festa de Coroação da Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, 08/09/1904.....	281
Mapa 01: Atuação dos padres e irmãos redentoristas no Brasil entre 1893 e 1920. Mapa elaborado no aplicativo <i>GmapGIS</i> .....	346
Mapa 02: Detalhe do mapa 01 - Atuação dos padres e irmãos redentoristas no Brasil entre 1893 e 1920. Mapa elaborado no aplicativo <i>GmapGIS</i> ,.....	346

## **Lista de tabelas**

Tabela 01: Divisão do grupo redentorista germânico entre Aparecida e Goiás.....	118
Tabela 02: Motivos do retorno à Europa .....	173
Tabela 03: Fluxo de padres e irmãos redentoristas no Brasil (1893-1920).....	174
Tabela 04: Padres redentoristas alemães que desembarcaram no Brasil.....	327
Tabela 05: Padres redentoristas holandeses que desembarcaram no Brasil.. ..	339

## **Abreviações e siglas**

ACMA – Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida.

ACMSP – Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo.

ACSRSP – Arquivo Redentorista de São Paulo.

ACSRPR – Arquivo Redentorista da Província do Rio (Juiz de Fora)

## Sumário

Introdução.....	16
CAPÍTULO 01: Os Redentoristas e a reforma ultramontana: entre a exteriorização e internalização da fé.....	27
1.1- Comer o tatu antes ou depois da comunhão? As exterioridades do catolicismo brasileiro segundo o olhar redentorista. ....	27
1.2- A internalização da fé: aspectos da reforma ultramontana no Brasil. ....	51
1.3- A prática religiosa dos redentoristas: entre a exteriorização e a internalização da fé. ....	103
CAPÍTULO 02: De Nápoles ao Brasil: a Congregação do Santíssimo Redentor e a sua genealogia histórica. ....	127
2.1- “Evangelizar os pobres e pelos pobres ser evangelizado”: a formação da Congregação no século XVIII e algumas ideias defendidas por Santo Afonso de Ligório. ....	127
2.2- Entre rigoristas e hofbaureanos: apropriações distintas da ortodoxia católica. ....	157
2.3- Entre a Europa e o Brasil: um longo processo de negociação. ....	183
CAPÍTULO 03: “Na Europa não se pode fazer ideia disso!” Apropriações e proposições redentoristas para o catolicismo brasileiro. ....	201
3.1- A visão do outro: a concepção de Brasil e o olhar sobre o diferente. ....	201
3.2- As missões, os sacramentos e as festas: um misto de internalização da fé e exterioridades religiosas. ....	247
3.3- Os escritos redentoristas: uma linha tênue entre o sacramental e o devocional. ....	283
Conclusão. ....	302
Referências bibliográficas. ....	308
Apêndices. ....	327



## Introdução

A história das religiosidades brasileiras ao longo da República Velha (1890 - 1930) é ainda hoje um assunto pouco estudado pela historiografia brasileira. As análises históricas sobre a religiosidade do período, focam na maior parte das vezes, as relações institucionais entre Igreja<sup>1</sup> e Estado, marcadas pelo fim do regime do padroado e pela atuação independente de ambas as instâncias de poder. Assuntos como a atuação missionária de ordens e congregações religiosas nesse espaço temporal ainda se encontram em um limbo histórico. Talvez mais por desinteresse dos pesquisadores do que por falta de documentação para estudo, pois as congregações que atuaram no Brasil nesse período produziram uma farta documentação: visões sobre as diversas manifestações religiosas brasileiras e sobre a postura do clero secular estão expostas em inúmeras cartas que eram trocadas entre os membros dessas congregações. Esses documentos encontram-se devidamente organizados e arquivados pela Igreja Católica. Eles permitem promover diversas leituras históricas, entre as quais se enquadra a proposta desse trabalho.

O texto aqui apresentado se constitui em um esforço de pesquisa que objetiva compreender a atuação da Congregação do Santíssimo Redentor no Brasil entre as décadas de 1890 e 1920, quando os primeiros missionários redentoristas, lidos como agentes romanizadores, entraram em contato com o catolicismo praticado no país.<sup>2</sup> A questão central deste trabalho é entender como se efetivou a relação entre a ortodoxia católica, a proposta religiosa dos padres redentoristas e a religiosidade praticada pelo povo brasileiro. Ao procurar estudá-la, fui levado pelas circunstâncias a enquadrar os redentoristas como uma força atuante da Igreja no processo de romanização do catolicismo brasileiro e rever o conceito de ultramontanismo, até então utilizado como sinônimo de uma política institucional da Igreja de silenciamento das práticas religiosas populares. Sigo a hipótese de que a motivação dos redentoristas para implementar missões no Brasil não se deveu somente os anseios romanizadores dos bispos brasileiros, mas também à possibilidade de se colocar em prática as determinações de

---

<sup>1</sup> Ao longo do trabalho, utilizo o termo com duas grafias diferentes: Igreja, com o inicial maiúscula quando me refiro à Igreja como instituição; igreja, com inicial minúscula quando me refiro ao templo, ao edifício.

<sup>2</sup> Como marco inicial, tomei a década de 1890, quando chegaram ao Brasil os primeiros missionários redentoristas e, como marco final, o ano de 1920, porque nesse período a maioria dos redentoristas das primeiras turmas de missionários a vir para o Brasil já haviam morrido ou deixado o país.

Santo Afonso de Ligório quando da fundação da Congregação Redentorista. Defendo ao longo do trabalho que havia um discurso oficial que colocava em lados opostos dois modelos de prática religiosa – o sacramental e o devocional – sem a possibilidade de diálogo, mas a vivência religiosa permitiu e incentivou um saudável processo de comunicação entre eles. As traduções culturais e religiosas derivadas desses contatos resultaram em hibridismos, fazendo do ultramontanismo uma política religiosa muito mais plural e colorida do que a historiografia até então tem descrito.

A intenção de estudar a relação entre os missionários redentoristas, a proposta religiosa da Igreja Católica Romana e o catolicismo praticado pelo povo brasileiro emergiu dos estudos efetuados durante o mestrado, quando analisei o processo de afirmação da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida na memória da Igreja Católica entre 1854 e 1904. Ao procurar elucidar os questionamentos levantados, me deparei com a chegada dos referidos religiosos ao Brasil e uma intensa atuação dos mesmos no sentido de afirmar a crença dos brasileiros na imagem de Nossa Senhora Aparecida. Eles se esforçaram em divulgar a história da Virgem e, nesse contexto, se apropriaram dos relatos de milagres contados pelos devotos e deram a eles um caráter institucional. Esses mesmos padres estiveram na base de organização da festa de coroação da imagem de Nossa Senhora Aparecida em 1904, evento em que a Virgem recebeu o epíteto de “Rainha do Brasil”.

Recorri, naquele momento, às análises históricas sobre a chegada e implantação da Congregação Redentorista no Brasil, mas não obtive grande sucesso, na medida em que o assunto não foi amplamente esmiuçado pela historiografia. As poucas referências que encontrei apresentavam os padres redentoristas como indivíduos atuantes no processo da reforma ultramontana brasileira, que teve início em meados do século XIX.<sup>3</sup>

---

<sup>3</sup> Tive contato nesse primeiro momento com o clássico estudo de Augustin Wernet sobre o projeto redentorista no Brasil. Esse trabalho de Wernet foi encomendado pela Província Redentorista de São Paulo. Talvez, esse seja o motivo que explica o destaque dado pelo autor aos trabalhos dos redentoristas alemães em detrimento dos holandeses que se instalaram em Juiz de Fora / MG. Wernet promove uma história institucional da Congregação, defendendo-a como um braço da Igreja Católica no Brasil na implantação da reforma ultramontana no país, visão que também é defendida por Isnard Câmara Neto em dois estudos sobre o espaço religioso de Aparecida / SP. Ver: WERNET, Augustin. *Os Redentoristas no Brasil*. 3 vols. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1995. CÂMARA NETO, Isnard. *A Questão de Aparecida e os Redentoristas*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2009. \_\_\_\_\_. *A Festa de São Benedito e os Redentoristas: um caso de sobrevivência (1894-1922)*. Aparecida/SP, 2009. Outros estudos que seguem uma linha de raciocínio parecida, ao aproximar os padres redentoristas do discurso ultramontano, são os trabalhos sobre os redentoristas holandeses apresentados por Mabel Salgado Pereira e Valéria Leão Ferenzini, nesse caso ver: PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica*

Os redentoristas eram compreendidos como religiosos que se aproximaram do catolicismo popular, lido como devocional, teatralizado e pouco sacramental, com o objetivo de anular as manifestações religiosas comuns ao povo e confirmar, entre os devotos, a importância dos sacramentos para a Igreja. Esse contato teria resultado em uma modificação da prática religiosa popular, substituindo devoções, festejos, procissões e teatros pela missa, confissão e Eucaristia. No entanto, ao ler os relatos escritos por esses padres, eu não conseguia perceber essa aproximação com o catolicismo popular, objetivando uma ruptura total com o mesmo. Parecia evidente nas leituras que fazia desses documentos um olhar de reconhecimento dos padres para as práticas religiosas do povo brasileiro. Eu não visualizava um objetivo de substituição de práticas devocionais por práticas sacramentais, e sim um desejo pela comunhão de ambas as formas de viver a fé.

Movido por essa angústia, embarquei nessa pesquisa, procurando reler a história dos primeiros anos de atuação da Congregação no Brasil, imbuído da hipótese de que os padres redentoristas atuaram de maneira extremamente heterogênea em nosso país. De acordo com o grupo em que se enquadravam, ou se identificavam, eles utilizavam um discurso religioso distinto, às vezes em conformidade, outras vezes em oposição ao discurso ortodoxo da Igreja. A atuação desses religiosos acabou por permitir uma negociação entre as duas linguagens religiosas – a prática devocional e a prática sacramental – em um período em que elas pareciam completamente dicotômicas – a Igreja defendia a moralização da fé e a prática de sacramentos em oposição ao comportamento dos fiéis diante das imagens e da Igreja. Pela atuação dos padres redentoristas, as duas práticas acabaram se interagindo e sobrevivendo dentro de uma concepção religiosa que permitia ao povo viver a sua fé, marcada pelo visual, ao mesmo tempo em que agradava à Igreja como instituição, a qual buscava uma maior valorização dos sacramentos e da hierarquia.

Ao aprofundar os estudos sobre a Congregação do Santíssimo Redentor, constatei que a atuação heterogênea não era exclusividade dos padres redentoristas que

---

*Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. 189 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002. FERENZINI, Valéria Leão. Reforma e Normatização: os redentoristas holandeses em Juiz de Fora. IN: *Anais do XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ - 'Usos do Passado'*. Rio de Janeiro, 2006.

atuaram no Brasil.<sup>4</sup> Essa foi uma característica presente também nos membros da Congregação que atuaram na Europa em temporalidades distintas. Mesmo o fundador da Congregação, Santo Afonso de Ligório, apresentou uma proposta religiosa que permite perceber a valorização de duas frentes de atuação distintas: a meditação e a evangelização.<sup>5</sup> Assim, um dos primeiros passos da pesquisa foi abrir o leque de diálogo, em todos os sentidos. Foi preciso dialogar com outras áreas, analisar outros períodos, compreender a atuação de religiosos seculares e de ordens religiosas em espaços extra europeus a fim de levantar questionamentos e estabelecer comparações.

Recorri a textos de teólogos, muitos deles redentoristas, escritos com o objetivo de informar aos ingressantes na Congregação sobre a história da mesma. Queria entender como os princípios religiosos foram lidos de diferentes formas por diferentes pessoas, ao longo do tempo e do espaço.<sup>6</sup> Foi importante também, neste momento, o estudo das obras de Santo Afonso de Ligório, que deixou um número significativo de textos escritos em uma linguagem popular e de fácil compreensão. Ao todo são cerca de 111 obras, nem todas lidas para o trabalho em questão. Selecionei os títulos mais citados nos textos que foram sendo lidos, a saber: *Reflexões Úteis aos Bispos*; *A Oração*; *A Prática do Amor a Jesus Cristo* e *Glórias de Maria*.<sup>7</sup> A leitura dessas obras me ajudou a compreender não só a atuação dos padres redentoristas no Brasil, mas também a conjecturar sobre o porquê da Congregação ser escolhida pelos bispos ultramontanos brasileiros. Assim, o projeto que buscava uma pesquisa entre 1894 e 1920 precisou ser revisto e esse tempo alargado. Foi necessário voltar a 1732, recorrer a textos de autores que refletiram sobre o contexto religioso da Europa do século XVIII e, mais especificamente de regiões rurais do território que, no século XIX, viriam a compor a região da Itália. É lógico que a análise de um recorte temporal tão vasto, que

---

<sup>4</sup> Nesse momento, recorri a um conjunto de textos produzidos por padres da Congregação Redentorista na década de 1980 e publicados no Brasil a partir de 1990 pela União dos Redentoristas do Brasil sob o título de *Espiritualidade Redentorista*. Ver: UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*: textos. 8 vols. Aparecida/SP: Editora do Santuário.

<sup>5</sup> Sobre Santo Afonso de Ligório ver: MERMET, Th. Rey. *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1984.

<sup>6</sup> Refiro-me aqui a já referenciada coleção *Espiritualidade Redentorista*.

<sup>7</sup> LIGÓRIO, Santo Afonso Maria de. *Glórias de Maria*: como indicação de leituras e meditações para dois meses marianos. 3ª edição. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1989. \_\_\_\_\_. *A Prática do Amor a Jesus Cristo*. 7ª edição. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1996. \_\_\_\_\_. *A Oração*: o grande meio para alcançarmos de Deus a salvação e todas as graças que desejamos. 4ª edição. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1992. \_\_\_\_\_. *Reflexões úteis aos Bispos*: para a prática de governar bem as suas Igrejas - extraídas dos exemplos de bispos zelosos aprovados pela experiência. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2012.

abarca quase 200 anos, não é o objetivo desse trabalho. O que me propus a fazer foi analisar determinados eventos em temporalidades distintas que permitem compreender a heterogeneidade da linguagem religiosa dos redentoristas e perceber possíveis continuidades e rupturas.

A fim de estabelecer aproximações e comparações, procurei dialogar com textos que refletiam sobre a atuação missionária de outros grupos de religiosos em temporalidades e espaços distintos.<sup>8</sup> O contato com esses textos me permitiu promover uma série de questionamentos ao meu objeto de pesquisa: quais as motivações dos padres redentoristas ao buscarem o trabalho missionário no Brasil? Qual grupo social foi o foco de atuação desses redentoristas em nosso país? Existiu uma visão de superioridade / inferioridade quando do contato entre os padres redentoristas e a população brasileira? Houve entre os religiosos redentoristas em atuação no Brasil a intenção de continuidade de um determinado trabalho missionário? Esses questionamentos, emergidos de leituras de textos que abordam a atuação de missionários e religiosos nos continentes africano e americano, passaram a direcionar a leitura dos documentos analisados e me permitiram perceber que o que eu pensava ser uma singularidade na atuação dos redentoristas, não podia ser assim interpretado, uma vez que era também uma marca na atuação de outros grupos religiosos como os jesuítas e os franciscanos.

Para interpretar a ação missionária dos redentoristas, recorri aos princípios teórico-metodológicos apontados por Nicola Gasbarro. Ele defende a existência de uma distância entre o que ele denomina de ortodoxia e ortoprática.<sup>9</sup> Segundo o autor, estamos acostumados a pensar as religiões como um sistema ortodoxo de fé-crenças que orienta as práticas. Contudo, muitas dessas práticas podem fugir ao sistema imposto. Sendo assim

---

<sup>8</sup> A exemplo dos trabalhos de Charles Boxer, Leandro Karnal e José Eisenberg. Ver: BOXER, Charles R.. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007. KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998. EISENBERG, José. *As Missões Jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

<sup>9</sup> GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. GASBARRO, Nicola. Il monoteísmo e il fondamentalismo del pensiero. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *Religiões e Religiosidades em (con)textos: Conferência e mesa do Simpósio Sudeste da ABHR / Simpósio Internacional da ABHR: diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

a religião é compreensível historicamente antes pela análise da prática e do exercício do culto do que pela estrutura do dogma e/ou pelo sistema de crenças. Como provocação metodológica, proponho utilizar a noção de “ortoprática” a antepor e contrapor à de ortodoxia no estudo da religião – religiões. Ao privilegiar as regras rituais e as ações inclusivas e performativas da vida social, ela pode dar conta também da construção histórica do sistema de crenças como lugar das compatibilidades simbólicas das diferenças culturais.<sup>10</sup>

É necessário compreender que essa prática pode sofrer a interferência do contato com outros sistemas de crenças, incorporando ou suprimindo elementos.<sup>11</sup> Segundo Gasbarro, atitudes metodológicas como essa evitam que a pesquisa caia no etnocentrismo, valorizando somente os padrões de manumissão das grandes religiões. Para que a *ortoprática* esteja à frente da ortodoxia, o fato religioso não pode ser analisado sem a civilização, é ela que confere historicidade à prática religiosa. Em síntese, Gasbarro defende que as normas existem, mas na prática elas são questionadas e podem ser alteradas, perdendo alguns de seus pressupostos iniciais. Essas ideias propostas pelo historiador me clarificaram muitas das questões que tinha em mente, mas não conseguia externar. Quando pensava nos redentoristas, visualizava esse conflito entre a ortodoxia e a prática: eles eram lidos como romanizadores, mas agiam seguindo e reforçando princípios do catolicismo devocional. Eles eram uma coisa ou outra? Muitas vezes me indaguei. Ao ler essas reflexões, comecei a perceber que eles não seguiam uma ou outra frente, eram sujeitos híbridos, tinham princípios tridentinos ortodoxos, eram vistos como ultramontanos, mas na prática tinham contato com o catolicismo devocional e o valorizavam. Esse contato e valorização do catolicismo

---

<sup>10</sup> GASBARRO, Nicola. *Missões: a civilização cristã em ação*. P. 71.

<sup>11</sup> As observações de Paula Monteiro ajudam a clarificar essas noções de *ortoprática*, ao mesmo tempo em que alerta para que a constatação de sujeitos híbridos não significa privilegiar a circularidade cultural desse indivíduos, é necessário ir além, observando como se efetiva esse contato entre modelos religiosos com princípios distintos. Montero afirma que “ênfasis a análise das relações descentradas através de uma ideia de mediação que supere o dualismo não significa simplesmente postular a existência de “sujeitos híbridos”, mas sim analisar histórica e simbolicamente as condições e os modos de produção. (...) Trata-se, pois, não tanto de observar o encontro de duas sociedades e/ou culturas distintas (e desiguais) e os efeitos de uma sobre a outra, mas de compreender como agentes em interação acessam alguns de seus códigos próprios, ou se apropriam de alguns códigos alheios para significar. A questão de saber porque certos códigos são privilegiados em detrimento de outros se torna uma das questões-chave desse tipo de abordagem”. MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. Pp. 43, 44 e 51.

tradicional os levou a repensar os seus princípios diversas vezes, modificando constantemente o modelo de catolicismo proposto para os evangelizados.

Ao traçar a trajetória histórica da Congregação do Santíssimo Redentor, percebi que ao longo do tempo a Congregação comportou dois grandes modelos de religiosidade: o hofbaureano e o rigorista. O hofbaureano marcou a história dos redentoristas transalpinos (aqueles que estabeleciam missões ou controlavam santuários distantes das fronteiras de Roma), principalmente na segunda metade do século XVIII, quando a expansão dos redentoristas foi liderada por Clemente Maria Hofbauer, um homem que priorizava a ação missionária em detrimento da monástica. À frente dos transalpinos, Hofbauer deu destaque às missões. Ele considerava que os redentoristas tinham de ganhar espaço atendendo espiritualmente as almas abandonadas, as quais a Igreja não havia conseguido atingir. Ele era um homem da ação. Hofbauer defendia uma prática missionária que respeitasse e integrasse práticas religiosas populares no discurso redentorista. Para ele, o povo tinha sua fé e crença e muitas de suas práticas tinham de ser respeitadas, algumas poderiam até ser incorporadas pelo discurso missionário. Hofbauer foi sucedido por José Armando Passerat. Esse, à frente dos transalpinos e atuando principalmente na primeira metade do século XIX, imprimiu outro ritmo missionário. Diferente de Hofbauer, ele tendia a valorizar mais os estudos monásticos que a prática missionária. Incentivou a leitura e a escrita entre os congregados, principalmente aquela referente à história da Congregação. Passerat defendia que as missões deveriam priorizar as regras da Igreja e da Congregação, não deixando espaços para adaptações e associações de discursos. Hofbauer e Passerat afirmaram dois modelos de missões e de missionários que passaram a conviver, não sem disputas, na Congregação.

Quando a história da Congregação foi escrita e seus líderes foram beatificados e canonizados, foi destacado o caráter rigorista em detrimento do hofbaureano, bem mais liberal. Temos de considerar que esse movimento ocorreu sob dois contextos que têm relação direta com o resultado dos textos produzidos. O primeiro é o momento vivido pela Igreja. Ao longo do século XIX, visou-se reforço da infalibilidade papal e da doutrina tridentina. Para essa Igreja, era muito mais interessante uma Congregação defensora da regra e do papa e um Santo Afonso doutrinário, advogado ferrenho das diretrizes tridentinas. O segundo é o destaque que os rigoristas tiveram na Congregação

ao longo da primeira metade do oitocentos, quando a história dos redentoristas foi escrita e ganhou destaque entre os católicos. Foram os rigoristas os responsáveis pela construção das narrativas, por isso ganhou destaque o caráter tridentino e romanizador da Congregação, mesmo ela comportando religiosos que seguiam uma linha mais liberal. Somente nas três últimas décadas do século XX, as narrativas históricas sobre a Congregação Redentorista ganharam um rumo distinto. Mergulhados no discurso da Teologia da Libertação, os memorialistas da Congregação tenderam a destacar o seu papel evangelizador na assistência aos pobres e aos abandonados espiritualmente pela Igreja, quando ganhou destaque a imagem de missionários que atendiam aos pobres e os compreendiam, a ponto de se apropriar de seus valores religiosos.

A alta hierarquia da Igreja Católica brasileira, quando entrou em contato pela primeira vez com a Congregação do Santíssimo Redentor, no século XIX, teve acesso à imagem rigorista dos redentoristas. Devemos considerar que essa imagem dialogava amplamente com os interesses romanizadores da Igreja para o catolicismo brasileiro. Os rigoristas valorizavam o dito catolicismo sacramental, ortodoxo, correspondendo ao desejo dos bispos católicos ao convocarem a Congregação para o trabalho missionário no Brasil. Entretanto, as circunstâncias em que se inseriam o trabalho dos redentoristas no país tendiam a priorizar a ação missionária em detrimento dos estudos monásticos. O que fez com que a grande maioria dos religiosos que vieram para o Brasil, nesse primeiro momento, fosse composta por indivíduos que valorizavam o modelo hofbaureano e não o de Passerat. Portanto, mesmo uma Congregação descrita como ortodoxa, procurada por bispos que imaginavam o aprimoramento religioso sob o prisma de um ultramontanismo rigorista, tenderia a agir no Brasil de um modo muito mais flexível do que o imaginado e descrito pela Igreja.

Para a melhor compreensão da atividade redentorista no Brasil, é importante considerar que a Congregação era composta por indivíduos de variadas origens sócio-culturais e religiosas, e suportava debates internos sobre formas distintas de se apropriar do discurso sagrado. Nem todos os padres redentoristas eram excessivamente rigoristas, do mesmo modo que nem todos eram liberais. Havia os dois modelos de religiosos e ainda existia entre os congregados aqueles que conjugavam os dois princípios. Os diferentes posicionamentos conviviam na Congregação e abriam margens para discursos distintos sobre um mesmo objeto: uns mais, outros menos críticos. As diferenças



conviviam e se misturavam, permitindo que seus membros fizessem uso de elementos derivados tanto da ortodoxia quanto das heterodoxias, sem necessariamente compreender uma ou outra como estratégias de conversão.

No Brasil, um conjunto de fatores contribuiu para reforçar o reconhecimento dos missionários de práticas religiosas exteriorizadas e a incorporação de elementos do catolicismo popular no discurso ortodoxo, por vezes de modo consciente, outras vezes nem tanto. Entre esses fatores, destaco principalmente a questão das diferenças linguísticas e culturais e a tensão vivida em um território completamente novo e extremamente pitoresco aos olhos de um estrangeiro. O campo material disponível para os redentoristas no Brasil era bem distinto do conhecido na Europa, por aqui eles não tinham muitos dos aparamentos necessários para a boa execução dos sacramentos, necessitando de ajustes e adaptações constantes, o que abria espaço para a incorporação de elementos nacionais e, com eles, de valores culturais nas práticas religiosas. As dificuldades com a língua geravam incompreensões múltiplas e conduziam também a ajustamentos que ou reforçavam ou permitiam a sobrevivência de valores devocionais no catolicismo de vertente tridentina.

Em busca de entender e clarificar esse processo de mediação, construí um texto em três capítulos. No primeiro, procurei esclarecer os conceitos que considero de primeira importância para a tese: exteriorização e internalização da fé. Considerei importante fazê-lo porque, ao ler a documentação e uma bibliografia específica produzida na transição dos séculos XIX e XX, percebi que os termos exteriorização e internalização eram amplamente utilizados, no período em questão, para fazer referência a duas formas distintas de viver a fé. Os termos eram empregados pelos bispos romanizadores (D. Eduardo – Goiás – D. Joaquim Arcoverde – São Paulo – e D. Silvério – Minas Gerais), pelos padres redentoristas e estão presentes também nos estudos sobre o campo religioso produzidos nesse período. Na obra *O Outono da Idade Média* de Johan Huizinga, por exemplo, o termo exterioridades aparece como um modo de se referir a práticas religiosas heterodoxas parecidas com aquelas criticadas pelos ultramontanos brasileiros.<sup>12</sup> Considerando que o livro de Huizinga foi publicado em 1919, posso dizer que ele é contemporâneo dos redentoristas estudados nesse trabalho.

---

<sup>12</sup> HUIZINGA, J.. *O Outono da Idade Média*: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

Enfim, parece-me que a sociedade em geral empregava esses termos para contrapor dois modelos distintos de manifestação do catolicismo. Todavia, o capítulo não se resume a uma reflexão bibliográfica sobre como a historiografia interpreta esses valores. Além de uma simples revisão bibliográfica, procurei entender como os redentoristas se apropriaram desses conceitos e como a ação desses padres estava marcada por princípios religiosos das duas linguagens. Em suma, me preocupei em mostrar como os redentoristas eram sujeitos híbridos, circulando entre os dois extremos.

No segundo capítulo, proponho uma reflexão a respeito das escolhas efetivadas por Santo Afonso de Ligório e pelos redentoristas que o sucederam. O objetivo é compreender como foi traçada a espiritualidade redentorista e como foi escrita a história da Congregação. Procurei ressaltar que ela foi construída a partir de choques entre práticas religiosas distintas: um processo dialético, do qual surge uma concepção religiosa que permite àquele que dela se apropria priorizar uma ou outra linguagem. Não busco uma origem da Congregação, em nenhum momento tenho esse objetivo com o trabalho aqui apresentado. Pretendo, com esse capítulo, demonstrar que os redentoristas que vieram para o Brasil não desenvolvem sua prática somente a partir do contato com os brasileiros. Eles se utilizam de toda a experiência que tiveram na Europa para pensar e executar as missões religiosas. Penso que o capítulo ajuda a reforçar a hipótese de que, para os redentoristas, a vinda ao Brasil não foi motivada somente pelo desejo de colocar em prática o projeto romanizador, pensado pelos bispos ultramontanos brasileiros, mas também, e principalmente, para dar continuidade à evangelização dos pobres, assim como fizeram vários outros grupos redentoristas desde a criação da Congregação por Santo Afonso de Ligório.

No terceiro capítulo, proponho uma reflexão sobre duas importantes questões. Primeiro; entender como os redentoristas interpretaram a sociedade, a cultura e a religiosidade brasileiras. Pela leitura da documentação, concluí que eles consideravam os brasileiros inferiores aos europeus em termos de civilização, mas afirmavam que o brasileiro era tão ou mais religioso que o europeu, faltando a ele somente a instrução religiosa. Cabia aos redentoristas ocupar esse espaço deixado vago por uma Igreja marcada pela ausência no interior do país e pela atuação de um clero em grande parte imoral e mal formado. Junto à evangelização, os redentoristas pretendiam também promover a civilização da população, transmitindo valores culturais e sociais a

populações compreendidas como semi-selvagens. Segundo; perceber qual era a proposta religiosa redentorista para o Brasil. Sigo na hipótese de que eles integraram elementos da cultura e religiosidade brasileira em sua prática e, ao fazê-lo, a modificaram. Permitiram uma convivência entre valores sacramentais da ortodoxia católica e práticas de exteriorização da fé características da religiosidade vivida pelo povo. Pela análise da documentação cheguei à conclusão que o ultramontanismo do qual os redentoristas eram representantes foi muito mais multifacetado e aberto do que a historiografia tem descrito. Os conflitos entre exteriorização e internalização da fé ocorreram, mas resultaram em ajustamentos de posição e crenças para ambos os lados muito mais que em supressões e silenciamentos.

Cabem ainda algumas palavras sobre a pesquisa e análise documental. Ela assentou-se sobre as crônicas, correspondências e escritos redentoristas recolhidos no Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida, no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo, no Arquivo Redentorista da Província do Rio (Juiz de Fora) e em documentos transcritos em teses de doutorado, dissertações de mestrado e livros publicados. Não esgotei toda a documentação. Faltaram as visitas aos arquivos redentoristas de São Paulo e de Goiás. Não o fiz por impossibilidades técnicas e pela própria seleção documental. Quando, durante a pesquisa, me reporte ao Arquivo Redentorista de São Paulo não consegui acesso à documentação devido ao fato de que, naquele momento, o arquivo passava por uma mudança e a documentação estava sendo preparada para o transporte. Ao arquivo de Goiás, julguei não ser necessária a visita, uma vez que a documentação que tinha a minha disposição me oferecia a possibilidade de escrever a tese sem maiores dificuldades. Afora essas questões, encontrei barreiras para ter acesso à determinada documentação, principalmente as correspondências internas da Congregação. Argumentaram que ela é protegida pelo Direito Canônico. Para driblar essas questões, fiz uso da documentação que se encontra transcrita em obras que trabalharam de algum modo com os redentoristas. Todos os documentos citados aparecem devidamente referenciados, com os devidos créditos dispensados às obras nas quais se encontram. Procurei trabalhar do melhor modo possível a documentação a que tive acesso. Tanto os documentos trabalhados quanto os que não pude ter contato, estão à espera de historiadores dispostos a contribuir com estudos que possam enriquecer ainda mais o debate sobre a tão rica religiosidade brasileira.

## **CAPÍTULO 01: Os Redentoristas e a reforma ultramontana: entre a exteriorização e a internalização da fé.**

### **1.1 Comer o tatu antes ou depois da comunhão? As exterioridades do catolicismo brasileiro segundo o olhar redentorista.**

Entender a atuação religiosa dos Padres da Congregação Redentorista no Brasil demanda, em um primeiro momento, colocar em debate duas categorias utilizadas pelos próprios padres redentoristas em seus relatos para dar luz às práticas religiosas do povo brasileiro: exteriorização e internalização. É preciso, sobretudo, compreender o que esses padres entendiam como práticas de exteriorização da fé e no que eles pensavam quando falavam de internalização. O que, a princípio, parecia algo simples, podendo ser comparado a buscar o significado de uma palavra no dicionário, se mostrou muito mais complexo ao se iniciar a leitura dos textos produzidos pelos redentoristas quando da atuação no Brasil. Uma documentação de certa forma complexa, uma vez que são textos produzidos com objetivos distintos: cartas trocadas entre padres redentoristas, cartas enviadas aos bispos, cartas enviadas aos superiores em Roma, Alemanha e Holanda para informar sobre o trabalho no Brasil e crônicas escritas para serem publicadas em revistas europeias.<sup>13</sup>

Ao estudar as missões jesuíticas, José Eisenberg chamou atenção para a importância de se considerar essas diferenças entre tipos de cartas na documentação.<sup>14</sup> Segundo o autor, elas explicam determinadas abordagens de assuntos, bem como presenças e ausências de elogios e / ou críticas. No caso dos padres jesuítas, Eisenberg destaca as *bijuelas* e as *cartas edificantes*. Nas *bijuelas*, os missionários registravam os problemas geralmente como um anexo às narrativas edificantes. Já as *cartas edificantes* podiam circular fora da Ordem, pois os problemas eram, em parte, omitidos. A abordagem distinta de diferentes assuntos está relacionada ao objetivo de cada correspondência e ao público para o qual estavam destinadas: relatar situações e atividades aos superiores imediatos ou apresentar as missões jesuíticas ao amplo público, atitude que fortalecia a instituição, ao conferir credibilidade e atrair possíveis

---

<sup>13</sup> De toda essa documentação trabalhei de forma mais incisiva com as crônicas, as quais tive maior acesso durante as pesquisas. Às correspondências nem sempre me foi permitido o acesso. O arquivo alegou que elas fazem parte do acervo pessoal de cada padre e são protegidas pelo direito canônico, o que impede que sejam consultadas nesse momento.

<sup>14</sup> EISENBERG, José. *Op cit.*

missionários para a causa jesuítica. No caso redentorista, não há uma determinação expressa nas Constituições da Congregação que fale sobre a produção e circulação de cartas e crônicas, incentivam-se a troca de experiências entre as Províncias e o respeito ao fornecimento de informações aos superiores da Congregação. Essa troca de informações gerou a produção de uma série de textos que relatam as situações encontradas e vivenciadas no Brasil, nos quais são perceptíveis as diferenças apontadas por Eisenberg para as correspondências da Companhia de Jesus. Mesmo não podendo separar as cartas e crônicas redentoristas entre *bijuelas* e *cartas edificantes*, no tocante ao conteúdo e à forma da escrita, percebo algumas diferenças entre elas. Alguns textos expõem a situação encontrada no Brasil, deixando transparecer descontentamentos e uma visão negativa frente ao resultado das missões redentoristas no Brasil. Outros apresentam a realidade brasileira como um campo aberto para o trabalho missionário, em que o povo é ignorante em matéria de sacramentos, mas possui fé e crença em Jesus Cristo e na Virgem Maria. O povo brasileiro semi-selvagem, como é descrito pelos redentoristas, era um vasto campo de atuação para os missionários, podendo ajudar no fortalecimento da Congregação que, ao longo do século XIX, perdia espaço dentro da Europa. Atribuo essas percepções distintas não só às especificidades dos documentos, mas também à maneira como cada cronista percebia a realidade brasileira. Alguns a percebiam como extremamente dura e difícil de ser trabalhada do ponto de vista religioso, construindo um discurso que expôs uma leitura negativa da realidade brasileira e/ou dos resultados das missões religiosas. Outros, talvez por se adaptarem de um modo mais fácil à realidade brasileira, ou por encararem as dificuldades como provações impostas a eles e necessárias à santificação da alma, interpretavam a experiência no Brasil sob uma visão positiva: embora não deixassem de considerar a dureza da realidade, mantinham boas expectativas futuras, o que justificava a manutenção e o aprimoramento da prática missionária.

A segunda questão que complexifica o entendimento redentorista dos conceitos de exteriorização e internalização da fé é que essas duas categorias aparecem de forma muito genérica nos documentos. Sendo uma apropriação muito particular da leitura religiosa, nem sempre o que é considerado como exterioridade por um redentorista o é por outro e quase sempre os objetivos de internalização da fé são distintos de região para região: o que os redentoristas de origem alemã esperavam dos católicos de Goiás

era distinto das expectativas depositadas sobre os católicos de São Paulo e do que os redentoristas de vertente holandesa almejavam dos mineiros e cariocas. Por outro lado, as concepções religiosas redentoristas se aproximavam das expectativas dos bispos reformadores brasileiros, mas não deixavam de se relacionar com a tradição da Congregação e com o catolicismo manifesto pelo povo. Logo, percebe-se que houve nesse período um casamento muito saudável entre as expectativas dos missionários redentoristas, segundo a tradição da sua Congregação, e as expectativas da romanização do catolicismo brasileiro.

As críticas dos padres da Congregação Redentorista são parecidas com o discurso da reforma ultramontana: havia em ambas as falas o desejo de reformar o catolicismo praticado pela maioria do povo, prezando pelo rigor sacramental e moralista. A esse discurso foi acrescentado o desejo de colocar em prática, no Brasil, os valores religiosos redentoristas de assistência espiritual aos pobres abandonados pela Igreja. As intencionalidades de bispos reformadores e padres redentoristas, embora diferentes em alguns momentos, se aproximaram na maior parte das vezes. Portanto, considerando a plurissignificação religiosa desses conceitos – exterioridade e internalização – o que tento fazer nesse primeiro momento é traçar um perfil geral do que vem a ser considerado como exterioridade e internalização da fé para o grupo dos padres redentoristas que veio para o Brasil, ressaltando que existem diferentes apropriações de ambos os termos. Embora os dois conceitos sejam inseparáveis, ou seja, um só existe em função do outro – busca-se internalizar a fé porque ele é repleta de exterioridade, logo é exterioridade toda forma de religiosidade que foge ao modelo ultramontano – trabalho com eles de maneira separada a fim de trazer uma compreensão maior no contexto geral desse trabalho. Falo primeiro de exterioridades por compreender que os padres redentoristas assim caracterizaram a religiosidade dos brasileiros nos primeiros contatos com o povo local, e depois tentaram uma internalização da fé, alguns desejando a supressão das exterioridades, outros as suportando em paralelo com as práticas religiosas internalistas. Assim as exterioridades eram o que existia e a internalização era o resultado que os redentoristas e os bispos ultramontanos queriam obter depois das missões redentoristas.

O termo exterioridades é utilizado pelos padres para descrever algumas práticas religiosas adotadas no Brasil que são marcas do tão debatido catolicismo luso-brasileiro,

também conhecido em outros estudos como catolicismo popular, catolicismo barroco ou catolicismo tradicional.<sup>15</sup> Uma das marcas desse catolicismo, e aquela que certamente abriu espaço para os redentoristas utilizarem o termo exterioridades em um tom crítico, é o fato de a religiosidade brasileira se relacionar ao cotidiano dos indivíduos. Como afirma Mauro Passos, a religiosidade popular não é somente um conjunto de ideias e crenças, ela se faz na prática, é uma expressão de vida.<sup>16</sup> No catolicismo popular, “há uma união entre santos e homens. Permeado por um discurso menos elaborado e mais modesto, ele procura dar sentido à existência. Existe uma consciência de vida, de busca na relação entre o social e o sobrenatural”.<sup>17</sup> Essas apropriações religiosas foram importadas da Europa e estiveram fortemente presentes no Brasil, não só no período colonial, mas também no imperial e republicano, como procurarei demonstrar ao longo desse trabalho. Certamente, elas têm suas raízes no catolicismo medieval. Conforme sugere Passos,

a fé do povo se manifestava através das devoções aos santos, das procissões, das orações de invocações e perdão, dos milagres. Predominam os aspectos devocionais e protetores. As várias manifestações religiosas tinham uma liderança leiga.<sup>18</sup>

Ao contrapormos essas observações e os relatos deixados pelos padres redentoristas no contato com os fiéis brasileiros a estudos sobre a religiosidade medieval e moderna como os de Johan Huizinga, Jean Delumeau, Marc Bloch, Keith Thomas, André Vauchez e Carlo Ginzburg, percebemos que há mais semelhanças do que distanciamentos entre as apropriações religiosas brasileiras e as medievais.<sup>19</sup>

---

<sup>15</sup> Ao utilizar o termo “catolicismo popular” me refiro ao catolicismo praticado pelo povo brasileiro como um todo, independente de classes sociais. Já o termo catolicismo barroco foi utilizado por alguns autores, entre eles Maria Lúcia Montes, para se referir a uma forma de se praticar o catolicismo que é repleta de teatralização e musicalidade. Ver: MONTES, Maria Lúcia. As figuras do Sagrado: entre o público e o privado na religiosidade brasileira. In: NOVAIS, Fernando A. (Dir.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Vol. 04. Aqui os termos serão utilizados como sinônimos para me referir às práticas religiosas opostas ao catolicismo ortodoxo pretendido pela Igreja.

<sup>16</sup> PASSOS, Mauro. “A mística do catolicismo popular – a tradição e o sagrado”. In: Simpósio da ABHR, 12, 2011. *Anais*. Disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/198/137>> Acesso em 05 de junho de 2016.

<sup>17</sup> *Ibidem*.

<sup>18</sup> *Ibidem*.

<sup>19</sup> HUIZINGA, J.. *Op cit*. DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente* (séculos 13 – 18). 2 vols. Bauru, SP: EDUSC, 2003. BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

Em *O Outono da Idade Média*, Huizinga descreve como o homem medieval sacralizava as coisas mundanas e sentia a necessidade de exteriorizar o sagrado. Na opinião do autor, a religião está intimamente relacionada à cultura dos povos e às épocas a que pertence, se entrelaçando à vida das pessoas que a manifestam. Assim a religião dá sentido à vida das pessoas. Mas o inverso também se faz presente, ou seja, a religião ganha sentido no cotidiano, sendo apropriada de diversas formas. Dialogando com os estudos de Jacob Burckhardt, Huizinga sugere que para os teólogos mais puristas essas diversas apropriações do catolicismo o expõe ao perigo, principalmente porque são leituras do catolicismo extremamente carregadas de fé. Não só a falta de devoção ou a superstição colocam em risco a ortodoxia católica, mas também o faz a sobrecarga de fé depositada sobre apropriações singulares do catolicismo.

No Brasil, os padres redentoristas perceberam e relataram casos de apropriações religiosas muito próximos aos descritos por Huizinga para a Idade Média. A materialização da fé e a associação de valores e sentimentos humanos aos dogmas da Igreja Católica se fizeram presentes na religiosidade do povo brasileiro, assim como foram uma marca para a vida religiosa medieval. Huizinga afirma que no medievo atitudes simples do cotidiano ganhavam contornos religiosos em uma relação íntima entre o ser humano e o sagrado. Cantar uma cantiga de amor à Virgem ou aos santos, oferecer uma coroa de flores, pisar na lama para ceder passagem a uma pessoa ou comer uma simples maçã são atitudes que ganhavam traços sagrados aos olhos de quem as praticava.<sup>20</sup> Há uma humanização das figuras sacras e dos dogmas católicos na tentativa

---

THOMAS, Keith. *A Religião e o declínio da magia* - Crenças populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988. \_\_\_\_\_. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991. \_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

<sup>20</sup> Essas questões aparecem em vários momentos da clássica obra *O Outono da Idade Média* de Johan Huizinga. Por exemplo, no relato que ele faz sobre as diversas apropriações religiosas de Henrique de Suso: “Mesmo quando se tratava de um verdadeiro santo como Henrique Suso, de quem a transcendência talvez nunca tenha se ausentado, a distância entre o sublime e o ridículo é muito pequena para a nossa sensibilidade não mais medieval. Ele é sublime quando assim como o cavaleiro Boucicaut honrou todas as mulheres em nome de sua amada terrena, Suso o faz em nome de Maria, ou quando dá passagem a uma mulher pobre, pisando na lama. Ele segue os costumes do amor profano e, no aniversário, ou no primeiro dia do verão comemorava o seu amor pela Sabedoria. Mas o que devemos entender da passagem a seguir? À mesa, Suso costumava cortar uma maçã em quatro partes: três partes ele comia em nome da Trindade e a quarta parte ele comia em memória do ‘amor com que a mãe divina dava uma maçãzinha para o seu querido filho Jesus comer’. E por isso ele comia essa quarta parte com a casca, pois meninos pequenos comem às maçãs com a casca. E alguns dias após o Natal – quando o menino ainda era muito pequeno para comer maçãs -, ele não comia essa quarta parte, mas a oferecia a Maria, para que ela a entregasse ao



de torná-los compreensíveis ao mundo material. Esse processo ganha visualidades múltiplas na medida em que ele é individual, ou seja, cada indivíduo faz uma leitura própria da religião, quase sempre associando a ela valores cotidianos na tentativa de torná-la compreensível ou de trazer o discurso religioso para o convívio familiar. E como chama atenção Huizinga, é justamente contra a ampla proliferação dessas práticas religiosas que a Igreja se indispõe.

Se na Europa essas práticas incomodaram os clérigos desde os séculos XII e XIII, sendo motivo de observações e perseguições da Igreja, deixando sucessivos relatos em que essas apropriações religiosas singulares aparecem como algo rotineiro no cotidiano das vilas e comunidades rurais europeias, no Brasil não foi diferente. Os bispos que defendiam a reforma religiosa no país se incomodavam com manifestações que fugiam à ortodoxia católica e reforçavam uma religiosidade paralela aos sacramentos defendidos pela Igreja. Sendo essa uma preocupação que perpassava a instituição desde tempos longínquos, ela acabou por marcar também as observações dos padres redentoristas que desembarcaram no Brasil entre 1893 e 1920. A atuação redentorista buscou efetivar tanto os anseios ultramontanos cultivados pelos bispos romanizadores, quanto a tradição missionária redentorista. Por ter sido a Congregação fundada no século XVIII e pelo fato de a atuação desses padres se dar em um período em que romper com a exterioridade das práticas católicas era uma das preocupações da Igreja romana, essas concepções tornaram-se um filtro para o olhar dos redentoristas que atuaram no Brasil e contribuíram para que eles percebessem exteriorizações da fé em quase todas as manifestações religiosas brasileiras. Entretanto, esses padres não estavam livres de apropriações religiosas que tendiam à exteriorização da fé, como tentarei mostrar na terceira parte deste capítulo. Penso que em vários momentos eles tinham leituras religiosas muito mais próximas das que eles criticavam do que dos princípios internalistas que defendiam, mas, por falarem em nome da reforma, viam as práticas devocionais e festivas do catolicismo brasileiro sob um olhar pejorativo.

Nas memórias registradas pelos padres redentoristas em seus primeiros anos de atuação no Brasil, aparecem variadas formas de viver a fé pelo povo que eles descrevem como sendo exterioridades em oposição à valorização dos sacramentos e da ortodoxia

---

seu filho. Tomava as bebidas em cinco goles, pelas cinco chagas do Senhor, mas como sangue e água fluíram do flanco de Cristo, ele tomava o quinto gole duas vezes. Eis o *Heiligen aller Lebensbeziehungen* (sacralização de todos os aspectos da vida) levado ao extremo”. *Ibidem*. P. 248.

católica. Na visão desses padres, pratica a exterioridade aquele que canta, dança, coloca o crucifixo no pescoço, anda de joelhos frente a imagens e beija as fitas que pendem delas, mas que também não se comunga, não se confessa e não frequenta a missa. Como dito acima, dependendo da forma como essas manifestações eram externalizadas, bem como do missionário que as presenciava, elas poderiam deixar de ser uma simples exterioridade, agradando aos redentoristas como uma prática sacramental. Há uma linha muito tênue e porosa entre esses dois “modelos” de prática religiosa, eles se confundem porque não são categorias definidas, mas sim práticas religiosas que podem se conectar e se opor a todo tempo.

Ressalvo que a análise feita aqui baseia-se nas impressões registradas pelos padres redentoristas, carregadas de uma série de vícios e imprecisões. Os próprios padres deixaram registradas em alguns documentos as dificuldades que eles tinham em interpretar a língua e as atitudes dos brasileiros. Nas crônicas de fundação da Casa Redentorista de Goiás, há dois relatos que me despertaram a atenção para essa imprecisão das descrições. Em um deles, o missionário descreveu a dificuldade de compreensão da língua portuguesa. Ele narrou que certa vez foi procurado por um caçador que queria caçar nas terras que pertenciam aos redentoristas. O padre entendeu que ele queria se casar e exigiu para tanto que o homem se confessasse. O caçador, é lógico, nada entendeu. Em outra situação, um dos padres teria recebido um negro com uma caixa de madeira. Sem entender o que ocorria, o padre tomou-lhe a caixa e a levou para a cozinha, onde, ao abri-la, percebeu que se tratava do caixão do filho do indivíduo que o trouxera e não de ovos como pensava o padre.<sup>21</sup> Ambas as situações apontam para limitações lingüísticas que têm consequências diretas na forma como os missionários estrangeiros interpretavam as atitudes e crenças dos brasileiros. O fato de possuírem códigos lingüísticos e culturais diferentes foi determinante para que os redentoristas não interpretassem a realidade da forma como ela era apropriada pelos que aqui viviam. Isso, embora me leve a duvidar ainda mais dos relatos dos padres redentoristas, não diminui a importância dessas fontes para esse trabalho, uma vez que não estou em busca de um retrato fiel da religiosidade do povo brasileiro, mas de como ela era percebida

---

<sup>21</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Crônica da Fundação da Missão Redentorista Em S. Paulo e Goiás (1894-1898)*. Aparecida, SP: Editora do Santuário, 1982.

pelos padres redentoristas e como esses padres se apropriaram desses princípios para a atuação missionária.

Um dos primeiros relatos dos missionários com o qual eu tive contato e que me despertou a atração pelo tema, foi as cartas ânuas escritas pelos redentoristas de São Paulo. Por esse motivo, começo por elas. Essas cartas têm um tom descritivo e apresentam as impressões desses padres sobre a realidade encontrada no Brasil. O caráter devocional do catolicismo brasileiro aparece logo nos primeiros parágrafos, em que são relatados com detalhes os diversos casos de devoção percebidos por aqui. As descrições são detalhadas na tentativa de tornar a realidade inteligível para os destinatários. Na carta ânuua de 1901, depois de relatar a história da imagem de Nossa Senhora Aparecida, imagem de devoção dos brasileiros no interior do estado de São Paulo, o padre ressaltou a fé que os brasileiros depositavam nas imagens e a certeza que tinham de que suas preces eram ouvidas ao tomarem determinadas atitudes:

Diversas pessoas interrogadas por mim confessaram-me haver dado tudo o que haviam trazido à Mãe de Deus, reservando-se só o necessário para a volta e que, antes de fazerem a viagem, haviam vendido o que possuíam para dar à Mãe de Deus e que, voltando iriam começar tudo de novo. Em verdade só mesmo uma enorme fé e confiança na proteção de N. Sra. e um enorme amor a Ela podem justificar tal gesto e tal modo de proceder. Ou mesmo alguns desse bom povo pensam que a estátua de N. Sra. Aparecida seja Mãe de Deus em carne e osso, pedindo um deles que lhe desse não só água para levar, mas também do leite de N. Sra. Aparecida.<sup>22</sup> (Grifos meus).

Esse relato abre margem para se pensar sobre diversas questões. Em primeiro lugar, não há como deixar de notar a extrema intimidade que o brasileiro tinha com o campo sagrado. A Virgem, o Menino Jesus e as imagens dos diversos santos eram tratados como se fossem pessoas: possuindo valores, sentimentos e características humanas. Essa é certamente uma das marcas do catolicismo brasileiro que levou os padres redentoristas a categorizarem-no como exteriorizado. A Virgem é vista, em vários casos, como possuidora de valores materiais, uma vez que os fiéis doam a ela tudo o que possuem, compreendendo que assim a agradariam ou pagariam as graças alcançadas. É realmente um mercado da salvação. Quanto mais se dá, mais se agrada à Virgem, mais próximo da graça o indivíduo se encontra. Parece-me que a questão seja

---

<sup>22</sup> BRUSTOLONI, J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida* (1717 – 1917). Aparecida: ACMA, 1978. Folha 102.

ainda mais complexa. Não é o trocar pelo trocar. Há nessas atitudes uma concepção religiosa importante. Dar tudo o que se possui está em consonância com o ideal do desapego, um princípio básico da santidade. Renunciar aos bens materiais aproxima o indivíduo da santidade e da graça alcançada. Portanto, atitudes como essa não são simplesmente exterioridades, como uma leitura superficial daria a entender. Elas podem estar muito mais próximas do ideal de católico esperado pelos redentoristas do que os estudos correntes sobre o tema demonstraram.<sup>23</sup>

A última parte da citação me chamou atenção todas as vezes que li esse documento: um homem que pede ao padre o leite de Nossa Senhora. No entender do redentorista, isso é a exteriorização da fé. É a personificação da Mãe de Deus. Se ela é mãe e humana, ela pode dar leite e é isso que esse fiel compreende e acredita. A fé depositada sobre crenças como essa é um dos motivos que levou esses padres a descreverem as apropriações religiosas dos brasileiros como exterioridades. Não é para uma leitura relapsa e sem sentido da religião que os padres querem chamar atenção quando descrevem casos como esses em suas cartas. Eles dão destaque para esses e outros acontecimentos porque os fiéis depositam fé nessas atitudes, e é justamente a percepção de que esses atos estão carregados de fé e que eles tendem a ganhar mais espaço do que os sacramentos da Igreja que levou os redentoristas a os observarem e relatarem com tanto cuidado. A parte por mim grifada no texto me parece a mais importante dessa citação; nela o padre deixa claro que essas atitudes dos católicos só se justificam pela enorme fé que eles depositam nelas, é isso que atribui sentido a elas. Em um contexto religioso como o do Brasil do início do século XX, essas ações só tenderiam a crescer, uma vez que a Igreja estava ausente em muitas regiões do país, principalmente no interior, onde apropriações religiosas como essa eram ainda mais frequentes. Se observarmos de perto, interceder diretamente aos santos, à Virgem e ao Menino Jesus realmente era o caminho mais rápido para se alcançar a Deus, mesmo em locais onde se tinha um pároco. Temos que considerar que ele nem sempre estava à disposição da comunidade ou o indivíduo estava apto aos sacramentos. Ainda nas regiões onde a Igreja se fazia presente de modo mais incisivo, como na cidade de

---

<sup>23</sup> Sobre a forma como a religiosidade redentorista é canonicamente descrita na história da Igreja e da sociedade brasileira ver: WERNET, Augustin. *Op cit.* 3 vols. CÂMARA NETO, Isnard. *A Questão de Aparecida e os Redentoristas.* \_\_\_\_\_. *A Festa de São Benedito e os Redentoristas.*

Mariana, por exemplo, é possível encontrar manifestações religiosas identificáveis como exteriorização da fé.

No clássico *Cultura Popular na Idade Moderna*, Peter Burke sugere que nos centros irradiadores do poder eclesiásticos e de modelos institucionalizados da fé, como Roma, por exemplo, as manifestações e as devoções religiosas não oficiais também estiveram presentes.<sup>24</sup> Embora elas aparecessem de um modo mais incisivo em regiões de periferia, talvez pelo fato de que o próprio olhar missionário percebia essa região como mais carente em termos de assistência espiritual e, portanto, mais suscetível à profanação dos sacramentos por meio da exteriorização da fé, elas podiam ser facilmente detectadas nas regiões centrais e até mesmo entre os membros da Igreja que se diziam defensores de uma religiosidade purista. Isto ocorria porque essas práticas religiosas faziam parte de um código cultural aceito pela sociedade, que o utilizava do modo que achava adequado. Mesmo que muitos criticassem as práticas religiosas exteriorizadas, também as utilizavam, certamente porque também as consideravam eficazes.

Uma situação, embora fictícia, que me parece exemplificar a forma particular como cada brasileiro recorre à Igreja e a Deus para satisfazer suas necessidades é o discurso da personagem João Grilo em seu julgamento final, depois da morte, na obra *Auto da Compadecida*, de Ariano Suassuna.<sup>25</sup> Frente a uma condenação imediata, Grilo recorre a Nossa Senhora, a Compadecida, de uma maneira muito peculiar. Então ele ora:

Valha-me Nossa Senhora, / Mãe de Deus de Nazaré!  
 A vaca mansa dá leite, / a braba dá quando quer.  
 A mansa dá sossegada, / a braba levanta o pé.  
 Já fui barco, fui navio, / mas hoje sou escaler.  
 Já fui menino, fui homem, / só me falta ser mulher.  
 Valha-me Nossa Senhora, / Mãe de Deus de Nazaré.<sup>26</sup>

A reza de João Grilo foi condenada pelos defensores da ortodoxia, o padre e o bispo, mesmo estando eles na condição de réus pecadores, assim como o jovem nordestino. Grilo estava ao lado dos religiosos e em frente a Jesus, mas recorreu a Nossa Senhora que considerava estar mais próxima a ele que os demais. A forma peculiar de

<sup>24</sup> BURKE, Peter. *Cultura Popular na Idade Moderna*: Europa 1500-1800. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

<sup>25</sup> SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Agir Editora, 2008.

<sup>26</sup> *Ibidem*. P. 147.

se recorrer à Mãe de Deus, usada por Grilo, permite uma série de inferências se pensarmos na forma como o povo se apropria do discurso religioso. Em primeiro lugar, há uma proximidade muito grande entre o católico e o ente sagrado. Os santos e a Virgem são tratados como se fossem membros da família do devoto. A oração proferida por João Grilo não passa nem perto das clássicas: Pai Nosso, Ave Maria e Salve Rainha e certamente não seria admitida pelos ortodoxos por soar como uma profanação do espaço sagrado. Porém, aos olhos de quem a proferiu, a oração em análise é dotada de grande significação, compondo um código cultural aceito e decifrável para boa parte da sociedade, tal qual a Salve Rainha e o Pai Nosso para os eclesiásticos. Ela se fez compreensível, mesmo estando distante da reza clássica. Grilo a pronunciou porque talvez não conhecesse a ortodoxia, não dominasse esse código cultural específico, mas de modo particular e com grande fé recorreu diretamente à Nossa Senhora. Qual a importância da Igreja enquanto instituição e de sua ortodoxia nesse caso? Nenhuma. O que se fez necessário nesse momento, foi a fé do indivíduo, a qual João Grilo, a seu modo, mostrou que possuía. Embora a situação relatada na obra de Suassuna seja fictícia, ela faz referência à relação de proximidade entre o católico e as imagens sacras.

Retomando a citação do homem que pediu ao missionário o leite de Nossa Senhora, podemos fazer uma breve aproximação entre a história contada por Suassuna e o fato relatado pelo missionário. Esse homem e João Grilo concebiam a imagem de Nossa Senhora como mais próxima a eles que a própria instituição eclesiástica, ela representava para eles a mãe, a advogada, aquela a quem pedir interseção nos momentos de desespero. Recorrer à Virgem em uma relação direta, sem intermediários era mais eficaz do que lançar mão de toda a ortodoxia católica e do corpo eclesiástico para alcançar o campo sagrado. Daí o temor que causavam na instituição as práticas religiosas pouco ortodoxas e carregadas de fé, como a do homem que pediu o leite de Nossa Senhora e a de João Grilo que, lançando mão de sua esperteza e humildade, atingiu seu objetivo sagrado sem intervenção da Igreja.

Ainda no campo literário, Fiodor Dostoiévski, no capítulo *O grande inquisidor* da obra *Os Irmãos Karamasov*, também ressaltou essa oposição entre uma ortodoxia católica e a religiosidade praticada.<sup>27</sup> Nesse capítulo da obra, Ivan Karamasov apresenta ao irmão Aliócha, membro da Igreja Ortodoxa, um poema que havia pensado.

---

<sup>27</sup> DOSTOIÉWSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karamasov*. 2 vols. (Coleção Leste). São Paulo: Editora 34, 2008.

Especificamente, o poema descrito por Ivan traz passagens que me permitem relacioná-lo ao projeto da reforma ultramontana. Ao analisar o texto de Dostoiévski, percebo que Ivan fala do embate de duas Igrejas: a Igreja de Jesus e a Igreja do papa. A primeira é sinônimo de liberdade: liberdade de expressão, de manifestação da fé, aberta a heterodoxias como formas de se acessar o campo sagrado, sem restrições. De modo particular, o indivíduo se relaciona com Deus e pede intercessões diretas a ele para a cura de seus males. No poema, essa Igreja é representada pela imagem de Jesus Cristo. A segunda é supressora dessa liberdade, ela toma de modo sorrateiro as liberdades do indivíduo, afirmando ser ela a única capaz de estabelecer a ligação entre homem e Deus. A mesma oposição que percebemos no processo da reforma ultramontana: a Igreja procurando sufocar formas de acessar o campo sagrado paralelas as dos sacramentos.

Em vários momentos, Dostoiévski lançou mão dos termos “papa” e “Roma” para referir-se à Igreja defendida pelo Grande Inquisidor. Uma Igreja politicamente afirmada e que buscava a todo tempo expandir os seus tentáculos por meio do fortalecimento do poder político, religioso e moral do papa, tolhendo as liberdades humanas a partir das diretrizes que emanavam de Roma. A meu ver, em uma frase em que Ivan satiriza Aliócha reside o indício mais forte de que o Grande Inquisidor é uma crítica a todo o movimento de reforço institucional da Igreja romana que se arrastava desde a Contrarreforma e que, na segunda metade do XIX, ganhava destaque. Ivan questionou Aliócha: “será que tu achas mesmo que todo esse movimento católico dos últimos séculos é de fato mera vontade de poder que só visa a bens sórdidos?”<sup>28</sup> (Grifos meus). O termo “últimos séculos” é usado pelo autor para referir-se a um movimento da Igreja romana entre os séculos XVI e XIX, sendo também uma marca do tempo vivido pelas personagens, o séc. XIX. Estou convencido de que a obra de Dostoiévski aborda, de maneira crítica, mesmo que indiretamente, o movimento de reforço institucional da Igreja Católica romana vivido no século XIX e início do XX e não somente o movimento inquisitorial do século XVI.

Considero, portanto, que em *Os Irmãos Karamasov*, Dostoiévski ressaltou a oposição entre uma ortodoxia católica e uma religiosidade praticada pelo povo.<sup>29</sup> O autor lançou mão de um diálogo imaginado em que um inquisidor se esforçou por

---

<sup>28</sup> *Ibidem*. P. 362.

<sup>29</sup> *Ibidem*.

mostrar a Jesus Cristo que a Igreja havia se consolidado sobre uma série de dogmas forjados ao longo de séculos. Esses dogmas tiveram início com as histórias de Jesus, mas se afirmaram por meio da interpretação do bispo de Roma, que fundou a Igreja. O conto de Dostoiévski deixa subentendido que as verdades que sustentam essa Igreja são muito frágeis, pois são muito poucos os católicos racionalistas que tem sua fé e não se abalam com os milagres. A maioria dos fiéis valoriza o imediatismo e as exterioridades, sendo arrastados por qualquer história milagreira. Isso permite a conclusão de que a crença em um milagre é capaz de colocar em cheque toda a instituição, uma vez que ele está muito mais próximo do católico do que o dogma. Portanto, o que incomoda a Igreja de Roma não é a presença das práticas religiosas exteriorizadas, mas a fé depositada sobre elas.

Em *O Outono da Idade Média*, Huizinga explora uma questão parecida com a percebida nessa pesquisa para a Igreja do século XIX e a observada em *O grande inquisidor*.<sup>30</sup> Como já dito, em sua análise sobre a religiosidade medieval, Huizinga considera que os excessos da vida religiosa atemorizavam o clero não por manifestarem uma falta de devoção ou superstição. Muito mais que a quantidade, a qualidade dessas práticas religiosas deixava latente a sobrecarga de fé depositada sobre elas pelos católicos. É justamente essa crença crescente que incomoda o clero, uma vez que não só diminui a necessidade da Igreja e do corpo eclesiástico na intermediação entre homem e Deus, como também incentiva o distanciamento do homem dos sacramentos. Ele ressalta que, no medievo, “além dos sacramentos floresciam de todos os lados as bênçãos; as relíquias se tornaram amuletos; a força da oração foi formalizada nos rosários, a colorida galeria dos santos ganhou ainda mais cores e vida”.<sup>31</sup> E conclui que por mais que a Igreja se esforçasse em distinguir os sacramentos dessas práticas pouco ortodoxas, era muito difícil “impedir o povo de depositar a esperança e a fé no mágico e no colorido”.<sup>32</sup> Ora, foi justamente este o objetivo da Igreja brasileira durante o processo da reforma ultramontana: os bispos procuraram reforçar os sacramentos e diferenciá-los das devoções aos santos e à Virgem.

Outra aproximação possível entre a forma como a Igreja recebia a religiosidade professada pelo povo no medievo e no Brasil da segunda metade do oitocentos é a posição

---

<sup>30</sup> HUIZINGA, J.. *Op cit.*

<sup>31</sup> *Ibidem.* P. 249.

<sup>32</sup> *Ibidem.* P. 249.



da instituição quanto à proliferação de órgãos internos da Igreja Católica. O crescimento das ordens e as irmandades religiosas fora recebido com receio por alguns membros da sociedade medieval, assim como os reformadores do catolicismo brasileiro viam como perigo o domínio do campo do sagrado pelas irmandades. Posicionava-se contra o domínio do campo sagrado pelos leigos. Questões de fé deveriam passar pelo controle da hierarquia católica. Em ambos os períodos percebe-se esse movimento como possibilidades de desvios da ortodoxia católica.

A intimidade com que se lidava com Deus no dia a dia deve ser analisada por dois lados. Por um lado, ela testemunha a completa estabilidade e o imediatismo da fé. Por outro, uma vez enraizada nos costumes, essa intimidade cria o perigo de os não crentes (que sempre existem), mas também de que os crentes em momentos de pouca tensão religiosa, profanem continuamente a fé, de forma mais ou menos consciente e proposital. É justamente o mistério mais íntimo, a eucaristia, que fica exposto a esse perigo. Entre as emoções da fé católica, certamente não há nenhuma mais forte e mais profunda do que a noção da presença imediata e essencial de Deus na hóstia consagrada.<sup>33</sup>

Interessante notar que Huizinga ressaltou que as atitudes dos crentes são capazes de profanar a fé de um modo muito parecido a dos não crentes. Se a hóstia consagrada era almejada por feiticeiros por ser compreendida como um ingrediente eficaz nas feitiçarias, ela era desejada pelos católicos que viam nela a presença quase física de Deus. Por mais que as duas atitudes pareçam distantes, elas estão muito próximas, principalmente aos olhos da hierarquia católica. Conforme aponta o historiador holandês, ter uma estatueta de Maria, na qual se percebia por uma fresta em seu ventre a Santíssima Trindade, era uma grande heresia, não pela falta de devoção, mas por um desvio ortodoxo e pela fé depositada na imagem e no seu significado.

Por mais que esses relatos sejam distantes temporal e espacialmente do Brasil do século XX, a análise promovida por Huizinga ajuda a compreender as percepções dos padres redentoristas sobre as diversas manifestações religiosas do povo brasileiro e como elas eram lidas como uma ameaça à ortodoxia católica por alguns membros da Igreja. Na crônica do ano de 1901 da Casa Redentorista de Aparecida, o padre José Wendl, ao relatar a oferta da eucaristia no Brasil, retrata um caso que nos permite aproximações com os fatos descritos por Huizinga para a Europa Medieval:

---

<sup>33</sup> *Ibidem*. P. 253.

Um homem veio de longe à missão e em jejum, pois queria comungar. Trazia na sacola um tatuzinho já assado para o desjejum. Veio-lhe então a dúvida: como o tatu depois da comunhão, então o Senhor Jesus fica abafado debaixo dele; como antes da comunhão, então não está certo, mas ao menos, o tatu fica por baixo. Resolveu o caso comendo o tatuzinho e depois foi comungar muito devotadamente.<sup>34</sup>

Nesse relato, José Wendl concebe a atitude do homem como um desvio da ortodoxia, mas não deixa de perceber que a atitude dele perante à Eucaristia denota amor e fé. Na concepção do padre, o fiel toma essa atitude mais por ignorância que por maldade. O relato aparece no final de uma parte da carta em que o padre aponta para um número crescente de comunhões ofertadas aos católicos nas missões e tenta exemplificar a descontinuidade do exercício dos sacramentos pelos católicos no Brasil. Há um tom crítico na carta, deixando subentendido que, se o catolicismo brasileiro valoriza mais as práticas exteriorizadas do que as sacramentais, não é porque os fiéis são relapsos no exercício de sua fé, mas sim porque eles não tiveram acesso a uma Igreja que lhes permitissem práticas religiosas mais interiorizadas. É justamente essa a questão sobre a qual o padre se debruça ao afirmar que a atitude desse homem está muito mais relacionada à ignorância do que à falta de fé.

A intimidade com que o homem trata Deus e, principalmente, a forma como ele concebe a Eucaristia, incomodam o padre. Esse incômodo certamente não advém de uma atitude de pouca fé ou superstição, mas da certeza, por parte do fiel, de que a hóstia e o vinho eram materialmente o corpo e o sangue de Cristo. A fé depositada sobre a interpretação humana do sacramento é que motiva o padre a destacar esse acontecimento em meio a vários outros que certamente ocorreram durante as missões. A análise da documentação levantada nessa pesquisa me permite afirmar que, nos relatos dos padres redentoristas sobre a atuação missionária dentro do Brasil, esse caso não é isolado. Como ele, vários outros podem ser percebidos nas cartas ânuas e nas crônicas, sempre com a mesma intencionalidade: mostrar a ignorância do povo brasileiro quanto à ortodoxia católica e uma apropriação religiosa singular dentro de cada vila, ou por cada indivíduo, sempre carregada de muita fé. O enraizamento de crenças e atitudes como essa no catolicismo praticado no Brasil colocava em risco a ortodoxia católica e, na

---

<sup>34</sup> BRUSTOLONI, J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Folha 114.

compreensão de muitos padres, ameaçava a própria Igreja. Como ressaltou Huizinga ao analisar as apropriações religiosas na Idade Média e a leitura delas pelo clero, as práticas religiosas parecidas com a relatada pelo redentorista eram tão ameaçadoras à instituição quanto as dos não crentes, uma vez que em períodos em que a Igreja se faz ausente por motivos diversos, essas atitudes podem conduzir à profanação da fé de forma consciente e proposital. É justamente isso que consegui perceber no caso relatado pelo redentorista.

Fugindo um pouco da interpretação do padre e procurando entender a atitude desse homem frente à Eucaristia, é fácil perceber que ele compreende o significado e a importância do sacramento. Ele tem consciência de todas as suas atitudes e as toma propositalmente. O padre afirma que, depois da homilia, houve o milagre da transubstanciação e o pão e o vinho se tornaram o corpo e o sangue de Cristo, e é essa a compreensão desse homem; ele está certo de que está ingerindo o corpo de Cristo. É justamente esse entendimento que o consome: deglutir Cristo ou o tatu primeiro? O que é menos grave: deixar o tatu sobre Jesus Cristo ou desconsiderar a regra do jejum? As atitudes desse homem demonstram que ele conhecia as regras da Igreja na íntegra, sabia o significado do sacramento da Eucaristia, embora lhe atribuísse uma interpretação mais material e que talvez lhe fosse mais palpável. Ele tinha noção também de toda a preparação para esse sacramento, que incluía o jejum desde a meia noite. É possível conjecturar que esse homem não era um caso isolado; muitos outros indivíduos devem ter passado por questionamentos parecidos na hora de se comungar ou depois da comunhão. Quantos indivíduos não se indagaram ao comer algo depois de tomar a comunhão, imersos na mesma lógica desse homem? Era justamente o conhecimento que esses indivíduos possuíam e a crença no milagre da transubstanciação que os conduziam às suas angústias e, no caso relatado pelo missionário, à decisão final de comer o tatu e depois Cristo, para que o tatu ficasse por baixo de Cristo e não o contrário. A lógica utilizada pelo homem, nesse caso, venceu a imposição da ortodoxia.

Ao que me parece, esse discurso pode ser lido como um indício em sentido oposto ao apresentado pelo redentorista. Enquanto para o padre o discurso é uma prova do desamparo espiritual em que viviam os brasileiros, para mim ele permite perceber que, por mais que no interior do Brasil os católicos vivessem sem a atuação eficaz da Igreja, eles tinham noção dos dogmas católicos. Eles não eram indivíduos alienados que

elaboravam sua prática religiosa a partir de princípios pagãos. Na maioria das vezes, eles dominavam o mínimo necessário do código cultural utilizado pelos eclesiásticos e faziam uso dele para praticar a religião, do mesmo modo que indivíduos que viviam em regiões onde a Igreja atuava de modo efetivo. É possível afirmar, por meio desse relato, que esses homens encaravam de forma séria os sacramentos e que, mesmo praticando uma religiosidade lida como devocional pelos redentoristas e pela maior parte dos membros da Igreja Católica, não se distanciavam dos anseios sacramentais do período. Como afirma Célia Maia Borges em artigo de referência, o número pouco expressivo de comunhões oferecidas dentro do Brasil não pode ser tomado como sinal de pouca religiosidade ou indiferença dos brasileiros para com a Eucaristia.

Dizer que havia “uma grande indiferença” por parte dos colonos em relação à Eucaristia cotidiana pelo fato de ela não se encontrar explicitada nos livros de compromissos (...) pode não traduzir do meu ponto de vista uma leitura suficientemente esclarecedora dos documentos. Não era por constituir a missa um valor em si para o colono que este se dispensava de frequentar a comunhão diária; ela era tão importante que exigia uma grande preparação. Como acertadamente demonstrou Sérgio da Mata, a baixa frequência dos fiéis à comunhão podia não significar uma “subvalorização da eucaristia no Setecentos mas antes a sua hipervalorização” (MATA, 1997: 4157). Isto porque o colono podia deixar de comungar por temor ao sagrado, por medo dos castigos e também pelo receio de não corresponder ao modelo de cristão exigido pela Igreja.<sup>35</sup>

O homem que levou o tatu reconheceu que não poderia comê-lo porque infringiria uma regra da Igreja, não estaria puro o suficiente para receber o corpo de Cristo. Mas, para ele, infringir a regra imposta era menos grave que permitir que o tatu permanecesse sobre o corpo e sangue de Cristo, uma regra lógica, forjada em meio ao catolicismo dito devocional e exteriorizado. Essa decisão mostra a maneira respeitosa como o homem encarava o sacramento, logicamente interpretado-o segundo seus padrões culturais e religiosos. O homem não admitiu que o tatu ficasse sobre Cristo. Se

---

<sup>35</sup> BORGES, Célia Maia. As Representações Religiosas, as Práticas Culturais e os Símbolos Sagrados: os Irmãos do Santíssimo Sacramento da Colônia. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: BIOGRAFIA & HISTÓRIA INTELLECTUAL, 5 2011, Ouro Preto. *Caderno de resumos & Anais do 5º Seminário Nacional de História da Historiografia: Biografia e História Intelectual*. Ouro Preto: EDUFOP, 2011. P. 7 e 8. Célia faz esses apontamentos discordando das ideias apresentadas por Adalgisa Arantes Campos em sua tese de doutorado defendida em 1994 - CAMPOS, Adalgisa Arantes. *A terceira devoção do setecentos mineiro: o culto a São Miguel e almas*. São Paulo, USP, 1994. Tese (Doutorado em História) USP. Ao concordar com Sérgio da Mata ela faz referência ao seguinte texto: MATA, Sérgio. Religionswissenschaft und Kritik der Historiografie der Minas Colonial. *Revista de História*. FFLCH-USP, 136 (1997), 41-57.

pensarmos nas relações entre os signos e seus significados, este homem esteve correto em seu raciocínio: reconheceu a hóstia como o corpo e o sangue de Cristo. Mas, o fato é que ele infringiu uma regra da Igreja e por isso foi “condenado” e tomado como exemplo de um povo brasileiro que desconhecia e pouco valorizava os sacramentos da Igreja Católica. Ao narrar o fato, o missionário redentorista ignorou todo o julgamento lógico feito pelo indivíduo. Como dito anteriormente, é possível pensar, que como esse devoto, outros também ficassem indecisos e decidissem por não comungar. Seguindo a lógica defendida por Célia Borges e Sérgio da Mata, isso ocorria por temor de que algo lhes pudesse ocorrer.

Interessante notar que a atitude do padre redentorista frente à apropriação religiosa desse homem se aproxima do julgamento que a Igreja Católica fazia das apropriações religiosas singulares que encontrava no interior da Europa ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII. Muitas das descrições da religiosidade brasileira feita pelos ultramontanos no início do século XX não diferem, em essência, dos processos inquisitoriais analisados por Carlo Guinzburg em suas clássicas obras *Os Andarilhos do Bem*; *História Noturna* e *O Queijo e os Vermes*.<sup>36</sup> Na época da Reforma Protestante e da Contrarreforma a Igreja reforçou a perseguição a práticas religiosas que se distanciavam da ortodoxia católica por entender que elas estavam mais próximas da heresia do que do catolicismo. Isso acabou por gerar uma documentação rica, capaz de permitir a Ginzburg perseguir a história de uma apropriação religiosa singular como a de Domenico Scandella, mais conhecido como Menocchio; bem como a desvendar leituras distintas de uma apropriação religiosa como a dos *benandanti* no interior italiano. Ao aproximar os estudos de Ginzburg do caso analisado no Brasil, percebo que a documentação produzida pelos padres redentoristas no início do período republicano também permite perceber a incompreensão, ou o descontentamento de uma Igreja que buscava reforçar o seu caráter tridentino frente a leituras religiosas como a do homem com o seu tatu.

Por mais que Menocchio, *os benandanti* e o homem e seu tatu assado estejam distantes temporal e espacialmente, é quase impossível não aproximá-los quando pensamos no conteúdo de cada um dos relatos. É lógico que os textos redentoristas não

---

<sup>36</sup> GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem*. \_\_\_\_\_. *História Noturna*. \_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes*.

possuem o mesmo teor crítico e até impositivo dos processos inquisitoriais, mas o julgamento de valor atribuído à apropriação religiosa do outro é muito parecido. Menocchio foi perseguido pela Inquisição porque apresentava uma leitura religiosa sobre a criação do mundo diferente da defendida pela Igreja Católica. Na visão de Menocchio o mundo teria surgido como um queijo podre: água, terra, ar e fogo formaram uma massa como o leite forma o queijo, dessa massa nasceram os anjos e Deus, da mesma forma que do queijo nascem os vermes.<sup>37</sup> Menocchio buscava uma simplificação do discurso católico, mas encontrou pelo caminho os inquisidores que viam nele uma ameaça semelhante a que o Inquisidor de Dostoiévsk percebeu na imagem milagrosa de Jesus Cristo. Os andarilhos do bem, por sua vez, defendiam que suas almas andavam pela noite para lutar contra bruxas e defender as plantações e a boa colheita, associando antigos ritos de fertilidade à doutrina católica. A fé depositada sobre essas crenças particulares, como ressaltou Huizinga, é que levou a Igreja a se preocupar com elas; denunciar, julgar e condenar as pessoas que as professavam. Ora, é justamente a incompreensão e o caráter singular da apropriação religiosa do homem com o seu tatu que chamaram a atenção do redentorista e o fizeram destacar o ocorrido na carta em meio a vários outros fatos que ali poderiam estar registrados, mas não o estão. Em todos os casos, o que temos são apropriações distintas de um mesmo discurso que entram em choque. No episódio brasileiro, não há um julgamento e condenação porque o fato ocorre em um período em que, por mais que a Igreja buscasse uma reforma institucional, não há o rigor do Tribunal Inquisitorial. Podemos concluir que o que preocupa a Igreja em todos esses casos é a crença em uma apropriação singular dos dogmas e a possibilidade de propagação dessas ideias, o que é lido pelo clero como profanação da fé, sendo necessário, portanto, suprimí-las.

É possível perceber que, mais que rupturas, há fortes linhas de continuidade no que tange às diversas apropriações religiosas e à sua relação com a hierarquia católica. Como venho tentando demonstrar até aqui, há grande proximidade entre as leituras religiosas efetuadas pelos devotos católicos no início da República e as práticas observadas no Brasil Império e Colônia, bem como na Europa Medieval e existe sempre uma zona de desconforto que beira o conflito nas relações entre essas apropriações

---

<sup>37</sup> GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*.

religiosas e as intencionalidades da Igreja Católica que se diz possuidora de um catolicismo puro. Esse por sua vez é fruto, em grande parte, da contrarreforma, que age na tentativa de suprimir práticas religiosas que poderiam desvirtuar os católicos do caminho rumo aos sacramentos e a uma vida religiosa distante da idolatria. É nessa zona de confronto que se situa a descrição de exterioridade do catolicismo brasileiro pelos padres redentoristas. Aquilo que foge ao catolicismo esperado no período, ou o que é estranho aos olhos desses padres enquadra-se nessa descrição e sempre é colocado no texto como inferior à religiosidade praticada pela alta hierarquia católica.<sup>38</sup> Isso ocorria porque os redentoristas bebiam também dessa fonte e priorizavam os sacramentos e a oração tanto quanto os bispos romanizadores brasileiros. Eram homens de seu tempo. No entanto, em sua prática religiosa muitas vezes fizeram uso dos princípios que criticavam na religiosidade praticada pelos brasileiros. Logo, nos é possível afirmar que mesmo dentro do projeto ultramontano havia aberturas, frestas pelas quais o catolicismo ortodoxo era permeado por princípios e valores do catolicismo praticado pelo povo brasileiro. Assim, defendo que, mesmo havendo o conflito entre dois modelos de práticas religiosas distintas pressupondo a vitória de um sobre o outro, eles se misturaram, permitindo a sobrevivência de práticas de exteriorização dentro de um catolicismo internalizado. Os redentoristas eram ecléticos e a Reforma Ultramontana também era. Não havia só rigorismo e supressão de práticas religiosas pouco ortodoxas nas intencionalidades dos bispos reformadores. Havia também o cultivo ou a permissividade ao cultivo de valores devocionais no modelo de religiosidade defendido por eles. Determinadas práticas religiosas devocionais poderiam conviver com valores internalistas desde que não se sobrepusessem a eles.

O olhar redentorista sobre o catolicismo brasileiro era de estranhamento perpassado por admiração: reconheciam e ressaltavam a beleza e a fé depositada nas procissões e festejos no interior do país. Os descreviam com a intenção de mostrar que sobre eles estava depositada a fé dos brasileiros e era nesse ponto que os padres redentoristas tinham que trabalhar. Não para suprimir ou silenciar essas práticas, mas para apresentar e desenvolver nos brasileiros uma religiosidade que valorizasse para além das promessas, procissões e festejos, os sacramentos, principalmente a missa, a

---

<sup>38</sup> Interessante notar que mesmo desqualificando essas práticas religiosas, os padres redentoristas muitas das vezes recorreram a elas. Isso está demonstrado com mais vagar na terceira parte desse capítulo.

Eucaristia e a penitência. Conforme dito no parágrafo anterior, penso e defendo que era essa também a intencionalidade dos bispos reformadores. Embora eles parecessem autoritários e defensores da ortodoxia em seus discursos, na prática eram maleáveis, permitindo a sobrevivência de práticas religiosas exteriorizadas dentro do catolicismo ortodoxo, desde que elas não superassem os valores internalistas e nem profanassem o espaço sagrado. Havia, portanto, uma comunhão entre os interesses dos bispos reformadores e a proposta missionária redentorista: ambos concordavam na primazia do catolicismo sacramental, mas toleravam a convivência com práticas religiosas características do catolicismo devocional.

Nesse sentido, acho importante ressaltar um relato redentorista sobre o Santuário de Trindade. Gebardo Wiggermann, um dos primeiros padres redentoristas a atuar no Brasil, referiu-se, nas crônicas de fundação da casa redentorista de Goiás, à festa que ocorria nesse local e descreveu:

Sábado iniciam os festejos propriamente ditos. Às cinco horas celebra-se a primeira missa, que é prolongada por outras até às 8 e meia. Canta-se então missa de três padres com pregação. No decorrer do dia é feita enorme quantidade de casamentos e batizados. Incessantemente se revezam os peregrinos no beijamento das fitas que pendem da imagem milagrosa e na oferta de esmolos. Junto ao altar é colocada uma mesa em que se troca dinheiro e se distribuem estampas. Às 5 horas da tarde há ladainha solene com outra pregação. Cantando ou rezando, grupos de 20-30 pessoas percorrem com velas acesas os arredores da igreja e nela entram dirigindo-se ao altar. Isto se prolonga até a meia-noite e além para as 2 horas da madrugada. É quando se fecha a igreja e se recolhem as esmolos, que são colocadas em lugar seguro.<sup>39</sup>

Os redentoristas sempre ressaltavam, como nesse relato, que os brasileiros davam importância maior à procissão em detrimento da missa. O padre, ao narrar sobre a festa de Campinas em Goiás, afirmou que, na procissão “o concurso popular é muito grande”, mas “nada de orações”. São atitudes como essas que são taxadas pelos redentoristas de exterioridades da fé. Em vez de orar, como faziam e pregavam os redentoristas, os brasileiros priorizavam o princípio religioso do “toma lá, dá cá”. Duas bases dessa devoção eram a promessa e o beijamento de imagens e fitas como destacado por Wiggermann na citação anterior. Por meio dos pedidos e promessas, os brasileiros acreditavam que estabeleciam uma linha direta de contato com os santos e as figuras

<sup>39</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P 159.



divinas. A procissão, muito mais que a missa, era o espaço adequado para isso, uma vez que ali eles podiam mortificar o corpo e se sacrificar em troca de benefícios. Da mesma forma, a festa também era de extrema importância para esse tipo de prática religiosa, muito mais do que os sacramentos da Eucaristia e da Confissão, porque era o momento em que se agradava ao santo de devoção: quanto maior a festa, mais importante e valorizado o santo se sentiria.

Ao humanizar os santos, a Virgem e Jesus Cristo, os homens consideravam-nos dotados de sentimentos e valores humanos. A humanização dos personagens sagrados é uma das essências do princípio da promessa: ao alcançar ou para alcançar a prece é preciso materializar ou exteriorizar o sentimento de gratidão para se cumprir o negócio na economia do sagrado. Na concepção do povo, se ele não doasse as vacas, leitões, galinhas, comestíveis, doces, dinheiro, etc., nesses momentos de festa, estariam faltando com a palavra empenhada ao santo de devoção. E isso era algo extremamente sério que poderia ter graves conseqüências, desde não ter um pedido futuro atendido até ser penalizado pela ira divina. A festa e as procissões dela decorrentes, na leitura dos participantes, era o espaço adequado para viver a religião; já para os redentoristas, que valorizavam os sacramentos da Eucaristia e da confissão e a prática do amor a Jesus Cristo, a missa era o espaço mais adequado.

Sempre com um tom crítico, perpassado pela admiração, os redentoristas afirmaram em seus escritos que no Brasil adora-se as imagens em detrimento da valorização dos sacramentos. Os casos de “beijamento” das imagens sacras são uma constante nas crônicas escritas pelos padres. Para os missionários, o devoto beija a imagem com tamanho fervor que a atitude beira a idolatria. Beijar ou tocar a fita que pende das imagens soa, nos escritos redentoristas, como algo que os devotos davam mais importância nesses momentos festivos do que as orações. No natal de 1896, um redentorista se deparou com um número grande de indivíduos que iam até a igreja em carros de bois e ali permaneciam alojados durante alguns dias. Algo lhe chamou atenção a ponto de deixar registrado: “o beijamento do Menino Deus, uma pequenina imagem escura de cera, parecia não querer ter mais fim”.<sup>40</sup> A ênfase em relatos desse tipo expõe o caráter pitoresco do ato aos olhos dos padres redentoristas. Eles passaram a ler as diversas manifestações religiosas dos brasileiros como algo singular, próprio do Brasil e

---

<sup>40</sup> *Ibidem*. P 165.

sempre ressaltavam que tais manifestações se destacavam pela fé manifestada por aqueles que delas participavam.

Essa forma de se apropriar do catolicismo não é exclusiva desse período. Gilberto Freyre, no clássico livro *Casa-Grande e Senzala*, expôs claramente como essa era uma maneira dos brasileiros, assim como os portugueses, se relacionarem com o campo sagrado. Afirma Freyre que no Brasil “o menino Jesus só faltava engatinhar com os meninos da casa; lambuzar-se na geléia de araçá ou goiaba, brincar com os moleques”.<sup>41</sup> Certamente é essa relação íntima que os brasileiros tinham com as imagens sacras, de tratá-las como se trata um ser humano, ora concedendo privilégios, ora penalizando, que os redentoristas se referem ao fazerem afirmações como as que tenho estudado. Conforme salienta Gilberto Freyre, no Brasil, desde cedo, instituíram-se festas destinadas a Santo Antônio, São João, São Pedro, ao Menino Deus e à Nossa Senhora. A imaginação do povo atribui a milagrosa intervenção dessas figuras para fins diversos, sendo os principais relacionados à fecundidade, à proteção da maternidade e às boas colheitas. Nessas festas populares e religiosas, os fiéis cantavam, dançavam, pulavam fogueira de modo que um viajante que vinha de fora e observava essas práticas religiosas chegava a acreditar que os indivíduos que dela participavam estivessem possuídos por algum espírito zombeteiro.

Santo Antônio era um dos mais recorridos e certamente sua imagem estava sujeita a todo tipo de manobra por parte dos brasileiros. Quando faltava chuva em algumas partes do Brasil, mergulhava-se a imagem do santo na água. “Em certas regiões do Norte, quando há incêndio nos canaviais, coloca-se a imagem do santo em uma das janelas da casa-grande até abrandar o fogo”.<sup>42</sup> Ao santo se recorria também quando se perdia um objeto ou uma pessoa. A intimidade com ele era imensa: para se conseguir a dádiva jogavam-no na água, penduravam-lhe de ponta cabeça, mergulhavam-no no mel. Ao apropriar-se da imagem do Santo como casamenteiro, essas relações se intensificaram ainda mais. De tudo se fazia com a imagem do Santo para se conseguir um bom casamento. Há, portanto, uma relação afetiva entre o povo e o santo perpassada pela economia do sagrado: quando se quer uma dádiva, castiga-se a imagem ou faze-se a ela uma oferta; quando se consegue, tira-a do castigo e a agradece, algumas vezes

---

<sup>41</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*: formação da família brasileira sobre o regime da economia patriarcal. São Paulo: Global, 2006. P. 39.

<sup>42</sup> *Ibidem*. P. 328.

martirizando-se. O povo considera a imagem como depositária de sentimentos humanos e é esse um dos motivos que dá sentido a tais manifestações religiosas.

Gilberto Freyre afirma que essa marca do catolicismo brasileiro é uma herança da cultura religiosa lusitana que conviveu com as diferenças sócio-culturais desde muito cedo, associando a sua cultura elementos romanos, árabes e judeus. Essa imposição de ter que lidar com o diferente consentiu sobrevivências pagãs no cristianismo português frente ao catolicismo ascético e ortodoxo de outras regiões. E esse foi um dos fatores que, na opinião de Freyre, permitiu a Portugal uma empreitada colonial de sucesso.<sup>43</sup> Laura de Melo e Souza aprimora essa leitura e afirma que essa religiosidade não era uma peculiaridade do catolicismo português, mas insere-se em um conjunto de práticas católicas encontradas em outras regiões do continente europeu.<sup>44</sup> São apropriações religiosas tipicamente medievais que adentram o período moderno. Com base principalmente nas obras de Jean Delumeau, Carlo Ginzburg e Keith Thomas, a historiadora afirma que práticas religiosas como as percebidas no Brasil foram observadas na Europa por esses historiadores, onde práticas de magia e feitiçaria impregnaram a religiosidade católica e muitas vezes pareciam aos fiéis mais eficazes do que os dogmas da igreja e os sacramentos. Segundo Laura de Melo, no Brasil essas práticas religiosas, paralelas à ortodoxia da Igreja, se misturaram desde o início da colonização com as religiosidades indígena e africana, enriquecendo ainda mais a já fértil religiosidade popular de origem medieval europeia.

Essas observações de Laura de Melo e Souza me permitem compreender a atuação redentorista no Brasil sob um prisma um pouco diferente. Sendo as devoções e as exterioridades características que o catolicismo brasileiro herdou não só da cultura portuguesa, mas também do catolicismo praticado em outras regiões da Europa e presentes, inclusive, em meados do século XVIII, para os missionários que atuaram no Brasil entre 1894 e 1920 o contato com esse tipo de manifestação religiosa não é tão inovador como se poderia pensar. Os padres redentoristas que vieram para o Brasil certamente já haviam tido contato com manifestações de exterioridade da fé e sabiam como lidar com elas ou como incorporá-las ao seu discurso. Por mais inovadora e

---

<sup>43</sup> *Ibidem.*

<sup>44</sup> SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

assustadora que fosse a realidade brasileira, ela talvez fosse mais compreensível aos olhos desses missionários do que nós imaginamos.

### **1.2 – A internalização da fé: aspectos da Reforma Ultramontana.**

Reforma Ultramontana é o termo utilizado pelos estudos sobre a Igreja no Brasil para se referir às propostas reformistas no catolicismo brasileiro da segunda metade do século XIX. Um processo que, como bem observou Riolando Azzi, foi autoritário, ou seja, ocorreu de cima para baixo, e consistiu-se em uma tentativa de colocar a Igreja brasileira em sintonia com as expectativas da Igreja romana.<sup>45</sup> O adjetivo ultramontano que se associa ao substantivo reforma para definir esse processo permite a percepção imediata de que os olhares do prelado brasileiro iam em direção a Roma e às práticas religiosas lá afirmadas. Théodule Rey-Mermet, o grande biógrafo de Santo Afonso de Ligório, definiu o ultramontanismo como

a doutrina e prática de ‘além dos montes’ (ultra montes), isto é, do sul dos Alpes em relação à Europa, e especialmente à França, e consistindo em afirmar o poder absoluto do papa sobre a Igreja universal. Contrário ao galicanismo. Qualificam-se de bom grado ‘ultramontanos’ os católicos simplesmente, mas plenamente fiéis a Roma.<sup>46</sup>

Falamos então de um processo de reforço da hierarquia romana e mais precisamente da autoridade papal sobre a Igreja. A reforma ultramontana, também conhecida como romanização, uma vez que compreende Roma como o parâmetro de catolicismo e o centro irradiador das normas da Igreja Católica, consiste no combate ao domínio leigo e ao controle dos poderes estatais sobre o sagrado. Um dos objetivos desse movimento é que os diversos Estados deixassem de determinar regras e de propiciar práticas religiosas pouco ortodoxas frente ao modelo romano.

No entanto, a questão não é tão simplista quanto parece, romanizar o catolicismo não consistia somente em reforçar o poder do papa. Era também um esforço no sentido de colocar em prática uma determinada ortodoxia que conduziria os padres e bispos ultramontanos a tomarem atitudes em dois sentidos: primeiro direcionarem sua atenção ao clero, objetivando uma moralização do mesmo e em segundo tinham como alvo a

<sup>45</sup> AZZI, Riolando. *O Altar Unido ao Trono: um projeto conservador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

<sup>46</sup> REY-MERMET, Théodule. *A moral de Santo Afonso de Liguori*. Aparecida, SP: Editora do Santuário, 1991. P. 124.

prática católica, compreendendo que diversos motes da religiosidade manifesta pelos católicos contribuíam para a desmoralização da Igreja. Esse desejo de moralização da religiosidade pelo clero ultramontano gerou, em alguns países, como no caso do Brasil, uma situação que a princípio poderia parecer contraditória: o apoio mútuo entre Estado e Igreja para a implantação das diretrizes reformistas. No Brasil, como bem salientou Mabel Pereira Salgado, o início do projeto reformista coincidiu com o advento do Segundo Reinado e com a necessidade do Estado de reforçar a unidade nacional.<sup>47</sup> As ideias de moralização e reforço hierárquico, defendidas pelos romanizadores, foram ao encontro dos interesses estatais de consolidação de uma determinada ordem no país, sem falar que os bispos de aspiração reformista apoiaram a ascensão de D. Pedro II ao trono em 1839.<sup>48</sup> Portanto, falar em romanização não significa opor Estado e Igreja de maneira imediata, em algum momento do processo os dois poderes caminharam juntos porque tinham o mesmo objetivo: a unidade nacional em torno de uma ortodoxia. No entanto, estabelecidos os interesses do Estado (a consolidação do Segundo Reinado), a união se rompe, pois o exercício da autoridade real por meio do regime do padroado tornou-se um fator limitador da afirmação institucional da Igreja e, a partir da década de 1860, o discurso reformador se mostrou contrário à interferência do Estado nas questões religiosas. Os ultramontanos passaram a defender que havia atribuições para cada um dos poderes e que eles deveriam respeitar essas fronteiras: a Igreja cuidar do campo religioso e o Estado do campo político, sem que um diminuísse o outro.

Conforme sugere Luciano Dutra Neto em sua tese de doutoramento, o termo romanização foi, ao longo de muito tempo, empregado de maneira sistemática para definir as propostas de afirmação institucional da Igreja Católica no Brasil entre 1880 e 1920.<sup>49</sup> No entanto, se por um lado o termo deixa claro o esforço dos bispos brasileiros em afastar-se do regalismo até então praticado e reforçado pelo regime do padroado, em

---

<sup>47</sup> PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora*.

<sup>48</sup> Em sua dissertação de mestrado, Mabel Salgado salienta que: “A Reforma Católica Ultramontana teve início no Brasil a partir da década de 40 do século XIX, no contexto de pacificação do país e do golpe da Maioridade. Nesta época, os padres Antônio Ferreira Viçoso e Antônio Joaquim de Melo assumiram posição declarada em favor da legalidade, constituindo desta forma elemento importante para que o Imperador os designasse como bispos. Dom Antônio Ferreira Viçoso foi nomeado bispo de Mariana em 1844 e Dom Antônio Joaquim de Melo, de São Paulo, em 1851”. In: PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora*. P. 73.

<sup>49</sup> DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: Uma contribuição à história das Missões Redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Juiz de Fora: UFJF, 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2006.

que a Igreja esteve submetida às decisões do Estado, por outro deixa subentendida uma disputa entre o catolicismo ortodoxo e as diversas apropriações religiosas dos brasileiros carregadas de exterioridades e denominadas de devocionais. O autor defende que não houve uma romanização do catolicismo brasileiro e que, portanto, os padres redentoristas não podem ser considerados como agentes romanizadores como a historiografia até então os tem tratado. Para Dutra Neto, o termo romanização pressupõe uma interferência de Roma no catolicismo brasileiro, o que não teria ocorrido, uma vez que a Santa Sé estava mais preocupada com as questões religiosas e políticas do continente europeu. Portanto seria incoerente falar em romanização no Brasil. Se seguirmos o pensamento de Luciano, realmente é contraditório denominar o movimento de alguns bispos brasileiros no século XIX de romanização. Contudo, devemos ver a questão com um pouco mais de cuidado. Se Roma não dedicava um olhar especial para o Brasil, o que também duvido, o prelado brasileiro olhava para Roma e desejava que o catolicismo ortodoxo projetado lá fosse aplicado aqui. Como ressalta Riolando Azzi, a Reforma Católica brasileira tinha o objetivo de modernizar as estruturas da Igreja brasileira, que era compreendida como possuidora de um modelo de cristandade medieval, em que o catolicismo encontrava-se sob o controle dos leigos e não do clero. Há, nesse momento, “a preocupação em tornar o catolicismo da nova nação independente, digno dos olhos dos países civilizados”.<sup>50</sup> Uma necessidade que se fazia urgente não só aos olhos dos viajantes que passavam pelo Brasil ao longo do século XIX, como também pelos religiosos brasileiros que iam à Europa para completar a formação religiosa.

O estudo de Dilermando Ramos Vieira sobre o processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil ajuda a clarificar um pouco essas questões.<sup>51</sup> Vieira defende que o Seminário São Suplício na França e o Pontifício Colégio Pio Latino-Americano, fundado em 1858 em Roma, foram peças fundamentais na formação do clero reformado que atuou no Brasil na segunda metade do século XIX. Ambos priorizavam uma formação do clero pautada pelo formalismo e pela rigidez em um ambiente em que se pretendia o estudo e meditação dos livros sagrados bem como o reforço da infalibilidade papal e da prática sacramental, com pouca abertura para ideias

---

<sup>50</sup> *Ibidem*. P. 29.

<sup>51</sup> VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

profanas. Conforme ressalta Vieira, o colégio Pio Americano foi fundado com o objetivo de elevar o nível do clero latino-americano e nele foram formados nomes célebres da Igreja brasileira que estiveram na linha de frente do processo de reforma do catolicismo na país, como o Cardeal Joaquim Arcoverde e o bispo de Goiás Dom Eduardo Duarte da Silva, personagens que, além de participar do movimento ultramontano, estiveram à frente do projeto redentorista no Brasil.

A formação recebida por esses prelados na Europa condenava as práticas regalistas e imorais do clero e a abertura que era dada pela Igreja para a profanação do espaço sagrado com manifestações religiosas pouco ortodoxas por parte dos fiéis. Aos poucos, introduziam-se entre o clero brasileiro células que disseminavam o pensamento reformista e viam a ortodoxia romana como o caminho para a efetivação desses anseios. Tendo isso em vista, discordo, em parte, das ideias defendidas por Luciano Dutra Neto em seu estudo sobre os primeiros anos de atuação dos redentoristas holandeses em Minas Gerais.<sup>52</sup> Na sua leitura, se Roma não interferiu na Igreja Católica brasileira, seria incoerente falar em romanização e afirmar que os padres redentoristas eram braços desse processo. Diferentemente do autor, considero ser possível afirmar que houve no Brasil uma romanização do catolicismo promovida não por Roma, mas por um clero, que formado principalmente no Colégio Pio Latino Americano, tentou implementar no Brasil as expectativas da alta hierarquia romana que, como demonstrou Dilermando Vieira, ao fundar um colégio destinado à formação do clero latino-americano, se mostrou preocupada com os rumos da Igreja na América Latina. Discordo do autor ainda quando ele diz que os padres redentoristas não atuaram a fim de promover a romanização do catolicismo brasileiro. A leitura das cartas e crônicas escritas por esses padres me permite afirmar que eles, embora nem sempre tenham agido pautados pelas expectativas do clero reformador, mas sim seguindo as diretrizes missionárias internas da Congregação, mantinham uma relação estreita com o clero ultramontano e comungavam com ele diversos anseios religiosos. Assim é possível conjecturar que, aos olhos do clero romanizador, esses padres eram vistos como agentes atuantes da Reforma. Os bispos D. Arcoverde (São Paulo), D. Eduardo (Goiás) e D. Silvério Gomes Pimenta (Minas Gerais) entendiam que os padres redentoristas agiam para promover a reforma, leitura que de certo modo era feita também por alguns padres redentoristas,

---

<sup>52</sup> DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.*

que viam em seu trabalho missionário não só a possibilidade de colocar em prática as lógicas e expectativas internas da própria Congregação, mas também de aprimorar o catolicismo praticado no país, dando a ele um caráter mais sacramental, internalizado.

Ao se espelhar em Roma, o clero reformista tomou como parâmetro de atuação no Brasil as diretrizes do Concílio de Trento, a saber: afirmação e valorização sacramental; preservação da hierarquia eclesiástica (com foco em um reforço da disciplina do clero o que pode ser percebido na criação de seminários para a formação dos membros da instituição) e o reforço da evangelização como estratégia de reforma do catolicismo praticado pelos fiéis e de expansão da doutrina católica. Não podemos esquecer também que o Concílio foi uma resposta da Igreja às diversas contestações que ela sofrera ao longo dos séculos XV e XVI e que a condenação das Igrejas protestantes também se fez presente naquele momento e, como tentarei mostrar, esteve presente também na tentativa de reforma do catolicismo brasileiro. Por ter como modelo o catolicismo defendido em Trento, a reforma ultramontana ficou conhecida também como reforma tridentina.<sup>53</sup>

Ao pensarmos no catolicismo praticado pelos fiéis no Brasil, uma questão certamente preocupava o clero reformista: a exterioridade que marcava a fé brasileira. Casos como os relatados na primeira parte desse capítulo estiveram na mira dos bispos romanizadores. O beijamento das fitas, que aos olhos do prelado pareciam mais atos de idolatria que de fé, causava indignação nos bispos e é sobre ele que eles vão se debruçar na tentativa de suprimí-lo. Como ressaltou Riolando Azzi, procurou-se nesse período abolir a devoção-promessa em detrimento da devoção-sacramento.<sup>54</sup> Esperava-se que o católico procurasse a igreja não para beijar a imagem em cumprimento a uma promessa

---

<sup>53</sup> Ressalto que o projeto de reforma do catolicismo brasileiro, como uma estratégia para colocar a Igreja brasileira em sintonia com os princípios tridentinos, não teve início no século XIX. Diversas pesquisas apontam para um esforço da alta hierarquia católica brasileira em fazer valer no continente americano os valores ditados pelo Concílio de Trento, já no século XVIII. Índícios desse movimento seriam: a multiplicação de dioceses e paróquias; a elaboração de um código de leis escritas para a Igreja brasileira com as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*; o reforço da hierarquia eclesiástica e a reforma moral e intelectual do clero. A respeito das tentativas de reforma do catolicismo brasileiro no século XVIII, ver: LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão pelo Avesso: o crime de Solicitação no Brasil Colonial*. São Paulo: USP, 1990. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, 1990, 372 pp. LONDOÑO, Fernando Torres. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*. São Paulo: USP. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, 1992. ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Campinas: UNICAMP, 1999. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas, 2006. 189 pp.

<sup>54</sup> AZZI, Riolando. *Op cit.*



feita, mas que ele fosse ao templo em busca dos sacramentos, ou seja, para ouvir a missa, orar, se confessar e comungar. O que se desejava era uma modificação na relação entre o católico e o campo sagrado. O clero reformador procurava aumentar a distância entre o devoto e o santo, uma vez que compreendia que a maior parte da profanação do espaço sagrado ocorria por conta da intimidade com que o devoto tratava as imagens sagradas. A teatralidade e a musicalidade das procissões e das festas religiosas foram interpretadas pelos romanizadores como elementos que não eram condizentes com um ambiente destinado à oração e à meditação. Tudo isso era compreendido como exterioridade que deveria ser suprimida ou repensada em nome de uma internalização da fé, ou seja, pela frequência à missa, oração, penitência e comunhão. As observações de D. Antônio Joaquim de Melo (1852-1861)<sup>55</sup>, bispo de São Paulo, durante suas visitas, deixam margem para se pensar em um processo de purificação desse espaço sagrado, retirando dele imagens e atitudes que não estavam em conformidade com os desejos reformistas. No Livro do Tombo da Paróquia de Guaratinguetá está registrada a passagem do bispo, bem como suas impressões e orientações:

Fomos à Capela de Nossa Senhora Aparecida, visitamos a Casa dos milagres, e achamos muita pintura que não convém ainda mais as gravadas em papel. Nos proibimos com pena de culpa ao Capelão que consinta mais pintura alguma em papel, consumindo desde já todas que existem; aceitara as em cera ou madeira.<sup>56</sup>

As imagens em papel figuravam como uma profanação desse espaço sagrado e davam aberturas para interpretações singulares da narrativa religiosa, mas essa não parece ser a preocupação principal do prelado e sim o suporte, uma vez que as imagens em cera e em madeira também permitiam essa liberdade. As imagens em papel não eram aceitas talvez porque parecessem ao bispo indignas do espaço sagrado, pois não davam o devido valor à Virgem, como as de madeira e cera o faziam. As visitas permitiam aos bispos o contato direto com a prática religiosa do povo brasileiro e a

---

<sup>55</sup> Dom Antônio Joaquim de Melo foi o primeiro bispo brasileiro de São Paulo, atuou depois de cinco bispos portugueses. Foi o bispo que ao lado de D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, iniciou o processo de reforma da Igreja Católica no Brasil nas décadas de 1840 e 1850. Uma rápida análise do episcopado de D. Joaquim de Melo, bem como de seus sucessores, pode ser encontrada em: SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

<sup>56</sup> ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757-1873*. Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida. Fl. 150.

possibilidade de agregar princípios desejados e suprimir os indesejados, sendo, portanto uma estratégia amplamente utilizada durante o processo de reforma do catolicismo brasileiro.

Além de atentar para o ambiente religioso e propor adequações não só do ambiente, mas também da religiosidade nele manifesta, as visitas eram estratégias dos bispos para impor uma disciplina hierárquica e moral ao clero. Essas visitas não deixavam margem para dúvida quanto a autoridade do bispo, que no Brasil agia em nome do papa. Os bispos eram a maior autoridade da Igreja em atuação no país e as visitas eram momentos especiais para que eles exercessem essa autoridade e deixassem claro qual era a religiosidade desejada pela Igreja. Nos relatos sobre as visitas do bispo recolhidos no referido Livro do Tombo, aparecem dois modelos de clero: padres atuantes que se esforçavam na valorização dos sacramentos e professavam um catolicismo de vertente ultramontana e outros que ainda manifestavam e apoiavam uma religiosidade exteriorizada, ou não preservavam o ambiente religioso conforme os anseios romanizadores. Enquanto esses últimos foram amplamente criticados, os primeiros foram tomados como modelos a serem seguidos pelos demais. Como exemplo do primeiro caso, tomo Antônio Martimiano de Oliveira, vigário da Igreja Matriz de Santo Antônio. D. Antônio Joaquim de Melo o descreveu como dedicado e zeloso pela sua paróquia, “um verdadeiro Pastor de suas ovelhas, dando-lhes o pasto espiritual da Palavra de Deus”.<sup>57</sup> Em sua visita a essa igreja, o bispo de São Paulo encontrou um grande cuidado para com a sacristia, a pia batismal, o sacrário, os altares e os ornamentos, “tudo isso decente” aos olhos dele. Há aqui uma preocupação clara com os locais da igreja destinados aos sacramentos, uma vez que ele observa atentamente a ponto de, mesmo compreendendo esse como um espaço bem cuidado, mandar trocar os recipientes que eram de lata por outros de prata. O discurso tem um tom diferente quando o mesmo bispo relatou o caso da Igreja de Nossa Senhora Aparecida, também em Guaratinguetá. A fala, já citada acima, propõe que existia na dita igreja um espaço que reunia muitas imagens inconvenientes. Elas destoavam da visão difundida pela Igreja e abriam margem para a profanação do espaço sagrado. Diferente do discurso referente à Igreja de Santo Antônio, em que o bispo sugeriu e financiou a troca de aparamentos de lata por outros de prata, no caso da Igreja de Nossa Senhora, ele

---

<sup>57</sup> *Ibidem*. Fl. 149.

condenou as imagens em papel e mandou suprimi-las de imediato. Censurou também a abertura do padre local para tais manifestações religiosas. Acho interessante observarmos o local em que os objetos se encontravam. No primeiro caso, eles estavam no sacrário, na sacristia e na pia batismal, dando suporte aos sacramentos e à religiosidade do tipo devoção-sacramento que era almejada pelo bispo reformador. Por mais que ele considerasse o material do qual eram feitos os objetos como inferiores e recomendasse a sua troca, não havia um tom crítico em seu discurso. Por outro lado, as imagens de papel estavam na “casa dos milagres” da Igreja de Nossa Senhora Aparecida, local que reunia manifestações religiosas variadas, relacionadas a práticas exteriorizadas da fé, o que o bispo procurou apagar. Portanto, o tom crítico do seu discurso foi muito mais enfático nesse caso e contou inclusive com ameaça ao capelão, caso ele não cumprisse suas determinações.

No caso da Igreja de Nossa Senhora Aparecida, D. Antônio não observou somente as imagens, ele analisou também as missas e novenas, ressaltando que elas deveriam ser executadas conforme as suas determinações. O bispo ressaltou que a sua preocupação sobre o caso era motivada pelos “escândalos que têm havido em relação às Missas que os Fiéis deixam aos Capellães para serem dictas”.<sup>58</sup> Era preciso que o clero brasileiro passasse a valorizar os sacramentos e tratá-los com o devido respeito para que os anseios reformistas se concretizassem. Na mesma visita, o bispo deixou um livro para que as missas encomendadas pelos fiéis fossem devidamente registradas e se pudesse, sobre elas, prestar contas. Há aqui claramente uma tentativa de controle do bispo sobre campo religioso sob a sua jurisdição. As visitas serviam para que o bispo pudesse perceber os desvios religiosos e corrigi-los segundo os padrões tridentinos. Ao mesmo tempo em que ele impunha a sua autoridade, deixava claro que as decisões mais importantes tinham de passar por ele, como a nomeação dos capelães, sobre a qual o bispo adverte:

outro sim não podendo por lei Provinzial haver Capellão sem aprovação nossa e mesmo sendo nosso direito o julgar da sufficiencia de nossos irmãos sacerdotes, mandamos e ordenamos com pena de suspensão ipso facto incumenda, que nenhum Sacerdote acceite o Titulo de Capellão ou tome posse da Capella antes de saber se o approvamos, isto mandamos com a pena sobre dicta, se fiser o contrário. Para supprir sua falta, em quanto não

---

<sup>58</sup> *Ibidem*. Fl. 150.

aprovarmos hum, o Revdº Vigario da Vara nomeará hum Sacerdote da Paróchia que suprirá dizendo as Missas de Sabado e Domingo.<sup>59</sup>

As visitas serviam assim ao reforço da hierarquia, uma vez que deixavam claro que, mesmo em um país em que a Igreja estava submetida ao Estado e as principais decisões a respeito do campo religioso passavam primeiro pelo campo estatal, as coisas começavam a mudar e a nomeação do capelão tinha obrigatoriamente que ser determinada pelo bispo, o qual se incumbia de fiscalizar pessoalmente a situação religiosa de cada região. Atitudes e ditames como os de D. Antônio Joaquim, aqui analisados, não eram isolados, uma vez que foram também observados em outros bispados por estudos como os de Mabel Pereira Salgado sobre o prelado mineiro nesse período.<sup>60</sup> Mabel observa que as visitas foram também uma estratégia utilizada pelos bispos de Mariana, D. Viçoso e D. Silvério Gomes Pimenta, para implementarem as diretrizes da reforma ultramontana. O mesmo sugere Pedro Ribeiro de Oliveira ao afirmar que havia o desejo de uma uniformidade de discurso e ação entre os bispos romanizadores do Brasil;

Conforme o desejo da Santa Sé, os bispos deveriam reunir-se periodicamente para tomar as medidas a serem executadas “uniformemente em todas as dioceses no sentido de restaurar a disciplina do Clero, sanar males, reformar abusos, dar todo o decoro e lustre ao culto de Deus, e deste modo fazermos reflorescer a fé, a piedade e os bons costumes entre os fiéis confiados ao nosso zelo pastoral”. (...) É preciso que os bispos atuem em perfeita unidade e que, nas suas dioceses, garantam a unidade do clero. Devem reforçar sua autoridade e seu controle sobre as atividades do Clero, mantendo-se a par do que se passa nas paróquias por vários meios, especialmente pelas visitas pastorais.<sup>61</sup>

Pedro Ribeiro faz essas afirmações ao analisar um documento confidencial de D. Macedo Costa escrito no ano de 1890, o qual ele considera que apresenta as grandes linhas da reforma ultramontana no Brasil. Sua análise ajuda a perceber que a romanização do catolicismo brasileiro foi, como afirmou Riolando Azzi, “de cima para

<sup>59</sup> *Ibidem*. Fls 150 e 151.

<sup>60</sup> PEREIRA, Mabel. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora*. Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da Neocristandade(1888-1952). Belo Horizonte: UFMG, 2010, 349 fls. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

<sup>61</sup> OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995. P. 280.

baixo”<sup>62</sup> e contou com uma uniformização do discurso dos bispos. Uma homogeneidade que não era só de palavras e atitudes, mas também intelectual, que começava na formação do episcopado no Colégio Pio Americano em Roma. Portanto, havia uma forma comum de se pensar a religiosidade entre esses bispos e o desejo de uma religião pura ao se condenar práticas pouco ortodoxas que colocavam em risco o decoro ao culto de Deus, como no caso das imagens em papel observadas pelo bispo D. Antônio Joaquim de Melo. No entanto, mesmo o discurso ultramontano possuindo um tom predominante de rigorismo, havia frestas pelas quais eram permitidas práticas religiosas que de algum modo reforçavam valores devocionais. No próprio discurso de D. Antônio Joaquim de Melo sobre a “sala dos milagres” em Aparecida, é possível perceber algumas dessas aberturas: o bispo condenou as imagens de papel e mandou destruí-las, mas aceitou as imagens de cera e de madeira. Essas imagens, embora de modo mais limitado, certamente contribuía, assim como as de papel, para reforçar valores do caráter devocional do catolicismo brasileiro e foram permitidas pelo bispo. Se pensarmos no caráter pitoresco dessa “sala dos milagres”, ela, por si só, já representa a exteriorização da fé do católico. Esse é um dos principais locais nos santuários em que o princípio da “devoção – promessa” se efetiva. É nela que a economia do sagrado ganha materialidade, que a prova do milagre é depositada, que o católico demonstra a eficácia do santo, do menino Jesus e da Virgem, que o devoto afirma porque acredita e porque vai continuar acreditando na religião. Na “sala dos milagres”, o católico exterioriza sua fé e prova a eficácia dela. Para muitos, esse é o local mais importante de todo santuário, porque ali ele se vê representado e materializa a sua fé, algo que a missa, a oração e os sacramentos não lhe permitem. Quando o bispo condenou somente uma tipologia de imagem e permitiu a sobrevivência de determinadas representações, ele contribui para a continuidade das práticas exteriorizadas da fé em paralelo às práticas sacramentais.

Retomando o assunto da institucionalização do discurso ultramontano no Brasil, a dissertação de Mauro Dilman Tavares também ajuda a perceber que esse não era um movimento regional, exclusivo do sudeste e centro-oeste brasileiro, e sim nacional. Tavares observou no Rio Grande do Sul o mesmo movimento de proposta reformista que encontramos vigente em São Paulo, Minas Gerais e Goiás na segunda metade do

---

<sup>62</sup> AZZI, Riolando. *Op cit.*

século XIX.<sup>63</sup> Ele concluiu que, durante o bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira, houve um esforço de reforma no catolicismo de Porto Alegre, objetivando romper com práticas de exteriorização da fé, como as procissões carregadas de música, teatro e fogos e as festas que, além de todas as características das procissões, contavam também com jogos e danças que, na leitura do bispo Laranjeiras, assim como nas de D. Viçoso, D. Silvério, D. Duarte, D. Arcorverde e D. Eduardo, eram aberturas para a profanação da fé católica. Para contrapor essas práticas religiosas, que eram lidas como desvios da ortodoxia, D. Sebastião propôs o reforço de um ensino do catecismo que objetivava explicar ao homem os seus deveres para com Deus, ou seja, intencionava aplicar a mesma estratégia utilizada em Goiás, Minas Gerais e São Paulo.

A crítica de Dostoiévski em *O Grande Inquisidor* sugere que esse processo de reforço de institucionalização e moralização da Igreja era mundial, presente em todos os cantos aonde chegavam os tentáculos dessa instituição. Portanto, não ocorria só no Brasil ou só em uma região do nosso país. Claro que o autor russo, quando escreve seu texto, não deixa dúvidas que relata um caso (fictício) ocorrido na Espanha do século XVI. Mas, na minha posição de historiador, não desconsidero que, embora se refira a um passado longínquo, um texto como *O grande inquisidor* diz muito sobre a época em que foi produzido, no caso a Rússia de 1870. No texto de Dostoiévski, o inquisidor é a voz da Igreja como instituição. Ele defende a ortodoxia, os sacramentos e a moralização em oposição ao catolicismo milagreiro corrente no meio popular. O inquisidor é um homem velho, de 90 anos, talvez no esforço de demonstrar que a Igreja é uma instituição antiga que ao longo dos séculos foi reforçando os seus dogmas. A existência do milagre e a crença nele, colocam em risco as verdades defendidas pelos padres, bem como a autoridade do papa. “Na minha humilde opinião”, afirma o personagem de Dostoiévski, “é esta talvez a característica fundamental do catolicismo romano: ‘Tudo foi transmitido por Ti ao papa, tudo depende agora do papa; não venhas incomodar-nos, antes do tempo, pelo menos’”<sup>64</sup>. Há aqui uma crítica a autoridade do papa que, como venho demonstrando, buscava fortalecer a sua autoridade na época em que Dostoiévski escreveu a sua obra. A Igreja, fazendo uso do dogma da infalibilidade papal, afirmava

<sup>63</sup> TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 278 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, São Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Leopoldo, 2007.

<sup>64</sup> DOSTOIÉWSKI, Fiodor. *Op cit.*

que existia um ideal de religiosidade que deveria ser seguido por todos, no qual não cabia a liberdade da fé. Essa foi a posição real da Igreja ultramontana e, a meu ver, é sobre ela que Dostoiévski fala ao narrar o encontro entre o Inquisidor e Jesus Cristo na Espanha do século XVI. Criticando a Inquisição, o autor critica também o projeto tridentino/ultramontano, o qual impôs à sociedade uma prática religiosa e tentou suprimir diversas outras.

Estabelecendo um paralelo com as tratativas do espaço religioso brasileiro pelas autoridades eclesiásticas, podemos retomar o discurso de D. Antônio Joaquim de Melo sobre a capela de Nossa Senhora Aparecida. Ao condenar as imagens da “sala dos milagres”, D. Antônio se coloca na mesma posição do Inquisidor de Dostoiévski: ele considera que quem conhece a verdade sobre a religião e a fé é a Igreja, devido à figura do papa, o guardião da verdade. Os milagres, dos quais as imagens contidas em uma determinada sala da capela são a prova, contribuem para o enfraquecimento da Igreja enquanto instituição, uma vez que os devotos passam a estabelecer uma relação direta com o sagrado, sem a intermediação da hierarquia católica. O bispo de São Paulo adverte o capelão sobre a “sala dos milagres” assim como o Inquisidor advertiu Jesus sobre a sua aparição milagrosa. Ambas as situações milagreiras colocavam em risco o discurso e a valorização institucional da Igreja como mediadora da fé.

Sendo a reforma ultramontana promovida “de cima para baixo”, por mais que objetivo final da alta hierarquia católica fosse atingir o catolicismo repleto de exterioridades praticado em todo o Brasil, o prelado se preocupou, em paralelo à catequização do povo, em promover uma moralização do clero brasileiro. Os romanizadores consideraram que muitas das práticas religiosas exteriorizadas encontradas no Brasil eram o resultado da imoralidade do clero que não observa os preceitos para a missa, viviam em concubinato, permitiam a profanação do espaço sagrado, estavam envolvidos em casos de bebedeira e jogatina e pouco se importavam com a valorização dos sacramentos como a Eucaristia e a Penitência. Assim, para se reformar o catolicismo praticado no Brasil, era necessário reformar primeiro o clero brasileiro.<sup>65</sup>

---

<sup>65</sup> Dilermando Ramos Vieira defende que, por determinado tempo, conviveram no Brasil os dois tipos de padres: o clero tradicional, que mesmo admoestado pelos bispos não abandonou os costumes anteriores e o clero da nova geração com zelo sacerdotal, priorizando a evangelização do povo. Dilermando sugere que o segundo modelo suprimiu o primeiro. Penso que esse “novo clero” pode ter até se tornado a regra

As visitasões e cartas pastorais davam conta da tentativa de reforma do clero que já estava em atuação no Brasil, tarefa que, como ressaltou Dilermando Vieira, não era fácil, uma vez que esse clero tendia mais a conservar suas antigas ações do que a mudar de atitude, procurando uma atuação segundo os princípios romanizadores<sup>66</sup>. Mas, para além de reformar o clero já atuante no país, a preocupação maior estava em formar um novo clero, sendo importante, portanto, a abertura e reforma de seminários que visassem exclusivamente à formação sacerdotal. Parece-me que os anseios giravam em torno de fundar no Brasil seminários seguindo os modelos do Colégio Pio Americano e o Seminário São Suplicio. Nesses centros de estudos religiosos, formar-se-iam exclusivamente sacerdotes e os ingressantes receberiam um ensino rigoroso e ortodoxo, estariam submetidos a uma disciplina rígida e tenderiam a terminar a sua formação em Roma.<sup>67</sup>

Em Minas Gerais, D. Viçoso, a principio, defendeu a moralização do clero a partir desse modelo de afirmação de seminários que visassem exclusivamente à formação de sacerdotes segundo os parâmetros tridentinos. Primeiro, ele foi a favor da ida de seminaristas para Roma a fim de beberem na própria fonte. Como estratégia para aprofundar a reforma, ele fortaleceu o Seminário de Caraça em Mariana e, para se responsabilizar por essa instituição, de primeira importância no projeto reformador, Dom Viçoso recorreu às congregações de religiosos europeus que comungassem com a visão religiosa ultramontana. Entre essas ele escolheu a Congregação dos Redentoristas, que recusou o convite, uma vez que vivia um processo de expansão pelo continente europeu e pelo norte da América, não tendo, portanto, pessoal disponível para a empreitada brasileira. Além disso, os superiores redentoristas viam o campo religioso brasileiro como limitador para a atuação de seus missionários, como demonstrarei mais à frente. Então os lazzaristas, que chegaram ao Brasil na segunda década do século XIX, continuaram à frente do seminário e expandiram sua atuação em meados dos oitocentos.<sup>68</sup> No caso do Rio Grande do Sul, Tavares afirma que o bispo Laranjeiras enviava à Europa os seus seminaristas para completar a sua formação. Ocorria assim

---

ao invés da exceção, mas não chegou a suprimir por completo o clero tradicional. Continuamos a perceber ao longo do século XX padres com atitudes que certamente seriam condenadas pelos reformadores. Sobre a questão ver: VIEIRA, Dilermando Ramos. *Op cit.*

<sup>66</sup> *Ibdem.*

<sup>67</sup> OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Op cit.*

<sup>68</sup> VIEIRA, Dilermando Ramos. *Op cit.*



uma europeização do clero brasileiro, um indício de que a religiosidade católica praticada no Brasil e acolhida por muitos párocos era compreendida como inferior e indesejada pelo episcopado.

Dilermando ressalta que a preferência pelo clero estrangeiro está intimamente relacionada à visão depreciativa que o prelado tinha dos padres brasileiros.<sup>69</sup> Ele defende que os bispos acreditavam que as congregações europeias não estavam contaminadas pelos vícios tão comuns entre o clero brasileiro, que Dilermando chama de “impurezas doutrinárias”. Portanto, seria mais fácil que elas apoiassem as propostas reformadoras do episcopado. Reavivar antigas ordens religiosas atuantes no Brasil era pouco cogitado porque entendia-se que elas haviam se integrado ao sistema regalista brasileiro.<sup>70</sup> Assim, atraiu-se para o país, ao longo do século XIX, congregações que tinham duas frentes de ação: a formação do clero segundo um discurso ultramontano e a evangelização do povo com o foco em um discurso de reforço da hierarquia católica, da infalibilidade papal e da valorização dos sacramentos bem como da ortodoxia da Igreja. Havia assim um ideal civilizatório nas missões religiosas do final do século XIX que tomava o catolicismo romano como o tipo ideal de religiosidade para o católico e desconsiderava as demais práticas religiosas, considerando-as como simples exterioridades, manifestações coloridas e barulhentas com pouca oração e reflexão. Os reformadores passaram a empregar o termo exterioridades para se referirem a variados tipos de manifestações religiosas que se contrapunham ao ideal de religiosidade europeu, romano, que valorizava a oração, a reflexão e os sacramentos em um ambiente silencioso, onde o padre era a autoridade máxima. É claro que o católico que pratica ou praticava a religião se valendo de exterioridades não a definia assim, uma vez que ela tem todo um sentido para ele e possui tanto oração, fé e reflexão quanto o modelo proposto pelos romanizadores. Penso que nem mesmo os missionários e membros das congregações, que tinham como missão impor esse modelo de cristianismo no Brasil, não desvalorizavam por completo as práticas exteriorizadas da fé; eles as admitiam e até praticavam, mas consideravam que elas não poderiam se sobrepor às práticas sacramentais.

---

<sup>69</sup> *Ibidem.*

<sup>70</sup> Dilermando afirma que alguns bispos fizeram, inclusive, um esforço para elevar a vida religiosa do clero regular, como D. Viçoso por exemplo, mas casos desse tipo constituíam mais a exceção do que a regra. Ver: VIEIRA, Dilermando Ramos. *Op cit.*

Para além da moralização do clero, o segundo grande objetivo da reforma ultramontana era a evangelização do povo brasileiro, esse era certamente o meio preferido para tornar internalizada as diversas práticas religiosas encontradas no Brasil. Mabel Pereira Salgado, em sua dissertação de mestrado, chamou atenção para a importância do catecismo no processo de reforma católica.<sup>71</sup> Mabel afirma que o catecismo foi um elemento de suma importância para a prática do projeto ultramontano. Era fazendo uso desse documento que o pároco conseguiria ensinar a doutrina cristã aos meninos e aos que a ignoravam. Por meio dele reforçava-se também o temor a Deus e os perigos que os pecados e os vícios representavam.<sup>72</sup> A importância do catecismo e, segundo o texto de Mabel, “a dificuldade de um material didático para a catequese uniformizado e que atingisse as crianças em todo o território nacional”<sup>73</sup>, conduziu o episcopado a lançar, em 1904, um texto único para o catecismo no Brasil.<sup>74</sup>

Os meios de evangelização favoritos no período foram a catequese e as missões religiosas. Nelas procurou-se a valorização dos sacramentos, fazendo com que o povo compreendesse os significados e a importância da missa, do batismo, da eucaristia e da penitência. Esse objetivo, juntamente com o anterior, certamente interferiu nas escolhas das congregações que conduziram à evangelização dos brasileiros. Os bispos romanizadores procuraram atrair para o Brasil congregações que fossem capazes de auxiliar na moralização do clero e ao mesmo tempo promover a evangelização do povo. É por esse motivo que a Congregação Redentorista despertou tanto interesse nos bispos romanizadores. A Congregação ressaltou todos esses princípios: respeito à hierarquia e à infalibilidade papal; evangelização popular, meditação por meio da oração e valorização sacramental.

Os diversos estudos feitos por membros da Congregação Redentorista ressaltam que na segunda metade do século XVIII e na primeira metade do século XIX ocorreu

---

<sup>71</sup> PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora*.

<sup>72</sup> Ao construir seu raciocínio, Mabel Salgado cita a Carta Pastoral Coletiva de 1904, em que destaca um dos principais deveres do pároco: “a obrigação de ensinar a doutrina cristã aos meninos e aos que a ignoram, e procurar, a todo seu poder, a educação cristã das crianças, arredando-as do peccado e dos vícios, e firmando-as no santo temor de deus, desde os primeiros annos”. PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora*. P. 115

<sup>73</sup> *Ibidem*.

<sup>74</sup> Segundo Mabel Salgado, por ocasião da 2ª Conferência dos Bispos realizada em Aparecida, “foram redigidos três manuais: ‘O catecismo resumido da doutrina cristã’, ‘O primeiro e segundo catecismos da doutrina cristã’, e um ano depois, ‘o terceiro catecismo da doutrina cristã’. Em 1905, o episcopado brasileiro passou a denominar os dois primeiros manuais de *Catecismos Menores* e o último de *Catecismo Maior*”. *Ibidem*. P. 115.

uma expansão da Congregação, primeiro pelo continente europeu, com a figura de Clemente Maria Hofbauer, e depois pela América Central e América do Norte.<sup>75</sup> Foi ao longo do século XIX que as obras de Santo Afonso de Ligório conheceram ampla publicação e divulgação e que Santo Afonso foi canonizado e elevado à condição de doutor da Igreja. Portanto, dificilmente os bispos brasileiros desconheciam a obra de Santo Afonso e a atuação dos padres redentoristas dentro e fora da Europa. Se não antes, durante a formação no Seminário Pio Latino Americano ou em outro centro religioso na Europa, os futuros bispos leram a obra de Santo Afonso de Ligório, onde certamente perceberam a sintonia do discurso afonsiano com os anseios da Igreja oitocentista. Em *Reflexões úteis aos Bispos*<sup>76</sup>, por exemplo, Santo Afonso ressaltou que,

Ninguém duvida que os seminários são utilíssimos para o bem das dioceses: basta saber o quanto os recomenda e sugere aos bispos o sagrado Concílio de Trento; enquanto nos seminários forma-se o bom clero, e do clero depende, depois, o proveito comum do povo. Mas se deve admitir também que se o seminário for bem administrado, será a santificação da diocese; caso contrário será sua ruína. Pois os jovens não chegam a eles levando o bom espírito, mas neles deverão adquiri-lo. A eles chegam, de suas casas, carregados de vícios, ou, naquela idade são facilmente presas de todos eles. Quantos entram em seminários como anjos e, em breve, tornam-se demônios! (...) E é necessário estar convencido de que, ordinariamente falando, existem nos seminários males e escândalos maiores do que aqueles que os bispos conhecem e que, talvez, em geral, são os menos conhecidos.<sup>77</sup>

Percebe-se, portanto, que, já na primeira parte dessa obra, Santo Afonso chamou atenção para o caráter primordial da formação do clero, uma vez que dela depende o bom caminhar de todo o rebanho. Afonso defendeu que os bispos deviam se preocupar com os seminários onde, segundo ele, existiam males maiores do que os conhecidos pelos bispos, pois ali estavam os jovens aspirantes à vida eclesiástica, mas sujeitos a todos os tipos de vícios. Para Afonso, a moral eclesiástica dependeria de uma boa formação, ela seria capaz de edificar uma diocese, mas o contrário também é válido. Os seminários eram um meio para a edificação da alma dos que nele ingressavam, mas se eles não fossem observados de perto por bons reitores e “prefeitos suficientes, que sejam sacerdotes amadurecidos, espirituais e firmes no corrigir e em não tolerar

<sup>75</sup> UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1992. 8 volumes. MERMET, Th. Rey. *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*.

<sup>76</sup> A obra *Reflexões úteis aos Bispos* foi editada pela primeira vez em 1745, em Nápoles, Itália.

<sup>77</sup> LIGÓRIO, Santo Afonso Maria de. *Reflexões úteis aos Bispos*. P 17.

defeitos”<sup>78</sup>, poderiam se tornar ovelhas negras no meio eclesiástico, que contribuiriam para afastar as almas da edificação ao invés de aproximá-las da salvação. Afonso afirmou que era importante que o bispo fizesse-se ver com frequência nos seminários e ressaltou que ele

deve velar no seminário pelas coisas espirituais, ordenar que haja meia hora de meditação em comum pela manhã e, pelo menos, um outro quarto de hora pela tarde. A meditação, normalmente, faça-se sobre as máximas eternas, que são as mais úteis a serem consideradas pelos jovens para viverem longe dos vícios. Além disso, procure que façam os exercícios espirituais anualmente, por oito dias, em solidão, sem falar uns com os outros e sem aplicação alguma ao estudo durante aquele tempo. (...) Faça-os confessar-se a cada oito ou quinze dias, indicando-lhes os melhores confessores do lugar onde se encontra o seminário, e ao menos dois de cada vez, para que se tenham liberdade de confessar. Quatro vezes ao ano mande-lhes outros confessores extraordinários, por causa do grande perigo que existe, para esses jovens de cometer sacrilégio, confessando sempre com confessores que os conhecem. É bom proibir que dêem a disciplina em comum no escuro, o que facilmente pode ocasionar algum escândalo. Proíba terminantemente que tenham livros profanos, que, para esses jovens, costumam ser muito prejudiciais. Imponha a leitura silenciosa à mesa sobre a vida dos santos ou de livros que tratem de exemplos terríveis.<sup>79</sup>

Para além de fazer-se ver, era fundamental que o bispo fosse atuante e cuidasse de perto da formação sacerdotal, zelando para que os aspirantes ao clero valorizassem a meditação, a oração e os sacramentos. Afonso deixou claro que era necessário mantê-los longe dos vícios, ficando subentendido que os seminários eram locais destinados exclusivamente à formação sacerdotal. Portanto, não deveriam abrigar jovens com outro objetivo senão esse. Era preciso ter um controle quase que sobre a mente desses indivíduos, cuidando de fazê-los confessar cotidianamente, a fim de evitar pensamentos profanos e corrigir falhas. Essa confissão deveria ser feita por bons confessores, talvez porque esses fossem capazes de extrair dos jovens, nesse momento, desvios já cometidos ou em vias de serem cometidos, e pudessem admoestá-los por essas falhas, incutindo-lhes medo e respeito pela coisa sagrada. Era preciso controlar o pensamento desses jovens para que não caíssem em uma vida de pecados, proliferando-a por meio do sacerdócio. Para tanto, na visão de Ligório, devia-se proibir nos seminários leituras que pudessem abrir possibilidades de caminhos tortuosos para os aspirantes ao

---

<sup>78</sup> *Ibidem*. P. 18.

<sup>79</sup> *Ibidem*. Pp. 19 e 20.

sacerdócio. Ligório defendeu que “os bons sacerdotes são os braços do bispo, sem os quais nunca poderá manter bem atendida sua Igreja”.<sup>80</sup> Essa afirmação lembra o discurso de D. Joaquim Antônio de Melo, em suas visitas no interior de São Paulo, quando ele exaltou o clero que valorizava os sacramentos e tinha um caráter ilibado e condenou aqueles que possuíam uma vida mundana e não respeitavam a ortodoxia católica. Santo Afonso descreveu ainda como o sacerdote deveria se portar diante dos fiéis a fim de garantir a boa imagem da Igreja:

É preciso ainda ordenar a todos os eclesiásticos que, pelo menos na parte da manhã, vistam a batina, que não se dediquem a jogos proibidos, que não tenham cabelos cumpridos. Que horrível visão dão certos sacerdotes ao altar com uma veste civil a aparecer por debaixo da alva e com a cabeleira longa e até cacheada, para o que, em lugar de se preparar com a missa, ficaram a manhã toda diante do espelho preparando suas madeixas com o ferro quente, pior do que as mulheres mais vaidosas do mundo, e às vezes até com pó de arroz sobre a cabeça, o qual, depois ficará caindo sobre o corporal a se misturar com fragmentos das hóstias sagradas! Ó vitupério de nossos dias! Aos bispos cabe remediar esses escândalos que fazem os pobres cristãos leigos perder a devoção, o bom conceito dos sacerdotes e quase até mesmo a fé.<sup>81</sup>

As observações feitas por Afonso de Ligório têm o objetivo de instruir os bispos a evitar e corrigir as falhas do clero, que na visão do Santo não estavam relacionadas somente à forma como os sacerdotes conduziam o culto religioso, mas também à maneira como eles se apresentavam aos fiéis. Era necessário, na visão de Ligório, que o padre se apresentasse decentemente vestido para conduzir os trabalhos religiosos. Importante notar que, ao ressaltar o valor do decoro no espaço religioso, principalmente no altar, Afonso agradava aos ouvidos do clero de aspiração tridentina, uma vez que ele reforçava a importância da missa e do altar para além das devoções. O clero deveria se policiar também para que não exercesse a vaidade, algo que a própria Igreja condenava. Deveria ser simplesmente sacerdote: apresentar-se decentemente, vestindo as vestes necessárias ao momento, evitar cabelos longos e muitos cuidados com a aparência. Talvez, acreditava assim ser necessário, para não ser incoerente com o seu discurso, ou não afastar os fiéis da Igreja, uma vez que se mostrava mais preocupado com a aparência que com a Igreja e os sacramentos. Afonso fez questão de ressaltar que o bom

---

<sup>80</sup> *Ibidem*. P. 26.

<sup>81</sup> *Ibidem*. Pp. 29 e 30.

ou o mal clero é o responsável ou por atrair ou por afastar os fiéis da Igreja. Ao relacionarmos o discurso de Ligório com as falas e atitudes dos bispos ultramontanos do Brasil, percebemos que há uma proximidade entre ambos. Ao propor a abertura e/ou aprimoramento dos seminários no Brasil, os bispos se apoiavam justamente neste raciocínio: aproximar o povo de uma Igreja ultramontana dependia principalmente de sacerdotes bem formados, que defendessem uma devoção sacramental e tivessem decoro no exercício de suas funções religiosas. As preocupações de Ligório como bispo, na segunda metade do século XVIII, eram as mesmas preocupações dos bispos brasileiros do final do século XIX e início do XX.

Esse discurso de Afonso de Ligório como bispo e destinado aos bispos é muito mais autoritário e tridentino do que suas obras destinadas ao público em geral. Em *Reflexões úteis aos Bispos*, como se pode perceber, o seu discurso está em sintonia com as aspirações da Igreja enquanto instituição; nesse texto ele propõe o reforço da hierarquia, da moral e da disciplina. Se os bispos brasileiros leram essa obra em específico não posso afirmar, mas que vários membros da Igreja a conheciam isso é certo. Mas, quanto a obra moralista de Santo Afonso é inegável que parte dos bispos reformadores no Brasil a conheciam. Na história de fundação da Casa Redentorista de Juiz de Fora, o padre redentorista holandês Afonso Mathysen, baseando-se na biografia de D. Antônio Viçoso, escrita por D. Silvério Gomes Pimenta, afirma categoricamente que D. Viçoso “alimentou excelente particular devoção a Santo Afonso e traduziu algumas de suas pequenas obras sobre a moral, entre outras: O confessor do povo do campo”.<sup>82</sup> Mesmo considerando que o discurso redentorista não se refere à fala de D. Viçoso, mas sim a de seu biógrafo, temos de considerar que no mínimo D. Silvério, responsável pela vinda dos redentoristas para Minas Gerais na década de 1890, tinha conhecimento e comungava com a obra moralista de Afonso de Ligório. Portanto, a escolha e a insistência para a vinda da Congregação Redentorista para o Brasil foi consciente, levando-se em consideração o ideal de religiosidade que se queria afirmar no Brasil.

O texto de *Reflexões Úteis aos Bispos* me permite ligar a obra de Santo Afonso ao discurso ultramontano e afirmar que foram esses pontos encontrados em suas obras e associados ao fato da Congregação Redentorista ser uma congregação missionária que

---

<sup>82</sup> CSSR. *Livro de Crônicas I: 1878 – 1923* (Tradução). Juiz de Fora: ACSRPR. Fl 11.

levaram o clero reformador brasileiro a insistir em atrair o projeto redentorista para o Brasil. Mas, para além de explicar a escolha dos bispos brasileiros pelos padres redentoristas, a aproximação entre o discurso afonsiano e o romanizador permite visualizar uma linha de continuidade entre os interesses reformadores dos bispos brasileiros e a história da Igreja como instituição.

Interessante notar que, ao tratar da reforma católica brasileira e associar a ela o termo tridentino, não percebe-se somente uma aspiração por parte do clero de implantar no país as diretrizes de Trento. Tendo a concordar com Riolando Azzi: na história da Igreja como instituição há uma linha de continuidade entre o processo de Contrarreforma e a reforma ultramontana brasileira.<sup>83</sup> O interesse dos bispos era implantar um modelo de catolicismo no Brasil que já vinha sendo almejado na Europa desde o século XVI. Movimento que, ao longo do século XVIII, se aprofundou devido ao enfrentamento que a Igreja vinha sofrendo pelo movimento iluminista que objetivava uma sociedade laica; ao fortalecimento dos Estados e ao florescimento dos nacionalismos que tendiam ao enfraquecimento do poder do papa e ao crescimento das igrejas protestantes. A reforma ultramontana consiste assim no discurso contrarreformista que chega com força ao Brasil em meados do século XIX. Chegou aqui com atraso porque até então Roma não se importava com a questão da hierarquia e do modelo de catolicismo aqui praticado e sim com o fortalecimento da instituição no continente europeu. A criação do Colégio Pio Americano, conforme já foi apontado nesse texto, é um dos indícios de uma preocupação de Roma com as questões relacionadas à formação e ao controle do clero que atuava Brasil e na América Latina. Certamente, o movimento do prelado brasileiro na segunda metade do oitocentos não é isolado ou exclusivo do Brasil, ele está inserido na história da Igreja Católica enquanto instituição, possuindo um caráter multinacional e de longa duração em que o objetivo é o fortalecimento da instituição e a supressão das liberdades religiosas.

Voltando à escolha da Congregação Redentorista pelos bispos reformadores. Parece-me que os padres redentoristas, conforme apontou Dutra Neto, de fato não agiam pautados somente pelo princípio da romanização, mas também pela tradição da Congregação, o que não significa afirmar que a religiosidade praticada e pretendida pelos redentoristas não estivesse em conformidade com os anseios da reforma

---

<sup>83</sup> AZZI, Riolando. *Op cit.*

ultramontana. Como explorado acima, penso que, tendo a Congregação Redentorista sido formada em pleno século XVIII, em que muitos dos valores tridentinos estavam inflamados, ela acabou por internalizar muitos desses princípios e aplicá-los em sua prática missionária. Desse modo, os redentoristas não desenvolveram estratégias de ação específicas para o Brasil, motivados pelo processo romanizador. Mas, por possuírem um discurso religioso muito próximo das ideias defendidas pelos bispos ultramontanos, foram tomados por esses bispos como um braço do processo de reforma instaurado no Brasil. Assim não podemos desvinculá-los dos desejos do prelado brasileiro nas décadas de 1890 e 1900. Conforme dito, havia sim um projeto de reforma do catolicismo brasileiro, que tinha como principal objetivo o reforço da hierarquia católica, o respeito às decisões romanas – daí poder-se falar em romanização – e a valorização dos dogmas católicos, do qual a Congregação Redentorista fazia parte, não como coadjuvante, mas como um dos protagonistas.

Os padres redentoristas foram atraídos para o Brasil por bispos que apoiavam esse projeto de reforma; D. Viçoso, D. Silvério, D. Eduardo e D. Arcoverde, dois deles formados pelo Colégio Latino Americano e obedientes aos preceitos tridentinos e à infalibilidade papal. Os padres e irmãos redentoristas que atuaram no Brasil também tinham a consciência de qual era o papel que desempenhavam na Igreja do Brasil naquele momento; sabiam o que os bispos esperavam deles e da sua atuação e tinham a perfeita noção de que, se não executassem os trabalhos conforme desejavam os bispos, dificilmente progrediriam no Brasil. O sucesso das missões religiosas redentoristas dependia da execução, pelos missionários, do projeto ultramontano. No lançamento da pedra fundamental da Fundação da Casa Redentorista no Rio de Janeiro, o padre visitador dos redentoristas holandeses fez um discurso em que exaltou a imagem e a atuação do arcebispo do Rio de Janeiro, D. Joaquim Arcoverde:

A fé nos faz venerar em V. Augusta Pessoa o Eminente Arcebispo, a quem o D. Espírito Santo poz a governar illustre Egreja do Rio de Janeiro. A nossa regra nos impõe a stricta obrigação obedecermos em nossos trabalhos apostólicos aos Exm. Srs. Bisp., especialmente aqueles em cujas dioceses existem nossas casas. Animados por esta obediência nós redentoristas, embora trabalhadores da última hora na vinha do Rio de Janeiro, embora os mínimos do vosso illustrado clero, vamos fielmente ajudar ao Pastor de tantas almas (im)mortais, quer rezando na solidão do nosso retiro, quer trabalhando em nossa igreja, quer nos dedicando à obra das Santas Missões. Somos Sr. Arceb., missionários, missionários vossos, dedicados de corpo e



alma à vossa pessoa. Não menos o nosso coração nos convida ao amor. V. Excia. feriu o nosso coração. Pela bondosa proteção que sempre nos tem dispensado; com carinho paternal nos recebestes, com prudentes conselhos nos guiastes, nos tratastes como se fôssemos, perdoa-me a palavra, filhos e amigos. Aceitai, Sr. Arceb., os nossos mais sinceros agradecimentos com os protestos da nossa veneração, obediência e amor. Esperamos alegrar, consolar-nos nos vossos múltiplos cuidados e trabalhos para assim continuarmos a merecer vossas bênçãos, vosso amor, vossa proteção. Supplicamos ao S. Redentor, cuja Incarnação hoje celebramos com coração grato, à S. Virgem, cuja divina Maternidade hoje festejamos com filial piedade, e nosso venerando Instituidor o Santo Bispo Affonso, em cuja honra se edifica esta Igreja, que o dd. Sr. Arcebispo do Rio de Janeiro, esse servo fiel e prudente a quem o Senhor constituiu sobre sua família seja sempre por Deus abençoado em Sua Pessoa, em seu clero, em seu rebanho, abençoado em longos anos de vida.<sup>84</sup> (Grifos meus)

O discurso redentorista é singular, uma vez que sugere uma relação amistosa de protocoperação entre o bispo e os padres e irmãos redentorista. Fica claro, no texto citado, a relação próxima que tinham o bispo e os redentoristas, como diz o próprio padre visitador, uma relação de pai e filhos ou uma relação entre amigos. Lógico que temos de levar em consideração que esse é um discurso lido em público, que envolve a necessidade de externar respeito e hierarquia. No entanto, a leitura dos documentos levantados na pesquisa como um todo, me permite afirmar que os elogios e a descrição da relação entre os bispos e a Congregação não são exclusividade desses momentos. O que o padre disse em seu discurso de fato ocorria. Os redentoristas encontravam-se cotidianamente com os bispos, e nesses momentos provavelmente apresentavam os resultados já alcançados, bem como as suas expectativas e dificuldades, em troca devem ter recebido conselhos e pedidos de aprofundamento das missões. Fica-nos claro, nas palavras lidas pelo redentorista, que havia uma consciência por parte dos missionários de qual era o papel eles executavam no reforço institucional da Igreja no Brasil e eles não se eximiam desta função, afirmaram categoricamente: “vamos fielmente ajudar ao Pastor de tantas almas”. O que dá a entender que eles, de fato, se dedicariam a colocar o projeto reformista de D. Arcoverde em execução. Para garantir que cumpririam a risca o acordo, o missionário reforçou, em seu discurso, a tradição redentorista de respeito à hierarquia. Logo no início do trecho citado, ele afirmou que a regra redentorista

---

<sup>84</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. Tomus I e Tomus II. Ab anno 1909 usque ad annum 1942. P. 34. Traduzido do holandês para o português por religiosos da Congregação Redentorista na segunda metade do século XX. ACSRPR – Juiz de Fora.

impunha aos congregados a obrigação de respeitar a autoridade do bispo e no final da citação aparece a frase “nosso venerando Instituidor o Santo Bispo Affonso”. Essa afirmativa sugere que tanto as regras quanto a tradição da Congregação exigiam a obediência dos congregados à autoridade romana. Este é um dos poucos discursos em que Santo Afonso é exaltado como bispo, e esta descrição faz parte de uma escolha inteligível: era preciso nesse momento mostrar todo o respeito dos congregados à disciplina eclesiástica e para tanto escolheu-se o Santo Afonso como bispo e não como missionário.

Mesmo em meio a toda a bajulação feita no discurso, o redentorista não deixou de registrar as dificuldades que a Congregação teria para levar adiante tal projeto. O visitador ressaltou que ele fazia parte de uma congregação nova no Brasil e principalmente no Rio de Janeiro, onde os redentoristas começavam a dar os primeiros passos, e não deixou de notar também o número limitado de religiosos que a Congregação tinha a sua disposição no Brasil para implementar todos os projetos a ela delegados ou solicitados. Talvez tenha feito tais ressalvas tentando já justificar possíveis críticas que viesse a sofrer no futuro, pois, como dito, os redentoristas tinham consciência de que no Brasil eles serviam a um determinado projeto religioso e que o sucesso e continuidade das missões redentoristas no Brasil dependiam da implementação desse projeto. Portanto, eles devem ser encarados como instrumentos conscientes do processo de reforma ultramontana do catolicismo brasileiro. Logo, o desenvolvimento, bem como os resultados dos trabalhos religiosos redentoristas no Brasil, são também os resultados alcançados pelo projeto ultramontano.

Ao se referir aos amigos da Congregação nas crônicas de fundação das Casas Redentoristas no Brasil, os padres ressaltam a importância do auxílio dado por D. Arcoverde:

A todo o propósito manifestava-nos a sua confiança e louvava nossos trabalhos apostólicos, que aliás eram ainda bastante insignificantes naquela época. Escreveu de mão própria ao Tesoureiro que nos abastecesse de tudo, mesmo em casos em que talvez não tivesse ele coragem de fazer. Foi mais longe. Ele, o tesoureiro, não somente deveria dar aos padres segundo o seu desejo, mas devia preveni-los e até de advinha-los.<sup>85</sup>

---

<sup>85</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 77.

O cronista afirmou ter visto a carta que D. Arcoverde enviou ao tesoureiro solicitando que ele desse grande atenção aos redentoristas, evitando que eles passassem por dificuldades de ordem financeira. Faze-se necessário ressaltar que esse último relato foi feito por um redentorista de origem bávara e o anterior por um redentorista de origem holandesa, logo concluo que o bom tratamento entre o bispo e os padres redentoristas ocorreu de modo recíproco e sem distinção de casas e origens. Retomando a última citação, de fato, o tesoureiro<sup>86</sup> foi muito atencioso, a contar pelo que os redentoristas receberam “por conta de Nossa Senhora”: comeram, beberam, receberam mobiliário completo e considerável remuneração mensal, além de “algumas vacas com a respectiva estrebaria e 1 cavalo”<sup>87</sup>. É de se notar que a atenção dispensada por D. Arcoverde aos redentoristas está relacionada não somente a uma recepção cordial desses missionários pelo bispo. Eles eram importantes para a Igreja não só em São Paulo, mas no Brasil como um todo na medida em que seriam uma peça-chave de implantação da reforma do catolicismo brasileiro. Nesse ponto, discordo mais uma vez da tese de Luciano Dutra Neto, em que o autor, por considerar que não é correto falar em romanização do catolicismo brasileiro no século XIX, afirma não ser possível tampouco associar as missões religiosas como uma ferramenta que a Igreja lançou a mão para colocar em prática a reforma ultramontana. Luciano defende que

As missões populares já eram bastante conhecidas na Itália ao tempo de Santo Afonso e, sempre, caracterizavam-se pelo ministério da palavra, doutrinação do povo, revigoração da fé, bem como, pela reforma dos costumes. Desde a Idade Média, onde se encontram suas raízes, eram essas as características das “santas missões” o que nos leva a concluir que seria um engano tentar reduzi-las a “instrumento de romanização” já que, sua instituição e suas finalidades são muito anteriores ao que se convencionou chamar de “romanização”, embora nelas o ponto forte sempre fora a reforma dos costumes, a doutrinação do povo, a administração dos sacramentos o que, sem dúvida, coincide com os objetivos do que convencionou-se chamar de “romanização”.<sup>88</sup>

---

<sup>86</sup> Nas crônicas de fundação da casa de São Paulo, os redentoristas descreveram o tesoureiro como “amigo especial”, diziam chamá-lo de “Pai da Casa”. Seu nome é João Maria de Oliveira Cesar. Pela afeição que os redentoristas o tinham, o Pe. Geral concedeu-lhe o diploma de “Oblato da Congregação”. “Foi sua caridade e bondade que levou igualmente Mons Guidi a granjear-lhe a dignidade de Comendador Pontifício (Camareiro Pontifício). Ele, porém, nunca chegou a apreciar devidamente essa honraria.”. WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* PP. 80 e 81.

<sup>87</sup> *Ibidem.* P. 77.

<sup>88</sup> DUTRA NETO, Luciano. *Op Cit.* P. 77.

Em meu entender, o fato das missões constituírem-se em uma estratégia utilizada pela Igreja a longo prazo não serve como argumento para se dizer que elas não poderiam ser utilizadas como meios pelos quais os bispos se dispuseram a romanizar o catolicismo brasileiro. Pelo contrário, seguindo o meu raciocínio de que a reforma da Igreja no Brasil é uma etapa da sua afirmação institucional e não um evento isolado, as missões – como uma antiga estratégia de doutrinação do povo e revigoramento de um determinado modelo de religiosidade – possuem grande relevância para a reforma ultramontana. Contudo, entendo que as missões redentoristas também eram lidas pelos padres que a praticavam segundo a tradição da Congregação e não somente como uma estratégia romanizadora. Mas isso não impediu que o clero reformador as visse como uma estratégia reformista, uma vez que a catequização do povo era uma das prioridades do processo da reforma. Ronaldo Vainfas, em sua bela tese de doutoramento intitulada *Trópico dos Pecados*, ressalta que as missões religiosas compuseram um espírito de ataque da Igreja Católica ao longo dos séculos XVI, XVII e XVIII.<sup>89</sup>

O historiador concorda que a Igreja resultante do Concílio de Trento não deu destaque à expansão religiosa para o Novo Mundo, uma vez que suas preocupações giravam principalmente em torno de conter o avanço protestante no continente europeu. Para Vainfas, “eram outras as prioridades, outros os objetivos a alcançar: defesa dos sacramentos e do direito canônico em face dos ataques protestantes e modificação da disciplina e da qualidade do corpo eclesiástico, a fim de capacitá-lo ao exercício da nova pastoral”.<sup>90</sup> Somente a partir do século XVII, é que a Contrarreforma ganhou institucionalmente uma perspectiva mundial com a criação da Sagrada Congregação da Propaganda da Fé em 1622.<sup>91</sup> No entanto, a história das missões religiosas no mundo ibérico ganhou contornos particulares, tanto em Portugal, quanto na Espanha a expansão do catolicismo esteve presente desde o início do processo de colonização, pois foi um processo encabeçado pelos reis e não por Roma, os quais, lançando mão do regime do padroado, exerceram amplo controle sobre as Igrejas espanhola e portuguesa. As missões religiosas na América hispânica e portuguesa, ao longo do período colonial,

---

<sup>89</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010.

<sup>90</sup> *Ibidem*. P. 38.

<sup>91</sup> A Sagrada Congregação da Propaganda da Fé, foi uma instituição criada em 1622 com os objetivos de “supervisionar, orientar e financiar a obra missionária no mundo descoberto”. *Ibidem*. P. 39.

atrelaram a Cruz e a Coroa, ou seja, o Estado e a Igreja. Portanto, no Brasil, ao promover a catequização dos nativos, as missões religiosas tinham uma função que servia tanto ao Estado quanto à Igreja: colocavam em prática o ideal civilizatório ao mesmo tempo em que promoviam a evangelização seguindo, ainda que de modo limitado, os padrões religiosos de Trento. Logo, a efetivação da Contrarreforma no Brasil esteve dependente dos interesses do Estado, o que de certa forma fez com que ela se subordinasse aos projetos políticos e muitas vezes se mostrasse inoperante na implementação das diretrizes tridentinas. Vainfas ressalta que, por mais que no mundo ibérico as missões estivessem subordinadas às coroas portuguesa e espanhola, não podemos eximi-las de seu caráter tridentino. Ele defende que “foi sobretudo por meio das missões que o espírito da Contrarreforma penetrou nas colônias ibéricas antes que Trento encerrasse suas atividades”.<sup>92</sup> O autor ressalta que antes ou concomitante ao processo de expansão e afirmação colonialista dos Estados ibéricos as missões constituíram-se em

uma tática essencial da Contrarreforma como um todo, utilizada na Polônia, Tchecoslováquia, Suíça, Países Baixos, França, em quase toda a Europa, enfim, desde que Roma julgasse viável a reconversão de certas regiões ao catolicismo, ou tencionasse consolidá-lo em áreas fiéis, compensando as deficiências do clero paroquial. A missão integrava já uma estratégia ofensiva da Igreja, reunindo o que de mais caro havia no projeto tridentino: a aculturação massiva, popular e rural, e não mais a pregação limitada aos centros urbanos, como faziam os franciscanos nos séculos XIV e XV.<sup>93</sup>

Na procura de uma base documental que, para além dos estudos tomados como referência nesse trabalho, concebesse as missões religiosas como estratégias de implementação da reforma ultramontana no Brasil, encontrei nas crônicas redentoristas a referência a uma circular do Núncio apostólico no Brasil, D. Júlio Tonti, de 20 de fevereiro de 1903. Segundo defende o cronista, o Núncio, a voz de Roma no Brasil, enviou essa circular a todos os bispos e superiores de conventos no Brasil. Nessa carta, ele apresenta que era desejo da Santa Sé que a Igreja desse assistência espiritual aos fiéis que viviam longe das cidades episcopais e dos centros urbanos e, que pela falta de

---

<sup>92</sup> *Ibidem*. P. 41.

<sup>93</sup> *Ibidem*. P. 41. Para constituir o seu raciocínio, Ronaldo Vainfas utiliza a obra de Michael Mullet: MULLET, Michael. *A Contrarreforma*. Lisboa: Gradiva. 1984.

padres, careciam desse amparo. O redentorista cita parte dessa circular, em que o Núncio, categoricamente, informa que:

Cumprindo, portanto, os deveres inerentes do alto cargo de Núncio Apostólico, depois de maduro exame acerca dos meios mais aptos para secundar a vontade do Santo Padre, fiquei convencido que, pesadas todas as circunstâncias, o remédio mais eficaz para melhorar as condições lamentáveis desses fiéis seria de poder conseguir o estabelecimento em cada diocese, de uma ou mais casas especiais de Missão, conforme as necessidades relativas e a maior extensão das Dioceses; sendo cada uma das ditas Missões composta de membros de uma distinta Comunidade religiosa, que assumisse o encargo de visitar as famílias Christãs que vivem nas localidades das Dioceses mais remotas da Sede Episcopal, pregar-lhes a palavra divina, administrar-lhes os Sacramentos, santificar os lares domésticos principalmente pela administração do sacramento do matrimônio, e iniciar a educação religiosa das crianças, especialmente com o ensino catequético.<sup>94</sup>

A circular do Núncio não deixa dúvida sobre a importância das missões religiosas para a afirmação de um modelo de catolicismo sacramental e internalizado no Brasil entre 1850 e 1920. Essas missões ficariam a cargo, conforme defende o bispo, principalmente das congregações religiosas em atuação no Brasil, entre elas a redentorista. Elas tinham a função de desenvolver e afirmar um modelo de catolicismo que valorizasse os sacramentos, principalmente o matrimônio, considerado pelo Núncio como a santificação dos lares domésticos. Ao compararmos essa circular com as descrições das missões redentoristas feitas pelos padres da Congregação, é possível perceber que elas dialogam, isso porque almejam os mesmos valores religiosos. Na maioria dos relatos e crônicas redentoristas, os padres da Congregação ressaltaram a quantidade de comunhões ofertadas e de casamentos legitimados, reforçando o caráter sacramental de cada missão. A própria recepção da circular pelos redentoristas sugere que eles não só concordavam com as premissas do Núncio como também propunham sugestões para que elas se efetivassem.

Ao que parece, os padres redentoristas, ao lerem a circular, entenderam a proposta do Núncio: eles deveriam insistir nas missões religiosas e torná-las mais frequentes. Em resposta a circular, o cronista afirmou que “todos são unânimes em dizer que a ideia é excelente! Mas a realização! Nossa Congregação quase não pode

---

<sup>94</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. Pp. 26 e 27.

concorrer, por falta de padres”.<sup>95</sup> O problema não era a proposta do Núncio, os redentoristas não só concordavam com ela, como também queriam implementá-la, mas esbarravam na falta de padres para efetivá-la. Assim eles propuseram que se estabelecessem “seminários em todas as dioceses; dos seminários sahiriam parochos para incumbir-se da ordinária cura das almas”.<sup>96</sup> A solução, para os redentoristas, estava na mesma proposta feita pelos bispos ultramontanos: abrir e administrar seminários no Brasil para que fosse formado um clero descente e esse, por sua vez, pudesse socorrer as almas abandonadas. Com essa sutil recusa, os redentoristas não quiseram se eximir das missões religiosas e da atenção aos pobres, eles recusaram a proposta porque reconheceram que não tinham um número de padres e irmãos suficiente para executá-la. Eles a apoiaram, mas apresentaram uma forma alternativa para colocá-la em prática sem se distanciarem do projeto ultramontano.<sup>97</sup>

Seguindo esse raciocínio, torna-se muito difícil concordar com a hipótese defendida por Luciano Dutra Neto, uma vez que não só o presente trabalho, mas toda uma historiografia já consolidada concorda que as missões religiosas são um instrumento de expansão e afirmação do catolicismo. Um meio que a Igreja lançou mão nos momentos em que procurou implementar as suas reformas, como foi o caso da Contrarreforma e da Reforma Ultramontana. Penso sim, que as missões redentoristas reforçaram no Brasil um novo estilo de missões religiosas: essas missões passaram a seguir uma lógica muito parecida com as que eram feitas no continente europeu durante a Contrarreforma, obedientes à Roma, sem a interferência direta do Estado. Há uma ruptura com o modelo levado adiante no período colonial em que os missionários respondiam mais a coroa do que ao Sumo Pontífice. Quando os missionários redentoristas chegaram ao Brasil, o regime do padroado não estava mais vigente. Ao menos na constituição, o Brasil já era uma república laica, não havia mais a Coroa que intervinha no campo eclesiástico. Entre 1893 e 1920, as missões redentoristas serviram ao projeto reformista ultramontano da Igreja na medida em que procuravam levar às regiões interioranas um modelo de catolicismo defendido pela instituição, impondo-o às

---

<sup>95</sup> *Ibidem*. P. 27.

<sup>96</sup> *Ibidem*. P. 27.

<sup>97</sup> Os padres redentoristas afirmam, na mesma crônica, que o Núncio não se mostrou muito satisfeito com a resposta oferecida pela Congregação. Talvez ele tenha ficado descontente porque esperasse uma resposta que lhe garantisse uma reforma imediata do catolicismo do povo e não uma proposta de longa duração como era a apresentada pelos redentoristas.

populações que viviam nas regiões mais afastadas dos centros urbanos a fim de que elas rompessem com as práticas religiosas pagãs ou pouco ortodoxas. Retomando o raciocínio defendido nessa tese de que a reforma ultramontana consiste na tentativa de afirmação no Brasil dos valores religiosos defendidos em Trento, podemos afirmar que as missões redentoristas de algum modo estão em consonância com as missões religiosas do período da Contrarreforma, pois foram o principal mecanismo pelo qual se implementou a reforma religiosa no Brasil também no século XIX e XX.

Penso, no entanto, que devemos complexificar um pouco mais a questão das missões redentoristas no Brasil. Elas foram instrumento da reforma na medida em que levaram ao povo, principalmente àquele que estava às margens dos centros urbanos, o catolicismo ortodoxo, mas não se encerraram nisso. Na compreensão redentorista, as missões religiosas relacionavam-se ao ideal da igreja primitiva. Dentro da doutrina da Congregação, promover uma missão significava aproximar-se do ideal apostólico de Jesus Cristo e dos primeiros apóstolos. Logo, entre os congregados, as missões não eram simples instrumentos da reforma do catolicismo, eram um meio pelo qual se promovia a evangelização, aprimorando a prática religiosa ou despertando a fé naqueles que estavam desassistidos pela Igreja. Os redentoristas estavam também em busca da imitação de Cristo e não só em defesa da Igreja contra o avanço do paganismo ou das Igrejas reformadas. Eles nem sempre estiveram motivados só pelos valores ultramontanos de D. Arcoverde, D. Viçoso, D. Eduardo e D. Silvério. Agiam motivados também pelos ideais próprios da Congregação presentes desde a sua fundação no século XVIII por Santo Afonso de Ligório, como vem sendo dito e será mais esmiuçado no capítulo seguinte. Valorizar os sacramentos e a hierarquia católica foram princípios norteadores da ação redentorista que Afonso de Ligório deixou muito bem claro nos seus escritos, conforme se percebe em várias obras, algumas aqui analisadas. Portanto, esses princípios eram valorizados no Brasil pelos missionários não só porque eles estavam de acordo como o processo da reforma ultramontana, mas também porque incorporavam as diretrizes fundamentais da Congregação fundada por Ligório. Há uma proximidade entre o discurso romanizador e a ortodoxia redentorista que está relacionada à vivência do mesmo movimento histórico e não a uma simples obediência dos missionários aos bispos.



No que tange às expectativas das missões, podemos diferenciar aquelas nutridas pelos bispos reformadores das desejadas pelos missionários redentoristas e tomá-las como complementares. Enquanto os romanizadores queriam reformar o catolicismo brasileiro, substituir práticas religiosas tradicionais e populares por outras que eles consideravam como mais adequadas ao decoro religioso, os redentoristas queriam, acima de tudo, garantir assistência espiritual àqueles que não a tinham, nem sempre desvalorizando suas práticas religiosas. Para efetivar os seus anseios, um ator se apropriou do projeto do outro em um casamento que serviu a ambos e tornou os dois objetivos missionários em um único: os bispos pensavam e projetavam as missões, mas quem as executava eram os padres e irmãos da Congregação, levando em consideração a lógica missionária interna dos congregados. Dito isso, conclui-se que quando falamos em missões redentoristas, falamos ao mesmo tempo em missões ultramontanas, tridentinas.

Os redentoristas foram uma voz ativa na Igreja Católica brasileira desde os primeiros anos de sua atuação. Os padres e irmãos da Vice-Província holandesa no Brasil, por exemplo, foram convocados por D. Silvério já no ano de 1903, dez anos depois de devidamente instalados e atuantes no Brasil, para participarem do 1º Sínodo Diocesano. O padre visitador dos redentoristas de Juiz de Fora foi convidado não só para ser ouvinte do Sínodo, mas também “para participar das reuniões preparatórias, que visavam principalmente redigir os estatutos”.<sup>98</sup> Como podemos notar, o visitador não foi um simples figurante, ele participou efetivamente do Sínodo e não esteve presente como intruso. Sua contribuição foi desejada por um dos bispos reformadores brasileiros mais influentes, D. Silvério, que lhe fez o convite. O visitador participou da referida reunião, da qual os redentoristas esperavam “que se realizem de fato estes Estatutos de valor, pois desta forma a Diocese de Mariana viverá uma época de grande crescimento espiritual”.<sup>99</sup> Esta circular e o desdobramento dela são mais indícios que corroboram a hipótese de que os padres redentoristas não estavam alheios ao projeto ultramontano no Brasil. Embora algumas de suas concepções e práticas religiosas destoassem do modelo de catolicismo pretendido pela reforma, eles não deixaram de exaltar o catolicismo sacramental como o modelo de religiosidade ideal. Concluo, portanto, que os bispos

---

<sup>98</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 28.

<sup>99</sup> *Ibidem*. P. 28.

eram bons pais, porque os redentoristas eram bons filhos. Os padres e irmãos em atuação no Brasil precisavam executar um trabalho conforme as expectativas desses bispos para angariarem benéficos e apoio na empreitada brasileira. E, como dito anteriormente, eles estavam conscientes desse condicionamento. Temos vários indícios dessa consciência, entre eles destaco que os redentoristas não bajulavam os bispos só nos momentos festivos, eles também prestavam contas regularmente e de modo voluntário aos bispos dos trabalhos executados por eles no Brasil e afirmavam que estavam alcançando bons resultados. Sempre ressaltavam o número de comunhões ofertadas e de casamentos legitimados nas missões, nos momentos de oração e reflexão e também nos festivos, destacando o trabalho missionário em prol do reforço das práticas sacramentais conforme defendidas no ultramontanismo. Outro indício desse consciente jogo de apoio estabelecido entre os bispos e os padres redentoristas é o teor de uma carta assinada por D. Silvério e recebida pelos redentoristas da Vice-Província Holandesa no Brasil – Casa de Juiz de Fora. Na carta, datada de 11 de janeiro de 1903, D. Silvério afirma:

Com muita satisfação recebi a carta de V. Revma. Com a lista dos trabalhos executados em 1902. Cada vez mais sou obrigado a reconhecer e agradecer a Deus o favor incalculável de haver taes auxiliares para esta diocese. Mil louvores ao Senhor por tantos e tão grandes benefícios, mil bênçãos aos obreiros, que nas missões ou nos dous curatos executão obras de zelo infatigável e inexcedível.

No trecho acima citado temos a oportunidade de perceber que os padres correspondiam aos anseios da elite eclesiástica brasileira, a qual, por sua vez, apoiava os trabalhos até então executados e incentivava o seu aprofundamento. Não restam dúvidas de que estamos trabalhando com uma aliança entre os bispos – representantes da cúria romana – e a Congregação do Santíssimo Redentor, cada qual com interesses próprios, que se entrecruzam quando a aliança se efetiva, conjugando e realocando todos esses interesses. Desse modo, quando falamos de reforma ultramontana no sudeste brasileiro, envolvemos os interesses e ações tanto dos bispos quanto dos redentoristas e demais grupos de religiosos que participaram do movimento.

No que tange à escolha dos redentoristas holandeses pela cidade de Juiz de Fora, parece-me claro que ela não esteve relacionada somente ao fato de na cidade predominarem práticas exteriorizadas da fé. As crônicas redentoristas deixam margem

para se especular que a escolha da cidade e não Congonhas, como era o desejo de D. Viçoso, se deu porque, no caso de se sujeitarem à vontade do bispo, o trabalho redentorista seria limitado a atender aos romeiros em momentos festivos específicos ao longo do ano. A posição geográfica de Congonhas e a geografia da cidade também foram pontos levados em consideração, uma vez que dificultariam a instalação dos padres e a prática das Santas Missões. Certamente, o fato de Juiz de Fora possuir um contingente muito grande de imigrantes europeus e de ser, no período, um centro urbano em crescimento e de destaque no cenário econômico mineiro, além de estar em uma posição geográfica estratégica, próxima ao Rio de Janeiro, foram fatores determinantes para a escolha dos redentoristas holandeses. Embora a Congregação tenha sido fundada no século XVIII para atender à população do interior do Reino de Nápoles e Santo Afonso de Ligório tenha pregado que os padres deveriam manter suas casas junto à população que assistem, no Brasil, os padres optaram por manterem suas casas de apoio e sedes das Províncias em cidades mais urbanizadas, com maiores recursos e com possibilidade de comunicação rápida com Roma ou com as casas superiores na Europa.

Talvez isso tenha ocorrido porque os sertões brasileiros eram muito mais perigosos e isolados do que as zonas marginais napolitanas e europeias. Um exemplo são os padres redentoristas que se deslocaram para Goiás. Eles descreveram em suas crônicas e cartas uma situação muito mais desesperadora que as relatadas pelos holandeses que permaneceram em Juiz de Fora e os alemães que foram para São Paulo. Robson Rodrigues Gomes Filho trabalhou em um artigo apresentado no 1º Simpósio Sudeste da Associação Brasileira de História das Religiões (2013) com os conceitos de modernidade e barbárie no discurso dos redentoristas alemães que atuaram no estado de Goiás. Ele chamou atenção para o fato de que os redentoristas comparavam a todo tempo a Europa industrial à cidade de São Paulo em vias de industrialização e à região de Goiás ainda ruralizada, e muitos se mostravam insatisfeitos com o fato de terem de atuar no estado de Goiás pela situação de isolamento e precariedade que lá encontravam.<sup>100</sup> Se considerarmos os ideais que motivaram a fundação da Congregação e os princípios defendidos por Santo Afonso de Ligório, a situação deveria ser

---

<sup>100</sup> GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Entre a modernidade e a barbárie: o discurso redentorista acerca do progresso em Goiás (1894-1930). SIMPÓSIO SUDESTE DA ABHR / 1º SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR – DIVERSIDADES E (IN)TOLERÂNCIAS RELIGIOSAS, 1, 2013, São Paulo. *Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR / 1º Simpósio Internacional da ABHR – Diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo, 2013. Pp. 1412-1424.

justamente o oposto, Goiás não deveria ser a região rejeitada e sim a preferida pelos padres e irmãos redentoristas, uma vez que é lá que estão as almas mais abandonadas.

No entanto, não podemos descartar que o próprio Brasil representava uma grande aventura na empreitada redentorista. Estar aqui já era um fator diferenciado, uma situação que ao mesmo tempo em que gerava anseio por trabalho em alguns, gerava medos e angústias em outros. Se o litoral já era difícil para quem não conhecia o local, a cultura e a língua, estar no interior era não só mais difícil como mais perigoso. E ainda tinha um fator dificultador que era o contato com a Província mãe, que estava em Roma. Havia, portanto, uma situação de tensão constante, de imprevisibilidade na missão do Brasil que levava esses padres estrangeiros a tomarem atitudes que muitas das vezes fogem da lógica interna da Congregação e também no projeto ultramontano. Uma tensão que abria margens tanto para imposições doutrinárias e visões pejorativas, quanto para práticas de negociação cultural e religiosa e a construção de uma imagem positiva do Brasil, do povo brasileiro e de suas manifestações de fé.

Outro fator que interferiu diretamente na escolha da cidade de Juiz de Fora e que, até o momento, não foi citado por nenhum trabalho que direta ou indiretamente aborda a atuação dos padres redentoristas no Brasil é a fraca atuação de irmandades religiosas na referida cidade. Os redentoristas tendiam a recusar a fundação de casas ou reitorados em cidades onde houvesse atuação efetiva de irmandades porque consideravam que elas poderiam limitar ou impor obstáculos ao trabalho redentorista, principalmente o missionário. Nos registros sobre o primeiro contato do padre Mathias Tulkens com a administração da Igreja de Nossa Senhora da Glória em Juiz de Fora, encontrei indícios dessa indisposição dos redentoristas para com a interferência de leigos na administração paroquial. Tulkens “percebe que a comissão encarregada pela autoridade eclesiástica dos interesses materiais da igreja alemã, se excedia na vontade de organizar tudo como era costume nas demais irmandades no Brasil, este espírito de independência os levaria de 1900 a 1907 a excessos mui lamentáveis”.<sup>101</sup> Em sua descrição, o padre critica a forma como se administravam os bens da Igreja no Brasil fazendo uso dos mesmos métodos utilizados pelas irmandades. O tom do seu discurso é ultramontano. Ele crítica o domínio leigo sobre os bens eclesiásticos, um hábito que

---

<sup>101</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 8.

estava tão arraigado na sociedade brasileira que extrapolava o domínio específico das irmandades. Mesmo onde não havia irmandades, administrava-se como se houvesse.

Portanto, o fato de em Juiz de Fora predominar um catolicismo devocional talvez tenha ajudado na escolha, mas não foi o principal motivo. Se os padres redentoristas tivessem considerado somente o fator religioso, poderiam ter selecionado outras cidades, inclusive Congonhas, uma vez que eles mesmos ressaltaram a necessidade de assistência espiritual em outras diversas regiões do estado de Minas Gerais, como nos deixa entender o fragmento citado logo abaixo.

A Diocese de Mariana tem 2.000.000 católicos e é do tamanho da França. Assim mesmo só há 400 paróquias. Destas há 40 sem vigários e este número aumenta anualmente porque os velhos morrem e não há novos. No momento, o bispo está arranjando fundos para umas bolsas de estudo para seminaristas pobres. O meio é arriscado, mas que fazer sem vigários? Em cidades grandes nem se dá catecismo de forma que a ignorância religiosa aumenta e, conseqüentemente, a indiferença espiritual. Por fora, o povo mostra-se bastante religioso. Todos são batizados com exceção talvez de um ou outro lugar onde já durante anos não há padres. Muitos homens e mulheres, creio quase todos, trazem um terço no pescoço e mais cruzinhas, medalhas. Todos nos cumprimentam com “Louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo” e, muitas vezes, querem beijar a mão.<sup>102</sup>

Esse relato conduz à compreensão de que a situação de abandono espiritual do povo, que os holandeses perceberam na cidade de Juiz de Fora, não era uma realidade exclusiva da cidade, mas uma característica da maior parte do estado de Minas Gerais e até mesmo do Brasil. Como ressaltava o padre redentorista, no Brasil, o número de padres era muito pequeno e diminuía cada vez mais à medida que os mais velhos iam morrendo. A Igreja não conseguia suprir a falta de religiosos nem com um clero secular e nem com a vinda de congregações externas.

Analisando o trecho citado, é instigante perceber que o redentorista ressaltava que, embora não houvesse no Brasil um número suficiente de sacerdotes, o povo conservava uma grande fé. Ele observou que “*por fora*, o povo mostra-se bastante religioso”. Com essa argumentação, ele provavelmente buscou ressaltar que os valores sacramentais são pouco perseguidos no país, mais por ignorância que por falta de fé. Se o trabalho da catequese não era feito, por falta de um padre que o executasse, tornava-se difícil ao povo, ainda que batizado, o exercício de uma fé mais internalizada, reduzindo o

---

<sup>102</sup> Carta do Padre Mathias Tulkens, 1894. Apud: DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 103.

exercício do catolicismo aos rituais de beijamento. Carregar imagens e crucifixos no pescoço foi interpretado pelo redentorista como uma fé superficial, pois o indivíduo era capaz de venerar a imagem, mas não compreender o seu significado, como desejavam os ultramontanos. Mesmo com todos esses adendos e desconsiderações sobre as práticas religiosas do povo, o redentorista transcreve uma frase que nos sugere uma boa recepção do povo aos missionários. Nos povoados em que foram pregadas as missões, os padres eram vistos como pessoas importantes, indivíduos que dominavam o discurso sagrado e estabeleciam a ponte entre o homem e Deus. A recepção desses religiosos com a frase “louvado seja Nosso Senhor Jesus Cristo” sugere que os padres tiveram uma recepção única, talvez porque representassem para muitos a possibilidade de ter perante si um membro do corpo eclesiástico, o que poderia aproximá-los das coisas de Deus.

As observações dos padres redentoristas sobre a extrema liberdade religiosa em que viviam os brasileiros aparecem também nas crônicas dos padres alemães em trabalho nos estados de Goiás e de São Paulo. Na descrição de uma perigosa e tumultuada viagem à Goiás, o padre redentorista ressaltou que “por toda a extensão que vai de Uberaba à Goiás, que é de 110 léguas: 155 horas, não havia igreja em que se conservasse o Santíssimo Sacramento. A quase totalidade delas estava desprovida de sacerdote. Imundície e sordície era seu característico”.<sup>103</sup> E continua;

O povo da paróquia e dos arredores, do ordinário, morrem privados dos sacramentos. Não era costume chamar o padre. E até inútil fazê-lo. Eles não iam mesmo. Duro trabalho foi levar o povo a procurar o padre para os moribundos. Embora fosse o padre gratuitamente, contudo havia muita falha devido a exigir muito trabalho cavalgar de 6-8 léguas e mais ainda para buscar o sacerdote. Era muito freqüente ser chamado o padre já sobre tarde, tendo que viajar metade da noite para atingir a casa do doente.<sup>104</sup>

O discurso do padre de origem alemã é parecido com o do padre holandês, embora o objetivo tenha sido um pouco diferente. Enquanto no primeiro texto o redentorista holandês construiu seu discurso para mostrar a carência de padres na região de Minas Gerais e as consequências decorrentes dessa situação, ao mesmo tempo em que justificava a necessidade do trabalho redentorista, no segundo texto, o objetivo do

<sup>103</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P 135.

<sup>104</sup> *Ibidem.* P 136.

missionário alemão foi demonstrar as dificuldades que um padre encontrava para cumprir a ortodoxia católica. Devido aos diversos empecilhos oferecidos pela geografia do Brasil, o povo ficava sem acesso aos sacramentos mais necessários. Em ambos os casos, ressalta-se a necessidade de um clero atuante que trabalhasse para por fim ao abandono espiritual do povo. Mesmo que os textos tenham sido escritos por pessoas de origens distintas, há um discurso único que critica a atuação do clero no Brasil e ressalta a distância entre o povo e os sacramentos.

Os redentoristas atribuíram essa falta de religiosos bem preparados no Brasil à atitude controladora do regime monárquico brasileiro que, fazendo uso do regime do padroado, proibia ou dificultava a formação de padres, o ingresso de indivíduos em ordens religiosas e a vinda de frades estrangeiros para atuarem no país. Categoricamente, criticaram a política monárquica, principalmente no que tange à entrada no Brasil de ordens estrangeiras, afirmaram que

houve uma perseguição sistemática contra as ordens religiosas a fim de destituí-las. O ministro Mons. Vidigal, enviado a Roma, 1824, devia informar a Santa Sé que o Brasil não tinha necessidade de frades estrangeiros, nem de aumentar as suas profissões. Era opressão férrea a pesar sobre os institutos religiosos, vedando-se o noviciado, obstando-se à reforma e espiando-se basicamente o momento em que expirasse o último frade para se pôr “mão viva” sobre esse sagrado patrimônio cultural chamado de “mão morta”.

Aos 19 de maio de 1855, o governo expediu um aviso circular, ordenando que as ordens religiosas não aceitassem noviços, até que o governo fizesse concordata com a Santa Sé sobre a reforma e reorganização desses institutos. Mas essa concordata, certamente sem nenhuma culpa da Santa Sé, nunca se realizou. Assim afastava-se para longe a influência benéfica de Roma; e o número cada vez menor de religiosos levava nos conventos uma vida muitas vezes bem relaxada.<sup>105</sup>

Pelo documento transparece que o principal responsável pela situação de abandono religioso em que se encontrava a população brasileira no início do período republicano era a política monárquica, que desde a independência do país fora responsável por travar o processo de reforma das práticas religiosas manifestas no Brasil. Nesse processo, as ordens religiosas externas desempenhavam uma função primordial, uma vez que, como já dito, eram interpretadas como portadoras de um *ethos*

---

<sup>105</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 5.

não maculado pela imoralidade que, por sua vez, marcava os religiosos formados ou em atuação no país há um longo período. A memória redentorista compreende o governo monárquico como responsável por afirmar e permitir a proliferação do regalismo no Brasil. A atitude imperial de sugerir à Santa Sé que não eram necessários nem a vinda de religiosos para o Brasil e nem o crescimento interno das ordens e congregações, impôs um limite não só ao crescimento do número de padres no país, como também ao processo de reforma e moralização do clero, pois contribuiu para o isolamento dos religiosos e a sua precária formação. Toda essa política imperial estaria associada, na visão dos redentoristas, ao interesse do governo em se apropriar das propriedades e riquezas da Igreja. Logo, eximi-se a Santa Sé, bem como as autoridades eclesiásticas brasileiras do abandono religioso do povo e da imoralidade do clero, os dois pontos mais criticados pelos redentoristas em suas impressões sobre a realidade brasileira. Na versão afirmada na memória redentorista, o governo imperial era o grande responsável por esse abandono, foi ele que afastou a Igreja brasileira de Roma, impondo uma série de obstáculos para que a reforma do catolicismo se efetivasse ainda na primeira metade do século XIX, impedindo que a “influência benéfica de Roma” chegasse até os católicos brasileiros.

Certamente, esse não é o único motivo que explica a imoralidade do clero e a falta de padres no Brasil na década de 1890. Ele foi ressaltado pelos padres redentoristas porque estes eram contrários à política monárquica, principalmente ao regime do padroado. A República laica, embora aberta para a liberdade de culto, permitia a implementação das reformas consideradas necessárias ao catolicismo, o que não era possível sob o regime interventor do padroado régio. O Império, mesmo defendendo o catolicismo como a religião oficial do Estado, era pior para a efetivação dos interesses dos bispos reformistas e também dos padres redentoristas, porque impunha limites, intervindo diretamente nos trabalhos pastorais. A República, ainda que aberta a profissão de fé aumentando a concorrência de outras igrejas com o catolicismo, permitiu a liberdade da ação eclesiástica no Brasil, dando margem para que a reforma católica fosse implantada efetivamente no país. Por aqui, a adoção do termo ultramontano, a política do ultra montes, para definir tal reforma, não referenciava somente a uma opção por tornar-se obediente aos ditames romanos, simbolizava também a ruptura com toda a



estrutura eclesial vivida no Brasil daquele período. Rompia-se com o regime do padroado, talvez considerado a principal intervenção leiga na Igreja Católica brasileira.

Seria reducionista se considerasse somente os argumentos redentoristas para explicar o domínio das exterioridades no catolicismo brasileiro, a imoralidade do clero e o número limitado de padres no Brasil. Existem várias outras explicações para o fato. Algumas já consolidadas na historiografia. Já na década de 1930, Gilberto Freyre afirmava que essas eram características do catolicismo brasileiro relacionadas ao sistema patriarcal.<sup>106</sup> O autor defendeu que os excessos de sons e cores que marcam a religiosidade católica no país foram gestados ao longo da nossa formação histórica, estando relacionados ao poder político e cultural que possuíam os poucos donos de engenho no Brasil. A esses indivíduos fora imposto, ainda na Península Ibérica, uma religiosidade marcada por exterioridades (culto à imagens da Virgem e dos santos, promessas, procissões e festejos) e no Brasil, essas famílias divulgaram e proliferaram esse modelo de prática religiosa, que fora, ao longo dos séculos XVI, XVII, XVIII e XIX, aprimorados com a assimilação de elementos visuais e auditivos que eram descobertos ou popularizados com o contato com o oriente. Um exemplo amplamente analisado pelo autor são os fogos de artifício, incorporados da cultura oriental, principalmente a chinesa. Laura de Mello e Souza, conforme já dito na primeira parte deste capítulo, aprimorou a teoria de Gilberto Freyre e defendeu que as diversas práticas de exteriorização das religiosidades brasileiras são fruto de uma herança medieval para além das fronteiras ibéricas e de uma mistura das diversas práticas religiosas católicas da baixa Idade Média com o colorido (visual e auditivo) das religiosidades ameríndias e africanas, sendo resultado não só de uma imposição patriarcal, mas de uma série de hibridismos, frutos de variadas negociações, as quais nem sempre se efetivaram de modo consciente.<sup>107</sup>

Em uma linha de raciocínio não distante da de Laura de Mello e Souza, Leandro Karnal defende que o catolicismo americano é fruto de um processo de evangelização

---

<sup>106</sup> Sobre as obras de Gilberto Freyre que relacionam as exterioridades da religiosidade brasileira ao sistema patriarcal e à herança portuguesa, ver: FREYRE, Gilberto. *Casa-grande e senzala*. \_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 16ª edição. São Paulo: Global, 2006. \_\_\_\_\_. *Ordem e Progresso: processo de desintegração da sociedade patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre – aspectos de quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a República*. 6ª edição. São Paulo: Global, 2004.

<sup>107</sup> Sobre a posição de Laura de Mello e Souza a respeito das origens do catolicismo praticado no Brasil, ver: SOUZA, Laura de Mello. *Op cit.*

que, mesmo tendo ocorrido ao longo do período moderno, sendo, portanto, influenciado pelo discurso da *Devotio Moderna*, que estimava práticas internalistas da fé e estudos teológicos, bem como valorizava amplamente práticas religiosas de exteriorização como as procissões, as imagens, a musicalidade e o teatro. Essas práticas, muito mais relacionadas ao período medieval que moderno, ganharam popularidade entre os eclesiásticos devido às novas questões que foram impostas pela modernidade, como a necessidade de evangelização do Novo Mundo. Logo, a ampla utilização de elementos de exteriorização para promover o catolicismo no Novo Mundo associada à necessidade de reforço da autoridade do Estado, deu origem na América a variadas práticas religiosas que valorizavam as imagens, o teatro, a musicalidade, as procissões e as festas religiosas. Todas essas manifestações não são simples exterioridades para quem as pratica. Os indivíduos que participam desses rituais depositam neles tanta fé quanto um padre ao pregar uma missa ou abençoar a hóstia sagrada.<sup>108</sup>

Lana Lage, em artigo publicado na obra *A Igreja no Brasil*, defende que a proliferação e persistência desses valores religiosos estão relacionadas a uma série de motivos: “o tamanho das dioceses, os largos períodos de vacância, o envolvimento com a administração secular e a preocupação em garantir os direitos do padroado”.<sup>109</sup> Segundo a historiadora, esses são motivos limitadores das ações reformadoras no Brasil, contribuindo para a sobrevivência de práticas de exteriorização da fé e de um clero mal formado. Luiz Carlos Villalta e Ronaldo Vainfas apresentam uma leitura do assunto em que ressaltam, para além dessas explicações, o fato de a religiosidade católica brasileira ter sido, ao longo de muito tempo, exercida de modo privado, sendo os donos das fazendas os responsáveis pelo cultivo dos valores cristãos e pela catequização dos escravos, bem como de todos os seus subordinados. Esses fatores, associados a uma autoridade eclesiástica pouco expressiva, permitiram a sobrevivência de práticas religiosas variadas e de um clero mal formado que não comungava ou não praticava o catolicismo ultramontano.<sup>110</sup>

---

<sup>108</sup> Sobre a tese defendida por Leandro Karnal, ver: KARNAL, Leandro. *Op cit.*

<sup>109</sup> LAGE, Lana. As Constituições da Bahia e a Reforma Tridentina do Clero no Brasil. In: FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011. P. 148.

<sup>110</sup> Sobre as ideias defendidas por Luiz Carlos Villalta e Ronaldo Vainfas, ver: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*. Vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. VAINFAS, Ronaldo. *Op cit.*

Concordo com todas as explicações acima apontadas, mas considero que entre os variados motivos que explicam o número limitado de padres no Brasil, não podemos reduzir a importância da política reformista do clero ultramontano. Sem dúvida, ela também está intimamente relacionada ao reduzido número de padres disponíveis para a assistência espiritual do povo brasileiro no alvorecer da República. No contexto ultramontano, a Igreja passou a exigir uma maior preparação para o exercício do sacerdócio e muitos indivíduos que antes de 1850 poderiam ordenar-se padres, mesmo sem seguir a risca a ortodoxia católica, já não podiam fazê-lo quando se iniciou e aprofundou o processo de romanização, e aqueles que poderiam, talvez não o desejassem, porque seriam observados de maneira mais enfática tendo de abdicar a hábitos que antes da reforma não teriam.

Ao analisar o recrutamento e a formação do clero mineiro ao longo do século XVIII, Luiz Carlos Villalta nos oferece uma importante análise sobre a formação religiosa dos padres brasileiros anterior ao processo da reforma ultramontana.<sup>111</sup> Villalta observa que, ao longo do setecentos, duas foram as motivações principais para o ingresso na vida religiosa: manutenção de status e ascensão social.<sup>112</sup> Para fazerem valer os seus desejos, os indivíduos lançavam mão de diversas estratégias: procuravam habilitar-se em bispados em que o prelado ou o bispo fosse mais tolerante ou que houvesse maior possibilidade de esconder nódoas genealógicas ou culturais; argumentavam ter tido uma educação régia ou particular para não passarem por uma formação mais sólida nos seminários, além disso, os candidatos ao sacerdócio utilizavam variadas estratégias para encobrirem possíveis máculas sociais que os impedissem de efetivarem os seus anseios. Villalta defende que todo esse contexto, associado a uma estrutura eclesial debilitada para um amplo território como o Brasil, sustentaram ao longo de séculos uma Igreja alimentada por um clero mal formado e que não seguia à risca as regras da instituição. Considerando as análises oferecidas por Villalta para o período anterior a 1820 e associando-as ao discurso dos bispos ultramontanos em meados do século XIX, é possível concluir que, a partir da década de

---

<sup>111</sup> VILLALTA, Luiz Carlos. A Igreja, a sociedade e o clero. In: RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*. Vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007. Pp. 25 - 58.

<sup>112</sup> Não quero, com essa afirmação, negar que muitos indivíduos ingressavam no sacerdócio por intenções puramente religiosas, ou com o desejo de se tornarem padres e servirem à Igreja. O que quero afirmar é que, concomitante a existência desses anseios e crenças, existiam outros relacionados ao campo material, mais que espiritual e que acabaram por determinar uma formação ímpar de alguns religiosos.

1840, as exigências internas à Igreja tornaram-se maiores para aqueles que desejavam ingressar na vida sacerdotal. Um exemplo claro é o incentivo aos estudos religiosos. Para aqueles que desejavam ingressarem na vida sacerdotal era necessário o estudo em seminários destinados exclusivamente à formação de religiosos. Nesses seminários, os estudos seriam intensificados e a disciplina muito menos flexível, uma vez que o objetivo dos bispos que incentivaram a abertura e consolidação desses seminários, era promover uma moralização do clero brasileiro. Até mesmo a estratégia antes utilizada pelos candidatos ao sacerdócio de procurar bispados mais relapsos para a sua ordenação foi dificultada, visto que na segunda metade do século XIX, os bispos brasileiros passam a ter um discurso mais uniforme. Como ressaltou Marcelo Ayres Camurça, “esse processo se deu sob a direção de uma geração de bispos de origem nacional, formados em Roma, contando com o auxílio de ordens e congregações europeias”<sup>113</sup>. Corroborando a frase de Camurça, os variados estudos sobre a atuação episcopal nas diversas dioceses brasileiras, na segunda metade do século XIX, apontam para um discurso uniforme dos bispos em torno da reforma do catolicismo brasileiro. Essa uniformização de discurso é resultado principalmente das políticas romanas para a Igreja latino-americana, das quais a fundação do Colégio Pio Americano em Roma é uma delas. Ele permitiu uma formação intelectual uniforme aos bispos brasileiros, que passaram a ter um discurso unívoco em busca da moralização do clero brasileiro.<sup>114</sup>

O discurso redentorista do início do século XX tende a legitimar essa tese. Considerando o lapso temporal de cerca de 50 anos entre o início da prática ultramontana pelos bispos brasileiros e a chegada dos padres redentoristas no país, podemos afirmar que a falta de padres para a assistência espiritual do povo brasileiro, tão enfatizada pelos missionários, é tanto uma consequência dessa reforma interna da Igreja quanto da interferência estatal que limitava a atuação dos bispos na formação e importação de religiosos. Em nenhuma das cartas e crônicas redentoristas analisadas nessa pesquisa, encontrei o relato de um redentorista sobre a atividade religiosa relapsa

---

<sup>113</sup> CAMURÇA, Marcelo Ayres. A “artilharia pesada” espiritual (o embate das “Santas Missões” redentoristas com o catolicismo tradicional mineiro em contexto de romanização no final do século XIX). In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Orgs.). *Religião e Violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004. Pp. 217 - 237.

<sup>114</sup> Embora o discurso ultramontano tenha almejado a uniformidade, não podemos deixar de considerar que havia modos distintos de proceder. Defendo que alguns bispos eram mais tolerantes que outros, mas mesmo essa tolerância era menor que a do período antecessor à reforma ultramontana. O espaço para manobras dos candidatos ao sacerdócio, embora ainda existisse, tornou-se bem menor.

de um padre jovem. Em todos os casos de imoralidade e despeito para com os dogmas católicos relatados nesses documentos, os redentoristas referem-se a padres de idade avançada, ou a padres que faleceram pouco antes da chegada dos missionários às diversas localidades às quais se dirigiam. Em uma das últimas citações feitas logo acima, podemos perceber esse discurso. Ao analisar a situação da diocese de Mariana, por exemplo, o redentorista afirmou que ela “tem 2.000.000 de católicos e é do tamanho da França. Assim mesmo só há 400 paróquias. Destas há 40 sem vigários e este número aumenta anualmente porque os velhos morrem e não há novos”.<sup>115</sup> São quarenta paróquias que estão sem vigários e, portanto, os povoados que deveriam ser atendidos por elas, sofrem com a falta de assistência espiritual, e esse é um número crescente, porque os vigários eram velhos e estavam em vias de falecimento.

Logo, concluímos que a falta de padres no Brasil era uma realidade e tenderia a crescer porque o número de indivíduos que se ordenavam era muito pequeno, menor do que em um período anterior. Antes, havia um determinado número de padres para atender minimamente a Igreja, já na década de 1890, a Igreja tinha dificuldades em substituir os mais velhos por outros mais jovens. Outro fator que tornava ainda mais complicado a tarefa da Igreja de cobrir todos os postos vagos das paróquias foi o aumento numérico delas. Ao longo da Primeira República, foram criadas arquidioceses, divididas dioceses, bem como fundadas outras paróquias em prol de uma racionalização maior da administração eclesiástica. Todas essas novas unidades administrativas abertas necessitavam de um maior número de eclesiásticos, o que a Igreja não tinha à sua disposição.

Os poucos padres, que eram formados segundo a visão ultramontana ou que chegavam ao Brasil depois de uma apurada seleção efetuada pelos bispos, partiam para o trabalho religioso em regiões centrais ou de peregrinação. A distribuição dos padres efetivava-se desse modo por dois motivos: a infraestrutura dessas cidades era melhor e portanto atraía a atenção e a Igreja julgava necessário ter nessas regiões padres bem formados, pois, por serem pontos centrais de referência, atendiam, ou deveriam atender, às áreas periféricas da cidade por meio da peregrinação dos fiéis às igrejas paroquiais ou aos santuários. As paróquias e vilas periféricas eram atendidas por meio de visitas e

---

<sup>115</sup> Carta do Padre Mathias Tulkens, 1894. Apud: DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 103.

missões esporádicas, permitindo a sobrevivência e a proliferação de manifestações religiosas que fugiam aos interesses ultramontanos.

A situação de abandono espiritual, tão supracitada nas crônicas e cartas redentoristas, relaciona-se, desse modo, não só a uma política do Estado monárquico de interferir no campo religioso afim de satisfazer os seus interesses políticos, mas refere-se também a uma dificuldade da própria Igreja em recriar seu corpo eclesiástico sob uma doutrina menos flexível e em administrar de modo eficaz todas as suas dioceses e paróquias. Há, portanto, em meados do século XIX, uma conjuntura responsável por diminuir o número de ordenações tanto seculares, quanto regulares, na Igreja brasileira, na qual não se pode eximir de responsabilidade a reforma ultramontana e aceitar como mera explicação as justificativas apresentadas nos documentos eclesiásticos. Ao preconizar uma formação mais rígida do clero e instituir uma maior racionalização da administração eclesiástica com a criação de novos bispados e paróquias, a Igreja ao mesmo tempo em que contribui para uma oferta menor de padres ordenados, exigiu um número maior de sacerdotes para apoiar o projeto reformista.

Também a atitude dos bispos reformadores para com as ordens religiosas externas aponta para essa limitação imposta pelo projeto ultramontano. A atitude de bispos como D. Eduardo, D. Duarte, D. Silvério e D. Arcoverde foi a de atrair e fomentar o trabalho de ordens religiosas para reformar o catolicismo brasileiro, mas não era qualquer ordem ou congregação que poderia vir atuar no Brasil, somente aquelas que respondessem aos anseios dos bispos seriam aprovadas. Três cartas recolhidas no Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo e assinadas por D. Joaquim Arcoverde, na época arcebispo do Rio de Janeiro, sugerem uma resistência tanto dele quanto do seu interlocutor, D. Duarte Leopoldo e Silva, arcebispo de São Paulo, mas que na época ocupava a posição de pároco, à atuação de ordens religiosas no Brasil.<sup>116</sup> Nessa

---

<sup>116</sup> Transcrevo trechos importantes de duas das três cartas de D. Joaquim Arcoverde, em que ele explica o que seria a Congregação de Missionários Diocesanos de São Pedro. “Rio de Janeiro, 29 de julho de 1902. R. e C. Cônego Duarte, Estou satisfeitíssimo com a impressão que lhe causou o folheto sobre a projetada Congregação Brasileira. ‘Pnasa’ aos céus que o clero se despeite do Cethargo em que tem vivido para oferecer, como V. Rmo, seu auxílio nessa obra brasileira, nascida das conferências eclesiásticas em que tiveram os Srs. Bispos ocasião de reconhecer a necessidade de libertarem-se e de libertar suas dioceses da dependência de Congregações estrangeiras, que são muito úteis, mas que só servem aos Bispos, às Paróchias e às Dioceses, não à medida das necessidades atuais e urgentes, mas à vontade do superior dellas e segundo às conveniências particulares das comunidades e etc. etc.. Precisamos fazer a propaganda de nossa libertação desse “fufulhismo”, que se em tempo foi necessário e de grande proveito, hoje é ignovil para o clero e para o povo; façamos a necessária propaganda para o quanto antes tenham os meios para abrir a casa central. Penso que aberta a casa, tudo está feito, começaremos receber candidatos

correspondência, datada do ano de 1902, portanto oito anos depois da chegada dos padres redentoristas no Brasil e em um período em que as missões, tanto a holandesa quanto a bávara, encontravam-se em franca expansão<sup>117</sup>, D. Arcoverde dialoga com D. Duarte sobre a possibilidade de abertura de um seminário para a formação de um clero secular, essencialmente brasileiro, sob o prisma do catolicismo ultramontano. A instituição imaginada foi denominada por eles de Congregação dos Missionários Diocesanos de São Pedro. Na primeira Carta, D. Arcoverde trata da divulgação do projeto entre os bispos brasileiros, que seria feita oralmente e pela divulgação de

---

logo e muitos. Eu estou me preparando para ir ao norte espalhar o folheto que lhe mandei e conversar com alguns daqueles Srs. Bispos; na minha volta apertaremos os “conleis” para que se trate de abrir a casa. No entretanto queira V. Rvmo. fazer ahi o que estiver ao seu zelo para granjear donativo para a obra que eu depois lhe mandarei o título de cooperador diocesano. Isto não lhe deve prejudicar em nada ao trabalho de sua matriz nem às esmolas que para ela está tirando. Por exemplo, há uma pessoa que já deu bastante para as obras da matriz e não quer dar mais; batalhe a porta para o obulo, para a fundação da Congregação. Temos em Minas uma propriedade que D. Silvério põe a nossa disposição por tempo indefinido, precisamos porém fazer as despesas de instalação. Vá ao Sr. Bispo e diga-lhe que lhe dê autorização para receber os obulos, as primícias do clero e dos fiéis de S. Paulo para a nossa obra. Elle o Sr. Bispo seja o primeiro a dar bom exemplo. Então V. Rvmo. fará uma publicação nos jornais daí dizendo que está autorizado a receber os obulos de todos para esse fim. Escreva também um artigo de propaganda, tornando conhecida a obra e encarecendo sua necessidade. Eis aqui o valioso serviço que poderá ir prestando o meu cônego Duarte a essa projectada obra brasileira. Estando como estou em preparativos e viagem, é me quase impossível tomar a minha correção das 2<sup>as</sup> provas de sua utilíssima publicação. De coração envio a benção pedida a suas obras, para as obras de sua matriz e para todos os que ahi o têm auxiliado nesse movimento de seu zelo animado e escandalosamente protegido pelo meigo D. José. Encomendo-me às suas orações e aceite as saudações afetuosas. Joaquim (Arcebispo do Rio de Janeiro) – 29 de junho de 1902.” Segunda Carta: “Não queremos fundar ordens religiosas nem congregações com caráter universal e com votos especiais, queremos simplesmente fundar uma congregação de missionários diocesanos e como é fundada no Brasil, é brasileira. O que não poderia dizer da Companhia de Jesus, nem dos Lazaristas que são europeus, e a última tão francesa que, tendo outras todas seus geraes em Roma ao lado do Papa, esta o tem em Paris (...). É chegado o tempo, ou fundamos, ou morremos... imbecilmente. A nossa congregação de missionários diocesanos, terá como alvo de sua ação o apostolado, nos seminários e na sociedade, preparar o clero secular conforme as exigências do tempo. (...) O apostolado nos seminários e no povo, eis a nossa bandeira. (...) Congregação de Missionários Diocesanos. Tenho em mente que lhe caberia bem a seguinte divisa: Congregação dos Missionários Diocesanos de São Pedro. – São Pedro simboliza a Igreja, a defesa da Igreja, dos seus direitos, de suas prerrogativas, Simboliza o Papa, o Vigário de Jesus Cristo, a Cathedra Romana. (...) Eis o primeiro fim de nossa congregação, tornar conhecida a Igreja Romana, a Igreja Católica, defendendo os seus direitos, demonstrar a sua primazia, repellir os catolicismos que se levantam contra ela, tornar conhecido o Sumo Pontífice (...). Eis um clero segundo as necessidades dos tempos (...). Do tempo do culto da ciência, mas da ciência sem Deus. (...) A pregação dos povos das cidades e dos campos. Eis o outro fim da congregação. Joaquim Arcoverde (Arcebispo do Rio de Janeiro).” ACMSP, Pasta 08-03-08.

<sup>117</sup> Mesmo considerando as ressalvas do superior geral e da província germânica, que sugeriram a supressão da missão bávara no Brasil, unindo-a à holandesa no ano de 1901, por conta da falta de padres alemães para alimentar a missão, não podemos deixar de considerar que oito anos após a sua chegada no Brasil os padres redentoristas já haviam desempenhado um amplo papel missionário no país. Demarcaram o seu espaço tanto nas regiões periféricas, quanto nas regiões centrais e de importante referência religiosa. Os redentoristas bávaros, antes mesmo dos holandeses, já haviam aberto um seminário em Aparecida para a formação de um corpo missionário redentorista brasileiro, o que nos sugere uma intencionalidade em aprofundar a missão brasileira e alimentar o corpo missionário internamente. Sobre a tentativa de união das missões e a sua constante expansão ver: BRUSTOLONI. Júlio João. *Missionário do povo: vida e obra do Pe. Gebardo Estêvão Wiggermann*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1982.

folhetos em prol da popularização da dita Congregação. O objetivo era conquistar pessoas para o projeto e assim levantar dividendos para a fundação da Congregação Missionária. Fica claro nessa correspondência que outros bispos tinham conhecimento e aprovavam o projeto de Arcoverde. Ele afirma, por exemplo, que a fundação dessa Congregação nasceu do desejo manifesto pelos bispos, nas conferências eclesiais, de “libertarem suas dioceses da dependência das congregações estrangeiras” e que D. Silvério já havia disponibilizado um terreno para abrigar tal Congregação.

Os documentos me chamaram atenção, a princípio, pela forma como os bispos se referem às congregações estrangeiras em atuação no Brasil. Parecia-me até então que as congregações e ordens religiosas eram muito bem aceitas pelos bispos ultramontanos, uma vez que eram elas, em grande parte, as responsáveis por colocar em prática o catolicismo sacramental desejado pela reforma e foi em busca delas que esses mesmos bispos foram à Europa dez anos antes. A análise dessa documentação não deixa dúvida de que no processo de vinda de ordens e congregações religiosas para o Brasil, ao longo da segunda metade do século XIX, houve um apurado processo de seleção para se efetivar um determinado projeto religioso no país. As ordens e congregações religiosas eram suportadas pelos bispos reformadores devido a uma dificuldade de auto-reprodução do clero secular. Como não havia padres seculares para atender os católicos brasileiros, aturava-se a atuação de ordens religiosas para não sucumbir a Igreja. A partir do momento que o número de seculares ordenados voltasse a crescer, essas ordens e congregações seriam dispensáveis. Na leitura de Arcoverde, elas foram importantes para manter o catolicismo brasileiro vivo, mas não serviam aos interesses da Igreja naquele momento porque respondiam mais aos anseios e desejos de seus superiores do que as necessidades urgentes da Igreja e dos bispos.

Na segunda dessas três cartas, Arcoverde afirma a D. Duarte que:

É chegado o tempo, ou fundamos, ou morremos... imbecilmente. A nossa congregação de missionários diocesanos, terá como alvo de sua ação o apostolado, nos seminários e na sociedade, preparar o clero secular conforme as exigências do tempo. (...) O apostolado nos seminários e no povo, eis a nossa bandeira. (...). Congregação de Missionários Diocesanos. Tenho em mente que lhe caberia bem a seguinte divisa: Congregação dos Missionários Diocesanos de São Pedro. – São Pedro simboliza a Igreja, a defesa da Igreja, dos seus direitos, de suas prerrogativas, simboliza o Papa, o Vigário de Jesus Cristo, a Cathedra Romana. (...) Eis o primeiro fim de nossa congregação, tornar conhecida a Igreja Romana, a Igreja Católica, defendendo os seus



direitos, demonstrar a sua primazia, repellar os catolicismos que se levantam contra ela, tornar conhecido o Sumo Pontífice (...). Eis um clero segundo as necessidades dos tempos (...). Do tempo do culto da ciência, mas da ciência sem Deus. (...) A pregação dos povos das cidades e dos campos. Eis o outro fim da congregação.<sup>118</sup>

Penso que essas cartas, para além de uma simples crítica às congregações e ordens religiosas estrangeiras, reúnem a proposta da reforma ultramontana no Brasil e ajudam a explicar porque os padres redentoristas tinham um bom trânsito nas casas episcopais. Os ultramontanos desejavam reformar tanto o catolicismo praticado pelos fiéis quanto o catolicismo pregado pelos vigários brasileiros sob as diversas diretrizes que já foram amplamente discutidas aqui. Colocavam-se na defesa de um modelo de religiosidade que eles consideravam como sendo a verdadeira fé, o verdadeiro catolicismo: a Igreja Católica Apostólica Romana. Ou seja, havia um catolicismo que recebia as ordens e diretrizes ditadas por Roma e tinha o ideal do apostolado como princípio básico. Era esse o modelo considerado como válido e desejado por esses bispos. Não há nessa proposta de Arcoverde e D. Duarte uma leitura nacionalista da religião, ou da Igreja. Ao proporem a fundação de uma congregação de seculares diocesana, a intenção é colocar a Igreja Católica brasileira em sintonia com a Igreja Romana, ou seja, afirmar uma Igreja supranacional, encabeçada pelo papa, o que até então não havia se conseguido no Brasil: “queremos simplesmente fundar uma congregação de missionários diocesanos e como é fundada no Brasil, é brasileira”<sup>119</sup>, afirmou Arcoverde nessa mesma carta. Não havia o desejo de expandir a Congregação para outros países, ambos os bispos estavam preocupados tão somente em solucionar o problema, identificado no Brasil, da falta de um clero moralizado e capaz de atender espiritualmente ao povo brasileiro segundo as diretrizes do catolicismo internalizado de Roma.<sup>120</sup>

A Congregação Redentorista não é citada diretamente nessas correspondências, penso que talvez ela fosse interpretada de um modo diferente por D. Arcoverde. Ele a via como uma congregação que agia de acordo com os interesses momentâneos na Igreja, obediente à infalibilidade papal. A descrição da utópica Congregação de

<sup>118</sup> Carta de D. Arcoverde a D. Duarte. ACMSP, Pasta 08-03-08.

<sup>119</sup> Carta de D. Arcoverde a D. Duarte. ACMSP, Pasta 08-03-08.

<sup>120</sup> Arcoverde afirma em uma das cartas: “Não queremos fundar ordens religiosas nem congregações com caráter universal e com votos especiais”. Carta de D. Arcoverde a D. Duarte. ACMSP, Pasta 08-03-08.

Missionários Diocesanos se aproxima muito do que era a Congregação Redentorista: uma congregação que valorizava o apostolado, a obediência à Roma e a moralização do clero. Penso, portanto, que, pelo menos nesse primeiro momento, os redentoristas não eram alvo das críticas supressoras de D. Arcoverde e D. Duarte, eles serviam aos seus interesses, logo eram tolerados e sua expansão desejada. Como não era possível ter, a curto prazo, esse clero secular ultramontano, era melhor ver a reforma sendo levada adiante por uma Congregação que falasse a mesma língua dos bispos.

Na diocese de Goiás, por exemplo, tendo falecido o pároco de Pouso Alto, os padres redentoristas assumiram a assistência espiritual das almas dessa região. Observou o Pe. Gebardo Wiggermann, em suas crônicas, que “nesta paróquia reina um frio glacial. Quase ninguém se confessa. Muito escassa a frequência da Santa Missa e do terço”.<sup>121</sup> Os valores que os padres redentoristas consideram não serem praticados em paróquias como estas são justamente aqueles relacionados à internalização do catolicismo; a frequência à missa, à confissão e à eucaristia; os mesmos que são desejados pelos bispos ultramontanos que propõem a criação da Congregação de Missionários Diocesanos. Comparando o discurso desses redentoristas alemães que se estabeleceram em Goiás com os que permaneceram em Aparecida, percebo que as descrições das desvalorizações e / ou do desconhecimento dos sacramentos por parte do povo são muito mais constantes e enfáticas nos relatos dos redentoristas de Goiás que nos redentoristas, que permaneceram em São Paulo, ou dos holandeses que se estabeleceram em Juiz de Fora. O isolamento geográfico e as dificuldades para se manter em regiões do interior, como Goiás eram imensas, o que tornava essas áreas mais penalizadas pela falta de padres. Os párocos, que ali obravam, tendiam a ser mais relapsos, atuando mais no sentido de valorizar bens e atitudes mundanas do que de prezar pelo respeito à ortodoxia católica. Ressalta Wiggermann que o vigário falecido em Pouso Alto “era um boa ‘Praça’, que cuidava mais dos filhos carnis do que dos espirituais”.<sup>122</sup> Certamente o isolamento geográfico permitia uma atuação menos ortodoxa por parte dos párocos, uma vez que eles estavam longe dos centros de controle da Igreja.

---

<sup>121</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp. 136-137.

<sup>122</sup> *Ibidem.* P. 137.

Em Goiás, os relatos das crônicas redentoristas não aludem a casos de uma reinterpretção da lógica sacramental como no caso do homem que se recusou a comungar em jejum para depois comer o tatu, quando, como já analisado, há uma interpretação do sacramento dentro de uma lógica própria, sugerindo muito mais respeito à ortodoxia católica do que uma atitude relapsa de simples desconhecimento. Os relatos feitos pelos redentoristas a partir da atuação missionária em Goiás permitem perceber uma ignorância religiosa que não aparece nas narrativas dos missionários que atuaram em São Paulo e Minas Gerais. Gebardo Wiggermann, com o objetivo de descrever o caráter goiano, em uma de suas crônicas ressalta que:

A primeira confissão, que por vezes também é a última, fazem-na por ocasião do casamento. Um noivo não sabia como comportar-se ao fazer a la, comunhão, na missa do casamento. Ajoelhou-se por certo, mas quis tomar a sagrada partícula das mãos do sacerdote.

Para alguns o maior dos Santos é o Padre Eterno, opinando outros pelo Espírito Santo e assentando terceiros o parecer a São Sebastião ou São Benedito. À pergunta do padre sobre quem tinha nas mãos depois da consagração veio por parte de um homem a resposta: “uma pastilha”.

Alguém perguntando sobre a identidade do homem pregado na cruz, saiu-se com esta: “São Sebastião”.

Seria maravilha se as coisas fossem diferentes, de vez que não tiveram nenhuma instrução. Por isso é que impera a superstição e que fazem as promessas mais estrambólicas procurando-as cumprir com toda a exatidão.<sup>123</sup>

Se no caso do homem com o tatu a situação criada foi motivada pela compreensão e respeito do indivíduo ao sacramento, nos casos relatados pelos redentoristas de Goiás, a conjuntura é realmente fruto de uma incompreensão dos indivíduos sobre o sacramento da Eucaristia. No primeiro caso, citado na primeira parte desse capítulo e recolhido do relato de uma missão no estado de São Paulo, o homem sabia o que representava a comunhão: o corpo e o sangue de Jesus Cristo. É desta compreensão que decorrem os seus questionamentos e a apropriação singular do dogma católico. No segundo caso, citado nesse momento, o que ocorre é justamente o oposto, toda a situação é gerada pelo desconhecimento do indivíduo da doutrina católica que era fruto, como ressaltou Wiggermann, da inexpressiva atuação da Igreja junto ao povo que vivia no interior do Brasil, o que por sua vez era o resultado do número limitado de religiosos para atender a todos os povoados do extenso território brasileiro. Ressalto

---

<sup>123</sup> *Ibidem*. Pp 134 e135.

também que o discurso do padre deixa transparecer que esse era um povo que, embora não tivesse uma fé católica perpassada pela prática sacramental, tinha uma crença que focalizava a interseção dos santos. Uma fé imediatista que via as figuras de São Sebastião e São Benedito como iguais ou maiores que a do Espírito Santo e de Jesus Cristo, uma vez que era a esses santos que o povo recorria em suas promessas e, quando atendidos, era a eles que agradeciam. Talvez, por fazer parte do seu cotidiano, o homem afirmou que a figura na cruz era São Sebastião e não Jesus Cristo. As “superstições” e as “promessas estrambólicas” são mais significativas para esse povo que poucas vezes ou nunca teve contato com um sacerdote durante uma missa. A intercessão aos santos e à Virgem lhes apresentava ganhos diretos, além de ser um meio para se atingir bens divinos sem a interseção de um pároco, algo escasso na região. Essa situação certamente deixou os redentoristas se não revoltados, pelo menos perplexos, uma vez que esse povo é ignorante quanto aos sacramentos e não compreendia o gesto de doação de um Jesus Cristo pregado na cruz, devoção cara à Congregação. No final da crônica que relata os primeiros passos do trabalho missionário em Goiás, Wiggermann ressalta que desde a primeira visita que se fez a Pouso Alto, nenhuma outra fora feita, tamanho o descaso do povoado para com as questões relacionadas à Igreja. Adverte o cronista que:

São três anos sem missa, nem confissão, nem assistência matrimonial. É claro que neste meio tempo muitos morreram privados de sacramentos. É demais conhecida a queixa geral dos padres, já de outrora, de que lá ninguém se confessava e de que a assistência à missa deixava muito a desejar. A conclusão é de que eles também agora nenhuma precisão tinham destas coisas.<sup>124</sup>

Essas crônicas me levam a concluir que no Brasil os padres redentoristas operavam em duas frentes que no fundo eram comuns, tinham a mesma filosofia. Atuavam em prol do processo de romanização do catolicismo brasileiro e da afirmação da prática missionária redentorista no país. Os valores ultramontanos eram comuns à Congregação: a primazia aos sacramentos da missa, da eucaristia e da confissão, a valorização da imagem de Jesus Cristo, a busca por um catolicismo internalizado e pela moralização do clero e a primazia do apostolado. No entanto, devo considerar que a ação missionária redentorista no Brasil foi movida também pelo anseio evangelizador

---

<sup>124</sup> *Ibidem*. P 141.

da Congregação e não só por desejos de reforma do catolicismo brasileiro e supressão de práticas religiosas, como uma leitura superficial poderia supor. Ainda que atraídos para o Brasil por bispos defensores do catolicismo reformado, os redentoristas procuraram recriar em nosso país as estruturas e o estilo missionário que seguiam na Europa, colocando em prática alguns princípios da reforma ultramontana, porque a Congregação nutria alguns anseios que eram os mesmo dos bispos romanizadores.

No Brasil, esses religiosos atuaram como na Europa, com objetivos muito parecidos, procurando, inclusive, preparar o espaço de atuação conforme o de costume em suas regiões de origem. Isso ficou refletido, por exemplo, na estrutura das obras construídas para abrigar esses padres. Ao relatar a construção da casa redentorista de Goiás, Wiggermann descreveu com esmero a edificação da capela do Santíssimo:

Em meados de janeiro ajeitamos um quarto para capela do SS. Sacramento e foi lá instalado um pequeno sacrário. Foi realmente um dia de alegria aquele em que o Supremo Senhor do Céu e da Terra se dignou de habitar entre nós e em que, por sua vez, podíamos morar debaixo do mesmo teto com ele, o Rei do Universo. Que motivo de sólida confiança, termos em nosso meio, nesse país semi-selvagem, o Nosso Senhor e Deus, nosso todo poderoso e Protetor. Passamos a fazer aí as nossas meditações, nossas visitas e o exame particular. Aí podíamos permanecer à tarde longamente junto de nosso Deus e expor-lhes nossos problemas. Mil graças sejam dadas a Deus e a Nossa Senhora. Passou então a ser dada bênção com o Santíssimo todos os domingos e dias santos.<sup>125</sup>

Percebe-se nesse discurso que houve um esforço em se recriar, em um país “semi-selvagem”, estruturas físicas que pelo menos lembrassem aquelas que se tinha na Europa e dessem a eles as mesmas condições de manifestação de sua religiosidade. Isso fazia parte também do processo de evangelização, uma vez que só se podia assistir adequadamente às almas abandonadas caso se desenvolvesse estruturas que permitissem a valorização dos sacramentos. Algo que edificaria não só as missões como os próprios redentoristas, visto que eles próprios afirmaram que isso os aproximaria de Deus. Percebo a partir daí que esses religiosos consideraram que existia um determinado espaço que deveria ser reservado para o contato com Deus. Essa comunicação não poderia ser estabelecida em qualquer lugar e de qualquer maneira. Na visão redentorista, o local previamente preparado aproximava o homem de Deus. Esse discurso

---

<sup>125</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 148.

redentorista é muito parecido ao do bispo Antônio Joaquim de Melo durante as suas visitas, em que ele determina um tratamento decente com o espaço sagrado ao observar o sacrário, o altar e a pia batismal como estruturas físicas que aproximam mais o homem de Deus que a sala dos milagres, um espaço visto mais como pitoresco do que sagrado.

É importante ter em mente que todos esses processos estiveram norteados por uma questão central; “a reforma”, termo que, como bem observou Riolando Azzi, foi utilizado pelos próprios bispos brasileiros do século XIX, fazendo uma referência clara à reforma tridentina, certamente a inspiração para o movimento brasileiro.<sup>126</sup> Sabemos que toda reforma tem um objetivo final e quase sempre vai em busca de um ideal perfeccionista, ou melhor dizendo, um ideal que o reformador pensa ser perfeito. No entanto, não podemos deixar de considerar que toda reforma conserva elementos primitivos, uma vez que ela se efetiva sobre uma antiga estrutura. Um exemplo simples da reforma de uma casa ajuda a explicar essa ideia: quando se pinta uma parede se dá a ela uma nova cara, mas por detrás dessa camada de tinta conserva-se a parede ainda nua e diversas outras camadas de tinta que foram sendo dadas a ela ao longo do tempo e muitas das vezes se misturaram. No caso aqui analisado, a parede nua e crua seria a Igreja primitiva, o ideal de evangelização ainda dos tempos de Jesus Cristo e dos Apóstolos. Sobre esse ideal de igreja foram se acumulando, ao longo do tempo, diversas camadas de tinta que conviveram em conjunto, às vezes de forma harmônica, outras de maneira conflituosa. Os processos de reforma supracitados aspiraram tonalidades únicas, na tentativa de dar uniformidade à manifestação da religiosidade católica. No entanto, por detrás dessa fina camada de tinta, conservaram-se outras tonalidades que em alguns momentos se misturaram às cores impostas pela Igreja, permitindo-nos afirmar que essa é uma parede manchada por uma riqueza imensa de gradações.

O que pretendo afirmar com essa metáfora é que tanto a Contrarreforma quanto a Reforma Ultramontana consistiram em aspirações de uma ideal de religiosidade, uma ortodoxia, sendo processos arbitrários, uma vez que surgiram como imposições hierárquicas e não como aspirações da ágora. Mas esses anseios, ao serem colocados em prática, não suprimiram por completo as antigas manifestações religiosas, se misturaram a elas e o resultado não foi um catolicismo purista, como o desejado pela Igreja, mas um

---

<sup>126</sup> AZZI, Riolando. *Op cit.*

catolicismo que, na prática, misturou o reforço hierárquico com o domínio leigo do sagrado e os sacramentos às manifestações de devoção do povo. Há um determinado grau de porosidade que deve ser considerado para uma compreensão mais exata do ultramontanismo. Embora a romanização fosse um movimento geral da Igreja, ela era colocada em prática por pessoas distintas que não pensavam de forma unívoca e tinham um modo de proceder distinto para cada região do país. Para além, precisamos considerar a recepção desse modo de proceder católico pelo povo que, embora a aceitasse porque entendia que o padre / missionário que a defendia era uma autoridade, não abandonava suas antigas práticas, as adaptava e integrava ao modo ultramontano. A reforma ultramontana é, portanto, um movimento multifacetado, em cada região e, talvez para cada indivíduo, assumiu um caráter distinto; ora mais, ora menos flexível.

No conto *O Grande Inquisidor*, observei que em uma única frase Dostoiévski sugere outro olhar para a política inquisitorial / ultramontana da Igreja. Já no final do texto, Aliócha Karamazov indaga Ivan sobre a validade real do seu Grande Inquisidor: “Será esse conceito que vigora na ortodoxia? Isso é coisa de Roma, e mesmo assim não de toda Roma, isso não é verdade – é o que há de pior no catolicismo, é coisa de inquisidores, de jesuítas”. Como religioso, Aliócha questiona Ivan, afirmando que não é toda a Igreja que é opressora como o Grande Inquisidor, mas um determinado grupo que acredita na funcionalidade desse modelo de exercício do catolicismo. Mesmo entre os ultramontanos existiam os mais flexíveis, que suportavam um determinado grau de liberdade nas manifestações religiosas do povo. A frase nos permite imaginar que nem toda a Igreja defendia o projeto ultramontano de modo tão efetivo e supressor como a história tem descrito nos últimos anos. Essa era a posição de um determinado grupo da instituição, que almejava suprimir práticas religiosas que fugissem ao modelo sacramental defendido por Roma. Uma posição que foi vitoriosa dentro da Igreja em um determinado momento e, portanto, sobressaiu às demais. Contudo, era possível identificar na instituição outros grupos que aceitavam práticas religiosas pouco ortodoxas e com elas comungavam.

A obra de Dostoiévski descortinou-me uma nova forma de ler o movimento da Contrarreforma e o da reforma ultramontana. Metaforicamente falando, ambos foram marcados pela atuação de grandes inquisidores, mas na Igreja havia indivíduos que ainda suportavam e praticavam a liberdade na matéria de fé, contribuindo para a

sobrevivência do colorido e da grande sonoridade das manifestações religiosas do povo, bem como das devoções, das promessas e dos milagres. Existiu uma disputa entre dois modelos de religiosidade, mas a libertação de Jesus ao fim do conto de Dostoiévski me levou a conjecturar que a existência do embate não significou obrigatoriamente a supressão de um dos modelos, eles podem sim coexistir e até se mestiçar, e me parece ter sido isso que ocorreu no Brasil. Exteriorização e internalização da fé conviveram em lados opostos, quase sempre se alfinetando, mas o embate permitiu o contato e a troca de experiências, admitindo que mesmo ultramontanos que criticavam veementemente as devoções e promessas, admirassem e praticassem as exterioridades. Defendo, portanto, que a tão propalada política ultramontana da Igreja Católica brasileira deve ser lida de modo mais plural, como um movimento que comporta variados graus de tolerância com as manifestações religiosas do povo e não como um movimento uniforme. Ao ler o processo histórico dessa forma, passamos a admitir a possibilidade de sobrevivências de exterioridades no catolicismo sacramental e não compreender somente o uso do teatro, da música e de diversas manifestações religiosas heterodoxas pelos ultramontanos como simples estratégias de conversão. Nem todo membro da Igreja era ultramontano e nem todo ultramontano era um grande inquisidor.

### **1.3- A prática religiosa dos redentoristas: entre a exteriorização e a internalização da fé**

O primeiro contato dos bispos brasileiros com a Congregação Redentorista na Europa foi promovido pelo arcebispo de Mariana, D. Antônio Ferreira Viçoso, na década de 1850, requerendo a vinda dos referidos padres para assumirem a administração do Seminário de Caraça em Mariana e a formação de parte do clero brasileiro. A biografia de D. Viçoso, escrita por Dom Silvério Gomes Pimenta no final do século XIX, e as pesquisas recentes, como os estudos de Luciano Dutra Neto sobre a implantação da Congregação Redentorista em Minas Gerais, permitem concluir que D. Viçoso, assim como também Dom Silvério, bispo auxiliar de Dom Antônio Maria Correia de Sá Benevides, conheciam os textos escritos por Santo Afonso de Ligório, bem como a atuação missionária dos padres redentoristas.<sup>127</sup> Já nas primeiras páginas da

---

<sup>127</sup> DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Vida de D. Antonio Ferreira Viçoso: Bispo de Mariana, Conde da Conceição.* Mariana: Typographia Archiepiscopal , 1920.



referida biografia, D. Silvério afirma: “Nasceo Antônio Ferreira Viçoso aos 13 de maio de 1787, no mesmo anno em que nasceo da terra para o céu o grande S. Affonso Maria de Ligorio, cujas virtudes copiou em si o nosso Antonio”.<sup>128</sup> Há, no texto de D. Silvério, uma clara tentativa de aproximar as personalidades de D. Viçoso e Santo Afonso ao relacionar o nascimento de um com a morte de outro. Talvez a intenção de D. Silvério, ao promover essa aproximação, tenha sido exaltar o caráter moralizador e missionário do bispo de Mariana. O trecho da referida biografia sugere que ambos os bispos davam grande importância à obra de Santo Afonso, tomando-o como modelo de homem e santo a ser seguido. Passagens como essa deixam subentendido que tanto a história de Santo Afonso, quanto suas obras, entre as quais a maior é sem dúvida a criação da congregação, eram amplamente conhecidas e provavelmente admiradas por esses dois bispos.

Outro forte indício desse conhecimento e admiração encontramos no discurso de D. Viçoso ao oferecer o trabalho de formação do clero em Minas Gerais aos sacerdotes da Congregação. Ele afirmou que havia no Brasil a possibilidade desses indivíduos se instalarem em uma casa no interior a fim de atenderem às almas mais necessitadas, aquelas que viviam desamparadas de assistência espiritual.<sup>129</sup> Interessante notar que foi esse o motivo que levou Santo Afonso a criar a Congregação Redentorista. Ele queria justamente atender às almas abandonadas do interior de Nápoles. Assim, compreende-se que a escolha de D. Viçoso pela Congregação Redentorista, proposta na qual insistiu D. Silvério posteriormente, não foi uma escolha aleatória. Os redentoristas foram selecionados por esses prelados por um motivo especial, que deve ser relacionado ao projeto de reforma do catolicismo brasileiro: os redentoristas eram ultramontanos e propalavam um discurso religioso e uma ação missionária que agradava os ouvidos do clero reformista do Brasil.

O pedido de D. Viçoso foi negado. As justificativas foram a “falta de pessoal, desconhecimento da língua e distância da fundação numa época em que a Congregação

<sup>128</sup> PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Op cit.* P. 3.

<sup>129</sup> Luciano Dutra Neto cita, em sua tese de doutorado, a carta enviada ao superior geral dos redentoristas, Pe. Nicolau Mauron em 27 de abril de 1857, em que D. Viçoso solicita à Congregação o envio de seis sacerdotes e quatro leigos coadjutores para o trabalho missionário no Brasil: “Naquele tempo não conhecia a situação desta diocese. Os desejos eram maiores do que os recursos. Mas agora, com a ajuda de Deus, possuo duas casas, nada pequenas, bem colocadas na cidade para sua Congregação; além disso uma boa propriedade rural, com uma pequena casa, que, se bem cultivada, dotada como é de várias árvores frutíferas, bom clima e nascentes, poderá alimentar a muitos. Com alegria e muito afeto as ofereço aos filhos de S. Afonso de Ligório.” DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 89.

começava a se consolidar na Europa”.<sup>130</sup> E, certamente, foram esses os motivos do impasse e das sucessivas recusas ou não respostas às insistências dos bispos brasileiros do período, mas não foram os únicos.<sup>131</sup> A história da Congregação Redentorista na primeira metade do século XIX é marcada pela sua expansão não só pelo continente europeu, como também por outras regiões do globo, como Estados Unidos, Canadá e Suriname. O trabalho de instalação e desenvolvimento da Congregação nesses locais exigiu um determinado número de pessoal, associando-se a isso o problema da língua e o desconhecimento sobre a realidade brasileira, os convites realmente tenderiam a ser recusados. Já na segunda metade do XIX, o que percebemos no continente europeu é um quase total sufocamento da Congregação pelos movimentos nacionalistas contrários à atuação de ordens e congregações religiosas e em favor do fortalecimento de igrejas nacionais. Esse processo contribui para uma queda no número de membros da Congregação na Europa. Não havia pessoal disponível para se arriscar em uma missão religiosa num território desconhecido como era o Brasil.

A missão redentorista holandesa em Minas Gerais só ocorreu, como ressalta Dutra Neto, depois que D. Silvério queixou-se com Dom Francisco Spolverini, Internúncio que deixava o Brasil, da falta de padres no país. Spolverini, que já havia exercido na Holanda a mesma função que tinha no Brasil e era amigo dos redentoristas, recorreu à Congregação em nome de D. Silvério. Foi só depois dessa intervenção que a vinda dos redentoristas para o Brasil começou a ser projetada pela Congregação, mas não sem ressalvas. Foi necessário antes enviar dois padres redentoristas para estudarem o local em que os padres iriam se alojar e para se certificarem de que havia campo para trabalho dos redentoristas. Para terem certeza da realidade que encontrariam, a dupla consultou o padre Bartolomeu Sipolis, Vice-Provincial dos Lazaristas no Brasil, sobre a situação religiosa da Província e das possibilidades missionárias. Só depois de ter a certeza de que era possível a sua atuação no Brasil, conforme os princípios religiosos

---

<sup>130</sup> *Ibidem*. P. 89.

<sup>131</sup> Ressalto que não foi somente D. Viçoso que procurou os redentoristas nesse período. A Congregação foi procurada também pelo bispo de Goiás Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leon e pelo Internúncio do Brasil Dom Luigi Matera na década de 1870. E, como ressalta Luciano Dutra Neto, ambas as propostas também foram recusadas. Os motivos que explicam as sucessivas respostas negativas são variados e são amplamente analisados na tese, principalmente ao longo do segundo capítulo. Número de religiosos insuficiente para atender às necessidades da Igreja na Europa e no Brasil; insatisfação para com a atuação de irmandades no Brasil e posição contrária ao regime do padroado vigente no Brasil, são as que mais se destacam.

que eram então praticados na Europa, é que os redentoristas enviaram o primeiro grupo de padres holandeses para o referido país.

No que tange às negociações com os padres bávaros, tanto por parte de D. Eduardo Duarte Silva quanto por parte de D. Joaquim Arcoverde, também percebemos um conhecimento prévio sobre a obra afonsiana e uma escolha proposital da Congregação. Por valorizarem os “bons costumes”, a vida sacramental, a catequese doutrinária e o respeito à hierarquia da Igreja, a Congregação atraiu os olhares dos bispos que almejavam uma romanização do catolicismo brasileiro. Um exemplo desse enquadramento do discurso redentorista aos princípios do projeto ultramontano é a atitude de alguns irmãos no convento de Bechheim, perto de Holdenstein, para com o bispo D. Eduardo. Afirma o irmão José Ulrico, em sua crônica de viagem, que quando D. Eduardo chegou ao seu convento, o Pe. provincial Schoepf “reuniu toda a comunidade no salão de recreio para cumprimentá-lo e beijar-lhe o anel pastoral”.<sup>132</sup> Uma ação que, com certeza, agradou o bispo e lhe deu a certeza de que a escolha fortaleceria sua autoridade na diocese em que atuava. Os congregados beijaram o anel do bispo. Simbolicamente, eles demonstraram obediência à sua posição. Com esse gesto, os padres afirmaram que, mesmo integrando uma congregação religiosa com suas regras próprias, eram obedientes à autoridade do clero secular, representada pelo bispo. Nessa mesma reunião, D. Eduardo proferiu orações, o que foi “incompreensível para quase a totalidade dos ouvintes” na visão de José Ulrico. Segundo o redentorista ele prosseguiu a fala em que descreveu

sobretudo a grande carência de padres e o grande abandono e ignorância sobre as coisas da salvação por parte deste pobre povo esquecido no espiritual, o que origina por sua vez a míngua de sacerdotes. Discorreu também sobre os usos da terra e sobre seus interesses temporais. Há, por exemplo, imensidade de gado, que, porém, não produz leite algum. O gado vive solto por aí em fora. Os trabalhadores são avessos ao trabalho. A ele se submetem apenas o tanto quanto julgam necessário, para a subsistência. Daí a necessidade de irmãos, encarecida pelo Bispo, ao pedi-los com as palavras: “os irmãos devem ensinar os brasileiros a trabalhar”.<sup>133</sup>

Há nesse discurso de D. Eduardo um alto grau de compreensão da lógica de atuação da Congregação Redentorista. O bispo exalta o abandono espiritual do povo

<sup>132</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* 182.

<sup>133</sup> *Ibidem.* Pp 182-183.

brasileiro, talvez na tentativa de agradar aos ouvidos da plateia, formada por padres e irmãos que faziam parte de uma Congregação que valorizava justamente a assistência espiritual a povos que não a tinham. A situação relatada pelo bispo se aproxima daquela percebida no interior do reino de Nápoles no século XVIII e que motivou Santo Afonso a fundar a Congregação. Portanto, ao expor a realidade brasileira aos congregados, D. Eduardo falou o que os redentoristas queriam ouvir e isso certamente foi um dos fatores que auxiliaram na resposta positiva à interpelação.

Júlio Brustoloni afirmou, na biografia que escreveu do padre redentorista bávaro Gebardo Estêvão Wiggerann, que as missões redentoristas no Brasil envolviam projetos religiosos individuais. O Brasil representava para alguns religiosos, como no caso biografado por Brustoloni, a possibilidade de garantir a salvação de suas almas. O autor escreve que o padre Wiggermann afirmava: “lá poderei garantir a minha salvação, sobre o que não teria muita certeza aqui na Pátria”.<sup>134</sup> Afora a salvação, Wiggermann procurava na missão do Brasil conseguir alcançar a santidade: “outra razão do meu desejo de trabalhar em tão distante região é a ocasião, que me proporciona de me tornar um santo. Lá tenho mais certeza de ir para o céu; aqui, eu duvidaria um pouco por causa de minhas faltas”.<sup>135</sup> Considerando o ideal apostólico e ultramontano que a Congregação nutria e essas aspirações individuais dos missionários redentoristas de conseguirem a salvação e a santidade aproximando-se do ideal de vida redentorista afirmado por Afonso de Ligório, me é possível conjecturar que discursos como os de D. Eduardo eram propositais e respondiam a determinados anseios redentoristas. Diferente do que poderíamos pensar, o bispo de Goiás expôs em seu discurso não um país exuberante. O Brasil, apresentado à Congregação por ele, era um país que reunia uma série de barreiras ao trabalho religioso como infraestrutura precária, clero pouco numeroso e de má índole, povo sem conhecimento de valores religiosos e avesso ao trabalho. Ao promover discursos como esse, D. Eduardo jogava retoricamente com o histórico da Congregação e com as expectativas de alguns de seus membros a fim de satisfazer o seu próprio interesse em conseguir missionários para atuarem no Brasil. Outro indício desse jogo discursivo feito pelo bispo encontramos na autobiografia do

---

<sup>134</sup> BRUSTOLONI, Júlio João. *Missionário do povo*. P. 69.

<sup>135</sup> *Ibidem*. P. 71.

bispo. Ao relatar o contato com o superior dos redentoristas em Roma, D. Eduardo afirmou;

Como atrás escrevi, formei o projeto de entregar os santuários das dioceses a ordens religiosas, a fim de se cristianizarem as romarias e, para consegui-las, andei em Roma de convento em convento. A última porta que bati foi a do Revmo. padre Geral dos Redentoristas e como nas outras a resposta foi negativa. Desanimado completamente ao despedir-me do venerado padre, eu disse: “Meu reverendíssimo padre geral, minha consciência fica tranquila, fiz quanto pude. S. Afonso fundou sua Apostólica Congregação para salvar as almas mais abandonadas; saio daqui também como saí das outras casas generalícias; a Nosso Senhor entrego esse negócio de tanto alcance”.<sup>136</sup>

O último recurso do bispo foi apelar para o lado emocional e religioso do padre geral e questionar a atitude tomada por ele perante os preceitos de Santo Afonso de Ligório ao fundar a Congregação Redentorista. Para fazer esse discurso, D. Eduardo lançou mão de um prévio conhecimento que possuía da Congregação, principalmente de sua atuação apostólica. Todos os documentos e trabalhos relacionados às negociações entre os bispos brasileiros e os padres redentoristas não me deixam dúvidas de que os bispos tinham pleno conhecimento dos valores cultivados pela Congregação Redentorista e que a escolha por ela fora feita de modo proposital a efetivar o projeto de reforma do catolicismo brasileiro. No caso do contato efetivado por D. Eduardo, tenho a impressão, pela leitura dos documentos e biografias tanto do bispo quanto de padres redentoristas, que ele estava interado inclusive das aspirações individuais dos padres redentoristas por uma vida de santidade que lhes garantisse a salvação da alma. Em sua autobiografia, D. Eduardo afirma que fora recebido na estação de Gars, na Alemanha, pelo padre Gebardo Wiggermann, o mesmo que reiteradamente afirmava que a missão no Brasil poderia lhe garantir a santidade e a salvação. Esse encontro se deu antes do discurso que D. Eduardo proferiu no convento para os redentoristas, ao qual tive acesso pelas crônicas desses padres. É possível que entre a estação e o seminário, Wiggermann tenha relatado os seus anseios ao bispo e ele tenha feito uso desse conhecimento ao proferir o seu discurso no seminário com a finalidade de angariar missionários para o trabalho no Brasil.

---

<sup>136</sup> SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de D. Eduardo Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2007. P. 125.

Ainda sobre o discurso de D. Eduardo, aqui acessado por meio da leitura que dele fez um redentorista, podemos perceber que não há somente expectativas religiosas no projeto de restauração da ortodoxia católica no Brasil, há também, no projeto de atração de congregações europeias para o país, desejos de aprimoramento social, um ideal civilizatório. Não é somente a religiosidade do povo que está em questão na reforma ultramontana, mas também o seu modo de vida, certamente compreendido como “semi-selvagem”, não só pelos padres europeus, mas também pelos próprios bispos brasileiros que procuravam aprimorá-lo. Se ao longo do período colonial os padres jesuítas e franciscanos estiveram incumbidos de cristianizar os ameríndios e “torná-los civilizados”, ensinando-lhes a língua e o modo de viver europeu, os missionários do início do século XX tinham uma missão parecida, que consistia em transmitir aos homens valores religiosos e por meio deles inculcar nos ouvintes padrões civilizatórios europeus.

Frente à pergunta do Bispo no final de seu discurso sobre se era vontade dos padres redentoristas aceitarem o convite, ressalta Ulrico que muitos afirmaram positivamente e com entusiasmo. Mesmo com uma resposta positiva, a vinda para o Brasil não foi fruto só da vontade dos redentoristas e de seu “alistamento”, envolveu, também, discussões por parte dos superiores que tiveram de ponderar, sobretudo sobre a continuidade do trabalho na Europa, avolumada pelo fim da *kulturkampf*<sup>137</sup>. Em sua crônica sobre as fundações das Vice-Províncias de São Paulo e de Goiás, padre Lourenço Gahr deixa claro que as limitações impostas ao trabalho missionário pela *kulturkampf* compuseram o principal motivo da pronta aceitação do convite brasileiro;

o Padre Antônio Schoepf, prazerosamente aceitou esta missão para a sua Província. E com tanto maior agrado, que ainda estava em vigor e era executada a risca a Lei dos Jesuítas. Era por ela interditado aos nossos padres na Alemanha, não somente a pregação das missões, como simplesmente tida e qualquer atividade espiritual.<sup>138</sup>

<sup>137</sup> A *kulturkampf* ou “batalhas de culturas” foi uma política implementada pelo chanceler alemão Otto Von Bismark em 1871. Ela visava à valorização da cultura alemã e o enfraquecimento de princípios culturais que pudessem colocar em risco o seu projeto nacionalista. Nesse sentido, proibiu-se a atuação de ordens religiosas que valorizassem a infalibilidade papal e a hierarquia romana dentro do estado alemão, entre as quais figura a Congregação Redentorista. Na Alemanha, a *kulturkampf* ficou conhecida também como “a Lei dos Jesuítas”, porque atingiu primeiramente a Ordem Jesuíta ao exigir a sua expulsão de alguns estados germânicos. Sobre a política da *kulturkampf* ver: KITCHEN, Martin. *História da Alemanha Moderna: de 1800 aos dias de hoje*. São Paulo: Cultrix, 2013.

<sup>138</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 10.

A Congregação Redentorista, por ter uma ação missionária voltada a atender as populações de regiões periféricas da Europa, fora compreendida como herdeira das tradições jesuítas e em alguns casos como uma ramificação dessa Ordem. Por esse motivo, ela sofreu com a ação do governo de Bismark que compreendia a atuação dos padres redentoristas como uma ameaça à unidade e aos princípios culturais germânicos, uma vez que ela representava o poder da Igreja Católica dentro do Império Alemão.

A visita do Bispo se deu em junho de 1894 e a primeira lista com os nomes dos redentoristas escolhidos para a missão no Brasil só saiu no mês de setembro. Os doze religiosos escolhidos para participarem da primeira missão germânica em terras brasileiras foram os padres Gahr, Spaeth, Wendel, Siebler e Hubbauer (recebeu as ordens no Brasil) e os irmãos Estanislau, Norberto, Ulrico, Rafael, Floriano, Gebardo e Simão. Relata Ulrico que ao ouvir o seu nome anunciado “foi como se um raio tivesse caído do céu sereno, pois não tinha a mínima idéia de que pudesse ser contemplado com a minha inclusão entre os eleitos destinados ao Brasil” (grifos meus)<sup>139</sup>. O anúncio para a vinda ao Brasil foi ouvido como uma graça alcançada. A utilização do termo eleito pelo irmão Ulrico nos sugere que, para alguns redentoristas, os indivíduos que tiveram seus nomes incluídos na lista para a missão do Brasil foram escolhidos divinamente e essa escolha está intimamente relacionada com a salvação da alma, eles foram eleitos por Deus. Esse discurso soa forte, pois pressupõe não somente o desejo desses indivíduos em atravessar o Atlântico, como também nos dá a noção de que a missão do Brasil era vista por esses redentoristas como a certeza da salvação e da santidade, e essa certamente não era uma leitura só de Gebardo Wiggermann.

Já no Brasil, como vimos na seção anterior, os redentoristas atuavam respaldados no projeto ultramontano desses bispos. Entretanto, em suas práticas religiosas, utilizavam um discurso embasado na tradição da Congregação e nas experiências individuais de cada missionário e às vezes distanciavam-se dos anseios reformistas dos bispos. Na teoria, os redentoristas eram defensores da ortodoxia e faziam parte do projeto de reforma do catolicismo brasileiro, mas, na prática, nem sempre contribuíram efetivamente para a implantação imediata dessa reforma, pois possuíam valores religiosos que poderiam entrar em choque com as propostas

---

<sup>139</sup> *Ibidem*. P. 184.

internalistas da reforma, reforçando determinadas práticas de exteriorização da fé presentes no catolicismo praticado pelos brasileiros e que podiam ser facilmente encontradas também no catolicismo manifesto pelos padres redentoristas.

Em *A cultura popular na Idade Moderna*, Peter Burke explora de modo perspicaz o conceito de cultura popular e nos sugere que ele é imensamente plural e poroso.<sup>140</sup> Os seus apontamentos teórico-metodológicos me ajudam a esclarecer a porosidade das práticas e dos discursos religiosos dos padres redentoristas no Brasil. Eles fornecem instrumentos que me auxiliam a responder a primeira questão que moveu essa pesquisa: por que os redentoristas eram vistos como ultramontanos, atuavam respaldados e em prol da reforma ultramontana, mas manifestavam práticas e discursos religiosos que fugiam à dura ortodoxia tridentina?

Peter Burke defende que o termo cultura popular se refere a um conjunto de signos e significados paralelo a hábitos e valores tidos como oficiais – a ortodoxia católica – e que é partilhado pelas diversas camadas sociais. Esse “sistema de significados, atitudes e valores”<sup>141</sup> é poroso na medida em que dialoga com outros sistemas e com os valores ortodoxos e se reconstrói a partir desse contato. Embora o termo popular sugira que esses valores circulem somente entre as camadas subalternas, há de se considerar que essa “cultura não oficial” está presente também nos círculos elitistas da sociedade e que não há uma fronteira rígida e visível que separa a cultura oficial da não oficial, permitindo que ambas se contaminem. Esses valores culturais são cultivados tanto por pobres quanto pela elite financeira e intelectual e assim devem ser compreendidos, como algo fluido, independente de classe e espaço previamente definidos. No que tange às práticas religiosas no catolicismo, um curto fragmento do texto desse autor me parece suficientemente esclarecedor e extremamente válido para o debate proposto nessa tese. Ao apresentar a forma dual como as práticas religiosas têm sido investigadas (povo / elite; centro / periferia), Burke afirma que essa posição historiográfica pouco auxilia no entendimento dessas complexas manifestações culturais e religiosas. Ele afirma que “no caso do Catolicismo, podemos razoavelmente assumir que Roma seja o centro, mas é bastante claro que as devoções não oficiais eram tão

---

<sup>140</sup> BURKE, Peter. *Op cit.*

<sup>141</sup> *Ibidem.* P. 11.



comuns naquela cidade santa quanto em qualquer outro lugar”.<sup>142</sup> Com essa afirmativa, Burke sugere que é possível encontrar manifestações religiosas lidas como populares dentro do coração da Igreja, manifestadas por sua alta hierarquia, pois esse discurso religioso carregado de exterioridades foi apropriado por pessoas das mais distintas classes sociais e patentes hierárquicas de acordo com as circunstâncias por elas vividas.

Em seu breve, mas instigante artigo sobre os redentoristas holandeses de Juiz de Fora, Marcelo Camurça sugere a existência de comunicações e porosidades entre o universo mental dos missionários redentoristas e os católicos tradicionais de Minas Gerais.<sup>143</sup> Camurça, assim como eu, percebe um paradoxo nas missões redentoristas no Brasil: os mesmos missionários que criticavam ferrenhamente o caráter “externo” da religiosidade brasileira reproduziam, em escala considerável, as manifestações de exterioridade nas festas de santo, procissões, romarias, etc. “Note-se aqui a incorporação, nas cerimônias, da banda de música. Expediente condenado em carta pelo padre Wayenburg como de excessivo caráter ‘festivo’, logo profano, pois pouco afeito à circunspeção exigida na verdadeira prática religiosa”; afirma Camurça.<sup>144</sup> Ele defende que o irromper de exterioridade que marcou esses momentos está relacionado ao seu próprio caráter de missão que, “desde sua gênese no século XVI em pleno Renascimento, está marcada pelo aspecto cênico e imagético”<sup>145</sup>. As Santas Missões pregadas no Brasil do século XIX, não só propagandeavam um catolicismo de exterioridades, como elas próprias eram um ato de exterioridade. Camurça defende, assim como também boa parte da historiografia consultada, que as missões faziam parte do cotidiano brasileiro e foram incorporadas à tradição religiosa popular do país; “tornando-se um costume participar das missões e pedir a benção ao missionário, pois acreditava-se no poder ‘mágico’ de suas bênçãos”.<sup>146</sup> Ele explica que esta especificidade das missões está associada às intencionalidades dos próprios missionários que procuravam impressionar os assistentes com variados recursos cênicos e dramáticos, “buscando alcançar conversões mais pelo impacto emocional do que por um livre

---

<sup>142</sup> *Ibidem*. P. 21.

<sup>143</sup> CAMURÇA, Marcelo Ayres. Op cit.

<sup>144</sup> *Ibidem*. P. 227.

<sup>145</sup> *Ibidem*. P. 228.

<sup>146</sup> *Ibidem*. P. 230.

exame de consciência, como parecia fazer crer suas propostas de despertar a dimensão interior dos indivíduos e suas recriminações ao catolicismo das festas populares”.<sup>147</sup>

Marcelo Camurça explora muito bem a exterioridade do catolicismo redentorista, derivada da especificidade da atuação desses padres como missionários no Brasil. Entretanto, a meu ver, ele aponta outro caminho de explicação para a valorização das exterioridades no catolicismo praticado e proposto pelos padres redentoristas que é tão plausível quanto a especificidade da atuação missionária. Em uma rápida passagem do artigo, ele recorre aos estudos de Douglas Teixeira Monteiro para propor uma aproximação entre a atuação redentorista e a atuação dos padres capuchinos no Brasil.<sup>148</sup> Ambos os grupos deixavam subentendido uma oposição estrutural entre o catolicismo romanizado e o catolicismo tradicional luso-brasileiro. Defende Monteiro, cuja a tese Camurça não ignora, que essa é só uma face do movimento, no outro lado da moeda percebe-se uma linguagem comum entre os defensores do espírito tridentino e os beatos do catolicismo tradicional em vários momentos, como no enfrentamento ao indiferentismo religioso.

Ambos partilhavam de uma visão escatológica tradicional e de crenças na eficácia da bênção de objetos, como velas. Ainda, segundo Monteiro, determinados clérigos tinham uma “concepção camponesa de religião”: curavam, exorcizavam, aconselhavam nos moldes de “uma experiência direta com o sagrado, como a dos sertanejos”.<sup>149</sup>

Além de considerar que os redentoristas comungavam também com experiências religiosas de tradição camponesa / sertaneja, o que concordo plenamente, Camurça sustenta também que o jogo de relacionamento cotidiano que as missões exigiam permitiu trocas culturais entre as variadas apropriações religiosas. Desse modo, poderíamos falar de “porosidades”, “contaminações mútuas” em um processo que foi descrito pela historiografia ao longo de anos como um etnocídio, resultado de um fosso cultural tão grande e autoritário que pressupunha somente a oposição entre apropriações religiosas distintas e a imposição de uma sobre a outra, sem possibilidade de sobrevivências ou hibridismos.

---

<sup>147</sup> *Ibidem*. P. 228.

<sup>148</sup> MONTEIRO, Douglas Teixeira. Os frades e o catolicismo rústico. In: \_\_\_\_\_. *Os errantes do novo século*. São Paulo: Duas Cidades, 1974. Apud: CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Op cit*.

<sup>149</sup> CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Op cit*. P. 230.

Considerando essas ponderações, temos uma clareza maior sobre um processo complexo que foi simplificado ao longo de anos pelos estudos feitos até então. A Congregação Redentorista, considerada como um conjunto de religiosos, reunia experiências variadas não só religiosas como também sociais e políticas. Cada indivíduo levava para a vida comum nas igrejas e conventos um conjunto de valores singular, compartilhando-o com os demais. Assim, os redentoristas compõem de fato um congregado de signos e significados, dentro do qual temos de considerar como importantes não só os valores ortodoxos, mas também as experiências camponesas / sertanejas.

Os estudos biográficos dos padres e irmãos que integraram a Congregação até então publicados permitem perceber a complexidade da instituição devido à pluralidade de experiências que ela comporta.<sup>150</sup> Esses indivíduos tinham vivências diversas. Há casos como os de Santo Afonso e Valentim Von Riedl, que eram nobres e desfrutaram ao longo da juventude de consideráveis privilégios materiais e imateriais e, portanto, tinham toda uma carga de experiência relacionada a um círculo letrado, defensor de determinada ortodoxia sócio-moral. Indivíduos que viveram a experiência do desapego material: renegaram a riqueza que possuíam por considerarem-na um obstáculo ao alcance do aprimoramento religioso da alma. No entanto, o despir-se material não significa o abandono dos valores, o código cultural apreendido no círculo letrado acompanha o corpo vestido por farrapos. Redentoristas como esses levaram à Congregação as experiências da ortodoxia tridentina associadas à profusão de imagens das grandes catedrais que eles frequentavam.

Por outro lado, encontramos indivíduos como Gebardo Estêvão Wiggermann e São Clemente Maria Hofbauer, que nasceram e cresceram entre operários pobres, portanto possuíam um conjunto de experiências distinto do de Ligório e Riedl. Eles dominavam a linguagem social, política e religiosa das periferias urbanas e talvez, por estarem mais próximos de círculos letrados e de grandes centros, tivessem facilidade em

---

<sup>150</sup> Sobre a biografia dos padres que fizeram parte das missões no Brasil, ver: BOAVENTURA, Pe. João Batista; DELFINO, Pe. Braz. *Aqueles que nos precederam na fé*. 2 vls. Juiz de Fora: Gráfica Dom Orione, 2012. LORENA, Isac Barreto. *Aqueles que nos precederam: Falecidos da província de São Paulo – 2300*. Aparecida: C.Ss.R. Edição PDF atualizada por FL. Castro, 2004. Disponível em: <<[http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam\\_gd.pdf](http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam_gd.pdf) >>. Acessado em 07 de agosto de 2016.

dialogar com a ortodoxia defendida pela alta hierarquia. Desse modo, adequavam o discurso ortodoxo às suas experiências e não o contrário. Temos que considerar ainda que nem todos os indivíduos que tinham experiências como as de Wiggermann e Hofbauer ingressaram na Congregação com os mesmos objetivos e muito menos tinham as mesmas expectativas de indivíduos como Ligório e Riedl. Boa parte dos pobres urbanos, que pediram ingresso à Congregação almejavam uma vida melhor: os redentoristas ofereciam a muitos o acesso à educação e um posterior salto social com a oportunidade de alçarem cargos ou profissões que lhes garantiriam uma melhor condição de vida. Para muitos essa era a única oportunidade. Uns ingressavam na Congregação por livre e espontânea vontade, outros eram levados a esse destino por familiares ou tutores.

Tornando ainda mais eclética a Congregação, temos os casos dos indivíduos que nasceram e cresceram no meio rural e tinham uma experiência religiosa perpassada pelo distanciamento da ortodoxia defendida pela Igreja Católica. Como os próprios redentoristas relataram sucessivas vezes em seus escritos e o próprio Afonso de Ligório ressaltou ao fundar a Congregação, essas eram regiões, em sua maioria, em que a Igreja estava ausente. Portanto, é possível que os indivíduos que crescessem nessas regiões tivessem experiência religiosa distinta, marcada por um contato direto entre o fiel e o santo por meio da lógica devoção-promessa, bem como fossem praticantes de um catolicismo extremamente visual e auditivo com uso excessivo de imagens e musicalidade. Mas dentro dessa própria periferia, há vivências da realidade distintas que devem ser consideradas: existe o camponês pobre, distante da igreja e da intermediação do padre, ou do bispo, mas há também uma elite que, ainda que de modo limitado, consegue contato com um mundo letrado e defensor de uma ortodoxia sacramental da fé.

No Brasil, a realidade se tornou ainda mais complexa. Aqui estiveram atuantes e em contato constante redentoristas de casas e formações distintas: a bávara e a holandesa. Embora estivessem separados por longas distâncias, as missões no Brasil se comunicavam por cartas e visitas pessoais, o que nos permite afirmar que havia uma considerável troca de informações, experiências e expectativas que se influenciavam mutuamente. Associamos a todo esse caldo, a atuação do Seminário Santo Afonso em Aparecida a partir do ano de 1896. Nesse período ingressaram os primeiros brasileiros

na Congregação, ainda jovens, mas carregando em si hábitos culturais e religiosos das terras brasílicas. Os primeiros juvenistas já eram missionários no ano de 1913 e a partir daí vários outros se formavam e eram destinados à diversas praticas religiosas. Antes disso, no final da primeira década do século XX, temos já em atuação o primeiro redentorista brasileiro; padre Júlio Maria, que ingressou na Congregação com uma formação religiosa essencialmente brasileira e secular. É impossível não pensar que esses novos padres e irmãos redentoristas não ajustassem a lógica redentorista e ultramontana a toda experiência que possuíam. Elas entravam em conflito e se ajustavam conservando essências de ambas.

Ingressaram na Congregação indivíduos de origem social e regional variadas: pobres e ricos originários de áreas agrícolas e de centros urbanos. Alguns tiveram experiências militares e quase todos os que compuseram a primeira turma de redentoristas bávaros viveram a experiência da perseguição e do exílio na Europa, tendo de rearticular valores e vivendo experiências que ajudaram a modificar suas práticas religiosas, bem como ajustar as suas expectativas. É impossível não pensar que nesses exílios muitas vezes os padres redentoristas não tenham feito concessões em seus valores tanto em prol de um reforço da ortodoxia quanto em prol de um afrouxamento da mesma. Aprenderam a viver como camaleões, se adaptando conforme o momento exigia. Esse ecletismo social, associado à dispersão espacial dos membros que compunham a Congregação em um constante redefinir-se permitiu uma convivência muito mais harmônica que conflituosa entre práticas religiosas ortodoxas e manifestações devocionais de exterioridade da fé. Apropriações religiosas campesinas, como as das aldeias italianas amplamente mapeadas e estudadas por Carlo Ginzburg, e aqui já citadas, são facilmente identificadas no discurso redentorista em função das experiências pessoais que os padres e irmãos trouxeram para a Congregação e, também, do contato missionário poroso que os redentoristas tiveram com diversos povoados, conforme ressaltou Camurça.

Parto então em busca dessa posição redentorista que conjuga valores do catolicismo tradicional com a ortodoxia tridentina da Igreja. Volto aos primeiros contatos entre os bispos brasileiros e os superiores da Congregação, antes de 1894. Naquele momento, quando de seu contato com a Província da Alemanha Superior, talvez D. Eduardo tenha contado com a sorte, porque na mesma semana em que o

convite fora aceito pelos superiores, o Conselho de Estado do Império Germânico permitiu aos “redentoristas a volta à Pátria por não serem aparentados com os Jesuítas”.<sup>151</sup> A situação para a Província alemã tornou-se então um tanto quanto complicada, porque o número de padres de que ela dispunha não era suficiente para recompor os antigos conventos alemães e atender à demanda de D. Eduardo. No entanto, ao mesmo tempo em que a proposta aceita apresentava-se como uma pedra no sapato dos redentoristas, fora lida por alguns como o motivo da graça alcançada. Para esses, ao comprometer-se com D. Eduardo pela assistência às almas brasileiras abandonadas, os redentoristas receberam a graça divina e tiveram seu espaço de atuação religiosa na Alemanha restabelecido. O próprio D. Eduardo foi um dos indivíduos adeptos dessa visão ou dela se utilizou para benefício próprio,

raciocinava ele, a maneira porque Deus recompensou a caridade a mim demonstrada pela Província da Alemanha Superior; foi uma só coisa prometer-me ela missionários, e retribuir-lhe a Divina Providência de imediato a promessa. E com isto ratificou-a.<sup>152</sup>

Nessa linha de raciocínio, o acordo entre D. Eduardo e os redentoristas acabou por inserir-se na economia do sagrado, do clássico “toma lá, dá cá” entre Deus e o homem. Se a Província não tivesse aceitado o convite de D. Eduardo, talvez não tivesse alcançado a graça de ver restituído o seu espaço de atuação na Alemanha. Essa mesma concepção do dar e do receber perpassou também as negociações entre D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti, então Vigário Geral de São Paulo, quando ele recorreu à mesma Província com a finalidade de conseguir religiosos para atuarem no atendimento espiritual e na formação de sacerdotes em sua diocese. O pedido de D. Arcoverde chegou em um momento ainda mais complicado que o de D. Eduardo: tinha-se que garantir religiosos para reabitar os conventos europeus e para atuar nas missões brasileiras conforme prometido ao bispo de Goiás. A resposta tinha tudo para ser negativa, porém um evento marcou a mudança nos rumos da decisão; “quando D. Arcoverde, de regresso de Roma, se encontrava em Paris, foi surpreendido com um telegrama, com a seguinte notícia: - ‘acaba de falecer o Sr. Bispo de São Paulo’”.<sup>153</sup> Se o pedido de D. Eduardo fora lido como uma dádiva que permitiu a restituição do espaço

---

<sup>151</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 10.

<sup>152</sup> *Ibidem.* P. 10.

<sup>153</sup> *Ibidem.* P. 11.

de atuação para os redentoristas dentro da Alemanha, a ascensão de D. Arcoverde ao bispado de São Paulo de maneira tão inusitada causou receio nos redentoristas que foram conduzidos a aceitar o convite frente ao sinal, talvez celeste, que tinham a sua frente. Percebo então que, desde os primeiros momentos em que foram estabelecidos os acordos para a vinda dos redentoristas germânicos ao Brasil, esses religiosos se dividem em duas frentes: de um lado estão ancorados na ortodoxia tridentina, respeitando os preceitos romanos e sofrendo consequências por essas atitudes, por outro baseiam suas decisões e as justificam norteados pelos princípios típicos do catolicismo devocional.

A decisão de aceitar também o convite de D. Arcoverde fez com que o grupo destinado ao Brasil fosse dividido em dois, uma vez que a situação real da Província da Alemanha Superior, naquele momento, era de uma carência muito grande de religiosos para atender as duas missões brasileiras e à recomposição dos conventos alemães. O grupo que veio para o Brasil foi dividido da seguinte forma:

<b>Tabela 01:</b> Divisão do grupo redentorista germânico entre Aparecida e Goiás.	
<b>Grupo 01 – Goiás:</b>	<b>Grupo 02 – São Paulo:</b>
Pe. Gebardo Wiggermann – Superior e Visitador; Pe João de Matha Spaeth – admonitor; Pe Siebler; Irmãos coadjutores – Fr. Norberto, Fr Ulrico, Fr Gebardo e Fr Floriano.	Pe. Lourenço Gahr – Superior e consultor do Pe. Visitador; Pe. José Wendel; Pe. Valentim Von Riedl (Devido a uma pneumonia só embarcou em 1895, junto com o segundo grupo); Irmãos: Estanislau, Rafael e Simão.

A tarefa a que se dedicariam esses missionários, segundo a visão dos superiores da Província da Alemanha Superior, “era exatamente libertar as almas do poder de Satanás”. Os redentoristas partem da Europa certos de que grande parte de sua ação no Brasil se daria com um povo abandonado pela Igreja e, conseqüentemente, dominado pela ação do Diabo. Os redentoristas alemães, embora vivessem no século XIX, ainda tinham uma leitura de mundo que reconhecia práticas pouco ortodoxas como manifestações relacionadas à figura do Satanás e não uma estratégia paralela a oferecida

pela Igreja para se alcançar benefícios divinos. E é possível que o discurso desses padres tenha sido motivado também pela imagem que vinham construindo do Brasil, onde iriam atuar como missionários em meio a populações semi-selvagens com pouca ou sem nenhuma catequização. Talvez para eles, antes do contato com o povo brasileiro, essa fosse uma terra onde reinava o Diabo.

Para além de especulações, a constatação de que alguns missionários interpretaram a sua ação como necessária para libertar o povo da ação de Satã, me leva a concluir que muitos desses redentoristas compreendiam o mundo sob uma lógica não muito diferente do grande público católico. Para eles, a vida terrena era um reduto de oposição, quase um campo de batalha, entre o Deus e o Diabo. Essa concepção do mundo está tão próxima do catolicismo tradicional e das práticas de exteriorização da fé quanto do catolicismo ortodoxo defendido pela Igreja. Ela permitiu que esses redentoristas materializassem essa disputa da mesma forma que os *benandanti*, estudados por Carlo Ginzburg, diziam vivenciar uma disputa entre os bons espíritos e os espíritos malignos – as bruxas – para defenderem suas colheitas.<sup>154</sup> Certamente ela é também uma interpretação religiosa que está próxima às concepções dos africanos e dos indígenas. Esses por sua vez consideravam o mundo físico como um verdadeiro campo de guerra entre as forças malignas e as benignas. Portanto, em sua essência, a concepção redentorista de manifestação do sagrado na terra era a mesma das comunidades camponesas e das regiões centrais e periféricas no Brasil. Eles se diziam diferentes, talvez superiores, porque falavam em nome de uma ortodoxia que lhes dava um caráter de oficialidade.

Retomando a história da vinda dos padres redentoristas ao Brasil, chamou-me atenção a descrição da chegada do navio que os trazia da Europa. Quando o navio atracou na costa brasileira, dois dos irmãos se perderam; Norberto e Floriano. Ambos se atrasaram para entrar na lancha a vapor que levaria os congregados até a terra firme e sua falta não foi percebida pelos demais em um primeiro momento, porque pensaram que eles já haviam embarcado em outra lancha. Aqueles que chegaram primeiro em terra foram conduzidos ao Seminário Episcopal que era então administrado pelos lazaristas. Aí alojados, estavam certos de que os irmãos haviam se perdido, uma vez que

---

<sup>154</sup> GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem*.



não conheciam a cidade e nem falavam a língua local. Para resolver o problema recorreram à interseção de Santo Antônio:

Assaltamos a Santo Antônio e aos nossos patronos com promessas. A do Pe. Visitador foi a de dizer a missa do dia seguinte em louvor de Santo Antônio. Eis que as 10 hs da noite batem à porta do nosso quarto e entram os dois irmãos supostamente extraviados.<sup>155</sup>

No dia seguinte, segundo conta o cronista, a missa em louvor a Santo Antônio foi então rezada. Essa passagem da crônica aponta para uma das características da prática religiosa desse primeiro grupo de redentoristas alemães que desembarcou no Brasil; a prática da promessa na economia do sagrado. Essa forma de viver a fé é muito próxima aos valores cultivados pela religiosidade lida como popular. Ela faz lembrar os “acordos” feitos entre fiéis e seus santos de devoção. Conforme sugeriu Gilberto Freire em *Casa Grande e Senzala*, era comum aos católicos brasileiros recorrerem à imagem de Santo Antônio quando perdiam um objeto e / ou pessoas.<sup>156</sup> As trocas envolviam a tortura das imagens, o que não ocorre aqui, talvez porque o grupo que faz a promessa fosse composto por religiosos imbuídos dos valores tridentinos do catolicismo, daí trocou-se o castigo por uma missa.<sup>157</sup> Mas o interessante é notar que, mesmo envoltos pelo discurso ultramontano, os padres tomaram atitudes que se aproximam do catolicismo popular. A relação com Santo Antônio, nesse caso, se baseou na mesma lógica de um indivíduo que tortura a imagem ou se autoflagela para alcançar uma graça. Todavia, como os padres que fizeram a promessa diziam professar uma fé ultramontana, trocaram o autoflagelo e a tortura da imagem pela missa, um sacramento; o que não era considerado uma mandinga, uma simpatia. Assim, o comércio com sagrado talvez fosse

---

<sup>155</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 23.

<sup>156</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa Grande e Senzala*.

<sup>157</sup> O estudo de Luiz Mott, publicado na coletânea sobre o cotidiano dos brasileiros no período colonial, explora a relação íntima que os brasileiros tinham com as imagens na América portuguesa. Percebi na leitura da documentação traços de continuidade entre as práticas religiosas estudadas por Mott e as relatadas pelos padres redentoristas. Isso se explica pelo pouco contato que as populações do interior do Brasil tinham com os sacerdotes da Igreja e pela conservação de uma determinada tradição religiosa mesmo entre os membros da Igreja. É inegável que essa forma íntima de tratar os santos era também uma prática de alguns religiosos, ainda que de um modo bem mais contido. Sobre o trato dos brasileiros com as imagens religiosas no período colonial ver: MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: NOVAIS, Fernando A. (Coord.). *História da Vida Privada no Brasil I: Cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005. Pp. 155-220.

aceito pelos ultramontanos, não se configurando como uma superstição ou uma profanação da Igreja.

Essa prática religiosa não era uma estratégia que os padres redentoristas lançaram mão para se aproximarem do povo, mas um valor religioso já cultivado entre os membros da Congregação. Devemos lembrar que recorrer à intercessão de Santo Antônio foi uma medida tomada no mesmo dia do desembarque dos padres no Brasil. Assim, concluo que essa era uma prática que veio com os religiosos germânicos da Europa e no Brasil foi reforçada, uma vez que, durante a atuação missionária, eles entraram em contato justamente com esse tipo de manifestação religiosa. No Brasil republicano, as religiosidades manifestas pelo povo talvez fossem muito mais plurais que na Alemanha e Holanda, onde atuavam esses padres. Aqui esses religiosos atuaram em frentes variadas; com imigrantes possuidores de valores diversos (portugueses, africanos, italianos e alemães); com a população mestiça brasileira e também com indígenas. O novo ambiente levou os redentoristas a reformularem alguns dos seus princípios básicos de atuação, ao mesmo tempo que reforçaram outros, uma estratégia já incorporada por esses missionários que em sua maioria viveram o exílio na Europa e tiveram de se recriar constantemente. Logo, esses redentoristas evangelizaram, mas também foram evangelizados. Quando eles se aproximaram das variadas apropriações do catolicismo brasileiro, nem sempre estiveram motivados pela lógica de compreender práticas pouco ortodoxas para submetê-las aos princípios de uma religiosidade mais internalizada, como desejavam os bispos reformadores. Muitas vezes eles permitiram a convivência das duas linguagens religiosas que, a princípio, parecem contraditórias: internalização e exteriorização da fé.

É essa apropriação do catolicismo, que conjuga os dois princípios religiosos (internalização e exteriorização) que esses padres procuraram incutir nos brasileiros, muito mais rica e plural do que a descrição feita até então do ultramontanismo propunha para a ação redentorista no Brasil. Nos relatos das crônicas de fundação da Casa Redentorista de São Paulo, percebe-se que esses redentoristas não buscaram em um primeiro momento remodelar o espaço religioso de Aparecida de acordo somente com os princípios ultramontanos, que de certa forma estiveram na base da transposição do grupo para o Brasil, mas de acordo com a leitura própria que o grupo tinha da prática religiosa. Na visão deles;

Magnífica e ampla é a Igreja construída em honra da Mãe de Deus, chamada, na expressão corrente do povo de Nossa Senhora. Faltava algo porém que os padres logo notaram e cuja ausência sentiram, pois que não há em sua terra nem mesmo capela que não tivesse: as estações da Via-Sacra; as imagens e quadros que nos apresentam à vista o Salvador em seu caminho de dores e nos incitam ao seu amor e imitação.<sup>158</sup> (Grifos meus).

Ao analisar esse discurso, é possível perceber que o motivo de se constatar a ausência de imagens que retratam a história bíblica da Via-Sacra pode não estar relacionado somente às aspirações reformistas. A ausência é sentida também porque esses são elementos visuais que estavam presentes no cotidiano desses religiosos em suas atuações no continente europeu. Quando analisamos a história da Congregação e o pensamento de Santo Afonso, conforme será feito mais detalhadamente no próximo capítulo, concluímos que a Via-Sacra é um dos elementos religiosos centrais para esse grupo de religiosos, que exaltavam a figura de Jesus Cristo e o tomavam como exemplo a ser seguido, mas não de qualquer forma. Os redentoristas ressaltavam a completa doação de Jesus aos seres humanos e é esse Cristo que eles queriam seguir. A exaltação da Via-Sacra pode até estar em conformidade com os anseios da reforma ultramontana, mas não é somente ela que motiva os apontamentos dos padres. A tradição da Congregação pesou, e muito, em decisões como essa.

Depois de vários impasses e de rompimento de barreiras de alçada financeira<sup>159</sup>, os quadros da referida Via-Sacra chegaram ao interior paulista e foram então inaugurados em uma cerimônia no dia 1º de março de 1896. O relato da cerimônia de inauguração também é muito rico e permite mais uma vez concluir que a ação missionária redentorista, pelo menos no que tange aos primeiros anos de atuação no Brasil, esteve muito mais preocupada em promover aqui uma forma de manifestação religiosa próxima a que era vivenciada na Europa do que agir exclusivamente como um braço auxiliar dos bispos reformadores no país;

<sup>158</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 48.

<sup>159</sup> O grande impasse financeiro se deu devido às altas taxas alfandegárias que foram cobradas sobre os referidos quadros, quase ultrapassando os valores dos mesmos. Essa situação levou o padre Visitador da Congregação recorrer ao Ministro da Fazenda, o qual enviou um ofício ao porto de Santos para liberar a mercadoria livre de qualquer imposto, o que não foi feito. Só depois que os quadros passaram a ser disputados pelo Visitador dos Capuchinos e pelo Vigário de Guaratinguetá é que o tesoureiro do Santuário teria percebido o valor das referidas obras e se dispôs então a pagar os tributos. Dados extraídos de: WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp, 48 e 49.

Explicou-se primeiro a origem da Via-Sacra. Em cada estação, recitaram-se determinadas orações e entoou-se piedoso cântico alusivo à estação. Daí em diante rezou-se a Via-Sacra três vezes por semana durante a quaresma com a presença de todos os padres em sobrepeliz (e durante o ano todo às sextas-feiras) e com grande afluência do povo, principalmente dos romeiros presentes. É comovedor com que atenção e devoção o povo dela participa. Todos ajoelham-se em cada estação, rezam e cantam com os padres. Vêem-se distintos senhores e senhoras edificadamente e às vezes derramando lágrimas. Muitos se dispõem ao arrependimento e se deixam levar à reconciliação com Deus no tribunal da penitência e a melhorar a sua vida, voltando para os seus lares com santas resoluções. Foi isto, sem dúvida que previa satã, o inimigo de todo o bem. Esta a razão de ter suscitado tantos obstáculos e dificuldades. Queria ele impedir o bem que deveria ser feito. Além do mais são estas estações da Via-Sacra verdadeiro ornamento dessa magnífica igreja. Todos os que a visitam pela primeira vez, caminham de estação para estação, e não se bastam a si mesmos de admiração, e delas não se afastam sem bons pensamentos e alguma comoção.<sup>160</sup>

Esse texto, mais uma vez, reforça que a apropriação do discurso religioso dos padres redentoristas perpassa por uma oposição entre ações divinas e ações satânicas, conforme ressaltado logo acima. O que não dá certo é resultado não de atitudes ou apatias humanas, mas sim da ação de Satã, que está sempre à espreita para boicotar as boas ações, está sempre agindo na tentativa de afastar os indivíduos do caminho religioso. Essa leitura de mundo, em que se percebe os desdobramentos momentâneos como ações demoníacas ou divinas, aparece também no discurso dos padres redentoristas que atuaram no estado de Goiás. Quando da viagem para o Brasil e posteriormente para Campininhas, onde então estabeleceriam o centro das Missões Redentoristas no estado, duas malas da comitiva extraviaram: uma de vestes brancas e outra que continha todos os livros litúrgicos. As ditas malas foram parar na Argentina, retornaram à Europa, foram reenviadas para o Brasil, chegando ao Rio de Janeiro, foram enviadas para o Bispo de Goiás em Uberaba, onde ficaram perdidas junto a outras até serem encontradas pelo Pe. Visitador que:

as despachou para Aparecida, mas aí foi como se o coisa ruim quisesse subtrair aos padres os livros mais necessários: a mala errou novamente o destino; foi dar em Cachoeira. Novas buscas se estabeleceram até que, encontrada, foi finalmente para Aparecida.<sup>161</sup>

---

<sup>160</sup> *Ibidem*. Pp. 49 e 50.

<sup>161</sup> *Ibidem*. P. 130.

Aqui, o extravio de malas também é explicado por uma oposição entre ações diabólicas e ações divinas. Esse discurso reforça a teoria de que variadas vezes os padres redentoristas interpretaram acontecimentos e se apropriaram do discurso religioso fazendo uso dos mesmos conceitos utilizados pela maioria da população. Eles eram ultramontanos, isso é um fato que não nego. No entanto, toda a carga de experiência que traziam consigo, fruto da formação religiosa de cada indivíduo e do contato missionário poroso que estabeleciam em diversas regiões, os levava a interpretar os acontecimentos, seguindo a mesma lógica do povo, que eles tanto criticavam. Não é possível afirmar com precisão, uma vez que não é um objetivo central desse trabalho, mas penso que os próprios bispos reformistas em alguns momentos tenham se apropriado do discurso e de práticas do catolicismo tradicional para explicar, ou para resolver situações, assim como fizeram os redentoristas. Percebe-se, por exemplo, que as atitudes dos fiéis frente às imagens da Via-Sacra, relatadas pelo cronista, são atitudes muito próximas as dos romeiros no momento sagrado das festas religiosas. Os indivíduos cantam, adoram a Cristo, se ajoelham, rezam e choram. A diferença é que estamos aqui em frente a um culto à imagem de Jesus Cristo, a uma história bíblica, a um dogma da Igreja e não a uma imagem de barro ou a uma narrativa de milagre. Logo se faz presente tanto a lógica do catolicismo devocional quanto o princípio ultramontano. Embora ressalte características do catolicismo ortodoxo, atitudes como essas não se constituem como uma ruptura plena com o catolicismo barroco. Elas permitem a conjugação dos dois valores ao mesmo tempo: a lógica da devoção-promessa perpassada pela valorização e demonstração de respeito aos sacramentos da Igreja.

Esses documentos sugerem que os redentoristas procuraram criar no Brasil um campo material que os permitisse trabalhar e manifestar a sua fé conforme faziam na Europa. Em vários momentos, eles citam em suas crônicas e correspondências a necessidade que sentiam de reajustar o ambiente religioso do Brasil com apartamentos, livros e imagens que lhes eram corriqueiros na Europa, mas que por aqui não eram encontrados. Não há nessas cartas e crônicas um discurso saudosista de retorno a um passado e / ou local idílico, mas a intenção de trabalhar no Brasil seguindo uma lógica interna da Congregação que conjugava ultramontanismo e catolicismo tradicional. Almejava-se, portanto, recriar no país uma realidade próxima à vivida na Europa, para a

qual se fez necessário todo um campo material, mais até do que espiritual. Outro ponto a ser considerado é o fato de que esses padres pretendiam suprir uma carência de sacerdotes e atender às necessidades espirituais dos fiéis brasileiros. Para isso precisavam ajustar o espaço religioso com imagens dignas, que faziam referência aos sacramentos e às histórias bíblicas e não a milagres corriqueiros. Muito mais do que suprimir devoções e promessas, os redentoristas queriam permitir o acesso do povo à igreja. Dar a ele a possibilidade de exercer essas devoções e promessas em um ambiente sagrado e moralizado. Depois, dar às devoções um caráter sacramental, conforme sugere outro relato da crônica dos primeiros anos de atuação dos redentoristas no Brasil. Falando sobre a chegada da segunda leva de missionários ao país, o cronista afirma:

Dia a dia cresce o trabalho. Diariamente se oferece aos romeiros oportunidade de receber os sacramentos da penitência e da Eucaristia. Se até o momento os romeiros se contentavam em depositar sua esmola no cofre, beijar as fitas de Nossa Senhora, visitar os diversos altares, agora a presença do padre no confessionário à espera, os adverte de que é melhor e mais agradável a Nossa Senhora purificar suas consciências pela santa confissão e fortificar-se para uma vida melhor pela santa comunhão. Na verdade, o número daqueles que desejam confessar-se vai aumentando cada vez mais. Os confessores disponíveis não podem satisfazer a todas as demandas. São muitos os batizados e casamentos de todas as partes que diariamente são realizados; objetos religiosos de todas as espécies são trazidos para benzer, dúvidas sobre as suas promessas, por vezes inteiramente disparatadas, tem que ser resolvidas pelos padres.<sup>162</sup> (Grifos meus).

O demarcador temporal *agora* sugere que há um tempo anterior e um posterior. Um tempo do descaso com as necessidades espirituais desses devotos, provocado principalmente pela falta de padres para atender aos fiéis. A necessidade espiritual por um lado e a falta de religiosos para reforçar os dogmas da Igreja por outro contribuíram para que atitudes de exteriorização da fé se sobrepusessem aos sacramentos da Igreja. Beijar a fita; visitar os altares e depositar esmola nos cofres são atitudes das quais os fiéis não necessitam da intermediação de um religioso, como para se confessar ou para se comungar. A falta de padres, atitudes pouco ortodoxas por parte de alguns vigários e regras religiosas muito rígidas são fatores que marcaram esse período anterior. Já o *agora* ao qual o texto se refere é o tempo presente, vivido pelos redentoristas, em que essas deficiências vinham sendo supridas pela atuação dos padres redentoristas. A

---

<sup>162</sup> *Ibidem*. P. 50.

função deles não era suprimir a religiosidade do povo, mas apresentar e desenvolver práticas religiosas que valorizassem a oração, os sacramentos e a meditação. Conforme ressaltado no documento, os padres tinham como função instruir os fiéis em suas dúvidas sobre o catolicismo que praticavam e tentar lapidá-lo segundo os princípios da ortodoxia. Promessas eram possíveis, desde que feitas seguindo os ditames da Igreja.

A chegada dos padres redentoristas é, na concepção do cronista, um marco que define o início de um período de transformação nesse campo, uma vez que os fiéis católicos encontrariam padres disponíveis nos santuários e igrejas para atender às necessidades sacramentais. Essa simples disposição dos religiosos em atender a essa necessidade e um determinado grau de legalismo dos redentoristas para com alguns dogmas da Igreja foram responsáveis por um aumento significativo na frequência com que os fiéis recorriam aos sacramentos, como a eucaristia por exemplo. Se muitos católicos não se comungavam anteriormente por compreenderem que não poderiam fazê-lo sem se confessar ou respeitar o jejum, limitando assim o número de comunhões oferecidas, a atuação dos missionários redentoristas reverteu um pouco essa situação. Esses missionários se colocaram a ouvir as confissões tanto nos santuários e igrejas, quanto nas incursões em aldeias. Mas, ao mesmo tempo, tornaram mais maleáveis as regras da Igreja, permitindo, por exemplo, que um indivíduo comungasse, mesmo sem preservar o jejum, como no caso do homem que comeu o tatu antes de se comungar.

## CAPÍTULO 02: De Nápoles ao Brasil: a Congregação do Santíssimo Redentor e sua genealogia histórica.

### 2.1- “Evangelizar o povo e pelo povo ser evangelizado”: a formação da Congregação Redentorista no século XVIII e algumas ideias defendidas por Afonso de Ligório.

Em sua dissertação de mestrado, Reinaldo Azevedo Schiavo defende a importância da inserção do trabalho missionário dos redentoristas no Brasil dentro de uma tradição do grupo ao qual pertenciam, sendo necessário para tanto compreender a história da Congregação e o carisma afonsiano.<sup>163</sup> Schiavo ressalta que o carisma afonsiano é compreendido pela Igreja como uma graça do Espírito Santo concedida a Afonso e com utilidade eclesial, uma vez que contribui para a edificação da Igreja e dos homens. Na prática, o carisma de S. Afonso se efetivou por meio do respeito à hierarquia e de sua dedicação aos pobres espiritualmente abandonados. Concordo com o historiador quando ele defende que “é em função do carisma de Santo Afonso que os redentoristas assumiram a pastoral missionária como principal atividade dessa Congregação, sendo as Santas Missões a razão maior da fundação, consolidação e expansão da obra redentorista”.<sup>164</sup> Ao considerar que grande parte da ação missionária redentorista se sustenta e se justifica pelo legado de Ligório, torna-se importante, para a compreensão da ação missionária dos redentoristas no Brasil, elucidar a história da fundação da Congregação Redentorista e entender alguns princípios defendidos por Santo Afonso de Ligório, o que me proponho a fazer ao longo desse capítulo.

O que pretendo não é buscar as origens da Congregação e sim compreender a genealogia de um processo histórico. Em *Nietzsche, a genealogia e a história*, Michel Foucault apresenta uma instigante análise sobre o fazer historiográfico em que coloca em debate os conceitos de origem e de genealogia.<sup>165</sup> Baseando-se nas proposições de Nietzsche, Foucault critica a posição de alguns estudos que buscam a origem de ideias, de sentimentos ou de regras, como se elas possuíssem uma verdade pura que fosse

---

<sup>163</sup> SCHIAVO, Reinaldo Azevedo. *Os redentoristas em tempos de Aggiornamento: um estudo sobre a pastoral missionária da Província do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo entre as décadas de 1960 e 1980*. Mariana, UFOP, 2011. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2011.

<sup>164</sup> *Ibidem*. P. 21.

<sup>165</sup> FOUCAULT, Michel. Nietzsche, a genealogia e a história. In: \_\_\_\_\_. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979. Pp. 15 – 38.



capaz de ultrapassar linhas temporais e espaciais sem sofrer modificações, como se os princípios fossem colocados em retas evolutivas sem sofrerem alterações. Como método oposto e mais apropriado, Foucault propõe a genealogia histórica: o historiador deve compreender que ideias, regras e sentimentos foram máscaras forjadas em determinados momentos e que possuem historicidade, visto que são questionadas pelos diversos acontecimentos e sofrem adaptações. A abordagem genealógica da história se opõe ao mito das origens, uma vez que a essência dos processos se altera. Não se busca uma verdade em constante evolução em uma abordagem genealógica. Foucault defende que o homem é um ser perdido em acontecimentos e a partir desses eventos cotidianos ele reconstrói todo o seu referencial. As proposições de Foucault não sugerem a desconsideração dessas ideias, sentimentos e regras, mas propõem dar historicidade a elas, considerando que os princípios podem ser questionados, apropriados e reapropriados pelos indivíduos. O trabalho que me coloco a fazer nessa tese, e mais especificamente nesse capítulo, está em consonância com o método defendido por Foucault, uma vez que por mais que eu busque as ideias, sentimentos e regras de Ligório, no processo de fundação da Congregação Redentoristas, quero mostrar que elas não eram únicas e nem seguiram uma reta evolutiva sem serem reapropriadas. Elas foram questionadas tanto por membros internos quanto por externos à Congregação e foram apropriadas de maneiras variadas pelos seus integrantes.

Desse modo, busco perceber como foi pensada, afirmada e questionada a constituição que norteia a ação missionária redentorista, entender como foram forjadas determinadas descrições sobre a atuação desses missionários e como elas foram se modificando ao longo do tempo e do espaço de acordo com quem delas se apropriava. Para além de enquadrar a atuação dos missionários redentoristas dentro de uma tradição propagadora de princípios religiosos defendidos pelo pai fundador, espero demonstrar que os mesmos princípios afirmados por Afonso em meados do século XVIII foram lidos e aplicados de formas variadas não só no Brasil do século XX mas também em outros espaços em que missionários dessa Congregação foram atuantes.

“Santo Afonso de Ligório (1696 – 1787) é um gigante. Um gigante da história da espiritualidade e da história simplesmente”.<sup>166</sup> Assim escreve Jean Delumeau na

---

<sup>166</sup> DELUMEAU, Jean. Prefácio. In: REY-MERMET, Th. *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*. P. 7.

frase de abertura do prefácio à biografia do Santo escrita por Th. Rey Mermet. Delumeau fez essa consideração ao constatar que Afonso escreveu mais de 111 obras e foi editado cerca de 20.000 vezes (quase o dobro de Shakespeare) em mais de 70 línguas, além de ter tido um “destino fora de série”<sup>167</sup>: filho de uma família nobre, aluno talentoso, advogado aos dezesseis anos e padre contra a vontade de um pai autoritário. Possuidor dessa história singular, Ligório e sua obra foram rapidamente conhecidos e reconhecidos na Igreja. Ao longo do século XIX, Afonso foi beatificado (1816), canonizado (1839) e considerado doutor da Igreja (1871). O grande volume e sucesso da obra afonsiana contribuíram para o surgimento de diversas leituras da obra redentorista dentro da própria Igreja que associaram à imagem de Ligório um caráter moralista que nem sempre condiz com a sua atuação.

Afonso nasceu como primogênito em uma rica família da cidade de Nápoles, na Itália, em 7 de setembro de 1696. Uma família que, segundo Mermet, embora não possuísse títulos nobiliárquicos, pertencia a antiga nobreza napolitana, “os Ligórios eram, autenticamente, ‘cavaleiros napolitanos’”.<sup>168</sup> No mesmo ano, quando o pequeno Afonso Maria Antônio João Francisco Cosme Damião Miguel Ângelo Gaspar de Ligório<sup>169</sup> foi apresentado à sociedade, um amigo da família, o jesuíta Francisco Jerônimo (1642 – 1716), mais tarde canonizado, teria profetizado aos pais Dom José e Dona Ana que o menino viveria muito, seria bispo e faria grandes coisas para Deus.<sup>170</sup> Mermet explora a relação entre o jesuíta Jerônimo e a família Ligório. Ele sugere uma aproximação entre José de Ligório e o padre desde 1685, quando o pai de Afonso atuava como cavaleiro.<sup>171</sup> Tendo se conhecido no trato com os presos e cativos, a relação entre

---

<sup>167</sup> *Ibidem*.

<sup>168</sup> REY-MERMET, Th. *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*. P. 28.

<sup>169</sup> Sobre o extenso nome da criança, afirma Rey Mermet: “Dando ao seu filho os prenomes de Afonso Antônio João Francisco Gaspar, os pais queriam fazer reviver em seu primogênito a memória de seus antepassados paternos, especialmente de seu avô e de seu tataravô, ambos Afonso. Seguindo as boas tradições do tempo, acrescentaram os nomes dos santos festejados nos dias de seu nascimento no mundo e de seu renascimento à graça: Cosme e Damião e São Miguel Arcanjo.” (REY-MERMET, Th. *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*. P. 27). As afirmações de Mermet explicam um fato que me intrigou durante algum tempo: teria o nome Francisco sido atribuído a Afonso por uma devoção de seus pais a São Francisco? A resposta a essa questão agora é negativa, não há relação entre a atribuição do nome e a devoção ao santo e sim uma referência a um antepassado da família.

<sup>170</sup> *Ibidem*.

<sup>171</sup> Sobre a proximidade entre José de Ligório e Jerônimo, Mermet afirma: “Ora – notável conjugação de datas e de homens! – essa posse oficial da cura dos forçados das galés pelo santo jesuíta data dos primeiros meses de 1685; e é em 1685, estamos lembrados, que o cavaleiro José de Ligório, no entusiasmo de seus quinze anos, coloca o pé como aventureiro, no tombadilho da Capitania. Durante vinte e três anos, a galera-almirante será sua casa flutuante; quando, em 1708, a Áustria o promoverá

José e Jerônimo se estendeu provavelmente até a morte do jesuíta em 1716. A relação entre o cavaleiro e o religioso me parece interessante. Ela ajuda a explicar a abertura religiosa de Afonso enquanto padre e missionário. Conforme sugere Delumeau, foram as obras dos jesuítas e a convivência com eles que fizeram o fundador dos redentoristas evoluir em suas concepções teológicas, se opondo ao jansenismo e ao probabilismo, postulando uma doutrina mais animadora para os penitentes. Esse contato com os jesuítas se deu ao longo de toda a vida. De modo especial, a íntima relação que a família Ligório manteve com Francisco Jerônimo contribuiu para uma maior flexibilidade doutrinária em sua maturidade.

Como jesuíta, Jerônimo fazia parte da Confraria dos Escravos, uma instituição jesuítica fundada no início do século XVII com o objetivo de evangelizar os escravos. Associada a essa confraria, foi criada uma academia das letras, onde os jesuítas tinham a possibilidade de aprender o árabe, o turco e as diversas línguas dos cativos. Jerônimo defendia que era necessário mergulhar na cultura do cativo, compreendê-la para então efetivar o processo de conversão. Por mais que o jesuíta buscasse a conversão do outro aos valores religiosos que considerava como os verdadeiros caminhos da fé, ao imergir no mundo dos cativos para compreendê-los, certamente foi contaminado por manifestações culturais e religiosas desses. O simples fato de aprender outros dialetos para praticar as missões já pressupõe essa imersão. Todavia, Jerônimo atuava em duas frentes: ao mesmo tempo em que se aproximava do mundo dos escravos para compreendê-los melhor, circulava na “alta sociedade”, como era o caso da família Ligório, quando procurava “conscientizar os grandes a respeito de seus deveres de fé e de caridade em favor de seus escravos”.<sup>172</sup> Consequentemente, ele tinha uma leitura de mundo perpassada pela imersão em campos sociais, políticos e religiosos múltiplos.

Em Nápoles, Jerônimo “se tornou o frequentador das docas e, aos poucos, o amigo dos galerianos e dos escravos. Seu único amigo. Esses homens (...) tornaram-se para ele rostos, olhares, nomes, irmãos, filhos”.<sup>173</sup> A rápida análise que Mermet fez da vida de Francisco Jerônimo sugere que ele valorizava a identidade desses escravos e

---

comandante da Padrona, ele não deixará a ‘paróquia’ do homem de Deus, nem a irresistível irradiação de sua ternura. Pelo contrário, suas comuns responsabilidades só poderão aproximá-los, pois o padre não tardou a se encarregar, não apenas do povo acorrentado nos tombadilhos flutuantes, mas dos operários do arsenal e do porto, assim como de todo o bairro da Marinha.” (*Ibidem*. P. 45.)

<sup>172</sup> *Ibidem*. P. 44.

<sup>173</sup> *Ibidem*. P. 44.

camponeses. Embora a atuação como missionário o conduzisse ao silenciamento das apropriações particulares da fé em prol da afirmação de um determinado *ethos* religioso, Jerônimo permitia a sobrevivência de valores identitários em paralelo ao processo de conversão e anulação da cultura do outro. É possível conjecturar que sua prática missionária permitia incorporar elementos da cultura do outro na sua religiosidade por dois motivos: primeiro porque, como um missionário que precisava converter indivíduos que professavam uma fé diferente da dele; segundo, porque talvez alguns elementos dessas culturas com as quais ele entrava em contato lhe fizessem sentido e lhe trouxessem conforto e explicações para questões humanas e divinas. Portanto, ao evangelizar, Jerônimo também era evangelizado, porque em sua prática ele reconstruía o discurso religioso a todo tempo e nem sempre o fazia como uma simples estratégia de conversão, mas porque o seu discurso fazia sentido para ele próprio.

Nas missões, Jerônimo fez um amplo uso de associações, simplificações e encenações religiosas. Nelas, ele pregava o evangelho, a importância dos sacramentos, bem como os mistérios que envolviam todas as histórias bíblicas. E, como sustentam os estudos de Mermet, as missões vinham acompanhadas de uma série de eventos que eram tão importantes quanto os sacramentos.

É por uma “missão” no sentido forte que ele inaugura sua cura de almas desde a quaresma de 1685: algumas semanas intensas de pregações, de oração, de encontros, enquanto a armada está ancorada. (...) E tudo termina, entre flores, música, cantos e... som do canhão, por uma procissão à Santa Maria do Remédio, pela missa e pela comunhão pascal de cerca de trezentos forçados cristãos. A partir de então, todos os anos, o padre organizará assim a quaresma dos forçados das galés.<sup>174</sup>

Como jesuíta, Jerônimo era defensor de uma religiosidade internalizada com a ampla valorização dos sacramentos. Contudo, conforme exposto por Mermet, não é só isso que encontramos nas missões projetadas por ele. A descrição desses eventos sugere que neles dava-se grande importância a momentos de externalização da fé. Os elementos visuais e auditivos eram amplamente utilizados: flores, músicas, cantos e tiros de canhão. Mesmo sendo defensor do catolicismo internalizado, Jerônimo não abriu mão das exterioridades da fé. Apropriou-se da doutrina religiosa de modos variados, ora valorizando os sacramentos, ora os milagres, encenações e cantorias.

---

<sup>174</sup> *Ibidem*. P. 45.

Assim o fez porque as exterioridades eram úteis à conversão, uma vez que tornavam o discurso religioso mais palpável. Entretanto, não podemos deixar de considerar também que São Jerônimo talvez acreditasse na utilidade dessa forma de se apropriar da fé para a aproximação entre homem e Deus, e por isso fazia uso delas. Na história das missões pregadas pelo jesuíta, ficaram registrados alguns casos em que a religiosidade manifesta pelo povo se mostrou mais valorizada do que a pretendida pela Igreja. Em seu livro *O Inferno Existe*, publicado em 1945, o padre André Beltrami registrou uma passagem dessas missões em que nos fica evidente a necessidade de valorização pela Igreja de práticas de exteriorização da fé, como os milagres. Pe. Betrami afirma com convicção que;

O padre Bach, na vida de S. Francisco de Jerônimo, narra a triste sorte duma mulher incrédula que zombava do inferno e dos novíssimos. O fato não deixa nenhuma dúvida, pois foi juridicamente provado no processo de canonização do santo, e atestado com juramento por muitas testemunhas oculares.

No ano de 1707, S. Francisco de Jerônimo pregava, como de costume, nos arrabaldes de Nápoles, falando sobre o inferno e os terríveis castigos reservados aos pecadores obstinados. Uma mulher insolente, morava na redondeza, aborrecida com aqueles sermões, que lhe acordavam no coração amargos remorsos, procurou molestá-lo com chascos e gritos, desde a janela de sua casa; uma vez, o santo lhe disse: - Ai de ti, filha, se resistes à graça! Não passarão oito dias, sem que Deus te castigue.

A desaforada mulher não se perturbou por aquela ameaça e continuou com suas más intenções. Passaram-se oito dias, e o santo foi pregar de novo perto daquela casa, mas desta vez as janelas estavam fechadas e ninguém o importunava. Os vizinhos que ouviam consternados lhe disseram que Catarina (tal era o nome daquela péssima mulher) tinha morrido de improviso, pouco antes.

- Morreu? Disse o servo de Deus; pois bem, agora nos diga de que valeu zombar do inferno; vamos perguntar-lhe.

Os ouvintes sentiram que essas palavras o santo pronunciara com inspiração, e por isso todos esperavam um milagre. Acompanhado da multidão subiu à sala, convertida em câmara ardente, e após breve oração, descobriu o rosto da morta e:

- Catarina, gritou, diz-nos onde estás?

A esta ordem, a defunta ergue a cabeça, abre os olhos, toma cor o seu rosto, e em atitude de horrível desespero, profere com voz lúgubre estas palavras:

- No inferno! Eu estou no inferno!

Imediatamente cai e volta ao estado de frio cadáver.

Eu estava presente ao fato, afirma uma das testemunhas que depuseram no tribunal apostólico, mas não saberia explicar a impressão que causou em mim e nos circunstantes; ainda hoje, passando perto daquela casa e olhando tal janela, fico muito impressionado. Quando vejo aquela funesta moradia,

parece-me ouvir a lúgubre voz: - No inferno! Eu estou no inferno!<sup>175</sup> (Grifos meus).

Essa passagem da história de São Jerônimo ajuda a explicar não só a valorização das exterioridades pela Igreja da Contrarreforma, como expõe uma prática missionária que se aproxima mais do catolicismo popular do que do desejado pela Igreja. A história do milagre de São Jerônimo atesta a validade de uma prática religiosa corriqueira entre o povo; o jesuíta rogou uma praga sobre a mulher, a qual teve efeito, tendo ela morrido e ido para o inferno, o que foi atestado quando Jerônimo fez com que o cadáver da moribunda afirmasse que sua alma estava no inferno. Qual a diferença desse relato das histórias de bruxaria e heterodoxias que foram caçadas e condenadas pela Igreja? Em essência, nenhuma. A lógica é a mesma, roga-se a praga e faz-se um ritual, objetivando que a alma afirme a existência do inferno e a eficácia da palavra do padre. O evento é lido de um modo diferente. Ao invés de ser condenado, o discurso é acolhido e difundido pela Igreja. Isso porque as ações foram proferidas por um “servo de Deus”, um indivíduo iluminado, como sugere o discurso do padre Beltrami na passagem: “essas palavras o santo pronunciara com inspiração, e por isso todos esperavam um milagre”. Ele falava em nome de Deus e, portanto, em nome da Igreja. Não era um bruxo, ou indivíduo comum. Logo, a instituição não vê idolatrias ou desvios e sente a necessidade de se apropriar do acontecido, afirmando a sua veracidade por meio de testemunhos no processo de canonização do santo.

Outro fato que me chamou atenção na narrativa do Pe. Beltrami foi a afirmação: “S. Francisco de Jerônimo pregava, como de costume”. Essa passagem, associada aos estudos de Mermet, sugere que esse tipo de abordagem religiosa não era uma exceção, mas algo corriqueiro que fazia parte do cotidiano do missionário. E, por mais que fossem atitudes que objetivavam afirmar a veracidade do seu discurso ou impressionar o público que tinha a sua frente, ele reconhecia a validade dessas apropriações e acreditava na sua eficácia de conversão e de aproximação entre homem e Deus.

Analisando especificamente a obra *O Inferno Existe*, de André Beltrami, escrita na primeira metade do século XX, temos uma ideia da proporção que narrativas de milagres como essa têm entre o povo e os membros da Igreja. O referido livro foi

---

<sup>175</sup> BELTRAMI, Pe. André. *O Inferno Existe*. Provas e exemplos. Niterói, 1945. Edição digitalizada. Disponível em <<[http://www.salverainha.com.br/downloads/O\\_INFERNNO\\_EXISTE.pdf](http://www.salverainha.com.br/downloads/O_INFERNNO_EXISTE.pdf)>> Acesso em 26 de agosto de 2016.

escrito com o objetivo de provar a existência do inferno não só para o povo, mas também para o corpo eclesial. Nele, são as narrativas de milagres e as atitudes de exteriorização da fé valorizadas e tomadas como prova, e não os sacramentos. Logo, podemos afirmar que até mesmo os membros da Igreja tinham crença nessas maneiras de se manifestar o catolicismo e faziam uso delas não somente como estratégias de conversão, mas também como reforço da sua própria fé e como meios para conseguir proximidade com Deus, a Virgem e os santos. Isso tudo observado no momento em que a Igreja vivia o ultramontanismo e procurava afirmar dogmas contrários a essas leituras.

Francisco Jerônimo foi uma personagem importante na formação religiosa da família Ligório e esteve relacionado diretamente às escolhas feitas por Afonso, menino que ele viu nascer e profetizou a trajetória de vida. Certamente, o jovem Afonso construiu sua leitura religiosa baseado nas conversas que tinha com o jesuíta e nas histórias que ouvia de suas atuações como missionário. Consequentemente, não foram só as leituras dos textos jesuítas que conduziram Afonso a uma flexibilidade religiosa para com os penitentes. Sua proximidade com a figura de Francisco Jerônimo, ao longo de toda a sua infância e adolescência, contribuiu de modo decisivo para sua formação e atuação religiosa como missionário. O princípio “evangelizar os pobres e pelos pobres ser evangelizado”, que rege a atuação missionária redentorista até os dias atuais, não é uma doutrina afirmada somente em 1732 por Santo Afonso de Ligório, como é comum afirmar. Ele estava em gestação desde a juventude de Ligório e aflorou logo no início da sua atuação religiosa como missionário. Certamente, esse princípio é consequência também do contato próximo que Santo Afonso teve ao longo da vida com Francisco Jerônimo.

Retomando a trajetória de vida e formação de Santo Afonso, é curioso que mesmo frente à proximidade entre os Ligório, a Igreja e a profecia de Jerônimo, a família do jovem Afonso não tenha insistido em uma formação religiosa mais apurada para o menino. E não o fez porque não era de interesse que Afonso seguisse uma vida religiosa como membro da Igreja. Era forte o desejo de afirmá-lo como um nobre que perpetuaria a honra e o prestígio da família, por isso os seus pais procuram oferecer-lhe uma educação típica da nobreza e não voltada para os dogmas da Igreja.

Confiam o seu filho a um dos melhores preceptores. Gaetano Greco lhe ensina música. Solimena, o último grande mestre da pintura

barroca napolitana, o inicia no jogo dos pincéis e no segredo das cores. Aos doze anos entra na Universidade de Real de Nápoles. Com dezesseis anos e meio recebe o título de doutor em direito civil e eclesiástico. Além do mais ele tem um nome. Aos quatorze anos recebe a espada de prata dos cavaleiros: doravante participa da gestão dos negócios municipais. Aos vinte anos é escolhido como juiz para toda a cidade. Cavaleiro, juiz, advogado terá o seu lugar nas camadas mais altas da sociedade. É igualmente um homem de cultura universal: conhece Literatura, Matemática, Física, Astronomia e Filosofia, sem esquecer das Belas Artes. Escreve poemas, desenha com talento, pinta quadros do Cristo e da Madona. (...) René Descartes, cujas obras frequenta, marcou seu espírito. Daí o seu rigor de método, seu gosto pelas ideias claras, seu respeito pela liberdade de consciência, sua confiança na razão e sua vontade de se fazer compreendido por todos... sem esquecer o lado prático de tudo o que escreve.<sup>176</sup>

Afonso teve os melhores preceptores de sua época. O gosto musical foi lapidado pelo importantíssimo maestro napolitano Gaetano Greco (1657-1728), o qual foi responsável pela composição de algumas importantes músicas barrocas. Greco aparece nos manuais de música barroca napolitana como um dos principais compositores, maestros e professores da música barroca italiana da primeira metade do século XVIII. É notório que a sua ascensão como maestro foi concomitante à infância e à adolescência

---

<sup>176</sup>UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*: textos. Vol. 01. Aparecida: Editora do Santuário. P. 07 e 08. A coletânea *Espiritualidade Redentorista* é um conjunto de textos que reúne os debates dos religiosos redentoristas na década de 1980 sobre a história da Congregação. Estes estudos foram elaborados por padres redentoristas de diversas nacionalidades que, imersos nas discussões relacionadas à *teologia da libertação* e compreendendo a década de 1980 como um momento importante na história dos redentoristas devido aos 200 anos de falecimento do fundador da Congregação, procuraram repensar a imagem de Santo Afonso de Ligório, da Congregação Redentorista, bem como dos religiosos que nela estão inseridos. Os primeiros estudos foram publicados em inglês, no ano de 1985; foram cinco volumes intitulados *Readings in Redemptorist Spirituality*. Ao longo da década de 1990, esses estudos foram traduzidos para português pela União dos Redentoristas do Brasil, compondo 8 volumes sob o título de *Espiritualidade Redentorista*. Nesses textos, encontramos reflexões que remetem a preocupação dos redentoristas com os dilemas do período vivido por eles. Um ponto comum nesses textos é a exaltação da imagem da Congregação Redentorista como um braço da Igreja na assistência aos pobres. Esses *pobres* são compreendidos como duplamente excluídos: social e religiosamente. Não quero com essa reflexão afirmar que Santo Afonso de Ligório não voltou sua atuação aos pobres, penso que a Congregação do Santíssimo Redentor foi fundada por Ligório realmente com um objetivo específico: atender às necessidades daqueles indivíduos que estavam à margem da sociedade e não tinham assistência social nem espiritual. No entanto, não passa despercebido que, nas três últimas décadas do século XX, os textos produzidos pelos redentoristas para pensar a sua congregação e atuação religiosa estiveram marcados pelas preocupações momentâneas da Igreja. Eles exaltaram como uma característica primaz da Congregação a assistência espiritual aos socialmente desfavorecidos. Portanto, o termo *pobre* é uma constante ao longo dos trabalhos lidos para compor este texto, bem como aparece de maneira incisiva ao longo de todo o trabalho. O termo é aqui compreendido como uma referência ao indivíduo que é social e economicamente desfavorecido e/ou vive às margens da sociedade, geralmente habitando regiões marginais aos centros urbanos. Enquadra-se nessa categoria também, no contexto deste trabalho, os indivíduos espiritualmente abandonados, ou seja, aqueles que não são assistidos espiritualmente pela Igreja.



do jovem Afonso e que suas aulas certamente tiveram grande influência sobre o santo, que em suas manifestações religiosas valorizava os sermões, as orações e também a musicalidade.<sup>177</sup>

Nas artes plásticas, o jovem Afonso foi iniciado por Francisco Solimena (1657-1747). Solimena foi um dos mais importantes pintores barrocos napolitanos da primeira metade do século XVIII. Seu trabalho foi reconhecido em todo o continente europeu, tendo feito importantes obras sob encomenda para diversas famílias europeias, bem como pintado afrescos em várias igrejas napolitanas.<sup>178</sup> Mais que Greco, Solimena teve interferência direta na apropriação religiosa de Santo Afonso de Ligório. Para além dos textos que escreveu, Afonso deixou sua visão religiosa também em imagens. Ele gostava de pintar e produziu algumas obras em que nos é possível identificar a contribuição de Solimena na sua formação e também nas suas apropriações religiosas. Um exemplo claro dessa relação me parece ser a obra *La Madona*, pintada por Afonso quando ele tinha aproximadamente 20 anos.



Imagem 01: Francisco Solimena. *Imaculada Conceição*. Séc. XVIII, Catedral de São Pedro, Itália.



Imagem 02: S. Afonso de Ligório. *La Madona*. Séc. XVIII Museu Alfonsiano de Pagani.

<sup>177</sup> Sobre a música barroca ver: SADIE, Anne Julie. *Composition to Baroque Music*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1998. FABRIS, Dinko. *Music in Seventeenth-Century Naples*. Francesco Provenzale (1624-1704). Farnham: Ashgate, 2007.

<sup>178</sup> HASKELL, Francis. *Mecenas e Pintores*. Arte e sociedade na Itália Barroca. SP: Edusp, 1997.

Postas lado a lado, as representações de Nossa Senhora da Conceição de Solimena<sup>179</sup> e de Santo Afonso parecem uma só. A primeira é anterior e certamente foi nela que Santo Afonso se baseou para compor a sua obra. A cabeça levemente inclinada para a esquerda, os olhos serenamente fechados, a bochecha suavemente rosada, o véu que pende da cabeça sobre os ombros e até mesmo a cor do vestido sob o manto sugerem que Santo Afonso tentou fazer uma leitura particular da obra de seu mestre Solimena, externalizando, por meio da pintura o seu amor e a sua devoção à Virgem, que ficaram registrados também no livro *Glórias de Maria*.<sup>180</sup> A pintura foi uma das formas que Afonso encontrou para manifestar a sua religiosidade. Ele pintou imagens da Virgem e de Cristo que sugerem o acolhimento de Maria como a mãe espiritual dos homens, responsável pela salvação das almas, e descrevem o sacrifício de Jesus no seu maior ato de doação ao ser humano. A obra *Il Crucifisso*, pintada por Santo Afonso em 1719, é uma das suas pinturas mais conhecidas e talvez aquela que mais tenha marcado a sua vida.

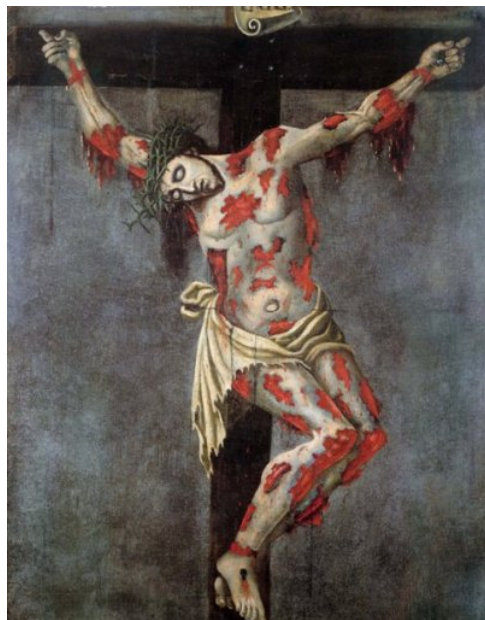


Imagem 03: S. Alfonso de Ligório. *Il Crucifisso*. 1719 . Museu Alfonsiano de Pagani.

<sup>179</sup> Pintura disponível em: <<<http://www.gettyimages.com/license/158645146>>> Acessado em 10 de setembro de 2016.

<sup>180</sup> LIGÓRIO, S. Afonso de. *Glórias de Maria*.

Os estudos sobre o cotidiano de Santo Afonso sugerem que esse quadro ficava nos seus aposentos e que ele fazia suas orações e compunha seus escritos diariamente fitando esse quadro. Sem sombra de dúvida, é uma representação forte do calvário de Jesus Cristo. Diferente das demais representações de Cristo crucificado que o representam morto na cruz, mas com um corpo sem feridas e sangue, ou o representam no momento posterior à crucificação já nos braços de Maria ou então ressuscitado, Santo Afonso escolheu representar as feridas e o sangue de Cristo, o sofrimento de Jesus pela humanidade. Assim, talvez ele acreditasse representar o ato de amor, de doação de Jesus aos homens. O quadro fora pintado em 1719, portanto em um período em que Afonso era simplesmente um advogado, talvez ele ainda não almejasse nessa época tornar-se missionário, bispo ou santo. Posteriormente, já como religioso, Afonso escreveu o livro *A prática do amor a Jesus Cristo* em que colocou, em forma de prosa, toda sua crença na entrega total de Jesus em ato de amor ao ser humano.<sup>181</sup> A partir da leitura desse livro, nos é possível conjecturar as intencionalidades de Santo Afonso na sua pintura. Fazia-se necessário deixar claro na imagem o sofrimento, a dor de Jesus Cristo no seu ato de doação feito por amor à humanidade, para que o indivíduo que olhasse para essa obra fosse capaz de sentir a dor e o sofrimento, e compreender o ato de entrega para que pudesse retribuir tal amor. Ao se constatar que essa obra foi escolhida por Afonso para estar em seus aposentos, podemos imaginar que ela era para ele como um amuleto, responsável por conservar e aumentar a sua fé. Ele pretendeu deparar-se todos os dias com essa imagem, talvez porque esperasse que ela lhe reforçasse os valores de fé que ele nutria.

Gaetano Greco e Francesco Solimena foram responsáveis por incutir no menino Afonso um espírito artístico. Como pintor, músico e poeta, Ligório foi levado a externalizar os seus sentimentos e pensamentos desde a sua juventude. E isso Afonso parece ter conservado ao longo de toda a sua vida. Mesmo quando exerceu a função de bispo, com todo o rigorismo que a posição exigia, ele não deixou de exercitar seu lado artístico. Na sua trajetória como religioso, ele materializou a sua religiosidade em imagem, música e texto. Sempre procurando expor de modo claro as suas convicções.

Parece-me suficientemente claro que, na trajetória de Afonso, a educação clássica foi priorizada, ficando a religiosa a cargo dos pais. José e Ana Ligório teriam

---

<sup>181</sup> LIGÓRIO, S. Afonso de. *A prática do amor à Jesus Cristo*.

inculcado no indivíduo a devoção pelas figuras religiosas de Jesus e Maria. A mãe se incumbiu de lhe transmitir os valores básicos da religião católica e o pai foi o responsável por levá-lo ao primeiro retiro fechado, na idade dos dezoito anos. Então conclui-se que a grande influência religiosa institucional que Santo Afonso teve em sua juventude foi a do jesuíta Francisco Jerônimo, amigo da família, e o modo privado de se apropriar do campo religioso de seus pais. Uma experiência deveras eclética, que misturava o rigorismo ultramontano à flexibilidade missionária. Essa religiosidade, praticada pela família era influenciada pela experiência de externalização dos sentimentos e emoções despertada pelos preceptores de Afonso. Portanto, Ligório teve ao longo de sua juventude uma formação religiosa marcada muito mais pela simplificação e flexibilidade do discurso religioso e pelo incentivo à materialização de seus pensamentos e sentimentos do que pelo rigorismo tridentino. Essa forma de se apropriar do discurso religioso, ele levou para a posteridade e incutiu nos seus seguidores quando fundou a Congregação do Santíssimo Redentor.

Afirmam os redentoristas que, a partir do primeiro retiro, Ligório passou a participar regularmente desses momentos, sempre com muito fervor religioso. Segundo os estudos da vida de Afonso de Ligório, não passava pela sua mente, nesses primeiros anos de atuação religiosa, tornar-se padre. Para ele, o número de 10.000 padres existentes no Reino de Nápoles era mais que suficiente para atender às necessidades religiosas da região. Ao que parece, Afonso levava uma vida religiosa atuante, mas não prioritária, principalmente a partir dos seus 18 anos. Como primogênito, dedicava-se ao exercício da advocacia, profissão na qual encontrou sucesso e reconhecimento. A religião era deixada em segundo plano e vista como algo que poderia ser manifestado sem necessariamente se recorrer a uma igreja ou ao corpo eclesiástico.

A mudança das expectativas veio com uma decepção profissional. A primeira causa perdida foi determinante para uma transformação na trajetória do jovem advogado. Em 1723, Ligório perdeu, pela primeira vez, uma causa jurídica importante que envolvia cerca de 600 mil ducados. Na ocasião, Afonso defendia os interesses do duque Orsino di Gravina contra o duque da Toscana, Cosme III de Medicis. Ligório estava certo do direito de seu cliente: 600 mil ducados. Segundo apontam os estudos

sobre a vida do santo, por pressões políticas dos Medicis, o tribunal determinou vitoriosa a causa de Cosme III, despertando a ira de Afonso para com os tribunais.<sup>182</sup>

A primeira causa perdida foi determinante para uma mudança brusca na vida de Ligório. O jovem que um ano antes já havia abdicado à primogenitura em favor do seu irmão Hércules<sup>183</sup>, recusou-se a participar da vida boêmia da corte e a trocou pela assistência aos doentes no Hospital dos Incuráveis. Nesse local, Ligório teria sua primeira visão religiosa em 1723, ouvindo um chamado que o convidava a deixar a vida de burguês que levava, e se entregar a uma vida religiosa.<sup>184</sup> Em 29 de agosto daquele ano, como um sinal de abandono da antiga vida, dirigiu-se à Igreja da Redenção dos Cativos em Nápoles, dedicada a Nossa Senhora das Mercês, onde tirou sua espada de nobre e a colocou sobre o altar de Nossa Senhora das Mercês.

Percebo que Afonso foi movido muito mais pelos acontecimentos que foram sucedendo em sua trajetória que pela profecia do padre jesuíta feita logo depois do seu nascimento. Ele seguiu a trajetória traçada por seu pai para toda a família. Aceitou a princípio a condição de homem das leis e primogênito dos Ligórios e deixou o caminho religioso para os irmãos mais novos. No entanto, a sucessão de eventos, o insucesso na causa jurídica, o trabalho de assistência aos pobres no Hospital dos Incuráveis e o suposto chamado, mudaram a sua trajetória. Ele abdicou da condição de primogênito e seguiu o caminho dos irmãos mais jovens, passando a valorizar os princípios religiosos que aprendeu desde a infância com a mãe e os amigos da família. Esses valores estavam nele, eram uma espécie de *background* de Afonso, que foi sendo trabalhado ao longo de vários anos, não com a intenção de torná-lo religioso, mas com a pretensão de que, como um nobre, ele conservasse os princípios de sua família; o nome, o prestígio social, a riqueza e a fé.

Todas as ações que se sucederam depois de perdida a causa jurídica são o resultado da frustração de Afonso com a hipocrisia da sociedade em que vivia. Ele abandona a vida nobre para se dedicar a uma vida religiosa, como seus dois irmãos mais

---

<sup>182</sup> Sobre esse último processo defendido por Afonso de Ligório, ver: REY-MERMET, Th. *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*.

<sup>183</sup> Esse é o irmão mais novo de Afonso. Além dele Afonso teve mais 6 irmãos: 4 irmãs – Barbara e Ana Maria Madalena, destinadas à vida religiosa já no fim da infância, Madalena que veio a falecer ainda na infância e Teresa Maria que casou-se aos dezesseis anos com o duque Domingos Del Balzo – e 2 irmãos – Antônio que fez profissão solene entre os beneditinos da Congregação de Monte Cassino e Caetano, padre diocesano por orientação paterna. *Ibidem*.

<sup>184</sup> Segundo os estudos sobre a vida de Santo Afonso, ele ouviu uma voz lhe dizendo: “Deixe o mundo e entregue-se a mim”. *Ibidem*.

novos. Entendia que essa era uma maneira de santificar a sua alma. Mermet afirma que, antes de abdicar aos bens da família, Afonso, em conversa com o amigo José Capecelatro, afirmou “Meu amigo, seguimos um ofício insuportável. Penoso demais e perigoso demais. Uma vida de danados para arriscar uma morte má. Abandono; não é meu lugar; porque quero salvar minha alma”.<sup>185</sup> Conforme afirma Mermet, Afonso procurava, com a sua abdicação, anular-se no mundo em que vivera até então para não arriscar a sua alma em outro mundo. Tinha medo do que a morte poderia trazer-lhe se insistisse em um comportamento mundano. Portanto, a abdicação à vida boêmia e material está associada a um projeto de salvação da alma.

Não passa despercebido que quando decidiu renunciar à vida de cavaleiro e dedicar-se à vida religiosa, Afonso procurou a igreja de Nossa Senhora da Redenção dos Cativos. Parece que a influência de Francisco Jerônimo falou alto nesse momento e nas escolhas efetuadas por Afonso desde então. O missionário jesuíta, conforme dito acima, optou por atender espiritualmente os escravos das galés napolitanas, Santo Afonso escolheu renunciar aos bens materiais no altar de Nossa Senhora das Mercês, a redentora dos cativos, e solicitou fazer parte da Confraria da Visitação dos jerônimos que se dedicava à assistência espiritual dos desfavorecidos. Há aqui uma proximidade entre as narrativas de vida dos dois santos que não deve ser deixada de lado para uma maior compreensão das escolhas de Santo Afonso e de sua religiosidade. Afonso se apropriou da religião em grande parte amparado em valores que foram gestados na família Ligório principalmente no contato com São Jerônimo.

A abdicação de Ligório aos bens materiais e aos títulos nobiliárquicos se aproxima da de tantos outros indivíduos no período da Idade Média tardia e da Moderna. Como outros, ele negou os bens materiais e as vaidades pessoais a fim de priorizar determinados valores religiosos. Afonso tomou como exemplo a ser seguido a imagem de Cristo nu. Ele acreditava que a posse de bens materiais distanciava os indivíduos da perfeição, e o maior exemplo disso seria a imagem de Jesus Cristo que, em vida, renegou toda e qualquer riqueza e colou-se a viver junto aos pobres com o objetivo de evangelizar. Conforme aponta Jean Delumeau, o tema do desprezo pelo mundo marcou a mentalidade medieval e moderna.<sup>186</sup> O discurso que relaciona o

---

<sup>185</sup> *Ibidem*. P. 132.

<sup>186</sup> DELUMEAU, Jean. *Op cit.*

abandono dos bens materiais e a ascensão a Deus de almas excepcionais ultrapassou o círculo letrado e atingiu diversas camadas da população, associando o virtuosismo humano à renúncia das riquezas. Essa narrativa aponta para uma aproximação entre o homem e a imagem de Jesus Cristo, o qual recusa os bens materiais em favor de uma vida dedicada à evangelização e ao exercício da pobreza.<sup>187</sup> Assim como muitos de sua época, Afonso acreditava que as alegrias e as mordomias que as riquezas da família lhe proporcionavam nesse mundo engendrariam um sofrimento eterno. Logo, fazia-se necessário privar-se nesse mundo da materialidade para poder alcançar a salvação eterna da alma. Preocupava-se com o morrer bem, e a vida se dava em torno dessa preocupação. Parece-me que foi essa máxima que levou Afonso a tomar as atitudes que tomou. A vida que ele levava como advogado era “uma vida de danados para arriscar uma morte má”. A terra passou a ser, para Ligório, uma prisão, na qual ele se esforçava a trabalhar em nome de Deus, esperando alcançar a liberdade eterna depois da morte.

Afonso foi criado em meio a essa “pedagogia da salvação”, como se refere Jean Delumeau. Se recordarmos o milagre de São Jerônimo em uma de suas missões, aquele narrado anteriormente, percebemos que em um círculo muito próximo a ele existem narrativas que exploram a morte como algo que é vivido intensamente. Há um viés pedagógico na frase “no inferno! Eu estou no inferno!”, proferida pelo fantasma ressuscitado momentaneamente por São Jerônimo. Mais que levar as pessoas a confirmarem a sua santidade e o seguirem como missionário, ela reforça a ideia de que a vida pós-morte depende intrinsecamente das ações tomadas nesse mundo. Afonso também fez uso pedagógico do discurso sobre a morte. Da mesma forma que muitos de seus contemporâneos e de religiosos que o antecederam, ele representou a podridão do corpo humano e o caráter passageiro da vida. Na obra *Scheletro Disegnato a Fumo* (1746), Santo Afonso representa, em imagem, a decomposição do corpo humano. Na representação da morte feita por ele, o cadáver é consumido por ratos, larvas e vermes. Como artista barroco que foi, Afonso externaliza a sua concepção do caráter passageiro da vida humana, explorando a putrefação do corpo humano.

---

<sup>187</sup> DELUMEAU, Jean. *Op cit.* HUIZINGA, Johan. *Op cit.*



Imagem 04: S. Afonso Ligório. Scheletro disegnato a fumo. 1746.

Na brilhante análise que fez sobre o *contemptos mundi* e a pedagogia da morte em *O pecado e o medo*, Jean Delumeau afirma que esse era um discurso popularizado na Europa. Ele defende que “o tema do desprezo do mundo e as evocações macabras não se limitavam ao meio monástico. Eles impregnavam o ensino da gramática nas escolas e apoiavam a pregação”.<sup>188</sup> Afonso é um indivíduo que bebeu dessa fonte, foi instruído nas artes por importantes pintores e artistas barrocos e dela fez uso para expressar suas ideias religiosas, que envolviam certamente a compreensão de uma vida terrena passageira, marcada pelo pecado. A obra acima reproduzida expressa esse sentimento macabro e de desprezo pelo mundo de Santo Afonso, ela nos transmite a ideia do caráter passageiro da vida, da finitude da beleza humana. O corpo humano é sujo, pecador, passageiro; ele se reduz às cinzas e larvas na morte. A morte aparece retratada como algo feio, tenebroso. A intenção certamente é impor medo e respeito. Com medo, o indivíduo seria capaz de buscar outros meios para se viver essa morte, o que dependeria da forma religiosa como esse indivíduo viveria. Em *Preparação para a Morte*, Afonso detalha em prosa o caráter passageiro da vida terrena, sugerindo que o corpo é algo menor, finito, um poço de pecados que deve ser mortificado em função da salvação da alma. Em sua obra, Afonso convida o homem a olhar para si e perceber a imagem de seu futuro cadáver:

<sup>188</sup> DELUMEAU, Jean. *Op cit.* P. 88.



Considera que és pó e que em pó te hás de converter. Virá o dia em que será preciso morrer e apodrecer num fosso, onde ficarás coberto de vermes. A todos, nobres e plebeus, príncipes ou vassalos, estará reservada a mesma sorte. Logo que a alma, com o último suspiro, sair o corpo, passará à eternidade, e o corpo se reduzirá a pó.<sup>189</sup>

Conjugando texto e imagem, construímos a imagem de um Santo Afonso que não era só otimismo na pregação do amor de Jesus Cristo para o homem. Havia tanto pessimismo em sua visão religiosa quanto na de seus contemporâneos, ele acreditava e pregava que da vida do indivíduo dependia a boa ou a má morte. O corpo fétido será consumido por ratos e larvas, mas restará a alma que ou ascenderá ao paraíso, ou sofrerá no inferno.

*Scheletro Disegnato a Fumo* em sua essência se aproxima do milagre de São Jerônimo. Em vez de trazer do Além uma alma para provar a existência do inferno, Santo Afonso materializa a morte em forma de imagem. Ambas as narrativas tem como objetivo impressionar o espectador e despertar o medo da morte. Espera-se que, ao ser despertado, esse medo possa levar o indivíduo a buscar uma vida mais regrada, longe dos vícios e dos pecados e perto da Igreja e dos sacramentos. A referida obra ficou pronta em 1747, quando Afonso já tinha uma ampla experiência como missionário e depois de ter fundado a Congregação Redentorista. Logo ela reúne intencionalidades variadas: ao mesmo tempo em que nos permite acessar um pouco da concepção religiosa do fundador dos redentoristas, uma vez que ela servia não só para a pregação, mas também para nutrir as crenças dos redentoristas e religiosos em geral, inclusive do próprio Afonso.

*Scheletro Disegnato a Fumo* não é a única obra em que Santo Afonso representa a morte e os medos que a cercam. Em *Apparecchio alla morte* (1762), Afonso retoma a temática. Essa estampa foi desenhada por Afonso para acompanhar a obra *Preparação para a morte* e resume a mensagem que Afonso quis transmitir ao longo do texto.

---

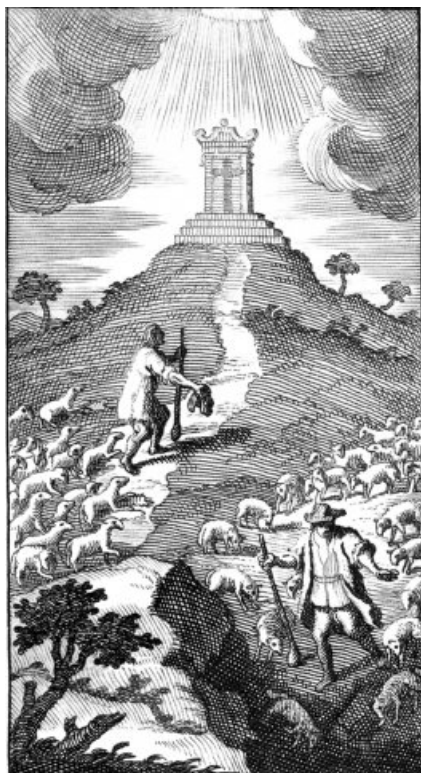
<sup>189</sup> LIGÓRIO, S. Afonso Maria de. *Preparação para a morte: considerações sobre as verdades eternas*. Edição digital. P. 07.



Imagem 05: S. Alfonso Ligório. Incisione per l'opera "Apparecchio alla morte". 1762.

Afonso apresenta sua estampa dividida em duas partes, uma superior e uma inferior. Na parte superior, ele representa um homem definhando no seu leito de morte, em seu entorno três peronagens: o padre, que ampara o moribundo na esperança de no último momento ajudá-lo a salvar a sua alma; anjo e demônio esperam ansiosos pelo último suspiro, ambos desejam a alma, o seu bem mais precioso e a única coisa que resta a esse homem para doar. A ampulheta sugere a passagem do tempo e a finitude da vida. Na parte inferior, o cadáver já em putrefação. Na totalidade do desenho, Afonso busca transmitir a mensagem de que o corpo humano não tem nada de precioso, a maior riqueza está na alma, essa sim viverá depois da morte. Afonso compreende e prega que a morte é o momento em que a cortina se abre para uma outra vida ou no paraíso, ou no desespero do inferno.

Mesmo sendo um rigorista e ultramontano, como a historiografia o descreve, Afonso nunca deixou de ser barroco. Sua obra, tanto literária quanto pictográfica, procurou externalizar a sua fé de um modo simples. Essas representações serviam ao seu trabalho como missionário, isso não pode ser questionado. Elas ajudavam-no a transmitir a mensagem religiosa de um modo direto para pessoas simples e não letradas, como era a maioria dos atendidos por Afonso. Entretanto, o santo utilizava essas imagens para nutrir a sua própria fé, como atestam os seus biógrafos, que afirmam que alguns desses quadros, como Jesus Crucificado, estapavam paredes em prédios que ele frequentava diariamente e serviam para que ele recordasse todos os dias o amor de Cristo pela humanidade em seu gesto de doação. Os quadros e desenhos de Afonso, assim como seus livros, tinham um tom pedagógico não só para o povo assistido espiritualmente mas também para os religiosos que o cercavam e para ele próprio, reforçando o valor da pobreza e das limitações diárias que os conduziram a uma vida eterna digna, longe dos sofrimentos. Até mesmo uma de suas obras mais rigoristas, *Reflexões úteis aos Bispos*, teria sido editada acompanhada por uma estampa feita por Santo Afonso.



*Pastorem sequuntur  
oves.*

Imagem 06: S. Afonso. Incisione  
per l'opera "riflessioni utili ai  
Vescovi". 1745.

Conforme afirmam Enzo Marcelli e Santino Rapone, esse desenho, associado à obra que ele acompanhou, sugere dois modelos de pastor: “um caminhando para o alto em direção à salvação indicada pela cruz e pela luz de Deus que inunda o alto do monte e o outro seguindo para baixo, para a ruína. Tanto o primeiro quanto o segundo são seguidos por várias ovelhas”.<sup>190</sup> Pela imagem, Santo Afonso externaliza o seu pensamento e objetiva instruir os religiosos sobre os caminhos que podem seguir e os resultados dos mesmos. O texto de *Reflexões úteis aos Bispos* é moralista e objetiva instruir os bispos na forma de administrar as suas dioceses assim como o desenho que o acompanha. Afonso considera que existem dois tipos de religiosos, aqueles que cuidam de seu rebanho com esmero, respeitam as diretrizes romanas, a boa moral e que são capazes de conduzir o seu rebanho à salvação. E outros que, por não respeitarem as normas tridentinas, não terem uma boa formação e valorizarem mais os bens materiais que os espirituais, vivendo constantemente no pecado, conduziram a si e aos seus seguidores para a ruína, condenando suas almas. O mal pastor leva consigo todo o rebanho que o acompanha. Essas almas são conduzidas ao inferno, mais por ignorância que por falta de fé. A culpa dos desvios e dos erros cometidos no campo da fé cai sobre os ombros do pastor, membros da igreja, que não desempenharam como deveriam a sua função e levaram seus seguidores à ruína. O povo não tem culpa, somente segue o seu pastor. Essa é uma observação importante, porque, quando analiso as cartas e crônicas dos padres redentoristas que atuaram no Brasil, sempre esbarro na mesma argumentação: os desvios heterodoxos não são resultados da falta de fé do povo, mas da carência da Igreja de um clero moral e bem formado.

Politicamente, as realidades vividas pelos primeiros grupos de redentoristas no Brasil são também muito próximas as vividas pelo fundador da Congregação. Afonso viveu em um período complexo da história da Igreja. Sua trajetória foi perpassada pelo processo da Contrarreforma Católica, iniciada no século XVI, e por conflitos que envolviam a oposição entre fé e razão no século XVIII. Em essência, os valores conflitantes derivados da Contrarreforma e do Iluminismo são muito próximos aos vivenciados pelos missionários redentoristas no Brasil. Esses viveram e atuaram na

---

<sup>190</sup> Tradução livre de: “Uno in cammino verso l’alto, verso la salvezza indicata dalla croce e dalla luce di Dio che inonda la vetta del monte; l’altro che va verso il basso, verso la rovina. Sia il primo che il secondo, sono seguiti da greggi di pecore.” In: MARCELLI, Enzo; RAPONI, Santino. *Un umanista del ‘700 italiano – Alfonso Maria de Liguori*. Disponível em: <http://www.santalfonsoedintorni.it/read-offline/7154/s-alfonso-pittore-2.print>. Acessado em 07 de setembro de 2016.

reforma ultramontana do século XIX. É possível identificar grandes proximidades entre os processos. Todos eles constituem respostas da Igreja às mudanças ocorridas no campo sócio-político e objetivam duas questões: a moralização do clero e da sociedade e o fortalecimento do papa como um monarca, líder de Roma e da instituição católica.

Esse contexto de atuação das personagens aqui abordadas atribuiu sentidos a suas ações que, a princípio, poderiam parecer contrárias aos anseios reformistas. Como a Igreja, em todos esses processos, esperava maior controle sobre o corpo eclesiástico e uma moralização da prática religiosa, houve um anseio pelo retorno às suas origens, à igreja primitiva, valorizando a atuação evangelizadora dos missionários. Essa posição certamente trouxe ao primeiro plano a atuação de Santo Afonso de Ligório e, posteriormente, dos redentoristas. Imerso nesse processo de reforma, Santo Afonso buscou conciliar em sua doutrina espiritual, a vida comunitária e o cuidado das almas. O *ethos* afonsiano, associado às expectativas da Igreja, deu origem a uma prática espiritual que intercalou três princípios: trabalho manual, prática da pobreza e pregação missionária. A imagem do religioso que se despiu de suas riquezas e dos valores mundanos para, em uma vida humilde, atender aos pobres foi muito bem recebida por essa “Igreja Reformada”. Afonso defendia e propagava a imagem do homem pobre, obediente às regras e ao papa, e dedicado a uma vida missionária, o que seus seguidores conservaram. Essa imagem agradava a Roma e aos defensores do catolicismo tridentino.

Ao vivenciar esse período conturbado para a história da Igreja, Afonso não foi inerte. Ele deglutiu seu período e associou princípios iluministas a valores religiosos. Embora vivesse próximo a Roma, ele cresceu no reino de Nápoles, que pertencia à coroa espanhola, país de tradição católica e missionária, o que já nos leva a supor que as críticas jansenistas, presentes principalmente na França, não o tenham atingido por inteiro. Ele foi sim um homem de sua época. Como um homem das letras, certamente conhecia as ideias que circulavam na Europa em seu período. Concordava com algumas, criticava outras. Como sugere Delumeau, defendeu princípios iluministas, principalmente a liberdade, mas associou a eles valores religiosos. Essa conjugação da religião com valores iluministas permitiu que ele se distanciasse do rigorismo jansenista e pregasse princípios religiosos muito próximos aos defendidos pelo jesuíta Francisco Jerônimo, que marcou a sua infância.

Retomando a trajetória de Santo Afonso de Ligório, depois de devidamente formado como clérigo da Igreja Católica, ele se dedicou às Missões Apostólicas, as quais o conduziram a constantes incursões ao interior do Reino de Nápoles, levando-o a decisão de dedicar-se aos pobres camponeses italianos, os quais Afonso compreendia como abandonados tanto pelo Estado como pela Igreja. O contato com esses pobres, em conjunto à leitura de mundo presente no momento em que Afonso viveu – que associava a pobreza à salvação da alma e o luxo à condenação – modificou a vida e as expectativas do jovem religioso, que retornou a cidade certo de uma ruptura com o estilo de vida que levava até então e ansioso por atender às expectativas religiosas de um grupo social específico. Conforme aponta o Padre Louis Vereecke da Congregação do Santíssimo Redentor – Província de Paris:

O ponto de partida da Congregação foi o choque experimentado por Afonso de Ligório diante da miséria humana e religiosa dos cabreiros de Scala. Já desde alguns anos ele pregava missões populares, mas nunca até aquela estadia na costa de Amalfi havia sido tão profundamente tocado. Tudo partiu dessa tomada de consciência da miséria do mundo rural do Reino de Nápoles. Através de mil dificuldades, ajudando-se também das ocasiões favoráveis, Afonso irá esforçar-se para aprofundar uma instituição que assumirá as necessidades religiosas do povinho napolitano.<sup>191</sup>

Associando todo o seu escopo intelectual ao contato constante com os pobres, Ligório desenvolveu sua doutrina espiritual, conectada internamente pela concepção de amor e de primazia prática que ele atribui à vida espiritual. O objetivo da fundação da Congregação do Santíssimo Salvador, conforme já foi ressaltado acima, está intimamente relacionado aos princípios do *contemptus mundi* vigentes durante toda a formação intelectual e religiosa do Santo e às expectativas despertadas nele pela experiência de contato com os pobres durante sua atuação na Congregação das Missões. Isso parece evidente na carta enviada por Ligório ao papa, em 1734, para conseguir a aprovação apostólica da sua Congregação;

Após muitos anos de exercício das missões como membro da Congregação das Missões Apostólicas, com sede na Catedral de Nápoles, conhecendo o grande abandono em que jazem os pobres e principalmente os camponeses, em vastas regiões deste reino, desde 1732 uniu-se aos acima mencionados sacerdotes, seus companheiros, sob a direção de Mons. Falcoia, Bispo de

---

<sup>191</sup>UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*. Vol. 01. Pp. 5 e 6.

Castellamare, para atender aos pobres camponeses espiritualmente mais abandonados, com missões, instruções e outros exercícios. Pois é freqüente não terem quem lhes administre os santos sacramentos e lhes anuncie a palavra de Deus, ao ponto de muitos deles morrerem na ignorância dos próprios mistérios da fé necessários para a salvação, por serem poucos os sacerdotes, que de modo especial se dedicam aos pobres camponeses, seja por causa dos gastos necessários, seja por causa do incômodo que tal tarefa acarreta.<sup>192</sup>

Nota-se na carta que o objetivo é conseguir a aprovação para fundar uma congregação que fortaleceria o trabalho missionário destinado a atender às necessidades espirituais dos povoados mais pobres e distantes das seis Províncias do reino de Nápoles. Como justificativa, Ligório argumenta que não havia quem administrasse os sacramentos ou proferisse o evangelho a esses pobres camponeses, permitindo que alguns vivessem na ignorância religiosa e sem acesso aos sacramentos a vida toda. O que S. Afonso propôs à Igreja nesse momento foi fundar uma congregação religiosa que reunisse um clero secular disposto a atender as necessidades espirituais de camponeses pobres, ao mesmo tempo em que afirmava um princípio de religiosidade que procurava romper com práticas religiosas mundanas, regalistas e pouco ortodoxas. Na concepção dos religiosos desse período, era essa negligência da Igreja que permitia a proliferação pelos campos dos reinos italianos de uma religiosidade popular perpassada pelas práticas mágicas e pela feitiçaria. Em os *Andarilhos do Bem*, Carlo Ginzburg explora muito bem essa religiosidade do interior. Por meio do estudo de depoimentos inquisitoriais, o historiador se coloca a analisar a prática religiosa dos *benandanti*, um grupo de cristãos que utilizava um discurso próprio dos feiticeiros para lutar em defesa da fé cristã. Nesses ritos, “não se renega a fé, não se pisoteia a cruz, não se insultam os sacramentos”.<sup>193</sup> Ao contrário, os homens ressignificam o discurso católico e o utilizam para afastar a fome e proteger as colheitas. As procissões e orações em defesa de uma boa colheita eram comuns nessas regiões agrárias dos reinos italianos, assim como era rotineira também a crença de que as intempéries climáticas eram o resultado de uma punição divina para pecados cometidos pelos homens. Essa prática religiosa singular se tornou costumeira no interior italiano, por ser essa uma zona marginal, menos alcançada pelas comunicações e pela atuação ortodoxa da Igreja. ´

<sup>192</sup> LIGÓRIO, S. Afonso Maria de. *Supplex Libellus*. In: CSSR. *Constituições da Congregação do Santíssimo Redentor*. Roma, 2004.

<sup>193</sup> GINZBURG, Carlo. *Os Andarilhos do Bem*. P. 22.

A pesquisa de Ginzburg sobre os rituais religiosos presentes na cidade de Friuli permite conhecer a realidade religiosa tão referida nos escritos de Santo Afonso de Ligório, ou em suas biografias. Esse discurso religioso agrário, pouco ortodoxo para uma Igreja da Contrarreforma, que procurava afirmar a hierarquia e os sacramentos, era praticado por aqueles que Afonso descreveu como “abandonados espiritualmente”. Certamente, assim como os inquisidores analisados por Ginzburg em sua obra, Ligório não compreendia de início essa prática religiosa como uma manifestação da fé cristã, entendia esse tipo de exercício espiritual como uma manifestação do paganismo, resultado do abandono religioso em que se encontravam essas zonas marginais. E podemos concluir também que foi com esse tipo de manifestação do cristianismo que os membros da Congregação do Santíssimo Salvador entraram em contato e tentaram suprimir, ou adaptar, de acordo com os anseios de uma Igreja que se preocupava em afirmar uma doutrina de valorização dos sacramentos e da hierarquia.

Portanto, quando analiso a história da Congregação Redentorista, percebo que desde a sua fundação ela pode ser definida como uma reunião de membros do clero secular que, em teoria, atuava em favor de um “catolicismo oficial”, aspirando um padrão religioso proposto pela Santa Sé, o qual valorizava a prática sacramental e condenava práticas religiosas pouco ortodoxas como exemplos de uma religiosidade mundana. No entanto, ao lidar com duas apropriações distintas do catolicismo – o catolicismo internalizado de Roma, que valorizava a prática sacramental e objetivava a moralização da fé e o respeito a hierarquia; e o catolicismo leigo, com variadas formas de manifestação, também carregado de fé e respeito, mas que era interpretado pela Igreja como possuidor de um caráter pecador e mundano – os religiosos que compunham essa Congregação incorporaram valores de ambas as partes, ora valorizando aspectos de um modelo, ora de outro, sendo possível identificar dentro da Congregação padres com leituras religiosas distintas tendendo a um ou outro lado.

Penso que essa posição intermediária dos redentoristas de estar constantemente em cima do muro, sem pender exclusivamente a um ou outro lado, esteve presente já no fundador da Congregação, que como padre e bispo da Igreja adequava seu discurso de acordo com a situação e com o público que o ouvia. Quando ele se dirigia à cúpula romana, construía um raciocínio que certamente agradava as aspirações moralizantes de Roma, como na obra *Reflexões Úteis as Bispos*, já citada e referenciada no primeiro



capítulo. Esse tom moralizador certamente ajudou na concessão do título de pai dos confessores e moralistas, concedido ao Santo pela Igreja em 1950, por ocasião do Concílio do Vaticano II. Entretanto, quando o seu discurso era para o povo simples as coisas mudam de sentido. Deus já não aparece como algo a ser temido, mas sim amado; como um ser que respeita e perdoa as diferentes apropriações religiosas. Aqui aparece o “homem do século das luzes”. Um homem que permite ao ser humano ser livre para se apropriar, com fé, do campo religioso, sem engessá-lo na forma pretendida pela Igreja. O mesmo homem que sugere aos bispos a queima de livros para a moralização da sociedade, incorpora elementos da religiosidade popular em seus escritos como no livro *Glórias de Maria*.

Em busca desse “homem das Luzes” de que fala Delumeau e Mermet, parto para analisar as ideias de Santo Afonso sobre o processo missionário, uma vez que é nele que, ao meu ver, podemos encontrá-lo e não em seu discurso como autoridade da Igreja (aí está o moralista). Em princípio, parece que a filosofia para as missões religiosas de Ligório propõe uma religião pautada pelo amor e pela prática. Para ele, o amor está na base da relação entre homem e Deus. Na sua concepção, Deus ama o homem e para que se efetive uma união, é preciso que o homem ame a Deus e seja capaz de expressar esse amor. Os redentoristas defendem que

nossa perfeição consiste na união com Deus, a união com Deus acontece através do amor, portanto a perfeição encontra-se no amor. Vendo que para Afonso a perfeição consiste em amar a Deus, podemos concluir que para ele a união se realiza no amor e não no ato da vontade comandada pelo amor.<sup>194</sup>

Na concepção de Ligório, esse amor deve ser mútuo. Se Deus ama todas as suas criaturas, entre as quais figura o homem, se faz necessário que o homem ame também a Deus sobre todas as coisas. Esse amor é também um ato de entrega, de negar a si mesmo. A perfeição do amor consiste assim em uma negação, a negação do próprio indivíduo. Essa personalidade, Afonso considerou estar presente nos bens materiais, logo, só é capaz de amar a Deus e se entregar a ele aquele indivíduo capaz de negar todos os seus bens materiais.

Afonso argumentou que para o homem expressar o seu amor para com Deus é preciso seguir dois exemplos de Jesus: o rebaixamento (quando Jesus encarna e vive a

<sup>194</sup> UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*. Vol. 01. P. 36.

condição humana) e a entrega ao outro, simbolizada pela comunhão, em que Jesus entrega o seu corpo para se unir ao de seus seguidores. Assim, a comunhão assume para Afonso um papel de grande importância, uma vez que ela sela o amor entre homem e Deus. Na religiosidade redentorista, o sacramento da Eucaristia é o mais importante. Isso explica em parte a insistência dos missionários, no Brasil, em relatar o número de comunhões oferecidas durante as missões religiosas. A abordagem que Afonso propôs para a Eucaristia e que os redentoristas tenderam a propagar é distinta de muitas outras que certamente rondavam os brasileiros antes da atuação desse grupo no país. Os redentoristas consideravam a Eucaristia como um ato de amor e não de temor. Descrevendo o ato da comunhão como uma entrega, um laço de amor de ambas as partes, eles romperam com uma tradição de medo que muitas vezes era associada ao sacramento pela Igreja e afastava muitos fiéis do ato. Retornando aos documentos analisados nessa pesquisa, para além de uma simples autovalorização das missões redentoristas, como eu mesmo supunha no início do trabalho, a insistência dos missionários em relatar o número crescente de comunhões em suas cartas está relacionada à importância do sacramento na Congregação.<sup>195</sup> O caso amplamente analisado no primeiro capítulo (o homem, a Eucaristia e o tatu) é, ao meu ver, um exemplo dessa situação. Qualquer padre teria tudo para interpretar como negativa a ação daquele homem, mas segundo a lógica redentorista, que compreende a comunhão como um ato de amor, ela possui todo o sentido, por isso, mesmo sem respeitar o jejum, o homem comungou.

Por insistir tanto na prática do amor do homem para com Deus e de Deus para com o homem, Ligório afirma que essa deve ser a filosofia para uma conversão duradoura nas missões:

Não nego que são úteis os sermões que suscitam o medo: são até necessários para despertar as pessoas que dormem no pecado. Mas

---

<sup>195</sup> Ainda em 2012, quando elaborava o projeto de doutorado, eu compreendia a insistência dos redentoristas em relatar o número de comunhões ofertadas nas cartas que enviavam à Europa como um discurso que objetivava afirmar aos superiores que a empreitada redentorista no Brasil havia dado certo. Hoje, com a toda a pesquisa já efetuada, penso que isso pode ter acontecido em alguns momentos esporádicos, mas não em todos. A presença constante de números positivos referentes à Eucaristia está associada, como dito no texto, à lógica própria dos redentoristas em tomar a comunhão como elemento-chave da Igreja, compreender o ato como uma entrega que simboliza o amor de Deus para com o homem e do homem para com Deus. Talvez a prática de relatar o número de confissões já fosse uma marca dos documentos produzidos pelos redentoristas antes mesmo de pisarem no Brasil.

temos que estar convencidos de que as conversões, que são o simples resultado do medo, são de pouca duração: duram o tempo que durar a força do medo. Quando o medo desaparecer, essa pessoa, ainda enfraquecida pelo pecado, facilmente cederá a qualquer tentação. Se o amor de Deus não entrar em seu coração, dificilmente vai perseverar... Por isso a finalidade principal do pregador na Missão é, sem dúvida: depois de cada sermão que ele pregar, deixar seus ouvintes em amor fervoroso. Isso não se consegue com sermões especulativos em que procura mostrar a natureza sublime do amor divino. É importante, para conseguir isso, fazer o povo entender o amor que Jesus Cristo tinha por nós em vida, especialmente em sua Paixão.<sup>196</sup>

Para que o homem expresse esse amor, se faz necessária a conversão e, se as missões religiosas buscavam demonstrar o amor de Deus aos homens e despertar o amor dos homens por Deus, uma das ações principais dos missionários era “a conversão imediata de pessoas semicivilizadas e sem cuidado religioso e uma orientação para a santidade positiva das almas religiosas”.<sup>197</sup> Aqui reside a importância da prática religiosa tão referida por Ligório. Ele compreendia que a função primaz de um religioso era atender as almas necessitadas, antes de uma reclusão para o estudo de textos sagrados. Talvez por esse motivo Afonso tenha adotado uma linguagem clara e direta em seus escritos e proposto uma atuação missionária que buscasse a conversão efetiva por meio do uso de motivos sólidos da razão e não de “berros emocionais”.<sup>198</sup> No entendimento de Ligório, os missionários deveriam esforçar-se para demonstrar ao povo o amor de Jesus pela humanidade, utilizando para tanto as histórias da vida de Cristo e, principalmente, a Paixão. Nessas narrativas deveriam mostrar ao povo que Deus os amou e, para tanto, se despreendeu de qualquer benfeitoria material. No discurso de Ligório acima transcrito, isso nos fica claro. Este é um discurso proferido a religiosos em que ele reconhece a utilidade das narrativas que enfatizam o medo, mas considera ser mais eficaz a pregação que valoriza o amor. Com isso, ele deixa subentendido que atribui uma conversão eficaz àquela efetuada a partir de um discurso que apresenta Deus como o Criador que ama a sua criatura e admite formas variadas de devolução desse amor por parte do homem. O medo, por outro lado, promove uma conversão momentânea e pode afastar o homem da Igreja ao invés de aproximá-lo.

---

<sup>196</sup> Carta de Santo Afonso de Ligório aos seus confrades, 1749. Apud: UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*. Vol. 01. P 49.

<sup>197</sup> *Ibidem*. P. 54.

<sup>198</sup> *Ibidem*. P. 54.

A espiritualidade afonsiana esforça-se por apresentar ao povo uma imagem de Deus como uma figura que ama e deve ser amada e não simplesmente temida como era comum no século em que o religioso viveu. Quando o objetivo é expressar esse amor por Deus, na concepção de Ligório, o meio não importa, enfim, o finalismo prevalece sobre o moralismo. Aí reside, na minha leitura, o “homem das Luzes”, uma vez que ele respeita a liberdade do homem e admite variadas formas de se atingir a Deus.

Quanto à vida sacramental, Afonso valorizava principalmente a oração, a penitência e a Eucaristia. Ele defendia que a oração era a melhor via de comunicação entre o homem e Deus. Na sua concepção, era aí que o amor humano se expressaria com maior intensidade e poderia ser ouvido por Deus, que seria capaz de prontamente atender às súplicas dos fiéis. Nesse ponto, Ligório une três concepções teológicas: desprendimento; amor e oração. Segundo sua visão, aqueles que estavam socialmente mais bem preparados para expressar o amor por Deus e por ele serem ouvidos eram os pobres. Ele compreende que pela situação social à que estavam sujeitos, a pobreza, já exerciam em parte o desprendimento (o desapego das riquezas e bens materiais) e sabiam pedir com fé. Por esse motivo, ele acredita no amor dos pobres para com Deus e na reciprocidade dessa relação. Quanto à penitência, Ligório esforçou-se pela formação de bons confessores, pois compreendia que eles seriam determinantes na condução de uma vida espiritual dos fiéis baseada na boa conduta. Já a eucaristia foi compreendida como o momento ápice de expressão de amor do homem para com Deus e de Deus para com o homem, sendo, portanto, o sacramento mais importante.

Analisando de perto a espiritualidade afonsina, sugiro que a máxima *evangelizare pauperibus et a pauperibus evangelizari* (evangelizar os pobres e pelos pobres ser evangelizado), princípio proposto por Ligório no século XVIII e que passou a reger o trabalho missionário, contribui para perceber que já na proposta missionária redentorista não havia uma ideia de evangelização como um processo de mão única. A máxima consiste nos redentoristas transmitirem valores religiosos e incorporarem valores culturais e apropriações religiosas do povo evangelizado. É lógico que, ao conceber esse princípio, Afonso certamente estava pensando na sequência do processo missionário. De acordo com que os religiosos incorporavam a linguagem e os valores populares ao seu discurso, tornava-se mais fácil o processo de evangelização, uma vez que o povo local se reconhecia nas palavras dos missionários redentoristas. Ainda que

indiretamente, essa prática missionária acabava por reforçar princípios religiosos que não eram bem vistos pela Santa Sé. Ao incorporar elementos da religiosidade exteriorizada do povo em seu discurso, os missionários acabaram por institucionalizar determinados valores religiosos. Esses mesmos princípios do discurso popular incorporados pelos redentoristas talvez pudessem ser expurgados quando abordados por Afonso em um texto escrito para a Igreja romana.

Olhando hoje a história da Congregação, é possível afirmar que a ideia de incorporar elementos da dita religiosidade popular para melhor evangelizar (ser evangelizado para evangelizar) trouxe consequências para os redentoristas tanto quanto para os pobres cabreiros de Scala. Afetou a Congregação talvez de um modo que nem Santo Afonso tenha imaginado. Os redentoristas não saíram ilesos de suas missões. O que era para alguns religiosos uma estratégia para melhor atingir o evangelizado, foi incorporado à tradição redentorista e os missionários passaram não só a profetizar esses princípios mas também a acreditar neles. Os redentoristas se colocaram na mesma zona de perigo em que estava o seu público alvo. Se considerarmos as ideias defendidas por Huizinga e aqui já exploradas no primeiro capítulo, eles reportavam com fé às práticas religiosas pouco ortodoxas. O projeto missionário resultante desse processo é híbrido e nada tem de purista. O modelo da nuvem proposto por Serge Gruzinski em *O Pensamento Mestiço* é uma boa “fórmula” para enquadrar essas missões.<sup>199</sup> Se em um momento, os redentoristas assumiram um discurso de valorização do modelo religioso internalista de Roma, em outro, imediatamente posterior, eles manifestaram, defenderam ou admiraram as exterioridades da fé. É como olhar para uma nuvem: em uma hora ela apresenta o formato de um desenho, minutos depois, já se parece com outra representação.

Essa reflexão reforça a necessidade de compreender a Congregação Redentorista como um conjunto de indivíduos com interesses múltiplos. Sendo uma congregação composta por diversos religiosos de origens variadas, nela encontramos uma multiplicidade de apropriações que ora se completam, ora entram em conflito. Portanto, as missões redentoristas não podem ser entendidas somente como romanizadoras, ou só como conciliadoras de valores religiosos. Encontramos os dois movimentos sendo

---

<sup>199</sup>GRUZINSKI, Serge. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

praticados quase que simultaneamente. Nos manuais do devoto, por exemplo, ao mesmo tempo em que o texto privilegia a moralização, a hierarquia e a valorização dos sacramentos, incentiva a proliferação da crença nos milagres, segundo o princípio da devoção-promessa. Isso não era uma estratégia redentorista para se aproximar do povo, eles apresentavam essas devoções porque de fato tinham crença nelas. Foram evangelizados pelo povo e incorporaram uma série de valores a sua doutrina. E, ao evangelizar novamente, transmitiam esses valores, fazendo proliferar além de princípios ultramontanos, valores da rica religiosidade considerada exteriorizada e amplamente praticada no Brasil.

Não quero com isso dizer que os redentoristas foram responsáveis por permitir a sobrevivência das religiosidades praticadas no Brasil. Ao contrário, considero que essas manifestações eram tão importantes para quem as praticava e tinham uma força tão grande que sobreviveram e contaminaram uma religião purista pretendida pela Igreja. Esse movimento constante de choques e hibridismos não foi iniciado no Brasil. Ele esteve presente já no nascimento de Afonso, com a relação entre a família de Ligório, a religiosidade ortodoxa e as amizades como a do jesuíta Francisco Jerônimo e, certamente, é anterior ao nascimento. O que ocorreu nos primeiros anos de ação missionária na América do Sul foi o choque entre uma congregação missionária já híbrida com valores religiosos brasileiros, não tão distantes dos que os missionários europeus já haviam tido contato na Europa. Fruto disso, temos uma reconstrução dos valores redentoristas que considerou a tradição da Congregação, os anseios da Igreja e as práticas religiosas manifestas no Brasil.

## **2.2- Entre rigoristas e hofbaureanos: apropriações distintas da ortodoxia católica.**

Quando abordamos o tema “Congregação Redentorista”, pode parecer a princípio que tratamos de uma forma de compreensão e atuação religiosa única de todo o corpo eclesial que a compõe. Não é bem assim. Os religiosos que fazem parte da Congregação do Santíssimo Redentor possuem leituras de mundo variadas e, fazendo uso delas, interpretam os princípios religiosos propostos por Santo Afonso de Ligório,

Mons. Tommaso Falcóia (1663-1743) e Maria Celeste Crostarossa (1696-1755).<sup>200</sup> A partir de estudos que até o momento foram feitos pelos próprios redentoristas, podemos concluir que nem mesmo os fundadores da Congregação tinham uma leitura única do caminho a ser seguido. Enquanto Santo Afonso almejava uma vida religiosa prática, voltada para a evangelização e assistência espiritual dos desfavorecidos, Falcóia e Crostarossa defendiam a reclusão em mosteiros para a prática da oração, meditação e estudo dos livros sagrados. Essas duas formas de se conceber a atuação redentorista – vida prática e vida monástica – se fizeram presentes com força dentro da Congregação. As duas visões são fruto das especulações dos três fundadores sobre o princípio da “imitação de Cristo”. Enquanto Ligório compreendia que imitar Cristo incidia em seguir os seus passos e dar continuidade ao processo de evangelização, o ideal da Igreja primitiva, Falcóia e Crostarossa pensavam que imitar Cristo, consistia em recolher-se no interior dos conventos, privando-se dos privilégios mundanos para praticar a oração e a meditação. Essas duas leituras marcaram os congregados e permitiram que eles escolhessem entre dois caminhos: as missões ou o estudo do evangelho.

As duas propostas de atuação não dividiram, a princípio, a Congregação. Falcóia, Crostarossa e Ligório acreditavam que elas se complementavam. Para eles, ambas as práticas eram necessárias a um bom missionário. Defendiam que os religiosos parassem em um determinado momento para estudar, orar e meditar e que era benéfico, àqueles que preferissem a meditação, entrar em contato com o povo para aprimorarem a sua religiosidade.

Com a morte dos fundadores da Congregação, na segunda metade do século XVIII, esses dois modos de se apropriar da religião apareceram algumas vezes dicotômicos e se tornaram pivôs de críticas e embates internos. Esse debate foi protagonizado a priori e principalmente por dois personagens centrais da história redentorista: Clemente Maria Hofbauer (1751-1820) e José Armando Passerat (1772-1858). Oriundas dessa querela, as apropriações religiosas de Hofbauer e Passerat nas últimas décadas do XVIII e na primeira metade do XIX, bem como a sucessão de ambos na condição de superiores dos Transalpinos, acabaram por determinar duas frentes de atuação distintas entre os redentoristas; a missionária e a monasterial. Cada apropriação

---

<sup>200</sup> A Congregação Redentorista, embora tenha sido fundada efetivamente por Santo Afonso, foi projetada conjuntamente por esses três indivíduos: Afonso de Ligório, Mons. Tommaso Falcóia e Maria Celeste Crostarossa.

tem relação direta com a forma como os redentoristas interpretaram a realidade vivida no Brasil.

Hofbauer é considerado entre os redentoristas o segundo fundador da Congregação porque foi o responsável por expandí-la para o restante do continente europeu. Ele nasceu e cresceu em Tasswitz, uma pequena aldeia ao sul da Morávia, região fronteira com os reinos germânicos. Alguns estudos biográficos de São Clemente afirmam que, pela proximidade da região em que ele vivia com o território alemão, o santo se autorreconhecia como germânico: “eu sou o primeiro redentorista alemão”, teria afirmado certa vez.<sup>201</sup> De fato, Hofbauer teve grande importância na afirmação dos redentoristas fora da Itália. No caso dos redentoristas alemães, ele esteve, pelo menos indiretamente, relacionado com a formação dos congregados de Altötting, na Baviera. Entre os primeiros redentoristas que se estabeleceram nesse seminário mariano esteve o sobrinho de Clemente Hofbauer: Franz Xaver Hofbauer. Franz teve sua formação religiosa perpassada pelo contato próximo que tinha com o tio e levou para a vida redentorista de Altötting muito do que aprendera com São Clemente.

Estudando a vida de São Clemente, me deparei com a história de um homem humilde, que viveu uma trajetória bem diferente da de Santo Afonso. Seus pais não tinham uma condição financeira que lhe permitisse esbanjar riqueza, o pai era açougueiro e a família era dona de uma pequena propriedade rural. Assim como Santo Afonso, Clemente deu os primeiros passos na religião amparado pela mãe. Mas, diferente daquele, ele nutria o sonho de ser padre, embora não tivesse condições financeiras de arcar com os custos da formação necessária. Na juventude, dedicou-se a ajudar a família no que ela necessitava: desempenhou com maestria o trabalho no campo e exerceu a função de padeiro.

Carente de recursos, Hofbauer viveu a juventude traçando estratégias para atingir sua expectativa de tornar-se padre. Trabalhou como padeiro em um mosteiro, onde teve acesso aos estudos primários. “Retirou-se, junto com um colega, para a solidão, perto de Tívoli”<sup>202</sup>. Decidiu que tinha vocação para externo e não interno. Quis ser ermitão trabalhando como catequista leigo, mas as comunidades eremitas estavam sendo supressas pelo imperador José II. Conseguiu com que três mulheres nobres, por

---

<sup>201</sup> WEISS, Otto. *Encontros com São Clemente (1751-1820)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2011.

<sup>202</sup> HOSP, Eduardo. São Clemente Maria Hofbauer. In: UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*. Vol. 04. P. 86.



gratidão, o matriculassem na universidade. Foi para Roma terminar os estudos de teologia, fugindo do processo de controle e normatização da Igreja proposto pelo imperador José II. Em Roma, ingressou na Congregação do Santíssimo Redentor.

A trajetória de Hofbauer sugere que ele teve uma formação religiosa marcada mais pelas formas de piedade popular que pela religiosidade tridentina pretendida pela Igreja. Religiosamente, Hofbauer parece ter sido conduzido por sua mãe ao catolicismo popular do tempo barroco, do qual ele nunca se desfez. Em um amplo estudo sobre a vida e as concepções religiosas do Santo, Otto Weiss defende que determinadas apropriações religiosas de Hofbauer sugerem que ele foi adepto, desde muito cedo, das práticas de exteriorização da fé, muito características dos povoados simples das periferias europeias. Por meio de relatos indiretos, Weiss concluiu que “até a idade avançada ele distribuía santinhos e benzia rosários, quando exprimia sua alegria pela afluência de povo aos lugares de romaria, especialmente aos santuários marianos”.<sup>203</sup> Além da Virgem Maria, Hofbauer era devoto de São José e “recomendava sua invocação, especialmente em cada empreendimento”.<sup>204</sup> Já como padre e missionário, ele fez um amplo uso de imagens e cânticos religiosos em sua prática como religioso. Em seu estudo, Weiss pontuou que a maior parte dos santos que tinham a devoção incentivada por Hofbauer eram “santos que estavam altamente em voga entre o povo”,<sup>205</sup> e que os cantos religiosos entoados ou indicados por ele eram típicos do período barroco. Ao estudar as músicas e hinos entoados por Hofbauer e pelos redentoristas em Varsóvia e em outras regiões da Europa, Weiss percebeu que eles eram os mesmos que foram cantados na Viena do tempo Barroco.

Originam-se quase todos do então “Livro vienense de cânticos”, introduzido pelo imperador José II (...). Junto com os hinos em honra de Jesus Cristo, dos quais numerosos deles contemplam a Paixão de Jesus e louvam o “Sagrado Coração de Jesus”, o livro contém também numerosos cânticos que enaltecem e decantam suas alegrias e também seus sofrimentos.<sup>206</sup>

A religiosidade professa e propagada por São Clemente estava repleta de exterioridades. O seu cotidiano religioso estava impregnado por procissões,

---

<sup>203</sup> WEISS, Otto. *Op cit.* P. 35.

<sup>204</sup> *Ibidem.* 2011. P. 35.

<sup>205</sup> *Ibidem.* P. 36.

<sup>206</sup> *Ibidem.* P. 37.

peregrinações, venerações, promessas e festas religiosas. Uma apropriação religiosa muito distante do purismo pretendido pela Igreja tridentina e pelo Estado austríaco. Ambas as instituições preocupavam-se com o avanço protestante no interior e o predomínio de práticas religiosas compreendidas como pagãs entre o povo. Propunham uma reforma religiosa que objetivava cortar excrescências barrocas da piedade e reajustar a estrutura diocesana, diminuindo o tamanho das dioceses para um maior controle dos bispos sobre a religiosidade do povo e a observância das regras, bem como a valorização da vida pastoral e da catequese. Hofbauer, embora tenha sido contemporâneo desse processo de reforma, compôs sua religiosidade a partir das manifestações de piedade popular e não do catolicismo regrado pretendido pela reforma.

O que cai na vista é o seu esforço em fazer do culto divino uma festa para todos os sentidos. Aqui entram as músicas orquestradas e o coral, a decoração com flores e velas. O povo não é atraído apenas pela palavra, disse em Varsóvia; para poder ouvir, é necessário ver primeiro. E o povo afluía em torrentes para vivenciar um impressionante espetáculo religioso.<sup>207</sup>

Hofbauer defendia uma religiosidade prática e era a favor de uma vivência religiosa que conciliasse a religiosidade manifesta pelo povo e os valores religiosos defendidos pela Igreja. Em sua concepção teológica, as exterioridades presentes nas variadas manifestações religiosas populares tinham um significado religioso importante. Eram manifestações de fé tão respeitáveis quanto os sacramentos e poderiam ser incorporadas pelos religiosos em seus discursos e práticas. Por que Hofbauer age e pensa desse modo? Certamente, não é só porque ele entrou em contato com variadas formas populares de apropriação do catolicismo nas missões religiosas. A interpretação religiosa hofbaureana é o resultado das experiências religiosas vividas por essa personagem na infância e juventude. Ele aceitava e incorporava as práticas de piedade barroca em seu discurso porque as considerava como estratégias de aproximação entre homem e Deus, tanto quanto acolhia a doutrina tridentina e sacramental. Foram essas manifestações religiosas do catolicismo barroco que lhes foram apresentadas, ainda na infância, como úteis e necessárias à salvação e era a elas que ele recorria para a sua salvação na maturidade. Quando ele ingressou na Congregação Redentorista, tornando-se um missionário, ele levou consigo toda essa experiência. É certo que o contato que

---

<sup>207</sup> *Ibidem*. Pp 35 e 37.

ele tinha com apropriações religiosas pouco ortodoxas durante a atuação missionária aguçou ainda mais o seu entusiasmo por uma religiosidade festiva, colorida e musical. As missões são porosas, mas temos de considerar que essa porosidade no processo de reforma da igreja oitocentista, tanto no Brasil quanto em toda a Europa, não é somente externa, não provém só do contato com o outro nas missões, ela é também interna. Deriva também da incorporação pela Igreja de indivíduos com experiências e expectativas variadas. Esses indivíduos ressignificam o discurso rigorista da reforma, dando a ele um tom mais suave, tornando-o capaz de suportar, e até mesmo, propagar práticas religiosas incompatíveis com o espaço sagrado para um religioso ortodoxo, defensor ferrenho das regras.

A leitura religiosa de Hofbauer tem consequências diretas no processo de evangelização. Ela parece mais eficaz na medida em que ele incorpora em seu discurso representações religiosas comuns às aldeias que são o foco do seu trabalho. É de se imaginar que tornou-se mais fácil às pessoas que o ouviam seguir as suas palavras, porque se identificavam com o discurso e / ou ficavam impressionadas com o espetáculo religioso arquitetado por ele. São Clemente defendia com vigor a ideia de evangelizar o povo e por ele ser evangelizado, porque acreditava na utilidade das formas de manifestação da piedade popular, uma vez que teve a sua formação baseada nela. Interpretar essa vivência religiosa e missionária somente como uma estratégia redentorista para converter o povo ao catolicismo regrado defendido em Trento é incorrer em um duplo erro histórico. Primeiro, atribuir a missionários como Hofbauer essa racionalidade seria dar a eles um grau de maniqueísmo que não possuíam, desconsiderando todas as experiências e as expectativas desses indivíduos que, muitas vezes, foram criados no catolicismo barroco e bebiam nele com tanto vigor, utilidade e necessidade como o faziam no catolicismo ultramontano. Em segundo, erra-se porque toma-se o discurso criado pela Igreja nos processos eclesiais que envolveram as personagens históricas da Congregação como uma verdade em si mesma, desconsiderando os usos e abusos da história para criar um fato. Conforme atenta Otto Weiss, ao longo dos séculos XIX e XX houve um esforço muito grande da Igreja em apresentar a imagem de São Clemente como um defensor da regra e da reforma tridentina. Um discurso que afirma que, como missionário, ele utilizava de variadas formas para subtrair as práticas religiosas pagãs do povo. Essa construção se fez

necessária para a beatificação e canonização de Clemente Hofbauer em uma Igreja reformada. Exatamente o mesmo processo que percebemos na história de Santo Afonso, descrito como doutor da Igreja, bispo, moralista, ultramontano e supressor de práticas pagãs. Imagens que não são distantes da que se construiu em torno de toda a Congregação Redentorista que, compreendida como ultramontana, negou-se ao longo de anos a possibilidade de manter-se viva entre seus membros práticas heterodoxas de manifestação da fé católica.

Conforme aponta Otto Weiss, a imagem construída em torno de Hofbauer levou a sua compreensão como um sacerdote fiel aos preceitos de Roma, como o “pai da Contrarreforma Católica do século XIX”, o fundador do ultramontanismo na Áustria, um destemido lutador pela “recatolização do mundo”, um “batalhador da Fé com feição inquisitorial” e um intolerante frente à outra confissão.<sup>208</sup> Contudo, por todos os fatores aqui elencados, deve-se relativizar essa visão. Weiss defende que foram os amigos de Hofbauer que, depois da morte do missionário, “engrandeceram sua atitude conservadora e fiel a Roma”.<sup>209</sup> Baseando-se no texto de Louis Verecke Recht, o autor considera que é necessário compreender o caráter ecumênico de Hofbauer e amenizar a visão ortodoxa, construída entorno de sua figura a partir das diversas obras escritas sobre os redentoristas e sobre o próprio Hofbauer, ao longo do século XIX e XX. Na visão de Weiss e Recht:

A espiritualidade de São Clemente é uma espiritualidade ecumênica. Tanto lhe importava nos católicos uma fé esclarecida e inequívoca quanto respeitava a fé dos outros. Era isso também que distinguia o seu relacionamento com os protestantes. Não queria demover de sua fé os que estavam convencidos dela. Somente lá onde alguém queria converter-se ao catolicismo, mas era impedido de dar esse passo por preconceitos irrisórios, ele ajudava a remover esses empecilhos. Tudo o mais ele deixava para a graça de Deus.<sup>210</sup>

Ambos os autores parecem concordar que há em Hofbauer uma grande liberdade no conceito e no tratamento das questões religiosas, que o permite adaptar o conteúdo doutrinário de acordo com o tempo e as circunstâncias. Diferentemente da compreensão que a imagem construída de Hofbauer passa de sua figura, um sacerdote fechado e

---

<sup>208</sup> *Ibidem.* P. 62.

<sup>209</sup> *Ibidem.* P. 65.

<sup>210</sup> *Ibidem.* P. 66.

contrário aos princípios religiosos que fugissem à religião sacramental ortodoxa, a pesquisa de Weiss e os textos produzidos por outros padres redentoristas permitem perceber São Clemente como um homem aberto às diversas manifestações de religiosidade e como um sacerdote que não compreendia a ação salvífica de Deus como reclusa aos muros da Igreja romana. Na visão de Weiss, Hofbauer defendia que o indivíduo que se achava inocente e possuía fé tendia a ser salvo, e não somente aquele que seguia à risca a doutrina romana.

Conforme venho afirmando, em sua prática religiosa, Hofbauer fazia não só uso de toda a sua experiência, dos valores que lhe foram passados na sua formação como religioso, mas também dos princípios que adquiriu na juventude, quando exercia a função de padre. Isso é possível perceber na prática missionária de Hofbauer, que foi amplamente descrita por seus biógrafos. Segundo eles, era comum o santo fugir das regras de oratória e buscar em seus sermões uma linguagem acessível àqueles que o ouviam:

Ele é o Pe. Abraão de Santa Clara ressuscitado, tem um estilo comum de pregação, é um pregador como se pregava nos tempos da maior beatice, é um pregador para o povo bem simples... Seus exemplos, parábolas e expressões tirados da classe humilde não se prestam para ouvintes cultos<sup>211</sup>. Ele pregava de maneira totalmente dogmática e no mais alto grau de simplicidade, tanto assim que até uma criança podia compreender; e contudo nela estava contido a sabedoria mais sublime. De mais a mais, tem uma tão comovente bondade na expressão e no semblante que a gente se vê obrigado a lhe querer bem.<sup>212</sup>

Esse trecho nos dá ideia de que, como missionário, São Clemente tinha uma forma de pregar muito comum e sem rebuscamentos do discurso. Falava com o povo e como o povo. Fazia-o porque queria tocar os mais humildes e sabia como fazê-lo uma vez que era essa a sua origem. Ele dominava os signos e símbolos comuns aos aldeões e por isso fazia uso deles em seu discurso de forma tão peremptória. Ao falar como os pobres, ele fazia-se entender facilmente de um modo que talvez não fosse compreendido entre os eruditos, uma vez que esses não dominavam esse mesmo código cultural.

<sup>211</sup> Monumenta Hofbauriana XIII, 39. Apud: WEISS, Otto. *Op cit.* P. 62.

<sup>212</sup> Sophie Johanna Schlosser, *Weiner Tagebuch 1814/15*, Leipzig 1922, Monumenta Hofbauriana XII, 269. Apud: WEISS, Otto. *Op cit.* P. 62.

Seguindo a trajetória de Hofbauer, traçada por Weiss em procura do homem tolerante, do iluminista, encontrei um missionário que falava aos pobres e respeitava a forma como eles manifestavam a sua fé, incorporando seus discursos às suas práticas missionárias. Hofbauer tinha um discurso também tolerante em relação à proliferação das religiões protestantes. Nesse caso, o redentorista teria afirmado que a extensão e força da reforma não eram frutos de uma simples ação contra a Igreja Católica e sim o resultado da ação da própria Igreja. Para ele, o que as pessoas esperavam era uma religião que falasse ao coração, o que elas encontravam no protestantismo e não na Igreja Católica. Essa crítica sugere que Hofbauer concordava com as ideias de Santo Afonso, buscava uma conversão pelo amor e não pelo temor, pois considerava que enquanto a Igreja insistiu em inculcar o medo nos fiéis, ela os afastou da instituição. Para São Clemente, era necessário inverter a situação, integrar e converter, utilizando o discurso do amor, reforçando a atitude de entrega de Jesus Cristo e de proteção da Virgem Maria. Se Santo Afonso foi, em algum momento, considerado como “o homem do século das Luzes”, São Clemente foi um iluminista, conforme sugere Otto Weiss. Ele não atuou somente para fortalecer Roma e o papa, ele defendeu em seu íntimo um respeito às opiniões diversas, desde que os outros também respeitassem a sua visão. Era intolerante com quem era intolerante para com ele e suas concepções e não com todos.

Diferentemente de Santo Afonso e de outros redentoristas, Hofbauer não teve uma grande produção bibliográfica, todos os seus biógrafos ressaltam que ele deixou pouca coisa escrita, basicamente suas correspondências. Atribuí-se essa pouca produção a dois fatores: aos poucos anos de estudo e à primazia das missões na sua religiosidade. Weiss sugere que só os poucos anos de estudo não explicam a parca produção literária do santo. Em sua opinião, é a segunda opção a que melhor justifica o número limitado de documentos escritos por Hofbauer. O filósofo argumenta que os poucos documentos escritos por São Clemente nos permitem afirmar que ele dominava línguas vulgares e o latim clássico. Hofbauer escreveu pouco porque valorizava mais a prática missionária que o estudo e a meditação. Com essa concepção, São Clemente viajou por boa parte da Europa fundando casas redentoristas em várias regiões e sofrendo com adversidades, principalmente com a intolerância estatal.

Talvez esse contexto da imprevisibilidade constante ao qual Hofbauer esteve sujeito o tenha tornado ainda mais tolerante. A tarefa de liderar a expansão da

Congregação o impôs situações das mais adversas; incompatibilidades culturais, linguísticas, religiosas e políticas faziam parte do seu cotidiano. Essa situação o levou a recriar, a todo momento, o seu discurso e a utilizar variados elementos para promover a evangelização e a propagação da Congregação. As adaptações iam desde um uso mais efetivo de imagens no processo missionário até a flexibilização dos dogmas da Igreja e das regras da Congregação e a sua conjugação com valores religiosos cultivados em cada aldeia ou cidade em que ele procurava afirmar os redentoristas.

A realidade vivenciada por Hofbauer foi parecida com a vivida por muitos dos padres e irmãos da primeira turma de redentoristas que vieram para o Brasil. Eles não dominavam nem a língua e nem a cultura local, e tinham sua visão carregada de preconceitos sobre o brasileiro. O grau de imprevisibilidade vivido por esses missionários em Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo e Goiás foi parecido e, talvez maior, que o vivenciado por Hofbauer na Europa, uma vez que aqui as expectativas missionárias eram deturpadas pelos estereótipos construídos sobre o brasileiro. Tanto quanto na Europa, por aqui os redentoristas fizeram amplo uso de imagens, músicas, associações e flexibilizações, permitindo a sobrevivência e proliferação de práticas religiosas comuns ao povo no catolicismo ortodoxo. Fizeram isso mais como uma tentativa de comunicação e afirmação da Congregação do que como uma estratégia de conversão.

Os princípios defendidos e colocados em prática por Hofbauer estão em conformidade com a atuação da maioria dos redentoristas que vieram para o Brasil. Penso que essa aproximação ocorre porque a vinda para o Brasil se situa também em um processo de expansão da Congregação, o que exigiu que os indivíduos que viessem tivessem os anseios missionários de Hofbauer, valorizando mais a prática religiosa que a vida monasterial. Os bispos brasileiros procuraram na Europa missionários e não monges. Como missionários, esses redentoristas estavam abertos à comunicação, ao diálogo. Tanto ofereciam quanto recebiam valores religiosos. Evangelizavam, mas também eram evangelizados. Nessa prática, eles colocavam em risco toda a ortodoxia defendida pelos ultramontanos, a qual, ao entrar em contato com o catolicismo praticado pelo povo, era questionada e reapropriada, tanto pelo povo quanto pela Igreja.

Passo agora ao segundo ator desse capítulo: José Armando Passerat. O que a trajetória histórico-religiosa de Passerat ajuda-nos a explicar sobre as escolhas dos

redentoristas no Brasil? Defendo que a forma como ele pensou e agiu nos oferece importantes caminhos interpretativos para entender uma série de questões que envolvem os primeiros anos de atuação dos padres redentoristas no Brasil, tais como: a descrição ultramontana da Congregação, a visão negativa que alguns missionários lançavam sobre os resultados das missões no Brasil e até mesmo o retorno de alguns redentoristas para a Europa.

Depois da morte de Hofbauer, em 1820, José Armando Passerat o sucedeu na posição de Superior Geral dos redentoristas transalpinos. Passerat tinha uma visão religiosa distinta de seu predecessor. Ele defendia veementemente os princípios da religiosidade ultramontana. Era favorável à valorização dos sacramentos em detrimento das externalidades que marcavam o catolicismo popular e partidário da moralização da Igreja e da sociedade. Ele colocou-se, assumidamente, em uma frente oposta a Clemente Hofbauer. Enquanto o último valorizava as imagens, as músicas, tudo aquilo que levasse o fiel a ser tocado pela religião, Passerat defendia que a religião deveria ser mais internalizada, valorizando os sacramentos e a obediência às diretrizes romanas. Segundo Weiss, Hofbauer criticava Passerat e dizia que ele deveria orar menos e trabalhar mais, enquanto Passerat dizia que Hofbauer deveria se dedicar mais ao cultivo da vida interior e da fidelidade à regra em detrimento de seu intenso ativismo pastoral.<sup>213</sup>

Essas diferentes posturas são o resultado de formas distintas de se conceber a vida e a conduta religiosa numa comunidade conventual e da forma como os dois atores interpretavam a ação missionária. Diferente de Hofbauer, que ambicionava expandir a Congregação e promover missões religiosas, Passerat era um religioso que se refugiava da sociedade e procurava a clausura dos muros internos das igrejas.<sup>214</sup> Ele defendia uma religiosidade rigorista, seguindo precisamente os padrões ortodoxos, e afirmava que a regra primaz napolitana, escrita no tempo de Santo Afonso, deveria ser seguida sem adaptações, criticando veementemente a prática missionária hofbauriana que fazia amplo uso das exterioridades.

Quando atuou em ação missionária, ou coordenando uma casa redentorista fora de sua região, Passerat recusou-se a adequar a sua língua a dos povoados em que atuava,

---

<sup>213</sup> WEISS, Otto. *Op Cit.*

<sup>214</sup> Quando decidiu dedicar-se à vida religiosa, procurou por um seminário que pudesse lhe oferecer uma educação segundo a vertente ultramontana da Igreja. Satisfez suas expectativas com os ex-jesuítas de São Salvador em Augsburg. Dados recolhidos da pesquisa de Otto Weiss. *Ibidem.*



sempre conservou o sotaque nativo francês. Diferentemente de Hofbauer, que aplicava o princípio da individualidade ao exercer o sacerdócio, valorizando as singularidades do tempo e das circunstâncias, Passerat valorizava a norma e defendia o princípio da “obediência cega” à regra. Ele era contra simplificações e adaptações da doutrina para atender às particularidades, entendia que, por fugirem à regra, elas deturpavam o catolicismo e abriam espaços à profanação do campo sagrado.

Essas reflexões sobre as considerações religiosas desses dois atores apontam para uma divisão interna na Congregação. De um lado, temos os redentoristas, que priorizavam a ação missionária e, entre esses, existiam aqueles que eram mais rigorosos e moralistas, aplicando os princípios defendidos por Passerat e outros que eram mais flexíveis, permitindo adaptações e apropriações variadas dos dogmas religiosos. Do outro lado, estavam aqueles que se recolhiam em mosteiros para orar e meditar com uma tendência maior ao rigorismo e ao moralismo, mas entre esses havia também aqueles que não eram tão ortodoxos e professavam uma religiosidade que não era por completo contrária ao catolicismo praticado fora das igrejas.<sup>215</sup> O que prevaleceu ao longo do século XIX foi uma leitura da Congregação Redentoristas que privilegiou o modelo rigorista e considerou que quase todos os redentoristas eram tendentes ao ultramontanismo, ao rigorismo e ao moralismo, inclusive Santo Afonso de Ligório e São Clemente Hofbauer.

Otto Weiss afirma, com propriedade, que Passerat foi um dos principais responsáveis por afirmar a imagem moralista e superexigente da Congregação Redentorista. Ele defende que quando o Vigário Geral propôs um retorno fiel à regra de 1732, sem flexibilidades, ele contribuiu para a construção de “uma imagem dos Redentoristas que fazia deles figuras simbólicas do ultramontanismo mais negro”.<sup>216</sup> Para Weiss, internamente houve uma refundação da Congregação que passou a ser interpretada como ultramontana, defensora da regra. Concordando com o estudo de Weiss, considero que a atuação de Passerat como superior, na primeira metade do século XIX, associada à admissão à Congregação de determinados religiosos, também defensores das regras, contribuiu fortemente para a consolidação da imagem redentorista como uma congregação unicamente fiel à Roma e a suas reformas. Foi essa

---

<sup>215</sup> Faço essa observação com base na análise feita para as casas redentoristas no Brasil.

<sup>216</sup> WEISS, Otto. *Op Cit.* P. 154.

imagem dos redentoristas que os bispos brasileiros acessaram quando procuravam na Europa missionários para atender as suas expectativas reformistas. No entanto, o que houve durante o governo de Passerat foi um sobressalto de um grupo ao outro. Internamente a Congregação permaneceu heterogênea, comportando disputas entre grupos que tinham leituras distintas do modo de se aplicar a regra. Dentro das fronteiras da Congregação, a tensão entre rigoristas e hofbaureanos sempre existiu.

Estudando essas disputas que precedem em quase um século a vinda dos missionários para o Brasil, percebi que os padres redentoristas flexíveis foram silenciados pela história construída sobre a Congregação ao longo dos séculos XIX e XX. Na história escrita e contada, o grupo haufbaureano foi suprimido ou esquecido. A meu ver, esse esquecimento se deu por quatro motivos. 1- O projeto de Passerat foi vitorioso quando a história começou a ser escrita e contada. Como era o projeto rigorista que estava no poder no momento em que se reforçavam os estudos sobre a Congregação e o seu fundador, que culminaram na beatificação e canonização de Santo Afonso, a história foi escrita sob o olhar do “ultramontanismo negro” do grupo Passerat. Por esse motivo, reforçou-se as ações rigoristas do grupo e deu-se pouca ou nenhuma ênfase aos momentos de flexibilização e incorporação de exterioridades ao catolicismo ortodoxo do qual os membros da Congregação se diziam defensores. 2- A Igreja, que escreveu e contou a história, defendia o modelo ultramontano. A Igreja da segunda metade do século XIX e da primeira do século XX, que recebeu os processos de beatificação e canonização de Santo Afonso e São Clemente, esforçava-se por afirmar o modelo de catolicismo ultramontano, fiel à regra e longe das exterioridades. Essa Igreja foi a responsável por registrar a imagem das personagens redentoristas como moralistas e rigoristas, porque esse era o modelo de católico que se desejava e, para que o povo o seguisse, fazia-se necessário que existissem santos capazes de representá-lo. Por esse motivo, silenciou-se a flexibilidade e a abertura a práticas religiosas plurais das principais figuras redentoristas. 3- Boa parte dos hofbaureanos viveu exilada devido a movimentos nacionalistas estatais. Há de se saber que os hofbaureanos eram, em sua maioria, missionários voltados para a prática religiosa e tinham a função de executar missões nas diversas nações europeias. O fortalecimento de alguns Estados europeus contou com uma política antipapista, que identificava em congregações missionárias, como a redentorista, uma ameaça aos projetos de fortalecimento do Estado e da

nacionalidade. Esses governos suprimiram algumas congregações, obrigando missionários, como os redentoristas, a viverem exilados sem executarem missões religiosas. Os hofbaureanos passaram a viver então uma vida monasterial muito parecida com a do grupo Passerat, muitas vezes sendo confundidos com ele. O exílio dificultou ainda mais a visibilidade desse grupo redentoristas mais flexível. 4- Os hofbaureanos eram homens que valorizavam mais a vida religiosa prática que a monasterial e, portanto, participaram menos da escrita da história da Congregação. Essa é uma realidade que fora vivida pelo próprio Hofbauer. Por priorizar uma vida prática em detrimento da monasterial, ele e seus seguidores compuseram um grupo entre os redentoristas que deixou poucas obras escritas. Eles escreveram basicamente cartas que se encontram nos arquivos dos redentoristas, mas que poucas vezes são utilizadas para a descrição da Congregação. Os rigoristas, devido à vida monasterial que levavam, produziram mais obras sobre a Congregação. Foram eles, em grande parte, os responsáveis por escrever a história do grupo de religiosos nesse primeiro momento e por isso exaltaram a sua visão como sendo a única leitura religiosa dos redentoristas.

A história da Congregação só passou a ser escrita de modo diferente a partir das últimas décadas do século XX, quando a Igreja viveu um período em que seus membros aderiram amplamente ao discurso da chamada *teologia da libertação*. A preocupação com o mundo dos pobres levou a um repensar da história dos redentoristas, passando-se a exaltar o outro lado da ação missionária. Valorizou-se Santo Afonso, São Clemente e os redentoristas pela assistência que davam aos pobres e não pela imposição de uma doutrina ao povo. Dentro da *teologia da libertação*, destacava-se o modelo de missionário hofbaureano que compreendia o outro e se mostrava disposto a mergulhar no mundo dos pobres para assisti-los. O lema da Congregação, “evangelizar os pobres e pelos pobres ser evangelizado”, podia ser esmiuçado e tomado como o principal valor Congregação. O que talvez não pudesse ter sido feito anteriormente, quando era mais útil à Igreja a imagem de Santo Afonso moralista.

A constatação de que o projeto de Passerat foi vitorioso, mas continuaram a existir na Congregação Redentorista missionários que comungavam da leitura religiosa de São Clemente, ajuda a esclarecer a questão central desse trabalho. Os missionários que vieram para o Brasil, em sua maioria, tendiam mais ao modelo hofbaureano que ao Passerat, isso por um motivo que me parece claro: procurou-se na Europa por

missionários, algo que foi explicado aos superiores redentoristas pelos próprios bispos que a eles recorreram. Esses missionários tinham de estar predispostos a fazerem concessões, bem como a se submeterem às situações adversas que o Brasil os ofereceria, uma proposta que agradava mais a hofbaureanos que a rigoristas. Desse modo, mesmo atuando no Brasil em prol da afirmação da política ultramontana, os missionários redentoristas incorporaram ou permitiram a sobrevivência de exterioridades no catolicismo sacramental. Essa era uma prática comum a esse grupo, que não fazia parte somente de um processo de conversão ou de maniqueísmo desses missionários. Eles compreendiam que o catolicismo podia abrigar tanto manifestações de externalização da fé, quanto priorizar o catolicismo sacramental. Por esse motivo, eles são capazes de admirar e incorporar em suas missões religiosas elementos da religiosidade manifesta pelo povo, que a priori seriam suprimidos pela reforma ultramontana

No entanto, temos de considerar que, entre os redentoristas que vieram para o Brasil, existiram também aqueles que tendiam a pensar e agir conforme José Armando Passerat. Esses talvez tenham sido atraídos pelo discurso ultramontano que desejava, além das missões religiosas, a formação do clero com base na obediência à regra, ou simplesmente vieram obrigados. Com essa expectativa, certamente, alguns se recolhiam nas igrejas, oravam e não viam as missões como frutíferas. Penso que a forma reservada desses religiosos no Brasil não é fruto somente de uma insatisfação pela permanência no país. Esse pode ter sido um fator que agravou a forma como alguns redentoristas, tanto de origem holandesa quanto germânica, perceberam a religiosidade brasileira e os resultados das missões empreendidas no país, que foram extremamente criticadas por esse grupo. Os padres e irmãos redentoristas que optaram por uma vida conventual, marcada pelo confinamento no interior dos muros de igreja em Juiz de Fora, Goiás e São Paulo, refletiam muito mais um alinhamento às convicções de Passerat do que somente uma simples insatisfação pela vinda para o Brasil.<sup>217</sup> O fato desses mesmos religiosos não aprimorarem a língua portuguesa e insistirem em utilizar a língua natal nas conversas entre eles, por exemplo, não é somente o reflexo da indisposição para

---

<sup>217</sup> Ênfase que esse é um comportamento que pode ser observado nas três regiões em que os redentoristas atuaram no país e não pode ser tomada como uma peculiaridade da Casa Redentorista holandesa de Juiz de Fora como propôs Augustin Wernet. Sobre a tese defendida por Wernet, ver: WERNET, Augustin. *Op cit.*

com as missões, como afirmou Augustin Wernet<sup>218</sup>, mas aponta também para um alinhamento com as diretrizes do catolicismo pensado e afirmado por Roma e defendido na Congregação pelos rigoristas: a aplicação da regra, sem adaptações.

Defendo sim que os desdobramentos das missões redentoristas no Brasil tiveram influência direta na forma como esse segundo grupo interpretou a atuação da Congregação no país. As adversidades às quais os missionários estiveram submetidos e a necessidade de adaptações derivadas delas, associadas ao fato das missões brasileiras terem se tornado mais evangelizadoras que formativas, certamente estão relacionadas à forma como os redentoristas rigoristas leram a atuação da Congregação no Brasil. Essa realidade não correspondia às expectativas do grupo, nem daqueles que vieram obrigados, nem daqueles que vieram por vontade própria, e por esse motivo eles desejavam retornar à Europa.

Quando analisei a história da Congregação e percebi a atuação distinta desses dois grupos, entendi que aquele que estava em concordância com as aspirações da Igreja brasileira na segunda metade do oitocentos e na primeira do novecentos não era o modelo hofbaureano, seguido pela maioria dos redentoristas que vieram para o Brasil, mas sim o de Armando Passerat, uma vez que era esse os que valorizava o dito catolicismo sacramental, ortodoxo, correspondendo ao desejo dos bispos que desejaram a vinda da Congregação. Certamente, o motivo responsável por atrair os olhares do clero brasileiro para os redentoristas foi a construção histórica em torno da Congregação, que priorizou a imagem dos rigoristas em detrimento dos mais flexíveis. Entretanto, pelas circunstâncias brasileiras que envolveram principalmente a evangelização do povo, ganharam destaque os hofbaureanos.

Essa leitura diverge da clássica interpretação de Augustin Wernet sobre as diferenças entre a casa redentorista holandesa de Juiz de Fora e a casa redentorista paulista. Ele compreende que os germânicos tinham uma maior abertura para o contato com os brasileiros porque estavam satisfeitos com a vinda para o Brasil, enquanto os holandeses não queriam vir para o país e, por esse motivo, quando chegaram a Juiz de Fora, se enclausuraram na Igreja de Nossa Senhora da Glória. Wernet propõe que a diferença de atuação entre os dois grupos é resultado do binômio satisfação/insatisfação. Ele defende que a satisfação com a qual os alemães encaravam a sua estadia no Brasil

---

<sup>218</sup> *Ibidem.*

resultou em uma ação missionária mais eficaz. Conforme já foi exposto, defendo que as diferentes atuações são frutos de leituras religiosas distintas. Penso que, se a atuação dos dois grupos de redentoristas fosse fruto de uma simples satisfação / insatisfação pela estada no país, como enfatizou Wernet, e somente os redentoristas holandeses manifestassem a insatisfação, talvez não se pudesse perceber o crescimento que o grupo redentorista de Juiz de Fora teve nas primeiras décadas do século XX. Nesse período, os holandeses conquistaram espaços missionários importantes em cidades como Belo Horizonte e Rio de Janeiro. Outro indício que contraria a leitura de Wernet é o desejo do padre geral da Congregação de suprimir as missões de São Paulo e Goiás, nos primeiros anos do século XX, permanecendo no Brasil somente com a missão holandesa. Essa proposição leva a conclusão de que o grupo holandês tinha raízes tão firmes quanto o germânico.

O fato de alguns redentoristas possuírem uma atuação distinta, mais reclusa, mais tendente à regra conduziu a uma desvalorização historiográfica de um determinado grupo redentorista no Brasil. Essa desvalorização atingiu em cheio os redentoristas holandeses porque a clássica obra de Wernet, *Os redentoristas no Brasil*, teve como objetivo construir uma história oficial dos redentoristas paulistas, que eram germânicos. Assim como houve uma construção da imagem da Congregação como defensora do *ethos* ultramontano, houve também a construção de uma imagem dos redentoristas que habitaram na cidade de Juiz de Fora como indivíduos insatisfeitos com o Brasil e com o resultado de suas missões no país e, portanto, desmotivados para o trabalho missionário. Imagem que não condiz com o cenário que venho descortinando. Houve, de fato alguns redentoristas que retornaram à Europa depois de experimentarem a realidade brasileira, mas os documentos produzidos pelos missionários apontam que a maior parte daqueles que retornaram o fizeram devido a problemas de saúde e não por insatisfação com a realidade vivida. Conforme a tabela apresentada abaixo, de um total de 18 padres e irmãos que retornaram à Europa nas três décadas analisadas, somente 4 o fizeram devido à insatisfação ou falta de adaptação à realidade local.

<b>Tabela 02: Motivos do retorno à Europa</b>			
Saúde	5	Germânicos	2
		Holandeses	3
Motivos não especificados	6	Germânicos	6
		Holandeses	0

Falta de adaptação	4	Germânicos	1
		Holandeses	3
Abandono da Congregação	1	Germânicos	0
		Holandeses	1
Convocado pelo provincial	2	Germânicos	0
		Holandeses	2
Total	18		18

Os dados mostram que há um grande número dos redentoristas que deixou o Brasil por problemas de saúde. Embora haja um número alto de casos não especificados, principalmente entre os redentoristas alemães, penso que esses casos se dividiam principalmente entre problemas de saúde e problemas de adaptação. Analisando especificamente os holandeses, percebo que somente 3 retornaram à Europa porque não se adaptaram à realidade brasileira, um número pequeno frente aos nove casos de retorno ao continente de origem e menor ainda quando o comparamos aos dados referentes ao fluxo geral dos padres redentoristas no Brasil. O número de 3 padres que retornaram devido à insatisfação com a estadia no país não representa nem 4% do número total dos missionários que desembarcaram em solo brasileiro. Conforme aponta a tabela abaixo, em 27 anos chegaram no Brasil cerca de 152 padres e irmãos redentoristas, dos quais 82 eram holandeses, e desse total somente 21 retornaram à Europa, 18 de modo efetivo, entre os quais os documentos me permitem afirmar, somente 4 retornaram porque não se adaptaram a realidade do Brasil ou não estavam satisfeitos com a situação encontrada no país.

<b>Tabela 03: Fluxo de padres e irmãos redentoristas no Brasil (1893-1920)</b>			
Total de padres redentoristas que desembarcaram no Brasil entre 1894 e 1920	152	Germânicos	70
		Holandeses	82
Total de brasileiros ordenados redentoristas entre 1894 e 1920	11	Germânicos	8
		Holandeses	3
Total de redentoristas que em algum momento retornaram para a Europa entre 1894 e 1920	21	Germânicos	11
		Holandeses	10
Padres e irmãos que retornaram a Europa e voltaram novamente para o Brasil	3	Germânicos	2
		Holandeses	1

Grande parte dos redentoristas que retornaram à Europa o fez em decorrência de problemas de saúde. Pela leitura que fiz da documentação, parece-me que era um hábito comum entre esses religiosos enviar os enfermos para regiões com climas mais amenos, pois pensava-se na época que o clima tropical do Brasil era menos favorável aos tratamentos de saúde que o clima frio europeu. Entre esses casos, figura o do padre Ger. Schrauwen, que retornou à Europa em 1898 porque estava seriamente doente. No livro de Crônicas Redentoristas (1893-1941), foi relatado que Schrauwen “tem muitos méritos como fundador da missão e construtor do convento. Por sua tranqüilidade e amabilidade foi muito estimado pelo bispo, pelo clero, manteve a disciplina regular e conservou nosso modo de pregar missões”.<sup>219</sup> Esse relato permite inferir que, mesmo os redentoristas que retornavam à Europa deixavam um importante legado para a religiosidade brasileira e um campo material e social para a continuidade do trabalho redentorista no país. Por meio dele, podemos comprovar ainda que nem todos os padres redentoristas holandeses que retornaram, fizeram-no por uma falta de adaptação ao território brasileiro ou por uma insatisfação com os resultados das missões.

Ger. V. Deursen retornou à Holanda também por motivos de saúde. Em 1903, ele deixou o Brasil para se tratar de uma enfermidade, mas só após muitas tentativas de curá-lo no país.

Uma febre que ele pegou (julh. 1902) nas margens do Rio S. Francisco, e que foi percebida por ele somente quando nas missões concorridíssimas de Carmo da Matta, onde também se fazia Visita Pastoral do bispo. Descanso e medicamento durante 7 meses em Juiz de Fora não surtiram efeito. Depois passou dois meses em Belo Horizonte para consultas médicas, mas também sem resultado. Dr. Menezes de Juiz de Fora não tinha coragem para fazer a operação (laparotomia) por ser de efeito duvidoso e muito perigosa. (Dr. Villaça a teria feito). Muito se rezou, e esperar mais ainda, poderia tornar a doença crônica. Os médicos acharam que fosse melhor que o Pe. voltasse para a Europa, onde havia operadores mais competentes. (naquele tempo desconhecíamos os médicos do Rio e S. Paulo).<sup>220</sup>

A insistência em tentar o tratamento e a cura da doença de Deursen no Brasil, sugere uma vontade e uma necessidade desses religiosos em permanecer no Brasil. Uma missão em caráter inicial e com grandes extensões territoriais para atender, como era o

<sup>219</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 12.

<sup>220</sup> *Ibidem*. Pp. 27 e 28.



caso do Brasil, necessitava de um número considerável de padres e irmãos. A perda de um religioso certamente seria sentida pelo grupo. Mas, na iminência dos sucessivos insucessos dos tratamentos a que foi submetido o padre, foi necessário o seu retorno à Europa. Um retorno passageiro. Assim que recobrou a saúde, Deursen retornou ao Brasil, dando continuidade ao trabalho missionário iniciado anos antes. O retorno do padre é um forte indício de que ele defendia o trabalho missionário no país e de que era desejo do grupo holandês que as missões prosperassem. Deursen faleceu no ano de 1911 na cidade de Pirapora.

Outra situação importante de ser relatada é o de Ant. Grijpink. Ele retornou à Holanda “procurando readquirir a saúde, que não obstante tudo, não tinha ainda conseguido. Já que também na Holanda não deu o resultado desejado, foi transferido definitivamente para lá”.<sup>221</sup> Essa afirmativa me leva a conjecturar que o retorno do padre foi a última estratégia da qual se lançou mão para que ele recuperasse a saúde. Parece que foram tentadas várias outras alternativas antes de decidirem pela ida à Holanda. O texto do cronista deixa subentendido ainda que o desejo era que o padre retornasse novamente ao Brasil depois de solucionado o problema de saúde, o que não foi possível, uma vez que ele não se curou da doença.

Outro caso que também merece destaque é o de Theod. Helsen. Esse padre de origem Holandesa retornou à Europa, destinando-se à Província da Inglaterra porque tinha muitas dificuldades com a língua portuguesa. O seu caso sugere não uma simples insatisfação por estar no Brasil, ou por resultados pouco expressivos da atuação religiosa e missionária na região da Zona da Mata mineira, mas uma dificuldade de adaptação à realidade brasileira, que passava primeiramente pelo aprendizado da língua. A fala era o principal instrumento de trabalho desses missionários, se ele não conseguiu dominar o português, certamente se mostrou insatisfeito com o trabalho no Brasil. Ele não conseguia realizá-lo. Os documentos que foram analisados não permitem afirmar que esses padres não aprendiam porque não tentavam, ou não queriam, eles sugerem que eles tentavam aprender, mas não conseguiam e esse é o elemento, que no caso do padre Helsen, determina o seu retorno à Inglaterra, certamente avolumado por uma insatisfação com o trabalho no Brasil, talvez mais porque ele não tenha conseguido executá-lo do que pela falta de resposta dos brasileiros.

---

<sup>221</sup> *Ibidem.* P. 68.

Episódio parecido é o do padre Wayenburg, que retornou à Europa depois de pouco tempo de estadia no Brasil. Por aqui,

ele completou a construção do convento, cheio de desvelo amoroso pela comunidade, mas não se adaptava bem às condições particulares de uma terra que não era a dele, à língua e aos costumes, e além disso às complicações com os imigrantes alemães. Deus lhe recompense copiosamente a boa vontade e dedicação. Na Holanda funda a Associação de São Geraldo com matriz em Amsterdam de que a srta. J. v. Wayenburg foi zeladora presidente por muitos anos e contribuía anualmente com 600 a 700 florins para nossa Missão; assim seu interesse pelo Brasil está comprovado in longitudinem dierum. Agora devemos mencionar a bondade dos reitores de Amsterdam, que presentavam nossa Missão com as rendas dessa Assoc. e da Festa de São Geraldo.<sup>222</sup>

Pe. Wayenburg, assim como outros que seguiram a mesma trajetória, retornou a Europa porque não conseguiu se adaptar aos costumes brasileiros e à língua portuguesa, ou seja, mais por questões pessoais que por uma leitura negativa dos resultados das missões religiosas. O trecho citado acima faz referência à fundação da Associação de São Geraldo em Amsterdam. Por meio dessa Fundação, Wayenburg continuou a participar das missões no Brasil, ainda que estivesse na Europa. Ele dedicou-se a captar e enviar recursos financeiros para a empreitada redentorista. Se ele não acreditasse na eficácia das missões, dificilmente se mobilizaria para levantar e enviar dinheiro para contribuir com elas.

De todos os documentos analisados, o caso de Leonardus Lubke é o único que pode ser enquadrado em um retorno de um redentorista holandês ao país de origem por uma total insatisfação com o Brasil. As crônicas redentoristas fazem referência à partida do padre Leonardus Lubke, afirmando rapidamente que ele “pregou o retiro para os irmãos, mas saiu de Belo Horizonte em 6 de dezembro de uma maneira bem indelicada, e sem licença embarcou para a Holanda”.<sup>223</sup> Esse é o único relato que refere-se a uma possível grande insatisfação com a estada no Brasil. Mesmo assim não é muito claro. Ele refere-se tão somente a uma saída abrupta de um padre redentoristas da Vice-Província Holandesa no Brasil. No relato não é explicada a “forma indelicada” a qual se refere, podemos conjecturar que ele se mostrou insatisfeito com o tratamento do campo

---

<sup>222</sup> *Ibidem.* P. 17.

<sup>223</sup> *Ibidem.* P. 53.

religioso no Brasil ou não conseguiu se adaptar ao país. Tudo sem muita precisão. Essa situação é um caso esporádico e não uma regra.

Não nego que muitos desses padres podem ter em algum momento repensado a decisão de vir ao Brasil e aqui permanecer, e que alguns possam ter argumentado a necessidade de tratamento de saúde para deixar o país. Por aqui, o cotidiano impunha-lhes uma série de obstáculos, que iam desde incompatibilidades linguísticas e culturais até a ameaça de doenças e a resistência de alguns grupos ao trabalho missionário. Diversas situações poderiam fazê-los desejar momentaneamente o retorno à Europa ou até mesmo fazer com que, aqueles que viveram até a morte no Brasil, estivessem sempre à espera do retorno aos seus países de origem. Esse, por exemplo, foi o caso do irmão Bento, redentorista germânico que veio para o Brasil ajudar no trabalho missionário e abastecer as missões com as imagens sacras que produzia. Alguns documentos nos dão a informação de que irmão Bento sonhava com o dia em que pudesse retornar ao Velho Mundo, o que nunca aconteceu. Por outro lado, para muitos dos missionários que para cá rumaram entre 1893 e 1920 o sofrimento e as dificuldades já eram esperados desde a saída da Europa. Alguns foram atraídos justamente por essa possibilidade. É conhecido o desejo do padre Gebardo Wiggermann, da casa germânica, em vir para o Brasil, justificando que essa missão garantiria a salvação de sua alma, uma vez que lhe importava privações inimagináveis.

Na Congregação Redentorista, Wiggermann fez o noviciado no santuário mariano de Altoetting, onde entrou em contato com variadas formas de devoção popular e pôde se familiarizar ainda mais com elas. Segundo os estudos de Brustoloni, o próprio Gebardo era devoto da Virgem e deveria compreender o significado religioso das diversas formas utilizadas pelo povo para manifestar a sua devoção pela imagem de Nossa Senhora.<sup>224</sup> Outro fato biográfico importante para a formação religiosa de Wiggermann foi o exílio. Em 1873, dois anos depois que ingressou na Congregação, ele deixou a Baviera em função da política da *kulturkampf*. Os redentoristas bávaros foram dispersos em vários conventos europeus, incluindo os holandeses. Essa constatação me leva, mais uma vez, a questionar a suposta distinção estabelecida na história redentorista entre missionários holandeses e germânicos. Havia ainda na Europa, antes da partida para o Brasil, um contato significativo entre redentoristas das casas germânicas e

---

<sup>224</sup> *Ibidem*.

holandesas. O exílio imposto por políticas de governo, como a *kulturkampf*, obrigou essa convivência em solo estranho, o que talvez tenha possibilitado tanto rivalidades como incentivado trocas de experiências. Interessa-me explorar mais a segunda possibilidade. Como a ação missionária foi muito dificultada nas décadas de 1870 e 1880 em boa parte da Europa, os padres e irmãos que se formaram no período viveram boa parte do tempo compartilhando experiências e leituras entre si, com membros mais velhos da Congregação e até mesmo com outros grupos, se pensarmos que alguns religiosos se abrigavam em conventos de outras congregações. Esse contato permitiu aos missionários reler as regras da Congregação, conjugando-as com experiências diversas, umas mais, outras menos rigoristas. Logo as primeiras turmas de missionários redentoristas que chegaram ao Brasil no final do século XIX e princípio do XX, independente da origem nacional, tinham vivenciado tanto as dificuldades impostas pelo exílio quanto uma intensa troca cultural com outros grupos religiosos.

Esses hibridismos culturais e religiosos que marcaram a história da Congregação no continente europeu tiveram continuidade na missão do Brasil. Na análise das crônicas redentoristas, tanto as germânicas quanto as holandesas, encontrei relatos de contato e comunicação entre as casas de Juiz de Fora e São Paulo e entre os redentoristas, padres seculares e religiosos de outras congregações, como os Lazaristas. Ocorriam, por exemplo, visitas e pregações de missão de um redentorista na casa de outro. A própria formação dos primeiros redentoristas de nacionalidade brasileira pressupõe esse contato: o centro de formação redentorista era a cidade de Aparecida, e para lá, eram enviados aspirantes a padres que haviam sido identificados por missionários tanto de origem germânica quanto de origem holandesa. Havia, portanto uma comunicação saudável entre as duas casas, fruto em grande parte do contato e das aberturas já existentes desde a partida da Europa.

Outro ponto, derivado do exílio, que ajuda a explicar a forma como os redentoristas interpretaram as apropriações religiosas dos brasileiros e quais eram as manifestações aceitas por eles dentro do catolicismo ultramontano, são os livros que eles liam e traduziam nos conventos. O período de exílio vivido por muitos foi um momento fértil para as leituras e apropriações de ideias. Como a atividade missionária era pouca devido às dificuldades políticas, boa parte do tempo era dedicada à leitura e à tradução de livros. Chamou-me atenção na biografia de Wiggermann a ênfase que

Brustoloni deu a esse aspecto da vida do missionário. Durante boa parte do seu exílio, ele teria se dedicado à tradução e à transcrição de uma série de obras importantes para ele e para a Congregação. Entre as obras traduzidas estão: as cartas de Santo Afonso de Ligório, obras de São Boaventura, Maria de Agreda, Santa Brígida e Catharina Emmerich. Em especial, interessa-me a última. Brustoloni afirma que a obra de Emmerich “teve influência no pensar místico dos nossos primeiros padres de Aparecida. As crônicas mencionam diversas conferências sobre o assunto e debates polêmicos a respeito”.<sup>225</sup>

Anna Catharina Emmerich (1774-1824) foi uma freira agostiniana que afirmava ter uma série de visões sobre a vida de Jesus Cristo e de sua família. Suas visões foram, em grande parte, transcritas por Clemente Bretanho na primeira metade do oitocentos, dando origem a uma obra sobre a vida e paixão de Jesus Cristo e outra sobre a Virgem Maria e os antepassados de Jesus. Nessas obras, é fácil perceber que ela constrói o seu raciocínio a partir de sonhos e conversas com almas. Ao narrar um dos momentos em que ela viu como viviam os antepassados de Jesus, ela afirmou que fora visitada em sonhos por uma série de almas do purgatório.

Elas flutuaram em volta da minha cama como pequenas chamas, com pouco brilho, tranquilhas, acordando-me na hora certa para que pudesse oferecer minhas orações por elas. Então eu aspergi água benta sobre mim e sobre elas, me vesti e iniciei meus afazeres. Vi as pobres luzinhas me acompanhando numa procissão regular e pelo caminho cantei com sinceridade de coração: ‘Caia o orvalho, dos céus, acima, e deixem as nuvens derramar o Justo’. À medida que cantava, via aqui e ali no campo os amados antepassados de Nossa Senhora buscando e clamando pelo Messias e fiz também como eles.<sup>226</sup>

Nesse pequeno trecho, é possível perceber que as visões de Emmerich estão amparadas em valores conservados no catolicismo praticado pelo povo e não no pretendido pela ortodoxia da Igreja. Emmerich se aproxima das almas e divide com elas o mesmo espaço. Não é um simples sonho, é a vivência do sagrado de modo efetivo: as almas circulam o seu leito e logo em seguida acompanham-na em procissão. Não há distância entre o homem e o sagrado, os dois vivenciam a mesma experiência. A

---

<sup>225</sup> *Ibidem*. P. 42.

<sup>226</sup> EMMERICH, Anna Catharina. *Santíssima Virgem Maria* – Segundo as visões de Anna Catharina Emmerich (1819-1923). São Paulo: Mir Editora, 2003. P. 17.

descrição é, ao mesmo tempo simples e rica em detalhes, e impressiona pelo jogo visual que cria. A música também está presente: Emmerich canta e, ao cantar, é seguida pelas almas e é a música que lhe descortina a visão dos antepassados de Jesus, com os quais dialoga. Esse é um relato em que podemos perceber o amplo uso das exterioridades como meios de acesso ao sagrado, muito mais que a oração, os sacramentos e a penitência. Se considerarmos o ultramontanismo como um movimento completamente avesso às exterioridades, não poderíamos conceber a utilização da obra de Emmerich entre os seus adeptos. Mas não me parece ter sido isso que ocorreu. Os redentoristas, mesmo se auto-identificando como ultramontanos e internamente possuindo um grupo de padres excessivamente rigorista, debateu e aceitou valores propostos por Emmerich.

É provável que tenha sido a temática das obras de Emmerich que atraiu a atenção dos padres redentoristas. Já foi dito aqui que o objetivo primaz da Congregação era a imitação de Cristo, seja por meio da prática missionária, seja por meio da meditação e do estudo. A obra de Emmerich fornecia aos redentoristas informações detalhadas sobre determinados pontos da vida de Jesus. Essas, ao serem justapostas ao texto bíblico, aguçavam a curiosidade dos missionários e os levavam a tomar os textos de Emmerich como fontes confiáveis para a compreensão da história da sagrada família. O que me interessa aqui não é o estudo específico da obra de Catharina Emmerich, mas a constatação de que as descrições contidas no livro, as quais os redentoristas debatiam e faziam uso, são frutos de uma série de visões de uma freira que viveu como uma beata, constantemente se mortificando, “subsistindo por longos períodos quase que inteiramente de água e da sagrada Eucaristia”.<sup>227</sup> Esse fato me leva mais uma vez a questionar se os redentoristas estavam tão distantes das exterioridades do catolicismo praticado no meio popular como se tem afirmado. A importância dada à obra de Emmerich aparece como mais um indício de que as práticas heterodoxas de acesso ao sagrado eram tão valorizadas pelos redentoristas quanto as práticas ortodoxas. As visões de Catharina eram tão úteis para compreender a história de Jesus e sua família como o eram os textos bíblicos.

Por mais que a origem social dos indivíduos nos leve a opor dois modelos de educação religiosa, um mais, outro menos perpassado pela ortodoxia católica, em ambos os casos percebemos que há em quase todo redentorista uma série de elementos

---

<sup>227</sup>*Ibidem*. P. 7.

formativos que os ligam a práticas de exterioridades do catolicismo. Redentoristas de origem pobre, como Gebardo Wiggermann, tinham desde a infância um significativo contato com práticas religiosas que não perpassavam a ortodoxia católica e acreditavam na utilidade delas como meios de atingir o sagrado. Talvez fosse assim, porque os meios oferecidos pela Igreja como caminhos para o diálogo entre homem e Deus, estivessem distantes do povo e as devoções, promessas, procissões e festejos se mostrassem mais acessíveis a esses indivíduos que viviam distantes fisicamente da Igreja. Por outro lado, indivíduos de origem mais abastarda, como foi o próprio Santo Afonso, tinham acesso a ortodoxia ultramontana da Igreja, mas eram formados dentro de princípios nobres e burgueses. Quando jovens, recebiam uma educação que lhes iniciavam nas artes plásticas e na música, forjando neles valores dos quais não se desfaziam na maturidade. Esses homens frequentavam cotidianamente as igrejas barrocas europeias e eram inundados por imagens religiosas que ou despertavam temor ou aguçavam a suas devoções. Nesses espaços, eles presenciavam cotidianamente formas de devoção e promessas variadas. Esse conjunto fez com que os homens ricos que compuseram a Congregação também internalizassem as exterioridades como meios eficazes de recorrência ao sagrado. Eles os pareciam-lhes tão úteis e necessários quanto aqueles que lhes eram passados pelos padres e bispos.

Os redentoristas eram ultramontanos, mas conforme já afirmado no primeiro capítulo, dizer que um grupo é ultramontano não pressupõe afirmar que todos os seus membros têm as mesmas expectativas religiosas. Internamente, o grupo tende a ser muito eclético com indivíduos que são mais adeptos às liberdades religiosas e outros que são mais rigoristas, aproximando-se da imagem de inquisidores. O estudo das particularidades de cada membro dos redentoristas permite visualizar que para muitos deles as exterioridades religiosas faziam parte do seu cotidiano antes de assumirem função no corpo eclesiástico. Quando esses indivíduos adentraram as portas da Igreja, fizeram uso do catolicismo que aprenderam a praticar desde a infância, incorporando na ortodoxia elementos da piedade popular. Quando partiam para as missões religiosas, já tinham a sua religiosidade perpassada por exterioridades e, por isso, muitos redentoristas admiravam a forma como os brasileiros se relacionavam com o sagrado, porque ela não lhes era estranha. As missões foram sim porosas, permitindo o contato entre dois modelos de prática religiosa e colocando em risco a ortodoxia católica, como

sugeriu Camurça, mas não se pode negar que internamente, a Congregação já vinha permitindo esse contato, troca e associação desde a sua fundação. O ecletismo que marca a Congregação Redentorista é mais um indício que confirma a tese de que não havia uma forma única de se praticar o ultramontanismo. Ele era tão instável quanto qualquer outro movimento, ora tendia a ser mais rigorista, ora mais flexível.

### 2.3 – Entre a Europa e o Brasil: um longo processo de negociação.

D. Antônio Ferreira Viçoso (1844- 1875) foi o primeiro bispo brasileiro a fazer contato com os redentoristas, objetivando a vinda da Congregação para o Brasil. Segundo Augustin Wernet, em setembro de 1843, semanas depois de ter sido nomeado bispo de Mariana, D. Viçoso enviou uma correspondência aos redentoristas, solicitando que viessem ao Brasil pregar as Santas Missões em sua diocese e ensinar teologia no seminário diocesano.<sup>228</sup> O primeiro Livro de Crônicas da Vice-Província Holandesa no Brasil também atribui o primeiro contato de um bispo brasileiro com a Congregação Redentorista a D. Viçoso. Consta no livro que:

A primeira tentativa para se implantar no Brasil a Congregação do Santíssimo Redentor deu-se em 1844 e partiu do nobre e santo bispo de Marianna, D. Viçoso. Dom Silvério Gomes Pimenta, seu biógrafo, no livro “Vida de D. Viçoso” anota sobre este assunto o seguinte: “A entrega do Seminário a uma ordem, ou corporação religiosa, foi sua pensão de cada dia, desde que cursou o corpo e o espírito do ônus do episcopado, pois primeiro que recebesse a consagração episcopal, já o encontramos negociando padres religiosos na Europa para virem tomar a direção do Seminário de Marianna.”<sup>229</sup>

Retomando o que foi dito anteriormente neste trabalho, as crônicas e cartas redentoristas sempre se referem aos bispos brasileiros com um tratamento muito cordial, demonstrando a obediência e admiração dos congregados à autoridade dos bispos. Quase sempre, quando elas se referem a essas autoridades, observo que trazem adjetivos como o destacado nessa citação, “nobre e santo”, para descrevê-las. A crônica citada foi escrita em 1909, portanto não é contemporânea de D. Viçoso, não compõe uma correspondência direta entre os redentoristas e o bispo, mas os adjetivos destacados me levaram a duas leituras. 1. A simples bajulação do bispo, não com a finalidade de

<sup>228</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*

<sup>229</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 01.



alcançar algum benefício, mas simplesmente reconhecendo D. Viçoso como um personagem importante para o crescimento e fortalecimento da Congregação Redentorista e para o engrandecimento da Igreja. Enaltecer D. Viçoso, no caso específico dessa crônica, pode significar também engrandecer a Congregação do Santíssimo Redentor: se ele é nobre, santo e tão importante no fortalecimento institucional da Igreja no Brasil, a Congregação Redentorista também o é, pois foi por ele escolhida para implementar o seu projeto antes de qualquer outra ordem ou congregação europeia. Mesmo não tendo os redentoristas acatado o desejo do bispo, o fato de eles figurarem como a primeira ordem escolhida dá a eles uma importância maior entre as demais congregações, porque a elas foi feito o convite depois que os redentoristas o recusaram. 2. Embora D. Viçoso não fosse mais vivo quando essa crônica foi escrita, ou no período em que redentoristas, como esse que escreveu a crônica, atuavam no Brasil, outros bispos o eram e administravam a suas dioceses com anseios muito próximos aos de D. Viçoso, portanto a “bajulação”, ao mesmo tempo em que enaltecia a história redentorista, buscava agradar aos prelados que tinham objetivos ultramontanos como os de D. Viçoso e certamente agradaram. Com isso, os redentoristas abriam caminho para o fortalecimento e expansão da Congregação no Brasil.

Os estudos sobre a vida e atuação de D. Viçoso o descrevem como um dos primeiros bispos reformadores brasileiros. Era inclinado à moralização do clero brasileiro e à política ultramontana da Igreja Católica. Em sua primeira carta pastoral (05 de maio de 1844) imprimiu uma série de admoestações ao clero e aos fiéis:

Os cônegos têm obrigação de dar exemplo de modéstia e silêncio (...) Vós reverendos párocos, que conosco participais do ofício pastoral, tendo havido tantos exemplos funestos, tantos escândalos políticos, lembremo-nos de que Nosso Senhor nos diz: ‘Comíeis o leite e vos vestíeis de lã, matáveis o que estava gordo, mas não apascentáveis meu rebanho’. (...) Ah! Companheiros do nosso ministério, que responderemos a Deus, quando nos lançar no rosto tanto descuido, tanta prevaricação, tanta dissipação?<sup>230</sup>

Na visão de D. Viçoso, as atitudes descompromissadas e relapsas do clero conduziram à efetivação de uma religião reduzida a atos externos de devocionismo, sem valorização da prática sacramental, marcada por uma invasão do poder civil nos

---

<sup>230</sup> VIEIRA, Dilermando Ramos. *Op cit.* P. 122

domínios do eclesiástico.<sup>231</sup> Como medida para solucionar esses problemas, D. Viçoso empreendeu esforços para reestruturar o Seminário Episcopal de Mariana, concluído em 1845. Seu projeto, como já mencionado, passava por disciplinar o clero brasileiro. Conforme já ressaltado no capítulo anterior, o que estava em jogo nesse momento era a implementação no Brasil dos princípios tridentinos da Contrarreforma. Em uma instigante análise sobre a religiosidade mineira nos setecentos, Luiz Carlos Villalta aponta uma série de fatores que limitaram a chegada e a efetivação do projeto tridentino no Brasil antes do período que estamos analisando neste trabalho.<sup>232</sup> Para o autor, os fatores que limitaram o projeto foram a escravidão; o imenso território colonial; a existência de poucas dioceses e o interesse geopolítico do Estado português.

Villalta defende que a escravidão limitou a ação da Igreja porque não permitiu a catequização efetiva dos escravos ao mesmo tempo em que intensificou o processo de mestiçagem da cultura e religiosidade brasileira. É hoje inegável que os africanos trouxeram ingredientes a mais para o campo religioso brasileiro. O processo de mestiçagem vivido no Brasil não foi só social, mas também cultural e religioso. Vários estudos sobre a sociedade brasileira já decifram esse rico processo. Em sua célebre obra *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza aborda essa riqueza de contribuições culturais e religiosas sob a categoria “cristianização imperfeita”. Ela defende que a religiosidade vivida pela população brasileira era “eivada de reminiscências folclóricas europeias e paulatinamente colorida pelas contribuições culturais de negros e índios”<sup>233</sup>, ou seja, não havia um purismo no catolicismo praticado, o que também não havia na Europa, como vários estudos vem mostrando. Mas aqui, pela realidade do contato com africanos e ameríndios, a ressignificação dos valores católicos foi um pouco mais plural. Villalta ressalta que além do processo de mestiçagem, a catequização dos escravos era um dos principais fatores limitadores do projeto tridentino no Brasil, porque não era a Igreja a responsável por esse processo, mas os donos dos escravos. A particularização da catequização impôs limites ao rigor tridentino, uma vez que nem todos donos de escravos praticavam o catolicismo de Trento, ou o praticavam de maneira um tanto quanto flexibilizada, e alguns não convertiam os seus cativos segundo os valores defendidos pela Santa Sé. Essa realidade

---

<sup>231</sup> *Ibidem*.

<sup>232</sup> RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *Op cit*.

<sup>233</sup> SOUZA, Laura de Melo e. *Op cit*. P. 27.

permitiu uma liberdade muito grande ao catolicismo e deu margens para a apropriação diversificada da doutrina católica, foi de fato uma “cristianização imperfeita”.

A extensão geográfica do Brasil, associada a uma estrutura eclesiástica centralizada em escassos pontos de referência, também limitou a implementação da Contrarreforma. Como ressalta Ronaldo Vainfas em *Trópico dos Pecados*, o Brasil teve um notável atraso no processo colonizador.<sup>234</sup> A colonização brasileira se restringiu, no primeiro momento, à costa litorânea. O processo de desbravamento dos sertões brasileiros só se avolumou com o adentrar do século XVIII. Essa colonização essencialmente litorânea limitou o trabalho dos religiosos no Brasil, que tinham dificuldades em desenvolver seus trabalhos nos sertões e nem tinham pontos ou pessoas de referência a uma proximidade que lhes garantissem apoio moral e instrumental para implementar os valores da Contrarreforma. A sensação de isolamento certamente contribuiu para o relaxamento das regras, para a proliferação de atos imorais e para os hibridismos no catolicismo, uma vez que os vigários que atuavam no Brasil tinham certeza do seu insulamento: suas capelas nunca seriam visitadas por um bispo. Uma situação que só começou a ser atenuada com o avançar dos séculos XVII e XVIII, “quando se instalaram os bispados de Pernambuco e Rio de Janeiro, em 1676, e do Maranhão, em 1677. No século XVIII, foram criadas outras dioceses: a do Pará, em 1719, a de São Paulo, em 1745 e, na mesma data, a de Mariana”.<sup>235</sup> Vainfas ressalta que, desde o início do processo de colonização, os bispos se empenharam em uma tarefa inglória de organizar a Igreja no Brasil, algo que só foi alcançado de modo mais efetivo ao longo do século XVIII, quando D. Sebastião Monteiro da Vide decretou as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia.<sup>236</sup>

Ao considerarmos o regime do padroado régio, em que a religião servia como um instrumento político, podemos supor que esse maior controle institucional da Igreja no Brasil deve ser olhado com mais cuidado, uma vez que pode ter ocorrido não só em função de um desejo da Santa Sé de moralizar o catolicismo brasileiro mas também em decorrência de uma política de Estado. Ao longo do século XVIII, o Brasil, como colônia de Portugal, ganhou uma importância crescente nos planos do governo português: a Coroa almejava um maior controle sobre a sua colônia com o objetivo de

---

<sup>234</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Op cit.*

<sup>235</sup> RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *Op cit.* P. 34.

<sup>236</sup> VAINFAS, Ronaldo. *Op cit.*

evitar o desvio de divisas financeiras.<sup>237</sup> Se religião e política eram instâncias atreladas nesse período, a criação de dioceses como as do Pará (1719), São Paulo (1745) e Mariana (1745), podem estar inseridas nesse processo de fortalecimento do Estado português. Sobre a criação do Bispado de Mariana por D. João V, Villalta ressalta que:

mais do que a preocupação religiosa, moviam a coroa portuguesa interesse de natureza geopolítica. Ao criar em 1745 os Bispados de Mariana e São Paulo, e as prelazias de Goiás e Mato Grosso, a monarquia procurava manter e ampliar a soberania portuguesa na América.<sup>238</sup>

Não cabe no âmbito dessa pesquisa testar essa hipótese, mas a simples existência dela ajuda a visualizar a tese defendida por diversos historiadores entre eles Vainfas e Villalta de que o regime do padroado limitava a ação da Igreja, uma vez que a submetia aos anseios do Estado. A submissão da Igreja ao Estado, atrelada à existência de poucas dioceses, à grande extensão geográfica dessas e aos grandes períodos de vacância nos bispados, como ressalta Villalta, são fatores limitadores da Contrarreforma no Brasil que não podem ser desconsiderados. O que se percebeu no país, ao longo de muito tempo, foi a utilização da máquina eclesiástica pela coroa a fim de concretizar seus anseios políticos, ora priorizando uma política mais regalista, ora valorizando o controle dos súditos.

Todos esses fatores agiam em prejuízo das resoluções tridentinas no Brasil, fragilizando a estrutura eclesiástica e facilitando o regalismo dos padres e fiéis. Logo, é contra essa estrutura que o processo de Reforma Ultramontana desencadeado no Brasil, em meados do século XIX, se colocou. Para a elite eclesiástica efetivar seus anseios foi necessário criticar e romper com a estrutura religiosa vigente no país desde o período colonial. Desse modo, defender a separação entre o poder temporal e religioso; uma formação eclesiástica do clero pautada pelas diretrizes do Concílio de Trento e o acréscimo no número de religiosos para atender toda a população brasileira eram os princípios básicos defendido por D. Viçoso e por qualquer outro bispo ultramontano.

---

<sup>237</sup> Conforme aponta Kendeth Maxwell em *A Devassa da Devassa*, ao longo do século XVIII, o governo português procurou controlar de modo mais efetivo as fronteiras brasileiras. Maxwell destaca que esse desejo português, embora fosse, em grande parte, resultado da extração aurífera das Minas Gerais, não se destinava só a um controle sobre a região de onde se extraía os metais preciosos, constituía-se em uma política de Estado que objetivava o fortalecimento dos comerciantes portugueses, bem como de todo o Império frente às ameaças espanhola e inglesa. Sobre o assunto ver: MAXWELL, Kenneth. *A Devassa da Devassa: a Inconfidência Mineira – Brasil e Portugal (1750-1808)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

<sup>238</sup> RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *Op cit.* P. 35.

Entretanto, para efetivar esse audacioso projeto, D. Viçoso esbarrava em uma série de empecilhos entre os quais estava a carência de recursos à sua disposição. Esses recursos não eram somente de caráter financeiro, mas faltava-lhe também um corpo missionário preparado para assumir a formação do clero e a catequização do povo. Por todos os motivos acima elencados, aos olhos do bispo não havia no Brasil, nem do ponto de vista numérico, nem do ponto de vista moral, um corpo eclesial capaz de levar adiante o projeto ultramontano. É nesse sentido que assume importância para o projeto de D. Viçoso a Congregação do Santíssimo Redentor.

Na década de 1840, a Congregação Redentorista ganhava espaço e reconhecimento no continente europeu. Ela se espalhava por meio de missões e administração de santuários pela Europa e América.<sup>239</sup> O projeto de expansão para além de Nápoles vinha se efetivando desde 1820 e, em 1845, os redentoristas já haviam atingido os reinos germânicos e algumas regiões da América do Norte. Tornavam-se cada vez mais conhecidos a nível mundial.

A primeira metade do século XIX fora também o período em que se reforçou a imagem da Congregação Redentorista como a defensora sagaz do projeto ultramontano. Conforme dito na seção anterior, esse foi o momento em que o grupo rigorista de Passerat se fez vitorioso na Congregação e sufocou imagens que pudessem relacionar os missionários redentoristas às práticas religiosas que desviassem dos princípios ultramontanos. Afirmou-se a imagem dos redentoristas como os defensores do papa e do catolicismo sacramental. Para um religioso de meados do século XIX, os redentoristas certamente eram os soldados do ultramontanismo católico.

Do mesmo modo que as missões redentoristas cobriam um espaço geográfico cada vez maior, percebe-se que no período as obras escritas por e sobre Santo Afonso de Ligório ganhavam uma visibilidade considerável, sendo editadas e publicadas em várias regiões da Europa. Não só as obras, mas a própria imagem de Santo Afonso ganhava destaque. Ele foi beatificado em 1816 e canonizado em 1839. Como a imagem do santo foi, em grande parte, construída no período histórico em que se afirmou no controle da Congregação o grupo rigorista de José Armando Passerat o caráter doutrinário de Ligório foi ressaltado, afirmando-se a sua imagem como o defensor da regra e do papa.

---

<sup>239</sup>Na América, os redentoristas haviam assumido missões religiosas no Canadá, Estados Unidos e América Central. Sobre o crescimento da Congregação Redentorista, ver: UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista*. 8 vls.

Penso que essa leitura feita da Congregação, bem como o reconhecimento que o trabalho missionário redentorista vinha tendo no período em questão, são os motivos que explicam a motivação de D. Viçoso em trazer os redentoristas para assumirem a formação do clero brasileiro. Como explorado no primeiro capítulo, é certo que D. Viçoso e os demais bispos romanizadores brasileiros conheciam a Congregação Redentoristas e os rumores sobre a sua ação ultramontana. Esses bispos identificaram os redentoristas como possuidores do mesmo *ethos* tridentino que eles desejavam ver predominante no Brasil e por isso recorreram a eles.

No entanto, se a popularidade que os redentoristas vinham conquistando foi um dos motivos que levou D. Viçoso a estabelecer contato com a Congregação Redentorista, foi ela também um dos prováveis elementos responsáveis pela recusa feita ao convite do bispo. Em 1845, a Congregação encontrava-se em uma fortuita expansão pelo continente europeu e necessitava de um número considerável de religiosos para efetivar seu processo missionário. Era interessante para a Congregação, naquele momento, concretizar os projetos de expansão que vinham sendo colocados em ação no continente europeu e na América do Norte. Muito mais do que a falta de entusiasmo e atração pelo trabalho missionário no Brasil, aos quais se refere Augustin Wernet<sup>240</sup>, as escolhas feitas pelos superiores da Congregação que recusaram o convite de D. Viçoso, nesse primeiro momento, estiveram embasadas pelo desejo de concretizar um projeto missionário e expansionista no continente europeu e na América do Norte. Para concretizarem suas expectativas expansionistas, os redentoristas necessitavam do mesmo fator que levou o bispo de Mariana a procurá-los: religiosos dispostos ao trabalho missionário, à administração de santuários e à formação do clero. Assim a resposta negativa dada pelos redentoristas à proposta de D. Viçoso considerou mais as necessidades e expectativas momentâneas da Congregação do que uma visão pejorativa ou pessimista do Brasil.

Outro fator que também deve ser considerado como motivo para a recusa do convite de D. Viçoso é a submissão dos redentoristas ao rei de Nápoles. Na primeira resposta que os redentoristas deram ao bispo, afirmaram estar dispostos a se aventurarem nas missões no Brasil, mas, submetidos ao Estado, necessitavam da liberação do Rei de Nápoles. Informado de tal situação, D. Viçoso solicitou a permissão

---

<sup>240</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*

desse chefe de Estado que pediu ao bispo uma garantia de que haveria recursos suficientes para a manutenção dos religiosos no Brasil. Não se conhece a resposta de D. Viçoso e nem há registros de que ela existiu.<sup>241</sup> Mas conjectura-se que D. Viçoso não tenha dado uma garantia efetiva de que dispunha de recursos para manter os seis redentoristas que havia solicitado à Congregação. Talvez a negociação tenha caminhado de forma mais ligeira com outra congregação de religiosos e, por tal motivo, D. Viçoso não tenha insistido no projeto redentorista.

Dois anos mais tarde, quando os Lazaristas já administravam o Seminário de Caraça, D. Viçoso voltou a insistir na tentativa de trazer os redentoristas para o Brasil com o intuito de que eles pregassem as Santas Missões no Brasil. Mais uma vez ele não obteve sucesso. Os redentoristas não vieram. O Brasil, embora significasse a possibilidade de expansão redentorista pela América do Sul, oferecia dificuldades ímpares aos missionários que iam desde a língua falada no país, até a possibilidade de atuação missionária com povos que ainda não haviam sido instruídos nas questões da fé católica. Era mais interessante aos superiores fortalecer a expansão da Congregação pela Europa e pelas regiões da América onde já haviam iniciado os seus trabalhos.

O terceiro contato com a Congregação foi empreendido na década de 1890, quase que simultaneamente, por três bispos brasileiros: D. Silvério Gomes Pimenta, também bispo de Mariana; D. Eduardo Duarte da Silva, bispo de Goiás; D. Joaquim Arcoverde, bispo de São Paulo. Todos os três prelados tiveram uma formação de caráter reformadora e ultramontana. Na base de formação de D. Silvério, esteve D. Viçoso, cuja visão religiosa já foi aqui exposta. D. Eduardo e D. Arcoverde tiveram sua formação marcada pela passagem no Pontifício Colégio Pio Latino-Americano, que junto com o Seminário São Sulpício, na França, eram os centros de formação do clero reformado na segunda metade do século XIX.<sup>242</sup> Desse modo, as aspirações dos bispos eram muito próximas as de D. Viçoso e, da mesma forma que ele, provavelmente reconheceram a Congregação Redentorista como aspiradora dos ideais reformadores e depositaram nela suas esperanças de reforma da Igreja por meio da administração de santuários, da formação do clero brasileiro e da ação missionária.

---

<sup>241</sup> A narrativa referente a essa correspondência entre o bispo, o rei de Nápoles e os redentoristas encontra-se registrada na abertura de um dos livros de Crônicas da Casa Redentorista de Juiz de Fora. CCSR. *Livro de Crônicas I (1878-1923)*.

<sup>242</sup> VIEIRA, Dilermando Ramos. *Op Cit.*

Na passagem da década de 1860 para 1870, a questão do ultramontanismo ganhou um espaço ainda maior nos debates religiosos e políticos devido ao Concílio do Vaticano I (1869-1870), levado a frente pelo papa Pio IX. Nesse concílio foi afirmado o dogma da infalibilidade papal e do primado do pontífice romano. Foram condenados quaisquer movimentos religiosos que se aproximassem do Galicanismo francês ou do Febronianismo alemão. Ambos os movimentos eram direcionados a uma nacionalização do catolicismo e a uma limitação do poder papal em favor do episcopado em seus respectivos Estados. Foi determinada também a excomunhão de “antigos católicos” que se recusaram a aceitar o dogma da infalibilidade papal.<sup>243</sup> Tanto Joaquim Arcoverde quanto D. Eduardo estavam, nesse momento, completando a sua formação. D. Eduardo, por exemplo, estava em Roma, quando ocorreu o Concílio do Vaticano I, e presenciou *in loco* toda a movimentação do Concílio.<sup>244</sup>

Nesse contexto, a leitura da Congregação Redentorista como uma congregação de vertente ultramontana e submissa à Roma assumiu importância significativa para as escolhas efetivadas pelos bispos brasileiros ao buscarem religiosos no continente europeu para o trabalho missionário no Brasil. Diferente da resposta dos redentoristas aos anseios de D. Viçoso, os contatos efetivados por D. Silvério, D. Eduardo e D. Arcoverde foram satisfatórios aos seus anseios, recebendo uma resposta positiva dos superiores da Congregação. Mas o que levou os redentoristas a aceitarem o convite nesse segundo momento?

Para responder a essa indagação retomo o Concílio do Vaticano I. As decisões tomadas pelos prelados no Concílio condenaram a interferência do poder temporal nas decisões tomadas pela Santa Sé. Recriminaram qualquer prática política ou religiosa que visasse nacionalizar a Igreja ou as práticas religiosas. Essa posição entrava em confronto com as aspirações políticas em alguns Estados europeus, entre os quais figurava a Alemanha, então recém unificada.

---

<sup>243</sup> Sobre o Concílio do Vaticano I ver CASTIGLIONI, Carlos. *Historia De Los Papas*. Tomo segundo: desde Bonifácio VII a Pio XII. Barcelona/Madrid/Buenos Aires/Rio de Janeiro/México/Montevidéo: Editorial Labor, S.A. 1951.

<sup>244</sup> Em sua autobiografia, D. Eduardo relata como ele presenciou o Concílio do Vaticano: “Durante minha estada em Roma os fatos principais que ocorreram foram a abertura do Concílio Ecumênico do Vaticano, a definição dogmática da infalibilidade do Pontífice Romano em matéria de fé e costumes, que tanta celeuma injustificada provocou no mundo político e no eclesiástico; e finalmente a tomada de Roma pelas tropas do governo italiano. (...) Quando foi da proclamação do dogma da infalibilidade, estive na Basílica Vaticana e assisti, entre milhares e milhares de pessoas, a votação pública.” SILVA, D. Eduardo Duarte. *Op cit.* Pp. 39-40.



A Alemanha da década de 1870 é marcada por disputas políticas entre dois partidos: os liberais e o Partido de Centro. Enquanto os primeiros apoiavam os esforços de Otto Von Bismark

de modernizar a economia removendo todos os obstáculos remanescentes à liberdade do comércio, de estabelecer um código de leis uniforme e de eliminar os últimos vestígios do feudalismo da administração. O Partido de Centro defendia os direitos dos estados e se opunha a todas as tentativas de fortalecer o governo federal. Os liberais, por sua vez, eram violentamente anticatólicos e condenavam a igreja ultramontana como sendo hostil aos interesses nacionais, um corpo estranho, um ninho de superstição e atraso.<sup>245</sup>

A ascensão de Bismark ao governo alemão efetivou a proposta liberal, segundo a qual a modernidade exigia um Estado forte, que eliminasse instituições que atuavam como mediadoras entre o cidadão e o Estado, entre as quais figurava a Igreja. A instituição passou a ser compreendida como antimoderna, antinacional, integralista, ultramontana e autoritária. A chamada “Batalha de Culturas” ou *kulturkampf*<sup>246</sup>, opôs Estado e Igreja, conflito que foi intensificado pelas decisões tomadas no Concílio do Vaticano I. A promulgação da infalibilidade papal foi interpretada como uma indicação da mentalidade fechada de Roma e assim que se fez presente na Alemanha, opôs duas aspirações distintas: de um lado, o Estado que queria aumentar o controle sobre a religião e de outro uma Igreja que queria diminuir a interferência do Estado sobre as decisões religiosas.

O aprofundamento desse conflito levou à supressão de ordens religiosas que se diziam submissas à Roma, entre as quais figuravam os jesuítas e os redentoristas. Os jesuítas eram compreendidos como a tropa de assalto do ultramontanismo. Os redentoristas, por se dizerem fiéis a infalibilidade papal e por serem compreendidos pelo Estado como herdeiros da tradição jesuíta, se viram também atingidos pela política da *kulturkampf*. O aprofundamento dessa política de Estado levou à promulgação de leis

<sup>245</sup> KITCHEN, Martin. *Op cit.* P. 184

<sup>246</sup> A *kulturkampf* começou na Alemanha com a disputa entre dois projetos políticos - o do Partido Liberal, defendia a secularização do Estado e o do Partido de Centro defendia a influência da Igreja no campo social e político. Na Alemanha da segunda metade do século XIX, o partido Liberal ganhou força e a declaração da infalibilidade papal foi lida como um indício da mentalidade fechada de Roma. A aliança entre Otto Von Bismarck (1815-1898) e o partido liberal, a partir de 1871, permitiu a promulgação de leis que proibiam os padres de fazer declarações subversivas, principalmente se tivessem caráter político. O aprofundamento dessas leis conduziu à expulsão da Ordem Jesuíta e de todas as outras que defendessem o dogma da infalibilidade papal. Sobre a *kulturkampf* ver: KITCHEN, Martin. *Op cit.*

como a que se tornou vigente na região da Baviera, a qual proibia os padres de fazerem declarações subversivas em seus sermões e propunha o banimento dos jesuítas, o que foi aceito em 1872.

A reação da Igreja à política de Bismark conduziu o Estado a decretar o corte de recursos financeiros a ela, o fechamento de seminários e o confisco de propriedades, além da exoneração, aprisionamento e exílio de alguns bispos. Em 1875, praticamente todas as ordens religiosas foram banidas da região da Prússia.

A hostilidade política vivida pelos redentoristas no continente europeu é o principal elemento que, a meu ver, justifica a escolha dos padres em aceitar os convites de D. Eduardo e D. Arcorverde. Se em 1845 não quiseram se aventurar no Brasil porque estavam galgando espaço na Europa, em 1893 e 1894 viviam um processo distinto de quase supressão da Congregação. Da mesma forma que no período em questão, os jesuítas vislumbraram o Brasil como um refúgio da opressão que viviam no continente europeu, migrando principalmente para o sul do país<sup>247</sup>, os redentoristas encararam a proposta dos bispos brasileiros como uma solução para os problemas que eles viviam no Velho Mundo, principalmente no que se refere aos redentoristas alemães, uma vez que eles foram atingidos diretamente pela política opressora de Bismarck.

Outro motivo que corrobora essa explicação é o fato de a proposta de D. Eduardo ter sido mais bem aceita do que a de D. Arcoverde feita meses depois. Quando Arcoverde recorreu aos redentoristas alemães para o trabalho missionário na região de São Paulo, a política da *Kulturkampf* já havia sido suprimida, o que levou os membros da Congregação a relutarem em aceitar o convite feito pelo bispo paulista. Era preciso reconstruir a atividade pastoral nos estados alemães dos quais os missionários haviam sido banidos e para tanto necessitava-se do fator humano. Os superiores dos redentoristas só aceitaram o convite porque consideravam necessário um centro de apoio à ação missionária de Goiás e Minas Gerais que fosse próximo ao litoral. Com o objetivo de centralizar a comunicação entre os superiores em Roma e os missionários no Brasil, decidiu-se por investir nas missões paulistas. O projeto foi elaborado de modo a não afetar a retomada de posição nos Estados europeus: dividiu-se os padres que seriam enviados para Goiás em duas equipes, uma para São Paulo e outra para Goiás.

---

<sup>247</sup> VIEIRA, Dilermando Ramos. *Op cit.*

Todos os contatos que antecederam a travessia do Atlântico foram marcados por intensas negociações, jogos retóricos e usos de influência pelos bispos para a concretização de suas expectativas. D. Eduardo, por exemplo, afirma em sua autobiografia que lançou mão de todo o conhecimento que tinha da Congregação para conseguir que os missionários aceitassem as missões de Goiás. Ele assegura que em sua ida a Roma para procurar por ordens religiosas que fossem capazes de “cristianizar as romarias” em sua diocese bateu em várias portas, recebendo sucessivas negativas. A última à que recorreu foi a dos redentoristas, sendo recebido da mesma forma que o foi nas anteriores. Só no final da conversa, ele conseguiu algum avanço, segundo ele, desencadeado pela seguinte fala:

Meu reverendíssimo padre geral, minha consciência fica tranquila, fiz quanto pude. S. Afonso fundou sua apostólica congregação para salvar as almas mais abandonadas; saio daqui também como saí das outras casas generalícias; a Nosso Senhor entrego esse negócio de todo alcance.<sup>248</sup>

Depois de todas as tentativas de diálogo, restou ao bispo uma última estratégia, articular seu discurso com o histórico da Congregação. A tática deu certo. Ao afirmar que negando as missões no Brasil, os redentoristas estariam contrariando os preceitos fundadores da Congregação, D. Eduardo conseguiu o que queria. Talvez tenha pesado na decisão dos superiores certo receio não só de julgamento humano mas também de um julgamento divino que determinaria o futuro das almas desses religiosos.

Negociação parecida ocorreu com os pedidos de D. Silvério, feitos pouco antes dos de D. Eduardo. Nesse caso houve a necessidade da intermediação do Internúncio do Brasil D. Spolverini para conseguir o aceite dos redentoristas. As primeiras tratativas em Roma também foram frustradas.<sup>249</sup> Spolverini só conseguiu uma resposta diferente quando visitou os provinciais da Holanda. Os superiores daquela casa lhe disseram que

<sup>248</sup> SILVA, D. Eduardo Duarte. *Op cit.* P. 125.

<sup>249</sup> No livro de crônicas da Casa Redentorista de Juiz de Fora, há uma ressalva que determina que a história seja contada de um modo diferente: “deve-se modificar a narração da fundação”. A narrativa deveria constar que a Congregação Redentorista foi procurada somente depois que todas as outras ordens já haviam sido inqueridas sobre a vinda para o Brasil. Ao propor essa modificação, o superior da casa de Witten certamente queria construir a narrativa em prol dos redentoristas, afirmando que eles foram a solução para o Brasil depois das outras ordens terem negado o pedido. Deste modo, a história da Congregação Redentorista se diferenciaria das demais ordens religiosas europeias, permitindo que os redentoristas fossem lidos como os salvadores da religiosidade católica brasileira. Parece que o superior queria suprimir da história redentorista no Brasil as sucessivas negativas aos apelos dos bispos, heroificando a história da Casa Redentorista de Juiz de Fora. CCSR. *Livro de Crônicas I (1878-1923)*.

tinham padres jovens disponíveis para tal missão. Entretanto, a posição da casa holandesa não refletia a de Roma, que se posicionou contrária ao feito. A conversa se prolongou e o padre geral solicitou informações aos lazaristas sobre o campo de trabalho no Brasil, principalmente sobre a região de Congonhas que D. Silvério pretendia entregar para a atuação missionária e cristianização da romaria que ali se dava. Entre as informações repassadas pelos lazaristas estão a correção do número de romeiros que afluíam para o Santuário de Bom Jesus de Matozinhos: 4 mil almas e não 50 mil como havia descrito D. Silvério; o fato de o Santuário ser administrado por uma irmandade, o que gerava inconveniências para os padres que ali se dedicavam a prestar os serviços, e a possibilidade dessa mesma irmandade criar problemas para a administração do santuário pelos redentoristas. Frente a essas informações, o padre geral relutou em aceitar as missões. Pouco tempo depois, D. Silvério se dirigiu novamente ao superior suplicando que socorresse o povo brasileiro da situação em que se encontrava e que não se importasse com os recursos financeiros, porque estes lhes seriam garantidos. Foi só então que o padre geral passou a nutrir a possibilidade de uma missão no Brasil, mas necessitava ainda de segurança e, portanto, responsabilizou dois redentoristas de fazerem uma visita ao Brasil e certificarem-se da possibilidade de tal missão.

Parece-me evidente uma tensão interna entre os redentoristas, tanto os da Província holandesa quanto os da Província germânica. Os superiores das casas provinciais e os superiores gerais que residiam em Roma sempre se posicionavam contrários a assumirem uma missão no Brasil, resistindo com vigor às investidas dos bispos brasileiros. Por outro lado, muitos irmãos e padres que compunham a Congregação eram favoráveis ao projeto da missão do Brasil. Esses julgavam que a missão abriria a possibilidade de executar o trabalho missionário, algo que lhes era dificultado nos Estados europeus pelos motivos que já foram aqui amplamente explanados. Havia posições internas distintas, mas a palavra final sempre partia dos superiores.

Frente a essas constatações, a questão que permanece é: por que mesmo as missões no Brasil, representando um fortalecimento da Congregação e sendo desejadas por alguns de seus membros, eram rejeitadas pelos superiores? Quando as propostas de missão no Brasil foram apresentadas à Congregação, talvez já houvesse uma expectativa

entre os superiores dos redentoristas do fim das políticas de Estado que limitavam a ação desses missionários, o que, de certo modo, gerava uma tensão entre os congregados. Os padres e irmãos redentoristas, que tomaram hábito ao longo dos vinte anos de vigência da supressão da Congregação e foram atraídos para a ela pela promessa da prática missionária, ansiavam pela concretização dos acordos e pela possibilidade de exercer no Brasil a prática que eram impedidos de fazer na Europa. Por outro lado, os superiores tinham a expectativa de um fim próximo dos decretos estatais que limitavam a ação da Congregação na Europa, se colocando contra o projeto das missões no Brasil e em defesa da reordenação do trabalho missionário no Velho Mundo. Essa conjuntura interna gerava os desencontros de informação e o diálogo intenso entre os bispos e os superiores. Estes últimos se viam pressionados tanto pelo prelado brasileiro quanto pelos membros da Congregação que almejavam viver a doutrina de Santo Afonso em sua plenitude.

Outro fator que não pode ser desassociado dessa insegurança dos superiores em apostar na missão do Brasil é o contexto político vivido no país de destino dos missionários. As últimas negociações deram-se nos primeiros anos de vigência do regime republicano no Brasil, que veio acompanhado do fim do regime do padroado. Essa era uma experiência política nova para país e que ainda estava em afirmação, o que pode também ter aumentado as desconfianças dos superiores quanto à possibilidade de efetivação do trabalho missionário no Brasil. Contudo, se o contexto republicano não garantia segurança efetiva para os redentoristas, o fim do regime do padroado dava a eles a certeza de que não havia em vigência lei no estilo da *kulturkampf*, que levaria o governo a interferir diretamente na atuação dos missionários. A realidade percebida pelos redentoristas talvez fosse muito complexa e assustadora. A República não era segura, por ser um regime essencialmente novo, mas era melhor que o Império que engessava o trabalho dos religiosos, interferindo nele para efetivar interesses econômicos e políticos. Penso que a queda do Império e o fim do padroado foram elementos que interferiram diretamente nas decisões dos superiores dos redentoristas quando aceitaram os pedidos dos bispos. Levanto essa afirmativa depois da leitura de sucessivos documentos escritos pelos primeiros redentoristas que atuaram no Brasil. Neles, a monarquia sempre aparece como o principal problema da Igreja ao longo da história do Brasil. Na leitura que os padres da Congregação fazem da trajetória histórica

do país, foi o regime do padroado o principal responsável pela situação de abandono religioso que atingia aos brasileiros: o Estado, para garantir seus interesses, impedia que a Igreja agisse efetivamente. Há uma perceptível indisposição desses religiosos para com o regime monárquico. Outro fator que também deve ser considerado é o de que outras propostas foram feitas à Congregação quando o regime imperial estava vigente no país e todas foram negadas. Quando o governo de D. Pedro II caiu e com ele o regime do padroado, todas as tratativas dos bispos brasileiros com a Congregação obtiveram sucesso, ainda que tenham passado por longos processos de negociação. A queda do Império aumentou as expectativas para a execução da missão do Brasil, mas a República era jovem demais para oferecer a segurança necessária.

Também há de se considerar, no assunto em debate, uma visita, às escuras, feita por dois padres redentoristas ao Brasil no final da década de 1870. Segundo uma crônica transcrita em um dos livros da casa redentorista de Juiz de Fora, referindo-se ao ano de 1878, dois padres redentoristas foram convidados a acompanhar uma viagem do Internúncio Apostólico, D. Alois Matera, ao Brasil naquele ano.<sup>250</sup> Pd. André Hellbach afirmou nessa crônica que

era muito difícil recusar este pedido, mas ao consentimento ligou-se a condição de que nos ajudaria para fundar um convento nosso no Rio de Janeiro. Tinha-se muita apreensão perante a possibilidade. Mas, caso não houvesse resultado favorável, seríamos chamados de volta após um curto lapso de tempo, e não se pensaria mais em irmos um dia para o Brasil.<sup>251</sup>  
(Grifos meus)

Essa narrativa é muito sugestiva, pois nos leva a pensar que havia entre os redentoristas aqueles que nutriam um significativo desejo de empreender missões no Brasil. Fui levado à reflexão pela primeira frase da citação “era muito difícil recusar este pedido”. Por que a recusa era difícil? Certamente não era só a amizade que os redentoristas nutriam por Matera que justificaria essa dificuldade. Era difícil recusar porque entre os redentoristas, existiam aqueles que nutriam o desejo de aventurar-se pelo Brasil embora os superiores vissem com muitas reservas essas possibilidades. Pelo texto de Hellbach é possível imaginar também que as leituras distintas sobre a possibilidade de um convento no Brasil geravam especulações e tensões constantes na

<sup>250</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris.*

<sup>251</sup> *Ibidem.* P. 03.

Congregação. O termo “apreensão”, usado pelo autor, não se refere somente a medo e receio, mas pressupõe também uma grande expectativa em torno da concretização do objetivo de muitos. Só existe receio quando há a possibilidade real de algo se efetivar. Todos esses fatores me levam a concluir uma vez mais que os congregados discutiam a possibilidade de uma missão no Brasil entre 1853 e 1893, mesmo sem a procura dos bispos. A experiência dos dois redentoristas seria um divisor de águas nas expectativas em torno da missão no Brasil, ou ela a efetivaria ou a desarticulava de uma vez por todas.

Sobre a viagem, Hellbach descreve:

Nem o irmão, nem eu usávamos nossa batina, pois conforme do desejo do Internúncio, ninguém, nem o Arcebispo do Rio poderiam notar que éramos religiosos. Somente mais tarde, na hora oportuna, iríamos nos apresentar como redentoristas.<sup>252</sup>

Parece-me evidente que o caráter provisório dessa experiência era algo projetado tanto pelos redentoristas quanto pelo Internúncio. Ambos haviam conjecturado que, pelo princípio de teste da viagem, nenhuma autoridade no Brasil deveria tomar conhecimento dela. Talvez tenham procedido desse modo para que não houvesse pressão nem a favor, nem contra a missão e que tanto Roma quanto os redentoristas tivessem autonomia para decidirem sobre a viabilidade da implementação ou não de um convento redentorista no país. É possível que o Internúncio previsse tanto um movimento a favor do convento redentorista, considerando a carência de religiosos enfrentada no Brasil, quanto um movimento contrário, julgando pelo discurso dos religiosos brasileiros, aqui já analisado no primeiro capítulo, que, em alguns momentos mostravam-se contrários à atuação de ordens religiosas no país.

No Brasil, os dois missionários atuaram como auxiliares de D. Matera, não permitindo-se reconhecer como membros da Congregação Redentorista. Hellbach afirma que o serviço que prestavam ao Internúncio era reconhecido e que a autoridade romana desejava que eles permanecessem ao seu lado por quanto tempo fosse possível. Entretanto,

---

<sup>252</sup> *Ibidem*. P. 03.

Nunca se falava espontaneamente sobre a fundação da nossa Congregação no Brasil e apenas quando insistíamos ele permitia dialogarmos sobre este assunto, e ainda então usava sempre termos no sentido de que a fundação de um verdadeiro convento no Brasil seria um plano muito imprudente. O máximo que poderíamos esperar seria, que alguns sacerdotes, usando o hábito do clero secular, se estabelecessem no Rio e ali fizessem todo o bem que as circunstâncias lhe permitissem. De má vontade escutava as minhas contra propostas e afinal deu claramente a entender que não desejava mais voltar ao mesmo assunto. É evidente que comuniquei fielmente ao Padre Geral esta situação; e daí que no começo de 1879 o Internúncio recebeu uma carta em que o Padre Geral lhe agradecia a sua boa vontade, mas pedia que nos deixasse voltar para a Europa, porque a maneira como queria introduzir a nossa Congregação no Brasil, não se ajustava à nossa Regra. Por isso não nos restou outra coisa do que repatriar e confiar na Divina Providência para que levassem um dia os filhos de S. Affonso para o Brasil sem os meios diplomáticos, dando-lhes a oportunidade de viver ali e trabalhar conforme a Regra de sua Congregação e o espírito de seu Santo Fundador. Agradecemos sinceramente a Deus e à Santíssima Maria, que já agora vemos realizado o nosso desejo de um modo melhor que esperávamos.<sup>253</sup>

A insatisfação de Hallbach com a posição do Internúncio é clara. Na posição do redentorista, havia a possibilidade da Congregação se instalar no país e trabalhar conforme os preceitos e regras de Santo Afonso de Ligório, visão que não era compartilhada por D. Matera. O representante de Roma defendia que, para se instalarem no Brasil, os redentoristas deveriam desvestir-se de sua identidade e trabalhar como padres seculares, o que não agradou aos congregados. Nenhum documento nos deixa margem para explicar porque D. Matera tomou essa posição. Penso que ele foi motivado por duas questões. A primeira, uma indisposição do clero secular para com ordens religiosas que seguiam as diretrizes de sua própria hierarquia, um discurso que ganhou força entre a elite eclesiástica brasileira nas últimas décadas do século XIX, conforme já analisado nesse trabalho. A segunda, refere-se ao decreto imperial de 1855 que subordinava as ordens religiosas à autoridade do Estado, impedindo o seu avanço, nesse caso, ao atuarem como seculares, os redentoristas teriam a possibilidade de expandir seu empreendimento no Brasil sem maiores interferências do governo. O fato é que a proposta do Internúncio não agradou aos redentoristas em geral.

A crônica de Hellbach é mais um indício de que havia uma tensão interna à Congregação quando o assunto eram as missões no Brasil: existiam muitos fatores que aproximavam os redentoristas do Brasil e vários outros que os afastavam, mas a

---

<sup>253</sup> *Ibidem*. P. 03.



possibilidade sempre margeava a Congregação. Vir para o Brasil só caberia nos projetos redentoristas se fosse possível exercer aqui a regra de Santo Afonso, sem esse preceito não havia negociação. Mais uma vez, sou levado a concluir que não era só o desejo reformador do catolicismo brasileiro que nutria esses missionários, sozinho ele não foi suficiente para atraí-los. Foi preciso dar liberdade para que a Congregação agisse no Brasil conforme era seu costume agir na Europa e com isso esperar que ela colocasse em prática o projeto reformista.

As limitações à identidade redentorista que supostamente seriam impostas aos missionários, caso viessem para o Brasil, certamente marcavam o pensamento dos superiores da Congregação ainda na década de 1890 e também foram um dos fatores que conduziu a uma avaliação atenta das súplicas feitas pelos bispos brasileiros ao padre geral na década de 1890. Somando esse fator ao contexto político conturbado vivido no Brasil e às expectativas de queda das leis que limitavam a ação redentorista na Europa, temos, a meu ver, uma conjuntura que impediu uma imediata resposta às investidas de D. Silvério, D. Eduardo e D. Arcoverde.

Portanto, percebemos nessas negociações que as ações, tanto dos religiosos redentoristas como dos bispos brasileiros, foram motivadas por estratégias traçadas pelos dois grupos para efetivarem suas respectivas propostas religiosas. As escolhas efetivadas, pelos prelados brasileiros e pelos padres redentoristas, estiveram de acordo com as suas aspirações naquele momento. Os bispos recorreram aos redentoristas porque necessitavam de um corpo eclesiástico que colocasse o projeto da Reforma Ultramontana em prática. Eles queriam padres que defendessem uma religiosidade sacramental e estivessem dispostos a divulgar essa visão entre o povo e o clero brasileiro. Já os redentoristas queriam afirmar-se institucionalmente, efetivando projetos missionários já iniciados e, quando perceberam que não tinham espaço para crescer na Europa, devido a questões políticas, aceitaram pregar missões no Brasil, desde que tivessem a sua identidade mantida. Fizeram a sua escolha visando a vitalidade da Congregação e não somente o projeto tridentino dos bispos brasileiros. As tratativas resultaram em uma associação de valores e intencionalidades religiosas, tencionadas em variados graus, conforme foi analisado no primeiro capítulo.

### **CAPÍTULO 03: “Na Europa não se pode fazer ideia disso!” Apropriações e proposições redentoristas para o catolicismo brasileiro.**

#### **3.1 – A visão do outro: a concepção de Brasil e o olhar sobre o diferente.**

A decisão dos superiores dos redentoristas em aceitar o envio de religiosos para o Brasil inseria-se, como demonstrado no capítulo anterior, em uma estratégia para manter vivo o espírito missionário da Congregação e reforçá-la enquanto instituição, entretanto, ao mesmo tempo em que tinha fortes linhas de continuidade, tinha também significativos traços de inovação. O Brasil despontava como uma realidade desconhecida para os redentoristas que nunca haviam empreendido uma missão no país. Ele era diferente do interior da Itália ou de outras partes da América, nas quais os redentoristas já haviam empreendido missões. O desconhecimento gerou uma produção de imagens sobre o que seria o Brasil e seus habitantes e uma série de expectativas do que iriam encontrar nesse território, de como iriam agir com o povo e de qual religiosidade iriam imprimir no país.

Quando chegavam ao Brasil, os padres redentoristas se deparavam com uma realidade que certamente era nova, desconhecida, desafiadora e, muitas vezes, atemorizadora aos seus olhares. O conhecimento prévio que tinham do país e sua população, fruto dos estudos e conversas que estabeleciam antes de partir da Europa, levaram-nos a construir imagens estereotipadas e distorcidas do Brasil, de seu povo e das religiosidades aqui manifestas. As imagens construídas e as expectativas geradas por elas, nos momentos que antecederam ao desembarque no Brasil, contribuíram para reforçar espantos, surpresas e incompreensões linguísticas, culturais e religiosas. O início do trabalho missionário redentorista no Brasil constituiu-se, portanto, em uma descoberta do outro, tanto para os missionários quanto para o povo que era alvo das suas missões, o que não aconteceu sem a reconstrução das imagens projetadas antes da chegada e o restabelecimento das expectativas delineadas para a prática religiosa.

No que tange aos missionários redentoristas, percebo a projeção de duas imagens sobre o Brasil e seu povo: uma que antecede a travessia do Atlântico e outra que é resultado dos primeiros contatos entre os religiosos europeus e o povo brasileiro. Essas imagens, por sua vez, se subdividem em outras que estão relacionadas com as experiências individuais de cada missionário e, principalmente, com a região do país a

que esses missionários eram destinados a trabalhar. São Paulo, Goiás e Minas Gerais geraram imagens e expectativas semelhantes e distintas que estão intimamente ligadas aos seguintes fatores: isolamento, urbanização e europeização dos hábitos culturais. Quanto mais distante da realidade europeia, mais pitorescas e desesperançosas eram as imagens projetadas do país. Um mesmo redentorista seria capaz de construir imagens e anseios distintos dependendo da região em que missionava.

Os sertões brasileiros eram as regiões que mais despertavam incertezas pela distância em relação ao litoral, pela parca urbanização e pelas narrativas que se prendiam às descrições dessas regiões. Os redentoristas que iam para o interior não sabiam o que encontrariam, quais seriam as condições de habitação e manutenção, qual a realidade social com a qual entrariam em contato e, talvez, o que mais os atemorizava era a incerteza do retorno. Essas inquietudes aparecem, por exemplo, em uma das narrativas sobre a separação dos dois grupos de redentoristas germânicos:

Chegara o momento em que nos deveríamos separar e talvez para sempre neste mundo. Alguns iriam encetar a viagem para o norte, jornada horrendamente longa na extensão e de característica sumamente penosa: 3 dias de trem e 20 dias de cavalo por 80 léguas de marcha, ao passo que os outros apenas iriam refazer as 6 horas de trem até Aparecida.<sup>254</sup> (Grifos meus)

Fica claro no texto, uma comparação entre Aparecida e Goiás a partir dos caminhos percorridos para se chegar a ambas as regiões. Enquanto para Aparecida gastava-se 6 horas de trem, para Goiás eram 23 dias, conjugando trem e cavalo. Aparecida certamente impunha menos inquietudes e temores aos missionários que o interior. As dúvidas eram tantas que se cogitava, inclusive, a impossibilidade de um novo contato entre os dois grupos, pensavam os redentoristas que a separação seria para sempre, que não se veriam novamente. A ida para o interior representava a incerteza sobre a continuidade da vida.

A insegurança e as dúvidas que circulavam entre os redentoristas nesses primeiros contatos eram, em grande parte, fruto das imagens que eles construíram do país antes de atravessarem o Atlântico. Grande parte das informações sobre o Brasil oferecidas a esses padres e irmãos foi extraída de conversas e descrições feitas pelos

---

<sup>254</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 29.

bispos brasileiros. Começo, portanto, pelas negociações entre os bispos, D. Eduardo Duarte e D. Joaquim Arcoverde, e os superiores da Congregação no ano de 1894. Ao propor a missão no Brasil para os padres redentoristas, os referidos bispos argumentaram a necessidade de religiosos bem preparados e comprometidos com os preceitos da Santa Sé para efetivarem o trabalho missionário no Brasil. As imagens que D. Eduardo tinha da sua diocese nos é possível acessar por meio da sua autobiografia. Essas imagens são de extrema importância, pois é possível que o bispo tenha feito uso delas para descrever a situação da religiosidade brasileira aos redentoristas e convencê-los a aceitarem as missões no Brasil. Na sua autobiografia, D. Eduardo descreve com detalhes as primeiras impressões que teve na viagem em que foi apresentado como bispo em sua diocese. Ao relatar uma experiência vivida em uma igreja de Uberaba, ele afirma:

caiu-me a alma aos pés, achando-a em estado mais do que deplorável, sem assoalho, sem forro, com um altar mor tosco e sujo de plastas de cera, com placas de folhas de Flandres, pregadas pelos degraus de arcaico trono e servindo de castiçais, sem batistérios, sem confessionários e com dois púlpitos em seguimento dos corredores superiores das célebres coxias, parte essencial e indispensável em todas as igrejas do sertão.

Nos gavetões do arcaz da sacristia, nem paramentos, nem missais, nem cálices, nem livros de assentamentos.

O chão estava estirado de excrementos de cabras, porque não havendo tapume por debaixo dos peitoris das janelas, passavam por ali animais para se abrigarem da noite na sacristia.

Num dos gavetões encontrei um gigantesco boneco de pano, o qual, como explicou-me o sacristão, servia para, no sábado de aleluia, representar a figura de Judas, e uma grande quantidade de brochuras de dramas e comédias, porque ali também funcionava a sociedade dramática!!!

Que atraso! Que descaso da Casa de Deus! Que incúria e que desmazelo da atalaia do campo de Israel! É que o pescador de almas cuidava só de pescar jaús do rio Grande!.<sup>255</sup> (Grifos meus)

O bispo, mesmo sendo natural do Brasil e tendo tido uma formação religiosa primária no país, se mostrou espantado com a situação religiosa do interior, descrevendo uma realidade muito distante da que esperava encontrar enquanto bispo da diocese. As igrejas estavam, segundo ele, “em estado mais do que deplorável”, serviam ao culto religioso, às cerimônias compreendidas como profanas pelo corpo eclesiástico e ao abrigo dos animais, um espaço que não condizia com o decoro necessário ao culto

---

<sup>255</sup> SILVA, D. Eduardo Duarte. *Op cit.* P. 77.

sagrado: muito sujo e extremamente profano. Para o bispo, a religiosidade do povo era perpassada pelas exterioridades, uma vez que ele ressalta que, nos gavetões investigados, nenhum livro sagrado destinado à liturgia fora encontrado, somente textos de peças teatrais e um grande boneco para um ritual popular do sábado de Aleluia, o qual consistia em mortificar uma representação da figura bíblica de Judas Iscariotes, o apóstolo responsável pela delação de Cristo ao Império Romano. O discurso de D. Eduardo, inserido no contexto da reforma ultramontana, considera as peças teatrais e a mortificação de Judas processos menos importantes que a liturgia da Igreja, que então seria representada pelos missais, paramentos, cálices e livros de assentamentos, não encontrados na referida capela.

Não passa despercebido que, no caso de D. Eduardo e a diocese de Goiás, encontramos um primeiro contato muito parecido com o dos padres redentoristas que ali chegaram logo depois. O bispo era um estrangeiro em sua diocese. Da mesma forma que os padres que vieram da Europa, ele tinha expectativas quanto ao que encontraria e se surpreendeu negativamente com uma realidade material, humana e religiosa que não estava de acordo com os princípios religiosos que ele tomava como base. Em sua autobiografia, ao invés de exaltar as belezas e os privilégios da sua diocese em meio a uma espécie de nativismo, ele aponta os problemas, a descreve como uma terra em que a população desconhece os preceitos básicos da fé e a expressa de um modo muito rudimentar, pouco valorizando os sacramentos.

Outro ponto que chama atenção no discurso de D. Eduardo é o motivo ao qual ele atribuiu a situação material e cultural em que se encontrava a sua diocese. Ele pouco fala da falta de fé dos povoados dos sertões brasileiros, ao contrário, sempre ressalta o tom caloroso da recepção em cada povoado e igreja em que se dedicou a orações. É comum na sua autobiografia ele afirmar que fora recebido por uma comitiva que o seguia a ponto de muitas vezes tropeçar em seus pés. O discurso de D. Eduardo sugere que esses povoados ansiavam por receber autoridades eclesiásticas em suas aldeias e igrejas. Para o povo, esses indivíduos certamente representavam uma aproximação com Deus. Ouvi-los e agradá-los seria de grande valia para a salvação da alma ou o alcance de benefícios no tradicional mercado do sagrado. Para D. Eduardo, a situação encontrada por ele era o resultado da ausência de um trabalho efetivo da Igreja, fruto da inexistência ou do despreparo do clero local que não cumpria com as suas obrigações ou

era mais tendente ao catolicismo manifesto pelo povo que o desejado pela Igreja. Ele é enfático ao afirmar que aqueles que deveriam zelar pelo cuidado com a igreja e a valorização dos sacramentos se importavam com os ganhos materiais e as práticas mundanas.

Como dito, há uma proximidade muito grande entre o discurso de D. Eduardo e os relatos dos primeiros padres redentoristas que trabalharam na região de Goiás. As impressões são muito parecidas e se devem, na minha leitura, a dois fatores: o primeiro, é que ambos os atores estavam descrevendo a mesma realidade o que por si só já explicaria a similitude das descrições, mas outro, que não me foge a vista, é a possibilidade do bispo ter relatado parte dessas impressões e conclusões aos redentoristas antes que eles viessem para o Brasil e, mesmo depois, quando já haviam iniciado o trabalho missionário. Essa última impressão justifica, por exemplo, a insistência dos padres redentoristas em afirmarem que a situação em que se encontrava a religiosidade no interior do Brasil era resultado mais da ineficiência de atuação do clero local que da falta de fé dos brasileiros.

Um documento citado pelo padre Júlio Brustoloni, na biografia do Pe. Gebardo Wiggermann, reforça a tese de que as impressões primárias dos redentoristas sobre o Brasil foram geradas pelas conversas entre os superiores da Congregação e os bispos brasileiros. Em uma carta em que o conselheiro-geral dos redentoristas, Pe Carlos Dilgskron, nomeava Wiggermann para o cargo de Visitador extraordinário da Província bávara, ele apresenta a proposta de fundação da missão do Brasil, afirmando que:

Glória Patri! Convoque os seus missionários! Nestes dias, visitou-nos um bispo do Brasil, que tem uma enorme diocese, onde há quatro tribos de índios selvagens, poucos são os padres e não são dos melhores. Pediu auxílio com lágrimas nos olhos ao Pe. Geral. (...) Certo de que aí não faltam almas heróicas que não receiam pobreza e não desprezam pobres índios e cristãos abandonados, o Pe. Geral aceitou o pedido do bispo<sup>256</sup>.

Segundo Brustoloni, essa carta, datada de 11 de junho de 1894, foi seguida de outras duas, uma de 13 de junho e outra de 07 de julho. A segunda, “relata novamente a pobreza do interior goiano, as tribos indígenas, agora em número de 10, o caráter do povo goiano e a necessidade daquela igreja. A carta é bem pormenorizada e tenta

---

<sup>256</sup> BRUSTOLONI, Júlio João. *Missionário do povo*. P. 58.

argumentar e motivar o Pe. Provincial a aceitar a Missão”<sup>257</sup>. Já a terceira carta apresenta o pedido da missão de São Paulo feito por D. Joaquim Arcoverde. O conjunto de correspondências, descrito em detalhes pelo padre Brustoloni, é um forte indício de que a imagem do Brasil e do povo brasileiro, principalmente o goiano, que inundou a imaginação redentorista na década de 1890, fora permeada pela leitura que D. Eduardo fazia da realidade de sua diocese, uma vez que é ele quem a descreve para os superiores e são estes que a apresentam para a comunidade redentorista. A leitura e as críticas redentoristas sobre a religiosidade professa no Brasil são frutos desses contatos, das trocas de informações e dos estudos dos religiosos.

Depois de estudar a correspondência redentorista, Julio Brustoloni afirmou que

os próprios seminaristas se interessaram pelo Brasil e buscavam localizar a região de São Paulo e Goiás nos mapas. Interessavam-se pelos índios, pelos rios, matas e florestas e, no reino animal, as cobras despertavam curiosidade e pavor. Livros escolares que tratassem desses assuntos eram avidamente lidos e estudados. Foi um despertar geral de brasilidade no coração germânico daqueles jovens. Como escreveu o Irmão Ulrico, o discurso inflamado do bispo de Goiás, traduzido para o alemão pelo Pe. Gebardo, fez vibrar o coração dos clérigos e seminaristas.<sup>258</sup>

Nesse trecho, uma vez mais, Brustoloni cita a correspondência dos padres e irmãos que sugerem a influência do discurso de D. Eduardo sobre o imaginário redentorista. Inflamados pela imaginação despertada pelo discurso, os redentoristas procuraram estudar o Brasil, dando ênfase à imagem de um país selvagem, exaltando elementos naturais como as matas, os rios e os animais, principalmente os ferozes e peçonhentos, como as cobras. A imagem de um país habitado por índios que necessitavam ser civilizados e cristianizados também habitava a mente dos redentoristas. Todo esse imaginário pode ter desencadeado dois movimentos distintos: atração ou distanciamento. O exótico e as dificuldades poderiam atrair os olhares de irmãos e padres ávidos por atuarem em missões religiosas que lhes impusessem dificuldades extras e atendessem a povos que se mostravam extremamente abandonados pela Igreja. Por outro lado, os mesmos fatores contribuía para afastar do projeto um grupo de missionários que percebiam as missões como extremamente difíceis, cansativas e perigosas. Alguns redentoristas, por exemplo, ao rejeitarem as missões no

<sup>257</sup> *Ibidem*. Pp. 58 e 59.

<sup>258</sup> *Ibidem*. P. 64

Brasil, argumentaram que a idade avançada era um fator que limitava a sua ação em um ambiente tão hostil como despontava o Brasil naquele momento. São movimentos que, distintamente do pensamento de Brustoloni, não geraram um sentimento nativista de brasilidade entre os redentoristas. Não havia essa identidade. O que parece ter ocorrido no período foi uma grande circulação de imagens e informações sobre o Brasil entre os redentoristas, o que o próprio biógrafo de Wiggermann descreve:

os missionários, padres e irmãos, escalados para a viagem se movimentaram e todos os confrades procuraram ajudá-los. Alguns fazem o seu testamento no cartório do oficial Barchmair, em Gars. Enquanto isso, o Pe. Gebardo se preocupa em adquirir duas malas de missa (espécie de altar portátil, com todos os acessórios que servirá durante a travessia do oceano, mas, sobretudo, nos pousos em Goiás), livros litúrgicos, de teologia, de moral e coletânea dos decretos da Propaganda Fidei. Providenciou guarda-chuvas e capas, para os destinados para Goiás.

Em carta dirigida ao provincial de 02 de setembro, ele se preocupa com os detalhes: “Os missionários aqui em Durnberg estão se aprontando. Ao Pe. Spaeth recomendo calças boas e fortes para andar a cavalo, podem ser adquiridas aqui. Ele necessita também de botas grandes de cano até o joelho. Precisamos de chapéus de abas largas por causa do sol”.<sup>259</sup>

Segundo o Pe. Brustoloni, as informações de D. Eduardo sobre a diocese de Goiás levaram os redentoristas a compreenderem essa região como extremamente carente de recursos primários, onde havia dificuldades para se conseguir até gêneros alimentícios de primeira necessidade. D. Eduardo teria sugerido aos redentoristas que trouxessem para o Brasil um número maior de irmãos para que aqui conseguissem plantar o seu próprio alimento e criar gado, não ficando reféns do abastecimento precário nas populações locais. Esse motivo teria despertado entre os referidos padres um esforço para a aquisição de sementes e instrumentos agrícolas que pensavam ser de grande utilidade no Brasil. Do mesmo modo, é possível que a preocupação dos padres em trazer consigo as “malas de missa” esteja relacionada não só ao evento das missões mas também às descrições do Brasil às quais eles tiveram acesso antes da vinda para o país, afirmando que por aqui as igrejas eram carentes desses objetos.

O grande temor dos padres e irmãos girava em torno das serpentes. Esses répteis habitavam o imaginário dos missionários. Os padres esperavam engalfinhar-se com grandes cobras em solo brasileiro em uma luta que conduziria um dos lados à morte.

---

<sup>259</sup> *Ibidem*. P. 73.



Colocaram-se a estudar sobre elas e se preparem para o embate. Preocupavam-se com “os cacetes para matar as cobras que furiosas agridem a morte”<sup>260</sup>. Mais uma vez, percebo uma semelhança entre as imagens projetadas pelos redentoristas e as descrições de Goiás oferecidas por D. Eduardo. Em sua autobiografia, ele destaca a existência de serpentes gigantes e ferozes, capazes de devorar homens.

Em um passeio que dei de tarde, cheguei até o curral da casa do rancheiro e vi ali estendido sobre as estacas um couro de mais de cinqüenta palmos de uma cobra colossal, e perguntei que réptil era aquele; disseram-me que era de sucuri que haviam matado ali debaixo da ponte e que, provavelmente outras ainda lá haveria.

Pois bem, pela madrugada senti o meu catre, armado dentro da minha barraca elevar-se do chão. Supus logo que fosse outro sucuri e que dentro em pouco estaria eu laçado e engolido por um daqueles monstros.<sup>261</sup>

Pela insistência dos redentoristas em citar os relatórios de D. Eduardo e pelo teor do discurso dos religiosos, é possível supor que relatos como esse circulassem entre os redentoristas e contribuíssem para fertilizar ainda mais o imaginário dos padres. As narrativas afirmavam uma determinada imagem de Brasil, mas principalmente de Goiás: um lugar habitado por tribos indígenas não cristianizadas e por povoados que pouco conheciam os rudimentos da fé cristã, bem como um ambiente natural hostil, cheio de feras selvagens dispostas a devorar os missionários a todo o tempo. Foi com esse imaginário que os primeiros redentoristas chegaram a Goiás.

Já em solo brasileiro, as primeiras impressões também não foram as melhores. Ao fazerem uma curta parada na Bahia antes de chegarem ao Rio de Janeiro, os missionários não relataram belezas ou pontos positivos, Lourenço Gahr registrou uma observação que mais desqualificava o país que o valorizava:

A impressão que esta primeira cidade brasileira lhes fez é indescritível, não, porém, por sua beleza ou limpeza. Esta imundície, estes buracos, este mau cheiro nas ruas, não, algo semelhante nunca havia visto ou sentido. Andava-se pelas ruas em louca corrida. O guia ia tão depressa quanto podia. Os 8 missionários mal tinham fôlego para acompanhá-lo. E para cúmulo de tudo tornaram-se ainda alvo de troas e zombarias.<sup>262</sup>

---

<sup>260</sup> *Ibidem*. P. 73

<sup>261</sup> SILVA, D. Eduardo Duarte. *Op cit.* P. 79.

<sup>262</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp 66.

O cronista destacou o mau cheiro, os buracos e a sujeira das ruas, afirmando ser um ambiente bem distante do europeu. No entanto, um ponto que desperta atenção no discurso é a descrição do padre sobre o comportamento da população baiana frente ao desembarque dos missionários: eram observados por várias pessoas que, pelo que afirma o redentorista no texto, reagiam à chegada dos religiosos. Do mesmo modo que o Brasil era uma nova realidade para os redentoristas, os missionários também o eram para a população local. A sociedade provavelmente observava e comentava sobre esses novos elementos sociais. Entretanto, toda a movimentação gerada pela curiosidade sobre o elemento novo, assustou os redentoristas, aumentando ainda mais a tensão pela estada em uma região que nunca antes visitaram e na qual esperavam encontrar feras e índios selvagens.

Depois dos primeiros contatos com o povo brasileiro, o campo imagético foi reajustado, alguns estereótipos foram reforçados e outros, revistos. No que tange a Goiás, a imagem de uma região hostil, rudimentar e pouco civilizada foi reforçada. Ao descrever a cidade de Campininhas (Goiás), Wiggermann afirma:

o clima é muito sadio, tanto que não são raras as pessoas que ultrapassam cem anos. No centro, no lugar mais belo, ergue-se a miseranda igreja matriz, feita de taipa. Quem jamais viu, além das europeias mal poderia fazer idéia do que fosse a pobreza e o desasseio das igrejas de Goiás em geral e da nossa em particular. Ao lado do Evangelho, desmoronara um largo lanço de muro. Os altares, despidos de qualquer ornamento, se revestiam de poeira e sujeira. Mais repugnante ainda eram os ratos e morcegos que se encontravam na igreja em quantidade incrivelmente grande. A imagem milagrosa que representa a Imaculada Conceição, padroeira da igreja e da paróquia, é de grande beleza. Depois de termos feito sofrível compostura e limpeza do templo e de o termos dotado de um tabernáculo simples, instalamos aí o Santíssimo Sacramento na Missa do Galo.<sup>263</sup>

As descrições dos espaços e povoados pelos quais passavam os missionários são extremamente detalhistas. Nesse ponto, eles atuam quase como antropólogos, observando construções, habitações, hábitos cotidianos e o ambiente religioso. O modelo para a comparação é sempre o europeu, tomado como exemplo de civilização e religiosidade. Tudo que fugia ao padrão vivido pelos missionários no Velho Mundo despertava atenção e era digno de nota. No trecho citado, a imagem geral da região é humanizada, Goiás é descrito como um lugar bonito e de clima saudável, em que a

---

<sup>263</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 123.

expectativa de vida era muito alta, uma leitura inovadora, partindo do princípio que os padres e irmãos esperavam encontrar uma região hostil à vida humana. Entretanto, em oposição a essa descrição positiva, o redentorista lamenta a situação da igreja matriz. Uma igreja suja, desmoronando, repleta de ratos e morcegos, o que, na compreensão deles, não era condizente com um espaço destinado ao culto sagrado. Aí passa a residir a principal crítica dos missionários: o abandono espiritual do povo goiano, o qual se materializava na situação deplorável das igrejas. A causa de todas as mazelas da sociedade e, principalmente da religiosidade local residia, na leitura dos missionários, assim como na do bispo D. Eduardo, na ausência ou na má atuação do corpo eclesiástico na região e não no povo local. Sobre isso, o mesmo missionário, descreve:

O povo da diocese de Goiás é em geral extremamente ignorante e indiferente em matéria de religião. E não é de se admirar, pois que quase nunca tem instrução religiosa, nem oportunidade para ouvir uma pregação ou um catecismo. Pouquíssimos são os que sabem ler mesmo precariamente. Casam-se usualmente muito cedo, quando ainda meninos de 13-14 anos, com desconhecimento até do Pai-Nosso e da Ave-Maria e de qualquer experiência de vida. Não é superior a condição do homem aos 16 ou 18 anos. E são eles, de sua parte necessitados de educação, que devem educar. Que se poderá esperar daí? Há de mister começar com as crianças, nomeadamente com as meninas, que devem ser entregues à educação cristã de religiosas, para futuramente virem a ser boas mães. Só então, dentro de 20-30 anos poder-se-á esperar alguma melhoria. Os homens quase não têm disposição para o trabalho, as mulheres, então, nenhuma. Podem se dar por satisfeito se mantêm alguma ordem em casa. Caso venham a precisar de dinheiro, dirigem-se ao convento pedindo trabalho para agenciar algum “cobre”. Não gostam de trabalhar por diária, preferindo a tarefa ou empreitada. Usam exigir o pagamento de antemão e vão-se antes de terminado o trabalho ajustado. Outros prometem executar o trabalho alguns meses mais tarde. Fazem tão facilmente dívidas, quanto se esquecem de saudá-las. Alguém pediu emprestado 2 contos, dizendo que iria fazer uma plantação de café, pretendo pagar às prestações. Outro queria 200\$000 que saldaria daí a dois meses. São legítimos caloteiros. Aceitam trabalhos e os transferem a outrem por pequena gratificação, contentando-se com exígua sobra. Dinheiro é que não tem parada em suas mãos, pois não têm onde guardá-lo. Compram, por isso mesmo, para dele se verem livres, as coisas mais extravagantes. Ninguém é digno de confiança. Denigrem-se eles mutuamente à porfia, pelas costas. (...). “Os senhores não devem confiar em nenhum brasileiro, dizia o Pe. Souza, nem mesmo em mim.” E falou certo. Outra inutilidade é o tomar conselhos. Não se chega a nenhuma conclusão. Quem dá um conselho, justamente para o oposto vai o outro. O remédio é observar tudo e fazer as próprias experiências pessoais. De plantações fazem apenas o estritamente necessário para a família viver. Sobrevenha daí um ano de carestia, que se instala a fome geral, pois ninguém possui reservas de alimento. A razão disto é não terem eles como

comercializar seus produtos. Aliás, o frete até Araguari seria tão alto que emparelharia com o preço mesmo da mercadoria. Natural, então, não se darem o trabalho de plantar. Somente fazendeiros mais abastado, que dispõem de burros e de bois, podem permitir-se o luxo de plantar e negociar. Sua maior fonte de renda, porém são os bois e as vacas, de que alguns vendem de 100-300 cabeças por ano. Não usam abater garrotes, pois eles podem pastar pelos campos sem maiores cuidados. Vacas são criadas apenas por amor à cria. Num rebanho de 200-300 vacas não possuem quase nenhuma leiteira.

É total a ignorância dos mandamentos de Deus e da Igreja. Durante meses não assistem às missas dominicais e festivas, o que se dá em parte devido às grandes distâncias da igreja, em parte por não possuírem animais de sela, acrescentando para as mulheres a falta absoluta de vestidos. A primeira confissão, que por vezes é também a última, fazem-na por ocasião do casamento. Um noivo não sabia como comportar-se ao fazer a la comunhão, na missa do casamento. Ajoelhou-se, é certo, mas quis tomar a sagrada partícula das mãos do sacerdote.

Para alguns o maior dos santos é o Padre Eterno, opinando outros pelo Espírito Santo e assentando terceiros o parecer em São Sebastião ou São Benedito. À pergunta do padre sobre quem tinha nas mãos depois do consagração veio por parte de um homem a resposta: “uma pastilha”.

Alguém perguntado sobre a identidade do homem pregado na cruz saiu-se com esta: “São Sebastião”.

Seria maravilha se as coisas fossem diferentes, de vez que não tiveram nenhuma instrução. Por isso é que impera a superstição e que fazem as promessas mais estrambólicas, procurando-as cumprir com toda a exatidão.<sup>264</sup> (Grifos meus).

Nessa crônica, intitulada *O caráter do povo* e citada na íntegra, o cronista descreve em detalhes como concebe a imagem do povo goiano: ignorante, indiferente em matéria de religião e no conhecimento dos dogmas católicos, iletrados, pouco dispostos ao trabalho, endividados, caloteiros e indignos de confiança. Todos adjetivos pejorativos que objetivavam diminuir as populações locais ante a europeia. É uma observação completamente diferente da citação anterior, em que o mesmo cronista inicia seu texto com uma leitura positiva da região, afirmando ser o clima muito agradável e saudável. Há, portanto, dois tipos de descrição, um para o espaço natural e outro para o comportamento humano, sendo que as maiores críticas recaem sobre o segundo ou sobre as interferências do homem no ambiente natural. A leitura negativa sobre o comportamento humano em Goiás não está inserida em um discurso eugenista, em que os redentoristas consideravam os europeus racialmente superiores aos

---

<sup>264</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp. 133-135.

brasileiros, mas em uma crítica direta a atuação da Igreja e do Estado no interior do país.

O discurso redentorista sugere que o que desencadeou essa situação foi a ausência, ou a ação inexpressiva da Igreja e do Estado. Logo, a culpa não é da população. Ela poderia superar todas essas dificuldades, caso fosse eficazmente atendida pelas instituições. Cada análise pejorativa é seguida de uma crítica à atuação da Igreja. O povo é ignorante em matéria de fé devido ao fato de nunca ter tido instrução religiosa ou ouvido um catecismo. As missas eram pouco frequentadas porque as igrejas estavam distantes dos povoados e porque a população não tinha vestimenta adequada para usar nesse espaço. A criação de gado era destinada somente ao corte e a produção de alimentos era pequena, porque não havia uma intervenção do Estado ou de alguma outra instituição a fim de desenvolver o comércio, interligando localidades ou urbanizando a região. Para o redentorista, a presença de uma Igreja atuante seria capaz de reverter essa situação em médio e longo prazo, cerca de trinta a quarenta anos, começando pela instrução das crianças e dos jovens. Talvez porque acreditasse que esses ainda não tivessem sido contaminados pelo comportamento local e que, ao serem educados conforme o padrão europeu, pudessem reproduzir o modelo enquanto pais, ao exercerem o papel de educadores. Portanto, tudo passava por uma questão de educação / catequização do povo, fortalecendo não só valores religiosos ligados ao catolicismo sacramental como também valores culturais e sociais, como o letramento e a disciplinarização para o trabalho. Logo, em paralelo ao projeto de cristianização, os redentoristas desenvolveram também um projeto de civilização para a população goiana.

Ao que me parece, os redentoristas consideravam os goianos em um estágio intermediário entre a selvageria e a civilização. O povo do interior não era nem o selvagem pagão, que não professava nenhuma fé e estava longe de todo e qualquer hábito cultural europeu, e nem o modelo de cristão perfeito que frequentava os sacramentos e seguia o padrão sócio-cultural europeu. Estava perdido em algum lugar entre os dois extremos. Talvez, entre o céu e o inferno, fosse possível alocá-lo no purgatório. Todos os relatos que li sobre o povo goiano e até mesmo para as demais regiões em que os redentoristas missionaram, sempre aparece a descrição de pessoas que frequentavam as igrejas e os eventos religiosos, mas professavam a fé de um modo

rudimentar e exteriorizado, em um modelo de catolicismo contestado pela Igreja tridentina.

A leitura da documentação não deixa dúvida de que a maioria dos redentoristas considerava o brasileiro como um povo temente a Deus e à Virgem, mas que não dominava o conhecimento do campo sagrado e não frequentava os sacramentos devido à fraca atuação da Igreja, principalmente nos sertões. Se observarmos com atenção a crônica citada acima, perceberemos claramente este raciocínio: os noivos procuram a Igreja para oficializarem perante Deus o casamento, tanto que o maior número de comunhões ofertadas se faz nesse contexto, pelo menos é o que observa o redentorista. Ao afirmar que a população confundia a imagem de Jesus com a de São Sebastião, fica subentendido que havia o respeito ou um conhecimento mínimo das personagens sagradas do mundo católico. A própria insistência dos redentoristas em elogiar as imagens marianas que encontravam nos povoados deixa subentendido a presença da fé. Faltaram, em todos esses casos, padres atuantes que se dedicassem ao catecismo e à valorização dos sacramentos e assim lapidassem a religiosidade do povo local.

A insistência em criticar a atuação da Igreja tem objetivos e implicações que precisam ser destacados. Objurgar a atuação dos padres que antecederam os redentoristas na cristianização, diferenciava a Congregação ao mesmo tempo em que justificava a sua intervenção nas comunidades locais. Ao desqualificarem a atuação dos padres que os precederam, os redentoristas promoveram-se perante os demais, afirmando-se como membros de um grupo que defendia um catolicismo moralizado, sacramental e evangelizador, capaz de adequar a religiosidade com ares profanos ao catolicismo ultramontano. Além de afirmar a Congregação entre os seus pares, esse discurso justificava a atuação dos padres redentoristas tanto diante dos bispos quanto diante dos superiores da Congregação. Portanto, para os missionários que desejavam ver a missão do Brasil prosperar, esse era um discurso necessário, pois ajudaria a garantir recursos financeiros e humanos para a empreitada redentorista no país. Ao longo de toda a pesquisa, encontrei um quantitativo muito pequeno de discursos que descreviam o brasileiro como um povo completamente indiferente às questões de fé e que respondeu mal às investidas missionárias. Quando esse discurso aparece, ele é feito por indivíduos que não conseguiram se adaptar à realidade brasileira, principalmente porque tinham dificuldades com a língua, mas esse discurso está longe de representar a opinião

generalizada da Congregação. A maioria insiste em desqualificar a atuação dos padres anteriores, ora a justificando pela má formação, ora pela má conduta e outras vezes pela interferência direta do Estado na administração eclesiástica.

Conforme venho afirmando, a cidade de Aparecida despertava imagens um pouco diferentes das de Goiás. O centro de devoção mariana era almejado pela maior parte dos redentoristas que se alistaram para vir ao Brasil, pois compunha uma realidade muito mais próxima da vivida pelos redentoristas na Europa. Boa parte dos padres e irmãos que atravessaram o Atlântico entre 1890 e 1920 tinha experiência na assistência aos devotos e romeiros em grandes centros de devoção mariana. Os germânicos viveram muito tempo em contato direto com manifestações de devoção no santuário de Altötting na Baviera e eram especialmente atraídos por centros de devoção mariana, mesmo dentro da Europa. Já no Brasil, a correspondência redentorista deixa transparecer um desejo especial de habitar em Aparecida e se dedicar ao trabalho apostólico, devido ao reconhecimento do santuário como a morada de Maria. Trabalhar nesse lugar significava estar mais próximo à Mãe de Jesus. Essa concepção certamente tinha força no imaginário redentorista e determinou não só preferências por São Paulo e não por Goiás, como também uma visão menos estereotipada do ambiente e da população.

Mesmo assim, muitos preconceitos persistiram. A imagem de um território selvagem com indígenas a cristianizar e animais ferozes e peçonhentos nas esquinas era uma descrição que valia para o país como um todo. Entretanto, ao considerar a região de São Paulo como uma região urbanizada e em franco desenvolvimento, as imagens talvez fossem suavizadas. Aparecida era um centro de devoção já consolidado na década de 1890. Nesse período, por exemplo, a cidade já começava a ser atendida por uma rede ferroviária, algo que nem de longe se imaginava para a região de Goiás, onde a movimentação se dava a cavalo ou a pé, por trilhas rudimentares. Barro Preto e Campininhas, embora abrigassem um importante centro de peregrinação, estavam no sertão do país, em uma região bem menos explorada e urbanizada que Aparecida e seu entorno. A análise da trama que resultou na travessia do Atlântico pelos missionários redentoristas, conduz à percepção dessas ponderações. A missão de São Paulo, proposta quase um mês depois da missão de Goiás, só foi aceita devido à necessidade de suporte às difíceis missões no sertão. Logo, compreende-se que, para os redentoristas, Aparecida era bem menos selvagem e atemorizante que Goiás. Diferentemente do que

fez D. Eduardo, não encontrei, no caso de Aparecida, por exemplo, grandes referências de descrições da região aos redentoristas, a não ser como um grande centro de devoção mariana em que a religiosidade necessitava ser cristianizada.

A grande questão que permeava o imaginário sobre o Santuário de Aparecida era a religiosidade pouco institucionalizada dos devotos e não as dificuldades materiais e ambientais. Os discursos anteriores à partida da Europa me levam a refletir sobre a projeção da imagem de uma dualidade referente às manifestações religiosas nessa região: de um lado uma maioria extremamente devota e crente, do outro uma minoria significativa de pagãos, infiéis e possuídos por Satanás. Nos preparativos descritos na *Crônica de Fundação da Missão Redentorista em São Paulo e Goiás*, afirma-se que;

O Capítulo Geral, reunido em Roma em 1894, declarou solenemente: “Embora sejam as missões em terras católicas o fim principal de nossa atividade apostólica, contudo as missões entre os pagãos e infiéis não se opõe a essa finalidade, sendo-lhe, muito ao contrário, inteiramente consentâneas.”<sup>265</sup>

A escolha do cronista em citar essa decisão capitular do padre superior para introduzir a importância das missões no exterior para a Província bávara, expõe como os redentoristas enxergavam o povo das regiões externas à Europa. A princípio, o texto nos deixa margem para entender que os redentoristas não viam o Brasil como uma “terra católica”, uma vez que afirmam que as missões no exterior se diferenciam das missões até então, porque essas eram pregadas em terras católicas. Mas, essa me parece uma conclusão muito inflexível para definir o imaginário redentorista sobre o povo brasileiro e o Brasil nos momentos que antecedem à vinda para o país. Nem todos compreendiam o Brasil como uma terra não-católica, a maioria o via como uma terra católica, mas marcada por ausências de manifestações religiosas ou por manifestações que se distanciavam de um modelo cristão idealizado, eram os pagãos e infiéis, de que fala o texto. Essa imagem é projetada sobre todo o povo brasileiro: paulistas, goianos e mineiros. Lógico, com graus de intensidades maior ou menor.

Nessa mesma crônica, um pouco mais à frente, o cronista, provavelmente Pe. Lourenço Gahr, afirma que “a tarefa a que se dedicariam os missionários era exatamente libertar a alma do poder de Satanás”. Pela afirmativa, compreendemos que os

---

<sup>265</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.*. P. 9.



missionários concebiam que o trabalho no Brasil não consistia simplesmente em reforçar a institucionalização do cristianismo, mas envolvia uma luta direta com o Satã pela conquista de almas. Ainda habitava o imaginário desses missionários a leitura da América Portuguesa a partir da dualidade céu e inferno.<sup>266</sup> Para alguns, ao atravessar o Atlântico, estaria o reino do Satanás, habitado por pagãos e infiéis. Para outros, o Brasil poderia não ser o inferno, mas era habitado por indivíduos atormentados por Lúcifer. Para ambos, a ação missionária envolvia uma luta árdua e necessária contra a astúcia de Satã. Como missionários, esses redentoristas compreendiam-se como soldados de Cristo em uma luta direta contra o Demônio, em que o objetivo maior era a conquista das almas. Essa leitura do Brasil e da empreitada redentorista no país levou alguns missionários a compreenderem as práticas religiosas de alguns brasileiros como resultados da interferência direta de Satã no comportamento dos cristãos e na situação material das igrejas. Tal compreensão, em muitos casos, dificultou o entendimento das práticas religiosas populares como formas distintas do povo recorrer à interferência divina.

As expectativas em torno do desconhecido aprofundavam essa leitura, abrindo margem para que algumas atitudes brasileiras fossem lidas como manifestações diretas de Satã. Esses missionários não viam essas manifestações como atitudes conscientes dos devotos, mas como ações do Anticristo que se apropriava de um espaço vago, deixado pela Igreja, desvirtuando a religião e o culto a Deus. Cabia aos redentoristas ocupar esse espaço. Em Aparecida, embora seja possível também encontrar afirmativas em torno da atuação do Diabo na religiosidade do povo, são bem menos intensos os relatos desse tipo, uma vez que a cidade comporta o Santuário de Nossa Senhora da Conceição, que por si só já é compreendida como a mulher que venceu o Anticristo. Alguns redentoristas, já depois de iniciado o trabalho no Brasil, chegaram a afirmar em suas crônicas que a religiosidade do povo brasileiro só sobreviveu até então devido à proteção da Virgem. Para esses, a devoção à Maria, por meio das imagens de Nossa

---

<sup>266</sup> Em *O Diabo e a Terra de Santa Cruz*, Laura de Mello e Souza defende que, ao longo dos séculos XV e XVI, durante o período das expansões marítimas, era comum entre os europeus a identificação do continente americano, e especificamente a América Portuguesa, entre a oposição Céu e Inferno. Para alguns o Brasil era o Céu, o Paraíso, mas atormentado a todo o tempo por Lúcifer, o que conduzia os homens ao afastamento da doutrina cristã e a atitudes desonestas e pecadoras. Para outros, na América residia o reino de Satã, onde atitudes cristãs eram desconhecidas ou obstaculizadas. SOUZA, Laura de Mello e. *Op cit.*

Senhora, era o sustentáculo da fé e da Igreja, uma vez que não permitiu o domínio do espaço pelo Anticristo.<sup>267</sup>

Podemos afirmar que essa visão que os missionários constituíram antes de pisar em solo brasileiro foi, em grande parte, superada logo nos primeiros anos de contato com o cotidiano religioso brasileiro. Pelas descrições que foram feitas posteriormente à chegada ao Brasil, os missionários se mostraram surpresos com a devoção e as formas de manifestação religiosa exteriorizada dos brasileiros. Eles ansiavam por uma realidade bem distinta. Ao que parece, eles esperavam por manifestações de exteriorização mais contidas e por um povo que pouco se importasse com as questões relacionadas à fé e à Igreja. É a esse raciocínio, por exemplo, que me leva um trecho de uma carta escrita pelo Pe. Valentim Von Riedl.

São pretos, brancos, pardos; são senhores e damas ricamente trajados e pobres maltrapilhos; Ministros, Oficiais de Estado, militares uniformizados ajoelham-se junto de um maltrapilho e com vela acesa nas mãos fazem suas orações e cumprem suas promessas. É comovente verem-se senhores e senhoras assistirem de joelhos até 3 missas, em cumprimento de promessa; mais ainda quando se arrastam de joelhos até o trono da Virgem, ou varrem a igreja, levando o lixo para fora. De fato é uma fé viva e filial e simples, havendo casos de famílias se privarem de tudo para dar a N. Sra., às vezes, nem tendo o suficiente para a viagem de volta. Vê-se assim uma devoção generosa, um amor pronto nos sacrifícios. No amor à Mãe de Deus o brasileiro está a procura de um que o iguale. Tivesse ele mais padres, que o instruissem e auxiliassem a sair da enorme ignorância. São poucos os que sabem o Credo, os mandamentos, os sacramentos; da Sma. Trindade, mal tem noção.<sup>268</sup> (Grifos meus).

A correspondência de outro redentorista, Lourenço Gahr, que também atuou em Aparecida, transmite a mesma sensação de surpresa e encantamento pela devoção dos peregrinos. Afirma ele:

No dia 8 de maio, veio o Secretário de Estado, acompanhado da família, para batizar seu caçula no Santuário. Muitos pais costumam fazer promessa de

<sup>267</sup> Em sua primeira carta escrita no Brasil e destinada ao Padre Superior, Valentim Von Riedl afirma: “Não é sem razão que N. Sra. é tão amada e invocada; esse amor e devoção fora a guarda contra a infidelidade e se tornaram o filão de ouro de sua perseverança na fé católica. Sem essa devoção teria o povo caído em completa indiferença.” Carta do Padre Valentim Von Riedl escrita de Aparecida ao Padre Superior. In: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. P. 136.

<sup>268</sup> BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Pp. 135 e 136.

batizar os filhos no Santuário. Uma família de Itajubá, cidade do E. de Minas Gerais, veio para batizar o filho, trazendo também a banda de música. Tocando alegres, subiram da estação para a igreja; e, durante o batizado, os músicos se postaram em volta do lugar do batismo. Foi batizado com o nome de Sebastião, São Sebastião e N Senhora foram os padrinhos, representados por duas pessoas. Ao terminar o batizado a música atacou uma marcha brasileira; na Europa não se pode fazer idéia disso. Lá nem um príncipe herdeiro é batizado com tanta pompa. (...)

Chegando, dirigem-se logo ao Santuário, rezam por algum tempo; muitas vezes com lágrimas nos olhos, beijam reverentes os altares, costume conservado pelo próprio Presidente; colocam grandes quantias no cofre, mandam celebrar uma ou mais missas, que se manda mensalmente ao bispo, quando não as podemos celebrar; ouvem, devotos, a missa, mandam benzer grande quantidade de imagens, santinhos medalhas, terços, para dá-los aos parentes; o ir de joelhos da porta até o altar é coisa de todos os dias.

Há cenas comoventes; alguns fazem a promessa de subir de joelhos a rua principal, calçada de grandes pedras irregulares, morro acima, num trajeto de uns 8 – 10 minutos e, o fazem vestidos de penitentes rezando e cantando. Após 6 minutos, tigem-se as pedras de seu sangue. É uma cena que comove até às lágrimas. De fato, são grandes os sacrifícios externos desses romeiros; faltam-lhe só os internos. Os sacramentos caíram em desuso por grande deficiência de padres, ou por causas menos importantes.<sup>269</sup> (Grifos meus).

O primeiro trecho, escrito pelo Pe. Riedl, traz uma consideração importante sobre a percepção da sociedade por esses missionários: a convivência harmônica de pretos, brancos e pardos no ambiente religioso. Isso foi uma surpresa para ele, o que aponta para uma novidade no campo de atuação desses missionários. Em suas experiências na Europa, esses religiosos não presenciaram a convivência numerosa, em um mesmo espaço sagrado, de grupos sociais marcados por diferenças étnicas tão fortes, a ponto de determinarem lugares sociais diferentes. Estranho que em poucos documentos encontrei relatos ou análises dessas questões. Eles aparecem com muita frequência nas crônicas e cartas específicas do padre Riedl e muito pouco nas dos demais. Não consigo precisar o motivo, talvez por preconceitos, pelo silenciamento diante de uma realidade em que necessitavam do apoio de uma elite e também do grande público, ou ainda porque esse cotidiano não tenha despertado a atenção da ampla maioria, o que acho mais difícil. Mas, os conflitos sociais inerentes ao contato entre brancos, negros e pardos praticamente não aparece. As descrições sugerem relações e divisões de espaços harmoniosos. Em um de seus diários, Riedl teria afirmado que “os

<sup>269</sup> Carta do Pe. Lourenço GAHR, Primeiro Superior da Comunidade Redentorista de Aparecida ao Monsenhor A. Prachar – Bremen na Alemanha – 1895. In: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Pp. 95 e 96.

extrangeiros mórmente de início, ao constatarem essa igualdade, quedam perplexos sem saber o que pensar dessa estranha fraternização e promiscuidade”.<sup>270</sup> Parece, realmente, que o missionário não percebia conflitos nesses contatos, talvez esperasse encontrar embates muito mais intensos, por isso tenha percebido igualdades ao marcar diferenças.

Em ambos os textos, escritos por redentoristas que chegaram ao Brasil em períodos diferentes – enquanto Lourenço chegou em 1894 com a primeira turma, Riedl viveu essa experiência um ano depois, em 1895 – percebemos um tom de surpresa ao entrarem em contato com uma realidade que fugia à compreensão e à imaginação de um missionário europeu. Os trechos grifados no texto possuem termos que sugerem que a experiência vivida por esses missionários superava em muito as expectativas geradas em torno da situação religiosa do Brasil. A meu ver, a expressão que melhor descreve a perplexidade dos missionários é “na Europa não se pode fazer ideia disso”. Penso que ela não se refere somente aos rituais festivos de batizados, ela faz referência a todas as manifestações de fé dos brasileiros, inimagináveis para um missionário que só atuou nas terras do Velho Mundo. Penso que os redentoristas ficaram surpresos também com o campo material que encontraram no país, bem distante do que esperavam. Ao descrever a casa em que foram abrigados em Aparecida, Wiggermann afirma que ela era muito apertada, “mas de vez que na Baviera nos tinham preparado para tudo, ela ultrapassou a nossa expectativa”.<sup>271</sup> Esses missionários preparam-se para entrar em contato com uma

---

<sup>270</sup> Oscar das Chagas Azevedo, ao escrever a biografia do Pe. Valentim Von Riedl, diz se basear nos diários do referido padre, aos quais não consegui acesso nessa pesquisa. Devido ao ano que a obra foi escrita, 1939, o texto não segue um rigor acadêmico, não há notas de rodapé, ou referências bibliográficas. O autor também não distingue a sua análise das citações, confundindo as palavras dele com as do biografado. Portanto, tomei como fonte a obra do Pe. Oscar que parafraseia o diário de Riedl. O período completo de onde foi retirado a citação diz o seguinte: “Pessoas de cor são divertimentos dos europeus em qualquer parte do velho mundo, onde não existem pretos a não ser como empregados em uma ou outra família nobre, de sorte que se tornam verdadeiros objectos de luxo, que com dificuldade se encontram. Há milhões na Europa, que nunca viram um negro, do qual formam a mais curiosa ideia, dahi o menosprezo pelos pretos e a aversão à sua raça. No Brasil, porém as pessoas de cor são equiparadas aos brancos em tudo, mesmo nas sciencias, nas artes e nos empregos públicos; os estrangeiros mórmente de início, ao constatarem essa igualdade, quedam perplexos sem saber o que pensar dessa estranha fraternização e promiscuidade. Da admiração passam ao espanto ao verem que brancos e pretos se unem em matrimônio, encontrando nisso um mysterio incomprehensível. E’ pois natural que também o fidalgo de Munich se chocasse no princípio, ao ver tão grande multidão de pessoas de cor em tudo tratadas como os brancos. Espantado, descreve um fato real que se deu em Aparecida. Um dos redatores da “Folha de Aparecida” atacado perigosa moléstia fez a promessa de se casar, caso sarasse, com a primeira mulher que encontrasse. Ao sahir de casa deu com uma mulher de côr; cumprindo o voto, com ella se uniu em matrimônio, porem, com tanta infelicidade, que a mulher desgostosa do marido o abandonou uma semana depois”. AZEVEDO, Pe. Oscar das Chagas. *Educador e Apóstolo ou Notas Biographicas do R. P. Valentim Von Riedl*. C. SS. R. . Aparecida do Norte: Typographia Cupulo, 1939. Pp. 46 e 47.

<sup>271</sup> WIGGERMANN, Pe. Gebardo; GAHR, Pe. Lourenço. *Op cit.* P. 29.

realidade bem pior do que a que encontraram no Brasil, por isso eles se surpreenderam positivamente e mesmo vivendo situações das mais adversas e tensas foram sutis ao traçar suas impressões sobre o Brasil.

As imagens de um país de infiéis, pagãos, dominados pela vontade do Demônio caíram por terra. No Brasil, os redentoristas passaram a admitir a imagem de um povo temente a Deus e à Virgem. Um povo tão religioso quanto o europeu. Pela leitura de trechos como os acima citados, concluo que alguns redentoristas passaram a sustentar que as manifestações de religiosidade encontradas em Aparecida eram muito mais intensas e pomposas que as percebidas no continente europeu e que isso, de certa forma, determinava que os brasileiros compunham um povo que tinha fé. O país não só era católico, como percebia-se nele a atuação efetiva dos fiéis.

Depois dos primeiros contatos e observações, os redentoristas reconstruíram a imagem que tinham do Brasil e seu povo. Perceberam, por exemplo, que o país não era tão selvagem quanto imaginavam, não sendo o pau de matar cobra um item de primeira necessidade, nem o povo composto por índios que ainda não haviam sido cristianizados. As descrições passaram a se importar com as formas como os brasileiros manifestavam a sua religiosidade; com o excesso de exterioridades e a inexpressiva participação no catolicismo sacramental. Os missionários reconhecem a fé depositada pelos devotos nas representações religiosas e na própria Igreja, mas afirmam que eles estavam longe de procurar a instituição para terem acesso aos sacramentos básicos como a confissão e a comunhão. Faziam-no não por falta de fé, mas pela parcimoniosa atuação da Igreja. O segundo parágrafo da correspondência de Lourenço Gahr, citada logo acima, em que ele descreve o comportamento dos devotos no santuário, deixa subentendido que a atuação dos fiéis nesses centros de devoção era carregada de significados religiosos para esses indivíduos. Os devotos compreendiam aquele espaço como um lugar sagrado e ali dedicavam o seu tempo a orar em agradecimento, ou em súplicas à Virgem. As formas eram variadas: alguns oravam durante horas, outros iam de joelhos ao altar e existiam aqueles que o beijavam e varriam a igreja. Todas essas maneiras de acessar o campo sagrado eram vistas pelos redentoristas como expressões da fé dos brasileiros, algo que lhes parecia inquestionável e incomparável.

Mesmo afirmando que o brasileiro era um povo que manifestava efetivamente sua fé, os redentoristas não compreendiam muitas das formas do povo de viver a

religião. Não percebiam determinadas práticas como maneiras distintas de interpretar os dogmas católicos. Retomo, para exemplo, o caso do homem, a comunhão e o tatu. Relendo agora a narrativa do redentorista sobre o caso, percebo que o homem interpretou a seu modo uma das normas da Igreja, o seu ato demonstra que ele tinha amplo conhecimento sobre o sacramento da eucaristia. Entretanto, não foi desse modo que o redentorista relatou o fato. Para o missionário a indecisão do homem e o ato de comer o tatu antes da comunhão demonstram que ele era ignorante em matéria de fé, embora a possuísse. A incompreensão levou o redentorista a afirmar que o homem não conhecia o dogma católico, ou melhor, a posição assumida pelos redentoristas de críticos ao modelo de catolicismo praticado pelos padres que os antecederam, levou o missionário a negar a possibilidade do homem ter o mínimo de conhecimento sobre a comunhão. Do mesmo modo que a interpretação do mundo, a partir da dualidade entre céu e inferno, teve influência direta na forma como os missionários se apropriavam dos acontecimentos cotidianos, a intensa crítica à atuação da Igreja no Brasil, antes de 1890, também determinou as leituras dos hábitos brasileiros pelos redentoristas.

São corriqueiras nas crônicas e cartas redentoristas descrições muito ríspidas sobre a realidade material encontrada pelos padres e irmãos durante as missões. Casas apertadas, escassez de mobiliário, igrejas desmoronando, um ambiente muito sujo e habitado por animais peçonhentos são observações usuais na documentação. Em contrapartida, a maioria dos discursos descreve o povo como muito receptivo aos missionários e interessado nas missões. A disposição e receptividade do povo ajudava a superar as dificuldades, uma vez que eles ofertavam aos missionários os víveres necessários como alimentos, vestuário e mobiliário.

Quanto aos redentoristas holandeses que atuaram em Minas Gerais e no Rio de Janeiro, a imagem do Brasil e do seu povo já circulava entre eles desde a década de 1840, quando D. Viçoso estabeleceu os primeiros contatos com a Congregação almejando a vinda de religiosos para o país a fim de se dedicarem à formação sacerdotal no Seminário de Caraça. Naquele momento, conforme já explanado em capítulos anteriores, D. Viçoso argumentou com os superiores redentoristas que necessitava pelo menos de “seis padres para entenderem na educação do clero, e mais na catechese do povo, pela grande falta de operários com que penava a diocese de Mariana”.<sup>272</sup> A

---

<sup>272</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 01.

argumentação de D. Viçoso, em 1844, propõe reflexões sobre o Brasil que passaram a circular ou que se afirmaram no imaginário redentorista: um país abandonado espiritualmente devido à carência de religiosos e à má atuação dos que aqui trabalhavam. Em resposta ao pedido do bispo brasileiro, o Superior argumentou que

Vendo de uma parte a crescida multidão de povo confiado ao cuidado pastoral de V. Excia. só nessa diocese, e perdendo miseravelmente, porque V. Excia. é só e considerando por outra alguns sacerdotes cooperadores de V. Excia. que só servem para ruína do rebanho, porque pondo de parte o cuidado das almas, se tornarão mercenários, como predisse N. S. J. Christo, sem nenhuma atenção às ovelhas, senão a matá-las e estragá-las.<sup>273</sup>

Conforme sugere a resposta do superior redentorista a D. Viçoso, desde meados do século XIX, circulava entre os congregados a imagem de um país espiritualmente abandonado, em função de uma Igreja falha que não tinha um número suficiente de padres para atender à população e, os que existiam, eram marcados pela imoralidade, pensando mais nos benefícios materiais que nos espirituais. Cunhou-se a imagem de um povo abandonado e distante da Igreja por culpa da própria instituição. Essa era certamente a leitura mais forte que a Congregação fazia do Brasil e predominava não só entre os holandeses como também entre os bávaros, conforme trabalhado anteriormente.

Diferente do que ocorreu com os redentoristas da Província bávara, os holandeses procuraram levantar informações sobre o Brasil com missionários e padres que já atuavam no país e, para confirmar a possibilidade da missão no Brasil, no ano de 1878, infiltraram dois padres entre o clero secular, que circularam pelas regiões do Rio de Janeiro e Minas Gerais. Esse levantamento de informações confirmou a imagem de um país em que o Estado interferia diretamente na atuação do clero e limitava o campo missionário das ordens religiosas. Além disso, criticou-se amplamente a forma como agiam as irmandades no país, se articulando para manter o controle sobre as igrejas mais por objetivos materiais que religiosos. Essas informações estiveram intimamente relacionadas com as recusas dos redentoristas às investidas dos bispos brasileiros, ao mesmo tempo em que influenciaram diretamente nas expectativas em torno de um povo espiritualmente abandonado e uma igreja subjugada ao domínio leigo.<sup>274</sup>

---

<sup>273</sup> *Ibidem*. P. 01.

<sup>274</sup> No *Livro de Crônicas I (1878-1923)*, o cronista afirma que, antes de decidirem pela missão no Brasil, os superiores da província holandesa buscaram informações com o Pe. Visitador provincial dos padres

Posterior a instalação dos redentoristas no Brasil, o discurso em torno das justificativas para o abandono espiritual do povo é enriquecido com outras proposições. Passou-se a focar não só a atuação da Igreja, mas também a interferência do Estado na administração do campo sagrado por meio do regime do padroado. A tentativa de construção de uma história oficial da Congregação Redentorista no Brasil, em meados do século XX, no *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*, expõe as causas levantadas pelos redentoristas a partir da primeira década do novecentos para explicar a situação de abandono espiritual e pouca valorização do catolicismo sacramental em que eles afirmaram ter encontrado os brasileiros. A explicação, segundo esse livro de crônicas, encontra-se na história política do Brasil, lida como tripartite:

Colônia (1500-1820), a monarquia (1822-1889) e a república (1889 - ---). O período da monarquia é caracterizado como período da decadência religiosa que se pateneia pelo regalismo, decrescimento das ordens religiosas, anticlericalismo, pela reação apenas passageira pela parte dos católicos na “Questão religiosa”, e finalmente pelo racionalismo e pelo ceticismo das classes dirigentes. À Igreja no Brasil durante o Império, pode-se aplicar a palavra de Cândido Mendes (Direito Civil Eclesiástico): “Uma Egreja serve, tal como a possuímos, torna-se a mofa do século, um instrumento inútil para o bem e desprezo para a sociedade.”<sup>275</sup>

Nesse trecho em que o cronista toma como referência a obra *Apontamentos sobre a religião do Brasil* do Pe. Julio Maria, ele expõe a divisão política da História do Brasil com um objetivo que me parece claro: desqualificar o período monárquico, pelo menos no que tange à administração do campo religioso.<sup>276</sup> Diferentemente do que muitos estudos apontam, a insatisfação de boa parte dos religiosos brasileiros para com um modelo político não se dirigiu à República, mas sim ao Império. O autor da crônica exalta os períodos colonial e republicano e desqualifica o imperial, período em que ele

---

lazaristas no Brasil – Pe. Sipolis. O Visitador afirmou aos redentoristas que o número de romeiros que iam ao santuário de Bom Jesus do Matosinhos em Congonhas passava longe dos 50 mil afirmados por D. Silvério, eram menos de 10 mil. Além dessa informação, Pe. Sipolis esclareceu também sobre a atuação das irmandades no Brasil, afirmando que elas interferiam diretamente na administração paroquial e na atuação missionária. Ver: APRR. *Livro de Crônicas I* (1878-1923). Pp. 11-16.

<sup>275</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 4.

<sup>276</sup> Embora o cronista esteja falando de um lugar, espaço-temporalmente, um pouco distante do período abordado nesse trabalho, ele toma como referência e comprovação de seu discurso a obra de Júlio Maria, o primeiro brasileiro a ingressar na congregação brasileira e que, por ser brasileiro, talvez tenha sido tomado como uma referência confiável. Portanto, essa leitura se fazia presente também no período trabalhado nessa tese.



considera como de decadência da religiosidade brasileira, quando reinaram o regalismo, o decréscimo das ordens religiosas e o clericalismo, características essas que, na leitura do redentorista, não predominavam de modo tão volumoso no período colonial, em que havia pouca abertura para protestantes e indivíduos que professavam uma fé que não a católica. A colônia fora também um período em que as ordens religiosas, principalmente os Jesuítas, atuavam de modo incisivo no Brasil sem maiores empecilhos. A República, embora tenha sido inaugurada pelos positivistas sob o princípio do Estado laico, com o conseqüente fim do regime do padroado régio, permitiu a Igreja atuar de maneira livre sem se sujeitar à vontade do chefe de Estado. A partir de 15 de novembro de 1889, a Igreja não tinha mais que prestar obediência ao Imperador e podia implementar, com força, o projeto ultramontano. Ao se referir às ordens e congregações religiosas que não atuavam ao longo do Império, o redentorista dá margem a três afirmações: 1- como já dito anteriormente, um dos fatores que determinaram as respostas negativas dos superiores da Congregação Redentorista aos pedidos insistentes de D. Viçoso a partir de 1844, foi a existência atuante do regime do padroado no Brasil que limitaria a atuação missionária no país. 2- Ele objetiva exaltar o papel da sua Congregação como uma das salvadoras (moralizadoras) da religiosidade católica no Brasil, sem ela, sugere o texto, dificilmente a Igreja brasileira atingiria os seus objetivos ultramontanos. 3- O cronista defende que o reavivar da religiosidade brasileira, conduzido mais pelas ordens e congregações religiosas que pelo clero secular, só foi possível devido à liberdade religiosa instituída pela República. É inegável que, ao desqualificar e se mostrar insatisfeito com as práticas religiosas ao longo do Império, o cronista qualifica positivamente a liberdade de atuação da Igreja no período republicano.

Assim, a situação de abandono religioso do povo brasileiro que os redentoristas relatam ter encontrado no Brasil, aos olhos do Pe. Julio Maria, o primeiro redentorista brasileiro, e de alguns outros padres e irmãos redentoristas, fora ocasionado não somente pelo clero secular mal formado ou imoral mas também, e principalmente, pelo Estado que, fazendo uso do regime do padroado, submeteu o clero e o tornou um “funcionário assalariado do governo, serviçal ao governo e ao imperador”.<sup>277</sup> Essa realidade fez com que o próprio Estado dificultasse a assistência religiosa e a atividade

---

<sup>277</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 5.

de fiscalização e observância das normas por parte dos bispos brasileiros, permitindo que os padres não desempenhassem as suas funções como desejava a Santa Sé. Na interpretação desses redentoristas, muitos fiéis católicos ficavam sem a devida assistência religiosa não porque os bispos ou a Igreja quisessem e permitissem, mas porque o Estado limitava a atuação do corpo eclesiástico. O cronista afirma que:

Em vista do número limitado das dioceses, que o governo quase não aumentava, a vigilância episcopal estava muito cerceada, muitos sacerdotes eram adeptos do galicanismo, jansenismo ou da maçonaria. Tornaram-se ociosos! “O clero tinha perdido na sujeição os hábitos da actividade e do trabalho, preferia receber do Estado os seus salários”(Cândido Mendes).<sup>278</sup>

Essa crônica, em específico, foi produzida posteriormente ao período estudado nessa tese. Ela reúne uma série de trechos de cartas, crônicas e livros produzidos por redentoristas ou religiosos seculares para comprovar a tese de que o Brasil era espiritualmente abandonado antes de 1890. Com esse argumento, intencionou afirmar uma imagem da Congregação Redentorista como a responsável por conservar e difundir o catolicismo sacramental no Brasil, ao mesmo tempo em que se desqualificou a religiosidade até então praticada no país, não só pelo povo como um todo mas também pelo clero descompromissado e rendido ao regalismo do padroado régio. Na mesma crônica em que coloca o Estado imperial como o principal responsável pela religiosidade exteriorizada e pouco compromissada com os sacramentos, o redentorista não poupa críticas ao clero secular, afirma que os padres e bispos

negligenciavam quase geralmente pregação. “No Brasil, o preceito da pregação é o mais descuidado, tanto pelos bispos como pelos parochos. Raras vezes e com raras excepções os bispos pregam em suas cathedrais, e os parochos em suas matrizes, conforme as disposições tridentinas, sendo que a relaxação desse dever não é de recente data, mas vem de tempos remotíssimos” (Cônego Ezechias Galvão – a Igreja e a Liberdade).<sup>279</sup>

Conforme podemos notar no trecho citado, o redentorista escolhe uma obra de um autor que é externo à Congregação. A obra de Ezechias Galvão aponta para um motivo em paralelo ao regime do padroado para explicar a religiosidade pouco sacramental do povo brasileiro. Fazendo uso desse texto, o cronista sugere que os

---

<sup>278</sup> *Ibidem*. P. 5.

<sup>279</sup> *Ibidem*. P. 5.

párocos e os bispos eram tão responsáveis pelo abandono espiritual dos brasileiros quanto a intervenção estatal na Igreja. Ele escolhe um texto produzido por um não redentorista, mas que foi escrito em um período contemporâneo a atuação dos primeiros missionários, diferente do que fez quando argumentou que a religiosidade exteriorizada e pouco sacramental manifesta no Brasil era resultante da política regalista do Estado monárquico. Naquele momento, ele lançou mão da obra de um redentorista brasileiro, Pe. Júlio Maria, para afirmar que o maior responsável pela situação deplorável do catolicismo eram as escolhas políticas feitas no país. Fazendo uso desse jogo de informações e citações de pessoas que supostamente conheciam melhor a realidade nacional, o cronista tenta dar maior confiabilidade ao discurso, utilizando análises de pessoas que viviam há mais tempo no país.

As críticas sugerem que era necessária a abertura de seminários para a formação do corpo eclesiástico brasileiro. Com o Estado laico, fazia-se necessário e urgente moralizar e instruir o clero para que se rompesse com o modelo de religiosidade até então praticado. Nesse trabalho, os redentoristas ganhariam papel de protagonistas: representavam o modelo de religiosidade esperado, ao mesmo tempo em que eram a máquina responsável por implantar uma nova forma de praticar a fé no Brasil, tanto para os fiéis quanto para os eclesiásticos.

O texto citado pelo redentorista, embora curto, é profundo, porque afirma que o catolicismo no Brasil vivia um ciclo vicioso de má administração dos sacramentos difícil de ser rompido. Ele defende que não é de recente data que a Igreja está corrompida no país. Se considerarmos que o Cônego Ezequias foi um dos religiosos mais atuantes no Brasil do final do século XIX, em seu texto, ele certamente não se debruçou exclusivamente sobre o período em que vivia, ou em que esteve vigente o sistema monárquico brasileiro. O termo “remotíssimo” refere-se certamente ao período colonial, à época de fundação do Brasil. Portanto, o problema da imoralidade do clero aparece como um cancro da Igreja brasileira, difícil de ser removido internamente sem uma reforma que pautasse pela formação de um novo corpo eclesiástico e a atração, para o Brasil, de grupos religiosos estrangeiros que não estivessem maculados com os mesmos problemas encontrados por aqui. Era esse o desejo dos bispos que encabeçaram o projeto de reforma do catolicismo brasileiro e era esse também o desejo desse cronista em específico, quando ele se preocupou em registrar, ou melhor, construir a memória

redentorista. Logo, nas memórias da Congregação, a atuação dos padres e irmãos é registrada como um divisor de águas na história da religiosidade brasileira. Os redentoristas são compreendidos como os padres moralizadores da Igreja, que romperam com um sistema religioso imoral que predominava havia séculos no país.

As narrativas a respeito da fundação da missão no Brasil, as quais pela norma redentorista tinham que constar na abertura dos livros de crônicas, nos levam a imaginar como esses missionários foram recebidos em muitas regiões. No caso de Juiz de Fora, ressaltando que depois da morte do capelão, Pe. Adolfo Januska, em fevereiro de 1891, os imigrantes alemães não mais tiveram contato com nenhum padre, os redentoristas afirmam seguramente que “era grande a alegria dos imigrantes alemães ao verem outra vez em seu meio um sacerdote”.<sup>280</sup> O teor do texto é muito próximo do conteúdo apresentado nas crônicas dos redentoristas de Goiás e São Paulo, que insistem no respeito e entusiasmo com os quais foram recebidos nas mais distantes paragens do Brasil. Embora o discurso almeje uma auto-afirmação dos missionários, reforçando a importância da atuação missionária em um contexto de escassez de religiosos bem formados, ele deixa margens para pensarmos, mais uma vez, que, mesmo enfrentado resistências de alguns grupos sociais, os redentoristas foram bem recebidos pelas populações, tanto pelos sertanejos quanto pelos imigrantes. Para esses, os missionários eram figuras quase santas que os aproximariam de Deus e da Virgem.

Do outro lado, temos a forma como os redentoristas holandeses leram o Brasil e seu povo e as imagens que daí emergiram. Diferente da tese do indiferentismo e das visões negativas que a historiografia até então veio afirmando, depois de muito me debruçar sobre a documentação, concluo que, como os germânicos, os redentoristas holandeses, em sua maioria, construíram imagens positivas do Brasil e das missões religiosas. Como amplamente explorado no caso dos alemães, para os holandeses, “em geral é o povo bom e pacífico, mas o indiferentismo religioso é grande”.<sup>281</sup> A observação do cotidiano das comunidades mineiras levou à projeção da imagem de um povo bom, pacífico, que tem fé, mas, ou não a manifesta ou a professa de um modo não desejado pela igreja, repleto de exterioridades e longe dos sacramentos. É isso o que,

---

<sup>280</sup> APRR. *Livro de Crônicas I* (1878-1923). P. 14.

<sup>281</sup> *Ibidem*. P. 14.

por exemplo, nos leva a concluir a descrição retirada de uma narrativa redentorista que fora citada por Luciano Dutra Neto em sua tese de doutoramento. Diz o documento:

Não há por que admirar se, em tais circunstâncias, o indiferentismo está largamente espalhado, fruto não da irreligiosidade, mas da ignorância.

Muitíssimas vezes nossos padres puderam perceber uma grande e firme fé naquele povo simples e atrasado. Muitíssimas vezes atestaram que se encontram no Brasil muitos homens retos cuja fé, antigamente pregada naquela região, lançou raízes profundas em seus corações.

Com que avidez desejam a missão !

Com que sacrifícios, não raro, fazem uma longa caminhada difícilíssima devido às chuvas e aos precipícios. Como respeitam os missionários!

Com grande aparato os vão receber ou conduzir a cinco ou dez mil passos e enfeitam as casas, as praças com arcos, flores, inscrições e luzes!

Que alegria para aqueles que, talvez nunca tiveram em vida, ocasião de ouvir um sermão, confessar os pecados quando na missão podem assistir a missas, a uma série de pregações e apagar por uma sincera confissão os pecados cometidos durante toda a vida.

Ó, quanto bem as missões realizam nesta região!

Pena é serem os missionários tão poucos para satisfazerem à demanda de todos. De todas as partes da diocese, e mesmo além, chegam pedidos de missões aos nossos padres.

Cinquenta paróquias pediram missão para o ano de 1896, e muitas dessas paróquias tão grandes são, com tantas capelas e arrabaldes, que será necessário dar duas ou três missões.<sup>282</sup> (Grifos meus)

Nesse trecho, fica claro que para grande parte dos redentoristas, o povo brasileiro é simples, atrasado, pouco instrumentalizado, mas é composto por “homens retos cuja fé tem raízes profundas em seus corações”. Além dessa conclusão que me parece suficientemente clara nesse momento, o documento acima reproduzido me leva a refletir um pouco mais sobre a recepção das missões redentoristas; o uso da retórica pelos missionários para afirmar a missão do Brasil e o objetivo de fazer crescer o grupo em atuação. A primeira parte grifada no texto sugere que as missões redentoristas eram bem aceitas entre os mineiros. Eles as desejavam e faziam inúmeros sacrifícios para participarem delas. Recebiam os redentoristas com respeito e pompa: preparavam os locais das missões como se estivessem preparando uma grande festa, os enfeitavam com flores e luzes. Talvez para os povoados que não tinham o seu cotidiano perpassado pela presença da Igreja, devido a vários fatores aqui já citados, a visita desses missionários fosse, de fato, encarada como um evento digno de festividades. Para essas populações,

<sup>282</sup> Per Quinque Lustra, p. 20/21. Apud: DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 107.

receber os missionários era algo extremamente importante, um ato carregado de significados religiosos mais que políticos ou sociais. Para muitos, representava a aproximação com Deus e a Virgem. Conforme sugere Pierre Sanchis em seus estudos sobre as romarias portuguesas, as festas de cunho religioso constituem-se em expressões da religiosidade de um grupo social.<sup>283</sup> Elas não são meros encontros para a sociabilidade, mas momentos de expressão da fé, “uma ocasião, para a maioria, de glorificar Santos e Deus, e de melhor viver a sua fé”.<sup>284</sup> Enfeitar as casas, iluminar janelas e portas constituíam-se em estratégias traçadas pelos sertanejos para receberem os homens de Deus e assim agradecerem ou solicitarem benefícios aos santos, a Deus e à Virgem, por intermédio dos homens da Igreja, possíveis intermediários no mercado do dom e contradom. Portanto, as missões religiosas constituíam-se em momentos de vivência da fé para esses povoados relativamente isolados.

Já a segunda parte grifada no texto, abre margem para pensarmos no jogo retórico interno à Congregação. Os missionários que desejavam ver prosperar as missões no Brasil exaltaram em seus textos a utilidade, a importância e a boa recepção às missões entre as povoados brasileiros e as autoridades eclesiásticas. Eles referem-se claramente à necessidade de um número maior de missionários para atender à demanda crescente. O objetivo desse discurso é conseguir recursos para as missões, tanto financeiros quanto humanos. Fazia-se necessário naquele momento convencer os superiores da Congregação da utilidade das missões e da sua aceitabilidade entre o povo para conseguir o envio de novos missionários, caso contrário, os objetivos de boa parte dos redentoristas em atuação no país, de ver prosperar a missão, estariam fadados ao insucesso. Esse, a meu ver, é um dos motivos que faz transparecer na documentação uma insistência na percepção do abandono religioso, no grande campo de trabalho que se abria à Congregação e na boa fé dos brasileiros.

As leituras esperançosas do cotidiano são as mais comuns, mas não há como negar que existe também uma leitura muito mais pessimista. Do mesmo modo que as leituras positivas sempre são feitas com muito cuidado, seguidas de ressalvas, as negativas também o são. Entre esses primeiros missionários há uma imprevisibilidade e

---

<sup>283</sup> SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. IN: SANCHIS, P.; et all. *Religiosidade popular na América Latina / Revista de Cultura da Vozes*. Ano 73, vol. 73, n. 4. Maio de 1979. Pp. 245-258.

<sup>284</sup> *Ibidem*. P. 256.

uma tensão muito grande, relacionadas tanto a fatores humanos e culturais quanto a fatores religiosos. Eles vêm para o Brasil em caráter de missão, sem saber se iam de fato prosperar e estabelecer raízes no país. Desembarcaram em uma realidade completamente diferente da vivida na Europa. A fala era o seu principal instrumento de trabalho, mas eles não tinham domínio sobre a língua local e os hábitos culturais e religiosos se distanciavam da realidade vivida por esses homens na Europa. Todos esses fatores contribuíam para a criação de estereótipos pessimistas. Os redentoristas olhavam para o outro tentando compreendê-lo dentro da sua própria lógica e essa equação resultou em incompreensões múltiplas. Diante de todas essas dificuldades, os redentoristas tenderam a interpretar o cotidiano pelo ponto de vista religioso; muitos consideraram todas as dificuldades enfrentadas ou como provações divinas, ou como meios necessários para atingirem a santificação da alma. É nesse tom, por exemplo, o relato do padre Henrique Brandouw;

Fiquei muito decepcionado. Parti para o Brasil consciente e com a vontade de sofrer muito mas, nem de longe imaginava encontrar uma situação que exigisse sacrifícios tão grandes e tão prolongados. As cartas enviadas do Brasil, as quais não descreviam a situação conforme a verdade, nos iludiram! A vida no Brasil é uma vida de sacrifícios desde manhã até a noite e até durante o repouso noturno. Há sacrifícios que são inseparavelmente ligados a este país, mas há outros que não são inerentes à situação daqui e poderiam ser prevenidos. E estes sacrifícios são de uma natureza cuja essência não é compreendida na Holanda. Além disso, a natureza humana não encontra aqui nenhuma satisfação que poderia suavizar um pouco esses sacrifícios, de modo que a vida aqui deva ser totalmente sobrenatural, querendo agüentá-la. Procuro esta disposição sobrenatural vivendo a conformidade com a vontade de Deus. Apesar disso, a natureza às vezes se faz sentir quando comparo a situação daqui com a da Holanda, então fico triste. Não sentindo entusiasmo pelo Brasil em termos gerais, entretanto me sinto feliz em estar aqui pois a gente pode realizar muito para Deus e conseguir muitos merecimentos para si mesmo. Portanto, não quero trocar com ninguém.<sup>285</sup> (Grifos meus).

Do mesmo modo que o Brasil surpreendeu positivamente alguns redentoristas que esperavam por uma realidade bem pior a que encontraram, ele surpreendeu também negativamente a outros, que viram no cotidiano vivido aqui dificuldades que iam além das descrições feitas antes do embarque para o Brasil. Para esses, o Brasil era o lugar do sofrimento, onde as condições de vida eram muito difíceis e as condições religiosas

---

<sup>285</sup> Carta do Pe. Henrique Brandouw, 8 de janeiro de 1896 . Apud: DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 107.

desfavoráveis à atuação dos missionários: um povo sem os rudimentos básicos da fé, que não respondia bem às incursões missionárias. Entretanto, os redentoristas que cultivavam essa visão, muitas vezes, não estavam dispostos ao retorno a Europa, pois interpretavam a realidade vivida por meio de uma leitura “sobrenatural”. Todas as dificuldades e privações enfrentadas no Brasil eram lidas como provações divinas para a santificação da alma. Trabalhando para Deus, em condições tão desfavoráveis aumentavam a possibilidade de merecimentos divinos. “Não quero trocar com ninguém”, conclui Henrique Brandouw, mesmo sendo maiores os sofrimentos que os benefícios.

A instabilidade e as incertezas das missões e seus resultados eram muito grandes e atingiam não só os redentoristas no Brasil, mas também os superiores da Congregação na Europa. Os superiores não tinham noções das implicações das missões no país, ao mesmo tempo em que se questionavam sobre a utilidade de manter missionários no Brasil, enquanto necessitavam de um quadro maior de religiosos no continente europeu. Ao responder o superior de Wittemberg sobre a utilidade das missões no Brasil, o Pe. Pedro Beks afirmou:

Também a sua pergunta sobre a utilidade substancial das Missões aqui e se nossa Província terá sempre bastante pessoal e se os frutos contrabalançam os sacrifícios, isto constitui para mim também uma grande interrogação.

...Nas Missões se ajusta muita coisa, mas se haverá um bem permanente, isto deve se manifestar depois a longo prazo. Aquilo que construímos deveria ser confirmado, mas não podemos prever se isto vai acontecer em muitos lugares.

Qual o tipo de missionário mais necessário aqui ?

Ao meu ver, deve ser o tipo de missionário que sempre se locomove percorrendo deste modo toda a diocese, administrando os Sacramentos e instruindo o mais possível em toda parte.

Assim a maior parte dos vigários poderia ir embora e os bons poderiam trabalhar nas cidades, pois, atualmente quantos não temos que estão destruindo mais do que os outros podem construir!

E faz pena por causa desse povo tão bom, que tem uma natureza tão religiosa e belas qualidades. Se tudo fosse providenciado, o Brasil seria uma terra de santos !”<sup>286</sup>

---

<sup>286</sup> Carta do Padre Pedro Beks, datada de setembro de 1896. Nela, o missionário responde a certos questionamentos feitos pelo reitor do convento de Witten. Apud: DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 139.



A resposta oferecida pelo Pe. Pedro Beks sugere uma série de inquietudes relacionadas à atuação dos missionários no Brasil. Mesmo que na maioria dos documentos apareça registrado expectativas positivas em torno das missões e do processo de cristianização, nenhum redentorista seria capaz de projetar-se a atividade no Brasil daria os resultados esperados, se de fato conseguiriam levar o povo a manifestar a sua fé de um modo mais internalista e valorizar acima das imagens, das promessas e dos rituais de beijamento, os sacramentos. Ainda que conseguissem bons resultados nas missões, eles permaneciam sem saber se seria uma mudança de comportamento momentânea ou duradoura, porque, uma vez que a missão fora pregada, a maioria das pessoas que foram assistidas seria novamente abandonada, já que não havia padres bem formados para permanecerem nas comunidades e nem mesmo nas igrejas próximas para que essas pessoas continuassem a exercer o catolicismo sacramental.<sup>287</sup> Augustin Wernet argumenta em sua obra *Os Redentoristas no Brasil* que os missionários de origem holandesa não viam com bons olhos os resultados das missões, entendiam que elas não tinham uma ação transformadora efetiva como eles imaginavam.<sup>288</sup> Para fundamentar o seu argumento, o historiador utiliza as cartas escritas pelo padre Paulo van Wayenburg, em que o missionário coloca em dúvida a perenidade das conversões efetuadas e afirma que a maioria dos missionários em atuação no Brasil desejava o retorno para a Europa.<sup>289</sup> Penso que o discurso de Wayenburg não pode ser tomado

---

<sup>287</sup> Em outro trecho da carta, Pe. Pedro Beks continuou a tratar das incertezas sobre a efetividade das transformações promovidas pelas missões religiosas: “O que significa missa, confissão e comunhão, muitos não sabem apesar de serem batizados. De vez em quando a gente se pergunta o que fazer com este povo que gosta de solenidades externas com música e foguetes, mas sua religiosidade se restringe a estas coisas. Em todo caso as missões certamente produzem bons frutos: casamentos legalizados, muita gente ouve algo a respeito da religião, confissões etc. Mas a questão é o que ficará depois da missão. Há necessidade urgente de mais e bons párocos, pois só assim haverá uma melhora permanente da situação brasileira. Mas o bispo quase não tem possibilidade de manter o número atual. Até os melhores padres não têm jeito para trabalhar e não fazem nada para a parte religiosa. Eles moram tranqüilamente numa fazenda ou com a própria família ou se dedicam ao comércio em vinhos, etc. Haveria necessidade de uma geração de vigários totalmente nova, formada na Europa. Talvez alguns pudessem fracassar por causa do clima enervante ou devido aos problemas do tempo, das estradas e de um povo ignorante e semi-selvagem, mas nós poderíamos contar com algo de positivo e permanente para depois das Missões. Agora fica só um pensamento que consola: é mais ignorância do que má vontade. O Bom Deus providenciará tudo com sua graça.” Carta de Pedro Beks, 09 de março de 1896, dirigida ao provincial holandês. Apud : DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 144.

<sup>288</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.* Vol. 01.

<sup>289</sup> Parafrazeando a carta do padre Wayenburg, Wernet argumenta: “Uma boa descrição desta situação encontram-se nas cartas do padre Paulo van Wayenburg, segundo reitor da Glória (1898-1901). Sobre as Santas Missões lemos o seguinte: ‘Para julgar os frutos das missões temos apenas o número das comunhões. Seria mais eficiente se tivéssemos também o número das confissões e das conversões...’ mas, pergunta ele a si mesmo: ‘as conversões são permanentes...?’ ‘Em cinco lugares foi realizada a renovação

como uma fala que expressa o pensamento de todos os membros da Congregação em atuação no Brasil e talvez nem mesmo todos os anseios desse indivíduo. O grau de tensão vivido por esses redentoristas no Brasil os levava a emitir impressões das mais variadas em um curto lapso temporal: um mesmo indivíduo era capaz de demonstrar insatisfação e críticas pesadas nas primeiras linhas da sua crônica e esbanjar elogios em um segundo momento, ou até mesmo interpretar, de modo parcial, o discurso de alguns padres e irmãos que criticavam arduamente o cotidiano vivido, mas não desejavam o retorno conforme já abordado aqui. Um discurso de um padre ou irmão não pode ser generalizado ou tomado como a vontade da maioria, principalmente considerando que, para esses missionários, o cotidiano no Brasil era extremamente imprevisível.

Outro ponto da história da Congregação que também deve ser revisto com um maior cuidado reside na interpretação de Luciano Dutra Neto quando ele afirma que os redentoristas holandeses julgavam o catolicismo brasileiro cheio de exterioridades, tendo por base o catolicismo mais ortodoxo praticado na Holanda, país que, segundo o autor, era marcado também por um calvinismo rígido praticamente fechado a práticas pouco ortodoxas.<sup>290</sup> A questão me parece bem mais complexa. Primeiro, porque não foram só os holandeses que despejaram críticas às exterioridades, os alemães também o fizeram, mesmo já tendo vivido a experiência de atender aos devotos que iam até ao Santuário de Alttoting na Baviera. Dentro de cada casa redentorista – alemã ou holandesa – havia pessoas que tendiam mais para um lado que para outro, mas em todas elas procurou-se uma valorização das missões religiosas e de um discurso em prol da valorização dos sacramentos, porque essa era uma prática que estava acima das particularidades de cada Estado, era uma norma da Congregação, que por sua vez procurava uma sintonia com o discurso romano. No meu entender, a explicação oferecida por Dutra para o discurso hostil de alguns redentoristas, reforça a imagem que o estudo de Augustin Wernet construiu sobre os redentoristas holandeses, levando a

---

das missões e apenas em um lugar percebeu-se algo da missão anteriormente pregada. E isto foi num lugar em que o padre vigário cumpre as suas obrigações.’ As colocações são objetivas e claras, mas sem uma percepção da problemática da aculturação. Ele continua afirmando que ‘o povo faz da missão uma festa à moda brasileira... as missões são infrutíferas porque não modificam a mentalidade’, pois ‘quase ninguém, por exemplo, acredita que casamento só no civil não é casamento... e é pecado’. E sobre o apego dos confrades à pátria escreve ‘aqui temos atualmente nove confrades; destes nove certamente seis ou sete ficariam muito satisfeitos se pudessem voltar para a Europa’”. *Ibidem*. Pp. 57-58.

<sup>290</sup> DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.*

concebê-los como menos receptivos aos brasileiros que os redentoristas germânicos.<sup>291</sup> Pelos documentos estudados nessa pesquisa, tenho a impressão de que essa leitura não expressa o pensamento de todos os membros da Congregação. Tendo a considerar que os redentoristas holandeses eram tão abertos a práticas religiosas pouco ortodoxas e expressavam uma visão positiva das missões religiosas quanto os redentoristas alemães. Se no caso alemão a experiência em Alttoting ajudou no preparo para o contato com os devotos, no caso holandês, a tolerância religiosa que marcou aquele Estado pode ter facilitado o contato entre os padres missionários e os devotos brasileiros.

“Nós não sabemos de uma missão mais apostólica e Redentorista que esta Missão do Brasil. Agradecemos ao bom Deus, a Santo Afonso e aos Superiores que nos escolheram para cultivar esta vinha do Senhor”<sup>292</sup>. Essa é a afirmativa de um missionário holandês e não de um alemão. Mesmo curta, ela nos permite afirmar que, embora houvesse uma tensão iminente por estar no Brasil, considerando todos os motivos anteriormente já explanados, a missão redentorista era vista com bons olhos pelos redentoristas, tanto os bávaros quanto os holandeses. Os padres e irmãos que para cá vieram na passagem do século XIX para o XX percebiam o trabalho religioso no Brasil como o verdadeiro modelo de missão apostólica e redentorista. Certamente ao fazer essa afirmação, o redentorista se refere a todo o escopo missionário que compõe o trabalho religioso da Congregação, principalmente a noção de imitação de Jesus Cristo defendida e aplicada por Santo Afonso de Ligório. As missões redentoristas no Brasil aproximavam os padres e irmãos do ideal da igreja primitiva. Pregar valores religiosos e administrar sacramentos nos sertões brasileiros era imitar Cristo conforme sugeriu Santo Afonso quando fundou a Congregação. Até mesmo as dificuldades pelas quais passavam os redentoristas no Brasil – intempéries, longas jornadas, falta de material e de alojamento adequado, incompatibilidade linguística, entre outras – poderiam e eram associadas à imagem de Cristo Redentor; aquele que abandonou todos os privilégios e confortos para estar próximo aos pobres e humildes e pregar a palavra de Deus. Para a

---

<sup>291</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*

<sup>292</sup> Texto transcrito nas crônicas redentoristas em francês: “*Je ne connais pas de mission plus apostolique et puls Rédemptorist que quela Missión du Brésil. Que lês Pères et Frères, qui sont destiés pour le Brésil remercient le bom Dieu, St. Alphonse et lês Suérieurs; qui lês ont choisis pour cultiver cette partie vigne du Seigneur*”. CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 24.

maioria dos padres que vieram para o Brasil, ao balancear as dificuldades e os benefícios das missões, grandes benefícios eram percebidos, embora não tenham deixado de reconhecer os prejuízos e dificuldades. É certo que para alguns, a balança pesava mais para o lado das dificuldades. Esses tendiam a ver com olhos negativos a empreitada brasileira porque ou não conseguiram se adaptar à realidade brasileira ou não viam sentido para os sacrifícios aos quais estavam sujeitos. Outros oscilaram muito, ora ressaltaram as qualidades, ora as dificuldades.

Retomando à análise da correspondência do padre Pedro Beks, outro ponto que merece destaque é a ressalva sobre o modelo de missionário que era necessário ao Brasil. O padre alerta para os cuidados com a escolha dos religiosos. Estes não podiam ser muito idosos, uma vez que a realidade missionária no país era distinta da enfrentada na Europa. Aqui não se contava com um sistema de transporte eficaz, os trens quase sempre atrasavam e qualquer mudança no tempo poderia ocasionar cancelamento de partidas. As viagens nesses trens eram muito cansativas e desgastantes, subiam e desciam montanhas, faziam curvas, atravessavam túneis. O transporte a cavalo era ainda mais desgastante, tendo que atravessar lamaçais e montanhas com solos pedregosos em territórios que representavam grande perigo para os religiosos. Assim, na visão dos redentoristas holandeses, para o Brasil deveriam vir missionários mais jovens, ainda em idade de poder suportar todas essas dificuldades.

Dever-se-ia observar também que os missionários que viessem para o Brasil fossem de uma conduta ilibada, pois o ambiente brasileiro, principalmente do interior, onde o distanciamento das autoridades era uma realidade, configurava-se como um convite a ações pecaminosas. Beks ressalta que quando os missionários estavam hospedados na Casa Paroquial em Ouro Preto nas missões do ano de 1896, “duas prostitutas ficaram espiando pela janela do quarto”, e ainda “as Casas Paroquiais e outras nas quais ficamos hospedados tem muito pessoal. Frequentemente, encontramos alguns empregados com suas esposas, filhos e filhas de criação”. Na visão do padre, havia pouca privacidade nas hospedarias brasileiras; “As portas quase sempre não se fecham e campainhas são desconhecidas. O povo bate as mãos e logo entra para ver se encontra alguém”. Para mostrar o quanto as portas eram pouco respeitadas no Brasil, o padre relata um momento em que esteve doente e teve o seu quarto frequentado pelas pessoas que ignoravam a sua condição e muitas vezes velavam o seu sono. Quando ele

acordava, pediam-lhe a benção e indagavam-lhe se ele havia melhorado, “queriam se confessar ali mesmo. Situação esquisita! Só podia receber os homens, mas na hora do aperto todo mundo vinha”, descreve o padre. Ele continua a carta relatando a frequência com que tinha de tratar de coisas da religião com as mulheres:

nas Missões aqui agente tem necessariamente muito contato com as senhoras: as ilustríssimas senhoras professoras, as excelentíssimas senhoras cantoras. As madames fazem discurso em público. No meio daquela gente encontram-se pessoas muito levianas que com suas maneiras frívolas poderiam se tornar um perigo.<sup>293</sup>

Pe. Beks é incisivo ao afirmar que em casa não se corria tanto perigo, mas nas missões era necessário ter grande cuidado. A falta de privacidade das habitações não deixou perplexos somente os padres redentoristas holandeses que atuavam em Minas Gerais. Os missionários alemães também estranharam as habitações brasileiras: as grandes frestas nas paredes que serviam de janelas, o mobiliário precário que encontraram e a escassez de cuidado dos brasileiros para com as suas habitações foram novidades também para os bávaros. O parâmetro comparativo certamente é o europeu, diante do qual o convento em que se hospedaram os padres redentoristas em Campininhas de Goiás realmente seria “uma cabana feita de ripas rebocada com barro”, como descreve Pe. Gebardo Estevão Wiggermann nas crônicas de fundação da Casa Redentorista de Goiás.<sup>294</sup> Sobre a estrutura do convento, afirma o padre que “possuía o vão da janela, mas não a janela, o que permitia o acesso à luz mas também aos passantes meter a cabeça para dentro ou aos curiosos espiar o interior”<sup>295</sup>. Essas estruturas, além de oferecer o mínimo de conforto aos religiosos, os colocavam em uma situação muito constrangedora, uma vez que permitia a observação frequente pela população local<sup>296</sup>.

---

<sup>293</sup> Carta do Padre Pedro Beks, setembro de 1896. Nela, ele responde a certos questionamentos a ele feitos pelo Reitor do convento de Wittem. Apud: DUTRA NETO, Luciano. *Op cit.* P. 140.

<sup>294</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 120.

<sup>295</sup> *Ibidem.* P. 120.

<sup>296</sup> O padre Wiggermann completa a descrição: “Faltavam também por inteiro mesas e cadeiras, que não teriam mesmo lugar, pois o espaço era mal suficiente para uma cama. Contiguamente a este abria outro quarto, desta vez escuro, desprovido que era até da abertura da janela. Seguindo-se o corredor atingia-se, galgando um cepo de madeira, outro cômodo destinado à cozinha. Esta possuía uma porta posterior, que levava ao quintal. Para ultrapassá-la era mister curvar-se bem, caso não se preferi-se ferir a cabeça nos caibos do telhado. A cozinha era despida de fogão e de todo aparelhamento culinário. Três pedras no chão com restos de cinza e de lenha era a única indicação de que estávamos no compartimento reservado ao preparo de alimentos. Da cozinha uma porta conduzia a outra sala, que tinha ficado pronta na manhã do dia de nossa chegada. Devia servir de refeitório. As paredes ainda úmidas e pegajosas, forçando-nos a

Para amenizá-la e ter um pouco mais de privacidade, “O Pe. Visitador pregou diante da janela um lenço dos que se usam para as confissões”.

Além da precariedade das habitações, outra situação que também atormentava os redentoristas, principalmente os que rumaram pra Goiás, pois esses estavam de fato embrenhados no interior do país, longe de determinadas regalias e benefícios desfrutadas pelos que permaneceram em Minas Gérias e São Paulo, era a má alimentação. O desjejum oferecido aos missionários pela família Rocha, uma das que os abrigaram, consistia basicamente em café preto e “era, na verdade, mais de feição de aumentar a fome do que a mitigá-la”<sup>297</sup>, ressalta o redentorista que afirma que poucas vezes era oferecido leite e uma pequena fatia de queijo no meio do pão aos padres.

Sempre o mesmo era o almoço: sopa de farinha de milho seguida de feijão e arroz. As sobras do almoço ficavam para o jantar. Carne, só de maravilha. Comprávamos às vezes uma boa posta de carne de vaca ou de porco. Acontecia, porém que já no segundo dia pululava de vermes o que não era comido primeiro, tornando-se imprestável.<sup>298</sup>

Para conseguir carne fresca, os padres recorriam à caça, na maior parte das vezes sem sucesso. A bebida se resumia a água recolhida no córrego próximo ao convento, mas ter acesso a ela não era algo tão simples, tinha de ser recolhida logo pela manhã antes das mulheres começarem a lavar roupa e, se chovesse, só encontravam água turva e suja, inclusive nos poços.

Mesmo frente a todas essas intempéries que uma região tão isolada quanto Goiás impunha ao conforto dos padres, Wiggermann escreve em sua crônica que o que “faltava em consolações terrestres era repostado pela graça de Deus por tal forma, que nunca estivemos tão alegres como naqueles tempos em que chegávamos a tirar da

---

toda atenção para não nos aproximarmos, com o que corríamos o risco ou de nos sujar ou de derrubar as paredes. Pequena abertura fazia as vezes de janela. Nada de mesa, nem de cadeiras, nem de qualquer outros apetrechos. Já nos primeiros dias fez o irmão carpinteiro uma mesa de taboas em bruto, de pés serviram quatro estacas fixadas na terra. Isto foi o nosso primeiro convento. Assoalho é coisa que não existia nesta casa, nem em todo o Estado de Goiás. O piso é aí a terra nua. O goiano ao se construir a sua casa não se dá o menor trabalho de ao menos aplainar o chão em seu interior. Muito menos é de encontrar-se em Goiás casa forrada. A única cobertura é precário teto de telhas ou de sapé. Não é pois de se admirar que os diversos cômodos do convento, principalmente a cozinha, estavam cheios de água, quando da vinda de nossos padres. Por ocasião das chuvas a água chegava a cair em cheio em nossos pratos e copos”. *Ibidem*. Pp. 120 e 121.

<sup>297</sup> *Ibidem*. P. 122.

<sup>298</sup> *Ibidem*. P. 122.

mesma miséria motivos de alegria”<sup>299</sup>. Um simples pássaro caçado ou um coelho recolhido em uma armadilha em dia de festa religiosa era interpretado como uma graça divina para com o grupo de padres em um momento tão sofrido. Para indivíduos, como Wiggermann, que esperavam no Brasil poder garantir a salvação das suas almas por meio do trabalho incansável na cura de almas em uma realidade completamente desumana, as dificuldades cotidianas relatadas tornavam-se detalhes importantes. Elas eram parte da estratégia traçada por cada um desses missionários para os projetos pessoais de santificação e salvação, por isso esses missionários suportavam tantas desventuras e negavam o desejo de retorno.

A interpretação da realidade vivida pelos redentoristas era dificultada por uma série de fatores, entre os quais não podemos deixar de destacar a questão da língua. A maioria dos redentoristas que compuseram as primeiras equipes missionárias no Brasil teve uma grande dificuldade em aprender a língua portuguesa. Em várias passagens dos documentos, existem relatos que se referem a incompreensões e dificuldades emergidas de desencontros linguísticos e culturais no trato com as populações locais. Nas *Crônicas de Fundação da Missão de Goiás*, por exemplo, encontra-se a seguinte narrativa:

A aprendizagem da língua, processava-se lentamente, pois, apenas aos domingos tínhamos vagar para isso (os irmãos). O Pe. Siebler e o Fr. Hubbauer que eram muito queridos do povo, aprenderam-na rapidamente. O Pe. Spaeth, com a memória já enfraquecida não teve o mesmo sucesso. Acontecia, que viajando muito o Pe. Wiggermann, tinha ele de fazer o superior quase todo o tempo. Era de dicionário em punho, que de resto nada lhe adiantava, que ele atendia a portaria. Certo dia veio um homem que queria caçar em nosso pasto. O Pe. Spaeth entendeu que ele queria casar-se. Deu-lhe a entender que deveria confessar-se. A esta resposta o homem obtemperou que iria “imaginar” e foi-se. O Ir. Norberto atendia também ocasionalmente a portaria. Um belo dia trouxe alguém um caixãozinho. Cuidando o irmão Norberto tratar-se de um presente de ovos, tomou-os sem mais, disse obrigado, levando-o a cozinha para retirar os ovos. Qual não foi o seu espanto ao dar com o cadáver de um pretinho que o homem tinha trazido para enterrar.<sup>300</sup>

A falta de domínio da língua fazia-se sentir diariamente e era certamente o fator que mais dificultava as missões. Como dito, a fala era o principal instrumento das missões. Era por meio dela que os redentoristas deveriam apresentar a doutrina católica aos fiéis e aos infiéis e, fazendo uso dela, deveriam ouvir as confissões e ofertar a

<sup>299</sup> *Ibidem*. P. 120.

<sup>300</sup> *Ibidem*. P. 180.

comunhão. Sem o domínio sobre ela, tudo ficava mais difícil. Todo o processo decisório sobre a vinda dos padres e irmãos redentoristas para o Brasil ocorreu de modo muito rápido, impedindo que os religiosos aprendessem a língua ainda no Velho Mundo. Já no Brasil, não houve um tempo para o aprendizado antes do início dos trabalhos apostólicos. Esses foram iniciados logo depois do estabelecimento dos missionários no país e eram vividos de modo muito intenso, intercalando viagens cansativas, seguidas de pregações. No Brasil, não havia muito espaço para uma vida monasterial, com a dedicação de horas ao estudo e à meditação, como na Europa. Os padres que conseguiam viver mais enclausurados, longe das missões, pouco se dedicavam ao aprendizado da língua, porque valorizavam outros princípios cultivados pela Congregação para além das missões, para os quais o aprendizado da língua portuguesa não era uma urgência.

Para muito desses primeiros missionários, o precário aprendizado da língua portuguesa se deu principalmente no contato direto com o povo, muito mais que nas longas horas de estudos por meio de livros e dicionários. Em função disso, alguns redentoristas conseguiram aprender a língua com mais facilidade que outros. Alguns, junto com a língua se apropriaram de hábitos culturais e religiosos dos variados povoados brasileiros, enquanto outros mantiveram-se distantes desse conjunto, conservando um discurso fortemente ultramontano e crítico sobre a religiosidade manifesta pelo povo.

A dificuldade de comunicação gerava situações inesperadas que, relatadas hoje, nos parecem cômicas, mas para quem as viveu certamente se aproximavam mais de tragédias. Os dois casos narrados pelo cronista na citação anterior, tanto o do indivíduo que queria caçar e o redentorista afirmou que ele precisava se confessar porque havia entendido que ele queria se casar, quanto o do missionário que confundiu um caixão com uma caixa de ovos, expressam uma comunicação extremamente deficiente e limitadora do trabalho missionário. Esses são apenas dois casos que foram citados nas crônicas, mas, considerando a insistência dos padres em afirmar a dificuldade de compreensão dos fiéis devido ao parco domínio da língua, podemos conjecturar que elas não eram esporádicas, como essas, várias outras situações devem ter existido. Momentos como esses acabavam por determinar a forma como os padres redentoristas seriam vistos por determinados grupos e como eles mesmos veriam a sociedade



brasileira. Leituras tortas que alimentavam uma memória em nada retilínea. Ao exigir confissão para caçar e levar o caixão para a cozinha, os redentoristas tornavam-se ainda mais estranhos à comunidade, podendo reforçar tanto uma imagem dos defensores da ortodoxia quanto de religiosos relapsos, com hábitos e cultos estranhos. Do outro lado, a incompreensão levava os missionários a reforçarem a imagem de um povo abandonado, ignorante em matéria de fé.

Outro debate que merece destaque neste capítulo, uma vez que expressa claramente uma forma de conceber o Brasil e o seu povo, é o ingresso de brasileiros na Congregação. Sobre o assunto, não havia unanimidade. Existiam congregados favoráveis e outros contrários ao projeto. No que tange aos redentoristas holandeses, eles apresentavam, em sua maioria, um discurso opositor ao ingresso de brasileiros na Congregação Redentorista, pelo menos é o que os registros de correspondência entre os redentoristas nos deixam margem para pensar. Já os germânicos, se preocuparam desde o início com a incorporação de novos membros no grupo, dentre eles os de nacionalidade brasileira. A diferença se deve, na minha leitura, pelas necessidades específicas de cada casa redentorista. Os holandeses sofriam menos com a carência de recursos humanos e recebiam novos membros vindos da Europa com uma frequência regular. Já os germânicos viviam um momento singular em sua Província de origem: a reestruturação do campo missionário depois do fim da *kulturkampf* e a escassez de padres e irmãos devido aos anos de vigência da política de hostilidade contra a Congregação que teve consequências diretas na renovação do corpo missionário. Essa singularidade da Província alemã, associada à necessidade de manter duas missões no Brasil – São Paulo e Goiás – obrigou os missionários germânicos a pensarem em estratégias para a manutenção e ampliação do trabalho missionário.

Logo, o fato dos redentoristas germânicos terem sido pioneiros no projeto de incorporação de brasileiros entre os missionários não deve ser tomado como um indício de que o grupo depositava maior confiança na missão do Brasil, ou que tinha uma visão menos pejorativa do povo brasileiro. A fundação do juvenato de Aparecida em 3 de outubro de 1898 se deu de modo precário e provisório e tinha como objetivo primeiro, a médio e longo prazo, garantir a continuidade da missão no país ao formar missionários. Ambicionavam sofrer menos com a escassez de pessoal. A falta de um projeto como esse entre os holandeses não é um indício de que o grupo via com maus olhos e

desesperança os projetos da Congregação no Brasil, mas, como já dito, porque para o grupo não era um item de primeira necessidade, visto que a situação da Província mãe era outra.

O juvenato de Aparecida teve início como um projeto do padre Gebardo Wiggermann para formação de coroinhas, chamado entre os redentoristas de externato.

Não era propriamente um collegio com programma fixo nem com professores certos; estes revezavam-se de acordo com as necessidades; o principal intento era a formação de bons coroinhas que soubessem ler e escrever e com o conhecimento do catecismo, pudessem acompanhar com espírito as funções que se realizavam no Santuário.<sup>301</sup>

Esse externato servia para a formação dos jovens coroinhas que auxiliariam os missionários nos trabalhos apostólicos cotidianos, e também ajudava no processo de adaptação dos redentoristas às especificidades da cultura brasileira. Pe. Oscar das Chagas Azevedo, um dos primeiros alunos do Seminário Santo Afonso, ressaltou na biografia de Valentim Von Riedl que o contato desses primeiros missionários com os jovens brasileiros era muito vantajoso para ambos os lados. Enquanto os coroinhas recebiam instrução, os padres “acostumavam-se ao idioma nacional e se viam constrangidos a expressar-se em portuguez, aprendendo dos alunos a recta pronúncia”.<sup>302</sup>

Embora o externato, que depois foi tornado juvenato fosse uma estratégia de primeira necessidade para os redentoristas, a sua efetivação não ocorreu sem envolver debates e ressalvas. Os relatos que estudei sobre o projeto sugerem que ele inseria-se em uma intensa discussão que aponta para duas posições. Uma que insistia na necessidade de formar missionários brasileiros para a manutenção da missão, mesmo diante de toda insegurança do projeto. Outra, que era sumariamente contra, afirmando que “brasileiro não presta para frade por falta de constância e pelo amor ilimitado a liberdade”.<sup>303</sup> Azevedo afirma que, em outras regiões da América do Sul, os redentoristas já haviam tentado abrir um juvenato, sem grande sucesso, havendo, portanto, todo um posicionamento contrário à investida em formação de redentoristas nativos do Brasil.

---

<sup>301</sup> AZEVEDO, Pe. Oscar das Chagas. *Op cit.* Pp. 60 e 61.

<sup>302</sup> *Ibidem.* P. 60.

<sup>303</sup> *Ibidem.* P. 61.

Em *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*, Charles Boxer observa que, no período estudado por ele, houve uma grande resistência dos missionários europeus à formação de um clero autóctone em países não europeus.<sup>304</sup> Para Boxer, o desenvolvimento desse clero demorou muito tempo para se concretizar em muitas regiões, porque esbarrava em uma série de barreiras, entre as quais estava uma leitura pejorativa dos povos não europeus por parte dos missionários de origem europeia. Os estudos de Boxer focam principalmente a ação missionária no continente africano, mas seus apontamentos ajudam na reflexão do caso brasileiro, uma vez que o discurso percebido aqui é muito parecido ao levantado pelo historiador para aquele continente. Charles identificou em sua pesquisa que o principal argumento dos missionários para recusar a admissão de africanos ao clero era a certeza inerente de que os povos não europeus eram de má índole e “só poderiam alcançar os níveis morais e intelectuais requeridos para a missão catequética se fossem mandados ainda muito cedo para Portugal e educados lá até sua ordenação”.<sup>305</sup>

O argumento identificado por Boxer para a resistência à incorporação é praticamente o mesmo que encontramos nos escritos redentoristas: a incerteza quanto à índole dos indivíduos, extremamente promíscuos e necessitados da vida profana e material. Se pensarmos em todo o processo de formação de um redentorista brasileiro nas primeiras décadas de atuação da Congregação no país, percebemos ainda mais proximidades. Não só o discurso contrário ao projeto baseia-se na mesma argumentação, como o processo também é muito parecido. Os redentoristas, mesmo necessitando de uma admissão imediata de novos missionários, insistiram na incorporação de crianças e jovens para a formação sacerdotal. Os meninos ingressavam quando ainda tinham menos de 10 anos, recebiam desde cedo uma educação semelhante a europeia e sempre terminavam sua formação fora do Brasil. A proximidade dos casos sugere a conclusão de que havia uma resistência generalizada entre missionários das mais diversas ordens e congregações em admitir como membros do clero indivíduos formados fora da Europa, ou que cultivassem valores culturais estranhos aos europeus. No caso do Brasil, penso ser necessário relativizar o caráter étnico da recusa, amplamente trabalhado por Boxer no seu estudo. A resistência em admitir brasileiros na

---

<sup>304</sup> BOXER, Charles R. *Op cit.*

<sup>305</sup> *Ibidem.* P. 17.

Congregação esteve mais relacionada a fatores culturais e religiosos que a posicionamentos racistas derivados do fenótipo das populações locais. Os redentoristas foram resistentes em incorporar americanos, porque os consideravam distantes dos padrões culturais europeus: eram inconstantes em matéria de fé e apegados a valores de liberdade e aos bens materiais. Isso os fazia menor que os europeus e não simplesmente a cor da pele.

O projeto do juvenato de Aparecida, como uma solução paliativa, foi uma ação imediatista e imprevisível e colocou em primeiro plano o debate em torno do caráter psicológico do brasileiro. Mesmo seus fundadores, Pe. Gebardo Wiggermann e Pe. Valentim Riedl, tinham dúvidas quanto à fundação. É certo que eles tinham uma interpretação diferente da missão no Brasil, desejavam o seu sucesso e viam todos os sofrimentos vividos como necessários à santificação da alma, mas mesmo assim, é possível que tenham se questionado sobre as muitas opiniões contrárias que diziam ser o brasileiro impróprio à Congregação. É isso que sugere, por exemplo, a análise do Pe. Oscar Azevedo. Na biografia de Riedl, ele afirmou que a decisão final para a abertura do juvenato só ocorreu depois que os redentoristas tiveram contato com uma turma de alunos dos padres Capuchinhos que visitaram a cidade de Aparecida.

O comportamento daqueles meninos modestos e dóceis não deixou de impressionar os Redemptoristas. Porque não fazer elles também uma tentativa? Na peyor das hypotheses, mesmo que os meninos não perseverassem até o fim, não deixariam de prestar bons serviços ao santuário e de fazer conhecida a Congregação do Santissimo Redemptor no Estado de São Paulo e alhures.<sup>306</sup>

A abertura do juvenato, embora fosse uma necessidade, era uma aposta de alto risco, visto que demandaria esforço físico, diplomático e financeiro dos seus fundadores, sem a certeza de sucesso. E acima de tudo estava a possibilidade de se macular a Congregação com elementos impróprios. A percepção de que os brasileiros poderiam ser alunos retos, como os dos capuchinhos, permitiu pensar a plausibilidade do projeto. As biografias de Gebardo Wiggermann, um dos fundadores do juvenato e depois do Seminário Santo Afonso, o descrevem como um homem que sempre esteve certo desse projeto. Tenho dúvidas sobre isso. Ele certamente viveu todos os anseios

---

<sup>306</sup> AZEVEDO, Pe. Oscar das Chagas. *Op cit.* P. 61 e 62.

dos outros congregados, conforme sugere o relato do Pe. Oscar Azevedo, considerou a possibilidade do erro e do insucesso. Como os superiores na Alemanha, os bispos brasileiros e os demais redentoristas, Wiggermann estava imerso em um cotidiano de grandes críticas ao clero nacional que fugia em muito aos anseios ultramontanos. Ele certamente foi levado pelos acontecimentos e pelo desejo de ver prosperar a missão no Brasil, mas considerou muito a possibilidade do erro. Como o projeto prosperou e caminhou na contramão das críticas, Wiggermann foi descrito como o grande herói.

Já a casa redentorista holandesa em Juiz de Fora, admitiu o primeiro ingresso de brasileiros na Congregação em 1904, quando o vigário forâneo de Juiz de Fora, Pe. Júlio de Moraes Carneiro, também chamado de Pe. Júlio Maria, solicitou ingresso no convento dos redentoristas. Intensificou-se aí o debate em torno da aceitação ou não de brasileiros para a formação religiosa no convento de Juiz de Fora. Um debate que vinha de longa data, provavelmente desde a criação da Vice-Província holandesa (1894), isso porque quando Julio Maria ingressou na Congregação (1905), o cronista redentorista afirmou

por este fato terminou um debate na Vice-Província sobre a conveniência de aceitarmos brasileiros na Congregação. É certo, que o Pe. Geral, ao fundar um Juvenato em Aparecida, tinha aprovado a tese. Mas, o que os Bávaros fizeram, talvez por falta de membros, nós também deveríamos fazer a mesma coisa, nós que por ora podemos contar com recurso suficiente da Holanda?<sup>307</sup>

A reflexão proposta até aqui contraria a ideia comum que considera o convento de Juiz de Fora como o principal centro de formação redentorista no Brasil. A leitura da documentação conduz a conclusões distintas. Os redentoristas holandeses não foram os primeiros da Congregação a propor um juvenato e um convento voltado exclusivamente para a formação de novos religiosos redentoristas no Brasil. Eles resistiram durante um tempo considerável a essa proposta, cerca de dez anos mais precisamente, porque podiam contar com o apoio da Província holandesa que enviava regularmente padres e irmãos para auxiliarem no trabalho missionário, conforme demonstra a tabela apresentada como apêndice a esse trabalho, bem como a da página 174. Nelas, podemos constatar a entrada regular de padres e irmãos redentoristas que eram formados na

---

<sup>307</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 39.

Europa. Situação diferente ocorreu com os padres bávaros. No mesmo apêndice, há uma tabela que se refere à entrada no Brasil de padres bávaros para assistirem tanto a São Paulo quanto a Goiás. Percebe-se nos dados apresentados que o número de padres bávaros que desembarcaram no Brasil foi inferior ao número de holandeses com uma regularidade também menor. Logo, podemos concluir que tanto as missões redentoristas de São Paulo quanto as de Goiás sofriam com a falta de religiosos.

Pelo discurso desses redentoristas, confirmamos mais uma vez que eles foram atraídos para o Brasil pela proposta das missões e não pelas ideias de formação de um clero nacional, conforme desejavam alguns bispos. Se a formação de um clero secular já era uma tarefa que a maioria dos redentoristas não estava disposta a cumprir, a admissão de brasileiros na Congregação era ainda mais questionável, para alguns era impensável. Em uma correspondência de maio de 1904, um padre provincial holandês afirma:

Não estamos a favor de um noviciado para brasileiros; nem para aceitá-los; não devemos deixar esses elementos diferentes em nossas comunidades; eles tem um caráter diferente e não nos acompanhariam em nosso trabalho. Caso um sacerdote quisesse entrar, não seria melhor encaminhá-lo para a Prov. Da Espanha, que tem uma fundação em Portugal?<sup>308</sup>

O teor da carta deixa subentendido a tentativa de garantir um determinado purismo na Congregação. Pelas explorações que fizeram do território brasileiro, visualmente e ouvindo os relatos de autoridades como os bispos brasileiros, os padres redentoristas reforçaram a memória do clero secular como composto, em sua maioria, por indivíduos imorais, que desprezavam os valores cultivados pela Congregação. Talvez considerassem que a admissão de brasileiros acarretaria em prejuízo, na medida em que romperia com a vida austera e colocaria em risco os valores defendidos pelas Constituições da Congregação. Entendiam, portanto, que os brasileiros poderiam macular a Congregação caso viessem a fazer parte dela, deturpando valores religiosos dos quais os redentoristas se achavam os guardiões no Brasil. Para que alguém entrasse na Congregação era necessário o estudo na Europa. Conservava-se intacta, nesse momento, a ideia de que clero bom é o que vem da Europa, mesma teoria defendida pelos bispos romanizadores ao proporem uma moralização do catolicismo brasileiro.

---

<sup>308</sup> *Ibidem*. P. 39.

Devido à insistência de Júlio Maria, os padres redentoristas passaram a conjecturar uma resposta positiva para esse caso especial e repensar a formação de um noviciado em Juiz de Fora para formar um número limitado de padres no Brasil.<sup>309</sup> Fica claro nessa tramitação que não se pretendia, a princípio, a incorporação de brasileiros na Congregação. Pe. Julio Maria foi aceito na condição de uma excepcionalidade e não de regra. Mesmo assim, o Pe. Geral, em Roma, ressaltou que “se deve insistir bem na formação da prática da obediência e da pobreza”.<sup>310</sup> O que de fato parece ter se cumprido, uma vez que a homilia da celebração em que Júlio Maria recebeu o hábito redentorista se baseou na seguinte passagem bíblica: “O Reino do Céu é como um tesouro escondido no campo. Um homem o encontra, e o mantém escondido. Cheio de alegria, ele vai, vende todos os seus bens, e compra este campo”.<sup>311</sup> Esse texto é muito sugestivo porque, de certo modo, é capaz de reunir os princípios básicos da ação redentorista: obediência, castidade, pobreza e evangelização. Ele ressalta a importância do desprendimento humano para a dedicação ao trabalho missionário. Era necessário ao indivíduo se desprender dos bens materiais e de toda a sua vida anterior e entregar-se completamente à vida religiosa, objetivando atender às almas espiritualmente abandonadas, que quase sempre encontravam-se no campo. Este é o verdadeiro sentido da passagem “vender todos os bens e comprar o campo” à qual se refere a homilia. E é também o ponto que os redentoristas, tanto holandeses quanto bávaros, tinham medo que os brasileiros não conseguissem cumprir.

O desenrolar da história do noviciado, ao longo do século XX, vai na contramão do entendimento e dos desejos dos primeiros redentoristas. Ele se desenvolveu nas diversas casas redentoristas do Brasil. O que não podemos é olhar a história dos primeiros anos da fundação redentorista, entendendo que naquele período já havia o desejo dos padres e irmãos missionários de formar um clero, segundo as constituições

---

<sup>309</sup> A resposta do padre Provincial aos insistentes pedidos pela admissão de Júlio Maria sugere que ele foi aceito como um caso excepcional, algo que não se repetiria com outros. Ao ponderar sobre o assunto o padre provincial deixa subentendido que a aceitação de Julio Maria seria muito útil aos missionários, talvez para ajudar no aprendizado da língua e no conhecimento da cultura brasileira. Seguem as ressalvas do padre provincial : “Não gostaria que muitos elementos brasileiros entrassem em nossas comunidades; um caso único, porém, não prejudicaria, ou antes, teria seu lado positivo. Igualmente não discordo que num caso particular se instalasse um noviciado no Morro, sob a fiscalização do Visitador. Após madura reflexão creio que o caso especial se dá agora; quinta feira parto a Roma e conversarei logo com o Pe. Geral”. *Ibidem*. P. 39.

<sup>310</sup> *Ibidem*. P. 39.

<sup>311</sup> MATEUS, 13, 44. In: *BIBLIA SAGRADA*. São Paulo: Paulus, 1990.

da Congregação, para atuar no país, ou compreender que só a casa de Juiz de Fora se encarregava desta função. Logo, não podemos caracterizar a atuação redentorista em Juiz de Fora e distinguí-la da atuação em Aparecida e Goiás, considerando que a diferença entre elas era o princípio da formação do clero. Primeiro, porque os redentoristas holandeses repudiavam essa hipótese, acreditando que os brasileiros não conseguiram o desprendimento necessário para a atuação religiosa conforme os princípios afirmados pela Congregação. Segundo, porque em Aparecida os redentoristas de origem bávara também se incumbiram da formação do clero e do ingresso de religiosos na Congregação, antes mesmo dos holandeses cogitarem tal hipótese.

É necessário também compreender que o fato de os redentoristas não admitirem, no primeiro momento, o ingresso de brasileiros na Congregação não é um indício de insatisfação ou de uma visão negativa dos resultados das missões, pressupondo o seu fim. A posição desses padres é construída com base na sua interpretação da cultura e sociedade brasileira. Eles acreditavam que os brasileiros não eram capazes de exercer com afinco o desprendimento das coisas materiais e mundanas para se dedicar à vida religiosa. Eles interpretavam que o brasileiro era muito ligado aos laços familiares e dificilmente iria se desfazer deles para se dedicar à vida comunitária. Retomo aqui toda a discussão feita ao longo do segundo capítulo sobre a adoção e defesa por Santo Afonso de Ligório do princípio do *Comteptus Mundi*, uma das marcas da Congregação Redentorista. Ser um redentorista significava se desprender dos valores e bens materiais para levar a palavra de Deus aos mais humildes, assim como Jesus Cristo no início da história do cristianismo. É essa capacidade que os padres redentoristas sugerem que o brasileiro não possui. É lógico que esses padres constroem essa imagem ladeados por uma série de críticas ao clero secular, que certamente também os faziam recuar na intenção de fundar noviciados no Brasil.

### **3.2 – As missões, os sacramentos e as festas: um misto de internalização da fé e exterioridades religiosas.**

As missões, as festas religiosas e os sacramentos conduzidos pelos padres e irmãos redentoristas foram os principais momentos de encontro entre duas linguagens religiosas distintas: a dos missionários, que na teoria representava a ortodoxia, e a do povo, que na mesma linha teórica representava uma prática religiosa desregrada e



profana. Nesses encontros, criaram-se códigos comunicativos que, ao esboçar um esforço de tradução de um lado para o outro, conforme se mostrava necessário ao momento, resultaram em um conjunto de práticas religiosas que conjugaram valores e costumes de ambos os lados. A ortodoxia redentorista, já com uma predisposição a práticas de exterioridade da fé que vinha de longa data, incorporou linguagens religiosas comuns ao povo como a musicalidade, os elementos da cultura visual e as práticas do dom e contra-dom no mercado do sagrado. Da mesma forma que, certamente, a população local, também reajustou a sua religiosidade marcando presença nas missas e nos confessionários, comungando-se a cada oportunidade e legitimando os matrimônios. O processo de mediação cultural não ocorreu sem a apropriação de discursos, práticas e crenças em ambos os lados. Se o povo que recebia a missão passou a se comungar e legitimar o casamento porque reforçou-se a ideia dessa prática como útil à salvação, os missionários fizeram amplo uso da musicalidade, dos foguetes, das imagens e devoções por entenderem que eram práticas úteis e necessárias ao louvor de Deus, da Virgem e dos santos. É esse processo de mediação, de contato e trocas que estou preocupado em entender nesse momento. As reflexões aqui apresentadas buscam compreender como os missionários redentoristas se apropriaram das práticas religiosas populares, conscientes da sua utilidade, e as ajustaram às suas crenças anteriores.

Começo pelas missões que constituíram a prática religiosa mais corriqueira dos redentoristas das primeiras turmas em atuação no Brasil. Conforme insisti no primeiro capítulo, as missões foram importantes estratégias para a reforma do catolicismo, processo no qual se inseriam os redentoristas. Aprimorar o catolicismo praticado levando as pessoas a frequentarem de modo mais consciente e consistente os sacramentos e atender espiritualmente as almas abandonadas que estavam nos sertões sempre despertou ensejos para missões religiosas, conforme Louis Châtellier descreveu de modo brilhante na obra *A Religião dos Pobres*.<sup>312</sup> Châtellier defende que o ímpeto missionário de percorrer territórios “a fim de reanimar a fé das populações e de lhes recordarem a necessária penitência” remete à fundação das ordens mendicantes no século XIII.<sup>313</sup> Ao longo do medievo, as missões se desenvolveram por meio de atuações de indivíduos ou grupos que agiam em paralelo à Igreja, como S. Francisco de

---

<sup>312</sup> CHÂTELLIER, Louis. *A Religião dos Pobres*: as fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

<sup>313</sup> *Ibidem*. P. 17.

Assis e S. Domingos. Cada grupo imprimiu nas missões projetos e expectativas particulares, ora priorizando a ação pastoral, ora as atividades monasteriais. Somente a partir dos movimentos da Reforma Protestante e da Contrarreforma é que as missões religiosas foram incorporadas oficialmente pelo discurso da Igreja e tomadas como estratégias para combater o avanço do protestantismo e afirmar a ortodoxia contrarreformista.<sup>314</sup> Esse ideal passou a nortear a partir de então o movimento missionário. Tal qual as missões dos padres da Companhia de Jesus e dos capuchinhos, as missões redentoristas inseriam-se nesse contexto e serviam ao ideal reformista da Igreja.

Entretanto, devemos considerar as missões como um encontro de, pelo menos, três conjuntos de experiências e expectativas religiosas distintas: a ortodoxia da Igreja; a formação do missionário e o público alvo. A intercessão entre essas linguagens religiosas que caminham paralelamente pode conduzir a dois movimentos: a acomodação e o conflito. No primeiro caso – da acomodação – perceberíamos o ajustamento das práticas e teorias a partir da apropriação e uso da linguagem do outro como um recurso útil e complementar de acesso ao campo sagrado, sem o esboço de críticas mais duras. No segundo caso – do conflito – perceberíamos a completa negação da linguagem do outro como um meio útil de adoração ao sagrado e de busca pela salvação da alma. O conflito pressupõe não só a negação, mas deixa subentendido também um desejo de destruição da linguagem do outro e sua concomitante substituição por outra. Pela complexidade que envolve as relações humanas, institucionais e religiosas das missões, dificilmente percebe-se a completa negação ou a completa aceitação do outro. As missões constituem-se em um processo de negociação em que os elementos da linguagem religiosa se chocam e se contaminam, em graus variados, em movimentos de ressignificações constantes.<sup>315</sup>

---

<sup>314</sup> Uma análise aprofundada do processo de incorporação das missões no discurso da Igreja pode ser conhecida por meio do estudo da obra de Louis Châtellier. Ver: CHÂTELLIER, Louis. *Op cit.*

<sup>315</sup> Em *Missionários, índios e mediação cultural*, como introdução à obra *Deus na aldeia*, Paula Montero apresenta rapidamente algumas opções teórico-metodológicas que têm sido usadas nos últimos anos como estratégias para o estudo e compreensão das missões, denominadas por ela de “encontro intercultural”. Segundo a autora, “em grandes linhas podemos destacar em termos de ‘aculturação’ tais como a escola antropológica americana e a antropologia brasileira dos anos 1950; em termos de ‘hibridismos’ na vertente historiográfica inspirada em autores como Serge Gruzinski; em termos das relações entre estrutura e história nos trabalhos inspirados por Marshall Sahlins. (...) De nossa parte, tendo em vista o objeto de pesquisa com o qual lidamos, que supõe a interconexão de sistemas simbólico-religiosos distintos, preferimos colocar o problema em termos de ‘interpenetração das civilizações’ de modo a podermos enfrentar a questão com o grau de generalidade que ele exige. Isso porque, por um lado, no

O grau de porosidade do contato depende, em grande parte, dos indivíduos que atuam no processo em ambos os lados. Quando lemos uma documentação como as cartas pastorais, as encíclicas papais e as crônicas dos missionários, percebemos uma dualidade proposta pela linguagem dominante do período, ou seja, pelo posicionamento oficial da Igreja. Segundo ele, existia a prática católica correta e a errada. A Igreja, ao defender o catolicismo sacramental, dizia defender a moralidade e a forma correta de se praticar o catolicismo e identificava nas práticas populares caminhos tortuosos, imorais e ineficazes de busca pela salvação. A interpretação *ipsis litteris* da documentação conduz à visualização de uma completa negação do outro. Entretanto, devemos observar que a aplicabilidade da regra se apresenta de modos diferenciados, porque ela é apropriada por indivíduos que cultivam experiências distintas conduzindo a discurso de modo, ora mais, ora menos tolerantes. No caso dos padres redentoristas somos obrigados a considerar a adequação do discurso aos subgrupos existentes na Congregação, conforme trabalhado no segundo capítulo, mas também à formação cultural e religiosa de cada missionário. Indivíduos como Hofbauer, Gebardo Wiggermann, o próprio Santo Afonso de Ligório e uma série de outros redentoristas que foram formados sob um catolicismo barroco, menos regrado, poderiam mostrar-se mais tendentes à incorporação da linguagem religiosa do outro que indivíduos formados em seminários ou comunidades que reforçavam a importância do rigorismo e do respeito às regras para a salvação.

Outra singularidade relacionada exclusivamente às missões bávaras no Brasil é descrita por Gilberto Paiva em *A Província Redentorista de São Paulo (1894-1955)*.<sup>316</sup> Ele argumenta, com razão, que a maioria dos redentoristas das primeiras turmas que

---

plano das práticas e das representações dos próprios missionários, religião e civilização se constituem historicamente como categorias irmãs. No plano teórico, por outro, essa formulação rompe com uma sinonímia histórica entre a ideia de nação e a de cultura, permitindo pensar atores cujo sentido da ação se decifra na sua disposição para articular diversidades culturais heterogêneas que visam a produzir unidades políticas cada vez mais abrangentes”. Ver: MONTERO, Paula. Missionários, índios e mediação cultural. In: \_\_\_\_\_ (Org.). *Op cit.* Pp. 9-11. De todas as vertentes teóricas apresentadas e debatidas por Montero, tendo a discordar de uma especificamente e de certo modo, é aquela que foi até então utilizada para a interpretação da ação missionária redentorista no Brasil: a aculturação. A maior parte dos estudos sobre os redentoristas publicados até o momento defende que os missionários encabeçaram um processo de imposição do catolicismo sacramental ao povo, suprimindo práticas religiosas então em vigor no país. Discordo dessa posição. Tendo a pensar o processo como “interpenetração de culturas”, conforme apresentado por Montero, destacando a atuação de atores que aspiram a uma homogeneidade. Mas considero também que o resultado dessa equação, ou a homogeneidade aspirada, é híbrida, tendo sido contaminada por elementos de todos os sistemas culturais envolvidos.

<sup>316</sup> PAIVA, Gilberto. *A Província Redentorista de São Paulo: 1894-1955: fundação, consolidação, ereção canônica e desenvolvimento: um estudo histórico-pastoral*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

atuaram no Brasil tinha a dificuldade de não ter tido a experiência de praticar as missões no continente europeu devido à política de supressão da Congregação levada adiante por Bismark. Somava-se à inexperiência, as dificuldades de interpretação da língua e da cultura do outro, abrindo maiores margens para possíveis adaptações de linguagem. Para Paiva a dificuldade da inexperiência foi suprida em parte com o auxílio dos padres da casa redentorista holandesa de Juiz de Fora. Alguns padres holandeses foram escalados para ministrarem um segundo noviciado em Aparecida a fim de prepararem os bávaros de São Paulo para a pregação das missões. Em outros momentos, os próprios padres holandeses foram convidados a pregar missões em Aparecida e nos arredores, como em 1901, quando Pe. Henrique Brandaw coordenou a pregação de missão na cidade de Aparecida. Paiva defende que essa missão em específico revela as dificuldades que os padres bávaros tinham de adaptar as missões à realidade brasileira, uma vez que era um campo de trabalho que só conheceriam após mergulharem na realidade. A descrição da missão pelos redentoristas bávaros sugere que, embora tivessem dificuldades, eles nutriam grande respeito pelas adaptações que os holandeses faziam às missões a fim de popularizá-las entre os brasileiros.

Missão de Aparecida, 28 de junho a (...) julho 1901; Missionários: Redentoristas holandeses. A 28 de junho, à tarde, começou a missão em nossa igreja juntamente com as procissões do jubileu. Todos os dias, duas práticas, à tarde, antes do terço, procissão; crismou-se quase todos os dias. O que atraiu e edificou o povo foram as procissões, nas quais as crianças iam à frente duas a duas, os meninos com a imagem de Jesus Nazareno e as meninas com a do menino Jesus de Praga. Durante, elas cantavam as ladainhas de todos os santos e de Nossa Senhora. Quase sempre a Igreja esteve cheia à benção da noite.

Houve umas 1450 comunhões, 500 crismas, 15 casamentos. Bela e imponente foi a procissão do encerramento, a 10 de julho, na qual foi levada a Imagem milagrosa e havia tanta gente como em nenhuma outra festa. Os resultados da Missão foram evidentes; o povo ficou-nos muito mais favorável, freqüentou mais as missas e os sacramentos; pessoas que nunca se confessaram antes, procuraram o confessorário.<sup>317</sup> (Grifos meus).

Paiva ressalta que as adaptações dos holandeses à forma de pregar as missões no Brasil agradaram aos bávaros, principalmente porque eram úteis, uma vez que atraíam mais brasileiros para o encontro religioso. Não era comum, nas missões redentoristas pregadas na Europa, o hábito das comunhões gerais e procissões com o quadro de Nossa

<sup>317</sup> Documenta 59 no ARSP, 25. Apud: *Ibidem*. P. 284.

Senhora do Perpétuo Socorro, mas no Brasil eles foram extremamente necessários, pois deram à missão uma moldura de brasilidade. Lógico que, ao fazerem uso dessas práticas, os missionários lançam mão de estratégias que inserem em seu discurso devoções que não eram completamente estranhas a eles. Elas estavam no seu cotidiano, embora não fossem ressaltadas. O culto a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, por exemplo, não era o principal da Congregação, mas fazia parte da sua tradição desde meados do século XIX, quando o papa Pio IX recomendou aos redentoristas que divulgassem essa devoção.<sup>318</sup> Podemos afirmar que muitas das práticas religiosas que sobressaíram no Brasil durante as missões não constituíram-se por completo como inovações, elas já eram conhecidas dos membros da Congregação seja por experiências individuais, seja por experiências de grupo, e no Brasil eclodiram.

A finalidade era antes atrair os olhares do povo e inseri-lo na prática sacramental, mas a estratégia acabou por conciliar as duas formas de vivência religiosa: a internalização e a exteriorização da fé. Nas missões crismava-se, legitimava-se casamentos, oferecia-se a comunhão, incentivava-se a confissão. Mas também reforçava-se algumas devoções e projetava-se outras ainda desconhecidas ou pouco usuais em território brasileiro como o culto a Santo Afonso e a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Depositava-se importância também nos elementos festivos de um catolicismo menos regrado, como: as procissões; a musicalidade; as devoções às imagens e a ampla utilização de velas, luzes e foguetes. A descrição da missão pregada pelo Pe. Henrique Brandaw e outros padres holandeses em Aparecida no ano de 1901, acima reproduzida, nos passa a impressão de como as missões faziam uso das exterioridades, mesmo estando os padres redentoristas imersos no discurso ortodoxo. A procissão parece ser o centro da missão, o momento mais importante. Embora ela estivesse imersa em um discurso sacramental, era feita dentro da lógica do catolicismo praticado pelo povo, uma vez que o povo era o principal agente atuante nela e os padres não limitavam práticas corriqueiras, ao contrário, as institucionalizavam. As crianças seguiam na frente com as imagens de devoção e muitas das vezes carregando velas. Ao longo do trajeto ou o grupo cantava as ladainhas ou as bandas de música ditavam a trilha sonora da caminhada. Foguetes demarcavam o trajeto. Fazia-se da missão uma

---

<sup>318</sup> *Ibidem.*

verdadeira festa romanizadora: exterioridades e sacramentos conviviam em harmonia nesses encontros.

Por essas considerações chego à conclusão de que, ao partir para a ação missionária e entrar em contato com o catolicismo praticado em cada região brasileira, os redentoristas ao mesmo tempo em que defendiam o catolicismo tridentino, colocavam em risco o purismo desse modelo de prática religiosa desejado pelos bispos reformadores e até por membros da própria Congregação. Isso ocorreu principalmente porque a Congregação criada por Santo Afonso, quando em ação evangelizadora não agia somente em defesa dos anseios tridentinos como imaginaram os bispos reformadores. Às vezes, o grupo se mostrava muito mais próximo das práticas religiosas populares do que do catolicismo institucionalizado. Quando Santo Afonso fundou a Congregação em 1732, seu objetivo era atender espiritualmente as almas abandonadas do interior do Reino de Nápoles e, no contato que os primeiros padres redentoristas e que os das turmas seguintes foram tendo com esses católicos marginalizados, foram evangelizando, mas foram também sendo evangelizados, permitindo que práticas religiosas pouco ortodoxas passassem a fazer parte das missões.

Os redentoristas incorporaram muitas dessas formas religiosas populares de viver a religião, uma vez que ficavam surpreendidos com a fé que os fiéis depositavam em suas práticas. No Brasil não foi diferente. Em vários momentos de suas crônicas eles deixam transparecer um determinado respeito pelas práticas religiosas que encontraram por aqui, como no relato sobre a procissão da festa da Imaculada Conceição no interior do estado de São Paulo.

Saiu em ordem, edificante procissão com a imagem milagrosa no andor, acompanhada de banda de música. Quase todas levavam velas acesas, foguetes espoucavam. Às 6 e ½ voltou a procissão para a Igreja magnificamente iluminada. Centenas de velas tinham sido acesas no altar e na Igreja. O cônego Henriques fez o sermão seguido do solene Te Deum. As 8 horas estava tudo terminado. As 8 e ½ foram queimados, na praça, fogos de artifício, como jamais tínhamos visto, nem podemos descrever. O espetáculo durou mais de uma hora. Por todo esse tempo a banda de música não cessou de tocar.<sup>319</sup>

---

<sup>319</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp. 37 e 38.

Não há como negar em trechos como esse que, embora esses padres atuassem no Brasil incumbidos de amenizar e substituir práticas de exteriorização religiosa como as relatados no texto, eles não deixaram de nutrir uma determinada consideração por elas. Os termos utilizados na descrição nos sugerem um determinado entusiasmo dos redentoristas com as práticas religiosas manifestas no Brasil: elas são edificantes, magníficas, inimagináveis, indescritíveis, espetaculares! Ora, não há nesse relato uma descrição que nos permite imaginar a supressão ou a condenação de determinadas práticas religiosa. O texto nos deixa margem para imaginar que os redentoristas gostavam tanto do que viam que tenderiam a incorporar tais manifestações na sua ortodoxia.

Com essa reflexão é possível entender porque a ação missionária redentorista conciliou manifestações exteriorizadas da fé e uma evangelização procurando inculcar valores internalistas no povo, ou seja, uma apropriação religiosa que valorizava tanto as exterioridades, quanto a internalização como práticas religiosas paralelas, cada qual com o seu valor. Não predomina no discurso redentorista o desejo de substituição de uma prática pela outra como sugeriram diversos estudos<sup>320</sup> e sim de complementação, podendo as duas coexistirem desde que se valorizassem, para além da devoção à Virgem e aos santos, os sacramentos e a Igreja enquanto instituição. Desejava-se suprimir sim atitudes e comportamentos que eram lidos como profanação do espaço sagrado como os jogos, a prostituição, as brigas e confusões que rodeavam os encontros religiosos. Por exemplo, Gebardo Wiggermann em descrição das romarias à capela de Nossa Senhora Aparecida no interior do estado de São Paulo, afirmou:

Infelizmente a devoção dos romeiros cifrava-se quase que exclusivamente ao beijo das fitas que pendem da imagem milagrosa; nada de confissões. Nem mesmo havia ocasiões para isso, pois que nenhum padre ia ao confessionário a não ser que fosse expressamente chamado. Disseram-nos que até então a média de confissões por ano não ia além de 20.<sup>321</sup>

---

<sup>320</sup> Os estudos de Isnard Câmara Neto ressaltam que os padres redentoristas foram atuantes no processo da reforma ultramontana, ajudando na supressão de muitas práticas religiosas características do catolicismo do tipo devoção-promessa, como as festas religiosas, um campo em que convivem em conjunto o profano e o sagrado. Essa análise supõe uma leitura dos padres redentoristas como padres que são ferrenhos defensores do modelo religioso tridentino e não permitem a sobrevivência de manifestações religiosas que se distanciam da ortodoxia. Ver: CÂMARA NETO, Isnard. *A Festa de São Benedito e os Redentoristas*. *A Questão de Aparecida e os Redentoristas*.

<sup>321</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 37.

Na leitura desse redentorista o problema não é o beijar a fita, ou seja, a prática religiosa exteriorizada dos brasileiros. Ela pode até ser útil ao projeto, porque é feita com fé. A questão toda reside no fato do povo não conciliar essas manifestações religiosas com as praticas sacramentais defendidas pelo catolicismo do tipo ultramontano, como as confissões. Na leitura do fato oferecida por Wiggermann, não era por falta de fé que os brasileiros deixavam de se confessar, mas por falta do confessor, ou de quem os ouvissem no confessor. Suas afirmações deixam margem para pensarmos que as exterioridades seriam toleradas como manifestações da fé desde que o povo aderisse com a mesma frequência e devoção às práticas sacramentais.

Mais que a leitura da religiosidade praticada e os inúmeros adjetivos positivos direcionado a ela, a prática das missões nos permite afirmar que muitas das ditas “exterioridades religiosas” eram corriqueiras nesses encontros. Resultado de iniciativas tanto dos missionários redentoristas, quanto das pessoas que compunham os povoados alvos das missões. A descrição de uma das primeiras missões redentoristas bávaras em São Paulo, feita na cidade de Bairro Alto, próxima a Aparecida, dá margem para pensar nas apropriações que os missionários fizeram das exterioridades da religiosidade manifesta no Brasil. Diz o cronista que

o lugar mesmo tem umas 30 casas, a paróquia toda mais de 3000 almas. No dia seguinte, às 4 h. da tarde, foi a entrada solene do missionário na igreja com 2 quadros: de N. Sra. e do Crucificado. Os quadros foram amarrados (levados) em varas de bambu e enfeitados de fitas. N. Sra., levada por uma moça vestida de branco, e a cruz e dois coroinhas com velas, abriam a procissão. Seguiam-nas em fileiras de ambos os lados todas as senhoras e moças. Vinha depois o quadro do Crucificado levado pela autoridade do lugar e acompanhado por todos os homens em fileira. No fim vinha o vigário de roquete e estola e o missionário de barrete e cruz de missão. Com entusiasmo cantavam todos a ladainha de N. Sra.. Chegados à igreja, a imagem do Crucificado foi colocada à esquerda do púlpito e à sua frente, a de N. Sra.. Em seguida, no altar, foram rezadas e cantadas as orações prescritas para a missão. E o missionário fez sua primeira pregação de abertura, que o povo ouviu de olhos e ouvidos atentos. “Nós nunca temos vista tal coisa”, diziam uns aos outros depois. Após a prática cantou-se com entusiasmo o “Senhor Amado” e foi dada a bênção com o Santíssimo.<sup>322</sup>

---

<sup>322</sup> BRUSTOLONI, J.. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717-1917)*. P. 124.



Parece claro pela passagem citada que os missionários faziam amplo uso imagético e sonoro durante as missões. O momento da procissão que, ao que consta, não era desconhecido dos povoados locais, ao contrário, compunha-se em uma prática religiosa corriqueira durante os eventos religiosos, era um dos momentos centrais das missões e feito ao modo brasileiro: ampla exposição e utilização de imagens e entoação de cânticos variados, geralmente acompanhados pelas bandas de música. Antes, durante e depois das procissões os foguetes espocavam no ar e impressionavam os olhos e ouvidos dos devotos. À frente, o cortejo era conduzido pelas representações de Nossa Senhora e Jesus Crucificado. Da mesma forma que procurava afirmar entre o povo os sacramentos, priorizando as missas, confissões e comunhões, os missionários reforçavam a forma exteriorizada dos brasileiros manifestarem a sua devoção, permitindo a oração associada ao canto e ao imagético, bem como a sobrevivência da prática das promessas – se pensarmos as procissões como lugares privilegiados para o exercício do pagador de promessas.

A missão de que trata a citação acima fora pregada pelo padre Miguel Siebler, em 1898, antes que os redentoristas holandeses oferecessem aos bávaros o segundo noviciado destinado à formação missionária. Contrariando as expectativas em torno da primeira década de atuação dos padres bávaros no Brasil, outras como essa não foram corriqueiras nesse período devido às dificuldades da língua e à inexperiência dos padres no campo missionário, conforme já ressaltado. Mais precária ainda era a situação dos redentoristas bávaros de Goiás. Lá os problemas da língua e da inexperiência somavam-se o isolamento, à falta de uma infra-estrutura tanto física quanto econômica para dar suporte às missões, à quase inexistente comunicação entre o missionário em trabalho e a casa redentorista de origem e aos difíceis e perigosos caminhos a serem percorridos pelo interior. Os redentoristas certamente temiam o sertão e evitavam adentrá-lo em um primeiro momento. Paiva defende que, nos primeiros anos, foram mais corriqueiros em Goiás os giros missionários e não as missões.<sup>323</sup> Os giros ou pousos consistiam na andança dos missionários pelo interior passando por uma série de fazendas. Em cada propriedade, ou em cada pouso, o missionário procurava reunir toda a população dos arredores. Nesses momentos “fazia-se uma pequena missão: catequese, instrução e

---

<sup>323</sup> PAIVA, Gilberto. *Op cit.*

incentivo às devoções, além da administração dos sacramentos”.<sup>324</sup> Segundo Paiva, os giros missionários eram mais rápidos que as missões e baseados no princípio da desobriga; a visita de um missionário a áreas rurais para administrar os sacramentos ao povo e desobrigá-los da participação cotidiana nos mesmos. Entretanto, era também mais que uma simples desobriga, porque constituía-se ao mesmo tempo em um convite à participação na Igreja.<sup>325</sup> Mesmo esses encontros mais rápidos eram marcados pela comunicação entre duas linguagens religiosas distintas, envolviam a recepção ao missionário, festas para os santos locais, procissões, bandas de música, foguetes, bem como as confissões, as comunhões, os sermões e a legitimação de matrimônios.<sup>326</sup> Outro ponto que deve ser considerado é possibilidade de improvisações que encontros como esses deixavam margem para acontecer. A administração de sacramentos em propriedades e pousos permitia ou em alguns casos poderia obrigar os missionários a ajustarem o discurso e a cerimônia ao campo material e social disponível. A interação entre exterioridades e internalização tornava-se, se não mais intensa, pelo menos mais facilitada.

Retomando o caso de São Paulo, por ali as primeiras missões que seguiam a um programa específico e mais institucionalizado foram pregadas em 1897 e eram baseadas no Diretório das Missões para uso da Congregação do Santíssimo Redentor da Província da Alemanha Superior. Segundo a análise de Gilberto Paiva, o documento de 1885 oferece um esquema de missão de 8 a 10 dias propondo sermões sobre o pecado mortal, a morte, o juízo final, o inferno, o patrocínio de Nossa Senhora, a Paixão e a Eucaristia.<sup>327</sup> A missão intentava converter e atrair para a Igreja tanto pelo temor, quanto pelo amor. O discurso deveria mostrar ao indivíduo os perigos da vida em pecado, a necessidade da conversão para a salvação e o grande amor de Jesus e Maria, ambos receptivos ao perdão. Foi nesse mesmo Diretório que se baseou o holandês Pe.

---

<sup>324</sup> *Ibidem*. P. 272.

<sup>325</sup> *Ibidem*.

<sup>326</sup> Paiva cita, por exemplo, a carta do Padre Antônio Fischhaber escrita ao Provincial Schöepf, em 1898: “No natal, estive em uma cidade distante daqui 25 léguas (150 Km), isto é, dois a três dias a cavalo, para pregar um tríduo. A chuva atrapalhou um pouco. Crismeí, na ocasião pela primeira vez. Melhor foi na festa de São Sebastião, quando preguei a novena, graças a Deus, bem freqüentada. Houve festejos, música e pregação. Após a festa é que começou o trabalho – o giro missionário – pois vieram pessoas das redondezas, pedindo uma visita para a missa, batizados e casamentos; um dia em cada casa”. *Corresp A*, II, carta 292 de 1898. Apud: *Ibidem*. Pp. 272-273. A descrição de Fischhaber sugere que alguns giros missionários eram precedidos ou acompanhados por momentos festivos com toda a musicalidade e exterioridade do catolicismo criticado pelo discurso ultramontano.

<sup>327</sup> *Ibidem*.

Henrique Brandaw ao comandar o segundo noviciado para os padres germânicos em Aparecida.

Mesmo seguindo o Diretório, as missões projetadas por Brandaw propunham um amplo uso de imagens e encenações, reforçando características do catolicismo exteriorizado que era amplamente criticado pela Igreja ultramontana. Em sua tese de doutorado, Gilberto Paiva transcreveu o testemunho do Padre Antônio Silva, de abril de 2005, em que ele faz referência ao Pe. Antônio Zartmann, que fez o segundo noviciado com o Pe. Brandaw, em 1902.<sup>328</sup> Embora distante temporalmente do período analisado, o relato merece destaque nesse trabalho devido à riqueza de detalhes com que descreve momentos específicos das missões.

No folclore do II Noviciado era modelo o sermão sobre o inferno do Padre Afonso Zartmann para condenar mais o pecado que o pecador: ele simulava ir tirando do lago do fogo do inferno com uma vara de pescar cada condenado: o bêbado, o vagabundo, o que faltava na missa, a mulher infiel e depois mostrar em cada um o detestável do pecado e a lamentável condenação que era justa para os que mereciam estar no fogo... ele não fazia os pecadores voltarem para o inferno deixava-os fora, porque ninguém merecia querer continuar pecando e nem Deus se sentia bem com isso! Uma das leis de nossa pastoral era ser claro e leão no púlpito e ser todo coração no confessionário. Era norma geral: como fez Santo Afonso, nunca se nega a absolvição no confessionário. Era também muito repetido o princípio: quem se ajoelha para confessar, já fez uma decisão de se converter ao menos na boa vontade.<sup>329</sup>

Mesmo servindo a um objetivo pedagógico, o discurso e as práticas redentoristas nas missões faziam amplo uso das exterioridades, conforme fica evidente no trecho citado. Exemplos de condenações, imagens do inferno e do juízo final povoavam os sermões redentoristas e embrenhavam-se no imaginário popular e também no dos próprios missionários. Ao tornar visível a imagem do inferno e a luta entre Deus e o Diabo, os missionários exteriorizavam as suas crenças e concepções religiosas dando a elas uma materialização assim como fazia a ampla parcela da população. O sermão acima descrito objetivava afastar o brasileiro dos vícios, tomados como pecados, que os redentoristas julgavam ser os mais corriqueiros e talvez os piores: a bebedeira, a infidelidade, a vagabundagem e a ausência à missa. Não há uma condenação explícita

---

<sup>328</sup> *Ibidem*. P. 294.

<sup>329</sup> Testemunho do Padre Antônio Silva, em abril de 2005. Apud: *Ibidem*. Pp. 294-295.

da forma festiva e exteriorizada do brasileiro manifestar a sua religiosidade, deixa-se claro que a condenação reside na ausência aos sacramentos, como a missa e o matrimônio. Pelo temor, busca-se aproximar o católico das práticas sacramentais e reforça-se ao mesmo tempo a importância do teatro, da imagética e da sonoridade nos eventos religiosos. É o espetáculo e a boa retórica que aproximaria o cristão da Igreja Católica reformada e não o discurso do rigor e da supressão.

Esse modo de proceder em uma missão religiosa é mais antigo que a própria existência da Congregação. Ao longo do segundo capítulo, por exemplo, me referi a uma missão pregada por São Jerônimo no interior da Itália no século XVIII em que, para afirmar a existência do inferno e promover uma conversão pelo medo, ele fez uso de uma estratégia parecida a utilizada por Zartmann no Brasil do início do século XX. No caso brasileiro ao invés de ressuscitar um morto para impressionar e provar a existência do inferno, o missionário promoveu uma encenação em que afirmou que os pecadores tinham suas almas condenadas, mas aqueles que se arrependessem dos pecados teriam suas almas salvas. Em ambos os casos, as preocupações que perpassaram o imaginário foram as mesmas: a morte, o juízo final e a salvação da alma. Com o discurso apresentado nas missões, os missionários parecem ter acreditado e proposto que a vida deveria ser vivida em função da morte. O mais importante seria a vida eterna, a salvação e, por isso, dever-se-ia fazer todo o tipo de privação e sacrifício necessários ao longo da existência.

Ao aproximarmos as missões redentoristas do modo de proceder de alguns missionários que atuaram no início da colonização brasileira, percebemos mais proximidades que distanciamentos. Nas peças teatrais escritas pelo Fr. Joseph de Anchieta para serem encenadas em meio indígena encontramos discursos e práticas muito parecidos aos adotados pelos redentoristas.<sup>330</sup> Com o desejo de atemorizar e atrair os indígenas para a Igreja, Anchieta usou o teatro como estratégia pedagógica. O jesuíta fez uma série de associações entre a cultura europeia e a indígena que lhe permitiam afirmar que a vida fora dos preceitos da Igreja era um campo aberto para a atuação do Diabo e certamente conduziria à condenação eterna da alma do indivíduo. O ato era inspirado no contexto dos costumes indígenas e sua execução envolvia não só o sermão,

---

<sup>330</sup> Sobre as peças teatrais de Joseph de Anchieta, ver: ANCHIETA, Joseph. *Teatro de Anchieta: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

mas também a dança, a música e o canto. Sábato Magaldi propõe uma análise do teatro anchietano que, ao ser aproximado das missões redentoristas no Brasil do século XX, permite uma leitura mais plural do evento.<sup>331</sup> O autor defende que Anchieta não tinha sentido ou vocação irresistível ao palco, o seu anseio não era o espetáculo. Para Magaldi, os autos de Anchieta “parecem uma aplicada composição didática de quem tinha um dever superior a cumprir: levar a fé e os mandamentos religiosos à audiência, num veículo ameno e agradável, diferente da prédica seca dos sermões”.<sup>332</sup> Seguindo os passos do autor concluí-se que o teatro de Anchieta ou o teatro jesuítico não era destinado somente a ensinar religião, não era só catequese, mas também era uma oportunidade de vivência da fé e da moralidade cristã, tanto para os missionários quanto para os indígenas. Magaldi ressalta que o teatro jesuítico mobilizava todos os habitantes das aldeias: os missionários e os índios ensaiados por eles viviam a religiosidade em caráter festivo ao invés de somente ouvi-la por meio da pregação de sermões.

Magaldi oferece uma teoria interpretativa que é completamente pertinente para a melhor compreensão das missões redentoristas no Brasil. A distância temporal entre o teatro jesuítico e as missões redentoristas é grande, a origem das práticas certamente remonta ao medievo, mas a essência e o objetivo são os mesmos: a catequização unida à oportunidade de vivência da fé. As missões constituíram-se em encontros de indivíduos dispostos a viverem a religião tanto quanto dispostos a catequização. Os sermões, as missas, as procissões, as confissões, as comunhões, as legitimações matrimônios e todos os outros momentos desencadeados pelas missões tinham como objetivo não só a conversão ou a catequização da população pelo medo ou pelo amor, mas objetivavam, antes de tudo, a vivência da religião ora de modo mais festivo, ora com maior seriedade. As missões como oportunidade de vivência efetiva da fé eram uma realidade tanto para os missionários que projetavam cada momento delas, quanto para a população que se reunia nesses momentos para ouvir, assistir e participar das cerimônias. Se no teatro jesuítico, os missionários da Companhia de Jesus vestiam e ensaiavam os indígenas para

<sup>331</sup> MAGALDI, Sábato. *Panorama do Teatro Brasileiro*. São Paulo: Global. 2001.

<sup>332</sup> MAGALDI, Sábato. *Panorama do Teatro Brasileiro*. São Paulo: Global. 2001. Edição digital, disponível em: <<[https://books.google.com.br/books?id=qMVcBAAAQBAJ&pg=PT12&lpg=PT12&dq=s%C3%A1bato+magaldi+o+teatro+como+catequese&source=bl&ots=uhE\\_9R0p5K&sig=-1p7dXINyG6gOoF3tApJv-qlsaAc&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwj87MeOgFLRAhVJkpAKHd0PA3cQ6AEILjAE#v=onepage&q&f=true](https://books.google.com.br/books?id=qMVcBAAAQBAJ&pg=PT12&lpg=PT12&dq=s%C3%A1bato+magaldi+o+teatro+como+catequese&source=bl&ots=uhE_9R0p5K&sig=-1p7dXINyG6gOoF3tApJv-qlsaAc&hl=pt-BR&sa=X&ved=0ahUKEwj87MeOgFLRAhVJkpAKHd0PA3cQ6AEILjAE#v=onepage&q&f=true)>> P. 10. Acessado em 05 de fevereiro de 2017.

darem vida às mais diversas personagens das peças teatrais, nas missões redentoristas os padres catequizavam, ensaiavam e vestiam os sertanejos para viverem momentos importantes dos seus encontros religiosos, como as procissões. Existe um elemento que não se pode perder de vista nesse cotidiano: o povo. Ele é um dos protagonistas do evento; ele vive e dá corpo aos momentos religiosos, imprimindo nas missões e festas também as suas experiências e os seus anseios.

Pela documentação estudada concluiu-se que as missões oportunizavam uma vivência intensa da fé intercalando sacramentos e festividades. A descrição das últimas etapas de uma missão, por exemplo, deixa claro como cada momento era pensado detalhadamente para levar à comoção, oferecer a oportunidade de uma experiência intensa de fé e garantir a possibilidade de que a missão cumprisse o seu papel de uma conversão efetiva.

Logo antes do sermão de despedida mais ou menos às 4 e meia da tarde, haverá procissão das crianças para a qual se convida todo o povo. Chegada a hora, a cruz entre duas lanternas vai em frente depois duas fileiras de meninos e meninas e atrás deles o missionário, debaixo do pálio. Chegada a procissão ao lugar determinado, onde está escondido outro quadro de Nossa Senhora o qual deixamos como herança das Missões. O missionário manda que todos lancem um olhar para o quadro, para a boa mãe, enquanto os meninos acompanham o missionário e repetem suas palavras em alta voz despedindo-se do quadro e pedindo a bênção. Anuncia então ao povo que lhes vai entregar outro quadro da Mãe de Deus... Entretanto algumas moças vestidas de branco, que carregam o andor entram na casa onde está o quadro preparado. Nosso quadro é tirado do andor e recoloca-se o que vai ficar como lembrança. Depois manda vir o andor e ajoelhando-se o povo dá boas vindas a Nossa Senhora e em seguida o povo se levanta e, com as mãos elevadas para o alto, o missionário faz com que ele prometa fidelidade até a morte aos compromissos da Missão. Em seguida o missionário dá alguns vivas: viva Nossa Senhora, viva a Filha de Deus Pai, Mãe de Deus Filho, esposa do Espírito Santo, viva em nossos corações, viva em nossa boca, viva para sempre. Terminada a procissão há o sermão de despedida, depois bênçãos dos objetos, enquanto soam os acordes da banda de música.<sup>333</sup>

Esse trecho descreve somente um dos momentos mais importantes das missões: o encerramento; quando os missionários se preocupavam em deixar como legado da missão uma forma cotidiana de viver a religião que conciliasse elementos do catolicismo então praticado com elementos introduzidos por eles. Valorizava-se um

---

<sup>333</sup> Documenta 95 no ARSP, 71. Apud: PAIVA, Gilberto. *Op cit.* Pp. 298-299.

catolicismo mais regrado, pautado pela oração e reflexão, mas perpassado também pela procissão, pelas promessas e pelas festividades. Considerando que em muitos dos povoados em que as missões eram pregadas não havia nenhum padre que pudesse dar continuidade ao trabalho iniciado pelos missionários e oferecer a possibilidade de frequência a muitos dos sacramentos, suponho que os missionários esperavam que a população desses povoados conservasse as novas devoções instituídas, e continuassem a viver a religião como de costume, mas intensificassem as manifestações ao redor dos espaços sacralizados por eles como o cruzeiro da missão, evitando profaná-los com os vícios que eram comuns aos encontros festivos. Quase em toda missão, na última procissão, erguia-se uma cruz em um lugar previamente escolhido pelos missionários. Essa cruz era uma espécie de assinatura da missão. As últimas orações eram feitas em seu entorno e esperava-se que, quando a missão acabasse, os devotos passassem a fazer peregrinações a esse local para momentos de oração e reflexão. A cruz funcionaria como um ponto de referência para a vida religiosa, principalmente em regiões que não tinham uma igreja ou capela. A estratégia consistia em garantir minimamente a possibilidade desses povoados viverem a religião mais próxima ao ideal ultramontano.

No caso da citação em destaque, não é a cruz o elemento central do último sermão, mas a imagem de Nossa Senhora. Intencionalmente a missão é encerrada com a entrega ao povoado de uma representação de Nossa Senhora tal qual a utilizada pelos missionários ao longo das pregações e da procissão. Os redentoristas escondiam um quadro com a representação da Virgem em um determinado lugar e o apresentavam ao povoado somente nos momentos finais, ao mesmo tempo em que buscavam afirmar que mesmo longe da Igreja a população que ali vivia estava sob a proteção de Nossa Senhora. É provável que o lugar onde o quadro foi apresentado e entregue ao povoado passasse a figurar na memória do povo como um espaço sagrado que devesse ser respeitado e a imagem ganhasse maiores significados porque foi entregue pelos missionários e esteve de alguma forma relacionada a todo o evento final da missão. Mais que a imagem em si, a atitude dos missionários perante a ela e ao povo sugere que eles tentaram garantir a perenidade das missões por meio da devoção à Virgem. Ao solicitarem ao povoado que promettesse fidelidade aos preceitos da missão até a morte, os missionários redentoristas queriam solidificar os novos valores religiosos introduzidos em meio ao povo fazendo uso da devoção e da promessa, práticas comuns

aos brasileiros e muitas das vezes criticadas como exterioridades pelos defensores da ortodoxia.<sup>334</sup>

Mais uma vez, em uma comparação entre a prática missionária redentorista e as práticas dos missionários jesuítas no início da colonização do Brasil e dos dominicanos na América Central tendo a perceber mais linhas de continuidade do que rupturas. Na análise dos momentos finais das missões, por exemplo, é impossível não estabelecer comparações. Em sua leitura do teatro de Anchieta, Sábado Magaldi ressalta que em algumas das peças mais importantes do missionário jesuíta era comum aos momentos finais uma representação de Nossa Senhora.<sup>335</sup> A imagem da Virgem garantiria um desfecho feliz para a peça, ao mesmo tempo em que era um sinal da intervenção direta da Mãe de Deus na salvação da alma daqueles que se arrependiam dos seus pecados.<sup>336</sup> O quadro de Nossa Senhora oferecido pelos missionários redentoristas no final da procissão está inserido em uma lógica parecida: a representação garantiria um sucesso duradouro para os avanços alcançados ao longo das missões bem como oferecia aos devotos arrependidos a possibilidade da salvação por meio da intervenção da Virgem, por isso tal representação foi cuidadosamente escolhida.

Quando aproximamos esse relato das análises em torno da afirmação da imagem de Nossa Senhora da Guadalupe, no México ao longo do século XVI, percebemos outras proximidades.<sup>337</sup> Lá, o frei dominicano Alonso de Montúfar também se preocupou em afirmar uma imagem para incentivar a vivência da religiosidade em torno dos ideais defendidos pela Igreja. Ele mandou instalar em um santuário no alto da colina da Tepeyac uma representação de Nossa Senhora da Guadalupe no ano de 1555. Em uma política missionária parecida com a usada pelos redentoristas no Brasil do século XIX, Muntúfar priorizou por fazer uso da imagem milagrosa almejando uma homogeneização cultural e religiosa da região. A atitude que objetivava fortalecer a

---

<sup>334</sup> Essa promessa tinha um sentido um pouco diferente das promessas corriqueiras entre o povo. Os missionários esperavam que os povoados continuassem a praticar a fé conforme foi ensinado durante as missões e os fizeram prometer que efetivariam a mudança de comportamento religioso. Não se buscava uma troca com o santo ou a Virgem, mas a perenidade das missões. Tudo em um acordo entre missionários e população, selado diante da imagem da Virgem.

<sup>335</sup> MAGALDI, Sábado. *Op cit.*

<sup>336</sup> *Ibidem.*

<sup>337</sup> Sobre a afirmação da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe na América Hispânica ver: GRUZINSKI, Serge. *A guerra de imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. LAFAYE, Jacques. *Quetzacóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional em México*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1977.



doutrina católica pautou-se por implantar entre o povo uma representação de Nossa Senhora, a mesma estratégia dos missionários redentoristas quando entregaram um quadro, que estava escondido, à população, ou quando erguiam uma cruz no final da missão. A imagem foi implantada para atrair minimamente as pessoas à doutrina católica, mas os usos que a população daria a ela não seriam e não foram controlados, permitindo a apropriação das representações sob a lógica do catolicismo praticado, das tão criticadas exterioridades. Com tal política, os missionários permitiram e incentivaram a sobrevivência da imagem milagrosa, da imagem taumatúrgica em detrimento da imagem memória que pretensamente desejavam os ultramontanos.<sup>338</sup>

Olhando pelo lado da prática mais que pelo do discurso, percebo que as missões foram romanizadoras sim, mas promoveram uma reforma do catolicismo em que deixaram espaços para a sobrevivência de práticas heterodoxas de manifestações da fé. Cumpriram seu papel. Seria ingênuo pensar que as incursões missionárias não tenham causado nenhum efeito sobre o campo religioso brasileiro. A ruptura não foi drástica, muitas das práticas anteriores aos missionários foram conservadas, não pela ineficiência do discurso dos padres e irmãos ou por uma reforma ultramontana que não deu certo, mas porque os missionários e a reforma deixaram margem para a sobrevivência de muitas das práticas de exteriorização e também fizeram usos de muitas delas como se tem demonstrado nesse trabalho. A reforma não foi um processo de curto prazo, mas de médio e longo, o que os seus próprios agentes pensavam. Talvez no período vivido por muitos dos missionários aqui estudados não se pudesse ter a dimensão das repercussões do trabalho efetuado, percebendo-se todo o movimento da Igreja, posterior à década de 1920 temos noção de que muitos dos anseios religiosos dos reformadores foram concretizados: melhor formação do corpo eclesiástico; melhor organização administrativa da Igreja; maior catequização da população; ampliação das missões, dentre outros.

---

<sup>338</sup> Em *A guerra das imagens*, Serge Gruzinski defende que no processo de colonização e cristianização da América Hispânica houve a oposição entre dois modelos de imagens religiosas: a imagem-memória e a imagem-milagre. O autor sugere que se trata de um debate em torno do funcionamento e do uso das imagens e não de forma ou estilo. Enquanto a imagem-memória, defendida pelos dominicanos, era compreendida como uma representação material do campo espiritual sem possibilidades de intervir na vida humana, a imagem-milagre, mesmo sendo compreendida também como uma representação do campo sagrado, estava muito mais próxima do fiel, permitia-se a ela a capacidade de intervir na vida humana concedendo privilégios e condenações por meio dos milagres. A imagem-milagre estava muito mais próxima do devoto que a imagem-memória. Ver: GRUZINSKI, Serge. *A guerra de imagens*.

Retomando as reflexões sobre como o encontro entre os missionários e as populações estabeleceram ajustamentos de linguagens, penso ser importante analisar como os próprios sacramentos, valores primordiais dos ultramontanos, sofreram adaptações para atender às necessidades de cada localidade. O alto número de comunhões ofertadas, de confissões ouvidas e de matrimônios legitimados que aparecem registrados nas crônicas e documentos redentoristas foram questionados pensando-se na possibilidade de uma aplicabilidade menos rigorosa da regra. Ao indagar se o sucesso missionário não seria resultado da flexibilidade ao invés do rigorismo, procurei e encontrei por indícios que confirmaram minha hipótese inicial.

Em quase todas as crônicas redentoristas, os missionários registraram com clareza números expressivos de comunhões ofertadas, confissões ouvidas e sacramentos legitimados que sugerem um constante aumento da procura dos brasileiros pelos sacramentos. Em carta enviada à Bremen, na Alemanha, em 1895, por exemplo, o Pe. Lourenço Gahr afirmou que era comum ouvir-se que antes da chegada dos missionários “as comunhões eram apenas 100 por ano. Agora, começam a subir; do começo do ano até agora já tivemos 1000 comunhões”.<sup>339</sup>, já o Pe. José Wendl, na Crônica da Vice-Província do ano de 1901, referindo-se às comunhões, defendeu que

umenta o número de ano para ano. Diz-se que, quando chegamos, outubro de 1894, eram 300 as comunhões anuais. Já em 1895, apesar de os padres falarem mal a língua e as pessoas não entenderem ou não serem entendidas, o número subiu a 2000. Com a transferência do PP. Wendl e Gahr para Campinas e dos PP. Wiggermann, Späth e Siebler de lá para Aparecida, em fins de 1895, tomaram impulso as pregações e confissões, chegando o número de 7000 no ano de 1896. Em 1897, 14000; em 1898, as comunhões, contando-se as das missões, foram 30000, sendo 14000 em Aparecida. Dessas 30000, uns 90 não se tinham confessado nunca ou só uma vez. Acontece, às vezes, que pessoas comungam sem se confessarem ou observarem o jejum; mas fazem-no por ignorância e não por maldade.<sup>340</sup>

Não é ingenuidade pensar que a procura pelos sacramentos aumentou no Brasil, conforme revelam as crônicas redentoristas. Havia sim o desejo de autopromoção nesses discursos, mas é fato que também existia uma boa receptividade aos missionários. Para

<sup>339</sup> Carta do Pe. Lourenço GAHR, Primeiro Superior da Comunidade Redentorista de Aparecida ao Monsenhor A. Prachar; 01/06/1895. In: BRUSTOLONI, J.. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717-1917)*. Pp. 95-96.

<sup>340</sup> Congregação do Ss. Redentor, Vice-Província Brasileira, Crônica do ano de 1901. In: *Ibidem*. Pp. 97-119.

ampla parcela do povo eles não eram simplesmente representantes da Igreja, mas os porta-vozes de Deus e da Virgem. Nessa condição eles ofereciam ao povo grandes possibilidades de salvação da alma e concretização de anseios. Ouvi-los e participar de momentos religiosos intermediados por eles inseria-se nas estratégias individuais de acesso ao sagrado.

Afora essa propensão dos povoados em ouvirem os missionários e segui-los, temos de pensar nos abrandamentos das regras relacionadas aos sacramentos que certamente aumentaram a frequência com que o povo participava deles. A segunda parte da última citação afirma claramente que muitos indivíduos não respeitavam o jejum e nem se confessavam antes de se comungarem. A atitude dos redentoristas em permitir que pessoas se comungassem sem observar os preceitos básicos é um outro fator determinante para o aumento expressivo de frequência ao sacramento. Por essa política, os católicos não encontravam nos redentoristas um discurso agressivo que considerava pecador o indivíduo que fugia a regra, e limitava a frequência ao sacramento para aqueles que respeitavam as leis da Igreja.

Outro caso de abrandamento da regra que merece menção foi observado principalmente em Juiz de Fora. Os redentoristas holandeses insistiram em alterar o horário da missa. Fazê-la à noite e não pela manhã, como era o costume e ditava a regra. Era muito mais eficaz. Percebeu-se que, em função do cotidiano dos trabalhadores, as missas rezadas pela manhã eram menos frequentadas que as rezadas à noite. A troca do horário permitiu a trabalhadores que antes não iam às missas, a participar desse momento tão importante dentro do discurso reformista. Afora o horário, as missas não ocorriam sem que fossem entoadas músicas e ladainhas, algumas vezes acompanhadas por bandas de música. Ao final, os ouvintes corriam aos nichos da igreja para beijar as fitas que pendiam das imagens. “Sobre o altar vão depositando seus óbulos e dinheiro, que um sacristão vai recolhendo”.<sup>341</sup> Embora aspirasse a um ar sacramental, o santo sacramento da missa não abandonou por completo a exteriorização. Princípios de ambas linguagens conviveram em um mesmo espaço de modo muito mais harmônico que conflituoso.

A catequese aprece no discurso redentorista como uma prática de primeira necessidade ao se considerar a situação de abandono espiritual em que viviam os

---

<sup>341</sup> *Ibidem*. Pp. 97-119.

brasileiros e as dificuldades momentâneas pelas quais passava a Igreja no contexto da Primeira República. O novo regime limitou a educação religiosa nas escolas e precipitou uma maior abertura do campo religioso brasileiro ao liberalismo, protestantismo e espiritismo. A nova conjuntura exigiu que os padres se dedicassem com mais fervor a atrair e catequizar os mais jovens. Em um ambiente em que se imagina o domínio total da linguagem sacramental dos reformadores, determinadas atitudes tomadas pelos missionários deixaram margens para a sobrevivência de práticas heterodoxas. José Wendl descreve que “no começo e no fim, distribuem-se alguns santinhos/medalhas, etc. Isto serve de atração para as crianças”.<sup>342</sup> Mesmo como uma estratégia de atração do povo ao catecismo, a distribuição de santinhos e medalhas contribuiu para o fortalecimento do catolicismo do tipo devoção-promessa ao permitir e incentivar os usos da imagem-milagre e o culto aos ícones religiosos. Mais uma vez, a participação no catolicismo sacramental se faz com o fortalecimento das práticas de exteriorização da fé.

Mesmo a legitimação dos casamentos e a condenação dos concubinatos eram abrandadas no discurso redentorista que aconselhava aos missionários aceitarem as uniões não legitimadas, mas feitas de comum acordo. Isso, principalmente em regiões que não eram assistidas por religiosos. O desvio havia sido ocasionado pela ausência da Igreja e não pela imprudência do povo. Aconselhava-se a legitimação, mas não condenava-se por completo o concubinato, sempre havia exceções.

No final das crônicas de fundação da missão redentorista de Goiás, encontra-se uma indicação para que os padres e irmãos que trabalhassem na região evitassem a dureza do discurso e a firmeza dos sacramentos para não afastar ainda mais o brasileiros da Igreja. Diz o cronista:

Quero admoestar os confessores para não serem muito rigorosos nas pregações e no confessionário quanto aos preceitos da Igreja (Santa Missa aos domingos, observância de abstinência na sexta-feira). Em Goiás quase ninguém está obrigado a eles porque é simplesmente impossível. Como assistir a uma Santa Missa se faltam vestes ou animal, etc., ou se chove? E presidindo de tudo isso, ninguém sabe lá que participar da missa aos domingos é preceito grave. Seria uma imprudência desastrosa se um padre dissesse: “quem falta a missa ou come carne na sexta-feira, comete pecado mortal”. Por enquanto deixemos o povo em sua boa fé; tanto mais por ser impossível para os goianos a observância desses preceitos.

---

<sup>342</sup> *Ibidem*. Pp. 97-119.

Quanto aos casamentos tenho a anotar que como li no último número da “Acta Apostolicae Sedis”, o decreto “Tometsi” do Tridentino está suspenso em terras como Goiás (nos lugares onde não há padre) i. é: o casamento é válido, é um sacramento se os noivos dão o seu consentimento recíproco, “de praesenti”, mesmo que os padres não sejam regorosos nesse assunto. Afinal, imploro que se portem com bondade. Após cem anos, quando os goianos forem bem instruídos no catecismo, poder-se-á proceder com mais rigor. Os brasileiros valorizam o trato bondoso e afável. Rigor e dureza estragam tudo, especialmente no começo. Não temos por hora e por muito e muito tempo ainda, outra coisa a fazer, a não ser ganhar os corações.<sup>343</sup> (Grifos meus)

O padre recomendou que os missionários mostrassem tolerância no trato com os brasileiros. As exterioridades religiosas e as ausências aos sacramentos deveriam ser toleradas devido ao fato dessas pessoas não terem tido a oportunidade de acesso à Igreja. Não seria conveniente admoestá-las pelas ausências e supostos erros uma vez que elas não são culpadas por cometê-los. Especificamente, o discurso citado nos transmite um grau de tolerância muito grande dentro da fala ultramontana: seria pouco prolífica uma conversão a força, feita por imposições rigorosas e censuras constantes. Isso conduziria ao aprofundamento do fosso que separava o cristão da Igreja Católica. O que não era nem um pouco interessante à Igreja em um período em que ela enfrentava disputas no campo político e religioso brasileiro, principalmente com o avanço do protestantismo, do espiritismo e das doutrinas liberais. Era melhor ser bondoso e afável, garantir o mínimo de formação religiosa e frequência aos sacramentos para, em um futuro distante, de cerca de cem anos – em 1997 ou 1998 – poder engrossar o tom e fazer maiores exigências. Considerando a convivência entre as duas formas de viver a religião ao longo do período, podemos afirmar que na maior parte das vezes elas se contaminaram unindo-se em um formato deveras genérico que incorporava hábitos de ambos os lados. Esse hibridismo atingiu também a prática dos sacramentos. Na Crônica da Vice-Província Bávara Brasileira do ano de 1901, por exemplo, o missionário esclarece que em Aparecida era corriqueiro oferecerem

não só dinheiro, colocado generosamente no cofre na frente do lado da epistola sob o arco, mas oferecem à querida Mãe vestes, que só usaram uma vez para visitar a igreja; especialmente muitos vestidos de noiva de bela seda, após o casamento realizado diante do Altar de N. Sra.; oferecem aneis,

---

<sup>343</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp. 193-194.

correntes de ouro, comprando-as às vezes novamente da Mãe de Deus, a fim de guardarem como lembrança dela.<sup>344</sup>

Sutilmente, Pe. José Wendl, o cronista, dá margem para entender que havia no Santuário de Aparecida, em meio a todo o processo de reforço do ultramontanismo, um comércio de objetos sagrados diretamente relacionado aos sacramentos e que era apoiado e conduzido pela própria Igreja. A instituição recebia bens pessoais utilizados por particulares durante os sacramentos e depois os revendia aos seus donos. Esses, por sua vez, os desejavam como recordação da Virgem, ou talvez da promessa feita e cumprida e não do sacramento em si. Mas, um fator me chamou atenção de modo especial nessa descrição: o comércio é feito entre a Mãe de Deus e o devoto e não entre a Igreja e o cristão. Há aqui o reforço da personificação da Virgem e é o redentorista quem atribuí a ela valores e sentimentos humanos, reforçando a concepção religiosa do povo juntamente com a oferta do sacramento. Mesmo nessa Igreja rigorista e amplamente sacramental sobrevivia a política do dom e do contra-dom permeada por valores materiais, essencialmente humanos.

Na busca da compreensão do diálogo entre sacramentos e exterioridades no contexto da reforma ultramontana não seria de bom tom deixar de lado as festas religiosas. Delas se ocuparam com especial atenção os missionários que atuaram no Brasil entre 1890 e 1920. Já, boa parte da historiografia que procurou compreender esse encontro promoveu interpretações que valorizaram a oposição entre os dois modelos de religiosidade praticados nesses momentos e o desejo de anulação completa das exterioridades, bem como de imposição dos valores internalistas do modelo sacramental. É certo que circulava entre a hierarquia católica um discurso que bradava por uma moralização das festas e encontros religiosos. Ele objetivava uma sobreposição simbólica ao considerar o discurso sacramental mais próximo de Deus que a linguagem exteriorizada comum ao povo. Os mais radicais relacionavam os festejos populares com momentos não só de profanação do espaço sagrado, como também de culto ao Anticristo. Ao narrar a trajetória histórica das romarias em Portugal, Pierre Sanchis identifica nesse movimento um processo de violência simbólica.<sup>345</sup> Para o autor, as

---

<sup>344</sup> Congregação do Ss. Redentor, Vice-Província Brasileira, Crônica do ano de 1901. In: BRUSTOLONI, J.. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717-1917)*. Pp. 97-119

<sup>345</sup> SANCHIS, Pierre. *Op cit.*

romarias e festas religiosas constituem-se em um encontro conflituoso entre duas formas de apropriação do campo religioso: a ortodoxia da hierarquia católica e a prática religiosa da coletividade.

Origina-se então um conflito, que perdura até nós através de sucessivas metamorfoses, entre uma hierarquia eclesiástica, desejosa de monopolizar, com o apoio do poder civil, o controle da expressão religiosa, e outras forças, que diremos por enquanto e sem maior explicitação, “populares”, portadores de um dinamismo religioso que se apóia sobre o passado para melhor conseguir autonomia.<sup>346</sup>

Sanchis analisa o contato a partir do principio da aculturação. Ele defende que, em busca de uma homogeneização cultural e religiosa, a hierarquia católica procurou ao longo de séculos silenciar as variadas práticas religiosas comuns ao povo que a forjaram em um passado vivido e compartilhado com os seus ancestrais. A festa como um momento de sociabilidade e de vivência materializada da fé por meio de encantamentos, celebrações fora do espaço sagrado, distribuição de amuletos, adivinhações, representações rústicas de membros do corpo humano com finalidades medicinais... fora recusada e silenciada pela ortodoxia por meio de uma série de imposições. Sanchis defende que todo esse processo articulado pela hierarquia católica resultaria em uma marginalização ativa da prática religiosa coletiva,

decorrente do desconhecimento da realidade popular e de uma ruptura de comunicação, ruptura por sua vez proporcionada por uma operação de linguagem, uma qualificação imposta, uma decretação unilateral e autoritária do sentido, uma mudança ideológica de código.<sup>347</sup>

Para o autor, haveria um pequeno espaço para a sobrevivência das práticas religiosas coletivas que se estabelecia nas estratégias utilizadas pelos indivíduos de se apropriarem da linguagem ortodoxa de forma que lhe permitissem manter viva algumas de suas práticas religiosas de modo subterrâneo e, quando fosse possível, alojá-las em nichos de legitimidade oferecidos pela alta hierarquia. O modelo explicativo utilizado por Sanchis para estudar as romarias em Portugal foi ao longo dos últimos anos amplamente apropriado pelos pesquisadores brasileiros para entender as relações entre o

---

<sup>346</sup> *Ibidem.* P. 06.

<sup>347</sup> *Ibidem.* P. 11.

ultramontanismo e as festas religiosas no Brasil. Compreendia-se o ultramontanismo como uma política supressora das práticas religiosas tradicionais entre o povo e percebia-se as sobrevivências só como movimentos de resistência. Pensando em termos de linguagem, desconsiderava-se a utilização de estratégias de tradução que permitissem a comunicação entre os dois opostos.

Como proposto quando analisei as missões e os sacramentos, o estudo da documentação me levou a concluir que houve sim o choque, o estranhamento e políticas de silenciamento, como apontado por Sanchis para o caso português. Contudo, há de se considerar que, no caso brasileiro, houve também negociações, sobrevivências, valorizações e, como resultado, associações. As festas que foram concomitantes ou que sucederam aos contatos e choques, por um lado, eram pensadas por missionários instruídos e dispostos a fazerem concessões e, por outro, vividas também pela população esperançosa por manifestar a fé como de costume. O resultado dessa equação tendeu muito mais a um somatório que a uma subtração. Elementos do catolicismo sacramental foram apresentados e adequados a uma forma exteriorizada de vivência da fé católica. No caso por mim estudado temos de considerar dois fatores importantes nessa equação: a trajetória de vida dos missionários e o público que participava das referidas festas.

Quando estudamos individualmente a biografia de cada missionário que veio para o Brasil não é difícil perceber que muitos deles eram versados na mesma linguagem religiosa que a maioria do povo brasileiro. Foram missionários que em algum momento da vida já haviam estabelecido contato com o catolicismo devocional e exteriorizado, muitos deles, foram inclusive formados nesse catolicismo. Logo um dos argumentos de Pierre Sanchis para a realidade portuguesa – o desconhecimento da linguagem do outro – não serve por completo à interpretação do caso brasileiro. Por mais que no Brasil muitas situações fossem novidades para esses missionários, nem tudo era desconhecido. As procissões, as promessas, as devoções, as encenações já eram conhecidas por eles e faziam parte de uma tradição da própria Congregação se pensarmos, por exemplo, na formação de Santo Afonso de Ligório. No Brasil, embora o discurso da alta hierarquia despejasse críticas sobre a forma dos brasileiros viverem os momentos festivos do catolicismo, os missionários as reconheciam como expressões de fé. Portanto, mesmo frente a todas as dificuldades impostas pelo território e língua



desconhecidos, a predisposição desses missionários em admitir práticas heterodoxas facilitou a elaboração de códigos comunicativos interconectando ortodoxia e prática tanto nos festejos de longa data, quanto nos eventos por eles introduzidos.

Pelo outro lado temos de considerar que, mesmo aspirando à reforma, as missões, os sacramentos e as festas tinham também como protagonistas o povo e não somente os missionários. Tanto quanto o clero, a população também executava os principais momentos da festa e por isso imprimia neles a suas expectativas religiosas. Nesse caso não eram somente nas frestas deixadas pela hierarquia que faziam sobreviver as suas práticas, como identificou Sanchis para o caso português. A festa aparece como um momento de legitimação tanto de valores sacramentais, quanto de valores devocionais. Nela a ortodoxia projetada pela hierarquia se misturava à religião praticada pelo povo: tanto os redentoristas valorizavam e faziam uso das exterioridades do catolicismo devoção-promessa, quanto a população vivenciava os sacramentos ao seu modo. Mesmo nas festas introduzidas pelos redentoristas é possível identificar fortes traços de continuidade com práticas religiosas exteriorizadas.

Contudo, nem tudo eram flores, houve conflito, críticas e tentativas de silenciamento. Esses recaíram principalmente sobre o caráter de sociabilidade desses encontros. Já é lugar comum na historiografia considerar que as festas religiosas foram, no Brasil, importantes momentos de encontro e celebração entre pessoas que viviam seu cotidiano distantes umas das outras. Essa característica era alvo de especial atenção dos padres redentoristas. Aí residia o grande desejo de supressão. Os padres viam esses encontros como momentos de profanação do espaço sagrado. O comércio, os jogos, as bebedeiras e a prostituição, que deles derivavam, eram os grandes alvos da crítica redentorista. Por exemplo, ao descrever as primeiras impressões sobre a festa da Santíssima Trindade, em Barro Preto / Goiás, Gebardo Wiggermann afirmou:

Infelizmente a festa reveste-se em larga escala de cunho por demais profano. Muitos ocorrem atraídos por interesses meramente terrenos como os comerciantes, os turcos (apelidos dados aos sírios, principalmente os libaneses, vindos do tempo em que estavam debaixo da soberania turca); outros atraídos exclusivamente pelas diversões e outros ainda arrastados pelas intenções inconfessáveis. Outrora não passava festa sem seu tributo de

morte. Decorridos alguns anos de pausa, ocorrem de novo dois homicídios em 1899.<sup>348</sup>

Esse lado dos encontros e festividades religiosas era o que os missionários redentoristas criticavam e desejavam suprimir da religiosidade do povo. Na compreensão dos missionários, o entorno das celebrações religiosas contribuía amplamente para afastar os cristãos da boa fé e de uma vida correta conforme desejava a ética reformista. Esse é ambiente que muitas das vezes foi identificado como espaço de culto ou de manifestação do Anticristo. A face exteriorizada de vivência da fé por meio das procissões, promessas e imagens não só fora elogiada como fora apropriada pelos redentoristas e levada para as celebrações que aconteciam no interior das igrejas. Nos dias de festa, ou de celebrações importantes os templos eram enfeitados com flores, folhas, tecidos e imagens e as bandas de música sempre se faziam presentes. Nesses momentos, ortodoxia e prática comunicavam-se perfeitamente.

Nas Crônicas Redentoristas da Vice-Província Redentorista de São Paulo, do ano de 1897, o cronista, depois de reforçar que anualmente crescem as pessoas que procuram o santuário e participam dos sacramentos, afirma que na cidade

três festas são celebradas com particular pompa: no 5º domingo depois da Páscoa a de N. Sra. Aparecida, a 26 de julho a de Sta. Ana, a 8 de dezembro a da Imaculada, precedidas de novena e, no dia mesmo, com missa solene, procissão e leilão de objetos e animais oferecidos – tudo com música e no final, fogos. Teve lugar nesse ano, pela 1ª vez, a procissão de Corpus Christi com grande e extraordinária participação. As ruas e casas foram enfeitadas de flores e imagens. O entusiasmo foi tão grande que em alguns arcos de triunfo se lia: “*Vivant Redemptoristae*”.

---

<sup>348</sup> Antes de defender que a festa é um reduto profano, Wiggermann afirma que o número de pessoas que afluíam para a cidade de Barro Preto no período da festa era muito grande. Segundo ele a população aumentava em cerca de dez mil pessoas no período e a cidade ganhava a aparência de um grande acampamento com uma série de barracas e fogueiras. E, logo depois de mostrar insatisfeito com o tom profano da festa, o mesmo Gebardo afirma que “são muitos, todavia, os que aqui vêm com as melhores intenções e com os maiores sacrifícios. Famílias inteiras demandam a festa em carros de bois, gastando, por vezes, ente a ida e a volta, um mês inteiro. A espaçosa Igreja lota-se todinha naqueles dias, desde as 4 da madrugada até meia noite, reboando pelo dia a dentro das orações e cânticos dos romeiros. Podem-se então ver alguns romeiros que na aparência e nos modos de nenhuma maneira se distinguem dos índios.” Embora admita a fé depositada nas manifestações religiosas, o redentorista deixa uma crítica que está mais relacionada à sua ideia de civilização; os brasileiros manifestavam sua fé como selvagens: gritavam, faziam rituais, eram desorganizados. WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp. 123-125.

O texto sugere uma autopromoção dos missionários redentoristas em atuação no Brasil, afirmando que o trabalho vinha sendo firmemente executado. Cumpria-se com as expectativas romanizadoras de afirmação de um catolicismo mais sacramental, ao mesmo tempo em que os missionários tinham ampla aceitação popular. Fazia-se necessário nesse momento afirmar a utilidade e a eficácia das missões no Brasil e convencer aos superiores do campo de atuação favorável no país. Certamente, esperava-se garantir a continuidade das missões e a vinda de mais missionários da Europa.

Sobre as três festas que os padres e irmãos redentoristas observaram serem importantes em Aparecida – N. Sra. Aparecida; Sta. Ana e Imaculada Conceição – é sugestivo o discurso específico desse missionário pois ele descreve festas brasileiras que eram projetas e conduzidas pelos próprios redentoristas, os ditos romanizadores. Conforme sugere a descrição do cronista, esses momentos não eram puramente redutos do rigorismo, nem somente momentos do paganismo, profanação e manifestações puramente exteriorizadas da fé. Essas festas, assim como as missões, procissões, novenas e outros encontros religiosos que no Brasil ganhavam proporções festivas, eram momentos de conjugação de elementos religiosos e culturais de ambos os lados. Os religiosos ultramontanos tanto imprimiam o discurso ortodoxo da Igreja, defendendo a importância e utilidade dos sacramentos, como deixavam espaço para que as práticas populares permanecessem vivas. E ao contrário do que ao longo de anos se defendeu, o cotidiano festivo da religiosidade brasileira, marcado pelo visual e pela sonoridade das bandas de música e dos foguetes foi incorporado ao discurso ultramontano e não apagado ou silenciado. A descrição dessas festas e de outras mostra, por exemplo, que para esses momentos eram calculadas precisamente as procissões e encenações. Crianças vestidas de branco ou de anjos, carregando velas, cruzes ou andores com a imagem de Jesus, da Virgem ou de santos; ladainhas cantadas ao longo do percurso, quase sempre apoiadas pelas bandas de música, foguetes que espocavam a na saída, ao longo do trajeto e na chegada; eram todos elementos considerados de primeira necessidade nesses encontros.

A descrição da festa de Nossa Senhora Aparecida na Crônica de Fundação da Missão Redentorista de São Paulo é repleta de detalhes que nos levam a perceber uma vez mais que os padres redentoristas incorporaram em sua prática religiosa muitos dos

elementos que eles admiravam no catolicismo praticado no Brasil e deram a eles um caráter institucional e ultramontano.

Festa de Nossa Senhora Aparecida, celebrada sempre no quinto Domingo depois da Páscoa. A sua celebração e preparação são sempre idênticas: Novena solene a que assistem todos os padres revestidos de roquete ao lado do edificante em pluvial. Alternando com o cântico cantam-se as ladainhas lauretanas, o altar é incensado, o Santíssimo é trazido de sua capela e exposto. Durante o Tantum-Ergo incensa-se o Santíssimo e concluí-se com a bênção. Na véspera da festa, os padres cantam solenemente o 1º noturno e o Te Deum, acompanhados do harmônio. Toda a igreja é iluminada magnificamente com inúmeras luzes. Muitos romeiros assistem à esta devoção. Fogos são queimados em profusão. A banda de música toca dentro e fora da igreja, dando volta à grande praça. No dia da festa começaram as missas às 6 e meia e foram até às 9 horas. Às 10 hs. missa solene de três padres com sermão ao Evangelho. Às 5 horas da tarde há solene procissão. A imagem de Nossa Senhora é levada por moças vestidas de branco. Todos os padres e irmãos revestidos de roquete, precedem o oficiante e os diáconos. À frente do cortejo um irmão alça a cruz processional. Durante toda a procissão espoucam incessantemente foguetes. A maioria dos homens leva velas acesas. Procissão verdadeiramente magnífica. Revezando-se, ora toca a banda de música, ora canta o coro cânticos piedosos. Naturalmente que não se reza como é de ---- na Baviera. Mais uma pregação. Fogos de artifício.<sup>349</sup>

Há de se considerar que a celebração de uma simples missa, mesmo na Igreja dita ultramontana, é repleta de rituais de exterioridades. Vejamos a descrição da festa de Nossa Senhora Aparecida oferecida pelo padre redentorista e transcrita acima. A exteriorização da fé é uma das suas marcas e ela não parte de uma proposta apresentada pelo povo, mas de uma apropriação do discurso sagrado pelos membros da Igreja. Os padres pensam e executam uma série de elementos visuais e auditivos que eles mesmos identificavam e criticavam no catolicismo praticado pelo povo como elementos de exterioridade. A vestimenta e o posicionamento dos religiosos; a entoação de vários cantos ao longo da celebração; o altar incensado; a exposição do Santíssimo; a magnífica iluminação da igreja; a queima de fogos; a banda de música dentro e fora da igreja; os passos; as posições e as imagens são todos elementos que foram pensados e articulados por religiosos que eram identificados e se identificavam como defensores e difusores do ultramontanismo.<sup>350</sup>

<sup>349</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* Pp. 57 e 58.

<sup>350</sup> Muitos desses elementos faziam parte dos momentos litúrgicos, estavam presentes nos sacramentos que eram valorizados no discurso ortodoxo. No entanto ao entrarem em contato e absorverem valores

As festas eram eventos preparados para que o homem vivesse a fé, talvez bem mais que as missões. E esses eram momentos especiais que denotavam para muitos uma relação direta entre o homem e o sagrado. Eram interpretados como um tempo de pedir ou agradecer ao santo, à Virgem ou ao Menino Jesus. Exigindo, portanto, esmero, dedicação e sacrifícios. Ao invés de romper com essa concepção e com a forma de executá-la os padres redentoristas contribuíram para reforçá-la, dando a ela um caráter institucional, uma vez que não só permitiram a sua execução, mas a incorporaram em seu discurso e a viviam tal como os devotos.

Nesses dias de festa solene, a missa é às 9 hs. com assistência litúrgica completa. O altar brilha de luzes e flores pelos degraus acima até o alto. Os paramentos dos padres pesam de tanto fio de metal. Os coroinhas são os 5 juvenistas e outros meninos vestidos de vermelho sob a direção do cerimoniário Pe. Kammerer. Ao evangelho, pregação por um padre do clero diocesano especialmente convidado, que prega por  $\frac{3}{4}$  de hora. Sua remuneração, como também da pregação da tarde por um padre dos nossos, é de 300 marcos. Tudo vai até 11.30 hs. mesmo até meio dia.. Só o Gloria dura  $\frac{1}{2}$  -  $\frac{3}{4}$  de hora. A música é bonita, mas estilo de ópera, alguns trechos, nota-se, foi emprestado. Às 2hs. da tarde tira-se a imagem do nicho e um padre de roquete e estola a oferece ao ósculo das pessoas, que aproveitam a ocasião para tocarem medalhas, terços etc na Imagem. Às 5 hs. é a procissão. A é Imagem colocada num rico andor, doação de pessoas gradas, é levado por 4 moças vestidas de branco e com uma faixa azul à cintura; dele pendem 4 fitas largas, 2 de cada lado, em cujas pontas vão 4 meninas vestidas de anjo. Não há outros andores nessa procissão, só o da Mãe de Deus.<sup>351</sup>

A descrição da festa de Nossa Senhora Aparecida feita por José Wendl permite perceber que a movimentação em torno de uma exteriorização da fé estava dentro e fora da igreja. O templo encontrava-se enfeitado com flores e luzes até o teto para que os padres pudessem celebrar as missas necessárias e ofertar os demais sacramentos. A música e os foguetes também marcam presença nesse espaço. Tudo pensado e executado por um padre redentorista. O ápice da festa está na retirada da imagem do seu nicho e na procissão e não nos sacramentos. Fora do nicho e, provavelmente carregada pelas mãos de um dos padres da Congregação, a imagem vai ao encontro dos devotos para que eles a toquem e beijem. Nesse momento, os presentes tocam com imagens e

---

comuns ao catolicismo praticado pelo povo, ganhavam proporções maiores, muitas das vezes se sobressaindo aos princípios sacramentais da ortodoxia católica.

<sup>351</sup> Congregação do Ss. Redentor, Vice-Província Brasileira, Crônica do ano de 1901. In: BRUSTOLONI, J.. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717-1917)*. Pp. 97 - 119.

objetos na efígie, acreditando estarem abençoando os seus amuletos. É como se a imagem fosse capaz de transmitir parte da sua áurea sagrada para o objeto que cada fiel empunha. Todo esse movimento reforça e institucionaliza práticas relacionadas ao catolicismo do tipo devoção-promessa, ao invés de romper com ele e tentar suprimi-lo. O beijamento das fitas é não só tolerado como difundido, mas agora imerso em moldes sacramentais. A procissão que se seguiu à missa e ao ósculo só fez por ampliar o uso das exterioridades e permitir a continuidade da vivência religiosa conforme o costume ancestral, fazendo com que até os seus idealizadores se surpreendessem.

Só posso comparar o que assisti ao que tive ocasião de ver em Regensburg, por ocasião da visita do Príncipe Regente, mas estes aqui muito superiores. Viam-se serpentes de diversas cores e tamanho, perseguindo uma estrela sem a alcançarem, repuxos emitindo raios coloridos para todos os lados e sempre mudando de forma; bolas de fogo estourando e deixando riscos de luz no céu; uma enorme cruz, que brilha e depois vai desaparecendo para surgir dela os contornos da igreja de N. Sra. com suas torres, para por sua vez desfazer-se, aparecendo então a Imagem de N. Sra. Aparecida. Isso demora uns dois minutos, quando estouram 3 poderosos morteiros e o quadro converte em cruz, que desaparece.<sup>352</sup>

A descrição do Pe. José Wendl recai sobre a pompa e a seriedade na execução da encenação pelos participantes da procissão. A narrativa refere-se a uma peça teatral baseada na passagem da Livro do Apocalipse que relata a vitória de Maria sobre o pecado, o que permitiu a concessão do título de Imaculada Conceição à Nossa Senhora. Pela descrição do redentorista a encenação realmente parece ter sido um grande espetáculo visual e abre margem para pensarmos na forma como os devotos imprimiam a sua prática nas cerimônias preparadas pelos representantes da hierarquia. Como dito acima, o fato do povo participar ativamente desses momentos também o permitia ditar o ritmo dos eventos tanto quanto os missionários que pensavam controlar todo o processo.

Ao final da descrição das solenidades, José Wendl ressalva que para que o evento não se resumisse somente em exterioridades, desde 1894 era garantido, durante esse momento festivo e durante outros ao longo do ano, indulgências aos fiéis, desde que eles cumprissem com as suas devidas obrigações. Tais indulgências teriam sido recomendadas pelo papa Leão XIII e ajustadas em algumas datas especiais pelo bispo Joaquim Arcoverde. Penso que as obrigações exigidas dos fiéis fossem exatamente a

---

<sup>352</sup> *Ibidem.* Pp. 97-119.

frequência a determinados sacramentos. Desse modo, incentivava-se a prática sacramental em meio a uma cerimônia religiosa completamente exteriorizada.

De todas as festas preparadas e executadas pelos padres redentoristas no Brasil entre 1894 e 1920, certamente a mais importante e que contou também com a participação da alta hierarquia católica no Brasil foi a coroação da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida no ano de 1904.<sup>353</sup> A cerimônia foi imaginada ainda em 1901 pelo então arcebispo do Rio de Janeiro D. Joaquim Arcoverde. Ele intencionava recordar e comemorar em 1904 a definição dogmática da Imaculada Conceição de Maria que considerou Maria como uma mulher livre do pecado original. A ideia da coroação foi apresentada pelo arcebispo na Conferência da Província Eclesiástica Meridional do Brasil, em 1901, e apoiada pelos bispos presentes no encontro. Todo o projeto foi enviado a Roma e autorizado pelo próprio papa em 1903. Portanto, a coroação da Virgem foi uma festa pensada e articulada pelos defensores e difusores do ultramontanismo no Brasil. Tanto fazia-se necessário inserir o evento no calendário sacramental, que a Conferência dos Bispos que estava programada para ocorrer em Mariana, Minas Gerais, foi transferida para a cidade de Aparecida, reforçando ainda mais a coroação como uma prática sacramental da Igreja.<sup>354</sup>

Toda a movimentação para a efetivação do evento contou com participação direta dos padres e irmãos redentoristas no Brasil e na Europa. Em Aparecida, foram os religiosos da Congregação os responsáveis por levantar toda a documentação e as informações necessárias para que o pedido fosse dirigido ao Sumo Pontífice. Em Roma, segundo Brustoloni, foi Pe. Pedro Oomen, Procurador Geral dos redentoristas, o

---

<sup>353</sup> No livro do tomo da paróquia de Nossa Senhora Aparecida registrou-se a importância do evento e a expectativa em torno da recepção de toda a alta hierarquia da Igreja Católica brasileira para vivenciar o momento: “a administração está fazendo despesas extraordinárias para receber dignamente o ilustre representante de Sua Santidade o Papa e os illustres Prelados que se reunirão aqui por esta ocasião memorável”. Mais a frente, no mesmo livro, encontra-se o registro do dia da festa: “É impossível enumerar todos os Revmos Dignitários Ecclesiasticos que na véspera e na madrugada deste dia memorável acudiram ao Santuário. Basta dizer que em sete altares da Igreja e nas capellas do Convento do Revmos PP. Redemptoritas e do Collegio S. Affonso a celebração da missa não foi interrompida de três horas da madrugada até oito horas da manhã. Estavam presentes nas festa as seguintes ordens e congregações: Beneditinos, Dominicanos, Franciscanos, Capuchinhos, Jesuitas, Salesianos, Padres do Immaculada Conceição de Maria, Redemptoristas da Provinvia Holandesa, Padres do Orphanato Christóvão Colombo. Aumentou o brilho da festa a grandioza romaria que veiu de São Paulo esperada na Estação pelo Exmo. Revmo. Sr. Bispo Diocesano”. IN: ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida – 1893-1913*. Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida. Folha 51.

<sup>354</sup> BRUSTOLONI, Pe. Júlio. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a imagem, o santuário e as romarias*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.

responsável por encaminhar os pedidos que chegavam do Brasil à Santa Sé.<sup>355</sup> Juntamente com o clero secular, os redentoristas orquestraram um verdadeiro espetáculo para a comemoração do quinquagenário aniversário da definição dogmática.

Para o evento, a igreja de Aparecida recebeu uma nova pintura que, segundo os estudos do Pe. Brustoloni foi executada por dois irmãos redentoristas – André Speer e Bento Hiebl – e projetada pelo “célebre iluminista dos missais da Editora Pustet, de Ratibona, o pintor redentorista da Baviera, Ir. Max Schmalz”.<sup>356</sup>



Imagem 07: Fotografia do altar da Basílica Matriz de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, São Paulo, 2015. Disponível em: << <http://www.comshalom.org/matriz-basilica-de-aparecida-sera-reinaugurada>>> Acessado em 11 de fevereiro de 2017.

Na atual restauração da Basílica Velha, em Aparecida, terminada em 2015, descobriu-se parte das interferências dos redentoristas no templo para as comemorações da coroação. Na imagem acima, a pintura atrás do altar e sobre a imagem foi descrita pelos artesões responsáveis pela reforma como uma pintura do ano de 1904.

<sup>355</sup> *Ibidem.*

<sup>356</sup> *Ibidem.* Pp. 332-333.



Provavelmente ela é um dos indícios da interferência dos irmãos redentoristas nesse espaço religioso. Na imagem vemos claramente a representação de uma cora da qual pende uma guirlanda de flores apoiada por dois anjos. Ao centro a inscrição: “Ave Maria”. A representação é uma clara inferência à coroação de Nossa Senhora, que objetiva não só o estético, mas também a fixação do momento histórico e religioso na memória dos devotos. Queria-se dar perenidade ao título de Rainha do Brasil, concedido à virgem. Outra interferência direta dos redentoristas nesse ambiente foi a troca do chafariz que ficava na frente da basílica por uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, reforçando o culto à Virgem de Aparecida. A insistência em melhorar o ambiente material por meio de uma intervenção que priorizou o uso de imagens, é mais um indício de que os redentoristas também utilizavam a imagem com um tom pedagógico e ao fazê-lo reforçaram devoções correntes entre o povo, permitindo a sobrevivência de práticas religiosas tradicionais.



Festa de Coroação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, 08/09/1904. Acervo: Jornal Santuário de Aparecida. Disponível em: << <http://devocaomariana.com.br/galeria-de-imagens/#prettyPhoto/gallery-255/1/> >> Acessado em 11 de fevereiro de 2017.



Festa de Coroação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, 08/09/1904. Acervo: Jornal Santuário de Aparecida. Disponível em: << <http://devocaomariana.com.br/galeria-de-imagens/#prettyPhoto/gallery-255/1/> >> Acessado em 11 de fevereiro de 2017.

O volume de pessoas que chegaram a Aparecida em 08 de setembro de 1904 para vivenciarem o momento religioso é muito significativo. Os registros oficiais afirmam que o evento foi presenciado por integrantes de várias ordens e congregações religiosas e que desde o início do mês de setembro chegavam à cidade várias romarias que reuniam centenas de pessoas dos diversos cantos do país. Boa parte dessas romarias era recebida em Aparecida pelos bispos que também se encontravam na cidade para viverem junto ao povo um dos grandes momentos de manifestação da fé. A cerimônia colocava em diálogo religioso os devotos e a alta hierarquia da Igreja que compartilhavam suas linguagens religiosas em um espaço e tempo sagrado muito importante.

Mesmo os redentoristas holandeses que praticavam as missões nos estados de Minas Gerais e Rio de Janeiro se envolveram no movimento. Receberam a recomendação do bispo e conheciam as determinações enviadas pela Santa Sé que determinavam o reforço do culto à imagem de Nossa Senhora da Conceição com

especial atenção para o Brasil. No livro de crônicas da casa redentorista de Juiz de Fora, os missionários registraram que:

Já Leão XIII tinha nomeado uma comissão de Cardeais para prepararem esta festa dignamente; o novo Papa, pelo Decreto da S. C. d. Ritos, 14 de agosto de 1903, concedeu a faculdade de se celebrar uma missa votiva privilegiada da Imac. Conc. No dia 8 de cada mês, desde 8 dez. 1903 até 8 dez. 1904. Em 4 dez. 1903 publicou ainda diversas Indulgências ligadas àqueles dias 8 de cada mês. E nossos bispos propuseram, que se pregasse sobre este Dogma em cada domingo (primeiro do mês). Em 2 fev. 1904 S. Sant. O Papa Pio X mandou uma Encíclica, e comemorando também o 1º ano de seu Pontificado, publicou um Jubiléu Extraordinário de 21 fev. a 3 junho, ou em outros 3 meses (etiam nom contínuos) ao critério dos bispos. Esta Encíclica indicou a finalidade dupla deste Jubiléu.: 1º um sentimento de devoção à bem aventurada Virgem, como também de gratidão profunda a seus benefícios e um secreto pressentimento da alma, que podemos esperar num futuro pouco distante o cumprimento de grandes esperanças pelo bem do mundo. – 2º pois que sabemos que o mundo precisa muito de uma renovação moral. Tudo deve se restaurar em Christo, ora não há caminho nem mais fácil, nem mais seguro que Maria, por onde os homens possam chegar à Jesus Christo, e obter por meio dEle esta perfecta conversão e restauração. Entende-se que especialmente o Brasil tinha que celebrar a festa de sua particular Padroeira, a Imac. Conc. Com todo brilho, e que nós, Redentoristas de boa vontade celebramos os dias 8 e os primeiros domingos de cada mês. No convento de J. d. Fora houve uma oitava preparatória para a festa com pregações feitas pelos PP. Brandaum e Vervurgt, (...); em B. Hor. Houve a benção do novo altar da Imac. Conc. em nossa igreja.<sup>357</sup>

Esse registro me parece especialmente significativo porque ele permite perceber como o evento permitiu a comunicação entre as linguagens devocional e sacramental. Ele afirma a participação direta da Santa Sé no evento, que defendia o caráter devocional e moralizador da cerimônia. A coroação difundiria a devoção à Virgem por meio da divulgação dos benefícios – milagres – que ela vinha concedendo aos devotos e, ao afirmar a Igreja Católica na sociedade, contribuiria para uma moralização da mesma. Indiretamente é possível perceber também que os próprios representantes do ultramontanismo esperavam que o ato reverberasse em benefícios terrenos para a instituição que representavam. Utilizando a mesma lógica do dom e contra-dom, esperavam que a coroação da imagem agradasse à Virgem de modo que ela de algum modo interviesse divinamente para garantir os seus interesses humanos.

---

<sup>357</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 32.

Ao biografar a imagem de Aparecida e do Santuário, o padre Júlio Brustoloni afirmou que, embora tenha sido projetada pela alta hierarquia da Igreja, “ia ao encontro de uma aspiração do povo, que, aliás, desde o início do culto havia posto coroa e manto sobre aquela imagem machucada e quebrada, num gesto de carinhosa piedade filial”.<sup>358</sup> Essas observações de Brustoloni comungam com as ideias defendidas nesse trabalho contribuindo para corroborar a hipótese de que a Igreja ultramontana não partiu para uma política de imposição sem abrir margem para acatar anseios emergidos do povo. A coroação de Nossa Senhora em 1904 institucionalizou uma prática religiosa que já era corriqueira entre o povo. A imagem da Virgem já possuía manto e coroa há um longo tempo, o que a alta hierarquia fez foi oficializar esses objetos e inseri-los no discurso sacramental. Desse modo, em uma festa feita para celebrar um dogma afirmado pela Igreja ultramontana utilizou-se de elementos do catolicismo exteriorizado vivido pelo povo.

A Coroação da Imagem de Nossa Senhora Aparecida teve duas conseqüências diretas sobre a atuação redentorista no Brasil. Primeiro, ela projetou o trabalho missionário, que era restrito aos arredores de Aparecida, Juiz de Fora e Campininhas, para o Brasil como um todo. Terminada a cerimônia cresceu o número de pedidos de missão aos redentoristas em atuação no Brasil, os quais quase sempre eram recusados em função do número limitado de religiosos em atuação no país. Segundo, ela permitiu e incentivou a produção de materiais voltados para a catequese dos brasileiros que se pautaram não só nos dogmas e sacramentos da Igreja, mas valorizaram também as histórias de devoção, priorizando as narrativas de milagres e prodígios da Virgem, de Jesus e dos santos.

### **3.3 – Os escritos redentoristas: uma linha tênue entre o sacramental e o devocional.**

Considerando crônicas, cartas, manuais, devocionários e livros podemos afirmar que a produção escrita dos padres e irmãos redentoristas é muito grande. Ela segue, sem dúvida, o exemplo do fundador da Congregação, Santo Afonso de Ligório, que escreveu mais de 111 obras destinadas a públicos distintos e que, ora reforçavam a doutrina católica, ora propalavam a necessidade e utilidade das devoções. Conforme a tradição redentorista, a prática missionária no Brasil envolveu não só a atuação em campo, mas

---

<sup>358</sup> BRUSTOLONI, Pe. Júlio. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*. P. 332.

também a produção de material destinado à divulgação das devoções e à evangelização. Além das crônicas e cartas escritas como documentos para informar sobre o andamento dos trabalhos no país e para atrair mais missionários para a empreitada, os redentoristas escreveram artigos e livros que objetivavam ou divulgar devoções, ou ensinar os brasileiros a manifestarem sua religiosidade.

Especialmente nessa parte do trabalho me importam mais os textos escritos para a circulação no Brasil e que se destinavam a instrumentalizar os brasileiros em matéria de fé para que pudessem viver a religião seguindo um modelo desejado pela Igreja. Optei em explorar de modo mais demorado os manuais do devoto, comparando-os com os escritos de Santo Afonso destinados à formação dos devotos no século XVIII. Embora, concomitante à produção dos manuais, os padres tenham se empenhado também na organização, escrita e circulação de um jornal para divulgar os eventos do santuário e os milagres atribuídos à Virgem de Aparecida, não me ative aos textos publicados nele, porque quero entender não só como os redentoristas se apropriaram das narrativas e vivências brasileiras, mas também como eles, institucionalmente, as devolveram ao povo, imersas em um desejo reformador.<sup>359</sup>

Considero que os manuais do devoto me oferecem essa leitura de um modo mais direto e preciso que as diversas narrativas publicadas nos jornais, porque eles constituem uma espécie de catecismo escrito, cujo objetivo é levar o devoto a manifestar a religiosidade de uma determinada forma e não de outra. Essa característica distingue esses escritos dos artigos publicados no jornal: enquanto um deseja informar e difundir os milagres, outro quer difundir uma devoção e evangelizar ao mesmo tempo. A análise desses textos é de extrema importância para se perceber como os padres europeus se apropriaram das crenças e relatos brasileiros e como, a partir delas, eles propuseram um modo de profissão de fé, associando as crenças populares aos valores que trouxeram da tradição redentorista e da tridentina.

As décadas de 1890 e 1900 foram momentos em que tanto os redentoristas, quanto a própria Igreja se preocuparam em produzir textos que auxiliassem na catequese e na evangelização. Esse foi um movimento impulsionado pelo próprio desejo reformista da igreja, que visava ampliar o número de pessoas tendente a viver o

---

<sup>359</sup>O jornal criado pelos redentoristas no ano de 1900 foi o *Jornal Santuário d' Aparecida*. Ele circula ainda nos dias atuais e é considerado o jornal católico mais antigo em circulação no país.

catolicismo sob o molde sacramental. Mas, teve também outras causas como o fim do padroado, que obrigou a Igreja a se preocupar mais com a evangelização a fim de frear o avanço de outras doutrinas e a promover uma reorganização administrativa da própria instituição com a criação de novas dioceses e paróquias. Ambas as atividades predispunham a necessidade de material especializado para atender as expectativas cotidianas, como a catequese e os ritos sacramentais. No que tange aos redentoristas, o início e a afirmação do trabalho missionário no Brasil exigiu a adoção de manuais de evangelização e catequese já existentes em português e a elaboração e/ou a tradução de outros. As preparações para a cerimônia de coroação da imagem de Nossa Senhora da Conceição, que ocorreu em Aparecida no ano de 1904, aceleraram a produção e a divulgação desse material, tanto por parte dos padres redentoristas, quanto por parte da alta hierarquia católica.

Um dos primeiros, se não o primeiro manual do devoto, a ser colocado em circulação pelos redentoristas no Brasil foi o *Manual do Devoto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro*, publicado no ano de 1900 em edição portuguesa.<sup>360</sup> O pequeno livreto foi editado na Suíça e é provável que tenha sido trazido para o Brasil pelos padres redentoristas nos primeiros anos de ação missionária no país. Ele insere-se na estratégia de afirmar entre os brasileiros novas devoções, no caso a de N. Sra. do Perpétuo Socorro, cuja imagem já vinha sendo introduzida entre o povo durante as missões, conforme trabalhado anteriormente. Essa é uma devoção apropriada de outra região para ser introduzida no Brasil. Ela não fora captada entre os brasileiros como a de Nossa Senhora Aparecida ou a do Divino Pai Eterno em Goiás. Era uma devoção essencialmente europeia / romana, que o papa incumbiu os redentoristas de divulgarem.<sup>361</sup> Logo nas primeiras páginas desse manual o autor narra a trajetória histórica da imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Nessa narrativa ele explora amplamente as descrições dos primeiros milagres atribuídos à Virgem. O texto enfatiza as aparições e pressões de Maria aos portadores da sua imagem para ter a sua efígie exposta ao culto público em alguma capela. Como a vontade da Virgem não fora

---

<sup>360</sup> *MANUAL DO DEVOTO DE NOSSA SENHORA DO PERPÉTUO SOCORRO POR UM PADRE REDEMPTORISTA*. Eilsindeln, Suíça: Estabelecimentos Benziger & CO., S. A. 1900.

<sup>361</sup> A imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro foi posta para exposição e devoção pública na Igreja de São Matheus em Roma, ainda no século XV. Essa mesma imagem teria desaparecido centenas de anos mais tarde e reapareceu no século XIX, tendo sido colocado no templo de Santo Afonso de Ligório que foi edificado sobre o templo de São Mateus. Ver: *Ibidem*.

satisfeita, os portadores da imagem caíram enfermos e sucumbiram à morte. De imediato, o manual tenta mostrar a força do culto à N. Sra. do Perpétuo Socorro e induzir, mais pelo medo que pelo amor, a sua devoção.

A mesma introdução textual percebe-se no *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida*, cuja primeira edição data do ano de 1904.<sup>362</sup> Nesse manual, o autor também prioriza a narrativa do encontro e início do culto a imagem de Nossa Senhora Aparecida, enfatizando o desejo da Virgem de ver sua imagem publicamente exposta e venerada. No caso de Aparecida deu-se destaque ao milagre das velas, quando, em um momento de culto religioso, de exposição pública da imagem, todas as velas da casa em que ocorria a celebração se acenderam. Narrativas como essas ressaltam a necessidade e a utilidade do culto à Virgem por meio das imagens que a representam. Não é só ser humano que quer cultuar a Virgem por meio de sua representação, mas também a própria Virgem que deseja ver a sua imagem em local de destaque para que mais pessoas recorram a ela e possam ter graças alcançadas. É como se ela afirmasse o desejo em ser venerada e cobrasse isso dos seus devotos.

Não se pode perder de vista que o *Manual de Devoto de Nossa Senhora Aparecida* foi pensado para entrar em circulação durante os festejos de coroação da imagem em 1904, ano em que a cidade recebeu romarias numerosas vindas de várias regiões do país. Ele foi elaborado no Brasil, pensando-se nas especificidades da religiosidade manifesta no país. Esse livro não chegou pronto da Europa como o de N. Sra. do Perpétuo Socorro ou o *Manual do Cristão* de Goffiné amplamente utilizado pelos religiosos no Brasil da primeira metade do século XX.<sup>363</sup> Portanto, ele tinha como objetivo apresentar uma versão oficial das narrativas que se prenderam à imagem e ao santuário ao longo do tempo e eram corriqueiras entre o povo. A oficialização atribuía veracidade a determinadas narrativas ao mesmo tempo em que desqualificava outras e tentava silenciá-las. A estratégia consistia em instituir uma maneira correta de expressar a devoção e o catolicismo no Brasil.

Retomando o *Manual do Devoto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro*, é preciso notar que ele propõe exercícios de fé que contribuem para reforçar uma

---

<sup>362</sup> Em junho de 1904 foi registrado no Livro do Tombo da Paróquia de Aparecida que “apareceu o Manual de Nossa Senhora Aparecida publicado pelos RR. P. Redemptoristas com aprovação dos Exmos. Revmos. Bispo de S. Paulo, Arcebispo do Rio de Janeiro e Bispo do Amazonas”. In: ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida* – 1893-1913. Folha 51.

<sup>363</sup> GOFFINÉ. *Manual do Cristão*. 8ª Edição. Rio de Janeiro: Collegio da Immaculada Conceição, 1912.

religiosidade vivida no cotidiano, nas relações diárias, muito mais aberta a profanação do que desejava o discurso o ultramontano. O texto do manual sugere que o indivíduo sacralize boa parte das suas ações diárias. Algo que também podemos perceber no *Manual do Cristão* e no *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida*. Por exemplo, ele propõe que quando o indivíduo fosse tomar qualquer alimento ele fizesse o sinal da cruz, ou quando se visse propício à tentações carnis pedisse a intervenção de Jesus ou da Virgem para livrá-lo do pecado, ou ainda quando a jornada diária fosse muito pesada se entregasse à vontade de Deus. Ao propor a sacralização do cotidiano aos devotos, o autor do manual permite a sobrevivência de práticas religiosas que foram amplamente criticadas pela ortodoxia católica. Se voltarmos aos apontamentos de Johan Huizinga, trabalhados no primeiro capítulo dessa tese, o raciocínio proposto aqui torna-se mais claro. Naquele momento referi-me ao texto de Huizinga para mostrar como atitudes heterodoxas carregadas de fé eram ameaçadoras para a Igreja, justamente porque os indivíduos acreditavam fielmente nelas enquanto estratégias úteis e necessárias ao respeito e engrandecimento dos santos, da Virgem e de Jesus. Em sua análise, Huizinga concluiu que para o homem católico do medievo, o simples ato de comer uma maçã tornava-se uma cerimônia religiosa em que se fazia ampla reverência à Maria. A proposta de vida religiosa apresentada pelos manuais do devoto segue no mesmo caminho: pretende-se um indivíduo que construa seu cotidiano pautado por uma reverência constante ao campo sagrado. O desejo da Igreja era reforçar a presença da religião no dia-a-dia e a valorização dos sacramentos, mas o discurso apresentado deixava aberturas para a sobrevivência e proliferação de práticas religiosas que fugiam à ortodoxia.

Para além de permitir a sobrevivência de práticas heterodoxas, o *Manual do Devoto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro*, reforçava uma série de valores comuns ao catolicismo praticado no meio popular. Ao propor a devoção ao Rosário ressaltou-se a necessidade da oração diante da imagem da Virgem, acompanhada pelo pedido de alguma graça. Tal observação me leva a corroborar a tese de que era comum aos padres e irmãos redentoristas, mesmo antes de atuarem no Brasil, práticas de exteriorização da fé e humanização da Virgem e dos santos. Ao propor o pedido de uma graça, reforçava-se a validade das promessas e da relação mercadológica entre o homem e Deus. Outro ponto que me chamou atenção no documento, pela proximidade entre a proposta e as



críticas despejadas pelos redentoristas sobre o comportamento religioso exteriorizado dos brasileiros, reside no beijamento das imagens. No referido manual estabelece-se como uma manifestação de afeto a Jesus o beijo no crucifixo, uma ação muito parecida com a dos devotos brasileiros ao beijarem as fitas que pendiam das imagens religiosas durante e depois das celebrações. No manual, a prática, sempre associada a muitas orações e súplicas, aparece como um princípio tradicional da Congregação, afirmado por Santo Afonso ainda no século XVIII. Beijar a imagem é tão útil, quanto se dirigir em oração a ela. O ato demonstra amor e respeito a Deus e, por isso, é amplamente aceito e divulgado.

Não é difícil notar e destacar nesse manual escrito por um redentorista que nunca pisou no Brasil, a valorização de práticas de exteriorização da fé como meios saldáveis de se dirigir ao sagrado. Mas, não são atos puros de exteriorização, completamente distantes do discurso sacramental. O valor da oração e dos sacramentos é sempre reforçado, ao longo de todo o documento. É a oração o melhor meio para se alcançar as graças, associada ao amor a Virgem e a Jesus. Mas mesmo aí percebe-se concessões. No caso do de N. Sra. Aparecida, é possível encontrar entre as orações clássicas, algumas recolhidas entre o povo, de domínio local. Os redentoristas apropriam-se de algo que era comum ao povo e o intercalaram com o que traziam do discurso ortodoxo e da tradição da Congregação. A linguagem contida nesses documentos oferece ao devoto uma instrumentalização para que ele seja capaz de associar as promessas e os pedidos com orações e frequência ao confessionário e à Eucaristia. Estabelece-se assim um diálogo equilibrado entre a ortodoxia católica e a prática religiosa popular. Permitindo que tanto um religioso ortodoxo, quanto um devoto se identificasse com o texto narrado.

Diferentemente dos outros dois devocionários, o *Manual do devoto de Nossa Senhora da Conceição Aparecida* traz um capítulo dedicado à narração das graças concedidas por Nossa Senhora. Esse capítulo, de modo especial, ajuda a compreender como os padres redentoristas se apropriaram do discurso religioso comum entre o povo e fizeram uso dele para aumentar a devoção e institucionalizá-la dentro dos preceitos reformistas. Todos os milagres relatados no Manual foram publicados também no *Jornal Santuário D'Aparecida*. Penso que eles foram selecionados de modo a atender os anseios dos padres redentoristas ao escreverem o livro: seriam capazes de conservar algumas práticas tradicionais e incentivar a vida sacramental.

Dos milagres relatados, um me despertou maior atenção, pois contou com uma intervenção direta dos missionários bávaros. A narrativa refere-se à cura de um menino paralítico, ainda na década de 1890. Conta a história que na missão de Queluz, no estado de São Paulo, os missionários redentoristas tiveram contato com um menino paralítico que perambulava pela região como pedinte, amparado nas costas do irmão mais velho. Um dos missionários, “depois de dar-lhe a esmola, disse-lhe que fizesse uma promessa a N. Senhora Aparecida para sua cura”.<sup>364</sup> Segundo o texto do Manual, três dias depois da promessa, o menino começou a sentir movimentos. A promessa consistia em “varrer, descalço, a igreja d’ahi e retirar o resultado na fralda da própria camisa, e dar dois metros de fita à mesma Santa Senhora”.<sup>365</sup> Essa narrativa confirma a hipótese de que os padres redentoristas não se colocaram na tarefa de suprimir as práticas religiosas comuns ao povo, eles se apropriaram delas e as reforçaram sobre um molde ultramontano. A promessa e o milagre, características máximas da religiosidade manifesta pelo povo, não só foram aceitas, como incentivadas. Nesse caso em particular, o milagre contou com uma intervenção direta dos missionários redentoristas: foram eles que sugeriram ao garoto fazer a promessa, atestando a validade da prática e a divulgando. “Tudo é verdade!” Afirma categoricamente o texto do livreto. O discurso insiste na utilidade das promessas e na veracidade dos fatos.

O capítulo das graças de Nossa Senhora ocupa um lugar de destaque no Manual. Ele está logo no início do texto, sucede somente as descrições da imagem e do santuário. São 30 páginas do manual dedicadas às narrativas dos milagres. Todas as graças destacadas são histórias que ocorreram depois de 1893, ou que ainda tinham testemunhas oculares vivas nesse período. Talvez essa tenha sido uma estratégia usada pelos missionários para dar maior veracidade às narrativas: só registraram no manual, relatos que eles mesmos puderam apurar e atestar. Não há entre as histórias destacadas nenhuma promessa exótica ou que pudesse parecer pitoresca aos olhos de quem a lesse ou ouvisse. São todos relatos em que os devotos pediram a intercessão da Virgem sem propor trocas, ou prometendo orações e ações de melhoria para o Santuário. Esse é um caráter sacramental do Manual: ele ressalva a validade das promessas, procissões e

---

<sup>364</sup> PADRES REDENTORISTAS. *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida publicado pelos padres redemptoristas*. 2ª edição. São Paulo: Cardozo, Filho & Motta, 1905. P. 30.

<sup>365</sup> *Ibidem*. P. 30.

milagres sem deixar de lado a importância dos sacramentos. Valia mais orar, que mortificar ou conceder privilégios mundanos para a imagem.

A julgar pelo período em que o manual começou a circular, ano de 1904, a inserção das narrativas de milagres no discurso redentorista tinha o objetivo de atrair mais pessoas para a Igreja. Depois de dez anos atuando no Brasil, os redentoristas já tinham uma clara compreensão de como era a apropriação da religião por parte da população: uma crença que perpassa o visível e o contato direto entre fiel e o santo de sua devoção. Apresentar os relatos dos milagres ao povo reforçava a necessidade de se buscar a Igreja e poderia ter como consequência uma maior procura dos brasileiros pela instituição. Um trecho das *Crônicas de Fundação das Casas de São Paulo e Goiás* dá a entender que entre os redentoristas havia uma clara compreensão de que as narrativas de milagres atraíam a atenção dos brasileiros.

Aqueles que, tendo desviado do reto caminho, tinham palmilhado as estradas do vício e viviam por aí em fora sem fé e religião roídos durante anos de amargura e receosos de consciência, que são os companheiros inseparáveis da vida de pecado, muitos deles ouvindo contar dos milagres que Nossa Senhora ali opera, tocados do raio da graça, recorreram à Nossa Senhora e encontraram lá a paz e o desejado conselho para o seu coração tranqüilo, reconciliando-se a Deus no Tribunal da Penitência.<sup>366</sup>

A análise desse discurso permite afirmar que o objetivo primeiro dos padres redentoristas não era se aproximar do catolicismo devocional com o objetivo de substituí-lo pelos anseios reformistas. As narrativas dos milagres são utilizadas aqui com um objetivo claro: mostrar aos brasileiros que a Igreja é necessária e útil ao homem. Falar somente dos sacramentos ou dos mistérios divinos distanciaria o discurso religioso da realidade do povo, o qual, em sua maioria, se via mais representado nas ações visíveis do mundo religioso e na personificação dos santos e divindades. Para um homem que pede para beber o leite de Nossa Senhora, por exemplo, seria muito mais fácil procurar a Igreja pelos milagres que os santos promoviam do que compreender a complexidade de um Deus Pai, um Deus Filho e um Deus Espírito Santo, bem como a necessidade da confissão e da comunhão para a salvação da alma.

Os redentoristas se apropriaram de um discurso religioso em que valorizam tanto os dogmas da Igreja, quanto manifestações religiosas que se distanciavam da ortodoxia.

---

<sup>366</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 56.

O fizeram porque eles próprios acreditavam na validade das praticas religiosas ditas devocionais. Rezar a Santo Antônio e fazer promessas a ele em troca de uma graça, conforme fizeram os primeiros padres germânicos que desembarcaram no Brasil, era tão necessário quanto ir à missa, se confessar e tomar a Eucaristia. Não há aqui o desejo de substituição de um pelo outro, mas a certeza da possibilidade de um caminhar paralelo entre as duas apropriações, sendo que cada uma possui a sua validade. Era necessário é claro saber medir. Quando os redentoristas direcionavam o discurso aos bispos defensores da reforma, reforçavam as praticas sacramentais. Agora, quando o discurso era destinado ao povo valoriza-se o visual, os milagres e a humanidade das figuras divinas.

Os manuais em análise, como instrumentos que tendem a reforçar a Igreja tridentina, entram no jogo como estratégias de jogadores experientes que dialogam com ambas as torcidas. Talvez o façam assim porque essa é a característica da própria reforma ultramontana: aplica o rigorismo, mas também deixa abertura para a sobrevivência de antigas formas exteriorizadas de viver a religião. *Glórias de Maria*, de Santo Afonso de Ligório, por exemplo, é uma obra redentorista escrita no contexto de afirmação dos dogmas tridentinos no continente europeu, mas que estabelece um diálogo entre ortodoxia e prática que é muito parecido com o que percebemos nos manuais do devoto.<sup>367</sup> Ele também buscou uma dosagem saudável entre rigorismo sacramental e abertura para exterioridades. Nessa obra, Santo Afonso dialoga tanto com as diretrizes do Concílio de Trento, quanto com narrativas de milagres que eram comuns ao povo. O seu objetivo é difundir culto à Maria, fazendo conhecer a sua história e sua condição de advogada humana. A obra segue uma estrutura diferente: é organizada em capítulos, cuja divisão tem por base a oração “Salve Rainha” e a cada capítulo o autor explora uma virtude de Maria fazendo uso tanto de narrativas canônicas afirmadas pela Contrarreforma, quanto de histórias de milagres comuns ao povo.

Dialogando com as diretrizes de Trento, com homens considerados santos e teólogos que o precederam ou o eram contemporâneos, S. Afonso, nas primeiras páginas de cada capítulo, procura explicar teologicamente uma virtude de Nossa Senhora. Enquadra a devoção à Maria dentro da lógica contrarreformista, ressaltando a integridade moral da Virgem e sua posição de intercessora dos homens frente a Deus e

---

<sup>367</sup> LIGÓRIO, S. Afonso de. *Glórias de Maria*.

de protetora contra a astúcia do Diabo. Como estratégia de reforço ao texto, no final de cada capítulo, Ligório destaca a narrativa de um milagre. Cada uma das histórias foi propositalmente escolhida para corroborar o que foi escrito nas páginas anteriores, ou para demonstrar a aplicabilidade do dogma no cotidiano vivido.

O fato é que, mesmo reforçando as diretrizes tridentinas, Ligório mantém viva a crença no milagre e, com ela, inúmeras possibilidades de apropriação do texto sagrado. Em cada história narrada é possível destacar pelo menos um ponto que poderia ser tratado dentro da Igreja tridentina como um desvio heterodoxo, mas que por estar inserida em um texto de um membro da Igreja é tomado como uma verdade teológica. Por exemplo, em um dos milagres relatados, Afonso afirma que um padre Chamado Teófilo foi aclamado pelo público para a condição de bispo, da qual declinou. Sendo atormentado “por alguns malvados” procurou um mágico judeu que o submeteu a um acordo com o Diabo, obrigando Teófilo a assinar um documento renunciando a Jesus, Maria e a Deus. Teófilo passou boa parte da vida angustiado por tal feito, certo de que a prova material estava em posse do Diabo, o que o levaria direto para o inferno. Com a intercessão de Maria, Teófilo conseguiu reaver tal documento – Ela o recuperou para ele – e voltar a sonhar com a vida no Paraíso.<sup>368</sup> Tal relato reforça a imagem de Maria como a advogada humana, mas abre possibilidades para a sobrevivência de práticas religiosas que se distanciavam da ortodoxia, como a humanização de Deus, dos santos e da Virgem. A eles são atribuídos sentimentos, valores e ações que são essencialmente humanos, bem como a possibilidade de interferência material no mundo terreno.

Ressalto que, assim como foi observado no caso do *Manual do devoto de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, em *Glórias de Maria* todos os milagres que são tomados como exemplos referem-se de algum modo aos sacramentos defendidos pela Igreja tridentina. São casos de pessoas que ou estavam afastadas da Igreja, ou se recusavam, por motivos dos mais diversos, a frequentar um dos sacramentos e, por intercessão de Maria, em algum momento de suas vidas, retornaram à Igreja. A todo momento, o mundo é interpretado como uma oposição entre o bem e mau, entre o céu e o inferno e as ações humanas como medidas que ora aproximam o homem de um, ora o torna mais próximo do outro. Maria age tanto para salvar os arrependidos, quanto para condenar os imaleáveis. Conforme analisado no caso dos manuais, esses relatos

---

<sup>368</sup> Ver: LIGÓRIO, S. Afonso de. *Glórias de Maria*. Pp. 148 – 149.

ressalvam a importância da Igreja e dos sacramentos como meios para se alcançar a salvação eterna. Portanto, embora sejam obras que deram aberturas para a sobrevivência de práticas heterodoxas de vivência da fé, eram em sua essência obras tridentinas.

Ao estabelecer um diálogo saudável e complementar entre a ortodoxia tridentina e a prática religiosa cotidiana, Santo Afonso deixa margem para compreendermos o catolicismo tridentino sobre a ótica dos ajustamentos. Tanto o povo apropriava-se do discurso ortodoxo estabelecendo relações com o catolicismo vivido por ele em suas práticas tradicionais, quanto a Igreja tridentina absorvia práticas religiosas do catolicismo do tipo devoção-promessa e, depois de propositalmente selecionadas e adaptadas, as integravam ao discurso reformista.

Ao longo de todo o *Manual do devoto de N. Sra. da Conceição Aparecida* é perceptível o uso de uma linguagem que interrelaciona exteriorização e internalização da fé. Muitas práticas que poderiam e foram criticadas como sendo de pura exteriorização, são associadas a princípios sacramentais e tacitamente admitidas dentro do ultramontanismo proposto por esses missionários. Os sacramentos que os redentoristas observaram como pouco usuais na fé dos brasileiros, foram vinculados aos valores comuns ao povo. Muitas das práticas religiosas corriqueiras, como as promessas e as procissões, foram condicionados ao exercício dos sacramentos. Como exemplo, podemos citar as exigências para que o cristão conseguisse as indulgências plenárias oferecidas pelo papa Leão XIII em 1894. A indulgência seria concedida a indivíduos que em certas datas do ano visitassem o Santuário de Aparecida. Entretanto, “para ganhar essa indulgência, é preciso confessar-se, comungar e visitar o Santuário dirigindo a Deus piedosa oração pela concórdia dos príncipes Christãos, pela extirpação das heresias, pela conversão dos peccadores e pela exaltação da Santa Madre Igreja”.<sup>369</sup> Ao condicionar a vivência religiosa e a prática de exterioridades ao exercício de alguns sacramentos, os redentoristas não querem suprimir uma prática em detrimento de outra. Eles propõem uma integração harmônica entre elas, com valorização de ambas. O fizeram por dois motivos: primeiro porque eles próprios acreditavam na utilidade de algumas dessas práticas e a executavam com tanta fé quanto os devotos; segundo porque queriam aumentar numericamente a frequência aos sacramentos para agradar a

---

<sup>369</sup> PADRES REDENTORISTAS. *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida publicado pelos padres redemptoristas*. Pp. 25-26.

Igreja e os superiores, mas também para atender as suas próprias expectativas que atribuíam importância significativa ao exercício sacramental. Sem os sacramentos ficava difícil alcançar graças e a salvação. Só o exercício sacramental talvez não fosse o suficiente para agradar a Deus, a Virgem e os santos a ponto de conseguir a realização dos pedidos. As exterioridades, quando associadas aos sacramentos, ofereciam uma probabilidade maior de obter os benefícios almejados.

Os textos do manual, embora tenham trago grandes aberturas para práticas religiosas corriqueiras entre o povo, exaltaram principalmente os valores sacramentais. Missa, comunhão, confissão, matrimônio, preparação para a morte e oração têm destaque ao longo da narrativa, assim como nos outros manuais estudados. Surge então uma questão: como enquadrar esses sacramentos em uma linguagem que tende a considerar tanto as práticas religiosas de externalização da fé, quanto as práticas de internalização, sem levar uma a negar a outra? Sigo na hipótese de que o que permitia os redentoristas circularem entre os dois extremos no Brasil era a tradição da Congregação. O discurso de valorização sacramental dialoga com os anseios da alta hierarquia da Igreja do período, mas considera também uma linha de raciocínio tradicional da Congregação. Não é difícil aproximar a linguagem do manual dos valores defendidos por Ligório em seus textos. A missa, a confissão e a comunhão são os três sacramentos mais destacados no manual do devoto, não somente porque eram princípios religiosos defendidos pela alta hierarquia da Igreja brasileira, mas, também porque inseriam-se em um discurso da própria Congregação, o qual, por sua vez, dialogava como os valores reformistas desde o século XVIII.

Chego a essa conclusão depois de analisar os argumentos utilizados pelos missionários para afirmarem a necessidade do homem valorizar os sacramentos. Quando aborda, por exemplo, a comunhão, o texto do manual ressalva que esse é o sacramento mais importante porque “não há meio mais eficaz para accender na alma a devoção e o santo amor de Deus do que a Comunhão”.<sup>370</sup> Esse sacramento constitui-se em um ato de entrega do homem a Deus e confirma uma importante união entre Jesus que doou-se em um ato de amor ao homem e um homem que se entrega em amor a Deus. A comunhão é tomada como um ato de amor, de entrega. Se voltarmos à obra *A prática do amor a Jesus Cristo* de S. Afonso de Ligório, percebemos que o argumento

---

<sup>370</sup> *Ibidem*. P. 78.

do manual do devoto é o mesmo que fora firmado pelo fundador da Congregação.<sup>371</sup> Amparado nas diretrizes do Concílio de Trento, Ligório argumenta que no “dom da Eucaristia, Cristo quis derramar todas as riquezas do amor que reservava para os homens”.<sup>372</sup> Ele desenvolve um ponto afirmado pelo Concílio e constrói toda uma argumentação para afirmar a Eucaristia como um ato de amor de Jesus para com o homem e defender a necessidade de entrega humana no momento do sacramento. Argumenta que,

portanto, devemos estar certos de que uma pessoa não pode fazer nem pensar fazer coisa mais agradável a Jesus Cristo, do que comungar com as disposições convenientes a tão grande hóspede. Assim se une a Cristo, pois esta é a intenção deste Senhor. Mas vejam bem o que eu disse: com as disposições convenientes; não disse “dignas” porque se essas fossem exigidas, quem poderia comungar? Só um outro Deus seria digno de receber um Deus.

Entendo como “convenientes” aquelas disposições que convém a uma miserável criatura vestida da pecadora carne de Adão. Basta, ordinariamente falando, comungar em estado de graça e com vivo desejo de crescer no amor a Jesus Cristo. Dizia São Francisco de Sales: “Só por amor se deve receber Jesus Cristo na comunhão, já que só por amor ele se dá a nós.”<sup>373</sup>

É essa a base de argumentação dos redentoristas ao afirmarem a importância e a necessidade do sacramento da Comunhão nos manuais do devoto. Baseiam-se muito mais no princípio do amor e da doação mútua do que no do temor. Comparando os manuais do devoto ao *Manual do Cristão* de Goffiné, um dos mais usados pelos religiosos para a evangelização no período, percebe-se uma clara diferença: o manual do Goffiné não explora a comunhão como um ato de amor como o fazem os redentoristas. Logo, ao fazê-lo, os missionários estão dialogando muito mais com uma tradição da Congregação que com as aspirações reformistas do momento. Outro ponto também muito importante e que aproxima o argumento redentorista aos princípios defendidos pelo fundador da Congregação é a valorização do desapego. O manual sugere que a preparação para o sacramento da Eucaristia deve passar pela disposição em abandonar os valores e bens mundanos: “é preciso não só ser lavado dos peccados mortaes, senão também ser limpo nos pés, isto é nos affectos terrenos, os quaes por apegarem-se à terra

<sup>371</sup> LIGÓRIO, S. Afonso de. *A prática do amor a Jesus Cristo*.

<sup>372</sup> *Ibidem*. P. 25.

<sup>373</sup> LIGÓRIO, S. Afonso de. *A prática do amor a Jesus Cristo*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996. P. 31.



causão repugnância a Deus, e por mancharem a alma impedem os efeitos da Santa Comunhão”.<sup>374</sup> Certamente esses valores vão ao encontro dos princípios tradicionais dos congregados que consideravam a comunhão como uma entrega de si a Deus, que passava prioritariamente pelo desejo e disposição do indivíduo de comungar com Jesus.

Conforme trabalhado ao longo do texto, no Brasil não foram feitas muitas exigências para que os indivíduos participassem do sacramento da Eucaristia. Permitia-se, mesmo aos que não respeitassem as diretrizes previamente estabelecidas, que se comungassem. Essas ações estão longe de inserirem-se em um movimento de oposição à alta hierarquia ou ao projeto ultramontano. E nem tão pouco são só simples estratégias redentoristas para aumentar o número de comunhões e conseguir vantagens da Igreja ou dos seus superiores. Elas comungam com a tradição da Congregação que considerava que o homem deveria respeitar disposições convenientes para se comungar, entre as quais a principal era o desejo em receber Jesus e demonstrar amor por ele. E essa característica, os redentoristas sempre identificaram nas manifestações religiosas dos brasileiros. Sucessivas vezes eles afirmaram em seus escritos que, em matéria de fé, os brasileiros superavam muitas outras nações que já haviam sido instruídas no catolicismo. O povo brasileiro estava constantemente em estado de graça e isso o tornava digno da comunhão.

É lógico que os redentoristas dialogavam também com as aspirações ortodoxas observadas na Igreja do início do novecentos. Eles atualizaram o discurso redentorista o adequando tanto aos anseios dos devotos, quanto aos desejos da Igreja. Quando apontaram diretrizes para o sacramento da Eucaristia no manual do devoto, ressaltaram a necessidade de uma formação religiosa adequada para que o sacramento tivesse completo proveito. Para construir o raciocínio desejado, utilizaram uma metafóricamente uma comparação entre combustão da lenha seca e da lenha verde: “o fogo instantaneamente abraza a lenha sêcca, mas não a lenha verde, porque esta não é própria e disposta para se queimar”.<sup>375</sup> O argumento construído tende a levar o devoto a perceber a necessidade de uma participação efetiva na Igreja, o que lhe garantiria o preparo necessário para o momento da comunhão com Cristo. Só assim ele seria lenha seca e conseguiria maior proveito na Eucaristia. Acompanhada da evangelização, a

---

<sup>374</sup> PADRES REDENTORISTAS. *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida publicado pelos padres redemptoristas*. P. 80.

<sup>375</sup> *Ibidem*. P. 80.

Eucaristia seria um antídoto contra as culpas diárias e os pecados mortais. No manual do devoto, a Igreja não é só útil à salvação, ela é necessária. Não basta somente o amor a Cristo, a fé do indivíduo e a oração, é necessário que ele tenha uma participação ativa na Igreja. Só assim ele se encontraria mais próximo da salvação.

Já na parte final do *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida* é possível observar um claro diálogo entre os redentoristas e as aspirações reformistas da Igreja ultramontana. O manual traz um longo apêndice, destinado à divulgação de um pequeno resumo do catecismo. Esse tipo de material não é possível observar, por exemplo, no *Manual do Devoto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro*, escrito fora do Brasil, sob outras circunstâncias históricas. O *Pequeno Resumo do Catecismo* é uma característica do manual brasileiro que foi escrito em um momento em que a alta hierarquia da Igreja se preocupava em preparar e divulgar manuais de evangelização no país. A exemplo dessa preocupação podemos nos referir a um dos resultados práticos da Conferência dos Bispos, ocorrida em Aparecida no ano de 1904. A reunião que ocorreu em meio à cerimônia de coroação da Imagem de N. Sra. Aparecida teve como um de seus desdobramentos a finalização do *Pequeno Catecismo da Doutrina Cristã*.<sup>376</sup> Esse manual era destinado a atender às necessidades dos religiosos em possuir um pequeno compêndio no qual se baseassem para o processo de evangelização. Atendia também às necessidades da Igreja enquanto instituição ao permitir que a doutrina católica chegasse em uma linguagem mais simples e direta a regiões que nem sempre eram atendidas por um padre.

O manual do devoto se preocupava em atender essa necessidade, talvez inspirado na Conferência dos Bispos, mas certamente baseado nos anseios de reforço da doutrina católica que circulavam entre a alta hierarquia da Igreja no período.<sup>377</sup> Ele buscou fazer a doutrina católica mais conhecida entre o povo brasileiro, permitindo, através da circulação do texto, que ela alcançasse fronteiras que a Igreja ainda não era

---

<sup>376</sup> Ver: BRUSTOLONI, Pe. Júlio. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*.

<sup>377</sup> Ao longo da pesquisa eu só consegui ter acesso à segunda edição do *Manual do Devoto de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, publicado em 1905, depois da Conferência dos Bispos, feita em setembro de 1904. A primeira edição do manual veio a público em julho de 1904, a comparação entre os textos das duas edições seria um exercício fundamental para perceber o quanto influenciado foi o texto redentorista pelas decisões tomadas em torno da cerimônia de coroação da imagem de N. Sra. Aparecida em 1904, e perceber se o *Pequeno Resumo do Catecismo*, contido no manual dialoga com o *Pequeno Catecismo da Doutrina Cristã* finalizado em 1904. Mas essa reflexão não foi possível nesse trabalho.

capaz, pelas diversas limitações que lhe eram inerentes e que já foram aqui tratadas.<sup>378</sup> O período em que o manual foi apresentado ao público é muito sugestivo, foi um momento em que a cidade de Aparecida recebia um grande número de visitantes, vindos de todas as regiões do país. A probabilidade das pessoas que visitassem o santuário, nessa época e em outras, com o objetivo de manifestarem sua devoção à imagem de Nossa Senhora, adquirirem um manual do devoto era muito maior que a chance de se interessarem por um *Pequeno Catecismo*. Há grandes chances de que esteja aí a justificativa para a estratégia de atrelar um texto ao outro: ao requerer a devoção à Virgem, o indivíduo seria, ao mesmo tempo, evangelizado na ortodoxia católica. Outra razão, sem dúvida, é o caráter evangelizador da atividade redentorista no Brasil. A primeira década do século XX foi um momento de afirmação das missões redentoristas no país. A presença do resumo do catecismo no manual do devoto reforçava o princípio missionário da Congregação e era uma forma de fazer seus valores religiosos atingirem regiões que não era possível aos missionários estarem fisicamente.

O *Pequeno Resumo do Catecismo* apresenta, em uma linguagem simples e direta, os principais pontos da doutrina cristã: orações corriqueiras, mandamentos de Deus e da Igreja e os sacramentos. Ao abordar os sacramentos, o texto do manual dedica especial atenção a Eucaristia e ao matrimônio. Estabelece diretrizes comportamentais para que o indivíduo possa receber “o verdadeiro Corpo e Sangue de Nosso Senhor Jesus Christo tão vivo e tão real como Ele está no céu”.<sup>379</sup> O manual adverte que o indivíduo deve recebê-lo “puro de toda culpa mortal, em jejum, vestido decentemente, com a devoção maior possível”.<sup>380</sup> Ao considerarmos tudo o que já foi analisado nesse estudo referente à administração dos sacramentos pelos redentoristas, e muitos dos casos relatados ao longo do próprio manual, afirmaríamos, sem sombra de

---

<sup>378</sup> Se considerarmos o manual como um souvenir religioso, podemos compreender mais precisamente a sua circulação pelo Brasil e como, junto a devoção, espalhava-se também a doutrina católica. Romeiros que iam a Aparecida adquiriam esse compêndio e o levavam para as suas regiões de origem, onde ou o liam diariamente ou o davam como presente a outras pessoas. Mesmo sabendo que boa parte dos sertanejos brasileiros não era alfabetizada, temos de considerar que o aprendizado da doutrina contida no livro em língua escrita, pode ter sido difundido por meio de leituras em grupo ou de difusão oral por pessoas que dominavam a leitura e a escrita. Os dois manuais que tive acesso possuem dedicatórias de doação o que sugere que nem sempre quem leu o manual foi quem esteve em Aparecida. A possibilidade de divulgação da doutrina por meio de livretos, como esses manuais, tornou-se muito maior que quando esteve atrelada somente às ações diretas do clero, seja ele missionário ou paroquial.

<sup>379</sup> PADRES REDENTORISTAS. *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida publicado pelos padres redemptoristas*. P. 267.

<sup>380</sup> *Ibidem*. P. 267.

dúvida, que os missionários redentoristas caminhavam na contramão das suas próprias diretrizes: nem sempre exigiam o respeito ao jejum e às roupas decentes, por exemplo. A disparidade entre a ortodoxia e a prática é resultado dos ajustamentos feitos pelos missionários no direcionamento de seus discursos. O catecismo contido no manual é uma expressão do alinhamento redentorista com os anseios da alta hierarquia, daí resulta o rigorismo relacionado ao sacramento. Considerando a realidade relatada pelos missionários, esse discurso se cobrado na prática, tenderia mais a afastar os devotos que a aproximá-los do catolicismo sacramental, por isso a necessidade de abrandá-lo na prática, avivando a possibilidade da comunhão pelo amor e pela devoção. É certo que o texto expressa um desejo futuro, em longo prazo, quando o catecismo já tiver sido divulgado e internalizado pela sociedade. Aí, talvez, valesse um discurso rigoroso em torno da validação das regras.

Outro ponto de destaque que conduz a relacionar o discurso redentorista com as necessidades imediatas da Igreja brasileira está ancorado na valorização do matrimônio. Sabe-se que a década de 1890 é um momento ímpar na defesa do casamento religioso pela Igreja. No manual, ela é feita exaltando-se o valor do matrimônio religioso e desqualificando o casamento civil. “O Matrimônio é um sacramento instituído por Nosso Senhor Jesus Christo que une em indissolúvel aliança o homem e a mulher e santifica esta união, dando-lhes a graça de viverem juntos cristãmente”, afirma o discurso redentorista no manual.<sup>381</sup> Pelo argumento utilizado, a vida cristã em casal está condicionada ao matrimônio religioso, sem ele, homem e mulher vivem em pecado, com grandes chances de condenação na eternidade. A parte dedicada à desqualificação do casamento civil ocupa o dobro do espaço que a destinada a afirmar o matrimônio religioso, o que demonstra um grande esforço em afirmar um sobre o outro. O texto defende que o “casamento civil ou contracto civil não é casamento”.<sup>382</sup> Ele constituiu-se em uma regulamentação civil da união, estabelecendo conseqüências externas do casamento, como o ordenamento dos bens e o direito dos filhos enquanto herdeiros. Aquele que vive somente sob o regime do matrimônio civil vive em pecado e não está apto aos sacramentos, correndo grande risco de uma condenação de sua alma. Ao adotar

---

<sup>381</sup> *Ibidem*. P. 268.

<sup>382</sup> *Ibidem*. P. 268.

essa causa os redentoristas dialogam diretamente com o discurso da Igreja brasileira do período.<sup>383</sup>

Se a primeira parte do apêndice abre-se para a afirmação dos princípios religiosos defendidos pela elite eclesiástica brasileira, a segunda e última, objetiva divulgar os cânticos espirituais. Com grande abertura para a musicalização da religião, uma das características mestras do catolicismo de tipo devoção-promessa. Entre as canções é possível identificar raízes tradicionais distintas: a ortodoxia católica, a *práxis* redentorista e a vivência religiosa do povo. Todas comungam do mesmo espaço, sem uma se sobrepor a outra. Há um certo equilíbrio, nenhuma das duas práticas parece mais importante que a outra.

É fato que os religiosos redentoristas incorporaram valores do catolicismo devocional corrente entre o povo e aderiram também às causas da alta hierarquia. Circularam entre os dois extremos da prática religiosa, não por politicagem, mas por crença. Construíram uma prática em que dialogaram com ambos os lados. Às vezes, em um ou outro discurso, desqualificaram um deles, mas não deixaram de reconhecer pontos positivos em ambos e incorporá-los às suas tradições. Não era uma simples estratégia de conversão, ou se foi no início, deixou de ser com o passar do tempo. Os redentoristas, de fato, acreditavam em muitos dos discursos que apresentavam ao grande público. Praticavam tanto a exteriorização, quanto a internalização da fé.

Ao final, depois de muito analisar a percepção que os irmãos e os padres redentoristas tinham do Brasil e qual a prática religiosa que eles propuseram para o país, concluo que esses missionários viveram um momento histórico que propunha uma disputa entre dois modelos de religiosidade distintas, mas o cotidiano missionário, associado à tradição da Congregação, amenizou o conflito e conduziu a processos de tradução cultural. As duas linguagens – ortodoxia e heterodoxias – se comunicaram, mas não sem choques. Houve estranhamentos, incompreensões, negações, críticas. Mas,

---

<sup>383</sup> Podemos perceber, por uma série de documentos ,que a defesa do matrimônio religioso era uma tarefa primordial da Igreja da Primeira República. Na *Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do Centenário da Independência*, por exemplo, os bispos brasileiros dão destaque especial à importância do matrimônio religioso, enfatizando o seu impacto para a conservação da estrutura e dos valores familiares. O sacramento é tomado como um dos principais baluartes da paz social, sendo necessário, portanto conservá-lo e praticá-lo. Ver: *CARTA PASTORAL DO EPISCOPADO BRASILEIRO AO CLERO E AOS FIÉIS DE SUAS DIOCESES POR OCCASIÃO DO CENTENÁRIO DA INDEPENDÊNCIA – 1922*. Rio de Janeiro: Pap. E Typ. Marques, Araujo e C., 1922.

em meio ao conflito, é possível identificar muitos momentos de tradução cultural que permitiram hibridismos. Como ressaltou Marcelo Camurça, as fronteiras entre os dois pólos eram muito porosas e permitiram a mútua contaminação.<sup>384</sup> Desse modo exterioridades e internalização da fé conviveram em um misto de choques e assimilações tanto no catolicismo praticado, quanto na ortodoxia ultramontana. Sim, o ultramontanismo não foi só silenciamento das exterioridades em uma busca incansável pela internalização da fé. O próprio movimento, no qual estavam inseridos os missionários redentoristas, era, em sua essência, poroso, nele é possível identificar tanto os elementos da ortodoxia tridentina e discursos rígidos de supressão, quanto a musicalidade, o teatro ou as festividades do catolicismo manifesto em todo o país. Portanto, não há a vitória de um único modelo, porque o conflito não conduziu a uma prática de supressão e sim de assimilação. Entre exterioridades e internalização da fé, resguardaram-se elementos de ambas as vivências religiosas, dentro de um modelo, que mesmo heterodoxo, ainda era ultramontano, um irmão caçula da Contrarreforma.

---

<sup>384</sup> CAMURÇA, Marcelo Ayres. *Op cit.*

## Conclusões

A reforma ultramontana e os redentoristas; essa foi a grande questão sobre a qual me debrucei nesse trabalho. Entender o processo de reforço institucional da Igreja Católica no Brasil e a proposta de reforma do catolicismo praticado pelos devotos no país motivou-me desde o início. Procurei estudar a questão a partir da trajetória de um grupo de missionários específico: os redentoristas. Esforcei-me em compreender e traduzir na forma escrita os processos de comunicação estabelecidos entre dois modelos de prática religiosa que foram, ao longo de muito tempo, descritos como opostos e indispostos ao diálogo. Trata-se de uma tarefa analítica que nem de longe esgota a temática. Outros pesquisadores, com outros olhares, outras abordagens e observando outras fontes podem e devem trazer maiores contribuições ao estudo da temática, percebendo o momento histórico para além das clássicas oposições entre a alta hierarquia e a cultura popular, ou entre a Igreja e o Estado. O processo é muito mais rico e complexo que essa simples oposição.

De todo modo, nesse momento, me esforçarei por destacar algumas reflexões que penso serem fundamentais para reforçar a hipótese central que persegui durante a pesquisa. Refiro-me a ideia de que a compreensão da atuação redentorista no Brasil passa por um entendimento da reforma ultramontana como um processo multifacetado e pela recusa à proposição de oposição entre exterioridades e internalização, discurso imposto pela própria Igreja. Igualmente ou até mais importante que destacar o discurso da Igreja é considerar as diversas vozes que estão em seu entorno e que dão corpo à ela. Os missionários e os devotos são tão importantes na construção das práticas religiosas quanto a alta hierarquia da Igreja. Cabe então considerá-los como vozes ativas do processo da reforma ultramontana, indivíduos que possuem um espaço de experiência e um horizonte de expectativas tanto quanto a Igreja.

Parti de uma questão inicial: como se deu a interação entre os missionários redentoristas, a religiosidade manifesta pelo povo e o projeto de reforma pretendido pela Igreja? Depois de muito estudar a documentação percebi que esses contatos eram muito mais complexos do que até então haviam sido descritos, pois consideravam uma série de tradições e inovações distintas: a tradição redentorista; a ortodoxia da Igreja; o catolicismo vivido pelo povo e o caráter imprevisível das missões no Brasil. É preciso

considerar ainda que cada uma dessas “tradições” comporta diferenças internas, estão muito longe de serem uniformes. Compreendi então que existiu uma fala da Igreja que opunha a ortodoxia à prática religiosa devocional, mas que ficou somente no discurso. A prática era muito mais plural, aberta a contaminações para ambos os lados.

É inegável que tenha circulado entre a alta hierarquia da Igreja Católica brasileira um discurso em defesa da moralização do catolicismo, tanto das práticas católicas, quanto da atuação do clero. Há uma uniformização do discurso do clero brasileiro em torno de uma reforma no catolicismo. O modelo tomado por base é o catolicismo de Trento, defendido desde o século XVI por Roma. A força do projeto de romanização do catolicismo no Brasil resulta, sem dúvida, de uma formação intelectual mais uniforme do clero brasileiro, ocorrida principalmente no Colégio Pio Latino Americano, em Roma. Os indivíduos que assumiram a posição de bispos e arcebispos ao longo da segunda metade do século XIX e primeira do XX tendiam a um pensamento e ação em torno da valorização dos sacramentos e da moralização do clero, em conjunto com a condenação das práticas religiosas populares que eram compreendidas como credíes, superstições.

No Brasil, o ultramontanismo, política do além dos montes, configurou-se como um movimento da elite eclesiástica em torno da implantação das diretrizes tridentinas no catolicismo praticado e em defesa da infalibilidade papal. Queria-se afirmar a Igreja como uma instituição supranacional, cujo centro de decisões e poder estava em Roma e deveria assim ser compreendido e aceito. Tal política se opunha à interferência do Estado no domínio do campo religioso. Quando ela começou a ser pensada e executada o regime do padroado ainda se fazia vigente no Brasil, portanto o discurso dos bispos intencionava negar a interferência do Estado brasileiro na administração da Igreja. Respeitava-se a imagem do Imperador, mas reivindicava-se que ele não interferisse nas questões de fé, que deveriam ser tratadas pelo papa e os bispos. A Reforma Ultramontana configurou-se como um discurso da Igreja Católica que opôs dois modelos de prática religiosa, os sacramentos e as exterioridades, e propôs um conjunto de práticas para silenciar uma e afirmar outra. Nesse discurso, considerou-se que as exterioridades (promessas; procissões; festejos; teatro; música; beijamento de imagens) eram pura superstição, compunham-se mais em meios encontrados pelo homem para o entretenimento do que para a manifestação da fé e, quando executadas, serviam mais



para profanar o espaço sagrado que para agradar e engrandecer Deus, a Virgem e os santos. Já os sacramentos (missa, Eucaristia, confissão, matrimônio) eram divulgados como os meios mais eficazes e morais de elevação da alma a Deus.

Para colocar em prática o projeto ultramontano, a Igreja lançou mão do reforço da autoridade dos bispos que passaram a exercer um controle mais efetivo e atento das práticas religiosas tanto do clero quanto dos fiéis e se importou também com a formação de um corpo eclesiástico que fosse capaz de defender o modelo sacramental e promover uma internalização da fé entre aqueles que viviam uma fé exteriorizada. Tal estratégia passava pela formação de novos padres sob as diretrizes romanas e pela atração ao país de congregações e ordens religiosas que comungassem dos mesmos princípios religiosos ultramontanos. Foi como parte desse movimento que a Congregação do Santíssimo Redentor foi procurada na Europa. Ao longo do século XIX a história da Congregação vinha sendo escrita e nela se destacava a imagem de religiosos que valorizavam as regras tanto da própria Congregação, quanto da Igreja. Santo Afonso de Ligório defendia e pregava a imagem do homem pobre, obediente às regras e ao papa e dedicado a uma vida missionária. Os seus seguidores não só conservaram esse discurso como o fizeram ressoar pelo mundo ao longo do oitocentos. Essa imagem agradava tanto a Roma, quanto aos defensores do ultramontanismo, entre os quais figuravam os bispos brasileiros.

A opção pela missão do Brasil foi um processo complexo que envolveu expectativas tanto dos bispos brasileiros, quanto dos missionários. Os bispos queriam colocar em prática o projeto de reforma, mas os redentoristas tinham a intenção de expandir a Congregação e poder executar as Santas Missões, algo que lhes era impedido na Europa devido à políticas impostas por Estados europeus. Portanto, a vinda para o Brasil inseriu-se em uma estratégia dos redentoristas que buscavam viver as Santas Missões e não conseguiam fazê-lo no continente Europeu.

No Brasil, os redentoristas serviam ao projeto de reforma do catolicismo. Tinham consciência de que vieram para o país com o objetivo de colocar em prática as diretrizes do catolicismo tridentino e se esforçarem para promover uma internalização das práticas religiosas. Seu papel era incutir nos católicos a valorização dos sacramentos e o abandono de práticas religiosas exteriorizadas, compreendidas a priori como movimentos de pura superstição. Os padres e irmãos sabiam da sua importância dentro

do movimento de romanização e professaram um discurso e uma prática em que objetivavam atender as expectativas da alta hierarquia católica no país. Eram conscientes de que dessa participação dependia a aceitabilidade, o apoio moral e financeiro e o conseqüente crescimento das missões no país. Do outro lado, os bispos atuaram para garantir que os missionários tivessem condições para atuar e colocar em prática o seu projeto. A relação entre bispos e redentoristas constitui-se, portanto em uma cooperação para implantação no país das diretrizes religiosas de Trento e para o reforço da autoridade do papa.

Os missionários redentoristas não só eram lidos como ultramontanos e defensores da ortodoxia, eles próprios se identificavam com essa descrição. Daí derivou uma série de incompreensões e julgamentos sobre a forma do brasileiro viver a sua fé. Muitas das práticas religiosas observadas no Brasil foram vistas e julgadas como puras exterioridades com grandes aberturas para a profanação do espaço sagrado. O discurso dá a entender o desejo de anulação de determinadas práticas e a sua conseqüente substituição por outras de caráter sacramental. Isso ocorre porque os redentoristas eram contemporâneos do processo de reforma do catolicismo e se apropriam desse discurso tanto quanto a alta hierarquia. Eles falavam em nome da ortodoxia e por isso tendiam a diminuir o valor das formas exteriorizadas de se viver o catolicismo.

Mesmo fazendo parte do movimento de reforço da ortodoxia católica, não se pode desconsiderar o peso de outras tradições na formação dos missionários redentoristas. É fundamental reconhecer que a Congregação era formada por indivíduos de origens e formações religiosas distintas. Comportava uma riqueza muito grande de propostas de vivência religiosa. Muitos dos missionários que ingressaram na Congregação foram instruídos no catolicismo barroco e levaram consigo muitas práticas religiosas que contrariavam princípios do catolicismo ortodoxo defendido pela Igreja. Outros já foram formados em um catolicismo mais rigorista e tendiam a incorporar com mais ênfase o discurso romanizador. Essa realidade contribui para a existência de uma porosidade interna à Congregação: quando esses valores se comunicaram ou despertaram conflitos, eles estabeleceram trocas, se contaminaram.

Considerando essas diferenças, é possível encontrar dentro da Congregação dois grandes grupos que propuseram formas de atuação distintas: os rigoristas e os hofbaureanos. Os rigoristas eram os que defendiam o respeito e a aplicação das regras,

tanto da Congregação, quanto da Igreja, sem maiores adaptações. Esses eram os defensores sagazes da ortodoxia tridentina. Eram os rigoristas que mais atendiam as expectativas do clero romanizador brasileiro. Mas, não foram eles que se despertaram para a missão do Brasil, uma vez que se preocupavam muito mais com a meditação e o estudo que com a prática missionária. Para o Brasil vieram, em sua grande maioria, redentoristas da vertente hofbaureana. Esses, mesmo sendo ultramontanos, eram indivíduos que foram atraídos à Congregação pela prática missionária e eram abertos a estabelecer negociações e associações com os evangelizados. A prática religiosa desse grupo permitia a coexistência de exterioridades e sacramentos dentro do catolicismo ultramontano.

Considerando essa diversidade interna da Congregação, podemos afirmar que, desde o século XVIII, os redentoristas lidavam com as duas linguagens – exteriorização e internalização da fé – e estabeleciam códigos comunicativos entre elas. Ora valorizavam mais as exterioridades, ora importavam-lhes mais o discurso sacramental. A cada nova missão novos valores eram incorporados ao discurso evangelizador e devolvidos à população em outras missões pregadas. Um processo dialético em que a proposta missionária foi constantemente reformulada sob uma linguagem que agradava tanto aos missionários, quanto ao povo. Sem dúvida, o contexto brasileiro que envolvia tensões ímpares como a dificuldade de tradução cultural, de deslocamento e de alojamento, além dos temores de viver em territórios desconhecidos que a imaginação afirmava como uma terra extremamente selvagem, fez do processo de negociação e ajustamento de discursos uma realidade ainda mais rica. Festas, procissões, fogos, bandas de música, encenações, devoções e promessas foram facilmente incorporadas ao discurso ultramontano dos redentoristas.

O projeto de reforma envolvia três grandes atores: Igreja, missionários e povo. Cada qual com as suas diversidades internas. O terceiro elemento não pode ser perdido de vista, ele é muito importante no processo e está longe de ser uma massa de manobra como os estudos até então sugeriram. A reforma era pensada e executada pela alta hierarquia e pelos missionários, mas os eventos religiosos eram vividos pelo povo que também imprimia nele a sua tradição e os seus anseios. As exterioridades sobreviveram não em frestas do catolicismo sacramental, elas ditaram o ritmo da execução dos sacramentos. Uma linguagem que agradava tanto ao povo quanto aos missionários.

Afirmar que essa forma de viver a fé só ocorreu devido a uma estratégia redentorista de conversão é considerar o povo como um grupo que é manipulado pela Igreja conforme os anseios da instituição e atribuir aos missionários redentoristas uma racionalidade que eles estavam longe de possuir. O povo participou ativamente do projeto ultramontano e imprimiu nele a sua linguagem religiosa.

A reforma ultramontana conjugou interesses dos vários grupos e personagens, cada qual querendo viver a fé conforme acreditava ser o meio mais eficaz e direto para a comunicação com o campo sagrado. Por envolver diversos grupos e interesses, encontramos, no movimento, variados graus de tolerância e comunicação. Alguns grupos despejavam críticas mais duras às práticas exteriorizadas, outros as aceitavam e inseriam em seu discurso. O povo, por sua vez, tendia a conservar muitas de suas tradições, mesmo incorporando a linguagem sacramental. Por todos os argumentos aqui apresentados, defendo que o ultramontanismo foi um movimento completamente instável e poroso e extremamente complexo. Ele conjugou a vivência de um catolicismo ortodoxo com práticas exteriorizadas e institucionalizou uma forma de viver a religião católica muito mais plural e aberta do que a Igreja projetou de início.

## Referências Bibliográficas

### *1- Fontes primárias:*

#### Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida

ACMA. *Anotações e Acontecimentos – 1719 – 1950.*

\_\_\_\_\_. *Certificado de Coroação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como Rainha e Padroeira do Brasil – 28/12/1903.*

\_\_\_\_\_. *Construção e Administração da Capela de Nossa Senhora Aparecida – 1745 – 1901.*

\_\_\_\_\_. *Livro do Tombo da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida – 1893 - 1913.* Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida..

\_\_\_\_\_. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873.* Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida.

\_\_\_\_\_. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873.* Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida. (Cópia feita no ano de 1967 pelo cônego Paulo Florêncio da Silveira Camargo).

\_\_\_\_\_. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873.* Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida. (Cópia feita entre os anos de 1992 e 1993 por Maria Margarida Pereira).

\_\_\_\_\_. *Pergaminho – Auto da Solene Coroação da Venerada Imagem de Nossa Senhora Conceição Aparecida (08/09/1904).*

\_\_\_\_\_. *Personagens e Aparecida – 1717 – 1957.*

ANNUAE LITTERAE PROVINCIAE BRASILICAE ANNI 1748 ET 1749. Roma: Archivum Romanum Societatis IESU. Brasilia - 10 (II) – fl 429 – 430. Cópia do ACMA.

BRUSTOLONI. J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917).* Aparecida: ACMA, 1978.

\_\_\_\_\_. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1782 – 1981).* Aparecida: ACMA, 1981.

*CÂNTICOS DA PEREGRINAÇÃO PROMOVIDA PELA IRMANDADE DO S. SACRAMENTO DA CATHEDRAL DE SÃO PAULO AO SANTUÁRIO DE NOSSA*

*SENHORA APPARECIDA E A LORENA EM 11 DE DEZEMBRO DE 1904 DENTRO DA OITAVA DA GRANDE FESTA JUBILAR DO 50º ANIVERSÁRIO DA DEFINIÇÃO DOGMÁTICA DA IMACULADA CONCEIÇÃO.* São Paulo: Cardoso, Filho & Motta, 1904. (ACMA)

DIOCESE DE SÃO PAULO. *Jubileo da Immaculada Conceição.* São Paulo: Escola Tipographica Salesiana, 1904.

Arquivo da Cúria Metropolitana de São Paulo / Arquivo Metropolitano Dom Duarte Leopoldo e Silva

Joaquim Arcoverde, caixa 08-03-08.

Pasta CBA – 02-02-12

Pasta CBA – 02-02-13

Pasta CBA – 02-02-14

Pasta CBA – 02-02-15

Pasta CBA – 02-02-16

Pasta CBA – 02-02-24

Pasta CBA – 02-02-25

Pasta CBA – 03-03-04

Pasta CBA – 04-03-03

Pasta CBA – 08-03-01

Pasta CBA – 08-03-03

Pasta 08-03-07

Pasta 08-03-09

Pasta 08-03-11

Arquivo Redentorista da Província do Rio – Igreja de Nossa Senhora da Glória, Juiz de Fora / MG.

CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. Tomus I e Tomus II. Ab anno 1909 usque ad anum 1942. Traduzido do holandês para o português por religiosos da Congregação Redentorista na segunda metade do século XX. ACSRPR.

\_\_\_\_\_. *Crônicas do Santuário do Sr. Bom Jesus. Congonhas do Campo – MG*. Novembro de 1923 a fevereiro de 1931. ACSRPR.

\_\_\_\_\_. *Livro Laboris Externi I – Basílica (1924-1944)*. ACSRPR.

\_\_\_\_\_. *Livro de Crônicas I (1878 – 1923)*. Tradução. Juiz de Fora: ACSRPR.

\_\_\_\_\_. *Livro de Crônicas II (1924 – 1947)*. Juiz de Fora: ACSRPR.

\_\_\_\_\_. *Polyanthéa: das festas jubilares da coroação da Imagem Milagrosa de Nossa Senhora Aparecida 1904 – setembro – 1929*. Suplemento do Almanak de Nossa Senhora Aparecida. Aparecida: CSSR, 1929.

*EXCERTOS DE CARTAS DOS PRIMEIROS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS HOLANDESES, 1894 – 1920*. Traduzidos pelo Padre Huberto Oosterom C.SS.R.; revistas pelo Padre Leite C.SS.R..

*MANUAL DE NOSSA SENHORA APARECIDA PUBLICADO PELOS PADRES REDENTORISTAS*. 14ª edição. Aparecida: Oficinas Gráficas de Aparecida, 1946.

WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Crônica da Fundação da Missão Redentorista em São Paulo e Goiás (1894 a 1898)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1982.

#### Biblioteca da Obras Sociais Redentoristas – SP / SP

MARIA, Júlio. *O Catolicismo no Brasil (Memória histórica)*. Rio de Janeiro: Livraria Agir Editora, 1950.

#### Acervo particular

ANCHIETA, P. Joseph de. *Teatro de Anchieta: Obras Completas*. 3º volume. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

AZEREDO, Oscar das Chagas. *Educador e Apóstolo ou notas biográficas do R. P. Valentim Von Riedl. C.S.R.*. Aparecida, São Paulo: Typographia Cupolo, 1939.

*BIBLIA SAGRADA*. São Paulo: Paulus, 1990.

*CARTA PASTORAL DO EPISCOPADO BRASILEIRO AO CLERO E AOS FIÉIS DE SUAS DIOCESES POR OCCASIÃO DO CENTENÁRIO DA INDEPENDÊNCIA – 1922*. Rio de Janeiro: Pap. E Typ. Marques, Araujo e C., 1922.

CSSR. *Manual do Devoto de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro*. Einsiedeln, Suíssa: Estabelecimentos Benziger & Co., S. A., 1900.

\_\_\_\_\_. *Manual do Devoto de Nossa Senhora Aparecida*. 2ª edição. São Paulo: Cardozo, Filho e Motta; 1905.

EMMERICH, Anna Catharina. *Santíssima Virgem Maria – Segundo as visões de Anna Catharina Emmerich (1819-1923)*. São Paulo: Mir Editora, 2003.

GOFFINÉ. *Manual do Christão*. 8ª Edição. Rio de Janeiro: Collegio da Immaculada Conceição, 1912.

LIGÓRIO, S. Afonso Maria de. *Supplex Libellus*. In: CSSR. *Constituições da Congregação do Santíssimo Redentor*. Roma, 2004.

\_\_\_\_\_. *A Oração: o grande meio para alcançarmos de Deus a salvação e todas as graças que desejamos*. 4ª edição. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1992. .

\_\_\_\_\_. *A Prática do Amor a Jesus Cristo*. 7ª edição. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1996. .

\_\_\_\_\_. *Glórias de Maria: como indicação de leituras e meditações para dois meses marianos*. 3ª edição. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1989.

\_\_\_\_\_. *O Genuíno Redentorista*. Goiânia: Congregação do Santíssimo Redentor.

\_\_\_\_\_. *Preparação para a morte: considerações sobre as verdades eternas*. Edição digital.

\_\_\_\_\_. *Reflexões úteis aos Bispos: para a prática de governar bem as suas Igrejas - extraídas dos exemplos de bispos zelosos aprovados pela experiência*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2012.

\_\_\_\_\_. *Sermões de Esperança para tempos de calamidade*. São Paulo: Arte Book Gráfica e Editora, 2006.

PIMENTA, Pe. Silvério Gomes. *Vida de D. Antonio Ferreira Viçoso: Bispo de Mariana, Conde da Conceição*. Mariana: Typographia Archiepiscopal , 1920. P. 3.



SAINT HIALAIRE, Augusto de. *Segunda Viagem do Rio de Janeiro a Minas Gerais e a São Paulo (1822)*. Rio de Janeiro: Companhia Editora Nacional, 1932.

SILVA, Eduardo Duarte. *Passagens: autobiografia de D. Eduardo Silva, bispo de Goyaz*. Goiânia: Editora da Universidade Católica de Goiás, 2007.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010.

ZALUAR, Emilio Augusto. *Peregrinação pela Província de São Paulo (1860 – 1861)*. São Paulo: Edições Cultura, 1945.

## 2- Bibliografia sobre os redentoristas:

BARBOSA, Willian de Souza. Ordem Redentorista e o Jornal Santuário da Trindade: reflexões a cerca da Imprensa Católica em Goiás. *Revista Visão Acadêmica*. Novembro de 2013. Universidade Estadual de Goiás;; Cidade de Goiás.

BOAVENTURA, Pe. João Batista; DELFINO, Pe. Braz. *Aqueles que nos precederam na fé*. 2 vls. Juiz de Fora: Gráfica Dom Orione, 2012.

BOLAND, Samuel J.. *A Dictionary of the Redemptorists*. Roma: Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1987.

\_\_\_\_\_. *The Passerat Regime: a Watershed in Redemptorist History*. Disponível em << [http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/42/SH-42-1994\(II\)291-318.pdf](http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/42/SH-42-1994(II)291-318.pdf)>> Acessado em 10 de janeiro de 2016.

BRUSTOLONI, Júlio João. *Missionário do Povo: vida e obra do padre Gebardo Estêvão Wiggermann*. Aparecida, SP: Editora do Santuário 1982.

CÂMARA NETO, Isnard A Festa de São Benedito e os Redentoristas: um caso de sobrevivência (1894-1922). Aparecida/SP, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Questão de Aparecida e os Redentoristas*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2009.

CAPONE, Domenico; LAGE, Emílio; MAJORANO, Sabatino. *Maria Celeste Crostarosa e sua espiritualidade*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1999.

CHAVES, Alvaro Cordoba. *Alfonso Aufderreggen y la fundacion de los redentoristas em Buga, Colombia*. Disponível em: << [http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/43/SH-43-1995\(I\)171-280.pdf](http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/43/SH-43-1995(I)171-280.pdf)>>

Acessado em 10 de janeiro de 2016.

CSSR. Perfis redentoristas. 17 vls. ACSRRP.

DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: Uma contribuição à história das Missões Redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Juiz de Fora: UFJF, 2006. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Programa de Pós Graduação em Ciência da Religião, Departamento de Ciência da Religião, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

FERENZINI, Valéria Leão. Reforma e Normatização: os redentoristas holandeses em Juiz de Fora. IN: *Anais do XII Encontro Regional de História ANPUH-RJ - 'Usos do Passado'*. Rio de Janeiro, 2006.

GALVÃO, Rubem Leme. *Fatos Pitorescos das Missões Redentoristas*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1997.

GOMES FILHO, Robson Rodrigues. Do Santuário de Trindade ao jornal "Santuário da Trindade": reflexões sobre a mudança de posicionamento religioso dos primeiros redentoristas alemães em Goiás. *Horizonte*. Vol. 09, nº 23. Belo Horizonte, outubro / dezembro de 2011. Pp. 897-915.

\_\_\_\_\_. Entre a modernidade e a barbárie: o discurso redentorista acerca do progresso em Goiás (1894-1930). SIMPÓSIO SUDESTE DA ABHR / 1º SIMPÓSIO INTERNACIONAL DA ABHR – DIVERSIDADES E (IN)TOLERÂNCIAS RELIGIOSAS, 1, 2013, São Paulo. *Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR / 1º Simpósio Internacional da ABHR – Diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo, 2013. Pp. 1412-1424.

HITZ, P.. *A Pregação Missionária do Evangelho*. Rio de Janeiro: Agir Editora. 1962.

LAVERDURE, Paul. *Redemption and renewal*. The Redemptorists of English Canada, 1834-1994. Toronto: Dundurn Press, 1996.

LEITE; Pe. João B. Boaventura. *Os começos: Redentoristas no Leste Brasileiro*. Vol. 01. CSSR. 1996.

LEITE; Pe. João B. Boaventura. *Igreja de N. Sr<sup>a</sup>. da Glória – Juiz de Fora: Redentoristas no Leste Brasileiro*. Vol. 02. CSSR. S/data.

LORENA, Isac Barreto. *Aqueles que nos precederam: Falecidos da Província de São Paulo – 2300*. Aparecida: C.Ss.R. Edição PDF atualizada por FL. Castro, 2004. Disponível em:

<<[http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam\\_gd.pdf](http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam_gd.pdf)>>.

Acessado em 07 de agosto de 2016.

MARCELLI, Ezio. *Los Misioneros Redentoristas: doscientos cincuenta años de historia*. Assunção: Congregação do Santíssimo Redentor, 1982.

\_\_\_\_\_ ; RAPONI, Santino. *Un umanista del '700 italiano – Alfonso Maria de Liguori*. Disponível em: <http://www.santalfonsoedintorni.it/read-offline/7154/s-alfonso-pittore-2.print>. Acessado em 07 de setembro de 2016.

MERMET, Th. Rey. *Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1984.

\_\_\_\_\_. *A moral de Santo Afonso de Liguori*. Aparecida, SP: Editora do Santuário, 1991.

MISIONEROS REDENTORISTAS. *La Vida Apostólica de los Misioneros Redentoristas em España (1863-2013)*. Madrid: CSSR, 2013.

MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS. *Missões Redentoristas: objetivo, conteúdo e metodologia*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2006.

PAIVA, Gilberto. *A Província Redentorista de São Paulo (1894-1955)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. *Horizonte*. Vol. 01, nº 02. Belo Horizonte, 2º semestre de 1997. Pp. 28-43.

SCHERMANN, Hans. *São Clemente Maria Hofbauer: perfil de um santo*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

SCHIAVO, Reinaldo Azevedo. *Os redentoristas em tempos de Aggiornamento: um estudo sobre a pastoral missionária da Província do Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo entre as décadas de 1960 e 1980*. Mariana, UFOP, 2011. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2011.

SOUZA, José M. Pinto de. *As missões populares dos redentoristas em Portugal*. Disponível em: << [http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/33/SH-33-1985\(II\)485-507.pdf](http://www.santalfonsoedintorni.it/Spicilegium/33/SH-33-1985(II)485-507.pdf)>> Acessado em 10 de janeiro de 2016.

UNIÃO DOS REDENTORISTAS DO BRASIL. *Espiritualidade Redentorista: Textos*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1991. 8 vls.

WEISS, Otto. *Encontros com São Clemente (1751-1820)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2011.

WERNET, Augustin. *Os Redentoristas no Brasil*. 3 vols. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1995.

### 3- Bibliografia de referência:

ALBUQUERQUE, Eduardo Basto de. Da história religiosa à história cultural do sagrado. In: *Ciência da Religião – História e Sociedade*. Vol. 05, nº 05, 2007. Pp. 34 – 49.

ALGRANTI, Leila Mezan. *Honradas e Devotas: Mulheres da Colônia – Condição feminina nos conventos e recolhimentos do sudeste do Brasil, 1750 – 1822*. 2ª edição. Rio de Janeiro: José Olympio, 1999.

ARGAN, Giulio Carlo. *Imagem e Persuasão: ensaios sobre o barroco*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

ARIÉS, Philippe; DUBY, Georges (Orgs.). *História da Vida Privada*. Vol. 04: Da Revolução Francesa à Primeira Guerra. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ARIÉS, Philippe. *O Homem Diante da Morte*. Volume II. 2ª edição. Rio de Janeiro: F. Alves, 1990.

AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marques de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.

AZZI, Riolando. *O Altar Unido ao Trono: um projeto conservador*. (História do pensamento católico no Brasil – III). São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

\_\_\_\_\_. O início da Restauração Católica no Brasil: 1920-1930. Disponível em <http://faje.edu.br/periodicos2/index.php/Sintese/article/viewFile/2398/2662> (Acessado em 14/01/2016, às 16 horas).

BAENINGER, Rosana; BASSANEZI, Maria Sílvia C. Beozzo Bassanezi. Trajetória Demográfica no Estado de São Paulo, na capital e em outros municípios. In: Nilo Odalia (in memoriam) e João Ricardo de Castro Caldeira, História do Estado de São Paulo: a formação da unidade paulista. Editoras: UNESP e UNIMARCO.

BAKHTIN, Mikhail. *A Cultura Popular na Idade Média e no Renascimento: o contexto de François Rabelais*. São Paulo/Brasília: Hucitec/Editora Universidade de Brasília, 2008.

BELLOTTI, Karina Kosicki. História das Religiões: conceitos e debates na era contemporânea. In: *História: Questões e Debates*. Curitiba: Editora UFPR, nº 55, pp. 13-42, jul/dez 2011.

BELTRAMI, Pe. André. *O Inferno Existe*. Provas e exemplos. Niterói, 1945.

BERGER, Peter L.. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da Expansão Portuguesa*. Volume 3: O Brasil na Balança do Império (1697 – 1808). Lisboa: Temas e Debates, 1998.

BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann; CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *História da Igreja*. Volume terceiro: Idade Moderna. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.

BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORGES, Célia Maia. As Representações Religiosas, as Práticas Culturais e os Símbolos Sagrados: os Irmãos do Santíssimo Sacramento da Colônia. In: SEMINÁRIO NACIONAL DE HISTÓRIA DA HISTORIOGRAFIA: BIOGRAFIA & HISTÓRIA INTELLECTUAL, 5 2011, Ouro Preto. *Caderno de resumos & Anais do 5º Seminário Nacional de História da Historiografia: Biografia e História Intelectual*. Ouro Preto: EDUFOP, 2011.

\_\_\_\_\_. *Escravos e Libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais – séculos XVIII e XIX*. Juiz de Fora: Editora UFJF, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007.

\_\_\_\_\_; CHARTIER, Roger. *O sociólogo e o historiador*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2011.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder: irmandades e política colonizadora em Minas Gerais*. São Paulo: Editora Ática, 1986.

BOXER, Charles R.. *A Igreja Militante e a Expansão Ibérica (1440-1770)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

BRUSTOLONI, Júlio J.. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a Imagem, o Santuário e as Romarias*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.

BURKE, Peter. (org.). *A escrita da História: novas perspectivas*. São Paulo: Editora da UNESP, 1992.

\_\_\_\_\_. *Cultura Popular na Idade Moderna: Europa 1500-1800*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

\_\_\_\_\_(org.). *Variedades de História Cultural*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

\_\_\_\_\_. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru, SP: Edusc, 2004.

CAMPOS, Germano Moreira. *Ultramontanismo na diocese de Mariana: o governo de D. Antônio Ferreira Viçoso (1844-1875)*. Mariana / MG: UFOP, 2010, 202 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, 2010.

CAMURÇA, Marcelo Ayres. A “artilharia pesada” espiritual (o embate das “Santas Missões” redentoristas com o catolicismo tradicional mineiro em contexto de

romanização no final do século XIX). In: PEREIRA, Mabel Salgado; SANTOS, Lyndon de A. (Orgs.). *Religião e Violência em tempos de globalização*. São Paulo: Paulinas, 2004. Pp. 217 – 237.

CARVALHO, José Murilo de. *A formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

\_\_\_\_\_. *Os Bestializados: o Rio de Janeiro e a República que não foi*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

CASTIGLIONI, Carlos. *Historia de Los Papas*. Tomo segundo: Desde Bonifácio VIII a Pio XII. Barcelona, Madrid, Buenos Aires, Rio de Janeiro: Editorial Labor, S. A., 1948.

CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

CHARTIER, Roger. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2ª edição. Lisboa: Difel, 2002.

\_\_\_\_\_. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora Universidade / UFRGS, 2002.

CHÂTELLIER, Louis. *A Religião dos Pobres: as fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

COELHO, Tatiana Costa. *A Reforma Católica em Mariana e o discurso ultramontano de Dom Viçoso (1844-1875)*. Juiz de Fora / MG: UFJF, 2010, 145 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2010.

\_\_\_\_\_. *Discursos ultramontanos no Brasil do século XIX: os bispados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro*. Niterói / RJ: UFF, 2016, 286 fls. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Ciências Humanas e Filosofia, Universidade Federal Fluminense, 2016.

COELHO, Tito Oliveira; MAIA, Carlos Eduardo S.. *Tradições da Roça na Festa do Divino Pai Eterno em Trindade (GO): Comércio Periódico e Romaria de Carros de Bois*. *Agrária*. Nº 03. São Paulo, 2006. Pp. 103-122.

COLLEVATTI, Jayme Hunger. *A invenção (franciscana) da cultura munduruku: sobre a produção escrita dos missionários da província de Santo Antônio*. In: *Revista de Antropologia*. Vol. 52, nº 02. São Paulo: USP, 2009.

DARTON, Robert. *Os dentes falsos de George Washington: um guia não convencional para o século XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

DAVIDSON. N. S.. *A Contra-Reforma*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

DELUMEAU, Jean. *À espera da Aurora: um cristianismo para o amanhã*. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

\_\_\_\_\_. *La reforma*. Barcelona: Editorial Labor, 1967

\_\_\_\_\_. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 – 18)*. 2 vols. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

DOMINGUES, Beatriz Helena. *Tão Longe Tão Perto: a Ibero-América e a Europa Ilustrada*. Rio de Janeiro: Museu da República, 2007.

\_\_\_\_\_. *Tradição na Modernidade e Modernidade na Tradição: a Modernidade Ibérica e a Revolução Copernicana*. Rio de Janeiro: COPPE / UFRJ, 1996.

DOSTOIÉWSKI, Fiodor. *Os Irmãos Karamazov*. 2 vols. (Coleção Leste). São Paulo: Editora 34, 2008.

DUFFY, Eamon. *Santos e Pecadores: História dos Papas*. São Paulo: Cosac & Naify, 1998.

EISENBERG, José. *As Missões Jesuítas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2000.

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

ELIAS, Norbert. *A sociedade de Corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001.

\_\_\_\_\_. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

\_\_\_\_\_. *Os Estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

FABRIS, Dinko. *Music in Seventeenth-Century Naples*. Francesco Provenzale (1624-1704). Farnham: Ashgate, 2007.

FEBVRE, Lucien. *Martinho Lutero, um destino*. São Paulo: Três Estrelas, 2012.

FEITLER, Bruno; SOUZA, Evergton Sales (Orgs.). *A Igreja no Brasil: normas e práticas durante a vigência das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: Editora Unifesp, 2011.

FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucilia de Almeida Neves (Orgs.). *O Brasil Republicano*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014. 4 vols.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global, 2006.

\_\_\_\_\_. *Ordem e Progresso: processo de desintegração da sociedade patriarcal e semipatriarcal no Brasil sob o regime de trabalho livre – aspectos de quase meio século de transição do trabalho escravo para o trabalho livre; e da monarquia para a República*. 6ª edição. São Paulo: Global, 2004.

\_\_\_\_\_. *Sobrados e Mucambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 16ª editora: São Paulo, 2006.

GASBARRO, Nicola. Il monoteísmo e il fondamentalismo del pensiero. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *Religiões e Religiosidades em (con)textos: Conferência e mesa do Simpósio Sudeste da ABHR / Simpósio Internacional da ABHR: diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1973.

GINZBURG, Carlo. *História Noturna: decifrando o sabá*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

\_\_\_\_\_. *Medo, reverência, terror: quatro ensaios de iconografia política*. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

\_\_\_\_\_. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras.

\_\_\_\_\_. *O fio e os rastros. Verdadeiro, falso, fictício*. São Paulo: Companhia das Letras

\_\_\_\_\_. *Os Andarilhos do Bem: feitiçarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

\_\_\_\_\_. *O queijo e os vermes: o cotidiano e as ideias de um moleiro perseguido pela Inquisição*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOMES, Daniela Gonçalves. *Ordens Terceiras e o ultramontanismo em Minas: Catolicismo leigo e o projeto reformador da Igreja Católica em Mariana e Ouro Preto (1844-1875)*. Mariana / MG: UFOP, 2009, 147 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Universidade Federal de Ouro Preto, 2009.

GREGÓRIO, Patrícia Costa. Semeando o campo alheio: católicos, protestantes e leigos na disputa pela catequese indígena em Goiás. In: SIMPÓSIO NACIONAL DE HISTÓRIA: CONHECIMENTO HISTÓRICO E DIÁLOGO SOCIAL, 27, 2013, Natal / RN. *Anais do XXVII Simpósio Nacional de História: conhecimento histórico e diálogo social*. ANPUH, 2013.



GRUZINSKI, Serge. *A Colonização do Imaginário: Sociedades indígenas e ocidentalização no México Espanhol (sécs. XVI – XVIII)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2003.

\_\_\_\_\_. *A Guerra de Imagens: se Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

\_\_\_\_\_. *O Pensamento Mestiço*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

HASKELL, Francis. *Mecenas e Pintores. Arte e sociedade na Itália Barroca*. SP: Edusp, 1997.

HAUCK, João Fagundes; et all. *História Geral da Igreja na América Latina*. Tomo II: História da Igreja no Brasil – Segunda época. Petrópolis: Edições Paulinas / Vozes, 1992.

HAUPT, Heinz-Gerhard. Religião e nação na Europa no século XIX: algumas notas comparativas. *Estudos Avançados*. Vol. 22. Nº 62. Janeiro / abril de 2008.

HISTÓRIA DOS CONCÍLIOS GERAIS DA IGREJA. Disponível em <http://www.a12.com/vaticano2/historia> (Acessado em: 01/08/2015, às 10:52).

HOBBSAWM, Eric J.. *A Era das Revoluções (1789 – 1848)*. 21ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

\_\_\_\_\_. *A Era dos Impérios (1875-1914)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.

\_\_\_\_\_. *Nações e Nacionalismo desde 1780. Programa, rito, realidade*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. 26ª edição. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOORNAERT, Eduardo. *A Igreja no Brasil - Colônia (1550-1800)*. São Paulo: Brasiliense, 1982.

HRUBY, Hugo. O templo das sagradas escrituras: o Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro e a escrita da história do Brasil (1889-1912). *História da Historiografia*. Nº 02. Março de 2009.

HUIZINGA, J.. *O Outono da Idade Média: estudo sobre as formas de vida e de pensamento dos séculos XIV e XV na França e nos Países Baixos*. São Paulo: Cosac Naify, 2010.

IRPONI, Rodrigo Martins dos Santos. *Transformações Econômicas e Moralização do Clero na São Paulo do 2º Reinado: Reforma ultramontana e crimes eclesiásticos (1850 – 1875)*. São Paulo / SP: USP, 2012, 146 fls. Dissertação (Mestrado em História).

Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Departamento de História, Universidade de São Paulo, 2012.

KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do Século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998.

KITCHEN, Martin. *História da Alemanha Moderna: de 1800 aos dias de hoje*. São Paulo: Cultrix, 2013

KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC – Rio, 2006.

LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl Y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional em México*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1977.

LE GOFF, Jacques (Dir.). *História: Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_ (Dir.). *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_ (Dir.). *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_. *História e Memória*. 5ª edição. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003. P. 421.

\_\_\_\_\_. *O Deus da Idade Média: conversas com Jean-Luc Pouthier*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2013.

\_\_\_\_\_. *Os Intelectuais na Idade Média*. Rio de Janeiro: José Olympio, 2016.

\_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2007.

LENHARD, Jacques. Caminhos teóricos para o estudo das religiões. *Revista Brasileira de História das Religiões*. ANPUH. Ano V, nº 14, setembro de 2012.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

LIMA, Lana Lage da Gama. *A Confissão pelo Averso: o crime de Solicitação no Brasil Colonial*. São Paulo: USP, 1990. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, 1990, 372 pp.

LONDOÑO, Fernando Torres. *Público e Escandaloso: Igreja e Concubinato no Antigo Bispado do Rio de Janeiro*. São Paulo: USP. Tese (Doutorado em História). Departamento de História, Universidade de São Paulo, 1992. MAGALDI, Sábado. *Panorama do Teatro Brasileiro*. São Paulo: Global. 2001.

MASSENZIO, Marcello. *A História das Religiões na Cultura Moderna*. São Paulo: Hedra, 2005.

- MATA, Sérgio da. *História e Religião*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- MAXWELL, Kenneth. *A Devassa da Devassa: a Inconfidência Mineira – Brasil e Portugal (1750-1808)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2009.
- MICELI, Sergio. *A Elite Eclesiástica Brasileira: 1890-1930*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- MIRANDA, Mario de França. *Igreja e Sociedade*. São Paulo: Paulinas, 2009.
- MIYAHIRA, Fernando Tetsuo. A Aristocracia espiritual na administração do Santuário de Aparecida. *Último Andar: Caderno de Pesquisa em Ciência da Religião*. Nº 21. Março de 2013.
- MONTERO, Paula (org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006. Pp. 43, 44 e 51.
- MORSE, Richard. *Formação Histórica de São Paulo (De Comunidade a Metrôpole)*. São Paulo: Difusão Européia do Livro.
- \_\_\_\_\_. *O Espelho de Próspero: cultura e idéias nas Américas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- NOVAIS, Fernando A. (Dir.). *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras. 1997. Volume 01: Cotidiano e vida privada na América portuguesa.
- \_\_\_\_\_. *História da Vida Privada no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004. Vol. 04.
- ODALIA, Nilo; CALDEIRA, João Ricardo de Castro (Org.). *História do Estado de São Paulo / A formação da unidade paulista*. São Paulo: Editora UNESP; Imprensa Oficial; Arquivo Público do Estado, 2010. Vol. 01: Colônia e Império..
- OLIVEIRA, Gustavo de Souza. Congregacionismo e anticongregacionismo: a situação eclesial em Portugal entre 1820 e 1834. In: MARANHÃO Fº, Eduardo Meinberg de Albuquerque (org.). *Anais do 1º Simpósio Sudeste da ABHR / 1º Simpósio Internacional da ABHR – Diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo, 2013. Pp. 1412-1424.
- \_\_\_\_\_. *Entre o rígido e o flexível: D. Antônio Ferreira Viçoso e a reforma do clero mineiro (1844 – 1875)*. Campinas / SP: UNICAMP, 2010, 125 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estadual de Campinas, 2010.
- OLIVEIRA, Luís Eduardo de. *Os trabalhadores e a cidade: a formação do proletariado de Juiz de Fora e suas lutas por direitos (1877-1920)*. Juiz de Fora: Funalfa; Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- OLIVEIRA, Pedro Ribeiro de. *Religião e Dominação de Classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1995. P. 280.

PASSOS, Mauro. “A mística do catolicismo popular – a tradição e o sagrado”. In: Simpósio da ABHR, 12, 2011. *Anais*. Disponível em <http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/198/137> Acesso em 05 de junho de 2016.

PINTO, Jefferson de Almeida. Os Lazaristas e a política imperial – A escola, a assistência e a família. IN: *Topoi (Rio J.)*. V. 17, nº 32. Rio de Janeiro: janeiro – junho / 2016. Pp. 153-175.

PELIKAN, Jaroslav. *A Imagem de Jesus ao longo dos séculos*. São Paulo: Cosac & Naify, 2009.

PEREIRA, Mabel Salgado. *Dom Helvécio Gomes de Oliveira, um salesiano no episcopado: artífice da Neocristandade(1888-1952)*. Belo Horizonte: UFMG, 2010, 349 fls. Tese (Doutorado em História). Programa de Pós Graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2010.

\_\_\_\_\_. *Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projeto e limites (1890-1924)*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002. 189 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Rio de Janeiro, 2002.

PETERS, José Leandro. A História das Religiões no contexto da História Cultural. IN: *Faces de Clio*. Vol. 01, nº 01. Juiz de Fora: UFJF, Janeiro – junho / 2015. Pp. 87 – 104.

\_\_\_\_\_. *A Mãe Compadecida do povo brasileiro: Nossa Senhora Aparecida no discurso da Igreja Católica no Brasil (1854-1904)*. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

QUADROS, Eduardo Gusmão de. A diferença fabricada: um estudo sobre o processo de romanização em Goiás. *Ciberteologia – Revista de Teologia e Cultura*. Ano III, nº 21.

REINATO, Eduardo José. Imaginário religioso nos ex-votos e nos vitrais da Basílica de Trindade – GO. *História: Debates e Tendências*. Vol. 09, nº02. Julho/dezembro de 2009. Pp. 314-331.

RESENDE, Maria Efigênia Lage de; VILLALTA, Luiz Carlos (orgs.). *História de Minas Gerais: As Minas Setecentistas*. Vol. 2. Belo Horizonte: Autêntica, Companhia do Tempo, 2007.

RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2007.

RODRIGUES, Cândido; ZANOTTO, Gizele; CLADEIRA, Rodrigo Coppe (Orgs.). *Manifestações do pensamento católico na América do Sul*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015.

RUST, Leandro Duarte; SILVA, Andréia C. Lopes Frazão da. A Reforma Gregoriana: trajetória histórica de um conceito. In: Revista História da Historiografia. Número 03. Ouro Preto, setembro de 2009. Pp. 135-152. Disponível em <http://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/view/62/38>

SADIE, Anne Julie. *Composition to Baroque Music*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press, 1998.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

SANTOS, Leila Borges Dias. *Ultramontanismo e catolicismo popular em Goiás de 1865 a 1907 à luz da sociologia da religião*. Brasília: UnB, s/data, 222 fls. Tese (Mestrado em Sociologia). Programa de Pós Graduação em Sociologia, Universidade de Brasília, s/data.

SANTOS, Lourival dos. *Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular: as estampas de Nossa Senhora Aparecida – 1854-1978*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. IN: SANCHIS, P.; et all. *Religiosidade popular na América Latina / Revista de Cultura da Vozes*. Ano 73, vol. 73, n. 4. Maio de 1979. Pp. 245-258.

\_\_\_\_\_. As religiões dos brasileiros. IN: *Horizonte*. V. 01, nº 2. Belo Horizonte, 2º semestre de 1997, pp. 28 – 43.

SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As barbas do Imperador: D.Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHWARTZ, Stuart B. *Cada um na sua lei: tolerância religiosa e salvação no mundo atlântico ibérico*. São Paulo: Companhia das Letras; Bauru: EDUSC, 2009.

SILVA, Eliane Moura da. Entre Religião, Cultura e História: a Escola Italiana das Religiões. In: MARANHÃO FILHO, Eduardo Meinberg de Albuquerque (Org.). *Religiões e Religiosidades em (con)textos: Conferência e mesa do Simpósio Sudeste da ABHR / Simpósio Internacional da ABHR: diversidades e (in)tolerâncias religiosas*. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *História de São Paulo Colonial*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *A Identidade Posta no Altar: devoção a Nossa Senhora da Conceição Aparecida e Questão Nacional*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal Fluminense. 1996.

SOUZA, Marina de Mello e. *Reis Negros no Brasil Escravista: História da Festa de Coroação de Rei Congo*. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2006.

SOUZA, Laura de Mello. *O Diabo e a Terra de Santa Cruz: Feitiçaria e Religiosidade popular no Brasil colonial*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

SOUZA, Ney de. *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo (1554-2004)*. São Paulo: Paulinas, 2004.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Pocket Ouro, 2008.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)*. São Leopoldo: Universidade do Vale do Rio dos Sinos, 278 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, São Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Leopoldo, 2007.

THOMAS, Kheith. *A Religião e o declínio da magia - Crenças populares na Inglaterra, séculos XVII e XVIII*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

TODOROV, Tzevtan. *A conquista da América: a questão do outro*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

VAINFAS, Ronaldo. *Trópico dos Pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2010

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

VITAL, Dievani Lopes. *Iluminismo e Revolução nas ideias e nas práticas políticas da Ilustração Brasileira*. Juiz de Fora / MG: UFJF, 2015, 220 fls. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal de Juiz de Fora, 2015.

ZANON, Dalila. *A Ação dos Bispos e a Orientação Tridentina em São Paulo (1745-1796)*. Campinas: UNICAMP, 1999. Dissertação (Mestrado em História). Departamento de História, Universidade Estadual de Campinas, 2006. 189 pp.

#### 4- Sites consultados:

<< <http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/>>> Acessado em janeiro de 2015.

<< <http://w2.vatican.va/content/vatican/it.html>>> Acessado em junho de 2015.

<<[http://www.portal.ecclesia.pt/anuario/ficha\\_congregacoes\\_m.asp?congregacao\\_mid=25](http://www.portal.ecclesia.pt/anuario/ficha_congregacoes_m.asp?congregacao_mid=25)>> Acessado em 05 de julho de 2015.

<<[http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-falcoia\\_%28Dizionario-Biografico%29/](http://www.treccani.it/enciclopedia/tommaso-falcoia_%28Dizionario-Biografico%29/)>> Acessado em 10 de julho de 2015.

<< <http://www.santalfonsoedintorni.it/>>> Acessado em 10 de julho de 2015.

<< <http://www.intratext.com/IXT/ITA2115/>>> Acessado em 10 de julho de 2015.

<< <https://archive.org/details/thelifeofstalpho00tannuoft>>> Acessado em 10 de julho de 2015.

<< <http://angelopisani.it/al-via-le-giornate-alfonsiane-a-marianella/>>> Acessado em 10 de julho de 2015.

<< <http://warburg.chaa-unicamp.com.br/artistas/view/468>>> Acessado em 20 de maio de 2016.

<<<http://www.montfort.org.br/bra/documentos/concilios/trento/>>> Acessado em 20 de dezembro de 2016.

<<[http://www.salverainha.com.br/downloads/O\\_INFERNO\\_EXISTE.pdf](http://www.salverainha.com.br/downloads/O_INFERNO_EXISTE.pdf) >> Acessado em 26 de agosto de 2016.

<[www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/198/137](http://www.abhr.org.br/plura/ojs/index.php/anais/article/view/198/137)> Acessado em 05 de junho de 2016.

<<[http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam\\_gd.pdf](http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam_gd.pdf) >>. Acessado em 07 de agosto de 2016.

<<<http://www.gettyimages.com/license/158645146>>> Acessado em 10 de setembro de 2016.

<<<http://www.gmapgis.com/>>> Acessado em 19 de março de 2017.

### Apêndices

<b>Tabela 04: Padres redentoristas alemães que desembarcaram no Brasil</b>		
<b>1894</b>	Padres	<p><i>Pe. Lourenço Gahr</i> (No Brasil teve grandes dificuldades devido à idade avançada. Quase cego, nos primeiros anos do século XX, viveu quase sempre isolado. Morreu em 1905);</p> <p><i>Pe. José Wendl</i> (Depois de uma queda do cavalo em 1915, teve uma fratura no ombro, foi operado e morreu em São Paulo a 26 de janeiro de 1916)<sup>385</sup>;</p> <p><i>Pe. Gebardo Wiggermann</i> (Faleceu em 1920);</p> <p><i>Pe João de Matha Spaeth</i> (“Sua primeira preocupação foi arranjar uma boa espingarda e treinar pontaria, para matar onças e outros bichos que por aqui encontrasse.”<sup>386</sup> Não conseguiu aprender suficientemente o português);</p> <p><i>Pe Siebler</i>.</p>
	Irmãos	<p><i>Ir. Estanislau – Pedro Scraffl</i> (Filho de uma família de pobres lavradores de Denning/Alemanha, teve a experiência da guerra e professou em 1888. Foi transferido ainda em 1904 para Goiás e depois para Perdões, morreu em Araraquara em 1920)<sup>387</sup>;</p> <p><i>Ir. Rafael – Jorge Messner</i> (Viveu a experiência de guerra no exército alemão. Em 1899, fez sua profissão e foi transferido para Goiás. Em poucos anos adoeceu – tuberculose – foi transferido para Penha, onde morreu em 1906)<sup>388</sup>;</p> <p><i>Simão – Corbiniano Veicht</i> (Fez sua profissão, já no Brasil, perpétua em 1899)<sup>389</sup>;</p>

<sup>385</sup> Na Europa, José Wendl sofreu com o processo da *kulturkampf*. Foi exilado na Holanda, onde somente celebrava, pois não conhecia a língua. Estudou e aprendeu o holandês e pediu o uso de ordens para ser capelão de um convento de religiosas, o que lhe foi negado. Os estudos redentoristas afirmam que os bispos holandeses eram extremamente religiosos e consideravam os padres germânicos como relaxados. LORENA, Isac Barreto. *Aqueles que nos precederam: Falecidos da província de São Paulo – 2300*. Aparecida: C.Ss.R. Edição PDF atualizada por FL. Castro, 2004. Disponível em: <<[http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam\\_gd.pdf](http://www.a12.com/files/media/originals/aquelesquenosprecederam_gd.pdf) >>. Acessado em 07 de agosto de 2016.

<sup>386</sup> *Ibidem*. P. 150.

<sup>387</sup> *Ibidem*.

<sup>388</sup> *Ibidem*.

<sup>389</sup> *Ibidem*.



		<p><i>Fr. Norberto – Miguel Wagenlehner</i> (Transferido para São Paulo em 1896. Nunca aprendeu o português)<sup>390</sup>;</p> <p><i>Ir Ulrico – José Kammermeier</i> (Filho de família pobre e religiosa, “homem dos sete instrumentos, Irmão Ulrico era cantor, e aprendeu a tocar um pouco de harmônio, para solenizar as missas e rezas na igreja”)<sup>391</sup>;</p> <p><i>Ir Gebardo - Konzet</i> (Em 1901 foi para Aparecida, mas logo precisou voltar para Goiás, onde exercia a função de marceneiro. Lá se fazia mais urgente e necessária a sua presença. Por problemas na visão deixou Goiás e passou a viver na Penha. Nunca conseguiu aprender o português. Morreu em 1916)<sup>392</sup>;</p> <p><i>Ir Floriano – Vicente Grilhist</i> (Depois Pe. Vicente Grilhist – nome oficial de batismo – ordenado em 1900. Tomou essa decisão devido à falta de sacerdotes em Goiás. Retornou à Europa em 1926 para tratar da sua saúde);</p> <p><i>Ir. Lourenço Hubbauer</i> (Ordenado em 1895, foi transferido para Aparecida em 1896).</p>
1895	Padres	<p><i>Pe. Valentim Von Riedl</i> (Se viu acamado por pneumonia nas vésperas da viagem, em 1894, e só embarcou um ano mais tarde, 1895, junto com o segundo grupo. Foi um dos responsáveis pela fundação do juvenato de Aparecida. Morreu em 1920);</p> <p><i>Pe Eugênio Mahlbacher</i> (Ordenou-se em 1895. Sofria de tuberculose e acreditava que a vinda para o Brasil poderia favorecer a sua saúde e, por isso, se ofereceu para ingressar na missão. Depois de uma melhora na saúde, se colocou a estudar o guarani para trabalhar na conversão dos índios. Mas foi uma curta melhora, ele morreu em 1898).</p>

<sup>390</sup> *Ibidem.*

<sup>391</sup> *Ibidem.* P. 254.

<sup>392</sup> *Ibidem.*

	Subdiáconos	<p><i>Roberto Hansmaier</i> (Ordenado diácono em São Paulo, em 21 de dezembro de 1895, e transferido para Goiás em 1896. Transferido para Aparecida em 1904)<sup>393</sup>;</p> <p><i>Pe. Antônio (de Lisboa) Fischhaber</i> (Quando criança ficou órfão de pai e teve de trabalhar como serralheiro junto ao seu padrinho. Professou em 1892. Terminou os estudos no Brasil, sendo ordenado em São Paulo e logo transferido para Goiás. Em 1904 voltou para Aparecida)<sup>394</sup>.</p> <p>Ambos ordenados diáconos em São Paulo em 21 de dezembro de 1895.<sup>395</sup></p>
	Irmãos	<p><i>Ir. Wolfgag - Sebastian Teufel</i> (Também chamado de Wolgano no Brasil. Entrou para a Congregação depois de um sonho em que ouviu uma voz o chamando para a vida religiosa. Depois de uma conversa com o Pe. Lourenço Gahr, fez um retiro e decidiu seguir a voz, ordenou-se. Professou como redentorista em março de 1888)<sup>396</sup>;</p> <p><i>Ir. Carlos – José Jungwrth</i> (Austriaco, de família pobre e órfão de pai, ingressou na Congregação em Gars com ajuda financeira de terceiros)<sup>397</sup>;</p> <p><i>Ir. Mateus – Franz Xavier Scheugenpflug</i> (Voltou para a Baviera em 1905)<sup>398</sup>;</p> <p><i>Ir Afonso – Miguel Hoefer</i> (Natural de uma aldeia perto de</p>

<sup>393</sup> *Ibidem.*

<sup>394</sup> *Ibidem.*

<sup>395</sup> Nas crônicas de fundação das Casas Redentoristas de São Paulo e Goiás consta a informação de que Roberto Hansmaier e Antônio Fischhaber foram ordenados diáconos em São Paulo em 21 de dezembro de 1895 e “receberam ambos das mãos do Sr. Bispo a ordem do presbiterado a 29 de fevereiro. Em 5 de março celebraram na Igreja de Nossa Senhora a primeira missa. Às 9 e meia os padres e os neopresbíteros dirigiram-se para a igreja processionalmente e de cruz alçada. Diante do altar foi entoado o Veni Creator que os padres prosseguiram até o fim. O sermão festivo esteve a cargo do salesiano Pe. Carlos. Simultaneamente à missa cantada pelo Pe. Roberto no altar-mor, rezava o Pe Antônio sua primeira missa na capela do Santíssimo. Concluída a missa solene cantou-se o Te Deum, seguido da volta processional Convento. Já era hora do banquete, em que o Sr. Tesoureiro serviu e para o qual foram convidados os nossos amigos e os nossos benfeitores. Foi esse um dia de alegria para o Convento, repetido dois anos mais tarde quando da ordenação dos diáconos Fr. Francisco Dambacher e Fr. Martinho Forner.” IN: WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit.* P. 59.

<sup>396</sup> LORENA, Isac Barreto. *Op cit.*

<sup>397</sup> *Ibidem.*

<sup>398</sup> *Ibidem.*

		<p>Würzburg/ Alemanha);</p> <p><i>Ir. Gaspar – Gaspar Nussart</i> (Era conhecido na Congregação por ter disposição para o trabalho pesado e, por esse motivo, foi solicitado e enviado para Goiás)<sup>399</sup>;</p> <p><i>Ir. Luiz ou Aloísio – Franz Xavier Knott</i> (Filho de um rico agricultor foi soldado e, depois de um grave ferimento, ingressou na vida religiosa)<sup>400</sup>;</p> <p><i>Ir. Felipe - Michael Buchner</i> (Voltou para a Baviera em 1902)<sup>401</sup>;</p> <p><i>Ir. Germano – Thomaz Scheugenpflug</i>;</p> <p><i>Ir. Henrique</i><sup>402</sup>.</p>
<b>1896</b>	Padres	-----
	Irmãos	-----
<b>1897</b>	Padres	<p><i>Pe. Antônio Kammerer</i> (De família muito pobre, ficou órfão de pai e mãe muito cedo. Conheceu a Congregação por intermédio de um amigo. Foi ordenado em 1897 e logo veio para o Brasil. Foi responsável por escolher e preparar os primeiros juvenistas que ingressaram no Colégio Santo Afonso. Retornou à Alemanha em 1903, para o tratamento de uma tuberculose. Morreu na Alemanha em 1905)<sup>403</sup>;</p> <p><i>Pe. Francisco Dambacher</i> (Ordenado pelo bispo de Petrópolis no mesmo ano em que chegou)<sup>404</sup>;</p> <p><i>Pe. João Batista Kiermaier</i> (Foi ordenado em 1897, mesmo ano em que veio para o Brasil. Foi para Goiás em 1899 e ficou por lá até 1905, quando voltou para Aparecida)<sup>405</sup>;</p> <p><i>Pe. Martinho Forner</i> (Ordenado pelo bispo de Petrópolis no mesmo ano em que chegou. Na segunda metade da década de</p>

<sup>399</sup> *Ibidem.*

<sup>400</sup> *Ibidem.*

<sup>401</sup> *Ibidem.*

<sup>402</sup> Nas crônicas redentoristas há o registro da chegada do Ir. Henrique no ano de 1896, mas o mesmo nome não encontra-se registrado na obra *Aqueles que nos precederam* de Isac Barreto Lorena.

<sup>403</sup> LORENA, Isac Barreto. *Op cit.*

<sup>404</sup> *Ibidem.*

<sup>405</sup> *Ibidem.*

		1920 descobriu que sofria do mal de Hansen. Viajou para a Alemanha para tentar um tratamento. Voltou ao Brasil aconselhado por um médico amigo que disse que ele poderia ser internado em um isolamento segundo as leis do país). <sup>406</sup>
	Subdiácono	<i>Corbiniano Kiermaier</i> . <sup>407</sup>
	Irmãos	<i>Ir. Bento – José Hiebl</i> (Filho de ricos agricultores. Professou em 1865. Pintor e escultor. Junto aos seus instrumentos de trabalho, trouxe para o Brasil também “revólver, facas e facões, para se defender dos índios... A princípio teve dificuldades para iniciar sua nova vida e, numa carta a um de seus irmãos, ele escreveu: ‘Se soubesse que a coisa era assim, eu não teria vindo’...” <sup>408</sup> No final de sua vida, com problemas de visão, pensava em voltar para a Alemanha, mas morreu no Brasil em 1912.); <i>Ir. André Alfaiate</i> . <sup>409</sup> <i>Ir. Bonifácio (José Klofac)</i> - (Alfaiate. Foi para Campininhas afim de substituir Fr. Vicente que passou a se dedicar aos estudos. Nunca chegou a aprender bem o português. Aparecida).
1898	Padres	<i>Pe. Francisco Hahn</i> (Retornou para a Alemanha em 1907 e depois foi para a Bolívia, onde morreu em 1953). <sup>410</sup>
	Irmãos	<i>Ir. João - Sebastião Winhart</i> (Não dominava o português). <sup>411</sup>
1899	Padres	-----
	Irmãos	-----
1900	Padres	<i>Pe. Estêvão (Maria) Heigenhauser</i> (Professou em 1900, veio

<sup>406</sup> *Ibidem*.

<sup>407</sup> Nas crônicas redentoristas há o registro da chegada do Ir. Henrique no ano de 1896, mas o mesmo nome não encontra-se registrado na obra *Aqueles que nos precederam* de Isac Barreto Lorena.

<sup>408</sup> LORENA, Isac Barreto. *Op cit.* P. 273.

<sup>409</sup> Nas crônicas redentoristas há o registro da chegada do Ir. Henrique no ano de 1896, mas o mesmo nome não encontra-se registrado na obra *Aqueles que nos precederam* de Isac Barreto Lorena. A julgar pela profissão que ele exercia, há a possibilidade dele ser o Ir. Bonifácio (José Klofac), uma vez que os registros não são muito precisos.

<sup>410</sup> LORENA, Isac Barreto. *Op cit.*

<sup>411</sup> *Ibidem*.

		para o Brasil ainda como estudante e foi ordenado em Aparecida). <sup>412</sup>
	Irmãos	-----
1901	Padres	-----
	Irmãos	-----
1902	Padres	<p><i>Pe. Jorge Angerer</i> (Segundo os documentos redentoristas ele não se adaptou ao Brasil e retornou para a Europa em 1903. Morreu em Londres, a caminho da Alemanha).<sup>413</sup></p> <p><i>Pe. Afonso Zartmann</i> (Veio para o Brasil ainda como noviço. Aqui terminou seus estudos e foi ordenado aqui no ano de 1903).<sup>414</sup></p> <p><i>Pe. Carlos Hildenbrand</i> (Chegou ao Brasil como noviço, aqui terminou seus estudos e foi ordenado em 1903. Trabalhou em Goiás até 1910, quando foi transferido para Penha).<sup>415</sup></p>
	Irmãos	<p><i>Ir. Lucas – Bernardo Arnold</i> (Professou em 1895. Viveu quase sempre em São Paulo – Aparecida e Penha – mas entre 1902 e 1912 passou um período em Goiás).<sup>416</sup></p> <p><i>Ir. Casimiro – Jakob Pflügl</i> (De origem pobre, trabalhou pouco tempo em Aparecida depois foi para Goiás, onde permaneceu até ser picado por um inseto e ter de voltar a São Paulo para se tratar. Morreu em 1911 em decorrência da picada de um inseto venenoso).<sup>417</sup></p> <p><i>Ir. Engemar – José Neuhiel</i> (Exercia a pobreza desde a juventude, quando dormia sobre duas tábuas. sua vida religiosa é marcada pelo exercício constante da pobreza, um ideal de santidade).<sup>418</sup></p>

---

<sup>412</sup> *Ibidem.*

<sup>413</sup> *Ibidem.*

<sup>414</sup> *Ibidem.*

<sup>415</sup> *Ibidem.*

<sup>416</sup> *Ibidem.*

<sup>417</sup> *Ibidem.*

<sup>418</sup> *Ibidem.*

1903	Padres	<p><i>Pe. Luiz Meyer</i> (Voltou para a Baviera no ano de 1905);<sup>419</sup></p> <p><i>Pe. José Clemente Heinrich</i> (Originário de uma família pobre de Fuchsenfeld/Alemanha. Fez os estudos primários e trabalhava na chácara de uma família. Tomou conhecimento da vida religiosa a partir de uma revista missionária da qual era assinante. Tentou entrar para os Jesuítas e o Verbo Divino, sem sucesso. Em 1891 foi admitido entre os redentoristas. Professou em 1893. Continuou seus estudos em Aparecida, sendo ordenado em 1904. Viveu a maior parte do tempo em São Paulo, mas esteve em Goiás também ao longo de um curto período);<sup>420</sup></p> <p><i>Pe. João Batista Shaumberger</i> (Ingressou na Congregação depois de ordenado padre – teve dificuldades devido à perseguição sofrida pelos redentoristas na Alemanha. Professou-se redentorista em 1895. Veio para o Brasil por determinação dos superiores. Vivia recluso e no trabalho no confessionário, pouco se dedicou à vida missionária. Em 1909 foi assassinado a tiros por um homem bêbado que posteriormente, segundo os textos redentoristas, confessou-se maçom – Aparecida e Penha).<sup>421</sup></p>
	Irmãos	<p><i>Ir. Nepomuceno – João N. Grilhisl;</i></p> <p><i>Ir. Plácido – José Schaffleitner</i> (Fez os seus votos já no Brasil, em 1906).<sup>422</sup></p>
1904	Padres	<p><i>Pe. Antão (Jorge) Hechenblaickner</i> (Ordenado em 1904, veio para o Brasil logo depois de sua ordenação. Achava que na</p>

<sup>419</sup> *Ibidem.*

<sup>420</sup> *Ibidem.*

<sup>421</sup> *Ibidem.*

<sup>422</sup> No Brasil, Irmão Palácio teria afirmado que: “Graças a Deus, há 32 anos que estou no Brasil, sempre alegre e satisfeito. Além dos sofrimentos que todo mundo tem, já caí três vezes da escada, ao apanhar laranjas; tive maleita durante três anos e meio; por ocasião da festa em Trindade quase fui morto a pauladas; além disso fui picado por uma jararaca (1934) e, outra vez, picado por uma jaracuçu (1935). E, para encher as medidas, estou agora com uma úlcera no estômago. Como V. R. pode ver, o sofrimento é meu signo neste mundo miserável. Mas, apesar de tudo, vivo contente e feliz aqui em Campinas”. Apud: *Ibidem*, p. 265. Essas dificuldades satisfaziam os interesses desses religiosos. Eles intencionavam levar uma vida difícil e na pobreza que lhes garantissem a salvação da alma, bem como a santificação.

		Europa não tinha campo de atuação suficiente para ele). <sup>423</sup>
	Irmãos	<i>Ir. Hermenegildo – Ludwig Stelzer</i> (Voltou para a Baviera em 1921). <sup>424</sup>
1905	Padres	-----
	Irmãos	-----
1906	Padres	-----
	Irmãos	-----
1907	Padres	<i>Pe. Francisco Xavier Dambacher</i> (Foi ordenado na cidade de Petrópolis no mesmo ano em que chegou ao país. Morreu em 1904. Relatam os escritos redentoristas que, 15 dias antes da sua morte, ele teve uma visão, em que teria afirmado a outro redentorista que veio lhe visitar em seu leito de morte um confrade seu, morto recentemente na Alemanha, e ele teria lhe dito: “Você não pode imaginar a glória de nosso Pai Santo Afonso na eternidade. Mais quinze dias e você estará conosco”. Aparecida). <sup>425</sup>
	Irmãos	-----
1908	Padres	<i>Pe. Oto (Maria) Böhm</i> (Foi ordenado em 1907); <i>Pe. José Francisco Wand</i> (Foi ordenado em 1907); <i>Pe. Luiz Gonzaga Weiss</i> (Foi ordenado em 1907).
	Irmãos	<i>Ir. Wenceslau – Carlos Preis</i> (Professou em 1908 e logo veio para o Brasil. Eletricista, mecânico e marceneiro. Foi para Goiás); <sup>426</sup> <i>Ir. Joaquim – Jorge Wölfl</i> (Professou em 1905); <i>Ir. Mathias – Simão Forner</i> .
1909	Padres	<i>Pe. Pelágio Sauter</i> (Professou em 1902 e foi ordenado em 1907. Viveu quase sempre em Goiás); <sup>427</sup> <i>Pe. Conrado (Maria) Kohlmann</i> (Foi ordenado em 1908).

<sup>423</sup> *Ibidem*.

<sup>424</sup> *Ibidem*.

<sup>425</sup> *Ibidem*. Pp. 107-108.

<sup>426</sup> *Ibidem*.

<sup>427</sup> *Ibidem*.

		Permaneceu em Aparecida até 1921, quando foi para Campininhas/Goiás). <sup>428</sup>
	Irmãos	<i>Ir. Emerano – Jorge Hopf</i> (Veio para o Brasil com muito medo das onças, cobras e índios. Viveu em Goiás); <sup>429</sup> <i>Ir. Melquior - João Batista Hebauer</i> (Fez sua profissão perpétua em Aparecida no ano de 1911). <sup>430</sup>
1910	Padres	<i>Pe. Tiago Klinger</i> (Era bom cantor, habilidade da qual se valia para animar as festas no juvenato). <sup>431</sup>
	Irmãos	-----
1911	Padres	<i>Pe. José Sebastião Schwartzmaier</i> (“Nunca se interessou em trabalhar no Brasil. Todas as vezes em que o provincial lhe perguntou se gostaria de vir, sua resposta foi sempre a mesma: ‘Não!’ – Finalmente o Provincial lhe disse: E se eu mandar? – ‘Irei por obediência’ – disse ele. O Provincial mandou, e Pe. Sebastião veio”); <sup>432</sup> <i>Pe. Antônio Penteado de Oliveira</i> (Ingressou no Juvenato de Aparecida em 1911. Professou em 1918 e foi terminar os estudos na Alemanha, onde foi ordenado. Retornou ao Brasil em 1925); <sup>433</sup> <i>Pe. Vitor Coelho de Almeida</i> (Ingressou no Colégio Santo Afonso em Aparecida. Órfão de pai, seu tio buscou dar-lhe o acesso a educação. Não era intenção do jovem Vitor tornar-se padre. Em 1917 foi aceito para o noviciato, professou em 1918 e foi ordenado em 1923). <sup>434</sup>
	Irmãos	-----
1912	Padres	-----
	Irmãos	-----

<sup>428</sup> *Ibidem.*

<sup>429</sup> *Ibidem.*

<sup>430</sup> *Ibidem.*

<sup>431</sup> *Ibidem.*

<sup>432</sup> *Ibidem.* P. 227.

<sup>433</sup> *Ibidem.*

<sup>434</sup> *Ibidem.*



1913	Padres	<p><i>Pe. Orlando Lino de Moraes</i> (Professou em 1908 e partiu para a Alemanha para completar os seus estudos. Em 1911 retornou ao Brasil devido a uma doença. Tratou-se em Aparecida e retornou à Alemanha, onde foi ordenado em 1912. Retornou para o Brasil em 1913, permanecendo em São Paulo. Em 1919 foi nomeado bispo de Porto Nacional, mas renunciou. Morreu em 1924);<sup>435</sup></p> <p><i>Pe. José Lopes Ferreira</i> (Entrou para o juvenato em 1900. Em 1906 iniciou o noviciado. Professou em 1908 e foi estudar Filosofia e Teologia na Alemanha. Foi ordenado em 1913 e voltou para o Brasil. Iniciou suas atividades na Penha, onde ficou até 1915, quando foi transferido para Goiás);<sup>436</sup></p> <p><i>Pe. José Benedicto da Silva</i> (De família pobre ingressou no juvenato de Aparecida em 1896, com quase 10 anos. Em 1896 iniciou o noviciado. Professou em 1908. Foi cursar filosofia e teologia na Alemanha. Atuou como missionário e professor);<sup>437</sup></p> <p><i>Pe. Oscar Chagas Azeredo</i> (Primeiro juvenista da Vice-Província. Entrou para o juvenato em Aparecida em 1896. Em 1906 iniciou o noviciado. Depois de professado, foi terminar os estudos na Alemanha, onde foi ordenado. Retornou ao Brasil em 1913).<sup>438</sup></p>
	Irmãos	<i>Ir. Baltazar – João Dess.</i>
1914	Padres	<p><i>Pe. Eugênio (Carlos) Johner</i> (Foi ordenado em 1911. Trabalhou em Aparecida e foi superior em Campininhas/Goiás. Era rigorista. Ficou conhecido como um religioso de muito zelo e rigor na observância da regra).<sup>439</sup></p>

---

<sup>435</sup> *Ibidem.*

<sup>436</sup> *Ibidem.*

<sup>437</sup> *Ibidem.*

<sup>438</sup> *Ibidem.*

<sup>439</sup> *Ibidem.*

	Irmãos	<p><i>Ir. Sigismundo – José Dingler</i> (Era filho de ricos fazendeiros alemães. Fez profissão em 1914, mesmo ano em que veio para o Brasil);<sup>440</sup></p> <p><i>Ir. Osvaldo - Francisco Xavier Ostiner</i> (Entrou para a Congregação em 1912 na Alemanha e professou em 1913. Depois de chegar ao Brasil, fez sua profissão perpétua em 1915. Morreu em 1916).<sup>441</sup></p>
1915	Padres	<p><i>Pe. Francisco Braz Alves</i> (Ingressou no juvenato em 1903. Professou em 1910. Fez seus estudos superiores na Alemanha, onde se ordenou em 1915. Logo depois, retornou ao Brasil. Trabalhou somente um ano em Goiás, depois viveu e trabalhou nas casas de São Paulo);<sup>442</sup></p> <p><i>Pe. Nestor Tomás de Souza</i> (Foi atraído para a Congregação depois de uma missão redentorista pregada em Miracema/RJ, sua cidade natal. Iniciou seu noviciado em 1909 em Aparecida. Professou no ano seguinte. Fez seus estudos superiores na Alemanha, suportando os primeiros anos da Primeira Guerra Mundial. Foi ordenado em 1915 e voltou ao Brasil. Era exigente em matéria de ordem e disciplina).<sup>443</sup></p>
	Irmãos	-----
1916	Padres	<p><i>Pe. Henrique (Ari) Barros</i> (Nasceu em Juiz de Fora/MG, a 1 de setembro de 1890. Professou na C.SS.R. em 1911. Estudou Teologia e Filosofia na Alemanha. Foi ordenado em 27 de julho de 1916. Ao voltar da Alemanha, iniciou suas atividades como coadjutor em Aparecida e Penha);<sup>444</sup></p> <p><i>Pe. Miguel Poce</i> (Despertou para a vida religiosa aos 11 anos, em 1908, quando os padres redentoristas pregavam uma missão nos arredores de Aparecida. Entrou para o juvenato e professou</p>

<sup>440</sup> *Ibidem.*

<sup>441</sup> *Ibidem.*

<sup>442</sup> *Ibidem.*

<sup>443</sup> *Ibidem.*

<sup>444</sup> *Ibidem.*

		<p>em 1916. Devido à Primeira Guerra Mundial fez os estudos de filosofia em Aparecida e só mais tarde foi à Alemanha, onde estudou Teologia. Foi ordenado em 1922 e logo retornou ao Brasil);<sup>445</sup></p> <p><i>Dom Antônio Ferreira de Macedo</i> (Filho de uma família de fazendeiros de Guaratinguetá, ingressou no juvenato de Aparecida em 1916. Foi ordenado em 1928. Em 1955 foi ordenado bispo auxiliar de São Paulo e, em 1964, Arcebispo auxiliar de Aparecida);<sup>446</sup></p> <p><i>Pe. Antônio Pinto de Andrade</i> (Filho de fazendeiros, nasceu em Patrocínio Paulista no ano de 1894. Fez profissão religiosa na C.S.S.R em 1916. Foi ordenado padre na Alemanha em 1922, quando retornou para o Brasil);<sup>447</sup></p> <p><i>Pe. Alexandre Monteiro César Miné</i> (Ingressou no Juvenato em Aparecida em 1916, professou em 1923 e, depois de estudar na Baviera, foi ordenado em 1928);<sup>448</sup></p> <p><i>Pe. Artur Natale Bonotti</i> (Filho de imigrantes italianos, ingressou no Seminário Santo Afonso em 1916, professou em 1923, fez estudos na Alemanha e na Áustria e foi ordenado na Alemanha em 1928).<sup>449</sup></p>
	Irmãos	-----
1917	Padres	<i>Pe. Geraldo Pires de Souza</i> (Entrou para o juvenato em Aparecida no ano de 1904, aos 9 anos. Professou em 1911, estudou na Alemanha e foi ordenado em 1917 em São Paulo). <sup>450</sup>
	Irmãos	-----
1918	Padres	-----

---

<sup>445</sup> *Ibidem.*

<sup>446</sup> *Ibidem.*

<sup>447</sup> *Ibidem.*

<sup>448</sup> *Ibidem.*

<sup>449</sup> *Ibidem.*

<sup>450</sup> *Ibidem.*

	Irmãos	-----
1919	Padres	-----
	Irmãos	-----
1920	Padres	<p><i>Pe. Miguel (Jorge) Eigl</i> (Nasceu na Alemanha. Professou em 1910. Foi ordenado em 1915 e, depois de estudar o português veio para o Brasil. Retornou logo depois à Alemanha porque via inimigos em tudo e em todos. Depois, foi diagnosticado com mal de Hansen e voltou ao Brasil, sendo internado em Sant' Angelo e depois em Cocais);<sup>451</sup></p> <p><i>Pe. Paulo Foster</i> (Interrompeu seus estudos porque foi convocado para a Primeira Guerra Mundial. Depois de ferido com estilhaços de uma granada, foi dispensado voltando aos estudos. Foi ordenado em 1919 e em 1920 veio para o Brasil. A vinda para o Brasil enquadra-se em uma promessa feita pelo padre quando estava no campo de batalha. Ele trabalhar para Nossa Senhora na Vice-Província brasileira).<sup>452</sup></p> <p><i>Pe. Agostinho Jorge Polster.</i></p> <p><i>Pe. Orlando Nogueira</i> (De família simples, nascido em Jacareí/SP em 1906, ingressou no Juvenato em 1920. Professou em 1928 e foi ordenado em 1933).<sup>453</sup></p>
	Irmãos	<i>Ir. Martinho – Ludovico Mayer.</i>

**Tabela 05:** Padres redentoristas holandeses que desembarcaram no Brasil.

1893	Padres	<p><i>Pe. Mathias Tulkens</i> (Faleceu no Brasil em 1915. Foi sepultado em solo brasileiro);</p> <p><i>Pe. Lohemeyer</i> (Permaneceu em Mariana, junto a D. Silvério e os Lazaristas entre 1893 e fevereiro de 1894. Em 1894 foi para Juiz de Fora, auxiliar o Pe. Tulkens. Faleceu no Brasil em 09 de setembro de 1908. Existe um registro de preparação do seu</p>
------	--------	--

<sup>451</sup> *Ibidem.*

<sup>452</sup> *Ibidem.*

<sup>453</sup> *Ibidem.*

		enterro em 07 de setembro do mesmo ano).
	Irmãos	-----
1894	Padres	<i>Ger. Schrauwen</i> (Retornou para a Europa em 1898. Segundo os documentos analisados, o fez porque estava seriamente doente); <i>Theod. Helsen</i> (Em 25 de outubro de 1895, com licença dos superiores, voltou para a Província da Inglaterra porque tinha muita dificuldade com a língua portuguesa); <i>Alph. Mathysen</i> .
	Irmãos	<i>Philippus</i> ; <i>Dorotheus</i> ; <i>Gregorius</i> (Arquiteto).
1895	Padres	<i>Pedro Beks</i> (Esteve na Holanda entre 1906 e 1907 para se tratar de uma doença. Faleceu no Brasil – casa de Belo Horizonte, em missão na cidade de Mariana – em agosto de 1910); <i>Achiles Van Wesemael</i> (Cedido temporariamente pela Província Belga. Voltou para a Bélgica em 1898. Conforme consta nas crônicas, ele sempre se mostrava indisposto quando não estava envolvido nas missões); <i>Henrique de Jong</i> (No Brasil ele adotou o nome de João. Esteve na Holanda entre 1906 e 1907 para se tratar de doença); <i>Henrique Brandaw</i> .
	Irmãos	<i>Vitus Ramakers</i> (Faleceu no Brasil em 07 de agosto de 1915. Foi sepultado em solo brasileiro); <i>Sebastianus Warmerdam</i> (Faleceu no Rio de Janeiro em 1919. Vítima de doença/operação).
1896 / 1897 <sup>454</sup>	Padres	<i>Wayenburg</i> (Retornou para a Holanda 1906); <sup>455</sup> <i>Simão Bóddeke</i> ;

<sup>454</sup> Registros falhos – Análise feita com base em dedução ao se comparar os padres dos anos posteriores com os anos anteriores a 1896/1897.

<sup>455</sup> “Ele completou a construção do convento, cheio de desvelo amoroso pela comunidade, mas não se adaptava bem às condições particulares de uma terra que não era a dele, à língua e aos costumes, e além disso às complicações com os imigrantes alemães. Deus lhe recompense copiosamente a boa vontade e dedicação. Na Holanda funda a Associação de São Geraldo com matriz em Amsterdam de que a srta. J. v. Wayenburg foi zeladora presidente por muitos anos e contribuía anualmente com 600 a 700 florins para

		<i>W. Perriëns</i> (Foi para o Suriname em 1909, onde exerceu a função de Padre Visitador).
	Irmãos	-----
1898	Padres	<i>Jos. Goosens</i> (Saiu do Brasil junto com Pe. Roosmalen – nomeado bispo do Suriname - em 1911); <i>Fr. Severino</i> ; <i>Jac. Boomaars</i> ; <i>Wilh. Peters</i> ; <i>Ger. V. Deursen</i> (Retornou para a Holanda em 24 de abril de 1903 por motivo de saúde. Faleceu no Brasil – Pirapora – em 13 de junho de 1911). <sup>456</sup>
	Irmãos	<i>Petrus</i> ; <i>Lucas</i> ; <i>Bruno</i> .
1899	Padres	-----
	Irmãos	-----

nossa Missão; assim seu interesse pelo Brasil está comprovado in longitudinem dierum. Agora devemos mencionar a bondade dos reitores de Amsterdam, que presenteiam nossa Missão com as rendas dessa Assoc. e da Festa de São Geraldo.” CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris.* P. 17. O relato da transferência do Pe. Wayenburg de Juiz de Fora para a Holanda ajuda a corroborar a tese aqui defendida de que o fato de alguns dos padres redentoristas holandeses que vieram para o Brasil retornarem para a Europa afim de lá continuarem a sua vida religiosa não pode ser um simples indício de uma leitura negativa dos resultados das missões religiosas no Brasil. Conforme sugere o texto das Crônicas, Pe. Wayenburg, assim como outros que seguiram a mesma trajetória, retornou a Europa porque não conseguiu se adaptar aos costumes brasileiros e à língua portuguesa, ou seja, mais por questões pessoais que por resultados negativos de missões religiosas. A segunda parte do texto aqui citado, que faz referência à fundação da Associação de São Geraldo em Amsterdam reforça ainda mais essa tese. Por meio dessa Fundação o Wayenburg continuou a participar das missões no Brasil, agora com o envio de recursos financeiros. Se ele não acreditasse na eficácia das missões redentoristas no Brasil, dificilmente se mobilizaria para levantar e enviar recursos financeiros para contribuir com as missões redentoristas no Brasil.

<sup>456</sup> “Já muito Pe. v. Deursen sofria das conseqüências de uma febre que ele pegou (julh. 1902) nas margens do Rio S. Francisco, e que foi percebida por ele somente quando nas missões concorridíssimas de Carmo da Matta, onde também se fazia Visita Pastoral do bispo. Descanso e medicamento durante 7 meses em Juiz de Fora não surtiram efeito. Depois passou dois meses em Belo Horizonte para consultas médicas, mas também sem resultado. Dr. Menezes de Juiz de Fora não tinha coragem para fazer a operação (laparotomia) por ser de efeito duvidoso e muito perigosa. (Dr. Villaça a teria feito). Muito se rezou, e esperar mais ainda, poderia tornar a doença crônica. Os médicos acharam que fosse melhor que o Pe. voltasse para a Europa, onde haviam operadores mais competentes. (naquele tempo desconhecíamos os médicos do Rio e S. Paulo). CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris.* Pp. 27 e 28.

1900	Padres	-----
	Irmãos	-----
1901	Padres	<i>A. Beukers</i> (Retornou para a Holanda, em 1912, para assumir o posto de padre provincial da Província Holandesa); <i>P. N. Kroon</i> .
	Irmãos	<i>Athanasius</i> .
1902	Padres	<i>Wiegant</i> ; <i>Willems</i> ; <i>Wildt</i> ; <i>Ant. Grijpink</i> (Voltou à Holanda para tratar de problemas de saúde, primeiro em caráter temporário e depois em caráter definitivo. Não conseguiu curar-se da doença).
	Irmãos	<i>Werenfridus</i> ; <i>Rochus</i> .
1903	Padres	<i>Ant. Tweehuysen</i> (Saiu da Congregação em 1912); <sup>457</sup> <i>Mart. Verburgt</i> .
	Irmãos	<i>Andreas (Ephrem) Oosterum</i> .
1904	Padres	<i>Theod. Van Roosmalen</i> (Foi nomeado bispo do Suriname em 1911).
	Irmãos	<i>João B. (Cajetanus) V. d. Sande</i> .
1905	Padres	<i>Petr. (Sebastião) Dorresteyn</i> (Em 1912 sofria de “neurose”. Segundo as crônicas redentoristas, ele fez um passeio a Montevideu e volta curado); <i>João B. Smits</i> ; <i>Jos. (Athanasius) Geerlings</i> ; <i>Julio Maria</i> (50 anos. Primeiro redentorista brasileiro. Faleceu em 02 de abril de 1916, vítima de doença. Antes de morrer, segundo as crônicas redentoristas, ele recebeu a visita do Cardeal Joaquim Arcoverde e de D. Agost. Bennis). <sup>458</sup>

<sup>457</sup> Nas crônicas redentoristas do ano de 1912 consta um pequeno registro do caso. No documento lê-se: “5 junho: notícia sucinta da saída do Pe. Tweehuysen da Congregação”. CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 58.

<sup>458</sup> CSSR. *Codex Chronicorum Vice Provincialium Congregations Ssmi. Redemptoris*. P. 64.

	Irmãos	-----
1906	Padres	<i>A. (Xavier) Mertens;</i> <i>Henr. (Vicente) Zey;</i> <i>Ger. (Geraldino) Polman.</i>
	Irmãos	<i>Jos. (Benno) Schüller.</i>
1907	Padres	<i>Josephus (Carlos) Timmermans;</i> <i>Nellius (Celestinus) Tyndall.</i>
	Irmãos	<i>Gerard (Eugenius) van den Heuvel;</i> <i>Jos. (Romualdo) Waqué.</i>
1908	Padres	<i>Cornelius Jacobs;</i> <i>Aemilius Smeur;</i> <i>Franc. X. Zitwing;</i> <i>Gregorius Lubbers;</i> <i>Henricus (Paulo) Teunisse.</i>
	Irmãos	<i>Pet. (Cornelius) Hermans.</i>
1909	Padres	<i>Augustinus Michielsen.</i>
	Irmãos	<i>Marinus (Leo) Koenraads;</i> <i>Humbertus (Frnc.) Greven;</i> <i>Henricus (Willebrordus) Cornelissen</i> (Faleceu devido a um câncer intestinal em 09 de julho de 1920 e foi sepultado no cemitério da Glória em Juiz de Fora).
1910	Padres	<i>Leonardus Lubke</i> (Retornou para a Holanda em 6 de dezembro de 1910, sem autorização); <i>Nicol. (Rafael) Dieben</i> (Em 3 de abril de 1915 foi para o Suriname).
	Irmãos	-----
1911	Padres	<i>Leo Panis;</i> <i>Henr. (Geraldo) Binnendijk;</i> <i>Adrian. (Pedro) Krdter;</i> <i>Francisco Ferreira</i> (Brasileiro. Fez a profissão religiosa em 2 de outubro de 1911 e partiu para o Suriname em 12 de outubro junto com Mons. V. Roosmalen. Retornou ao Brasil em 1917,

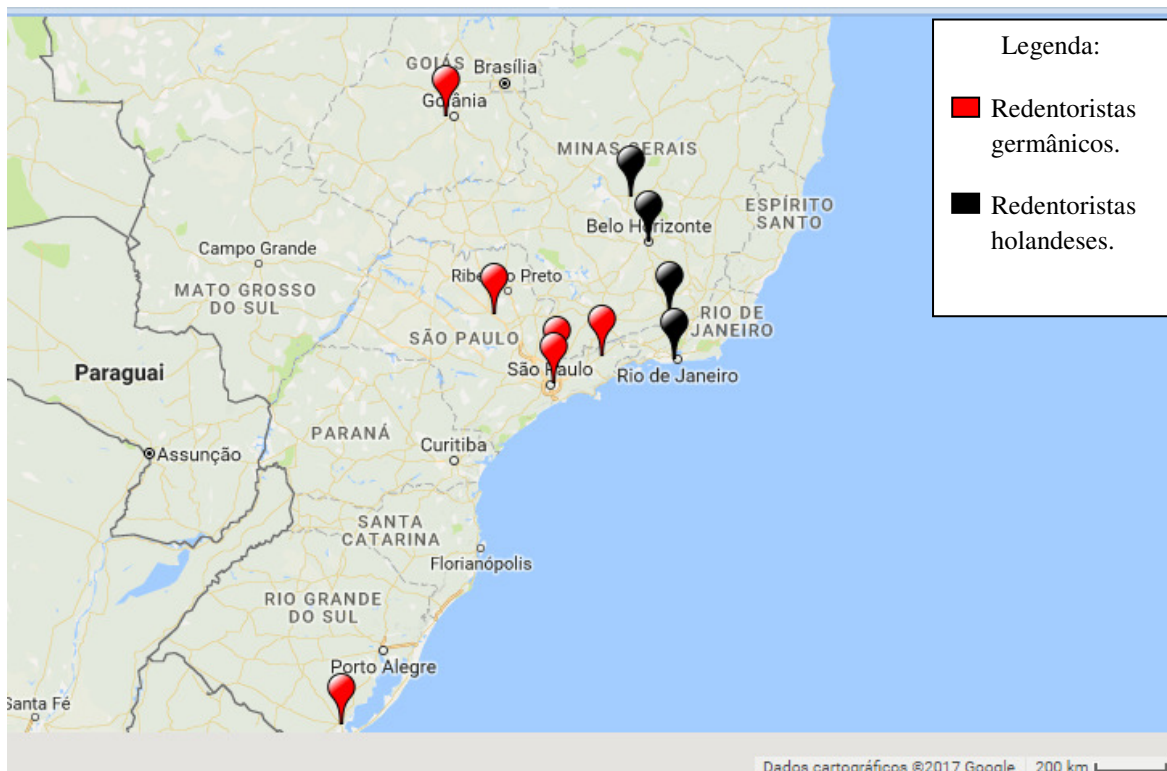


		durante a Primeira Guerra Mundial).
	Irmãos	<i>Nicol. (Thadeus) Winter.</i>
1912	Padres	<i>Perriëns</i> (Retornou do Suriname para onde foi em 1909 como visitador). <i>P. (Jeronymus) Sterck;</i> <i>P. (Godefridus) Strijbos;</i> <i>Ant. (Joaquim) van Dongen.</i>
	Irmãos	<i>Nic. (Majela) Nieuwehuizen;</i> <i>Adr. (Eusebius) van de Pol.</i>
1913	Padres	<i>Josephus Joannes Maria (Avelino) Sneders;</i> <i>Petrus (Paulus) Rutten.</i>
	Irmãos	<i>Henricus (Plácido) Charmant.</i>
1914	Padres	<i>Leonardus Smeets;</i> <i>Everaldo (Alberto) Pas de Loup.</i>
	Irmãos	-----
1915	Padres	-----
	Irmãos	-----
1916	Padres	-----
	Irmãos	<i>Paschoal (Alphonsus Ary de Almeida)</i> – (Brasileiro. Iniciou sua vida religiosa no juvenato de Aparecida e fez o noviciado em Juiz de Fora).
1917	Padres	<i>Jacobus (Gonzaga) Polman;</i> <i>Lucas Veeger;</i> <i>Francisco Ferreira</i> (Retornou ao Brasil – ver observação no ano de 1911).
	Irmãos	-----
1918	Padres	-----
	Irmãos	-----
1919	Padres	-----
	Irmãos	-----
1920	Padres	<i>Hubertus (Miguel) Radermacher;</i>

		<i>Gerardus (Caetano) Braam.</i>
	Irmãos	<i>Henricus (Robertus) van der Linderen;</i> <i>Quirinus (Clemens) Verheul.</i>



**Mapa 01:** Atuação dos padres e irmãos redentoristas no Brasil entre 1893 e 1920. Mapa elaborado no aplicativo *GmapGIS*, disponível em << <http://www.gmapgis.com/>>> Acessado em 19 de março de 2017.



**Mapa 02:** Detalhe do mapa 01 - Atuação dos padres e irmãos redentoristas no Brasil entre 1893 e 1920. Mapa elaborado no aplicativo *GmapGIS*, disponível em << <http://www.gmapgis.com/>>> Acessado em 19 de março de 2017.