

UNIVERSIDADE FEDERAL DE JUIZ DE FORA  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

José Leandro Peters

Nossa Senhora Aparecida no discurso da Igreja  
Católica no Brasil (1854 – 1904)

Junho de 2012

Peters, José Leandro.

Nossa Senhora Aparecida do discurso da Igreja Católica no Brasil  
(1854-1904) / José Leandro Peters. – 2012.

159 f. : il.

Dissertação (Mestrado em História)—Universidade Federal de Juiz de  
Fora, Juiz de Fora, 2012.

1. Catolicismo - Brasil. 2. Memória. I. Título.

CDU 282(81)

José Leandro Peters

# Nossa Senhora Aparecida no discurso da Igreja Católica no Brasil (1854 – 1904)

Dissertação de Mestrado apresentada ao  
Programa de Pós-Graduação em História  
da Universidade Federal de Juiz de Fora  
como requisito para a obtenção do título  
de mestre em História.

Orientadora: Beatriz Helena Domingues.

**Junho de 2012**

## Folha de Aprovação

A dissertação intitulada **Nossa Senhora Aparecida no discurso da Igreja Católica no Brasil (1854 – 1904)**, elaborada por José Leandro Peters, como pré-requisito parcial para obtenção do Título de Mestre, foi aprovada por todos os membros da Comissão Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora.

Juiz de Fora, 26 de junho de 2012.

Banca Examinadora

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Beatriz Helena Dominques  
(Orientadora)

---

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

---

Prof.<sup>a</sup>. Dr.<sup>a</sup> Juliana Beatriz Almeida de Souza  
(Titular)

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.

(Ariano Suassuna)

## Agradecimentos

Esse exercício de recordação e nomeação é o mais difícil, pois é quase impossível não cometer nenhuma injustiça ao mencionar todos que, de diversas formas, foram peças importantes na concretização dessa dissertação. Por isso, registro, de início, minhas desculpas pelos esquecimentos.

A realização desse trabalho não seria possível sem a cooperação de muitos amigos e colegas. Em primeiro lugar, agradeço a minha família que me apoiou e amparou durante esses quase três anos de pesquisa. Sem eles, esse trabalho talvez não fosse possível.

Sou grato de maneira especial à professora e orientadora Beatriz Helena Domingues que, desde a graduação, apostou nesse projeto. Suas observações críticas lapidaram, a cada conversa, o texto hoje apresentado. Ela cobrou melhorias até o último momento, o que às vezes me deixou desesperado, mas, agora vejo que realmente elas eram necessárias.

Estendo meus agradecimentos também aos professores do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Juiz de Fora. Muitas das leituras sugeridas por eles foram de fundamental importância para a composição final deste trabalho. Em especial, agradeço ao professor Alexandre Mansur Barata pela atenção em nossas conversas, as quais me mostraram novos caminhos a seguir. Sou grato também à professora Célia Maia Borges; que com suas indicações bibliográficas e a leitura crítica da primeira versão desse trabalho, me ajudou a ajustar as ideias que andavam soltas sem amarras ao tema central.

Na defesa da minha dissertação foi de grande valia as sugestões da professora Juliana Beatriz de Souza, que em uma leitura atenta do texto inicial, clarificou-me um caminho a seguir.

Agradeço aos funcionários do Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida e, de maneira especial ao padre Paulo, responsável pelo arquivo. Sem o acesso aos documentos que eles me ajudaram a encontrar a pesquisa teria se tornado muito mais árdua e talvez eu não pudesse colher os frutos do trabalho. A atenção e a hospitalidade com que me receberam na cidade de Aparecida fizeram minha estada naquele local muito mais agradável.

Às amigas Mariângela Maia; Gislaine Magdalena e Regina Martoni devo

agradecimentos pelo companheirismo, pelas palavras de incentivo e pelas boas risadas que demos juntos, fazendo esses anos tornarem-se muito mais agradáveis. Às vezes quando os obstáculos pareciam intransponíveis, encontrava nesses anjos o amparo para os meus desesperos.

Às colegas de graduação e mestrado, Fabiana Almeida e Priscila Musquim Alcatara, sou grato pela amizade e companheirismo. Dividimos nossas angústias e tormentos, tornando os momentos de encontro mais agradáveis e produtivos.

Não posso esquecer dos amigos que fiz nos últimos anos e que foram tão importantes no apoio a essa caminhada: Roselaine; Mônica e Rogério, sempre com palavras de apoio ou sugestões, avolumando ainda mais o trabalho que já me parecia extenso.

Agradeço de forma especial a grande amiga Thaís Helena, que leu e corrigiu atentamente esse trabalho.

Por fim agradeço às queridas Meyrielle e Maria Clara que, com o mais sincero carinho, me ampararam emocionalmente diversas vezes.

## **Resumo:**

O objetivo da dissertação é discutir de como a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida foi interpretada e divulgada pela Igreja Católica no Brasil entre 1854 e 1904. A data inicial refere-se à visita do bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Mello, à capela da virgem na cidade de Aparecida. Já a final faz referência ao ano em que a virgem foi coroada “Rainha do Brasil”, período em que a memória proposta pela Igreja já estava bem afirmada. Em sua visita, em 1854, o bispo D. Antônio propôs uma devoção mais sacramental para os brasileiros, substituindo as imagens do Santuário que ele considerava impróprias. Nesse mesmo ano, surgiram imagens representando Aparecida como uma virgem branca, projeto que foi alterado na década de 1870, quando a imagem passou a ser representada como mestiça. É justamente esse processo de mestiçagem da imagem o foco central deste trabalho. Tento demonstrar a hipótese de que a imagem apresentada em 1870 estava em consonância com a nova dinâmica social encontrada no país: os negros passando a ser considerados como parte integrante do “povo brasileiro” e grande contingente de imigrantes chegando no país. Importantes nesse novo discurso assumido pela Igreja foram também as reformas pelas quais passava a instituição eclesiástica; a necessidade de um símbolo nacional em finais do século XIX; as relações entre os eclesiásticos e os membros do Estado; além da necessidade que a Igreja sentiu, nesse período, de se afirmar frente às novas denominações religiosas e políticas que emergiam no cenário nacional. Em suma, Aparecida é compreendida como resultado de negociações e não de uma imposição.

**Palavras-chave:** Memória; Nossa Senhora Aparecida; transformações sociopolíticas no final do século XIX.



## **Abstract**

The aim of the present study was to analyze how Catholic Church in Brazil interpreted and disclosed the image of Nossa Senhora da Conceição Aparecida between 1854 and 1904. The former year was the date of the visit of the Bishop of São Paulo, D. Antônio Joaquim de Mello, to the chapel of virgin in the city of Aparecida. The year of 1904 concerning to the crowning of the virgin as “Queen of Brazil”, a period when the memory proposed by Church was consolidated. In his visit to the city in 1854, the bishop D. Antônio proposed to brazilian people a more sacramental devotion, replacing from the Sanctuary the images considered as improper. In the same year, images representing Aparecida as a white virgin appeared, a Project altered in 1870, when the image started being represented as a mestiza. This process of mestizaje of the image is the focus of this work. It is demonstrated the hypothesis that the image presented in 1870 was in line with the new social dynamic found in the country: blacks being considered as a part of “brazilian people” and the wide contingent of immigrants arriving into the country. The changes in ecclesiastic institution were also important in this new discource assumed by the Church; the needing of a nationality symbol at the end of the XIX century; the relations between ecclesiastics and the members of the State; besides the necessity of the Church to assert a position in this period of new religious and political conceptions that emerged in the national scene. To sum up, Aparecida has to be understood as a result of negociations and not as a imposition.

**Keywords:** Memory; Nossa Senhora Aparecida; sociopolitical transformations in end XIX centurry.

## Sumário

<b>Introdução .....</b>	<b>09</b>
<b>Cap. 01: A imagem construída .....</b>	<b>24</b>
<b>1.1- O encontro e as primeiras “manifestações” da imagem .....</b>	<b>24</b>
<b>1.2- Os três pescadores: homens simples e religiosos. ....</b>	<b>38</b>
<b>1.3- A institucionalização: a construção da capela e os primeiros religiosos. ....</b>	<b>44</b>
<b>Cap. 02: Os promotores da memória. ....</b>	<b>61</b>
<b>2.1 – A opção pelo projeto redentorista. ....</b>	<b>61</b>
<b>2.2 – Um povo desassistido espiritualmente. ....</b>	<b>70</b>
<b>2.3 – Quem conta a verdadeira história? – as disputas na divulgação da imagem.....</b>	<b>83</b>
<b>Cap. 03: A importância da construção da memória de Nossa Senhora Aparecida.....</b>	<b>94</b>
<b>3.1 – A Reforma da Igreja no Brasil do século XIX. ....</b>	<b>94</b>
<b>3.2 – A Proclamação da República e o fim do Padroado. ....</b>	<b>104</b>
<b>3.3 – As transformações sociais ocorridas no Brasil do final do século XIX.....</b>	<b>116</b>
<b>3.4 - Aparecida: a rainha brasileira. ....</b>	<b>123</b>
<b>Conclusão. ....</b>	<b>135</b>
<b>Bibliografia. ....</b>	<b>139</b>
<b>Anexos. ....</b>	<b>146</b>

## Introdução:

*Vai para duzentos anos, ela enxuga as lágrimas do povo, conforta as amarguras, alenta as esperanças, avigora as crenças de infinitas almas, tornando-as melhores, ajudando-as a suportarem o peso desta vida, confiando em outra mais pura<sup>1</sup>.*

A epígrafe acima citada refere-se à imagem de Nossa Senhora Aparecida no início do século XX, quando estava prestes a completar seus 200 anos de história. Os versos são um exemplo da imagem de Aparecida que a Igreja procurou construir naquele período: a Mãe compadecida do povo brasileiro. Esta pesquisa tem como objetivo elucidar como foi construída tal memória sobre esse que, ainda hoje, é um dos símbolos religiosos mais importantes do Brasil.

A história dessa virgem padroeira do Brasil tem como marco inicial o ano de 1717<sup>2</sup>, quando ela teria sido encontrada por três pescadores. Contudo foi somente em fins do século XIX e no avançar do XX que a imagem de Nossa Senhora Aparecida ganhou projeção nacional. No início do novecentos, a cor escurecida da imagem, que foi negada durante determinado período, transformou-se em sua maior virtude. Ela passou a ser vista como a cambiante das cinco raças, representante de um povo mestiço e cordial.

Aparecida ganhou, nesse período, projeções de uma Nossa Senhora brasileira. Sua história foi entrecruzada com os maiores acontecimentos do país. Tentou-se promover uma ligação entre a imagem e a independência do Brasil, objetivando comprovar uma passagem de D. Pedro I pela capela de Aparecida antes de decretar a independência do Estado brasileiro<sup>3</sup>. Ali, o príncipe regente teria pedido a Santa Maria proteção para o Brasil. Confirmada ou não, a ilustre visita buscava em Nossa Senhora da Conceição, aparecida nas águas brasileiras, o amparo para a nova nação que emergiria nos trópicos. Essa ligação com o governo Imperial teria se intensificado no final da década de 1880, quando a imagem recebeu como ex-voto da princesa Isabel

---

<sup>1</sup> Affonso Celso; Villa Petiote - Petrópolis, 15 de dezembro de 1904. In: *Renascença*, Ano II, nº 11, Janeiro de 1905 (Cópia em: ACMA. *Anotações e Acontecimentos – 1719 a 1950 / Narração do Encontro da Imagem Milagrosa*).

<sup>2</sup> A data do encontro da imagem remete a uma questão que deixa dúvidas. Todos os relatos oficiais da Igreja Católica mencionam que o ano do encontro da imagem foi 1719. Contudo, os registros oficiais de viagem do Conde de Assumar mencionam a sua passagem pela região em 1717. Frente a esse impasse convencionou-se considerar o ano de 1717 como o ano da aparição da imagem.

<sup>3</sup> *D. Pedro I – Conde de Assumar / Personagens e Aparecida*. (ACMA).

uma coroa, com a qual foi coroada rainha em 1904<sup>4</sup>. Ela passou então a estar diretamente ligada a uma das figuras mais emblemáticas da história brasileira, a “libertadora dos escravos”<sup>5</sup>. Aparecida tornou-se a sucessora de Isabel por reconhecimento ao trabalho desenvolvido junto aos desamparados socialmente.

Percebe-se assim a tentativa de construção de laços nacionais para a imagem de Aparecida e um esforço da Igreja em demonstrar que a instituição esteve, desde meados do século XVIII, preocupada com as questões referentes à virgem de Aparecida, preocupação essa que não me parece ter existido de fato, sendo, na verdade, produto de um projeto da Igreja nas últimas décadas do século XIX e início do XX. Tendo em vista entender esse projeto de memória, interessou-me saber qual história ou histórias sobre a imagem foram construídas; quais foram os atores enaltecidos e os “esquecidos” nessas narrativas; quais os motivos de tal valorização ou esquecimento; quais foram os principais atores que contribuíram para a afirmação da narrativa sobre a imagem; e como ponto central, a maior de minhas indagações: por que a Igreja se propôs a construir a história da imagem especificamente nesse período?

O resultado deste projeto da Igreja pode ser percebido, na atualidade, ao se observar o espaço religioso de Aparecida. Aos olhos de um pesquisador, andar pelo Santuário Nacional permite compreender a construção e afirmação da referida imagem sagrada. Pelas ruas e corredores da cidade, a profusão de imagens leva o peregrino a reviver o achado de Nossa Senhora. Logo à frente do portão principal de entrada no Santuário, está um monumento, assinado por A. Sarro (Imagem 08). Ele relembra a pescaria milagrosa da virgem em 1717. Elevados ao alto sobre uma canoa que forma uma cruz junto à coluna que a sustenta, estão os três pescadores que retiram da rede a imagem de Nossa Senhora da Conceição. No centro da cruz, um detalhe chama atenção: a imagem retratada surge do rio de maneira íntegra, sem ter o corpo e a cabeça separados como narram a maioria dos documentos oficiais produzidos pela Igreja Católica. Abaixo da canoa foi posta uma segunda barca (Imagem 09) e, ao redor da mesma, uma série de pessoas retratadas de maneira simples, tal qual os pescadores que supostamente resgataram a imagem da Santa Maria. Postas em sinal de devoção, essas

---

<sup>4</sup> Lourival dos Santos afirma que não existem documentos que comprovem a doação da coroa pela Princesa. In: SANTOS, Lourival. *Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular: as estampas de Nossa Senhora Aparecida – 1854-1978*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

<sup>5</sup> Termo utilizado pelo padre Júlio Brustoloni ao descrever a coroação da imagem em seu livro sobre a história de Nossa Senhora Aparecida. BRUSTOLONI, Júlio J.. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida: a Imagem, o Santuário e as Romarias*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1998.

peessoas representam os moradores da vila de pescadores em Guaratinguetá que acolheram a imagem e foram beneficiados pelos seus milagres.

Passando por esse monumento e se dirigindo ao santuário, o peregrino segue por um caminho, onde se sucedem folders que divulgam as diversas mídias, pensadas pela Igreja para promover aquele espaço religioso (Imagens 10, 11 e 12). Com mensagens como “sintonize a TV Aparecida na sua parabólica em qualquer lugar do Brasil”, “Você pode estar aqui todos os dias” e “o manto de Nossa Senhora cobrindo todo o Brasil”, o fiel é conduzido a acompanhar as orações e os acontecimentos do santuário dentro da sua casa em qualquer local do país.

Chegando ao portão principal do templo, o peregrino se depara com uma grandiosa construção, repleta de capelas secundárias, corredores e salas. Em seu interior (Imagens 13, 14 e 15), a igreja está em formato de cruz; no centro encontra-se o altar principal, que pode ser visto de todos os cantos. Para aqueles que estão mais distantes, monitores de TV espalhados pela igreja permitem uma boa visão do que ocorre no altar (Imagem 16).

Ao fundo da igreja, atrás do altar mor, está posta a imagem primeira, encontrada no rio. Ao visitá-la, o romeiro encontra um caminho marcado por painéis que recontam a sua história. O primeiro deles remete à narrativa da pescaria (Imagem 17). Os três pescadores agora são apresentados na forma triangular. No centro, um deles segura as duas partes da imagem: na mão direita o corpo e na esquerda a cabeça. Os outros dois pescadores, de chapéu na mão, se curvam diante da imagem em sinal de respeito e devoção. Enrolada ao corpo de um dos pescadores está uma rede repleta de peixes que se abre também na forma triangular. Os peixes presos a ela podem se referir aos seguidores da imagem e ao seu número avantajado, que aumentou na medida em que o mito foi sendo divulgado. Ao fundo está retratada a vila onde esses pescadores residiam, casas simples, sem luxo aparente.

Ladeada por dois painéis que retratam imagens bíblicas femininas (Imagens 18 e 19) está a imagem principal, dentro de um cofre fortificado a fim de evitar possíveis ataques a sua integridade (Imagem 20). Ao passar por esse local, os fiéis param, fotografam, alguns oram, outros choram, outros simplesmente a reverenciam e passam.

Continuando a caminhar, o romeiro chega ao último painel (Imagem 21), que retrata vários milagres atribuídos à virgem de Aparecida. Ao centro está a antiga capela e, à sua frente, uma grande escadaria; em destaque a figura do cavaleiro, uma referência

ao relato do fazendeiro que ameaçou invadir a capela de Nossa Senhora Aparecida montado em seu cavalo. Como castigo por sua intransigência, a pata do cavalo teria ficado presa a um dos degraus da escada. Na imagem, cavalo e fazendeiro, representados de maneira imponente e intransigente, dirigem um olhar desafiador em direção ao céu.

No canto superior direito, estão representados uma série de ex-votos doados à imagem em sinal de agradecimento: molduras em cera no formato de partes do corpo humano, vestidos de noiva, muletas, cadeiras de rodas, fotos, armas e uma casa, a qual pode representar um agradecimento por um imóvel adquirido ou mesmo a doação de um bem material à santa.

No canto superior esquerdo, o feito apresentado é o milagre das velas. Uma vela aparece acesa e a outra apagada, nas mãos de uma mulher que provavelmente retrata a figura de Silvana Rocha, mãe de um dos três pescadores e guardiã da imagem durante a primeira metade do século XVIII. A chama acesa significa que ela ainda não havia acendido as velas. À frente da imagem, uma pessoa ajoelhada reverenciando o milagre; do lado direito, a figura de um homem que se curva após presenciar o feito extraordinário.

No canto inferior direito, o milagre representado é o do escravo que, por meio de intercessão à virgem, foi libertado dos grilhões que o prendiam à servidão. O escravo aparece ajoelhado e de mãos postas em sinal de piedade, sendo seguido por um capataz que, com a mão esquerda, segura a corrente que o prende ao escravo e, com a direita, um chicote, utilizado para repreendê-lo se necessário. Contudo, o capataz também se apresenta de maneira piedosa frente a santa, uma vez que o milagre já havia ocorrido, como demonstram os elos partidos da corrente.

No canto inferior esquerdo, uma mãe ampara a filha que voltou a enxergar depois que intercedeu à imagem de Aparecida.

É importante destacar que a maior parte dos beneficiados pelos milagres estão vestidos de maneira simples, sugerindo uma atenção especial a indivíduos desamparados socialmente: o escravo recapturado após a fuga, a menina pobre e cega que deseja ver o mundo a sua volta. Já o fazendeiro, vestido em roupas de general, é condenado por sua intransigência.

As imagens da virgem e as lembranças para aqueles que chegam ao local estão presentes em diversas lojas. Dentro do santuário encontram-se bazar, livrarias, lojas de

velas e produtos religiosos, bem como uma lanchonete, que utiliza o mito fundador da cidade para promover os seus produtos, como o pão de Nossa Senhora (Imagem 22). Produzido no Santuário, ele é quase um produto sagrado que o fiel pode consumir ou levar para casa. Ao sentar-se à mesa, o peregrino se depara com toalhas que também divulgam o santuário. Em uma delas o folder promove o endereço eletrônico da basílica de Aparecida (“Aparecida na internet”), ao lado, há um espaço dedicado a propaganda do filme “Aparecida, o Milagre” (2010) (Imagem 24). As crianças também estão representadas em cartazes que colocam Aparecida em meio a avatares<sup>6</sup>, uma realidade do mundo infantil moderno (Imagem 23).

Ao percorrer esse caminho, é o peregrino é levado a presenciar o achado da imagem e todos os acontecimentos posteriores a tal milagre. Toda essa exposição imagética não só atua na legitimação da história da virgem, como também na perpetuação de uma memória. A preparação de um espaço que forneça uma memória sagrada e relembre o tempo primordial ao peregrino que visita a igreja de Aparecida está presente desde a construção das primeiras capelas. A descrição da capela de Nossa Senhora Aparecida, feita em 29 de dezembro de 1891, por um indivíduo chamado de Guerreiro Maia, permite perceber semelhanças entre as primeiras construções e as que encontramos atualmente em pleno século XXI naquela cidade.

*Nossa Senhora d’Aparecida.*

*“Na parede de fundo do côro em forma de rotunda, está desenhada uma parte do Parahyba, tendo sobre suas águas uma canoa com três pescadores tirando um deles (Alves) a rede em que foi encontrada a imagem da Santa.*

*‘Quia me invencrit’*

*‘Invenunt vitam’*

*Lê-se sob o desenho de forma oval devendo ter 2 metros, sobre 1 e meio. Seguem mais cinco das mesmas dimensões contornando o texto, e symbolisando os primitivos milagres, a saber;*

*1º Um caçador em frente a um tigre que lhe mostra as terríveis garras.*

*Uma senhora cega guiada por uma filhinha.*

*Um preto de joelhos ante a imagem e a corrente e algumas que lhe pendiam caídas aos pés.*

*Uma parte do Parahyba e no meio um menino prestes a submergir.*

*Por ultimo é o desenho da capella primitiva, erecta há mais de século.*

*(...)*

---

<sup>6</sup> Utilizo o termo para designar imagens virtuais de seres humanos.

*Da sacristia preparada com esmero, uma escada conduz a duas grandes salas, de cujas paredes pendem fotografias, painéis, tranças de cabellos, diversas partes do corpo humano moldadas em cera, em prata, attestando tudo a bondade, a misericórdia, a piedade e os milagres da divina protetora da humanidade angustiada.*

*Ao fundo do salão vê-se o altar rico de N. S. da Conceição: \_\_\_ à entrada lê-se;*

*Qui mandarat*

*Hune Tanem*

*Vivete AEternum”.*<sup>7</sup>

Perece-me que, na constituição desse espaço sagrado, a tradição interagiu com a modernidade<sup>8</sup>, visto que, pelo menos quanto ao templo sagrado, o que temos é uma marca de continuidade entre as primeiras construções e as mais recentes. Os painéis que passaram a ornar o templo construído na segunda metade do século XX (santuário atual), compostos a partir da utilização de azulejos, ganharam uma nova forma, mais moderna, contudo retomaram elementos do espaço construído no século XIX (Imagens 25, 27 e 28), permitindo a continuidade da memória constituída dentro desse espaço sagrado.

Chama atenção no relato de Guerreiro Maia o grande apelo popular criado no entorno da imagem. Para ele, os quadros expostos na Igreja do século XIX, assim como os ex-votos deixados em uma sala especial, atestam a bondade e a misericórdia da santa para com a humanidade angustiada. Esse ideal de uma Mãe misericordiosa, bondosa, compadecida, que intercede para livrar o fiel das suas angústias, não está presente somente nas imagens. Ele é reatualizado aos fiéis nos diversos rituais postos em prática nas capelas do Santuário todos os dias, mas principalmente nas vésperas do dia da comemoração da imagem (12 de outubro) quando são apresentadas peças teatrais que narram o achado e permitem que o fiel reviva o tempo mítico. Dessa forma, a permanência da memória religiosa perpassa pelo ritual, o qual promove uma

---

<sup>7</sup> Relato de Guerreiro Maia em 29 de dezembro de 1891. In: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida. Aparecida – 1743 - 1872*. Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida, 1919. Fls 88, 89 e 90.

<sup>8</sup> Os dois termos não são tão simples quanto parecem. Foram e são alvo de análise e podem ser compreendidos de diversas maneiras. Neste trabalho, quando os utilizo, estou preocupado em mostrar uma forma de devoção presente, principalmente nos séculos XVIII e início do XIX, marcado por diversas formas de exteriorização da fé católica em oposição ao projeto da Igreja ultramontana, que os eclesiásticos brasileiros buscaram implantar no país a partir da segunda metade do século XIX, buscou romper, prezando por um catolicismo sacramental mais internalizado. Assim a tradição refere-se ao período anterior à proposta de “reforma religiosa” no Brasil, e a modernidade no período posterior a esse projeto, identificando o rompimento entre os dois em meados do século XIX.



relembração do mito sagrado<sup>9</sup>. De acordo com Peter Berguer, “as execuções do ritual estão estreitamente ligadas à reiteração das fórmulas sagradas que ‘tornam presentes’, uma vez mais, os nomes e os feitos dos deuses”<sup>10</sup>. Esses atos religiosos servem para lembrar “os significados tradicionais encarnados na cultura e nas instituições mais importantes”<sup>11</sup>.

Para compreender como ocorreu essa intensificação do culto a Nossa Senhora Aparecida e os processos de transformação pelos quais a imagem passou, essa pesquisa fez uma análise conjunta da história da imagem, da sociedade e da política na qual ela estava inserida. Nesse sentido, Dominique Julia chamou atenção para o fato de as mudanças religiosas serem melhor compreendidas quando analisadas em sintonia com as mudanças sociais, pois elas produzem nos fiéis mudanças de ideias e de desejos que levam a modificações em diversas partes de seu sistema religioso.

*A densidade de população, as comunicações mais ou menos extensas, a mistura de raças, as oposições de textos, de gerações de classes, de nações, de invenções científicas e técnicas, tudo isso age sobre o sentimento religioso individual e transforma, assim, a religião.*<sup>12</sup>

Parece-me que esse é um ponto importante na compreensão da história da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, visto que, embora o culto tenha se iniciado no século XVIII, como apontam os documentos de encontro da imagem, ele só ganhou maior fôlego institucional a partir da última metade do século XIX, quase 150 anos depois do encontro da imagem, quando a sociedade brasileira passava por diversas mudanças.

A Lei do Ventre Livre, instituída em 1871, ofereceu uma nova imagem da população brasileira, vista agora como mestiça, marcada pelo elemento negro. O que, por sua vez, levou a Igreja a repensar a sua atuação junto a esse “novo povo” e buscar maneiras de representar essas mesmas pessoas dentro do catolicismo. Pretendo demonstrar que a política aplicada pela Igreja a esses africanos vindos para o Brasil, bem como a seus descendentes, durante quase todo o período colonial e imperial, foi uma política de marginalização, que só mudou quando esses mesmos indivíduos

---

<sup>9</sup> ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.

<sup>10</sup> BERGER, Peter L.. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985, p. 53.

<sup>11</sup> *Idem*, p. 53.

<sup>12</sup> JULIA, Dominique. A religião: história religiosa. In: LE GOFF, Jacques e NORA, Pierre (Dir.). *História: Novas Abordagens*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976. P. 106.

passaram a ser vistos como cidadãos desiguais e não mais uma raça diferente dentro do país.

Sobre esse período, marcado também pela entrada maciça de imigrantes no país, Riolando Azzi sugeriu que a reforma de atuação da Igreja representou também “um esforço de conquista do espaço religioso no Brasil Imperial”<sup>13</sup>, onde, junto aos imigrantes, chegava ao país novas denominações cristãs e outras formas de confissões. Assim era preciso afirmar a catolicidade da pátria brasileira. Nesse caminho, a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida assumiu importância fundamental, pois ela é uma imagem de Maria, a Mãe de Jesus, considerada também como a Mãe da Igreja, apresentada de uma maneira abraçadeira. Desse modo, ela pode ser compreendida como o símbolo de uma nova Igreja que buscava se afirmar no país naquele momento.

Percebo a tentativa de construção da memória de Nossa Senhora Aparecida dentro do Brasil, em finais do século XIX e início do XX, como o resultado de conflitos de interesses, em que havia três agentes protagonistas; Estado, Igreja e sociedade. Esses três agentes não são aqui compreendidos como blocos uniformes, pelo contrário, os vejo como uma composição de grupos e indivíduos, com expectativas comuns e divergentes. Contudo não será possível, no âmbito dessa pesquisa, uma análise aprofundada de todos esses interesses e visões. Deixo claro que trabalhei com os conceitos que me parecerem comuns à maioria, sem ignorar que existiam outras opiniões dentro de um mesmo grupo que seguiam caminhos contrários aos analisados. Para tal, utilizo os estudos de Reinhart Kosellek, cuja teoria sugere que o tempo histórico deve ser compreendido como uma estrutura aberta, pois é construído de acordo como as experiências e os horizontes de expectativas do próprio homem<sup>14</sup>.

*O tempo histórico está associado à ação social e política, a homens concretos que agem e sofrem as consequências de suas ações, as suas instituições e organizações. Todos eles, homens e instituições, têm formas próprias de ação e consecução que são imanentes e que possuem um ritmo temporal próprio.*<sup>15</sup>

---

<sup>13</sup> AZZI, Riolando. *O Altar Unido ao Trono: um projeto conservador*. (História do pensamento católico no Brasil – III). São Paulo: Edições Paulinas, 1992. P. 30.

<sup>14</sup> KOSELLECK, Reinhart. *Futuro Passado*. Contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto; Editora PUC – Rio, 2006.

<sup>15</sup> *Idem*, p.14.

Assim, embora esteja concebendo que o sistema social, político e cultural no qual a imagem estava inserida tenha sido produto de uma construção do próprio homem<sup>16</sup>, utilizo a teoria de Marshall Sahlins para entender algumas alterações de rota na afirmação de tal memória<sup>17</sup>. Em *Ilhas de História*, Sahlins propõe que a história deve ser entendida como portadora de um esquema cultural que coordena as ações em sociedade. O autor sugere que esses “modelos de cultura” são produzidos pela própria sociedade e que ela os atualiza frequentemente. Existe uma estrutura que influencia as ações, mas esses esquemas culturais são coordenados historicamente, ou seja, eles, quando colocados em prática, são questionados. Desse modo, o indivíduo atualiza a história e os significados são reavaliados na prática. Em suma, Sahlins demonstra que esses “sistemas culturais”, embora pareçam isolados, correm sempre o risco de entrar em contato com novos elementos. Esses elementos, ao serem interpretados e apropriados de acordo com o esquema cultural, conduzem os indivíduos a atualizarem a cultura. Nesta pesquisa foi necessária uma atenção especial a esse ponto, já que, ao que me parece, foram as novas condições sócio-políticas (Lei do Ventre Livre; imigração; chegada de uma nova congregação religiosa, Proclamação da República) que levaram a transformações na memória produzida sobre a virgem de Aparecida. As histórias referentes à imagem, orais ou escritas, foram colocadas em risco na ação, e sofreram significativas mudanças.

Se a teoria de Sahlins, me permite perceber mudanças de rumo no caminho tomado pela Igreja Católica na construção da memória sobre a imagem, os estudos de Michel de Certeau me permitem refletir sobre as negociações feitas entre a Igreja e o povo, compreendendo a memória construída como produto de uma negociação e não de uma imposição<sup>18</sup>. Certeau disserta sobre a astúcia do homem. Para ele, o ser humano busca e encontra formas de resistir a possíveis imposições, se adequando ao sistema da maneira que melhor lhe convier<sup>19</sup>. Assim, embora eu esteja trabalhando com uma memória oficial afirmada pela Igreja Católica, percebo que nem todas as pessoas concebiam a imagem da mesma forma. Havia a possibilidade de indivíduos estabelecerem relações singulares com a virgem, que poderiam distanciar-se da

---

<sup>16</sup> A citação refere-se à teoria desenvolvida Clifford Geertz. Para Geertz a cultura é um conjunto de signos elaborados pelo próprio homem e que são mais facilmente compreendidos pelos indivíduos que estão imersos nessas teias de símbolos e significados. In: GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1973.

<sup>17</sup> SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

<sup>18</sup> CERTEAU, Michel de. *A Invenção do Cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1994.

<sup>19</sup> *Idem*.

memória proposta pela Igreja. Se, a partir de 1870, os eclesiásticos concebiam a virgem como mestiça, existia no meio social brasileiro aqueles que a concebiam como negra e outros que a entendiam como branca. Não contestavam o sistema, mas encontravam formas de cultuar a virgem da maneira como queriam.

Para atingir a memória sobre a imagem desejada pela Igreja Católica, trabalhei, na maior parte dessa pesquisa, com a análise dos relatos de milagres divulgados pela Igreja Católica no período em questão. Essas narrativas me ajudaram a compor o retrato da imagem que se buscou consolidar em um determinado momento na história do Brasil. Embora as representações pictóricas<sup>20</sup> da virgem sejam de extrema riqueza, permitindo uma pluralidade de observações, o foco da pesquisa esteve no discurso a respeito da imagem e não em uma análise da efígie propriamente dita.

Utilizei, ao longo do texto, os conceitos de memória e discurso, ambos assumem um significado muito próximo, referindo-se à história de Aparecida que a Igreja procurou afirmar no final do século XIX. Esses conceitos são objeto de reflexão por parte dos historiadores, já que fazem parte de seu trabalho. O historiador utiliza as lembranças do homem para contar a sua versão da história, produzindo outra memória. O discurso é compreendido como sendo a memória em sua fase declarativa, ou seja, a memória externada, tanto oral quanto escrita<sup>21</sup>. Para Jacques Le Goff, esse comportamento narrativo situa-se dentro de uma função social da memória, visto que “se trata de uma informação, na ausência de um acontecimento ou um objeto que constitui o seu motivo”<sup>22</sup>. A atividade mnésica é uma atividade constante e, na maior parte das vezes, tem seu início nos mitos de origem, no caso em questão, a pesca da imagem de Aparecida no Rio Paraíba em 1717. A partir daí, a memória sobre o fato vai sendo transmitida primeiramente de maneira oral e depois na forma escrita. Para Le Goff, a memória transmitida pela aprendizagem, sem o uso da escrita, permite interpretações variadas e atribui maior liberdade, com mais possibilidade criativa<sup>23</sup>. Já a escrita permite um duplo progresso à memória: “a comemoração, a celebração através

---

<sup>20</sup> Refiro-me às imagens produzidas a partir da efígie encontrada no Rio Paraíba; imagens de folhetos, revistas e até as próprias pinturas feitas no Santuário.

<sup>21</sup> Para Paul Ricœur, “em sua fase declarativa, a memória entra na região da linguagem: a lembrança dita, pronunciada, já é uma espécie de discurso que o sujeito trava consigo mesmo.” In: RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 2007. P. 138.

<sup>22</sup> LE GOFF, Jacques. *História e Memória*. 5ª edição. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003. P. 421.

<sup>23</sup> *Idem*.

de um monumento comemorativo<sup>24</sup> e o armazenamento de informações nos documentos.

As duas formas de memória apresentadas por Le Goff (a escrita e a não escrita) são observadas na pesquisa sobre a virgem de Aparecida. Referindo-se à memória oral, estão as histórias populares sobre a imagem, elaboradas, em sua maioria, antes da Igreja se propor a reunir e a documentar os acontecimentos referentes à virgem. Essas histórias contadas são portadoras de certa liberdade de criação, associando às narrativas imagens de grandes monstros e extrema dramatização de alguns fatos. Já quando a Igreja se propõe a recolher essas memórias orais e dar a elas uma forma escrita o objetivo parece ser não apenas o encantamento daquele que venha a ler o texto ou observar a imagem, como também a apresentação de uma memória de cunho verídico, buscando em determinadas datas recordar o mito fundador (o milagre da pescaria em 1717) com intenção comemorativa. O templo sagrado reúne ex-votos para afirmar as histórias dos milagres. Há assim um esforço constante, por parte daqueles que recolhem essas memórias orais e as transformam em memórias escritas, em mostrar que elas são verídicas, zelando por apresentar testemunhas fidedignas dos fatos. Michael Pollak, em reflexão sobre os conceitos de memória, esquecimento e silêncio, sugere que determinadas associações, quando se propõem a “enquadrar”<sup>25</sup> a memória, escolhem testemunhos que consideram verídicos para confirmarem a história relatada<sup>26</sup>.

*A escolha das testemunhas feitas pelas responsáveis pela associação é percebida como tanto mais importante quanto a inevitável diversidade dos testemunhos corre sempre o risco de ser percebida como prova da inautenticidade de todos os fatos relatados. Dentro da preocupação com a imagem que a associação passa de si mesma e da história que é a sua razão de ser, (...), é preciso portanto escolher testemunhas sóbrias e confiáveis aos olhos dos dirigentes, e evitar que “mitômanos que nós também temos” tomem publicamente a palavra<sup>27</sup>.*

Pollak afirma ainda que, além da escolha das testemunhas, é importante também, nesse “enquadramento da memória”, a escolha de quem vai escrever a história. As

---

<sup>24</sup> *Idem*, p. 427.

<sup>25</sup> Pollak utiliza o termo “enquadramento de memória” ao invés de produção de memória, por entender que a memória possui a função de manter a coesão interna, integrando os indivíduos de uma mesma comunidade e defender as fronteiras daquilo que um grupo tem em comum em que se inclui o território. In: POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, p. 13-15, 1989.

<sup>26</sup> *Idem*.

<sup>27</sup> *Idem*, P. 17

instituições geralmente escolhem entre seus membros os profissionais encarregados de narrar os fatos ocorridos. Esses indivíduos procuraram construir uma narrativa que respeite o passado da instituição, os objetivos presentes e as expectativas de vivências futuras. Assim o trabalho pode concentrar-se não só em manter as fronteiras sociais, mas também em modificá-las. O autor aponta para duas possibilidades de relações entre a memória coletiva e as memórias individuais: a negociação e a disputa. Referindo-se aos estudos de Maurice Halbwachs, Pollak sugere que a memória coletiva deve integrar as memórias individuais para que haja uma identificação dos indivíduos com o grupo em questão, permitindo que as lembranças trazidas pelos indivíduos sejam reconstruídas sobre uma base comum, havendo uma negociação e não uma imposição. Por outro lado, a memória em disputa admite duas posições: as memórias subterrâneas, das minorias, dos marginalizados e a “memória oficial”. Nesse caso, a memória subterrânea entraria em conflito com a oficial, na intenção de destruí-la e não de fazer parte dela. Penso que a primeira reflexão – a memória coletiva como negociação – é a mais indicada para entender o processo no qual estamos mergulhados, pois como afirma Diogo Ramada Curto, ao analisar as práticas de escrita no Império Português do século XVIII;

*esta vida religiosa, longe de poder ser considerada como produto de mensagens impostas pelas classes dirigentes, era resultado de uma série de negociações, de formas difusas de invenções de novos significados e de demonstrações públicas.*<sup>28</sup>

O que percebo na análise de enquadramento da memória sobre Nossa Senhora Aparecida é muito mais um ajustamento do coletivo para integrar o individual, do que o individual querendo combater o coletivo a fim de desintegrá-lo. Encaro dessa maneira tanto a relação da Igreja com as versões orais da aparição da imagem, quanto a atitude do Estado para com a memória produzida pela Igreja.

Para Paul Ricœur, o contato entre a memória coletiva e individual é complexo, pois permite que o receptor da “memória enquadrada” promova sobre ela interpretações, sugerindo que a mensagem inicial seja captada de maneira distinta<sup>29</sup>. Pode haver assim uma oscilação entre “o domínio exercido pelo mestre e a disciplina que se espera do

---

<sup>28</sup> CURTO, Diogo Ramada. Práticas de Escrita. In: BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da Expansão Portuguesa*. Volume 3: O Brasil na Balança do Império (1697 – 1808). Lisboa: Temas e Debates, 1998. P. 448.

<sup>29</sup> RICCEUR, P. *Op cit.*

discípulo”<sup>30</sup>. Um dos principais fatores que explicariam essa distância seria o fato dos indivíduos terem suas lembranças marcadas muito mais pelo tempo presente do que pelo passado, não deixando de ter também expectativas futuras. Ricceur acredita que as lembranças dependem de situações pessoais muito mais do que as coletivas. Para ele, lembrar-se de algo significa lembrar-se de si mesmo. Daí a necessidade de se dimensionar nessa pesquisa quem se apropria e quando se apropria da memória, bem como de compreender que o enquadramento pode ter resultados e não apenas um resultado. Como aponta Ricceur ao referir-se às trocas entre a memória individual e a coletiva;

*Esse plano é o da relação com os próximos, a quem temos o direito de atribuir uma memória de tipo distinto. Os próximos, essas pessoas que contam para nós e para as quais contamos, estão situados numa faixa de variação das distâncias na relação entre o si e os outros. Variação de distância, mas também variação nas modalidades ativas e passivas dos jogos de distanciamento e de aproximação que fazem da proximidade uma relação dinâmica constantemente em movimento<sup>31</sup>.*

Falar em lembranças e memórias pressupõe também falar em esquecimento. Tanto para Pollak quanto para Ricceur, os esquecimentos têm uma razão de existir, por vezes se mostram não como uma simples falha de memória, mas sim como parte de uma escolha. Existem algumas memórias que, ao serem transformadas em discurso, podem causar revoltas ou exclusão. Portanto, é melhor que fiquem no mundo subterrâneo. Por outro lado, se alguns esquecimentos são propositais para manter o bem estar, outros são pensados para que a memória enquadrada não sofra contestações, já que, existem interesses contrários a qualquer ação que podem entrar em conflito com a memória proposta. No caso analisado nesse trabalho, a segunda opção me parece a mais viável. Os funcionários encarregados de enquadrar a memória fizeram escolhas que lhes pareceram as mais propícias para o momento. São essas seleções que tento desvendar nessa dissertação, apresentando uma das diversas leituras possíveis sobre uma memória enquadrada.

O texto apresenta-se dividido em três capítulos. O primeiro aborda a memória construída pela Igreja Católica. A história da pescaria da imagem no Rio Paraíba em

---

<sup>30</sup> *Idem*, p. 74.

<sup>31</sup> *Idem*, 141.

1717, bem como as narrativas que foram tentando transformar a imagem em mãe compadecida do povo brasileiro, são o foco de análise num primeiro momento. Os personagens dos relatos são abordados logo em seguida, mostrando que a Igreja buscou, por meio desses indivíduos, difundir um estereótipo de cristão esperado para aquele momento. Termino este capítulo abordando os diversos estágios de institucionalização, tanto no século XVIII quanto no XIX, pelos quais passaram as histórias sobre a virgem e seus devotos, mostrando que as valorizações ou desvalorizações de indivíduos estiveram inseridas dentro de um projeto, não sendo casos isolados.

No segundo capítulo, proponho uma reflexão a respeito do papel dos padres da Congregação Redentorista no enquadramento da memória sobre a virgem. Esses padres vieram para o Brasil com o objetivo de colocar em prática os princípios da reforma ultramontana<sup>32</sup> na Igreja brasileira. Foram eles em grande parte que estiveram na linha de frente e tentaram alterar as formas de manifestação religiosa do povo no sudeste e centro-oeste do país, visando tornar mais sacramental e menos teatral o catolicismo dos devotos. O objetivo é mostrar que esses religiosos tiveram êxito em sua ação evangelizadora e, principalmente, difusora da imagem de Aparecida, porque adotaram uma nova forma de ação, desconsiderando a política de *tabula rasa*<sup>33</sup>, então praticada pela Igreja Católica e permitindo que os cristãos brasileiros conjugassem elementos do catolicismo devocional dentro do catolicismo reformado de vertente tridentina. Os redentoristas foram atuantes ainda na fundação de uma imprensa especializada, que objetivava tratar de questões referentes ao Santuário e difundir a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Esse trabalho foi de suma importância para que houvesse o contato entre as memórias individuais e a memória coletiva no caso de Aparecida.

Por fim, no terceiro capítulo, encaro o desafio de explicar por que a Igreja procurou enquadrar a memória de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Ponho em jogo quatro possibilidades: a reforma do catolicismo brasileiro; a Proclamação da República; a construção de um símbolo nacional e uma nova dinâmica social no país. O capítulo gira em torno da hipótese de que a atuação da Igreja Católica no Brasil

---

<sup>32</sup> O termo ultramontano faz referência aos religiosos que reportavam obediência à Santa Sé e não ao governo imperial. Segundo Riolando Azzi, o termo surgiu para designar, na França do século XVIII, o grupo de religiosos fiel à Santa Sé, visto que parte expressiva do clero francês havia aderido à ideologia liberal. AZZI, Riolando. *Op cit.*

<sup>33</sup> O termo está empregado para definir a forma como alguns religiosos católicos procuraram aplicar a reforma ultramontana em meados do século XIX. Esses eclesiásticos desconsideraram as manifestações religiosas do povo brasileiro e buscaram substituí-las sem que houvesse adaptações, diferentemente da política aplicada por alguns padres redentoristas, que permitiram a convivência de elementos do catolicismo da vertente devoção-promessa dentro do projeto ultramontano.



começou a se alterar ainda em meados do Segundo Reinado. O processo de repensar as estruturas de ação católica não é resultado direto das inovações trazidas pela Proclamação da República. É certo que o advento republicano acelerou o processo que teve início na década de 1870, mas não foi o pontapé inicial para a alteração de atuação dos eclesiásticos. Da mesma forma que a estrutura do Estado obrigou a Igreja a se repensar, as mudanças na sociedade também foram importantes nessa alteração. No entanto, a compreensão isolada de um ou dois fatores oferece uma explicação superficial para as questões que me propus. Para melhor compreender o fenômeno da construção da memória da imagem de Nossa Senhora Aparecida, uma Maria mestiça, é necessária uma análise em conjunto da alteração na concepção de “Povo de Deus”, das mudanças pelas quais o catolicismo brasileiro passava e das disputas envolvendo Igreja e Estado no Brasil do final do século XIX e início do XX.

A maior parte das citações respeita a forma de escrita encontrada nos documentos, somente foram feitas adaptações em alguns casos em que a compreensão do texto pudesse ser comprometida. Nesse caso, a forma original foi transcrita nas notas de rodapé. Não há também uma padronização de escrita dos termos “imagem” e “virgem”. Na maioria das citações as palavras aparecem escritas com iniciais maiúsculas, respeitando o original. Quando me refiro à imagem de Aparecida fora das transcrições dos documentos optei por não utilizar o termo com iniciais maiúsculas, pois compreendo que estou me referindo à efígie.

## Capítulo 01: A imagem construída.

### 1.1- O encontro e as primeiras “manifestações” da imagem.

*No Porto de Ponte Alta, morava do outro lado do rio Parahyba uma família, cujo chefe tinha por nome Francisco Gonçalves da Silva com seus 80 anos. Era meu pae e eu tinha nesta ocasião 18 annos e minha mãe 50 annos. Meu pae passava na canoa para o outro lado 8 pessoas e entre ellas um dos meus irmãos, Marcelino G. da Silva que apenas contava 10 annos. Faltando 10 metros para chegar no Porto cae n'água o meu irmão. Meu pae confiando na poderosa Virgem da Aparecida tirou somente o chapéu. Deixando as pessoas no Porto, voltou para salvar o seu filho, que já tinha rodado 8 metros. Somente appareciam os cabellos iriçados n'água. Eu e minha mãe estávamos do outro lado e vimos tudo e de joelhos pedimos com tanto fervor a N. S. que ele não perigasse até que meu pae fosse para salvá-lo. Graças a N. S. ouviu as nossas rogas, e meu pae chegou em tempo, e o salvou do perigo que o estava esperando. Salvou-o agarrando pelos cabellos e elle não tinha bebido uma gotta sequer d'água. Só ficou um pouco atordoado 3 dias, mas graças a bondosa N. S. elle sarou e morreu com 30 annos como casado.<sup>34</sup>*

Desde o século XVIII, as pessoas recorriam à imagem de Nossa Senhora Aparecida objetivando um alento para os seus sofrimentos e angústias. São muitos os relatos no estilo do acima citado. Além do menino afogado, encontram-se também narrativas de um homem que se livrou da voracidade de uma onça, de um jovem cego que voltou a enxergar; de pessoas que se livraram da morte em brigas ou disputas por terras ao solicitar a intercessão da virgem de Aparecida. Todos esses relatos foram recolhidos de supostos testemunhos orais e transcritos para livros oficiais da Capela de Nossa Senhora Aparecida no início do século XX. Isso porque, embora a imagem tenha sido encontrada na primeira metade dos setecentos, Nossa Senhora Aparecida, como símbolo religioso essencialmente brasileiro, afirmou-se somente em finais do século XIX e início do XX. Depois de quase duzentos anos de história já acumulada, a Igreja buscou assegurar a pequena imagem de Nossa Senhora da Conceição como um símbolo brasileiro. Elaborada no centro econômico e político do país na época, a imagem ficou carregada de simbolismo religioso e até mesmo nacional.

---

<sup>34</sup> ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fl 81.

O período de transição da Monarquia para a República foi marcado por mudanças na sociedade e na política do país. Primeiro, a abolição da escravidão que apresentou como novo desafio para as instituições em geral a assimilação de uma nova realidade social. Pouco tempo depois, a política brasileira começou a trilhar um caminho até então desconhecido: a República. Essas novas realidades levaram as instituições brasileiras a reformularem seus projetos de ação. É nesse movimento de efervescência que a Igreja Católica buscou afirmar a imagem de Nossa Senhora Aparecida como um símbolo nacional.

Vários documentos foram produzidos nesse período com o objetivo de recontar a história da imagem e seus vários milagres. Para compô-los, a Igreja ancorou-se em relatos escritos, muitas vezes retomando o que foi anotado nos Livros do Tombo da paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá. Mas contou também com o recolhimento de testemunhos orais, histórias contadas por pessoas que vivenciaram ou presenciaram algum milagre atribuído à imagem. A narrativa da “aparição milagrosa” é uma das mais frequentes nesses textos. Grande parte dos documentos menciona que, no início do século XVIII, o Brasil vivia em um processo de extração aurífera intensificado pela descoberta do ouro na região das Minas Gerais. Foi então que se desmembraram da capitania do Rio de Janeiro as regiões de São Paulo e das Minas de Ouro com os objetivos de uma maior centralização do poder e o exercício de um controle mais rígido da população.

*Foi então, em ambivalência de miséria e de conflitos, de busca do maravilhoso e do rompimento de fronteiras, de encenação do poder e da profanação do sagrado, que d. Pedro de Almeida Portugal atravessou a capitania de São Paulo e a das Minas do Ouro, para, de Vila Rica, exercer seu cargo de governador. Era 1717. Só em 1718 foi nomeado Conde de Assumar.*<sup>35</sup>

O local onde hoje é a cidade de Aparecida do Norte compunha a vila de Guaratinguetá e era caminho para a cidade de Vila Rica. A região está situada próxima à divisa dos estados de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro. Para chegar à sede de seu governo, D. Pedro de Almeida teve de passar por essa região. O governador chegou à Vila de Santo Antônio de Guaratinguetá entre os dias dezessete e trinta de outubro de

---

<sup>35</sup> SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo – Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, V. 6, N. 11, PP 77-92, 2001. P. 81

1717, quando então deve ter se dado o “encontro milagroso” da imagem da virgem de Aparecida.

Laura de Melo e Souza, em uma coletânea sobre a história do Brasil colônia, mostrou como foi singular o percurso do Conde de Assumar se comparado às viagens dos tropeiros<sup>36</sup>. Esses, depois de jornadas cansativas e perigosas pelos sertões brasileiros, raríssimas vezes encontravam estalagens para se abrigarem durante as noites, pernoitando em engenhos às margens das estradas, “privados de boa comida, ou assustados com o exótico de algumas delas, (...) ressentiam da falta de suas roupas e pertences, que seguiam em carregamentos distintos e demoravam a alcançá-los no pernoite”<sup>37</sup>. Já o Conde de Assumar dispunha de boas acomodações e alimentação. Na maior parte do caminho, os poderes locais providenciavam para que o governador tivesse uma boa recepção.

Em Guaratinguetá não foi diferente. Sabendo de sua passagem pela vila, a Câmara convocou alguns pescadores para que apresentassem todo o peixe que pudessem, pois pretendiam preparar um banquete em homenagem ao governador. Entre os pescadores estavam Domingos Martins Garcia, João Alves e Filipe Pedroso, os quais, segundo o relato do padre Julio Brustoloni, “eram homens simples e dedicados ao trabalho e, como tudo indica, religiosos”.<sup>38</sup> Esses três homens, demonstrando obediência, rumaram para o Rio Paraíba, onde iniciaram a pesca. A época não seria boa para a pescaria e, portanto, os três jogaram suas redes no rio sucessivas vezes sem grande sucesso, até o momento em que João Alves, em mais uma tentativa, atirou sua rede e sentiu um peso diferente. Quando a ergueu, percebeu no seu fundo um objeto escuro: era o corpo de uma imagem de Nossa Senhora. João Alves atirou de novo a rede e tirou a cabeça da imagem. Os pescadores juntaram as duas partes e as guardaram no barco. Deram sequência à pescaria, que daí por diante foi marcada pelo sucesso e fartura. Eles tiveram de se retirar do rio por receio de naufragarem, tamanha era a quantidade de peixes.<sup>39</sup>

Quando chegaram em terra, Felipe Pedroso levou a imagem para a sua casa e uniu a cabeça e o tronco com “cera de terra”. “Após a sua morte, seu filho, Atanásio

---

<sup>36</sup> NOVAIS, Fernando A.. *História da Vida Privada no Brasil*. Vol. 01: Cotidiano e Vida na América Portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras. 1997.

<sup>37</sup> SOUZA, Laura de Mello e. Formas provisórias de existência: a vida cotidiana nos caminhos, nas fronteiras e nas fortificações. In: NOVAIS, Fernando A.. *Op cit.*, pp. 59 e 60.

<sup>38</sup> BRUSTOLONI, J.. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, p. 31.

<sup>39</sup> ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873*. Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida.

Pedroso, construiu um altar e um oratório para a imagem, que ganhou manto e coroa artesanais, e a devoção foi crescendo”<sup>40</sup>.

Essas histórias sobre a imagem chegaram aos nossos dias não como especulações de teólogos e ideólogos, mas como parte do que Octávio Paz denominou imagens coletivas<sup>41</sup>, ou seja, a história da imagem é contada a partir de uma visão, ou melhor dizendo, da crença das próprias pessoas que acreditam nela. Essa tradição oral<sup>42</sup>, incorporada como oficial pela Igreja, concentra vários relatos de milagres atribuídos à imagem. Grande parte deles encontram-se anotados no livro “Acontecimentos Extraordinários Referentes à Imagem de Nossa Senhora Aparecida”, escrito em 1919<sup>43</sup>. O livro foi fruto de uma pesquisa encomendada pela Igreja Católica aos padres Estevam Maria e Ottom Maria Bohm, que tinham por incumbência levantar documentos autênticos sobre a história e acontecimentos extraordinários referentes à imagem de Nossa Senhora Aparecida. Algumas dessas narrativas ganharam forma em desenhos, pinturas, esculturas, enfim, em imagens; algumas deixadas como ex-votos pelos fiéis no santuário da virgem, outras produzidas pela própria Igreja para ornar o interior, primeiro da capela e atualmente do santuário.

Explicar as origens da efígie de Nossa Senhora da Conceição, encontrada pelos três pescadores no rio Paraíba, parece ter sido uma questão enfrentada pelos fiéis e também pela própria Igreja. Já no século XX, os estudos da imagem conduziram à conclusão de que ela foi feita por um artista paulista do início do século XVII, “discípulo do beneditino Frei Agostinho da Piedade, que viveu na Bahia entre os anos de 1610 e 1661”<sup>44</sup>. No entanto, parece que essa descoberta foi de pouca relevância para a crença na imagem. O fato de ela ter surgido das águas foi mais valorizado pois, dessa forma tornou-se fruto de um milagre e não obras de mãos humanas. Serge Gruzinski, estudando a história de Nossa Senhora de Guadalupe no México, afirmou que esta ganhou força na medida em que o seu autor, um pintor indígena, caiu no esquecimento.

---

<sup>40</sup> SOUZA, J.. *Virgem Mestiça*. p.82.

<sup>41</sup> Octavio Paz, em prefácio ao livro de Jacques Lafaye, usou a seguinte frase: “Los dos mitos, sobre todo el de Guadalupe, se convierten en símbolos y estandartes de la guerra de Independencia y llegan hasta nuestros días, no como especulaciones de teólogos y de ideólogos, sino como imagenes colectivas”. In: LAFAYE, Jacques. *Quetzalcóatl y Guadalupe: La formación de la conciencia nacional em México*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1985. P. 13.

<sup>42</sup> Quando refiro-me à tradição oral tenho em mente as histórias que circulavam no campo social e eram transmitidas de geração em geração por meio de uma comunicação oral dos indivíduos, mas que não foram registradas ou divulgadas na forma escrita.

<sup>43</sup> ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*.

<sup>44</sup> ACMA. *Relatório do trabalho de restauração da Imagem de Nossa Senhora Aparecida realizado no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand*. 31/07/1978.

“A extinção e a negação das origens humanas da imagem fundamentam a crença mariana com mais força”<sup>45</sup>.

Mesmo configurando-se como fruto de um milagre, especulações existiram para explicar o fato de a imagem ter ido parar, quebrada, dentro do rio. Essa preocupação aparece em alguns relatos transcritos na pesquisa sobre a imagem encomendada pela Igreja. Eles apresentam narrativas muito próximas. Ainda que essas histórias não representem uma visão defendida pela Igreja Católica, que afirma não ser possível saber como a imagem foi parar dentro do rio<sup>46</sup>, elas compõem uma tradição popular e fazem parte da memória que foi construída sobre a imagem em um determinado período, pois foram registradas ao lado de outras narrativas de prodígios atribuídos à virgem.

As histórias narram que, por volta do ano de 1715, existiria, no Rio Paraíba, um animal muito furioso e perverso chamado de “minhocão que, por sua fúria imensa, começou a movimentar as águas do rio e a destruir o seu leito.

*Os avôs e bisavôs de meu pae contaram o seguinte:  
Que Nossa Senhora Aparecida era de Jacarehy e que devido a uma grande enchente no Parahyba apareceram dois monstros a que deram o nome de minhocão. Esses minhocões estavam fazendo grandes estragos no rio Parahyba, derrubando barrancos, pondo assim em grande movimento o rio.*<sup>47</sup>

Outro relato, muito parecido com esse, associa a confecção da imagem a um preso sentenciado em Jacareí, São Paulo, no ano de 1713. O preso, que seria inocente e foi condenado a cumprir pena no Rio de Janeiro, fez uma promessa de que, se obtivesse o perdão, retornaria à região de Guaratinguetá e faria uma imagem de Nossa Senhora da Conceição para ser venerada naquele local. Ele foi perdoado pelo juiz e voltou ao lugar para cumprir a promessa.

*Fez, pois, a dita Imagem de Nossa Senhora da Conceição. Segundo as informações dos antepassados essa imagem é a mesma que o Padre de hábito branco da Ordem das Carmelitas, levou ao Parahyba. Este Padre foi convidado por Frei Pedro da Incarnação, religioso do Convento de Sabaúna, para servir a esta Villa, auxiliar com preces*

---

<sup>45</sup> GRUZINSKI, Serge. *A Guerra de Imagens: se Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006. P. 169.

<sup>46</sup> Narrativa sobre o encontro da Imagem. In: ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757-1870*.

<sup>47</sup> Relato feito pelo Major Laudelino José de Moraes, In: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Folha 71.

*afim de conseguir remover um minhocão que se achava localizado atrás da Igreja, onde passava o rio Parahyba, cujo bicho estava solapando para o centro da terra. Por esta ocasião convidado o povo para estas preces, resolveu o Padre de habito branco levar a imagem de Nossa Senhora acima referida para “deposital-a” no dito local onde se achava o monstro”<sup>48</sup>.*

O relato acima é atribuído a Benedicto Manoel Pinto Ribeiro, procurador de terras do Convento do Carmo de Mogi das Cruzes. Na narrativa transcrita no livro, é frisado que o mesmo acontecimento também foi contado pelo então escrivão de paz Belmiro de Oliveira Vianna Côrtes e que fora feito embasado em documentos que o procurador de terras guardava com ele. Portanto percebe-se que há uma necessidade de oferecer um caráter de veracidade aos relatos.

O que notamos nesses escritos é que a imagem de Aparecida foi utilizada como o último ou o único recurso do povoado contra o mal que o afligia. Sabemos que na época colonial era comum os apelos para as imagens dos santos na tentativa de cessar tempestades ou grandes distúrbios climáticos. Algumas vezes, eram feitas procissões até o local onde o caos se mostrava mais intenso. Este parece ter sido um costume comum nos países de colonização ibérica. Estudando a religiosidade no México colonial, Jacques Lafaye mostrou que sucessivas vezes os colonos mexicanos recorreram à imagem de Nossa Senhora para resolver algum problema. Em 1737, após uma epidemia de peste, levaram em procissão Nossa Senhora de Loreto que já havia derrotado uma epidemia de sarampo. Não surtindo efeito, recorreram à Nossa Senhora de los Remédios, a qual também não solucionou o problema. Então dirigiram suas súplicas a todas as imagens de santos da cidade, sem sucesso. “Reservava o Senhor esta Glória para sua Santíssima Mãe, na milagrosa imagem de Guadalupe, a cujos amparos queria que se pusesse todo o reino”.<sup>49</sup> Já no Brasil, à imagem de Aparecida foi reservada a glória do triunfo sobre o minhocão.

Há, nos documentos analisados, referências a interseções feitas à própria imagem de Nossa Senhora Aparecida com o objetivo de colocar fim não somente à ameaça de animais perversos, mas também a períodos de secas na região de

---

<sup>48</sup> Fato narrado pelo procurador das terras do Convento do Carmo de Mogi das Cruzes em 1919, Benedicto Manoel Pinto Ribeiro. Na narrativa do livro consta que ao narrar o fato ocorrido em 1713, tal procurador estava embasado em documentos que possuía, segundo o texto encontrado, o mesmo relato teria sido narrado de forma semelhante pelo então Escrivão da Paz, Belmiro de Oliveira Vianna. In: *Idem*. Fls. 70 e 71.

<sup>49</sup> “Sin embargo, reservaba el Señor esta gloria para su Santíssima Madre, en la milagrosa imagen de Guadalupe; a cuyos amparos queria que se pudiese todo el reino”. In: LAFAYE, Jacques. *Op Cit*. P. 145.

Guaratinguetá. Em uma carta enviada, em janeiro de 1822, ao governo provisório, o juiz de fora de Guaratinguetá, Bernardo Pereira de Vasconcellos, solicita a solução para o problema de retirada da imagem de sua capela e a sua transferência para a igreja matriz da mesma vila. Embora o juiz mencione que o verdadeiro motivo da transferência da imagem era o controle sobre a renda das esmolas, ele afirma que

*costumava o vigário conduzir todos os annos a dita Imagem para a matriz, tomando por pretexto já o mau estado da capella, e já as seccas, que impediam a produção, persuadindo os povos de que só passando-se a Senhora para a matriz é que virão as chuvas.<sup>50</sup>*

Nesse sentido, é possível compreender os discursos sobre a utilização da imagem de Nossa Senhora da Conceição no combate à praga do minhocão. Nossa Senhora de Guadalupe foi o melhor remédio contra a epidemia de peste no México colonial, Nossa Senhora Aparecida venceria as secas, trazendo a chuva no Brasil. Ambas as imagens são derivações da imagem de Nossa Senhora da Conceição. Essa, por sua vez, é uma representação da figura de Maria, a mãe de Jesus Cristo, aquela que venceu o pecado. No livro do Apocalipse na Bíblia, o triunfo de Maria sobre o pecado é descrito por meio da luta de uma mulher com o Dragão, que simbolizaria o próprio Diabo.

*Apareceu no céu um grande sinal: uma Mulher vestida com o sol, tendo a lua debaixo dos pés, e sobre a cabeça uma coroa de doze estrelas. Estava grávida e gritava entre as dores do parto, atormentada para dar à luz. Apareceu, então, outro sinal no céu: um grande Dragão, cor de fogo. (...) O Dragão colocou-se diante da Mulher que estava para dar à luz, pronto para lhe devorar o Filho, logo que ele nascesse. Nasceu o Filho da Mulher. Era menino homem. Nasceu para governar todas as nações com cetro de ferro. Mas o Filho foi levado para junto de Deus e de seu trono. A Mulher fugiu para o deserto. Aconteceu então uma batalha no céu: Miguel e seus Anjos guerrearam contra o Dragão. O Dragão batalhou juntamente com os seus Anjos, mas foi derrotado, e no céu não houve mais lugar para eles. Esse Dragão é a antiga Serpente, é o chamado Diabo ou Satanás. (...) Quando viu que tinha sido expulso para a terra, o Dragão começou a perseguir a Mulher, aquela que tinha dado à luz um menino homem. Mas a Mulher recebeu as duas asas da grande águia, e voou para o deserto, para um lugar bem longe da Serpente.*

---

<sup>50</sup> Carta enviada ao governo provisório pelo juiz de fora de Guaratinguetá, Bernardo Pereira de Vasconcellos em 26 de janeiro de 1822. Cópia em: ACMA. A Imagem de Nossa Senhora na Capela de Guaratinguetá – 1822. / *Anotações e Acontecimentos – 1719 – 1950.*



*(...) A Serpente não desistiu: vomitou um rio de água atrás da Mulher, para que ela se afogasse. Mas a terra socorreu a Mulher: abriu a boca e engoliu o rio que o Dragão tinha vomitado.<sup>51</sup>*

Em uma análise das imagens, é possível perceber que as representações de Nossa Senhora Aparecida e Nossa Senhora de Guadalupe, sendo derivações da imagem de Nossa Senhora da Conceição, carregam alguns elementos dessa Mulher do Apocalipse.



Imagem 01: Bartolomé Esteban Perez Murilo. Nossa Senhora da Conceição, 1678. Museo Del Prado, Madrid, Espanha

---

<sup>51</sup> Ap 15, 1-18. In: *BIBLIA SAGRADA*. São Paulo: Paulus, 1990



Imagem 02: Baltazar de Echave Ibía. Nossa Senhora do Apocalipse, 1622.



Imagem 03: Nossa Senhora de Guadalupe. Século XVII. Museu Mariano Procópio.



*Estado da Imagem como foi encontrada em 1717, conservada até 1946/1952*

Imagem 04: Nossa Senhora Aparecida: imagem encontrada no Rio Paraíba em 1717.



Imagem 05: Imagem de Nossa Senhora Aparecida divulgada no Jubileu de 250 anos de encontro da imagem. Aparecida, 1967.

A imagem número 01 é uma representação de Nossa Senhora da Conceição feita pelo artista Bartolomé Esteban Perez Murilo ainda no século XVII. A obra de Murilo funciona como o modelo para que sejam feitas as demais representações de Nossa Senhora da Conceição. A obra de Murilo apresenta Maria com vestes brancas como símbolo de sua virgindade (a Mulher que venceu o pecado) e envolta em um manto azul. Maria é representada pisando sobre a meia lua, assim como no texto bíblico em que a Mulher do Apocalipse, aparece vestida como o sol e apoiando-se sobre a lua. Circundando a figura da virgem estão vários anjos, talvez aqueles que a protegem. Além de todos esses elementos, a imagem mariana de Murilo é apresentada de maneira pia em uma demonstração de sua disposição em aceitar as vontades de Deus Pai. Tornando-se a virgem, mãe do filho de Deus.

A obra de Baltazar de Echave Ibía (Imagem 02), datada do ano de 1622, demonstra que a Virgem do Apocalipse foi retratada, no início do século XVII, possuindo diversos elementos que foram retomados em 1678 por Perez Murilo para compor sua Nossa Senhora da Conceição: o manto azul, a meia lua sob os pés, os anjos que circundam a Virgem, assim como as mãos postas.

Aproximando as imagens de Guadalupe, Aparecida, a representação de Nossa Senhora da Conceição de Murilo e a Virgem do Apocalipse de Baltazar de Echave Ibía; nota-se que todas as imagens possuem a meia lua abaixo de seus pés e estão envoltas por um feixe de luz e quase sempre coroadas. As imagens trazem, ainda, o corpo das virgens envoltas por um manto azul. Embaixo do manto, as mesmas vestes brancas. Aos pés e ao redor dessas figuras de Maria, na maioria das vezes, as imagens aparecem cercadas por anjos. Trazem sempre a mesma atitude de complacência para os desígnios divinos. As imagens não são cópias umas das outras, mas apresentam semelhanças porque possuem uma origem em comum; Nossa Senhora da Conceição, a Mulher do Apocalipse.

Jacques Lafaye propôs, para o México colonial, a identificação da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe com a Mulher do Apocalipse como um ponto importante da difusão do mito guadalupiano naquela sociedade<sup>52</sup>. Para ele, a associação entre as duas figuras (Guadalupe e a Mulher do Apocalipse), feita por poetas da Nova Espanha entre os séculos XVII e XVIII, levou até mesmo à concepção de que o povo mexicano seria um povo eleito. “Do mesmo modo que Deus elegeu os hebreus para encarnar-se

---

<sup>52</sup> LAFAYE, Jacques. *Op cit.*

em Jesus seu filho; Maria, a redentora do final dos tempos, a que ia triunfar sobre o Anticristo, elegeu os mexicanos”<sup>53</sup>.

O temor do fim do mundo marcou não somente a história da América. Estava presente também na sociedade européia do século XVIII, como mostrou em seus estudos, Jean Delumeau<sup>54</sup>. Distúrbios climáticos, eclipses, passagens de cometas, profecias, surtos de epidemias atemorizavam as pessoas, que os associavam ao prenúncio do fim do mundo. Desse modo, a associação da imagem de Guadalupe com a Mulher do Apocalipse e a compreensão do povo mexicano como um povo eleito ajudou na constituição de uma fé nacional, pois os mexicanos se agarraram à ideia de que seriam eles os percussores da nova Igreja, a Igreja de Maria. A difusão do mito guadalupiano atingiu, ainda, parte da população mexicana que sofria com a opressão do trabalho forçado na exploração mineral. Essas pessoas passaram a ter a concepção de que em um primeiro momento estavam sendo exploradas, mas que haviam sido eleitas para compor uma nova Igreja e podiam contar com a proteção sob o manto de Guadalupe.

No Brasil, tal associação também ocorreu. A narrativa do minhocão, anteriormente citada, carrega grande proximidade com os escritos do livro do Apocalipse. A imagem brasileira triunfa sobre um animal que não está muito distante do Dragão ou da Serpente do texto bíblico. Ele agitava as águas do rio Paraíba, ameaçando a vida da população da vila assim como a Serpente teria vomitado um rio de água para colocar fim à vida da Mulher do Apocalipse. Contudo, ao invés da terra engolir a água, a imagem de Nossa Senhora da Conceição é arremessada numa luta contra o minhocão e triunfa mais uma vez sobre a ameaça diabólica. Nos cânticos de peregrinação da imagem de Aparecida, no início do século XX, ocorre uma associação direta entre Aparecida e a Mulher que traria a luz para combater a escuridão do Dragão.

*Lá no Éden, entre os nimbos funestos,  
Que estendera a serpente infernal,  
Fostes a estrela por Deus prometida,  
Fostes já da esperança o fanal*<sup>55</sup>.

---

<sup>53</sup> “Del mismo modo que Dios había elegido a los hebreus para encarnar-se em Jesús su hijo, del mismo modo Maria, la redentora Del final de los tiempos, la que iba a triunfar sobre el Anticristo, habia elegido a los Mexicanos. In: *Idem.*, p. 146.

<sup>54</sup> DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 – 18)*. Bauru, SP: EDUSC, 2003.

<sup>55</sup> *CÂNTICOS DA PEREGRINAÇÃO PROMOVIDA PELA IRMANDADE DO S. SACRAMENTO DA CATHEDRAL DE SÃO PAULO AO SANTUÁRIO DE NOSSA SENHORA APARECIDA E A LORENA*

Embora tenha ocorrido essa associação, no Brasil não se levantou a ideia de um povo eleito como o apontado por Lafaye para o México colonial, nem tampouco é possível falar aqui na constituição de uma fé nacional no período em análise. Quanto ao amparo sob o manto protetor de Nossa Senhora Aparecida, encontrado pelos esquecidos socialmente, ou subjugados economicamente, esse sim pode ser percebido no Brasil. Diversas histórias contam os prodígios atribuídos à virgem e permitem perceber a composição de uma imagem benfeitora e humilde frente ao povo, mas que possui também um ideal de justiceira ao punir indivíduos que não agem de acordo com os padrões comportamentais desejáveis em determinadas circunstâncias. No relato dos milagres que teriam ocorrido com uma menina cega e com um fazendeiro é possível notar tal jogo de aparências.

*Gertrudes Vaz morava nos sertões de Jaboticabal. Teve uma menina cega de nascença. (...) A menina sempre dizia a sua mãe que desejava muito ver Nossa Senhora. A mãe lhes dizia que era impossível porque ela era cega e além disso eram muito pobres para empreender tão penosa viagem. (...) O tio deu a sobrinha 10\$000 para a viagem e seguiram. Quando chegaram no alto da Boa Vista a mãe pegando pelo braço da filha, esta suspendeu a cabeça e enchergando as torres disse:*

*— Mamãe, aquella será a Capella de Nossa Senhora!*

*A mãe lhe perguntou:*

*— Você já encherga minha filha!*

*— Perfeitamente minha mãe. De repente chegou uma luz que me clareou a vista.*

*Chegaram aqui entraram na Igreja e a menina avistou a santa. Ao avistar N. Senhora a menina disse a sua mãe:*

*— Mamãe, pensava que era uma santa bonita como diz o povo, porém eu não acho e além disso estou vendo uma 'Neguinha'.*

*Imediatamente ficou tão cega como tinha nascido.<sup>56</sup>*

*Em 1866 houve um fazendeiro em Cuyabá, cujo nome não me recordo. Não acreditava nem em milagres e nem em castigos. Dizia aos caboclos daquele lugar, que vinham de vez em quando visitar Nossa Senhora, que aquillo era bobagem e só pertencia a gente ignorante. Dizia também que elle era capaz de entrar a cavallo dentro da Igreja e queria ver o que lhe acontecia. Pensando em fazer isso*

---

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)

<sup>56</sup> ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fls 74 e 75.



*veio a Aparecida e aqui chegando tentou entrar a cavallo dentro da Igreja. Nessa ocasião, as ferraduras do cavallo cravaram na pedra não podendo erguer as patas, para dar sequer um passo. Reconhecendo elle, aquilo como um grande castigo, desce do cavallo entra na Igreja de mãos postas e em fervorosas preces pede a Nossa Senhora que lhe perdoasse. Desde esse dia tornou-se um verdadeiro devoto de Nossa Senhora crendo em seus milagres e em seu grande poder.<sup>57</sup>*

As narrativas permitem duas interpretações distintas: de um lado, a busca de uma moralização pelo temor e de outro a percepção de um povo protegido virgem.

O primeiro discurso apresenta uma condenação para a garota, baseada no julgamento pejorativo feito por ela da imagem, era feia porque era uma “neguinha”. As palavras soam como uma ofensa ao que representa a imagem e então vem a condenação. Já o fazendeiro duvida do poder representado e procura afrontá-lo. Ele não consegue concretizar o seu objetivo de entrar na igreja montado em seu cavalo e termina curvado diante da imagem, reconhecendo o seu poder. Em ambos os casos há a ideia de que a afronta e a ofensa ao poder que a imagem representa causam consequências graves. Assim esses discursos funcionam quase como um código de conduta para a apresentação diante da virgem, em que o respeito incondicional parece ser a palavra de ordem.

Na segunda via interpretativa, a primeira narrativa deixa margem para se pensar que à menina não foi dado o dom da visão porque assim que ela se livrou de seu mal, a cegueira, olhou para a sociedade em que vivia de modo pejorativo. Aqui abre-se margem para pensar em uma crítica à sociedade preconceituosa da época e ao mesmo tempo em uma afirmação do caráter humilde desta figura de Maria, pois a atitude da filha de Gertrudes desvalorizava não só a imagem em questão, mas boa parte do povo de origem mestiça em torno do qual girava a história da virgem. Já o fazendeiro duvida do poder representado pela imagem e zomba daqueles que acreditam em sua história e seus milagres, julgando-os ignorantes. Assim como a garota, ele sofreu as consequências de um julgamento indevido. Nesses dois casos, além de lições de respeito ao símbolo sagrado, as histórias dos milagres deixam transparecer também a imagem de uma Mãe compadecida que protege seu povo.

Em uma análise específica do caso da menina cega, é possível perceber que a imagem de Nossa Senhora, como Gertrudes Vaz e sua filha a concebiam e veneravam,

---

<sup>57</sup> *Idem*. Folha 76.

aparece como “uma divindade que intervém para livrá-las de suas angústias”<sup>58</sup>. A menina recorre à imagem para pôr fim a sua doença. Essa atitude insere-se em uma busca pela cura nos recursos divinos, motivada, algumas vezes, pela falta de recursos médicos no Brasil dos séculos XVIII e XIX, outras pela crença em um poder espiritual que poderia ser mais eficaz que o medicinal ou até mesmo a última esperança de cura frente a uma precariedade dos recursos medicinais disponíveis.

A peregrinação com o objetivo de curar enfermidades não era um fato isolado. Os doentes que buscavam curar os seus males por intermédio da imagem de Nossa Senhora Aparecida chamaram atenção de Emílio Zaluar, viajante europeu que esteve no Brasil em meados do século XIX. Quando da sua passagem pela região de Guaratinguetá, ele escreveu:

*Respeitando o que há de religioso na intensão desta aldeia, não seria mais útil e até agradável à benfeitoria dos aflitos que, em vez de uma Igreja, se construísse um hospital com a invocação da mesma virgem, consagrado a recolher a grande quantidade de morféticos que infestam as estradas e os caminhos de quase todo o norte da província, oferecendo aos olhos do povo viandante o mais triste e lastimoso de todos os espetáculos.*<sup>59</sup>

Como fez Gertrudes Vaz, os leprosos e demais doentes recorriam à interferência divina para sanar os males da carne. Zaluar, um estrangeiro observando a sociedade brasileira, se espantou com tamanho problema sanitário. Ele observou o grande volume de doentes que se dirigiam para o local e se colocavam a pedir esmolas pela estrada, entravam em contato com os romeiros e os escravos em fuga e disseminavam ainda mais as moléstias.

Essas ações que buscavam a cura por meio de recursos divinos não eram uma característica exclusiva do catolicismo popular: estavam descritas nas próprias Constituições do Arcebispado, as quais pediam que antes que os médicos e cirurgiões buscassem a cura para os males da carne, tratassem de curar os males da alma, porque muitas enfermidades do corpo procederiam por estar a alma também enferma<sup>60</sup>. Se o

---

<sup>58</sup> A frase foi utilizada por Carlo Ginzburg em análise de um processo modenense de feitiçaria e piedade popular do ano de 1519. In: GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras, p. 33.

<sup>59</sup> ZALUAR, Emílio Augusto. *Peregrinação pela Província de São Paulo (1860 – 1861)*. 2ª edição. São Paulo: Edições Cultura, 1945. P. 82. p. 85.

<sup>60</sup> “Como muitas vezes a enfermidade do corpo procede de estar a alma enferma com o pecado, mandamos a todos os médicos e cirurgiões, e ainda barbeiros que curam os enfermos nas freguesias

principal mal a ser curado era o da alma, Aparecida foi, nos dois casos em análise, um antídoto poderoso. O fazendeiro se viu livre de sua intransigência e descrença no poder divino. Já a filha de Gertrudes necessitava de uma medicina para o corpo, mas era justamente a sua enfermidade que garantia a saúde da sua alma e, portanto, não poderia ser sanada, permanecendo cega.

## 1.2- Os três pescadores: homens simples e religiosos.

O estudo de uma relíquia religiosa, ou de uma memória construída sobre um símbolo sagrado, como é o caso deste trabalho, exige também o esclarecimento de como eram as relações no entorno de tal símbolo, as relações entre os indivíduos e entre os fiéis e a imagem. Penso ser importante nesse caso compreender quem eram e como viviam as pessoas no entorno da imagem de Nossa Senhora Aparecida, visto que elas acabaram tornando-se modelos de conduta para os seguidores da virgem.

Demograficamente, a sociedade paulista, até os finais dos setecentos e início dos oitocentos, não foi marcada por um contato ativo com a instituição escravista africana e sim pelas disputas e trocas entre o indígena e o bandeirante<sup>61</sup>. Considerando que a área exportadora do país era, nesse período, o nordeste, era lá que se localizavam os grandes plantéis escravistas.<sup>62</sup> A escravidão no sudeste brasileiro só se expandiu no avançar dos setecentos, quando as atenções políticas e econômicas da colônia deixaram o nordeste e se voltaram para o sudeste, primeiramente com a extração aurífera e posteriormente com a produção de açúcar e café<sup>63</sup>.

A população da vila de Guaratinguetá e de seu entorno<sup>64</sup>, no momento em que a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida foi encontrada, provavelmente não constituía uma sociedade de tipo patriarcal, marcada pela relação entre grandes

---

*onde não há médicos, antes que lhe apliquem medicina para o corpo, tratem primeiro da medicina para a alma*". In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010. P. 198.

<sup>61</sup>SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *História de São Paulo Colonial*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

<sup>62</sup>NOVAIS, Fernando. *Op cit*.

<sup>63</sup>SCHWARTZ, Stuart. *Escravidão e Comércio de Escravos no Brasil do Século XVIII*. In: BETHENCOURT, Francisco, CHAUDRI, Kirti. *Op Cit*.

<sup>64</sup>A imagem foi supostamente encontrada na região da vila de Guaratinguetá, mas em uma localidade, um povoado deveras isolado. Alguns viajantes que passaram pela região durante o século XIX, narraram a distância deste "sítio de romarias" da vila. Augusto de Saint Hilaire (1822) afirmou: "a uma légua pequena de Guaratinguetá passamos em frente a capela de N. S. da Aparecida" In: 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. P. 119.



proprietários de terras e escravos, como a descrita por Gilberto Freyre em “Casa Grande e Senzala”<sup>65</sup>. Cogito ser esta muito mais próxima da notificada por Kenneth Maxwell em seu estudo sobre as Minas Gerais do século XVIII. Segundo ele, a sociedade mineira desse período se distanciava da típica noção de “senhores e escravos” e nem era tão patriarcal como as de outras regiões: “a sociedade era um complicado mosaico de grupos e raças, de novos imigrantes brancos e de segunda e terceira gerações de americanos natos, de novos escravos e de escravos nascidos em cativeiro”<sup>66</sup>.

Fernando Novais também concorda que o povoamento da região paulista é singular. Segundo o autor, a sociedade “mais estável, permanente, enraizada”<sup>67</sup> da colônia era a que estava voltada para fora, dedicada a uma economia açucareira de exportação. No caso paulista, a colonização é marcada pelo movimento dos bandeirantes e por uma produção de mercadorias que tinha o objetivo de abastecer um mercado interno, levando à constituição de uma população móvel, instável, sem implantação, dispersa e isolada dos centros de controle<sup>68</sup>. Como observou Maria Beatriz Nizza da Silva, essa peculiaridade gerou uma imagem de rebeldia, que ainda nos finais do século XVIII tentava ser superada por pessoas como frei Gaspar da Madre de Deus e o genealogista Pedro Taques de Almeida Paes Leme que se esforçavam “por demonstrar em suas obras quão fiéis vassalos os paulistas tinham sido, recebendo freqüentes cartas de agradecimento dos reis por seus serviços à coroa”<sup>69</sup>.

É então provável que a vila de Guaratinguetá, bem como o seu entorno, fosse habitada, já no século XVIII, por uma população mestiça. Um povoado de pessoas livres e pobres, as quais mantinham uma relação singular entre si, marcada por redes de auxílio mútuo<sup>70</sup> na tentativa de superar um possível isolamento geográfico no qual viviam<sup>71</sup>. Nesse sentido, em uma carta enviada ao governo da província, já em janeiro

---

<sup>65</sup> FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala*: Formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. 51ª edição. São Paulo: Global Editora, 2006.

<sup>66</sup> MAXWELL, Kenneth R.. *A Devassa da Devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808*. São Paulo: Paz e Terra. P. 154.

<sup>67</sup> NOVAIS, Fernando. *Op cit.* 01. P. 25

<sup>68</sup> *Idem*.

<sup>69</sup> SILVA, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *Op cit.* P. 19.

<sup>70</sup> Tomando o conceito de Robert Slenes que concebeu essa noção de auxílio mútuo como uma maneira encontrada pelos escravos para garantirem a sua sobrevivência, bem como de seus costumes. Esses escravos constituíam uma rede de relações entre si, em que um ajudava o outro. Neste trabalho não estou concebendo esse “auxílio mútuo” como característica da relação entre escravos, mas sim entre esta população livre e pobre. In: SLENES, Robert W.. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil sudeste séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

<sup>71</sup> Spix e Martius, viajantes europeus do início do século XIX, descreveram essa região com ares de desolação: “Tem-se à esquerda a vista da bela série de colinas, bem plantadas com feijão, milho,

de 1822, o juiz de fora de Guaratinguetá, Bernardo Pereira de Vasconcellos, define o povo desta vila como um “povo rústico”<sup>72</sup>. Segundo ele, “nestas paragens (...) viviam algumas famílias entregues aos labores da lavoura, dedicando-se, a outra parte da população, à pesca no rio Paraíba”<sup>73</sup>.

Esse “povo rústico” de que fala o juiz de fora, tinha um estilo de vida que comunga com aquele descrito por Fernando Novais para a região paulista; “um povoamento rarefeito, em permanente mobilidade”<sup>74</sup>. Essas características de um povoado marcado pela instabilidade influenciaram a própria história da imagem de Nossa Senhora Aparecida. Isto porque ela era levada de lugar a lugar seguindo o percurso daqueles que a guardavam.

*Felippe Pedroso conservou esta Imagem seis annos pouco maes ou menos em sua casa junto a Lourenço de Sá; e passando para Ponte Alta, alli a conservou em sua casa nove annos pouco maes ou menos. Daqui se passou a morar em Itaguassú, onde deu a Imagem a seu filho Athanasio Pedroso, o qual lhe fez um oratório tal e qual, e em um altar de páos colocou a Senhora, onde todos os sabbados se ajuntava a vizinhança a cantar o terço e mais devoções*<sup>75</sup>.

Nesse relato do encontro da imagem escrito na década de 1750, provavelmente pelo vigário de Guaratinguetá, João de Moraes de Aguiar, transparece que a imagem da Senhora Conceição ficou em posse da família de Felipe Pedroso (um dos pescadores que a teria tirado do rio) por cerca de mais de 15 anos. Estando sob a guarda de Pedroso, a imagem seguiu o mesmo trajeto feito por ele se enraizando no local somente na década de 1730, quando lhe foi feito um oratório. Os estudos de Luiz Mott sobre a religiosidade no Brasil Colônia mencionam ser uma prática deveras comum do período a conservação das imagens de santos e de Cristo através de gerações de familiares, bem

---

mandioca e fumo. A direita alarga-se o vasto vale até a Serra da Mantiqueira, e apresenta aspecto desolado, deserto, quase sem vestígio de cultura, coberto de densa vegetação baixas de murta, goiabeiras, etc. Só a esperança de que milhares de felizardos venham a habitar um dia estas ricas paragens. Após uma milha de marcha, chegamos ao sítio de romarias, Nossa Senhora Aparecida, capela situada num outeiro, cercada de algumas casas”. In: SPIX E MARTIUS. *Viagem pelo Brasil: 1817 – 1820*. Volume 01. 2ª edição. Edições Melhoramentos. P. 130

<sup>72</sup> “Daqui vê a grande devoção que os povos tem à Sra. Aparecida, ou para falar verdade à dita imagem, o que he muito ordinário a um povo rústico como o de Guaratinguetá”. Carta enviada ao Governo Provisório, pelo juiz de fora de Guaratinguetá, Bernardo Pereira de Vasconcellos em 26 de janeiro de 1822. Cópia em: ACMA. A Imagem de Nossa Senhora na Capela de Guaratinguetá – 1822. / *Anotações e Acontecimentos – 1719 – 1950*.

<sup>73</sup> História da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. In: *Idem*.

<sup>74</sup> NOVAIS, Fernando. *Op cit*, p. 24.

<sup>75</sup> Narrativa do encontro da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. In: ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873*. Fls. 98 e 99.

como a tradição do culto aos santos nos oratórios<sup>76</sup>, o que parece ter ocorrido com a imagem de Aparecida.

Nos anos que se seguiram ao seu encontro milagroso, as reuniões de cunho religioso da localidade se davam ao entorno dessa efígie, provavelmente na casa da família dos três pescadores que a retiraram do rio. Essas reuniões eram feitas na maioria das vezes ao fim do dia, mas principalmente aos sábados.

*Em uma dessas occasiones se apagarão duas luzes de cêra da terra, repentinamente, que alumeavam a ‘Senhora’, estando a noite serena, e querendo logo Silvana da Rocha accender as luzes apagadas, também se virão logo de repente accezas, sem intervir diligencia alguma<sup>77</sup>*

A ocorrência dos rituais de oração nos finais de tarde, à noite e principalmente aos sábados permitem presumir que, de fato, esse foi um culto que se iniciou pelas camadas mais baixas da população, em um povoado pobre e livre que tinha o seu cotidiano marcado pelo trabalho na lavoura e na pesca, como mencionou o juiz de fora Bernardo Pereira de Vasconcelos ao descrever a população dessas “paragens”<sup>78</sup>.

Contrariando as expectativas, durante esses encontros nem sempre a imagem ficou exposta aos fiéis durante os momentos de oração. A narrativa de um dos milagres atribuídos à virgem deixa margens para a possibilidade de ela ter, por algum período, permanecido guardada em uma espécie de baú fechado. Segundo os relatos,

*em uma sexta-feira para sábado (o que succedeu varias vezes) juntando-se algumas pessoas para cantarem o terço, estando a Senhora em poder de Silvana da Rocha, guardada em uma caixa, ou bahú velho, ouviram dentro da caixa muito estrondo<sup>79</sup>.*

O ato de guardar a imagem em uma caixa induz à ideia de um culto limitado nas primeiras décadas, nem sempre contando com uma exposição direta da imagem ao público. A restrição não se limitava apenas à exposição da imagem de Aparecida, mas

---

<sup>76</sup> MOTT, Luiz. Cotidiano e Vivência Religiosa: entre a Capela e Calundu. In: NOVAIS, Fernando. *Op cit.*

<sup>77</sup> “Notícia do Miraculoso Aparecimento da Sagrada Imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida”. In: ACMA. *Anotações e Acontecimentos - 1719 a 1750.*

<sup>78</sup> Termo utilizado pelo próprio juiz, Bernardo Pereira de Vasconcelos, ao se referir à vila de Aparecida. ACMA. *A Imagem de N. Sra. Na Capela de Guaratinguetá – 1822 / Anotações e Acontecimentos - 1719 a 1750.*

<sup>79</sup> Notícia do Encontro da Imagem. In: ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873.* Fl. 99.

também ao público que a visitava. Nesses primeiros anos, enquanto a imagem da virgem ficou sobre o poder de particulares, o culto era frequentado pelas pessoas mais próximas da família que abrigava a imagem (os vizinhos de Silvana da Rocha, mãe de um dos pescadores, como relatam os documentos).

Esses indivíduos foram descritos, conforme venho insistindo, como pessoas humildes, pobres e mestiças. Existe nos relatos dos milagres um padrão de comportamento que se repete entre os protagonistas das histórias. Esse esquema comportamental parece seguir o modelo de uma imagem construída pela Igreja dos três pescadores que retiraram a representação da Virgem Maria do rio Paraíba. Como já foi apontado nesse texto, esses três pescadores são compreendidos pela Igreja como homens simples, trabalhadores e religiosos.

João Alves, Felipe Pedroso e Domingos Martins Garcia eram materialmente pobres, mas sua maior riqueza residia em seu espírito, eram extremamente religiosos. Foi esse talvez o ponto responsável pela aparição da virgem em suas redes num momento de angústia que marcava aquela pescaria. É possível estabelecer uma comparação desses pescadores com a imagem de São José, pai de Jesus Cristo e marido da Virgem Maria. José, segundo o texto bíblico, era um pobre carpinteiro que com humildade aceitou os desígnios divinos, confiou em sua esposa e criou o filho de Deus, sendo o patriarca da Sagrada Família. Foi esse caráter humilde, honesto e bondoso que permitiu a escolha de José para tão grandiosa função. São José é hoje visto pela Igreja Católica como o modelo de pai de família a ser seguido, talvez da mesma forma que os três pescadores fossem o modelo de fiéis católicos que a Igreja buscava no final do século XIX e início do XX.

Além dos pescadores, grande parte dos relatos de milagres encontrados durante a pesquisa conduz a um mesmo estereótipo: pessoas pobres, trabalhadoras e religiosas. A pobre mãe de uma menina cega que vê na imagem da virgem a última saída para a cura da filha; o mestiço dono de um barco que faz a travessia entre as duas margens do rio e recorre humildemente à Aparecida para salvar a vida de seu filho; um caçador desesperado pela ameaça mortal de uma onça, um fazendeiro arrogante que, ao reconhecer a força do poder representado pela imagem, se mostra humilde e religioso.

Dos poucos relatos sobre escravos encontrados, as histórias sobre o escravo João Belin saltam aos olhos e permitem perceber o reconhecimento e o incentivo da Igreja aos indivíduos que se dedicavam a trabalhos que de alguma maneira engrandeciam os

seus projetos. João Belin foi descrito nos manuscritos da Igreja como “o escravo de Nossa Senhora”,

*“embora escravo e humilhado causava inveja aos outros pretos e a muitos brancos, pela estimação em que era tido e pela propensão para a música. (...) Para o povo do logarejo, que o estimava de um modo que nem se pode imaginar e para os seus colegas de sorte, era um prazer incomparável ver o escravo de Nossa Senhora, João Belin, como se chamava, assentar-se e com a mais tenra devoção, rodeados de todos os seus amigos e conhecidos, com a admiração dos romeiros que vinham ao Santuário e com a de seu próprio senhor, o padre que estava no altar, escutar e ao mesmo tempo cantar as mais antigas músicas sacras (...) E com estes feitos progressivos, João Belin captivava seu amo que já o olhava com ternura e sympatia, e conquistara do povo as amizades mais nobres reunindo a isto a sympatia de todos em geral. (...) E assim João Belin ia se tornando até um ente saudoso para os devotos que iam visitar Nossa Senhora d’Apparecida, tal era a impressão que desse escravo de lá traziam. (...) Foi no anno de 1880 que quem escreve essa notícia o conheceu. E nesse mesmo anno ao amanhecer de um dia mais bello que os outros, em que, como no dia dos romances o sol nasce deixando os píncaros das montanhas e dando às gotinhas d’orvalho dormentes nas folhas pinturescos aspectos, foi que se soube a notícia negra e fatal da morte do escravo de Nossa Senhora d’Apparecida. O bom preto João Belin. (...) E debaixo da maior pompa, com acompanhamento das principais pessoas do lugar, alguns romeiros e quase todos os outros habitantes da antiga Aparecida, depois de encomendado o corpo pelo padre Monte Carmelo, eis que João Belin parte desse mundo para a eterna mansão, com honras de um grande”<sup>80</sup>*

Nesse caso, João Belin foi o exemplo de humildade, aceitou a condição de subordinado a qual estava exposto e dedicou-se a um trabalho que, de algum modo, enalteceu a Igreja. Foi escravo em dois sentidos; primeiro, na sua condição jurídica e, em segundo, na sua condição de fiel fervoroso a Igreja e, principalmente à Aparecida. Suas ações cotidianas lhe permitiram o acesso a um funeral digno dos grandes homens, suplantando a sua realidade, marcada pela escravidão. A história de João Belin, além de produzir a imagem de um devoto que a Igreja daquele período buscava, ou seja, um fiel que demonstrasse a sua devoção de uma maneira mais sacramental e menos teatral, contribui ainda para que os negros e mestiços brasileiros se vissem reconhecidos dentro da instituição.

---

<sup>80</sup> ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fl 81.

Desse modo, as pregações que abordavam casos como o de João Belin e as narrativas de milagres da virgem de Aparecida na época em questão, feitas em sua maioria pelos padres da Congregação Redentorista, ganharam grande importância dentro do contexto das aspirações da Igreja naquele momento, já que ela buscava propor “modelos de vida onde a santidade é considerada como a aspiração fundamental”<sup>81</sup>. As histórias dos três pescadores, bem como os outros personagens já citados, satisfaziam essa necessidade. A vida desses indivíduos ganhou ainda mais força exemplar dentro do discurso católico, na medida em que o público a ser atingido pelas pregações passou a ser compreendido como composto em sua maior parte por uma população mestiça, pobre, trabalhadora e oprimida. Além dos exemplos que as histórias traziam, havia também a identificação da população com as narrativas contadas. Dessa forma, esses relatos foram aos poucos sendo institucionalizados e reapresentados ao público na intenção de doutrinar e atrair esses marginalizados para o seio da Igreja Católica.

### **1.3 – A institucionalização: a construção da capela e os primeiros religiosos.**

A história de Nossa Senhora Aparecida, como descrita acima, teve seu início no ano de 1717, mas foi incorporada oficialmente ao discurso da Igreja Católica somente por volta das décadas de 1740 e 1750. Iniciou-se aí um processo de institucionalização que só se completou na década de 1930, quando a imagem foi coroada padroeira do Brasil. As fontes localizadas indicam que o início desse processo deu-se com a construção da primeira capela em homenagem a essa representação da Virgem Maria, acompanhada dos primeiros registros oficiais sobre a efígie no Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá.

A construção da Capela de Nossa Senhora da Conceição Aparecida aparece nos documentos como um anseio dos moradores da região e dos devotos da imagem<sup>82</sup>. Segundo as solicitações feitas pelo vigário de Guaratinguetá, José Alves Vilella, ao bispo do Rio de Janeiro, os moradores desejavam construir uma capela para a virgem devido ao avolumar de romeiros que se destinavam ao local a fim de venerar a imagem

---

<sup>81</sup> Riolando Azzi mostrou que, em finais do século XIX e início do XX, a Igreja Católica, ancorada no projeto ultramontano, dedicou-se à defesa da manutenção de uma ética sexual e familiar conservadoras, fazendo uma opção por defender os valores espirituais da vida, ou seja, um modelo de vida santificado. AZZI, Riolando. *Op cit*, p. 110.

<sup>82</sup> ACMA. *Autos de Ereção e Benção da Capela de Nossa Senhora aparecida (1743 – 1745)*. ---- *Autos da Ereção e Aprovação do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora Aparecida (1752 – 1756)*.

que se achava em local pouco decente<sup>83</sup>. As narrativas do Livro do Tombo da paróquia também falam de um número crescente de devotos e atribuem tal construção ao fato de que o lugar de culto anterior não mais comportava o número de pessoas que se dirigiam a ele.

Esse projeto foi também motivado pelos sucessivos milagres concedidos pela virgem aos brasileiros. Sendo ela tão incomparável, como narram os discursos sobre os seus prodígios, não merecia um altar tão pouco decente como o referido pelo vigário da vila. Nesse sentido, é possível perceber que a política do dar e receber, uma marca do catolicismo luso-brasileiro, também influenciou melhoras naquele ambiente. Quase que como uma promessa a cumprir, os devotos desejavam dar à imagem de Nossa Senhora uma capela decente, porque esta era uma virgem prodigiosa, promotora de sucessivos milagres.

Embora essa construção tenha sido resultado da aspiração do povo local, ela respondeu também a determinados anseios da própria Igreja. Possivelmente na decisão dos eclesiásticos em permitir a referida ereção<sup>84</sup>, havia o interesse em controlar os devotos da virgem e as esmolas doadas a ela que aumentavam cada vez mais. Em seus estudos sobre a religiosidade no Brasil colônia, Luiz Mott lembrou que “por traz do estímulo à vida eclesial comunitária, estava o interesse da hierarquia eclesiástica em controlar seu redil, exaurindo dos fregueses as cobiçadas esmolas”. Esse certamente era um dos pontos que enchiam os olhos dos padres que visitavam a região. Nas cartas ânuas dos padres jesuítas, escritas no mesmo período da ereção da capela, eles registraram que “muitos afluem de lugares distantes, pedindo ajuda para as próprias necessidades. A capela tem abundância de esmolas pecuniárias, doadas por devoção e gratidão, lucrando todos os meses mais de cem mil réis”<sup>85</sup>.

Embora a quantidade de esmolas doadas fosse avolumada, a capela construída era ainda muito simples, como demonstra a descrição feita no Livro do Tombo em meados do século XVIII:

*Está situada esta capella húa legoa da Matriz, em lugar alto, aprazível, e naturalmente alegre. É a Igreja de taipa de pilam: tem o Altar Mor com tribuna em que está a Imagem da Senhora com dous Altares collateraes, todos pintados, e o teto da Capella Mor; He toda*

---

<sup>83</sup> *Idem.*

<sup>84</sup> O termo, recorrente nos documentos analisados, se refere à construção da capela.

<sup>85</sup> *Idem.*

*forrada a Igreja, e por baixo assoalhada de madeira com campas: tem coro dous púlpitos, sachristia com duas vias sacras corredores assobradados de ambas as partes com casas por baixo: tem húa torre: a sachristia pintada e ornamentada de todas as cores.*<sup>86</sup>

A apresentação desse espaço não foi percebida de maneira uniforme por todos. Para os devotos da imagem, é possível que a capela e até mesmo a vila como um todo não apresentasse ou apresentasse poucos elementos excêntricos. Esse mesmo espaço causou estranheza em observadores estrangeiros. Parece que não só o espaço físico chamava atenção dos que passavam pelo local, como também e, principalmente, a forma de expressão religiosa, motivada pela pequena imagem de barro. Nem sempre essas pessoas estavam motivadas pela devoção à imagem, tinham objetivos diversos que não esse. Na década de 1860, Augusto Emílio Zaluar, viajante europeu, descreveu o local como um ambiente exótico até então incomparável a outro:

*Entre todos os templos que temos visto no interior do país, nenhum achamos tão bem colocado, tão poético, e mesmo permita-se-nos a expressão, tão artisticamente pitoresco, como a solitária capelinha da milagrosa Senhora da Aparecida.*<sup>87</sup>

O lado poético, romântico e pitoresco descrito pelo viajante não se refere exclusivamente à imagem ou à capela, mas também às relações entre os fiéis e esse espaço. Em citação do mesmo autor já apresentada nesse trabalho, ele chamou atenção para os problemas sociais e sanitaristas que circundavam o local com a presença de diversos doentes, inclusive leprosos. Estes, como já foi dito, buscavam o poder da imagem idealizando uma cura por meio da intercessão da Mãe compadecida. A relação que esses moribundos tinham com a imagem era uma relação de extrema proximidade, baseada no princípio da promessa. A situação apontada por Zaluar foi também motivo de observações e críticas dos padres da Congregação Redentorista que assumiram a administração do santuário de Aparecida na década de 1890.

Os redentoristas vieram para o Brasil com o objetivo de transformar o catolicismo brasileiro em uma religião mais sacramental e romanizada, rompendo, em parte, com o catolicismo luso brasileiro presente no país<sup>88</sup>. Nas crônicas enviadas por

---

<sup>86</sup> ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873*. Fl, 97.

<sup>87</sup> ZALUAR, Emilio Augusto. *Op cit.*, p. 82.

<sup>88</sup> WERNET, Augustin. *Os Redentoristas no Brasil*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1995.



eles à Europa, há um constante esforço em mostrar como a religiosidade desses brasileiros era pouco internalizada<sup>89</sup>, marcada pela troca de favores com os santos e representações divinas. Como tentarei mostrar mais a frente, esse discurso faz parte não só da política dos redentoristas, como também de uma nova proposta religiosa da Igreja Católica. Esse é um dado importante para se entender porque os membros da Igreja importavam-se tanto em diagnosticar e descrever casos de idolatria e desassistência espiritual do povoado, por um lado, e por outro, valorizar formas de vida como a dos três pescadores já citados e ações paroquiais mais sacramentais e menos teatrais.

Nesse sentido, a intimidade entre os devotos e a representação de Nossa Senhora, que parece não ter se enfraquecido com a construção da capela, incomodava não apenas os estrangeiros que estavam no Brasil. Ela era também uma presença indesejável para o projeto reformador da Igreja Católica do século XIX. Discursos criticando a relação entre os fiéis e a imagem de Nossa Senhora da Conceição existiram desde o século XVIII. Contudo eram mais esporádicos e menos incisivos do que os do XIX. Percebe-se nesses documentos referências a romeiros que dormiam no interior da capela da virgem, algo que realmente poderia ser comum, porque na segunda metade do XVIII, a vila não possuía estalagens para abrigar viajantes. Acomodados nesse espaço, não eram fiscalizados pelo clero local e mantinham uma relação de proximidade com a imagem, nem sempre seguindo os bons preceitos da fé católica conforme traziam as Constituições do Arcebispado. Em carta enviada à freguesia de Santo Antônio de Guaratinguetá em 22 de agosto de 1761, o vigário Luiz Teixeira Leitão alerta para o fato de que foi informado que:

*algúas pessoas a quem se tem encarregado o cuidado e zello da Capella de N. Snra. Aparecida, preocupados da sua cegueira permitem que os romeiros durmão, e habitem nos corredores da mesma Capella, de que resulta muitas vezes entrarem no Camarim em que está a Snra. E do trono a tirão e trazem nas mãos com algúas indecências<sup>90</sup>.*

---

<sup>89</sup> O termo “internalizado” foi utilizado pelos padres redentoristas ao referirem-se às formas de manifestação religiosa encontradas no Brasil. Eles constantemente diziam que o catolicismo dos brasileiros era pouco internalizado no sentido de que o povo preocupava-se mais em cultivar as imagens por meio de manifestações “teatrais”, do que com a incorporação dos sacramentos, como a eucaristia, as novenas e as procissões.

<sup>90</sup> ACMA. ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873*. Fl. 03.

Continuando a carta, o vigário proíbe o pernoite desses romeiros no interior da capela e a retirada da imagem de seu nicho sem a autorização do vigário da igreja matriz e os devidos cuidados, sob pena de excomunhão. Luiz Teixeira Leitão ordena que a retirada da santa de seu “camarim”

*Será com adecencia devida tendo primeira luzes e vellas acezas, estando o Sacerdote com Sobrepeliz e estolla incensando primeira a imagem e fazendo as maes ceremonias q' mandão os Ceremoniaes em similhantes actos.*<sup>91</sup>

E não foi só no interior da capela que observou-se desobediência às Constituições e a profanação do espaço sagrado. Em carta pastoral enviada ao vigário de Guaratinguetá, Antônio de Toledo Lara, cônego da Catedral de São Paulo, chamou atenção para o constante desrespeito dos ambientes externos das capelas<sup>92</sup>. As pessoas se valiam das capelas, “dos seus adros e portas principaes para as disposiçoens e ocasioens do peccado”<sup>93</sup>. Assim os párocos deviam instruir os fiéis na doutrina eclesiástica, ensinado-lhes que esses também eram locais de adoração do “todo Poderoso” e agir contra aqueles que fossem pegos cometendo tal delito, conforme manda as Constituições do Bispado.

A ocorrência desses acontecimentos não é algo novo que possa chamar atenção, o que mais importa aqui é compreender que esses discursos são reproduzidos com grande frequência no momento em que a Igreja se propõe a construir uma memória dessa imagem. Este momento foi marcado por fortes projetos de mudança da Igreja Católica no país e pela atuação de novos atores no cenário religioso nacional. Assim é possível perceber a produção de um discurso que objetiva desvalorizar determinada atuação eclesiástica, no que se refere à devoção da imagem de Nossa Senhora Aparecida, a fim de mostrar a nova forma de atuação da Igreja no país, bem como a valorização da atuação de personagens religiosos como os padres da Congregação Redentorista.

Esse discurso crítico aparece nas palavras proferidas por Rodrigues Pires do Rio quando da posse de um cardeal no Brasil de 1919<sup>94</sup>. Sabe-se que na época colonial, era

---

<sup>91</sup> *Idem.*

<sup>92</sup> *Idem.*

<sup>93</sup> *Idem.* Folha 17.

<sup>94</sup> Depoimento do Coronel Rodrigo Pires do Rio de 5 de janeiro de 1920. In: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fl 84. Júlio Brustoloni refere-se a Rodrigues Pires do Rio como coronel, segundo ele, Rodrigues nasceu em Portugal e veio para o Brasil

costume os colonos fazerem festas em honra aos seus santos de devoção; eram nesses espaços que se davam os grandes momentos de sociabilidade na colônia portuguesa. Nos rituais de celebração, não participavam somente os habitantes da cidade, mas também pessoas advindas de sítios e fazendas dos arredores e até mesmo de locais mais distantes. “A cidade e suas dependências se tornavam, assim, o palco para formas de sociabilidades (...). Para os habitantes mais pobres essas eram possivelmente as oportunidades de confraternização e divertimento”<sup>95</sup>. Nesses momentos de festa, era comum a mistura de elementos sagrados e profanos. É justamente esse o ponto observado e criticado por Rodrigues em seu discurso:

*Celebrava-se então a festa de 8 de dezembro, a antiga Capelinha estava repleta de crentes. O lugar do gradil que hoje circunda a Igreja era tomado por grande numero de toscas barraquinhas, umas cobertas de folhas de flandres, já corruídas pela ferrugem, outras finalmente cobertas de panno. Estas abrigavam os jogadores de pacaú da vermelha, de búzio e de todos os jogos enfim de gente inculta, cujos alaridos suplantavam os cânticos sagrados. Este misto de festas gentílicas e religiosas, assim continuou ainda por muitos annos.*<sup>96</sup>

Percebe-se que para o observador em questão a presença do profano nessas festas era uma constante e incomodava, sendo compreendida como hábito de “gente inculta”. Rodrigo, ao dirigir-se a um cardeal, cujo nome não é citado no texto, faz o seu relato embasado nas memórias da peregrinação que fez à localidade de Aparecida aos 17 anos, em 1858, “idade esta, que, para aqueles, que, como eu (Rodrigo Pires do Rio), viviam em um meio que mais se apreciam as festas profanas que as religiosas”. No discurso, ele procura vangloriar a atuação do Frei Joaquim do Monte Carmelo e do juiz municipal de Guaratinguetá Dr. José de Barros Franco. Eles teriam promovido melhorias no espaço religioso de Aparecida, dando novos destinos aos recursos advindos das doações dos fiéis. Para Rodrigo, eles destacaram-se dos seus predecessores porque não usavam da posição e dos recursos que dispunham para garantirem ascensão social e política própria.

---

aos nove anos de idade. IN: BRUSTOLONI, J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Aparecida: ACMA, 1978. P. 183.

<sup>95</sup> ALGRANTI, Leila Mezan. Famílias e vida doméstica. In: NOVAIS, Fernando. *Op cit*, pp. 113 e 114.

<sup>96</sup>Discurso proferido pelo Sr. Rodrigo Pires do Rio no dia 28 de outubro de 1919. In: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Folha 81.

Chama atenção nas palavras de Rodrigo Pires do Rio a disposição de suas memórias. Ele ressalta em seu discurso somente as percepções negativas que teve das comemorações do dia 8 de dezembro, na cidade de Aparecida, em meados do século XIX. Tais memórias ganham mais sentido quando compreendidas como reflexo de um momento em que a Igreja busca afirmar no Brasil um catolicismo mais sacramental e romanizado distanciando-se e condenando as práticas festivas anteriormente aplicadas. Os padres redentoristas que tiveram como incumbência tornar real tal catolicismo e estiveram à frente do Santuário de Aparecida nas últimas décadas dos oitocentos e início dos novecentos, mesmo período em que foi feito o discurso, comungavam da visão de Rodrigo sobre esses ambientes. Augustin Wernet, em estudo sobre os redentoristas no Brasil, expôs a atuação dos religiosos frente a manifestações desse tipo em algumas áreas de Minas Gerais no mesmo período;

*Festas tradicionais como a festa de São Pedro, mistura de religião e folclore, com rezas, danças, bebidas e jogatina foram lentamente transformadas em festas puramente religiosas no estilo redentorista, que também se fez presente nas devoções e na vida associativa.<sup>97</sup>*

Desse modo, a crítica à festa não recaía sobre o acontecimento em si, o qual era visto como um bom momento para manifestações de confraternização, mas se restringia aos elementos não religiosos que marcavam esses momentos. João Fagundes Halck analisando a Igreja no Brasil do século XIX, mencionou que nesse período,

*muitas práticas religiosas que apareciam nas festas, principalmente as de origem africana, em que se misturava o sagrado e o profano, deixaram aos poucos o campo da religião e passaram para o folclore. Para quem não estava integrado no sentimento comum, as celebrações populares pareciam mais um folguedo que uma festa religiosa.<sup>98</sup>*

Os redentoristas, assim como Rodrigues, não estavam engajados nesse catolicismo devocional e popular. Eles posicionavam-se justamente contra essas formas de manifestação religiosa. A fala de Rodrigues Pires do Rio possui ainda um agravante: a intenção de valorizar o trabalho dos religiosos do período e mostrar as mudanças e

---

<sup>97</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*, p. 138.

<sup>98</sup> 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.

melhorias que eles tinham promovido. Essa forma de discurso, que tem por objetivo desvalorizar a moral e o trabalho de um clero anterior, aparece como uma constante nos documentos produzidos a partir da segunda metade do século XIX. As anotações do Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá, como já mencionado, não são tão incisivas nesta questão. No entanto, as diversas cópias dos documentos colocam em evidência as partes em que isto é feito<sup>99</sup>.

Esse processo de desvalorização do clero local e supervalorização de um trabalho pastoral específico pode ser observado também em outros momentos da história brasileira. Nas Cartas Ânuaas (1748-1749), os padres jesuítas descrevem a região de Aparecida, ainda no final da década de 1740, ressaltando o lado promíscuo e isolado da região.

*Esta cidade estava inflamada por acérrimas inimizades; porém depois que foi feita a pregação sobre a harmonia entre os semelhantes, todos depuseram essas inimizades, reconciliando-se publicamente. Em todas as paróquias e capelas foram ouvidas doze mil duzentas e noventa e sete confissões e aproximam-se das mesmas cifras as comunhões distribuídas. Foram computadas mil duzentas e setenta e cinco narrações de toda a vida. Quinze homens viviam esquecidos de Deus, da Igreja e de sua eterna salvação de tal maneira, que durante quase cinco anos estavam sem satisfazer o preceito da confissão anual; entretanto, entregues aos vícios praticavam impunemente a luxúria sem que fossem barrados por censuras, seja por incúria do pároco seja porque eram vagabundos que não pertenciam a nenhuma diocese. Estes estavam casualmente tomando parte nas pregações: comovidos pelas mesmas, depuseram os fardos de seus pecados. Onze casamentos foram legitimados, depois de ter sido feita a dispensa de impedimento dirimente contraído anteriormente. (...) Foram apresentados, para contrair matrimônio, 26 concubinários. Destes alguns já vinham exercendo o concubinato há mais de quatro anos, outros há mais de sete anos e outros há mais de nove anos. (...) Foram queimados amavios, surrões mágicos e outros instrumentos deste gênero dedicados à prática de malefícios.<sup>100</sup>*

---

<sup>99</sup> Quando falo de cópias dos documentos, não estou me referindo as duas cópias do original do Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá, com a intenção de preservar o documento, evitando que as informações contidas no mesmo se perdessem com o passar do tempo. Esses trabalhos apresentam uma cópia literal e fidedigna do documento, observando as devidas dificuldades, como o texto apagado, por exemplo (a primeira dessas cópias foi feita em 1967 pelo cônego Paulo Florêncio da Silveira Camargo e a segunda, feita entre os anos de 1992 e 1993 por Maria Margarida Pereira). Estou me referindo aqui às pesquisas de levantamento de dados sobre a imagem, feitas no início do século passado pela própria Igreja com a intenção de enquadrar uma memória sobre a imagem. Tais pesquisas selecionaram documentos, entre eles partes do Livro do Tombo, para registrá-los como documentos autênticos sobre a história de imagem de Nossa Senhora Aparecida.

<sup>100</sup> ANNUAE LITTERAE PROVINCAE BRASILICAE ANNI 1748 ET 1749. Roma: Archivum Romanum Societatis IESU. Brasilia - 10 (II) – fl 429 – 430. Cópia no ACMA.

A leitura do documento conduz à visualização de um campo religioso isolado e descompromissado, presente no entorno da vila nos primeiros anos de devoção à imagem. O relatório apresenta intervalos curtos de conversão e obediência em função da presença dos religiosos, os quais podem ou não terem tido sequência. Considerando o trabalho religioso dos jesuítas, é importante ressaltar que as décadas de 1740 e, principalmente, 1750, foram períodos que marcaram uma virada nas relações da coroa portuguesa com a Companhia de Jesus<sup>101</sup>. Uma relação cada vez mais ríspida, culminando na expulsão dos padres jesuítas do Império português em 1759. Inserido nesse contexto, o documento deixa transparecer situações de depravação moral que poderiam ser resolvidas ou atenuadas com a presença destes em solo brasileiro. Da mesma forma que o constante reforço da má conduta do clero local no final do século XIX tem como objetivo engrandecer o trabalho de alguns religiosos, como os redentoristas, por exemplo, o relatório dos padres jesuítas considera o seu trabalho como de suma importância na tentativa de tirar os brasileiros de uma ignorância religiosa.

Tanto os Jesuítas no século XVIII, quanto os redentoristas no XIX atribuíram a inexpressiva religiosidade sacramental dos brasileiros a uma má formação do corpo eclesiástico, acompanhada de uma atuação do clero secular nem sempre pautada na boa conduta. Os religiosos de ambas as congregações interpretaram os bons frutos colhidos durante a realização do trabalho missionário no país como o resultado dos anseios do povo brasileiro, que clamavam por uma religião mais sacramental e moralizada.

Voltando a me referir aos documentos e situações que foram retificados no final do século XIX, mostram-se importantes nesse contexto as cartas enviadas aos párocos da matriz da vila de Guaratinguetá já na década de 1760. Boa parte delas foram reproduzidas nas pesquisas sobre a imagem de Nossa Senhora Aparecida encomendadas pela Igreja no início do século passado. Essas cartas trazem um constante reforço sobre quais atitudes os párocos deveriam tomar no vilarejo. O conteúdo delas permite refletir sobre dois pontos importantes. Em primeiro lugar, a identificação pelo eclesiástico de um problema no povoado da vila, o qual a Igreja deveria ter como objetivo diminuir ou sanar. São constantes nos textos as referências à necessidade da pregação de sermões sobre a moral e a insistência na penitência, o que permite perceber a tentativa de

---

<sup>101</sup> AZEVEDO, João Lúcio de. *O Marques de Pombal e a sua época*. São Paulo: Alameda, 2004.

controle sobre essa distante população. Em segundo, as cartas trazem também uma preocupação sobre qual seria o bom ou o melhor comportamento a ser seguido pelos párocos no contato com os fiéis, mas não expõem diretamente uma situação de depravação moral como parece ser o objetivo dos textos produzidos no século XIX. Nesses discursos do século XVIII, embora haja referências a situações de falta de preparo do clero local, a preocupação parece recair sobre outro aspecto; o atendimento dado aos fiéis.

A carta pastoral enviada por Manoel de Jesus ao vigário da vila de Guaratinguetá em agosto de 1761, ditando normas que visavam a um melhor preparo desses religiosos, permite perceber, de maneira sutil, que por trás da tentativa de doutrinação dos religiosos, estava a grande preocupação: o controle dos fiéis. A carta menciona que:

*Como o mais eficaz é uma confissão bem feita esta não o podem muitas vezes os penitentes fazerem por falta de Ministros que os ouçam, porque alguns dos que se tem Ordenado nunca cuidarão de se habilitar para exercerem o santo e louvável Ministério de Confessar e outros com pouca edificação por não dizer escândalo de que os ouve publicamente que não querem tirar novas licenças, por não se sujeitarem a novos exames dizendo que faziam muito favor em confessar e sendo todos promovidos ao sacerdócio em atenção a falta de Operários, Necessidade da Igreja e para ajudarem os seus R.R. Párocos na administração dos Sacramentos, principalmente da penitencia uns e outros se esquecerão desta causa impulsiva que algarão para serem admitidos a Ordens, fazendo-se voluntariamente inábeis para servir a Igreja como devem por obrigação e não por favor como dizem. (...)*

*Ordeno q todos os R.R. Sacerdotes sob pena suspensam ipro fato dentro de meses se aprovem e habilitem. (...) da mesma pena de suspensão aos RR Párocos q com os sacerdotes das suas Freguesias ao menos uma vez por semana e por espaço de duas horas se juntem em local adequado e façam conferencia de Moral. (...) E sempre se elegerão aquelas que forem mais necessárias para o uso do Confessionário.<sup>102</sup>*

---

<sup>102</sup>“Como o mais eficaz he hua confissão bem feita eesta não opodem muitas vezes os penitentes fazerem por falta de Ministros que os ouçam porq alguns dos q se tem Ordenado nunca cuidarão de se habilitar para exercerem o santo e louvável Ministério de Confessar e outros com pouca edificação por não dizer escândalo de que os ouve publicamq não querem tirar novas licenças, por não se sojeitarem a novos exames dizendo que faziam muito favor em confessar e sendo todos promovidos ao sacerdócio em atenção a falta de Operarios, Necessidade da Igreja e para ajudarem os seus R.R. Parochos na administração dos Sacramentos, principalmente da penitencia hú e outros se esquecerão desta causa impulsiva que algarão para serem admitidos aOrdens, fazendose voluntariamte inhabeis para servir a Igreja como devem por obrigação e não por favor como dizem. (...) Ordeno q todos os R.R. Sacerdotes sub pena suspensam ipro fato dentro de meses se aprovem ehabilitem. (...) da mesma pena de supensão aos RR Parochos q com os sacerdotes das suas Freguezias ao menos húa vez por semana e por espaço de duas horas se juntem em local adequado e façam conferencia de Moral. (...) E sempre se elegerão aquelas

As Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, por sua vez, apontam a importância das ordens menores na “máquina eclesiástica colonial”<sup>103</sup>. “Nesse nosso arcebispado são mais necessários clérigos para cura de almas, missionários zelosos e confessores, do que clérigos extravagantes, ordenados somente a título de patrimônio, sem outra ciência mais que para dizer missa”<sup>104</sup>. Manoel de Jesus, no documento anteriormente citado, atentou justamente para essa importância, mencionando que os pertencentes às ordens menores pecavam por não satisfazer as necessidades espirituais dos fiéis. Além de não se sujeitarem aos exames que lhes concederiam novas licenças, por entenderem que atendiam às necessidades da Igreja que sofria com a falta de sacerdotes, se recusavam também a ouvir as confissões dos fiéis. Entendiam a administração dos sacramentos como um favor e não uma obrigação. Sendo assim, não precisavam se humilhar para conseguir novas licenças.

Os eclesiásticos que escreviam essas cartas chamaram atenção para a necessidade do preparo do clero, com especial atenção para o atendimento dado ao rebanho católico. Nesse sentido, as observações desses eclesiásticos possuem um tom completamente diferente dos apontamentos feitos em meados do século XIX. Tomando como exemplo da abordagem do assunto no oitocentos a descrição do campo religioso de Aparecida feita por Chico Eduardo Villela<sup>105</sup>, a visão que se tem é diferente. Villela apresenta um panorama religioso que parece ter por objetivo diminuir o clero daquela localidade e enfatizar a necessidade de um melhor atendimento espiritual ao povo local. Ele observa que alguns padres viviam na bebedeira ou no ócio; como os casos de;

*Padre Joaquim Pereira Ramos: vigário daqui aos 4 de março de 1842 até 15 de março de 1844, morava na casa de Juvenal (rua atrás da Igreja), era muito pequeno, dormia muito durante o dia, de modo que muitas vezes mandou repicar os sinos para a missa de “tard”, pensando que já amanheceu o dia. Morreu como velho e caduco Na Aparecida em 1860.*

*Padre Godoy era muito comprador de bilhetes de “colega”. (...) Ficou aqui uns 8 – 10 annos, fazendo missa quase todos os dias. Dava cachaça ao povo, havendo muitos barris de pinga na rua, cuja*

---

q forem mais necessárias para ouzo do Confessionário”. In: Carta pastoral enviada por Manoel de Jesus ao vigário da vila de Guaratinguetá, datada de agosto de 1761. Cópia em: ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio do Guaratinguetá – 1757-1853*. Fls. 06 e 07.

<sup>103</sup> VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op Cit*.

<sup>104</sup> *Idem*. P. 218.

<sup>105</sup> Chico Eduardo Villela viveu em Guaratinguetá em meados do século XIX



*torneira se abria para todos que passavam por ali. Embriagou-se muitas vezes.*

*O Padre Manoel da Ponte Alta celebrou bem cedo quase todos os dias, mas era bebedor, dizia: minhoca na boca do bagre e cachaça na boca do padre.<sup>106</sup>*

O discurso de Villela apresenta atitudes paroquiais que contrariavam importantes normas da Igreja Católica. Os religiosos apontados no texto rompem com uma das exigências das Constituições do Arcebispado. O texto constitucional delega que nos exames de primeira tonsura e das quatro ordens menores, se observasse se o ordinando era “demasiado no beber vinho”<sup>107</sup>. Ora, é exatamente para esse costume dos padres Godoy e Manoel da Ponte Alta que o manuscrito aponta. Eles não somente se embebedavam, mas também distribuía aguardente para os fiéis. Já Joaquim Pereira Ramos se confundia ou ignorava os horários destinados às missas, corrompendo um dos elementos considerados primordiais pela Igreja<sup>108</sup>. Se o pároco deveria dar o exemplo de boa conduta para o seu rebanho, os três membros, na concepção de Villela, faziam exatamente o oposto, rompendo com a sua responsabilidade para com o governo e a estabilidade da Igreja.

As observações de Villela, bem como as de Rodrigues Pires do Rio, também já referenciadas nesse trabalho, não são discursos isolados. Eles parecem estar inscritos em uma política da própria Igreja, como venho procurando mostrar. Os discursos católicos, tomando especificamente o caso da devoção à imagem de Nossa Senhora Aparecida, buscam destacar alguns nomes em detrimento de outros. De todos os párocos que atuaram em Guaratinguetá durante o século XVIII, parece haver uma intensa valorização do trabalho de dois personagens: José Alves Villela e João de Morais Aguiar.

É justamente a esses dois vigários que se devem as ações mais claramente voltadas para a incorporação pela Igreja Católica do culto à Conceição Aparecida durante o século XVIII. O primeiro foi o responsável pela ereção da capela dedicada à imagem, já o segundo levantou os testemunhos sobre a história da virgem e escreveu os

---

<sup>106</sup> Bruno Feitler e Evergton Sales Souza, em estudo sobre as Constituições do Arcebispado, chamaram atenção para essa responsabilidade do clero com o governo e a estabilidade da Igreja. As ações dos sacerdotes deveriam ser espelhos para os leigos e “quanto mais importante é o sujeito, maior é a gravidade de seus erros”. In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op Cit.* P. 48.

<sup>107</sup> *Idem.* P. 225.

<sup>108</sup> Segundo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, o Concílio Tridentino proíbe que se “digam missas fora das horas devidas e competentes, as quais, conforme o costume universal da Igreja e rubricas do Missal Romano, são desde que // rompe a alva até o meio-dia”. In: *Idem.* P. 271.

primeiros relatos de sua aparição. Ambos permaneceram como vigários da paróquia por mais de 10 anos, sugerindo que tiveram tempo hábil para se identificar com os fiéis e oferecer um caráter institucional à devoção de Aparecida. A ação dos dois religiosos auxiliou na reprodução e divulgação da história milagrosa, o que pode explicar em parte a valorização de seu trabalho, entendido como um trabalho eclesiástico exemplar, em detrimento dos outros clérigos.

Já quando o religioso em questão era o frei Monte Carmelo, que teve sua atuação religiosa exaltada por Rodrigues Pires do Rio, a questão parece ser um pouco mais complexa. Carmelo foi responsável por gerenciar os trabalhos de reforma da capela de Aparecida na segunda metade do século XIX. Trabalho que, com certeza, foi de grande importância no processo de desenvolvimento da memória sobre a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Contudo o nome de Carmelo, mesmo tendo sido citado por Rodrigues em seu discurso, pouco aparece nas narrativas feitas pela Igreja. Para entender essa contradição é preciso entender a atuação de Carmelo tanto para com a imagem de Aparecida, quanto para com a Igreja reformada de fins do oitocentos.

As necessidades de reforma da capela em 1850 são evidentes. Os despachos da mesa administrativa da capela mostram as solicitações feitas durante as décadas de 1840 e 1850 para reforma e melhoria da capela. A ata de 26 de novembro de 1844 refere-se à situação da capela descrita pelo mestre de obras José Mello Costa: “Necessidade urgente de demolir a torre porque ameaça cair sobre o corpo da Igreja”<sup>109</sup>. Afirma Brustoloni, com base nas atas da mesa administrativa, que a reforma iniciada em 1844 durou mais de 20 anos, para ele período extenso, justificado pela má política administrativa dos recursos da capela. Mais do que a proposta de uma reforma para a capela, a citação de Brustoloni permite perceber uma situação de desleixo com a capela até meados do oitocentos, permitindo supor que a capela não assumia tamanha importância para a Igreja e o Estado como sugerem os documentos produzidos no período posterior a 1890.

Embora tenha sido efetuada tal reforma, a situação de abandono da capela parece ter-se alterado somente com a atuação do cônego Dr. Joaquim do Monte Carmelo nas décadas de 1870 e 1880. Monte Carmelo defendeu uma reforma e ampliação da capela, justificando-as como meios de se conseguir uma melhor acomodação dos fiéis no

---

<sup>109</sup> Documento citado por Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 170.

interior da capela<sup>110</sup>. Essa reforma concretizou-se na década de 1880, sendo concluída no ano de 1888 e foi acompanhada também da inserção de novas imagens nesse ambiente sagrado. Monte Carmelo encomendou, na Bahia, 6 imagens de santos para serem colocadas na capela: São Joaquim, São José, Santa Izabel, São João Batista, São Elias e São Bernardo<sup>111</sup>. Em ofício enviado a mesa administrativa da capela, Monte Carmelo explica como deve ser a disposição das imagens no templo e justifica a escolha dos referidos santos;

*O abaixo assignado empreiteiro do novo templo de Nossa Senhora Aparecida, para maior esplendor e magnificência da mesma e para que os fiéis que a ella concorrem mais se imprimam no sentimento da verdadeira piedade e religião, mandou abrir dos lados do arco cruzeiro e sobre os respectivos púlpitos seis nixos dentro dos quais devem ser collocadas as imagens de S. Joaquim, S. José, S. Izabel e S. João Batista que ficarão nos quatro primeiros nixos e as de S. Elias e S. Bernardo nos dois últimos como para testemunharem aos devotos da Sma. Virgem que foram os seus originais os que entre os santos do antigo testamento e os padres da igreja o primeiro e o último que mais publicaram as grandezas da Rainha dos céus assim como as dos outros santos recordam a memória dos dignos progenitores, esposo, prima e sobrinho de tão excelso criatura<sup>112</sup>.*

A proposta de Monte Carmelo traz a ideia de melhorar o ambiente para o culto dos fiéis à imagem em busca do que ele denomina “verdadeira piedade e religião”. Suas atitudes para a construção desse novo espaço resultam em uma ampliação não só do espaço sagrado, mas tem por trás também a tentativa de maior sacralização de uma imagem mariana de cunho bíblico. A introdução de outras imagens que não a de Nossa Senhora Aparecida dentro desse espaço pressupõe um esforço do cônego para que os devotos vejam a imagem da virgem como uma referência à figura de Maria. Assim o templo faria alusão não somente à imagem surgida nas águas brasileiras, mas teria um referencial direto à figura da Mulher que é interpretada pelos católicos como a Rainha do céu e a Mãe da Igreja. A inserção das imagens do esposo, da prima e do sobrinho de

---

<sup>110</sup> Constam na reunião de documentos feita por Júlio Brustoloni uma série de abaixo assinados, onde o cônego Joaquim do Monte Carmelo solicita a reforma da capela. BRUSTOLONI. J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 170.

<sup>111</sup> IIº Livro de Atas da Mesa Administrativa, fls. 227. Documento transcrito por Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI. J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*.

<sup>112</sup> Ofício do Dr. Monte Carmelo à Mesa administrativa, 11 de novembro de 1879. Documento transcrito por Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI. J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, pp. 173-175

Maria, transformaria a capela de Nossa Senhora Aparecida na verdadeira casa da sagrada família.

A ornamentação da capela, proposta por Carmelo, ao mesmo tempo que parece pretender que os fiéis visualizassem em Aparecida uma imagem de Maria conforme representada no texto bíblico, não dissociava a imagem do seu contexto. Se o cônego mandou comprar imagens de santos que representavam a Sagrada Família, usou também na decoração do templo representações dos milagres da virgem. Rodrigues Pires do Rio relatou a busca de Monte Carmelo por esses elementos: “O Padre Carmelo mandou fazer os quadros dos milagres (seis medalhões na cimalha) por um célebre pintor que veio do Rio de Janeiro”<sup>113</sup>. A atitude de Carmelo buscava inserir o ambiente de Aparecida em uma nova proposta de concepção religiosa e ao mesmo tempo conservava elementos de identificação do povo com a imagem de Nossa Senhora Aparecida.

Júlio Brustoloni defende que a cerimônia de inauguração da nova capela ocorreu no dia 24 de Junho de 1888, contando com a presença do bispo e de outras autoridades<sup>114</sup>. A nova organização e disposição da capela na década de 1980 pressupõe uma nova tomada de atitude da Igreja para com a imagem e seu culto. As ações do cônego Monte Carmelo estavam em conformidade com a nova política da Igreja Católica, a qual estava em busca de um catolicismo mais sacramental e priorizando princípios voltados a um catolicismo de tradição romana em detrimento da tradição luso-brasileira. Parece ser essa a busca de Carmelo ao introduzir, no espaço de adoração da imagem de Aparecida, imagens de santos que representavam a família de Maria, progenitora de Jesus Cristo. Com essa atitude, Monte Carmelo propõe uma abordagem bíblica para a imagem de Aparecida, talvez o que ele considere ser o verdadeiro sentimento de piedade e religião. Rodrigues Pires do Rio, em seu já referido discurso nesse trabalho, sugere que o bispo D. Lino, que apoiou as obras de Monte Carmelo,

---

<sup>113</sup> Depoimento do Coronel Rodrigo Pires do Rio de 5 de janeiro de 1920. In: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fl 84.

<sup>114</sup> O padre refere-se a outra corrente que defende as comemorações de inauguração da capela no dia oito de dezembro do mesmo ano, data em que se comemorava a festa de Nossa Senhora da Conceição Aparecida na época. Brustoloni aponta que no ano de 1888, houve duas comemorações; a tradicional festa do dia oito de dezembro e outra comemoração em 24 de junho. Ele afirmou ter sido a inauguração em junho. Fez isso embasado em uma série de documentos, principalmente a relação dos gastos da mesa administrativa na referida data, os quais mostram por exemplo a visita do bispo a capela. In: BRUSTOLONI, J.. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, pp. 177 – 180.

desejava melhorar aquele espaço para que se instalasse uma congregação religiosa. Desejo concretizado pelo seu sucessor, D. Arcoverde.

Essas atitudes de Monte Carmelo foram lembradas com um tom exaltivo no discurso de Rodrigo em 1919;

*Frei Carmello não celebrava a Santa Missa havia algum tempo (...) Celebrou-a, porém, no dia da inauguração da nova igreja; no fim da missa o celebrante foi abraçado por quase todos que a assistiram, confundiram-se as lágrimas dos abraçantes com as dos abraçados*<sup>115</sup>.

O autor demonstra admiração para com as atitudes tomadas por esse cônego. Para ele, Carmelo levou com seriedade a tarefa de melhorar a capela que começou a ser construída em 1844. É interessante também notar que o discurso de Rodrigo mostra a aceitação de Carmello entre os fiéis católicos. Os devotos da imagem são colocados em uma posição onde aclamam as obras feitas pelo cônego, como se sonhassem com a capela há muito tempo. Certamente o nome de Joaquim do Monte Carmelo figura, assim como os de José Alves Villela e João de Moraes Aguiar, como um dos personagens mais importantes da história da imagem. Com certeza, ele tomou atitudes que abriram a possibilidade para que, na década seguinte à inauguração da nova capela de Aparecida, a Igreja propusesse a construção de uma memória sobre a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Compreendendo essa como uma imagem símbolo do povo brasileiro.

Mesmo sendo um personagem de suma importância para a história da imagem de Nossa Senhora Aparecida, Monte Carmelo não ganhou destaque nos documentos produzidos pela Igreja no início do século passado. Isto deve-se talvez ao fato de que, mesmo tendo tomado atitudes que tendiam a afirmação de um catolicismo reformado no país, Monte Carmelo nem sempre esteve ao lado dos religiosos que defendiam a linha de pensamento ultramontano. Riolando Azzi afirmou, por exemplo, que o nome de Carmelo estava ligado à fundação do periódico “Amigo da Religião”, que buscava atacar as atitudes intransigentes do bispo de São Paulo Joaquim Antônio de Mello<sup>116</sup>,

---

<sup>115</sup> Depoimento do Coronel Rodrigo Pires do Rio de 5 de janeiro de 1920. In: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fl 84.

<sup>116</sup> AZZI, Riolando. *Op cit*, p.154.

que propôs reformas inclusive para a capela e a divulgação da imagem de Nossa Senhora Aparecida<sup>117</sup>.

Percebe-se que, nesse processo de institucionalização da história de Nossa Senhora Aparecida, foram feitas escolhas que valorizaram alguns personagens em detrimento de outros. Os indivíduos que têm suas histórias colocadas em destaque agiam conforme um padrão comportamental desejado pela Igreja romanizada do final do século XIX, os que eram contrários a esse projeto ou estiveram em evidência quando o objetivo era mostrar ações inadequadas, ou foram simplesmente esquecidos, como o cônego Monte Carmelo.

---

<sup>117</sup> O bispo D. Joaquim Antônio de Mello foi um dos principais articuladores do movimento de reforma da Igreja Católica no Brasil da segunda metade do século XIX. Foi ele que, em 1856, inaugurou o Seminário Episcopal de São Paulo com o objetivo de atingir uma melhor formação do clero brasileiro e que, ao lado dos seminários de Caraja e de Mariana, tornou-se um dos principais centros irradiadores de tal movimento reformista. Sendo que a reforma proposta por D. Joaquim tornou-se o modelo de reforma do clero no país. In: GUTTILLA, Rodolfo Witzig. *A Casa do Santo e o Santo de Casa: um estudo sobre a devoção a São Judas Tadeu, do Jabaquara*. São Paulo: Landy Editora, 2006. (Coleção Novos Caminhos).

## Capítulo 02- Os promotores da memória.

### **2.1: A opção pelo projeto redentorista.**

A construção da memória sobre a imagem de Nossa Senhora Aparecida é um projeto eclesial da segunda metade do século XIX. A Igreja propôs nesse período divulgar a imagem de Aparecida como uma virgem abasileirada, chegando a propor, já no século XX, a sua adoção como símbolo nacional. A proposta católica foi aceita pelo Estado que, abraçou o projeto e, em 1931, elevou Aparecida à condição de padroeira do país. Portanto, a composição da memória sobre essa imagem foi proposta pela Igreja e apoiada pelo Estado, mas foi colocada em prática, em grande parte, pelos padres da Congregação Redentorista que assumiram o controle do santuário na última década do oitocentos. Assim analiso neste capítulo como se organizou e atuou na região de Aparecida esse grupo de religiosos, compreendendo-os não como os únicos promotores da memória, mas como os principais, que colocaram em prática um projeto da Igreja abraçado pelo Estado.

A vinda de sacerdotes europeus para o Brasil no final do século XIX situa-se dentro da proposta de remodelação na Igreja Católica neste período, que tem como principal objetivo uma romanização do catolicismo brasileiro<sup>118</sup>. Riolando Azzi, em trabalho publicado em 1992, afirmou que a Igreja Católica no Brasil do século XIX foi marcada por um projeto conservador<sup>119</sup>. Para o autor, a instituição neste século tem como ponto norteador um retorno aos ideais da Igreja durante o período medieval em oposição à sociedade liberal em ascensão e a progressiva valorização da ciência em detrimento da religião.

*A Igreja procura revitalizar os antigos valores da sociedade medieval, apregoando a necessidade de subordinação do homem a ordem sobrenatural, e conseqüente humildade e obediência diante das diretrizes emanadas pela hierarquia eclesial, visando pôr um dique a essa confiança otimista nos valores da razão e da experiência<sup>120</sup>.*

---

<sup>118</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*

<sup>119</sup> AZZI, Riolando. *Op cit.*

<sup>120</sup> *Idem*, p. 7

No Brasil, tal proposta de revitalização de ideais de um catolicismo medieval encontrou apoio em um projeto de governo imperial centralizador. Nesse sentido, a aspiração católica foi abraçada pelo governo que objetivava uma centralização do poder, concretizando tais anseios na reafirmação do regime do Padroado, onde a Igreja era considerada subordinada ao Estado. Contudo, essa união de interesses, em prol do que Riolando Azzi denomina ordem social, não impediu “momentos de grande tensão entre o regalismo imperial e o ultramontanismo clerical”<sup>121</sup>.

Augustin Wernet, estudioso da história da Igreja no Brasil, em trabalho publicado em 1995 sobre a presença redentorista no Brasil, afirmou que a atuação desses religiosos estava de acordo com os interesses da Igreja em âmbito mundial, a qual buscava um maior controle por parte de Roma dos braços da instituição<sup>122</sup>. Vários outros estudos concordam com essa caracterização do período de mudanças no catolicismo brasileiro na segunda metade do século XIX, quando a Igreja se distancia aos poucos do domínio do governo imperial, de um controle que era exercido desde a época colonial e busca maior aproximação com a cúpula romana<sup>123</sup>.

É imersa nesse processo de mudanças que ocorre a vinda dos sacerdotes redentoristas para o Brasil. Uma das principais figuras atuantes na transferência dos religiosos foi o arcebispo do Rio de Janeiro e mais tarde, cardeal, Dom Joaquim Arcoverde. Segundo Wernet, Arcoverde era tendente ao catolicismo reformado, “mas nunca entendeu que este poderia menosprezar o amor à pátria e a estima à terra e à cultura brasileira”<sup>124</sup>. Talvez esse seja um ponto que tenha pesado na escolha desses sacerdotes. Se a atuação dos religiosos estava em conformidade com os interesses da Igreja Católica como um todo, satisfazia ainda mais os anseios de Arcoverde, pois a congregação escolhida era promotora não só do catolicismo reformado em voga na época, como também buscava valorizar as tradições do povo brasileiro durante a sua atuação no país.

Para Wernet, essa singularidade deve-se à formação dos religiosos, ainda no século XVIII, na Europa. Ele divide a história da formação da Congregação Redentorista em três períodos: o primeiro, que ele chama de período cisalpino (1732 – 1793), o segundo, denominado período transalpino (1793 – 1853) e o terceiro, que

---

<sup>121</sup> *Idem*, p. 8.

<sup>122</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*

<sup>123</sup> AZZI, Riolanado. *Op cit.*; WERNET, Augustin. *Op cit.*; HAUCK, João Fagundes; et all. *Op cit.*

<sup>124</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*, p. 27.



chamou de período romano (1853 em diante). O período transalpino é o que mais me interessa nesse momento, pois permite perceber a composição da forma de ação desses religiosos. Wernet menciona que esse período foi marcado pela expansão dos redentoristas pela Europa oriental e central, quando, “o centro de vitalidade da Congregação estava fora da Itália”<sup>125</sup>. Penso ser esse um trecho importante para a compreensão da singularidade de atuação dos redentoristas, porque foi o momento em que eles entraram em contato com um catolicismo chamado por Wernet de popular, e o assimilaram a sua forma de atuação.

*Elementos típicos desse catolicismo popular foram: linguagem e estilo dos sermões acessíveis ao povo; uma profunda devoção mariana; o cultivo e a promoção de formas tradicionais de religiosidade como romarias e festas populares; a presença de elementos externos emocionais e sentimentais de religiosidade; cerimônias pomposas e edificantes, que tocavam o coração e a alma e não apenas a razão; a valorização da experiência, da simplicidade e da sabedoria em oposição a religião sofisticada e intelectualizada dos filósofos e teólogos e o amor e a estima do povo simples e camponês*<sup>126</sup>.

Essa forma de expressão do catolicismo foi incorporada na tradição redentorista, principalmente a alemã. Wernet identifica como outro momento importante na formação religiosa do grupo a atuação no Santuário de Nossa Senhora de Altötting, na Baviera.

*O Santuário de Altötting data do século XV, e no final do século XIX era visitado anualmente por 300.000 romeiros. A imagem milagrosa existe desde o ano de 1300. Junto a imagem, conservam-se, em urnas de ouro, os corações dos reis bávaros da dinastia de Wittelsbach e do General Tilly, líder católico na Guerra dos Trinta Anos. Altötting, portanto, é o Santuário ‘Nacional’ de Baviera*<sup>127</sup>.

Nesse Santuário, os redentoristas não ficavam isolados por muros em grandes momentos de retiro espiritual. Eles entravam em contato direto com os romeiros no atendimento pastoral, principalmente entre os anos de 1841 e 1873. Ali foram pregadas missões e retiros para sacerdotes, leigos e estudantes universitários. “Uns 50 padres receberam sua formação espiritual, filosófica e teológica em Altötting, entre os quais,

---

<sup>125</sup> *Idem*, p. 40.

<sup>126</sup> *Idem*, pp. 41 e 42.

<sup>127</sup> *Idem*, p. 42.

vários dos que vieram para o Brasil”<sup>128</sup>. Essa vivência religiosa dos redentoristas no contato direto com formas de devoção popular e uma relativa ausência de isolamento, por meio de muros de conventos ou das leis da comunidade religiosa que impedissem o contato direto com fiéis, permitiram um aprofundamento no conhecimento dessa religiosidade e uma atuação diferenciada, marcada, ao mesmo tempo, pelo respeito e valorização de um catolicismo hierárquico e submisso a Roma e à consideração dos elementos religiosos de origem popular. Esse contato religioso dos padres redentoristas os levou a comparar o Santuário de Aparecida com o Santuário de Baviera, considerando Aparecida como a Altötting brasileira<sup>129</sup>.

É nesse sentido que Wernet diferencia a atuação de dois grupos redentoristas no Brasil, os alemães e os holandeses. Segundo ele, os padres alemães, que se destinaram a administração do Santuário de Aparecida, buscavam um contato maior com o povo, sem se isolarem, já os holandeses, que se alojaram na cidade de Juiz de Fora, não tinham tal aproximação. O autor menciona que até mesmo a disposição para o trabalho missionário no Brasil era diferente nos dois grupos: enquanto os alemães vieram para Brasil e se identificaram com o país, os holandeses retornavam para seu país de origem descrentes no trabalho missionário em terras brasileiras. As diferenças entre os holandeses e alemães começavam na hora de decidir a partida para o nosso país; as razões eram diferentes. Os alemães só vinham para o Brasil depois que manifestavam o desejo de vir, enquanto os holandeses atravessavam o Atlântico mais por obediência aos superiores do que entusiasmo missionário<sup>130</sup>. A vida no Brasil para esses holandeses, prossegue Wernet, era realmente insuportável e a visão deles sobre o resultado das missões era extremamente negativa, pois acreditavam que elas não modificavam a mentalidade dos brasileiros. Por outro lado, os alemães eram otimistas e seus escritos deixam transparecer um tom esperançoso e confiante quanto ao trabalho desenvolvido no Brasil.

Embora a atuação dos dois grupos e a percepção dos resultados das missões fossem distintas, os dois concordavam quanto à visão que tinham do povo brasileiro, para eles um povo cordial. Contudo, os alemães fizeram a ressalva de que os brasileiros eram bons, mas espertos; o resultado de uma mistura complexa, o que exigia padres bem formados e dispostos a enfrentar um trabalho missionário árduo. Quando

---

<sup>128</sup> *Idem*, p. 43.

<sup>129</sup> *Idem*, p. 44.

<sup>130</sup> *Idem*.

analisavam a religiosidade dos brasileiros, percebiam ser essa marcada por elementos característicos do catolicismo tradicional luso-brasileiro, o que em parte não satisfazia o interesse desses sacerdotes. Eles observavam em suas crônicas, que:

*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, tingem-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>131</sup>*

Em outro texto destinado a informar os superiores europeus sobre a realidade encontrada no Brasil, o primeiro vigário de Aparecida, José Wendl, descreveu com detalhes as procissões em homenagem à imagem. O objetivo parece ser uma demonstração de como eram as manifestações religiosas dos brasileiros. Uma religião marcada pelo visual, por encenações teatrais, por rituais pouco sacramentais para os anseios da Igreja da época. Buscando um referencial no mundo europeu para comparação ele conclui:

*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 tamanhos, 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 Nossa Senhora Aparecida<sup>132</sup>.*

Nessas crônicas, a atenção aos detalhes é uma constante. Os padres não deixam escapar o zelo dos fiéis para com os rituais. Repare no discurso sobre a serpente, ele representa a luta de Maria contra o Anticristo. A serpente nunca consegue chegar até a

---

<sup>131</sup> Carta do Pe. Lourenço Gahr, primeiro superior da Comunidade Redentorista de Aparecida ao Monsenhor A. Prachar – Bremen na Alemanha. Enviada em 01 de junho de 1895. Transcrita em 27 de junho de 1978 por Júlio Brustoloni: BRUSTOLONI, J.. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Pp. 95 e 96

<sup>132</sup> WENDL, Pe. José. Congregação do Senhor Redentor – Crônica do ano de 1901. Transcrita pelo Pe. Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 107.

imagem, mostrando que Maria é realmente vista pelos seguidores da procissão como a Mulher do Apocalipse, conforme já apresentado no primeiro capítulo desse trabalho. A descrição do ritual feita por Wendl lembra o texto bíblico do livro do Apocalipse: a Mulher perseguida pelo Dragão (nesse caso pela serpente), os raios e bolas coloridas que explodem representam a batalha contra o Anticristo. A Mulher consegue vencer e dá a luz a um menino (cruz). Logo depois, surge a imagem de uma igreja, a nova Igreja, a Igreja de Nossa Senhora.

O redentorista deixa transparecer, no relato, um tom de perplexidade por essas formas de religiosidade, que ele considera como externalidades, do povo brasileiro, mas uma perplexidade que é perpassada também por admiração pela pompa e detalhismo com que é feito o ritual. Se para alguns essa forma de religiosidade poderia ser contrária aos objetivos de uma Igreja Católica reformada e ultramontana, para Wendl esse parece não ser um grande problema. O desafio do padre era, ao que me parece, apenas encontrar uma maneira de transformar esse catolicismo tradicional brasileiro numa religiosidade mais sacramental.

O olhar de admiração talvez se deva a uma já predisposição desses redentoristas alemães para aceitar elementos desse catolicismo mais popular. No Brasil, um elemento parece ter salientado ainda mais o deslumbramento do redentorista; aplicava-se esse catolicismo devocional à imagem de Maria, aquela que a Congregação tinha como um de seus cultos principais.

Analisando o processo de elaboração e afirmação do catolicismo no México colonial, Serge Gruzinski destacou a importância de um personagem singular no processo; o arcebispo Montúfar<sup>133</sup>. Ele sugeriu que Montúfar foi capaz de dar um novo rumo ao catolicismo e à difusão das imagens religiosas na Nova Espanha. Para Gruzinski, o arcebispo foi singular ao desconsiderar a política de tabula rasa praticada pelos missionários predecessores, “que haviam apostado na ruptura incondicional com o passado”<sup>134</sup>. O autor considera como fato explicativo dessa nova política religiosa adotada por Montúfar a sua formação, ou melhor dizendo, a sua experiência no contato com culturas religiosas distintas. Ele foi criado em contato com os mouros convertidos ao catolicismo, na região de Granada do século XVI, “teve tempo de adquirir a experiência da diferença cultural, da implantação do cristianismo em terra islâmica e da

---

<sup>133</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op cit.*

<sup>134</sup> *Idem*, p. 139.

integração dos vencidos”<sup>135</sup>. Se Montúfar tinha essa preparação prévia, que o permitiu olhar com outros olhos a realidade do Novo Mundo e dar a ela rumos diferentes, com os redentoristas alemães ocorreu uma situação parecida. A predisposição deles para conciliar o catolicismo devocional e popular a uma religiosidade ultramontana foi fundamental para que o projeto mariano brasileiro tivesse sucesso.

Consideradas as devidas diferenças, os redentoristas alemães também não se dispuseram a desconsiderar por completo os elementos desse catolicismo popular. Pelo contrário, utilizaram-nos para promover o culto à imagem de Nossa Senhora Aparecida. Um exemplo dessa forma de atuação foi a festa de coroação da imagem em 1904. Uma cerimônia marcada pela grandiosidade e pela mistura de elementos de um catolicismo mais popular como as procissões, as encenações e a própria coroação com um espaço religioso mais sacramental, que visava a uma religiosidade mais interiorizada e moralizada.

Fato importante para a divulgação da imagem de Aparecida foi também a predisposição desses redentoristas à utilização de imagens no processo de aproximação do povo brasileiro com o catolicismo, ainda que um catolicismo reformado. Foi significativa na sua obra a vinda do Irmão Bento (José Hiebl) da Alemanha para o Brasil e sua instalação na cidade de Aparecida<sup>136</sup>. Irmão Bento estudou pintura, música e escultura antes de ingressar na Congregação Redentorista em Gars, na Alemanha. Ao chegar ao Brasil em 1897, instalou uma oficina de pintura e escultura em Aparecida onde fez alguns seguidores. Wernet menciona que a aptidão do Irmão Bento foi um dos motivos que levou os redentoristas a solicitarem a sua vinda para o Brasil, “pois conforme a convicção dos que valorizavam o catolicismo popular, o povo simples do campo e das vilas não cultivava uma fé racional e intelectualizada, mas acreditava com os olhos, ouvidos, sentimentos e todas as forças da alma”<sup>137</sup>.

Certamente a atuação do irmão Bento em Aparecida ajudou na difusão da imagem e da história de Nossa Senhora Aparecida, já que ele dedicou-se a fazer imagens e a ensinar o seu ofício naquela cidade. Essas imagens provavelmente foram utilizadas pelos padres da Congregação Redentorista durante as missões religiosas. Wernet afirmou que os redentoristas tinham habilidade para introduzirem em suas missões religiosas elementos cerimoniais bem ao gosto do povo a fim de torná-las mais

---

<sup>135</sup> *Idem*, p. 140.

<sup>136</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*, p

<sup>137</sup> *Idem*, p. 276.

agradáveis. Na tentativa de aproximar o povo de uma religião mais sacramental, os padres fizeram o uso de imagens. Elas eram uma grande arma na luta pelo aprimoramento do catolicismo popular de um povo que, como disse Wernet, acreditava mais pelos olhos, ouvidos e sentimentos. Esse uso das imagens aparece de maneira clara nas palavras escritas pelo redentorista José Wendl ao narrar os momentos finais de uma missão, para ele esse instante “é comovente, vendo-se os filhos da ‘Terra de Santa Cruz’ acolhidos a sombra da cruz. Ali mesmo o padre se despede e agradece”<sup>138</sup>.

Nesse mesmo caminho, Wernet entende que os redentoristas alemães, responsáveis pela administração do Santuário de Aparecida, não procuraram introduzir no país uma fórmula religiosa pronta. Eles preocuparam-se em adaptar a sua forma de atuação às realidades brasileiras. Já nos primeiros anos de ação religiosa, “os missionários tentaram aprender e adaptar-se à mentalidade do povo, procurando fazer algo diferente para atraí-lo e tornar as missões mais atrativas e frutuosas”<sup>139</sup>. Por certo parece ter sido esse o estilo dos religiosos que partiram para Aparecida. As crônicas enviadas para os superiores na Europa deixam clara a preocupação com os detalhes sobre a vida dos brasileiros, e não parece haver um objetivo de rompimento drástico como a realidade encontrada. Parece-me que a palavra mais adequada para definir o objetivo dos redentoristas em nosso país é adaptação: um enquadramento da religião devocional de origem luso-brasileira, marcada por manifestações teatrais, procissões e promessas, dentro de um catolicismo mais sacramental, sem que houvesse um rompimento drástico dos costumes religiosos da população local.

Um exemplo desse objetivo dos redentoristas em modificar de maneira sutil, mas eficaz, a religião devocional dos brasileiros, foi a dedicação deles ao aprendizado da nossa cultura e língua. Os religiosos buscaram aprender a língua portuguesa almejando melhorar a comunicação com os católicos nas missões religiosas realizadas nas vilas e também no interior do país. Para escolher os sacerdotes que fariam as pregações nessas missões, eles buscavam aqueles que tinham o melhor domínio da língua nativa. Desse modo parece que conseguiam atingir o maior número de brasileiros possível.

A partir do ano de 1902, houve uma intensificação no trabalho missionário voltado especificamente para a região da cidade de Aparecida. A nova política

---

<sup>138</sup> BRUSTOLONI, J.. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 116.

<sup>139</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*, p, 172.

missionária do período contava com uma valorização de cerimônias populares, como a renovação do batismo e a consagração a Nossa Senhora, bem como com exposições de quadros com a imagem de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, que posteriormente foi substituída pela imagem de Nossa Senhora Aparecida<sup>140</sup>. Essa exposição da imagem acontecia não somente na cidade, como também durante as missões nos sertões do país, principalmente na região sudeste e centro-oeste. Essa grande utilização das imagens se deve, em parte, também a uma maior produção delas, como mostrado anteriormente, esse é o período de atuação do irmão Bento e seus seguidores na produção de imagens em Aparecida.

Alguns objetivos e acontecimentos podem explicar essa preocupação com a atuação dos padres na região de Aparecida. São eles: a busca da Igreja em apresentar um símbolo nacional, a coroação da imagem de Nossa Senhora Aparecida em 1904 e a formação de sacerdotes redentoristas no Brasil. Nos primeiros anos da República, o Estado buscou apresentar uma nova carga simbólica visando a uma maior identificação da população com o novo regime governamental instalado no país. A Igreja também mergulhou nesses mares e trouxe como símbolo da nação brasileira a imagem de Nossa Senhora Aparecida. Certamente, essa nova política simbólica da Igreja, que será alvo de uma análise mais detalhada no próximo capítulo, foi fundamental para que o foco do trabalho redentorista passasse a ser a cidade de Aparecida e não as missões pelo interior da região que parecem ter marcado a primeira década de atuação desses religiosos. A utilização da imagem de Aparecida como símbolo nacional culminou na sua coroação como Rainha do Brasil em 1904. Tal acontecimento começou a ser planejado ainda no ano de 1902 e contou com a participação dos redentoristas na sua idealização e realização.

O texto da crônica do ano de 1901 da Casa Redentorista de Aparecida chama atenção para a decisão de coroação da imagem: “Na conferência dos Bispos do Sul do Brasil, foi resolvido por proposta de D. Arcoverde, arcebispo do Rio, a coroação da Imagem com a presença de todos os bispos. A data não está ainda marcada. Irá contribuir para aumento das romarias”<sup>141</sup>. Na concepção desse cronista, que não assina o texto, a coroação seria benéfica, pois aumentaria a peregrinação ao local. Assim seria interessante voltar as atenções para a cidade e preparar o espaço para receber esse

---

<sup>140</sup> *Idem.*

<sup>141</sup> Crônica da Casa de Aparecida – Ano de 1901. Cópia em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, pp 120 – 123.

contigente de devotos de modo que as cerimônias litúrgicas pudessem atender às aspirações ultramontanas da Igreja e ao costume do catolicismo popular brasileiro.

Concomitante a esse processo de afirmação simbólica da imagem estava a formação da primeira leva de redentoristas em solo brasileiro. A entrada desses religiosos formados no Brasil na cogregação em 1904 deu um novo fôlego ao trabalho redentorista no país. Esses sacerdotes dominavam com muita fluência a língua e os costumes locais. Para Wernet, a chegada desses novos elementos na Congregação causou uma fissura entre os religiosos de Aparecida. Os mais novos, formados no Brasil, criticavam os mais velhos, vindos da Alemanha, pelo não domínio da língua portuguesa. Portanto, o que se percebe, a partir da primeira década do século XX, é uma substituição dos antigos redentoristas, que não possuíam tal articulação linguística, pelos que a dominavam.

Não é possível afirmar, no âmbito dessa pesquisa, que a intensificação do trabalho religioso voltado para a cidade de Aparecida tenha ocorrido devido à formação desses religiosos dentro do Brasil. Embora não se possa negar que esse é um ponto que certamente pode ter ajudado no trabalho missionário, penso que não foi a causa principal da mudança de foco. Parece-me ser essa muito mais voltada para as aspirações de afirmação de poder da Igreja Católica no início do século passado.

De todo modo, parece que a escolha dos redentoristas alemães para assumir o controle do santuário de Aparecida e a divulgação da imagem que naquele momento tornava-se uma virgem brasileira, foi muito bem feita. Esses sacerdotes estavam prontos para propor uma nova fórmula religiosa à população brasileira, focada na obediência direta a Roma, com o objetivo de implantar no país um catolicismo mais sacramental, mas, ao mesmo tempo, não ignoravam a realidade na qual trabalhavam. O que me parece mais exato foi que eles buscaram lapidar o catolicismo devocional e não destruí-lo para sobrepor algo a ele. Os redentoristas souberam conciliar tradição e modernidade dentro de uma única realidade.

## **2.2 – Um povo desassistido espiritualmente.**

Ao chegarem à cidade de Aparecida e assumirem a administração do Santuário, os padres alemães observaram a força de união que desempenhava a imagem de Aparecida frente ao povo brasileiro. Nas primeiras crônicas enviadas aos superiores na



Europa, eles definiram o catolicismo dos devotos da imagem de Nossa Senhora Aparecida como repleto de externalidades e pouco internalizado, clamando, portanto, por uma ação evangélica voltada para a prática da catequese na tentativa de interiorização desse catolicismo.

Esses relatos têm um caráter informativo; foram escritos com a intenção de informar sobre o trabalho desempenhado no Brasil pelos religiosos. Nas primeiras cartas enviadas à Europa, os redentoristas priorizaram relatar a seus superiores a realidade encontrada no Brasil. Primeiramente, abordaram a narrativa de encontro da imagem, embasados no discurso oficial do livro do tombo da paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá. Depositaram especial atenção na descrição da capela, do comportamento religioso ao seu redor e da quantidade de pessoas que iam até o local em peregrinação (afirmaram contar cerca de 150000 pessoas por ano). Referiram-se ainda às grandes personalidades que visitaram a capela, citando especificamente o ministro da guerra e o presidente da província de São Paulo, dos quais descreveram a visita de maneira detalhada, mostrando a pompa com que o governador foi recebido<sup>142</sup>. Chamaram atenção também para a visita do Secretário de Estado, que chegou a vila com a família para batizar o filho caçula na capela de Aparecida, um costume que parecia ser corriqueiro, pois os redentoristas relataram outros casos semelhantes. Sobre as cerimônias e rituais, esses eram motivo de admiração por eles. Segundo um cronista; “na Europa não se pode fazer ideia disso. Lá, nem um príncipe herdeiro é batizado com tanta pompa”. O autor atenta também para o fato de que muitos convergiam para aquela região a fim de casarem-se diante da imagem. Em relação as romarias, a visão foi outra: eram na maior parte carentes de luxo e conforto.

Esses textos, além de descreverem a situação encontrada, apresentaram também um discurso que, ao que me parece, buscou acentuar as possibilidades de ação no Brasil e mostrá-las aos superiores da Congregação que permaneceram na Europa.

*Dizem que antes de nossa vinda, as comunhões eram apenas 100 por ano. Agora, começam a subir; do começo do ano até agora, já tivemos 1000 comunhões. N. Senhora deve amar muito os brasileiros e parece amanhecer já melhores tempos para eles, pois tendo eles tanto amor para com ela, é impossível que Maria os deixe*

---

<sup>142</sup> Carta do Pe. Lourenço Gahr, primeiro superior da Comunidade Redentorista de Aparecida ao Monsenhor A. Prachar – Bremen na Alemanha. Enviada em 01 de junho de 1895. Transcrita em 27 de junho de 1978 por Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, pp. 95 e 96.

*desamparados. Em particular, os pretos são gente de boa índole, dos quais algo se pode conseguir.*

*Em S. Paulo, depois da Páscoa, encontrei muitos alemães bastardos, que a 20 – 30 – 50 anos não se confessavam mais, não assistiam missa, muitos porque não tinham ocasião, não ouviam mais uma pregação, outros muitos, porém, por indiferença e preguiça. Vieram também primeiras confissões de 18 – 20 anos. Que alegria, quando se pode auxiliar a esses abandonados.<sup>143</sup>*

O relato permite perceber uma especial atenção despertada nesses religiosos pelos negros (antigos escravos) e imigrantes. Quanto aos pretos, eles ganharam virtudes no olhar dos redentoristas. Ainda que possivelmente vistos como inferiores, os religiosos os consideram gente de boa índole e uma possibilidade presente e futura para a Igreja. Percebe-se que o “algo a conseguir” dessa parcela populacional é aumentar o contingente de seguidores do catolicismo, o que significa que a incorporação destes pela Igreja Católica ainda era um desafio.

Da mesma forma, outro alvo da Igreja nesse momento parece ter sido os imigrantes que haviam chegado dos países europeus e tinham referenciais religiosos diferentes dos católicos. No trecho da crônica citado acima, Lourenço Gahr afirmou que encontrou no Brasil filhos de alemães já nascidos em nosso país que viviam distantes da Igreja. Assim os colonos alemães, que muitas vezes procuraram no Brasil continuar seguindo os ideais da Igreja Luterana, aparecem também como um alvo da busca redentorista para aumentar o volume de fiéis do catolicismo no país.

Em sua crônica, Gahr chama atenção para a situação de quase desleixo religioso que se encontravam esses imigrantes no país. Dessa maneira, sem dúvida, eram uma possibilidade de crescimento do catolicismo, mas também não deixavam de oferecer um desafio a mais para a trabalho missionário, na medida em que diversificavam ainda mais a estrutura social brasileira. Observando justamente esse ponto, a crônica de José Wendl, fala das dificuldades do serviço religioso no país e lembra uma conversa que ele teve com outro religioso a quem chamou de Mons. Guidi,

*Estimo sua Congregação e desejo vê-la progredir no Brasil, mas os senhores precisão de padres moços, fortes e talentosos. Gente nova de*

---

<sup>143</sup> *Idem*, pp. 95 e 96

*30 anos, capazes de aprender bem a língua, conhecedores também de outra língua, o italiano é útil seria também o francês e o inglês*<sup>144</sup>.

Podemos perceber que havia certa preocupação desses redentoristas com os grupos que vinham de fora do país e muitas vezes não estavam imersos na doutrina católica. Com o mesmo tom dos discursos acima abordados, nas crônicas do ano de 1901 foi citada a falta de religiosidade percebida nas colônias de imigrantes durante as grandes celebrações: “os chamados turcos, isto é, sírios, aqui numerosos, quase não tomaram parte, são pouco religiosos”<sup>145</sup>. Existe nesses discursos um objetivo claro: a catequese do povo brasileiro. Essa, para Wendl, não era uma tarefa fácil, pois os habitantes do país, não só os indígenas e selvagens, seriam em parte “ignorantes”<sup>146</sup>, mas a maior parcela ele considerava como muito vivos e espertos. Para ele, os padres que viessem para o Brasil teriam, além de trabalhar para sanar a fome religiosa que os ignorantes passavam, “saber dar alimento correspondente a instruídos e capazes”<sup>147</sup>.

Em sua divisão entre ignorantes e espertos, Wendl parece não diminuir nenhum indivíduo de acordo com a cor da pele, para ele: “dá-se o mesmo com brancos, mulatos ou pretos”<sup>148</sup>. O objetivo é chamar atenção para a necessidade da vinda para o Brasil de sacerdotes bem preparados que soubessem lidar com as duas realidades: converter aqueles que ainda não tinham religião, os ignorantes, mas também aqueles que já haviam sido contaminados de alguma forma pelo “mal”, ou seja, pelas novas propostas de assistência espiritual, fossem elas de cunho religioso ou político. Trazer esses grupos (imigrantes, antigos escravos e pessoas instruídas) para dentro da Igreja significaria uma dupla vitória: contra o positivismo e as religiões protestantes. Ao que parece esse é um dos troféus que os redentoristas buscavam ganhar naquele momento.

Para atrair esses grupos ao catolicismo, os redentoristas utilizaram de um discurso que não rompeu com as formas de religiosidade já praticadas no Brasil. Como já dito, eles conciliaram a busca de um catolicismo mais sacramental com as

---

<sup>144</sup> WENDL, Pe. José. Congregação do Senhor Redentor – Crônica do ano de 1901. Transcrita pelo Pe. Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 112.

<sup>145</sup> Crônica da Casa Redentorista de Aparecida. Ano de 1902. Transcrita em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 121.

<sup>146</sup> Ignorante no sentido de resistir aos ensinamentos e por suas ações truculentas no trato com os religiosos redentoristas.

<sup>147</sup> WENDL, Pe. José. Congregação do Senhor Redentor – Crônica do ano de 1901. Transcrita pelo Pe. Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 112.

<sup>148</sup> *Idem*, p. 112.

manifestações religiosas populares, mesmo que essas lhe parecessem pouco internalizadas para um catolicismo ultramontano. Os textos das crônicas da Casa Redentorista de Aparecida permitem perceber um otimismo dos religiosos quanto aos resultados desse trabalho e uma crença de que esse era o melhor caminho a ser seguido. Sobre as primeiras pregações eles afirmaram: “E o missionário fez a primeira pregação de abertura, que o povo ouviu de olhos e ouvidos atentos. ‘Nós nunca temos visto tal coisa’, diziam uns aos outros depois”<sup>149</sup>.

Considerando que esses textos foram escritos com o objetivo de informar os superiores da Congregação na Alemanha sobre o andamento das missões no país, não se deve ignorar uma supervalorização, por parte dos próprios padres redentoristas, do trabalho missionário feito na região. Eles procuraram deixar claro que o número de seguidores aumentava a cada pregação, frisando que a capela não comportava o número de fiéis. Foi assim no relato feito por José Wendl sobre o número de pessoas que se comungavam na capela de Aparecida antes e depois dos redentoristas assumirem a administração do santuário. Os números apresentados pelo cronista mais que dobraram. Wendl aponta a seguinte contagem: para o ano de 1894, quando os padres da Congregação se instalaram em Aparecida, foram 300 comunhões e para o ano de 1898, quando eles assumiram a administração do santuário, foram 30000 comunhões oferecidas.

Embora esses textos apresentem uma população receptiva ao novo trabalho missionário, compreender a religião expressa pelos brasileiros não era uma tarefa fácil para esses estrangeiros. Os olhares mais críticos dos padres alemães focaram o que eles chamaram de exteriorização da fé no Brasil. Tal visão está presente ao longo de toda a crônica de José Wendl. Nas descrições das romarias, no comportamento dos fiéis e na doação de ex-votos ela transparece de maneira clara e, em alguns momentos, pressupõe até mesmo a ideia de idolatria, ou seja, o culto da imagem pela imagem e não a reverência ao que ela representa: a figura de Maria. Wendl conta que; “alguns desse bom povo pensam que a estatua de N. Sra. Aparecida seja a Mãe de Deus em carne e

---

<sup>149</sup> Crônica da Casa de Aparecida – Missão na Paróquia do Bairro Alto (21/06 a 03/07 de 1898). Transcrita em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 124.

osso, pedindo-me um deles que lhe desse não só água pra levar, mas também do leite de N. Sra. Aparecida”<sup>150</sup>

Em parte, parece que a insistência dos religiosos em mostrar as maneiras de devoção do povo brasileiro é motivada não somente pelo desejo de esboçar um panorama das manifestações religiosas no país. Provavelmente, esse discurso é motivado também pela busca da Igreja, naquele momento, em instaurar no Brasil um “novo catolicismo” marcado não pela forma de devoção relatada pelos redentoristas em seus escritos, mas justamente pelo oposto dela. Nesse sentido, as situações enfatizadas por esses padres são justamente os pontos que eles pretendem modificar na prática católica no país. Na citação abaixo, o redentorista mostra que as pessoas até estavam dispostas a cumprir regras para um melhor atendimento espiritual, contudo, para o religioso, elas tinham dificuldades em interpretá-las. Essas faltas não eram entendidas pelos redentoristas como o resultado da má fé dos fiéis, mas sim da falta de instrução religiosa. Para mostrar essa deficiência Wendl descreve um fato acontecido em uma missão:

*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 bichinho e depois foi comungar muito devotadamente.*<sup>151</sup>

De um lado, o relato mostra que os brasileiros conheciam as regras, mas punham-se também a questioná-las na medida em que novas situações apareciam. Nesse caso, o homem não sabia se comia o tatu antes ou depois da comunhão. Se ele comesse o tatu antes, ele infringiria um princípio da Igreja, o qual estabelecia que a comunhão deveria ser tomada em jejum, já se o fizesse depois, na sua concepção cometeria um pecado ainda mais grave, pois o tatu ficaria sobre Jesus. Qual o pecado mais grave, comungar sem estar em jejum ou abafar o corpo e o sangue de Cristo com a carne do tatu? A indecisão e a solução encontrada pelo homem mostram que ele pecou não por falta de fé e sim por ter feito uma leitura singular dos dogmas católicos. Na visão do

---

<sup>150</sup>WENDL, Pe. José. Congregação do Senhor Redentor – Crônica do ano de 1901. Transcrita pelo Pe. Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 102.

<sup>151</sup> *Idem*, p. 114.

redentorista não faltava ao homem o desejo em cumprir os dogmas católicos, mas sim esclarecimento sobre essas regras. Nas palavras de Wendl, as falhas cometidas durante a comunhão eram reflexos da “ignorância” e não da “maldade” deste povo, como sugestão de que, na preparação dos católicos para os atos sacramentais, os párocos brasileiros não desempenhavam seu papel da melhor maneira.

Por outro lado, o animal escolhido pelo redentorista foi um representante típico da fauna brasileira, na tentativa de, talvez, mostrar quão exótico e difícil era o trabalho nas regiões interioranas do Brasil. Augustin Wernet afirmou que o labor missionário nas aldeias mais distantes era um trabalho que, ao mesmo tempo, engrandecia os missionários, mas também era muito dificultoso, pois, por exemplo, eles não dominavam sequer a prática da equitação<sup>152</sup>. Em um único relato, Wendl explorou dois problemas enfrentados no país: o de ordem espiritual e o de ordem física. A identificação dos dois problemas funciona como um recurso de valorização do trabalho desses religiosos no Brasil, pois atribui um significado ainda maior aos números apresentados na crônica.

Wendl continua a demonstração das dificuldades relatando que

*um dia um assassino seguiu um missionário, quando voltava para casa pedindo-lhe que o auxiliasse. Vivia já há 40 anos em concubinato e queria casar-se para fugir do inferno, assim dizia ele. Com grande dificuldade trouxe sua mulher até a praça da igreja, para o que precisou um dia inteiro. A mulher tinha uns 70 anos e era bastante surda. Chorou quando viu o missionário pela primeira vez, de alegria e consolo. ‘graças a Deus’, exclamou chorando, ‘agora posso confessar-me’. Entretanto quando o missionário tentava levá-la para a casa paroquial, pois a surdez a impedia de se confessar na igreja, ela caiu quase esmagando a cabeça. Com o rosto coberto de sangue exclamou chorando ‘graças a Nossa Senhora não morri nos meus pecados’. No dia seguinte, quando esse par realizava seu casamento publicamente na igreja, estavam ambos tão comovidos que o homem mal podia falar e a mulher de tanto soluçar não conseguia dizer uma palavra em voz alta. Quase todo o povo chorou também, pois conheciam o passado dos dois e neles estavam vendo o trabalho da graça de Deus.<sup>153</sup>*

Repare que o pecado do casal não residia principalmente nos assassinatos cometidos. O principal pecado, que os levaria ao inferno, era a vivência em

---

<sup>152</sup> WERNET, Augustin. *Op cit.*

<sup>153</sup> *Idem*, p. 125.

concubinato, algo que o padre parece atribuir não a uma opção do casal, mas à imprudência do clero presente no local antes da chegada dos redentoristas. O relato traz ainda as dificuldades encontradas por esses religiosos no trabalho missionário ao apontar a confissão da senhora de 70 anos, surda, que se confessa toda ensangüentada, depois de cair ao chão e quase quebrar a cabeça. Os padres redentoristas estão apresentados como os salvadores, que chegaram no momento derradeiro para livrar esses indivíduos dos seus pecados. Eles foram “enviados do céu” para garantir a salvação de um povo perdido em meio a atitudes descompromissadas do corpo eclesiástico brasileiro<sup>154</sup>.

Para valorizar o seu trabalho, os padres redentoristas buscaram, além de exaltar as atitudes tomadas no país, desqualificar a assistência espiritual do povoado antes de sua chegada no Brasil. No mesmo sentido trabalhado no capítulo anterior, quando insiati que as narrativas e os documentos levantados pela Igreja na segunda metade do século XIX tinham um objetivo claro de criticar o trabalho anterior feito pelo clero local, os escritos redentoristas também parecem se colocar nessa perspectiva. Eles produzem em suas crônicas memórias dos personagens eclesiásticos de Aparecida, que não estão muito distantes das já citadas aqui. Ao falarem sobre o trabalho desses religiosos, os redentoristas também insistiam em casos de padres fanfarrões que viviam no ócio e na bebedeira. O que resultava em um povo desassistido espiritualmente. Eles foram veementes ao dizer que existia nesse país “gente que nunca tinha visto um padre ou só um beberão que não sabia mais quando era domingo ou dia santo. (...) O que falta a estes pobres brasileiros é um bom e zeloso vigário que pregue e dê bom exemplo”.<sup>155</sup>

Os redentoristas, em suas crônicas, partem para um ataque direto à ação paroquial brasileira. Sobre os registros paroquiais afirmaram eles que;

*No Brasil, os párocos não escrevem os livros ou só conforme o seu estado de humor; são os que menos observam as prescrições do Direito Canônico e do Bispo. Entende-se pois, que os assentamentos de batismos e casamentos sejam deficientes e estragados. Ao se procurar algo recebe-se muitas vezes, a resposta ‘não se encontrou nos livros’. Compreende-se que, onde não se pratica o celibato, não se sabe duma vida sacerdotal, não se pode esperar senão mau trato e*

---

<sup>154</sup> Em algumas crônicas os padres da Congregação Redentorista afirmaram que eram chamados pelos brasileiros em algumas dessas missões como “enviados do céu”.

<sup>155</sup> Crônica da Casa de Aparecida – Missão na Paróquia do Bairro Alto (21/06 a 03/07 de 1898). Transcrita em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 127.

*descuido nos sagrados deveres do ofício, sacrificando-se como as confissões e as pregações, servindo o púlpito, muitas vezes para exibição de espírito e talento oratório sem nenhum valor prático para a vida religiosa e servindo só para embolsar 200 – 500 mil réis por uma pregação festiva. ‘O que não dá lucro não se faz’. É o princípio geral.<sup>156</sup>*

Como venho mostrando, discursos mais ferrenhos e críticos dos redentoristas focavam o atendimento espiritual aos fiéis católicos no país e não os brasileiros. Quando os redentoristas de Aparecida abordaram o povo local e as peregrinações ao Santuário, insistiram em uma fidelidade extrema por parte desses indivíduos ao poder representado pela imagem de Nossa Senhora Aparecida. Fidelidade essa que ultrapassava o campo espiritual, chegando a ser externada por meio financeiro. As crônicas redentoristas enfatizavam a descrição dos donativos dos fiéis à imagem. Segundo os textos, os devotos doavam altas quantias para a Igreja, encomendando missas ou simplesmente por apresentarem-se gratos pelas benfeitorias da imagem. José Wendl cita até mesmo casos de pessoas que venderam todos os seus bens em suas cidades de origem e doaram todo o dinheiro à imagem. Essa atitude explicar-se-ia pelo sentimento de gratidão quando os devotos tiveram alguma graça alcançada, o que geralmente era interpretado como um milagre. Ou ainda porque tinham a certeza de que seriam abençoados após a intercessão à virgem e conseguiriam não só tudo o que doaram, mas muito mais. Wendl admira a dedicação dos devotos nas doações à imagem:

*Assim são milhões o que este povo gasta anualmente para ter a felicidade de ver a Virgem Aparecida e recomendar ao seu Coração a vida e a morte. O escritor dessas linhas crê de coração que o único bem que resta a esse Brasil, espiritualmente tão abandonado e que o pode salvar da triste situação política e religiosa. É o extraordinário amor filial, e a devoção à Mãe de Deus.<sup>157</sup>*

Como podemos perceber no texto de José Wendel, ele compreende que a devoção à figura de Maria, principalmente por meio da imagem de Nossa Senhora Aparecida, é um dos caminhos para a salvação da população brasileira. A figura da virgem é colocada como a esperança para um povo que viveu durante anos sob uma

---

<sup>156</sup> *Idem.*

<sup>157</sup> *Idem*, p. 105.



assistência política e espiritual falha. Mais do que isso, ele parece considerar essa devoção como o elemento responsável pela conservação do catolicismo como a principal religião do país. Em outra carta, Valentim Riedl, também padre redentorista, refere-se à imagem de Nossa Senhora Aparecida no mesmo tom assumido pelo discurso de Wendl.

*Não é sem razão que Nossa Senhora é tão amada e invocada, esse amor e devoção foram 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. Não há dúvida que a devoção de muitos são exterioridades, mas tudo serve para a Mãe de Deus. A Rainha do Céu e Senhora vê os corações que a amam e converte-se em Mãe de Misericórdia para os pobres abandonados espiritualmente, concedendo-lhes favores nas necessidades e chamando-os, de modo admirável, a virem a sua Igreja para se confessarem, ingressando no caminho da salvação.<sup>158</sup>*

As palavras de Riedl são emblemáticas. Elas apresentam um resumo da compreensão dos redentoristas sobre a força da imagem de Aparecida. Para eles parece que a imagem assegurou o domínio do catolicismo dentro de um país onde o clero não era tão fiel aos princípios da Igreja. Na falta de um vigário em quem se espelhar e ancorar, os brasileiros (mais especificamente os habitantes da região no entorno de Aparecida) tomaram como exemplo, apoio moral e espiritual a própria virgem Maria, representada pela imagem de Nossa Senhora Aparecida. Valentim não deixou de frisar o caráter pouco sacramental das manifestações religiosas do povo em questão quando afirmou que “a devoção de muitos são exterioridades”. Todavia, ele não desconsiderou essas maneiras dos devotos professarem sua fé. Pelo contrário, depositou sobre elas extrema valorização. Em um país marcado pela falta de decoro dos religiosos, como entendem esses redentoristas, mesmo a mais errada das formas de manifestações da fé católica serviria para a Mãe de Deus.

Parece-me que o termo “Mãe de Deus” não é empregado aqui somente numa referência a uma imagem espiritual, mas remete também à figura da própria Igreja. Os redentoristas conceberam ser melhor essas manifestações exteriorizadas de fé católica do que uma perda total do poder da instituição. Essa parece ser uma forma de reafirmar

---

<sup>158</sup> Carta do Pe. Valentim Riedl enviada aos seus superiores na Alemanha. Transcrita em: Crônica da Casa de Aparecida – Missão na Paróquia do Bairro Alto (21/06 a 03/07 de 1898). Transcrita em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 136.

que o povo não tem culpa pelos pecados cometidos, mais do que vítimas, eles são valorizados, junto à imagem da virgem Maria, como agentes conservadores da religião no Brasil. Unidos, devotos e imagem formariam o coração da Igreja Católica no país.

No final do trecho citado acima, Valentim Riedl faz uma sutil referência à assistência da virgem Maria aos seus devotos. A imagem de Aparecida, sendo a responsável pela atração dos fiéis para a Igreja, exercendo mais uma vez um papel que cabia aos vigários, converte-se em esperança e até mesmo em solução para os problemas do povo mais humilde. Aqui retornamos mais uma vez às narrativas dos milagres atribuídos à imagem de Nossa Senhora Aparecida. Volto a insistir na tentativa de construção de uma imagem compadecida para com os indivíduos pegos pelo desespero. No discurso de Valentim, o reforço do caráter misericordioso de Maria com os socialmente desfavorecidos vem acompanhado de uma série de críticas ao clero local, como já mencionado. Desse modo, a referência a esse caráter bondoso e caritativo da virgem pode ser também um desdobramento da própria crítica redentorista ao comportamento do clero brasileiro na assistência espiritual. Compreendendo que somente tinha vez nesse atendimento as pessoas que tinham posses no Brasil daquela época, aos marginalizados socialmente restava recorrer ao auxílio da Mãe de Deus.

Essa é uma abordagem do caráter mariano que foi inclusive frisada pela literatura brasileira. Em “O Auto da Compadecida”, Ariano Suassuna expôs a associação entre a imagem de Maria e a figura da mãe advogada e compadecida de seu povo, uma das marcas da devoção em meio à crença popular<sup>159</sup>. O autor utiliza elementos locais do sertão nordestino, buscando contar a história de João Grilo e Chicó, que são retratados como cavaleiros errantes e atrapalhados. Essas duas personagens sobrevivem no sertão, contando as suas histórias ilusórias e se beneficiando com as mesmas. No âmbito religioso, a crítica de Suassuna se detém sobre a política clientelista do Padre e do Bispo, que fazem suas ações religiosas voltadas ora para os interesses dos grandes da cidade, ora interessados na recompensa financeira que teriam, sempre buscando se justificar amparando na boa moral ou nos códigos de boa fé. Uma situação parecida com aquela criticada pelos padres redentoristas no final do século XIX.

A aparição mariana em “O Auto da Compadecida” ocorre quando, após uma invasão de cangaceiros, são mortos quase todas as personagens. Logo depois, eles acordam no momento do julgamento final, lido como “a hora da verdade”. O

---

<sup>159</sup> SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Pocket Ouro, 2008.

Encouraçado (Demônio) pretende levar todos para o inferno, mas João Grilo interfere, pedindo por defesa, para ser ouvido. As súplicas de João são ouvidas e ele se depara com a imagem de Jesus Cristo. Grilo se espanta com a pele negra de Cristo, achava “que o senhor era muito menos queimado”<sup>160</sup>. O Bispo então o recrimina pela sua audácia e acaba sendo repreendido por Cristo, que menciona ser ele indigno de sua igreja, pois era “mundano, autoritário e soberbo”<sup>161</sup> e, além do mais “estava mais espantado do que ele e escondeu essa admiração por prudência mundana”<sup>162</sup>. Cristo completa seu discurso dizendo não ser um americano para ter preconceito de raça, para ele “tanto faz um branco como um preto”. Mesmo com o julgamento, a condenação de todos é inevitável, Grilo apela então para Nossa Senhora, a quem chama a “mãe da justiça”. Maria ouve as preces de João e intercede pelos caboclos nordestinos que haviam sido previamente condenados, livrando-os do inferno. Recebe assim o epíteto de Compadecida, como na maior parte das vezes é vista pelos católicos<sup>163</sup>.

A aproximação da obra de Suassuna e a história da imagem de Nossa Senhora Aparecida permite uma reflexão sobre a proposta de representação social a partir da imagem mariana e da figura de Cristo criada em “O Auto da Compadecida”. Para tanto, retomo a narrativa do milagre da menina cega que intercede à Nossa Senhora Aparecida para voltar a enxergar. Percebe-se que há o mesmo espanto por parte dos protagonistas das duas histórias com a cor da representação dos entes espirituais em questão. Se no relato do livro da Cúria a menina se surpreendeu com a negritude de Nossa Senhora, em “O Auto da Compadecida”, João Grilo ficou chocado com a imagem negra de Jesus. Porém, na versão da Igreja, a menina cega é punida por Maria devido ao olhar pejorativo que deposita sobre a figura divina. Diferentemente da condenação de João Grillo, baseada em todas as ações da personagem enquanto ele estava vivo, sem pesar na sentença o fato de sua surpresa com a cor da pele de Cristo.

A comparação entre os dois discursos mostra que, em ambos os casos fala alto o desejo de mostrar que tanto Jesus, quanto Maria não fazem diferença entre as raças do país. Ariano Suassuna constroi sua obra inspirado nas crenças populares nordestinas. O Cristo desenhado por ele em seu texto aparece negro de propósito, a fim de gerar comentários e mostrar a humildade de tal figura divina, aproximando-o do povo sofrido

---

<sup>160</sup> *Idem*, p. 128.

<sup>161</sup> *Idem*, p.128

<sup>162</sup> *Idem*, p. 128

<sup>163</sup> *Idem*.

do nordeste brasileiro. Já a menina cega se mostrou incapaz de compreender uma imagem mariana negra dentro de um país escravista, olhando para ela de maneira pejorativa. Se no auto de Suassuna, Cristo veste-se de negro<sup>164</sup> para mostrar que era isento de preconceito, a condenação da filha de Gertrudes visa o mesmo objetivo; mostrar que para a Igreja daquele momento o negro tinha tanto valor quanto o branco. Vale ressaltar que o caráter compadecido de Maria é independente de sua cor, isso fica claro em o Auto da Compadecida, em que Maria, a compadecida, é branca e é ela e não Cristo, o negro, que se compadece de João Grilo e seus companheiros,

A imagem de Nossa Senhora Aparecida como a virgem compadecida de seu povo foi vista pelos missionários redentoristas como o caminho mais ligeiro para se chegar aos fiéis e depois ensiná-los a seguir uma doutrina católica nos moldes do projeto ultramontano. Os missionários entenderam a imagem de Aparecida como o elemento responsável pela conservação do catolicismo dentro do Brasil e, ao invés de romper com ela, se propuseram a utilizá-la como um meio para atingir mais pessoas dentro do país. Era o caso, por exemplo, dos mazelados que se alojavam ao redor da capela. Na crônica do ano de 1902, o redentorista fala, em uma pequena citação, sobre os mendigos e os doentes que circundavam o local. Segundo ele: “às quartas-feiras, há catolicismo para os mendigos, que durante o ano todo se localizam em volta da Igreja e se intitulam ‘pobres de Nossa Senhora Aparecida’”<sup>165</sup>. O cronista menciona ainda, no mesmo documento, o cuidado desses redentoristas com os doentes, que eram visitados pelos redentoristas a cavalo. Afirma que antes da instalação da Congregação muitos doentes morriam sem os devidos sacramentos e que com esse trabalho eles salvavam muitas almas.

Para contagiar esses grupos, as narrativas dos milagres provavelmente foram foco de atenção especial desse grupo de religiosos. Possivelmente os redentoristas reproduziram essas narrativas, não só a da menina cega, como diversas outras, durante as pregações e as missões religiosas na tentativa de comover, convertendo assim mais corações ao catolicismo. Os religiosos tomavam conhecimento desses relatos e os utilizavam para uma aproximação maior com os brasileiros e uma posterior doutrinação

---

<sup>164</sup> Na obra de Ariano Suassuna, Cristo não é negro, ele estava vestido como negro, percebe-se isso em uma resposta dada por Manoel a João Grilo: “Muito obrigado, João, mas agora é a sua vez. Você é cheio de preconceito de raça. Vim hoje assim de propósito, porque sabia que isso ia despertar comentários. Que vergonha! Eu, Jesus, nasci branco e quis nascer judeu, como podia ter nascido preto. Você pensa que eu sou americano para ter preconceito de raça?” In: SUASSUNA, Ariano. *Op cit*, p. 128.

<sup>165</sup> BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 120.

deles nos moldes do catolicismo ultramontano. Em suas crônicas, Wendl cita, como exemplo desses milagres, casos que poderiam ser considerados até mesmo pitorescos, como o caso de um homem que, após uma briga, teve a cabeça partida ao meio, gritou o nome de Nossa Senhora Aparecida e conseguiu permanecer vivo<sup>166</sup>. Nota-se que os redentoristas usavam esses relatos para agradar e entreter a atenção de alguns ouvintes durante as pregações, ao mesmo tempo em que ofereciam alento e esperança a outros. Provavelmente eles perceberam que os brasileiros gostavam de ouvir ou relatar histórias de milagres e, portanto, deram a elas lugar de destaque dentro de suas pregações.

Talvez seja esse o motivo que explique o sucesso do projeto redentorista. Eles não consideraram o povo brasileiro como ignorante e responsável por manifestações religiosas pouco satisfatórias. Ao contrário, o conceberam como a grande vítima de uma falha da Igreja no país e valorizaram as suas formas de devoção como elementos responsáveis pela conservação do catolicismo no país. Ao valorizar os brasileiros e suas formas de manifestação de fé, eles defenderam como símbolo da religião brasileira um projeto que parece vitorioso: a imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.

### **2.3 – Quem conta a verdadeira história? – As disputas na divulgação da imagem.**

Se no final do século XIX e início do XX, havia a ideia por parte da Igreja Católica de nacionalizar o culto a Nossa Senhora Aparecida, tornando a imagem um símbolo nacional, a divulgação das histórias relacionadas à virgem eram de fundamental importância para que ela passasse a ser conhecida nas diversas regiões do vasto território brasileiro. Nesse sentido, a circulação de imagens e textos sobre a virgem de Aparecida dava-se, além das pregações feitas nas missões religiosas e das divulgações orais promovidas pelos próprios devotos, por meio de jornais criados na cidade de Aparecida. Esses periódicos abordavam relatos sobre a aparição da imagem em 1717 e narravam os diversos milagres alcançados por meio da interseção à virgem. Na crônica do redentorista José Wendl, escrita no ano de 1901, tem-se uma ideia da abordagem e abrangência dessas narrativas:

---

<sup>166</sup> WENDL, Pe. José. Congregação do Senhor Redentor – Crônica do ano de 1901. Transcrita pelo Pe. Júlio Brustoloni em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*.

*Semelhantes graças são publicadas semanalmente por 2 jornais católicos de Aparecida; um se chama “Luz de Aparecida”, redigido por um cônego honorário, emigrado de Portugal e inimigo dos Redentoristas; o outro “Folha de Aparecida”, redigido por amigo nosso Jayme Teixeira. Saem todos os domingos. Os dois juntos contam 10.000 assinantes. A mensagem de Maria é assim levada ao longe, atraíndo os corações pelas portas dos olhos e dos ouvidos. Compreende-se assim que bocas e corações estejam cheios do nome da V. Aparecida e que inúmeros sejam os peregrinos buscando o Santuário.*<sup>167</sup>

Somente esses dois jornais, os quais dedicavam-se quase que exclusivamente a divulgar a história de Nossa Senhora Aparecida, contavam juntos dez mil assinantes, um número relevante de leitores que tinham acesso semanalmente aos relatos dos milagres atribuídos à Virgem Maria. Por meio desse jornal, as histórias extrapolavam fronteiras e chegavam a distâncias mais longínquas, onde, talvez as missões dos padres redentoristas não tivessem alcance, dado as limitações geográficas do território brasileiro. Para aqueles que não sabiam ler, o aprendizado dava-se por meio das imagens expostas e das histórias repassadas pelos que liam ou pelos próprios padres. Como aponta José Wendl, aprendiam com os “olhos e ouvidos”.

Além desses dois periódicos, constituídos com a intenção específica de divulgar a história da virgem, jornais de maior circulação e conseqüente expressão regional também apresentaram textos sobre a história dos milagres feitos por Aparecida. Houve no “Correio Paulistano”, em meados da década de 1880, uma disputa travada entre dois jornalistas que apresentavam análises opostas sobre o ambiente religioso da vila em questão. Esse espaço que a virgem ganhou nos jornais pode ser interpretado como um sinal da importância crescente da imagem no cenário regional paulista e até mesmo nacional.

Na sexta-feira, dia 04 de janeiro de 1884, o jornal trouxe uma reportagem sobre as romarias ao santuário de Aparecida, apresentando, em tom saudoso, as incursões ao sítio religioso feitas por toda a família; pais, filhos, pajens, mucamas, todos juntos em uma grande jornada religiosa<sup>168</sup>. No sábado, o discurso apresentado pelo jornal ganhou tom de crítica, principalmente ao referir-se aos cuidados que a Igreja desempenhava com a capela. O texto menciona que:

---

<sup>167</sup> BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 104.

<sup>168</sup> Correio paulistano, transcrito em: BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, pp 87 – 88.

*O Templo de Aparecida tem uma fachada elegante e bem pode cortejar-se em beleza com as matrizes das cidades vizinhas. O interior, esse sim, está em tal estado de desaceio que se não fora o anachronismo, dilo-hiamos coetanio do presépio onde nasceu Christo. Toalhas carcomidas, paredes cobertas de poeira bem como os paramentos dos altares dourados enegrecidos pelas irreverentes dejeções das moscas, tudo revella um reprehensível descuido de quem quer que seja a quem deva estar afeta a limpeza do templo.*

*O vidro do nicho da Padroeira já perdeu a transparência que costuma ter qualquer vidro de caixilho profana, a Santa mal se pode ver atravez de uma crassa camada que a negligencia ali deixou acumular-se. Nota-se que naquelle âmbito sagrado, a vigilância de uma boa dona de casa, e, se não fosse o receio de chamarem protestante, eu diria que uma flagrante infracção destas à higiene dos lugares santos, muito depõe contra o celibato católico. (...) As paredes da nave estão completamente cobertas de milagres, que ahi deixaram os romeiros para documentar as curas nelles operadas pela Senhora Aparecida. Esses numerosissimos milagres são a mais evidente prova da religiosidade e honradez d'alma do povo brasileiro. Constam de modelos de cera ou pinturas toscas, representando ora um pé, um braço, um seio, sobre os quais operou-se a cura milagrosa, ora a cena de desastre, como: um carretão prestes a passar por cima do corpo do carreteiro ou um galho d'árvore lascado pelo raio iminente à cabeça do viandante. Todas essas estampas e modelos têm uma inscrição memorativa do facto e explicativa da maneira porque se deu o prodígio. Algumas são de comovedora ingenuidade.<sup>169</sup>*

O texto do jornal, assinado pelas iniciais E. F., apresenta claramente uma crítica a esse espaço religioso. O mais interessante é que o discurso do jornalista é elaborado em um momento em que a Igreja procura instaurar no país um catolicismo romanizado de vertente mais sacramental, em que o objetivo é romper com formas de externalidades da fé católica. O que o discurso apresenta é justamente o oposto dessa política sendo aplicado em Aparecida. Em primeiro lugar, a exposição das imagens deixadas pelos fiéis, algumas delas da mais “comovedora ingenuidade”, são uma prova do ainda incentivo à devoção-promessa, combatida pelo processo de romanização. Em segundo, na descrição do próprio texto, o autor apresenta uma oposição entre as percepções externas e internas da capela. A fachada aparece exuberante, com uma beleza digna das matrizes das cidades vizinhas, já o interior é o oposto, embaçado, coberto pela poeira, enegrecido pelas dejeções das moscas, digno, portanto de ser comparado a uma estrebaria de animais, ainda que sagrada. O que pode ser entendido como uma sugestão

---

<sup>169</sup> *Idem*, pp 88 e 89.

do próprio jornalista de que, mesmo a Igreja reformada, preocupava-se mais com as externalidades do que com as manifestações sacramentais da fé católica, já que ele contrapõe uma fachada exuberante da capela a um interior . (Célia não viu no texto a partir de que eu cheguei a essa conclusão). Essa crítica fica ainda mais clara quando, no mesmo texto, o cronista expõe uma oposição entre o comportamento do clero, nem sempre marcado por ações morais que pudessem ser consideradas dignas, e a fé dos brasileiros, em nenhum momento posta em dúvida no texto. Ele opôs o desleixo com o interior da capela às suntuosidades e pompa dos sacerdotes, que muitas vezes, a utilizava em benefício próprio, a fim de cometerem crimes, como as solicitações nos confessionários.

Esse discurso, apresentado no jornal de sábado, gerou uma resposta na edição de domingo, 06 de janeiro:

*O que se disse hontem no “Boletim do Dia” desta folha, sobre a Capella de Aparecida, muito se aproxima da verdade, mas não é totalmente a verdade.*

*O illustre autor do “Boletin” que nos parece ter visitado há pouco a pittoresca ermida da Senhora, (...), depois de deixar as velhas e empoeiradas paredes, que tanto o escandalizaram, devia ter visitado as obras que a rodeam, e então veria que o velho templo, que conta apenas 76 palmos de fundo, sobre 32 de largura, está prestes a ser substituído por outro que conta 80 palmos de largura e 120 de fundo, repartido em 3 naves, sustentadas por 10 arcadas, fechadas por outras tantas abóbodas de tijolos.*

*Veria mais que o teto desse novo corpo da igreja, excede muito à cumunheira do antigo templo. Veria ainda que o entablamento do teto está corrido. Veria finalmente, que os dous altares laterais da nova igreja estão prontos e collocados; que a talha que deve ornar os arcos desses dous altares estão igualmente proptas, bem como o das oito tribunas, que abre para os respectivos consistórios, onde vêem-se dous bellos altares também entalhados e de optimo gosto.<sup>170</sup>*

A resposta à matéria anterior, apresentada no mesmo jornal, expõe uma visão diferente sobre o espaço religioso de Aparecida. Para o autor da matéria de domingo, o ambiente poderia sim ser encontrado da maneira como foi descrito por E. F. na edição de sábado do jornal, mas parte as obras que estavam sendo feitas ao redor da capela citada foram omitidas da verdade apresentada nesta edição. O autor ressalta que o que se percebe naquele local é um processo de reforma, de ampliação e melhoramento do

---

<sup>170</sup> *Idem*, pp 93 e 94.



espaço sagrado. Esses discursos, que parecem não ter ficado circunscritos somente a um final de semana, mas se estendido por mais tempo, ajudaram a divulgar a imagem de Aparecida e a despertar o interesse em conhecer o local, considerado sagrado para alguns e pitoresco para outros.

O “Correio Paulistano” é um exemplo de como a imprensa criada sem fins religiosos pode ter auxiliado na difusão do mito de Aparecida. Contudo, como já mostrei no início desse sub-capítulo, houve a criação de jornais locais com o intuito de divulgar as histórias dos milagres de Aparecida. Um desses era o chamado “Luz d’Aparecida”, criado e chefiado pelo cônego Antônio Marques Henriques.

Para Augustin Wernet, Henriques liderava um grupo de opositores à política redentorista em Aparecida. Em sua opinião, ele representou um dos principais obstáculos à atuação pastoral desses religiosos na região<sup>171</sup>. Mas nem sempre as relações entre o cônego e os religiosos alemães foram tensas.

*Nos primeiros anos, o Cônego Henriques não se opôs aos padres redentoristas e chegou, inclusive a mostrar gestos de amizade para com eles. (...) Por ocasião de mal-entendidos entre os padres redentoristas e o povo, o cônego Marques Henriques interveio a favor deles (redentoristas). Mas essa paz e amizade ficaram logo abaladas, quando ficou bem definida a orientação pastoral dos redentoristas e na medida em que ficou claro que eles e não o Cônego, representariam a autoridade eclesiástica em Aparecida.<sup>172</sup>*

Em crônica sobre o início da atividade pastoral, os padres redentoristas Gebardo Wiggerman e Lourenço Gahr mencionam a atuação de Henriques no santuário sem levantar críticas a cerca do trabalho desempenhado pelo cônego<sup>173</sup>. Os redentoristas encubem-se somente de dizer que, após uma procissão, o cônego presidiu a cerimônia. Em outras crônicas, especificamente nas que relatam as dificuldades encontradas pelos padres no trabalho pastoral, eles procuram deixar claro que num primeiro momento mantinham uma relação de amizade com Henriques e que ele ajudou inclusive a livrá-los de alguns infortúnios como sugere a citação acima.

O acirramento das relações entre as duas partes, teria se dado por desentendimentos do próprio Antônio Henriques com seus superiores. As divergências

---

<sup>171</sup> WERNET, Augustin. *Op cit*, p. 86

<sup>172</sup> *Idem*, p. 93.

<sup>173</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Crônica da Fundação da Missão Redentorista em São Paulo e Goiás (1894 a 1898)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1982.

entre o cônego e o bispo se iniciaram quando Henriques decidiu instalar luz elétrica na cidade. Ele arrecadou donativos para que o serviço fosse feito, mas como estava demorando a ficar pronto o bispo decidiu não mais apoiar o projeto do cônego. Foi nesse período que ele criou o jornal “Luz d’Aparecida”. Os padres Gahr e Wiggermann falaram sobre a criação desse jornal, segundo eles;

*Os maiores aborrecimentos e dissabores advieram aos padres da “Luz de Aparecida”. É proprietário desse jornal, Cônego Antônio Marques Henriques, que até então tinha sido nosso amigo, lembrou-se de, em honra de Nossa Senhora Aparecida, instalar luz elétrica para iluminar o Santuário. Tinha já coletado nesse sentido muitos contos de réis. Mas de vez que esta iluminação dum parte era supérflua e doutra sua manutenção muito dispendiosa o Sr. Bispo D. Joaquim Arcoverde não esteve por isso. Proibiu a iniciativa. As autoridades civis também vetaram sua instalação na praça fronteira ao santuário, pois tanto quanto a Igreja não queriam arcar com as despesas da manutenção. Que fazer? Mais de 14 contos tinham sido já arrecadados. Como dar uma satisfação aos doadores? Para safar-se do embaraço deu início, em seu jornal “Luz de Aparecida”, a uma série de diatribes de que eram alvos o senhor bispo e o senhor tesoureiro, mas que atingiam também os padres redentoristas, contra quem armou toda a sorte de difamações.*

*Publicou, é verdade, em seu jornal a proibição do bispo de continuar a recolher donativos, mas acrescentou: “Nós continuamos a ajuntar dinheiro”. E continuou de fato, não obstante a proibição taxativa. Entrementes o Bispo havia deixado São Paulo e ido para o Rio. Foi a ocasião de o Cônego Henriques pedir licença para a instalação da luz o que realmente conseguiu por autorização de 5 de fevereiro de 1898. A iluminação foi instalada com enormes despesas. Mas já a inauguração, na festa de Nossa Senhora Aparecida, provou ser ela imprática. Algumas semanas mais tarde sobreveio uma tempestade que reduziu as lâmpadas a cacos. Quando o senhor tesoureiro mandou construir a estrebaria das vacas então foi um nunca acabar de incansáveis afrontas. Que Deus perdoe! Em sua cegueira não sabe o que faz.<sup>174</sup>.*

As animosidades com os redentoristas só cresceram até Henriques ser suspenso do cargo que ocupava. Descrevendo essas relações entre cônego e os religiosos do Santuário de Aparecida, Augustin Wernet menciona que “seu comportamento era típico de grande parte do clero brasileiro do tempo do Império e início da República: engajado em negócios, na política e vivendo na companhia de mulheres e filhos”<sup>175</sup>. A análise de

<sup>174</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit*, pp. 84 e 85

<sup>175</sup> WERNET, Augustin. *Op cit*, p. 93.

Wernet se aproxima muito das descrições dos religiosos brasileiros feitas por membros da própria Igreja e da sociedade civil. Entre esses críticos figuravam também os redentoristas, cujo objetivo era mostrar, dentro do contexto de uma Igreja que buscava a romanização, os desvios cometidos por esses indivíduos. Assim, percebo que esse discurso sobre o cônego Henrique, apresentado por Wernet, parece ter sido construído pelos próprios redentoristas a fim de desmoralizar aquele que lhes fazia oposição.

Essas disputas, certamente, eram motivadas pelo desejo de controle sobre o santuário de Aparecida. Esse domínio, de ordem administrativa, significava, para quem o possuía, um poder deveras significativo, já que o local era, já nessa época, um dos principais centros religiosos do país. O próprio José Wendl, referindo-se à escolha de sua Congregação para a administração da capela em 1898, afirmou que foi confiado aos redentoristas o santuário mais influente de todo o Brasil, aquele que as outras três ordens também queriam administrar<sup>176</sup>. Ele não nomeia quais seriam essas ordens, mas o simples fato de afirmar esse desejo permite perceber que a capela da pequena imagem de Aparecida era realmente relevante e despertava em diferentes pessoas o desejo de controle sobre ela. Os padres redentoristas apontaram esse anseio como o principal motivo da revolta do cônego Henrique para com a Congregação, uma vez que foram eles os escolhidos para assumir a administração do santuário em 1898, cargo que Antônio Henrique almejava. A partir daí o cônego, além de utilizar o seu jornal para divulgar as histórias de milagres de Nossa Senhora Aparecida, embrenhou-se também na tarefa de denegrir a imagem dos redentoristas, como sugerem os textos de Wiggermann e Gahr:

*Um jornal daqui a “Folha”, de início manteve sentimentos razoáveis a nosso respeito, sentimentos que logo se perderam. Apareceram freqüentes artigos contra os padres, alegando que eles não satisfaziam ao povo, tão desejoso da palavra de Deus, por sua maneira de pregar e pela pronúncia falha das palavras portuguesas. Esta folha, porém, desapareceu logo por falta de assinantes. Ela se refez sob outra direção, permanecendo entretanto em boa disposição para conosco. Outro jornal, que teve vida de poucos meses trazia muitas sátiras sobre as pregações dos padres.<sup>177</sup>*

---

<sup>176</sup> BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, p. 108.

<sup>177</sup> WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Op cit*, pp. 83 e 84.

Além dos ataques constantes à atuação dos padres redentoristas, Henriques, segundo Wernet, “desorientava muito os romeiros publicando em seus jornais horários e datas inexatas para as festas e atos religiosos”<sup>178</sup>. Essa situação de crise levou os redentoristas, já na administração do santuário, a elaborarem estratégias de ação para rebater as críticas sofridas.

*O processo com o Henriques, no qual a redação da Folha e do Mensageiro se empenhou com toda a força, mostrou-nos quão necessário era para a Administração de Aparecida um órgão por assim dizer oficial, caso ela não quisesse ficar sem amparo nem auxílio, expostas aos caprichos dos redatores de três outros jornais: Luz, Folha e Mensageiro. A divergência entre o senhor Jaime Athaide Teixeira e os proprietários da Folha deu-nos ocasião de fazer nascer um jornal representando o Santuário. Comprou-se a máquina impressora da Folha e confiou-se a direção ao senhor Teixeira. Esse jornal “Santuário de Aparecida” deve ser somente um jornal religioso, com a finalidade de promover a devoção à Nossa Senhora; deve evitar toda polêmica pessoal e todo ataque à legítima autoridade religiosa e civil. As publicações estão sujeitas à revisão do P. Vigário. A folha aparece aos sábados e custa 58000 ao ano. Proprietário da Tipografia é o Santuário. O diretor recebe 400\$ mensais, mas as rendas das assinaturas e publicações pertencem ao Santuário. Este é o começo. Depois de um ano conforme forem as circunstâncias, podem ser feitas alterações no contrato feito com o diretor com a aprovação do Sr. Bispo. O futuro vai mostrar como poderão se sustentar os jornais aqui em Aparecida. Em todo o caso, o redator da Luz de Aparecida (Cônego Henriques) não poderá mais enganar o povo, apresentando-se como vigário de Aparecida. Como ele o confessou, apresentava-se aos negociantes como vigário de Aparecida, fazendo compras e encomendas, só ele sabe, quantas dessas compras ele pagou e quantas deixou de pagar. Que Nossa Senhora, para cuja honra o Santuário foi fundado, dê sua benção e envie cooperadores que por este jornal mais farão para sua glória do que por meio da pregação.*<sup>179</sup>

A administração do santuário viu-se na necessidade de fundar uma imprensa capaz de divulgar não só a imagem de Aparecida, o que os jornais existentes já se incumbiam de fazer, mas principalmente, de se defender das críticas feitas por Henriques, que muitas vezes falava como vigário atuante, colocando em questão a boa imagem não só dos redentoristas, mas como do santuário como um todo. Mesmo sendo

---

<sup>178</sup> WERNET, Augustin. *Op cit*, p 94.

<sup>179</sup> BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, fl. 130 e 131.

o motivo principal a defesa, a criação do “Jornal do Santuário” e logo depois do “Manual do devoto de Nossa Senhora Aparecida” contribuiu para que se pudesse divulgar com maior alcance a memória que tentava-se construir da imagem de Nossa Senhora Aparecida naquele período, sempre visando adequar o catolicismo devocional dos brasileiros a uma religião mais sacramental e menos teatral.

As palavras de Henriques, quando dirigia-se aos redentoristas tinham um caráter realmente pejorativo. No Sermão pregado pelo cônego ao entrar na Procissão dos Passos na basílica de Nossa Senhora Aparecida em 1927, sua posição frente aos redentoristas aparece de maneira clara. Abordando um discurso apocalíptico, o cônego proferiu as seguintes palavras;

*Ora, sendo tão temível para os pecadores estarem na presença de seu Juiz eterno, o que será quando este ordenar aos seus anjos que separem os povos uns dos outros como um pastor separa as cabras das ovelhas, e quando tiver colocado as ovelhas, os justos, a sua direita, e as cabras, os maus, a sua esquerda?!  
Oh! Terrível separação! Que inteligência poderá conceber-vos! Que linguagem poderá exprimir-vos! (...)  
E quando os pecadores forem separados dos justos, o Soberano Juiz procederá ao exame de todas as causas, não para tomar dellas como conhecimento, porque Elle conhece os segredos mais íntimos de nosso coração, mas para que todos os homens saibam o que cada um tem feito e para que os pecadores sejam convencidos e confundidos diante de todo o governo humano.<sup>180</sup>*

Se o discurso dos redentoristas colocavam Antônio Marques em uma condição inferior, ele também não poupava suas críticas e procurava mostrar à população que os membros da Igreja eram tão pecadores quanto os fiéis por eles criticados. Sendo assim, na hora do juízo final, eles seriam postos do lado esquerdo, condenados, e de nada adiantaria a extrema retórica que eles possuíam, pois o Juiz conhecia os segredos mais íntimos de todos e faria questão de mostrá-los.

Aqueles que apoiavam o cônego, afirmavam que o trabalho dele era de suma importância para a divulgação da imagem de Nossa Senhora Aparecida. Na edição de nove de fevereiro de 1929 do Jornal “Luz d’Aparecida”, um jornalista lamentou a morte de Henriques e destacou a importância dele para a propagação das histórias referentes à virgem.

---

<sup>180</sup> Sermão pregado pelo Cônego Antônio Marque Henriques - 1927 / Cônego Antônio Marques Henriques / *Personagens e Aparecida – 1717 - 1957*.

*Se hoje vemos o nome da padroeira do Brasil propagado por todos os cathólicos de nossa querida Pátria e por todos os recantos desta Terra de Santa Cruz, devemos, em primeiro lugar, a esse intrépido sacerdote, que nas colunas da abençoada “Luz d’Aparecida” propagou os milagres da Virgem Santíssima, que naquelles remotos tempos não eram ainda conhecidos.*

*Elle esforçava-se com coragem, sem tréguas, para ver o que mais desejava; o engrandecimento da Virgem Aparecida, que soube também livrar-lhe de muitas ciladas armadas contra a sua pessoa que, em vez de desanimar, quanto mais era perseguido, com mais coragem ainda combatia, em defesa da Immaculada Conceição.*

*O cônego Henriques lutou – mas lutou como um desses heroes, que preferem succumbir, que deixar de proteger a sua religião<sup>181</sup>*

O jornalista expõe a preocupação de Henriques em popularizar a imagem de Nossa Senhora Aparecida e suas histórias que até então eram desconhecidas. Em seu texto, o cônego é uma vítima das perseguições, lutando bravamente contra elas para concretizar o seu grande objetivo: a veneração da Virgem Maria aparecida em águas brasileiras. Ele é o herói e não o carrasco.

Do outro lado, estavam os redentoristas, esforçando-se por suplantar as propaladas dificuldades colocadas por Henriques, sem deixarem também de divulgar a imagem de Aparecida. No “Manual do Devoto”, criado também na primeira década do século passado, a Igreja buscava, em primeiro lugar, reforçar o caráter compadecido da imagem de Aparecida. A 14ª edição do manual, lançada em 1945, trouxe dez páginas só de narrativas de milagres alcançados por meio da intercessão à virgem. Ganham espaço nesse texto casos de paráliticos que voltaram a andar depois da intercessão à Nossa Senhora; a cura de diversas doenças – feridas, úlcera, criança de 3 anos que havia ingerido soda cáustica (uma garrafa), cegueira – além do socorro em momentos de desespero, como acidentes com carros de boi e trens. O manual trazia ainda conselhos sobre o comportamento adequado durante a missa; exortação ao ato de confissão e as orações recomendáveis aos cristãos como a “oração da manhã”, a “oração durante o dia”, a “oração a noite” e as “leituras e meditações para todos os dias da semana” (Domingo – “Do fim do homem”; segunda-feira – “Do pecado mortal”; terça-feira – “Da morte”; quarta-feira – “Do juízo”; quinta-feira – “Do inferno”; sexta-feira – “Da

---

<sup>181</sup> SALGADO, Pedro. *Jornal Luz d’Aparecida*. Aparecida / SP, ano XXXIX, número 1238, pp. 1-2, 09 de Fevereiro de 1929. (ACMA).

crucificação e morte de Jesus”; sábado – “Das dores da Maria Santíssima”). Em introdução a essa 14ª edição, o livreto é descrito como:

*Um manual completo de piedade que servirá para afervorar o povo cristão e atender a sua obrigação de orar e suplicar, conforme o conselho da Sagrada Escritura: “É preciso rezar sempre”, e do grande mestre da vida espiritual, Santo Afonso, que disse: “Quem reza se salva, quem não reza se perde”.  
Nossa Senhora Aparecida, cuja devoção pretendemos propagar, com a publicação da presente edição, continue a abençoar esse livro que é todo seu.<sup>182</sup>*

Em meio a esses conflitos, parece que o maior vitorioso não foi nem um dos lados envolvidos, mas sim o projeto proposto pela Igreja de elevar a imagem de Nossa Senhora Aparecida à condição de símbolo nacional. A disputa entre as duas frentes permitiu que fossem divulgadas as histórias milagrosas da virgem, aumentando ainda mais os número de seus devotos.

---

<sup>182</sup> *MANUAL DE NOSSA SENHORA APARECIDA PUBLICADO PELOS PADRES REDENTORISTAS.* 14ª edição. Aparecida: Oficinas Gráficas de Aparecida, 1946. P. 04

## Capítulo 03: A importância da construção da memória de Nossa Senhora

### Aparecida.

#### **3.1- A reforma da Igreja no Brasil do século XIX.**

A partir de meados do século XIX, “alguns prelados brasileiros iniciaram um esforço de implantar no país o modelo de Igreja inspirado no Concílio de Trento, com ênfase na autonomia em relação ao poder central e no fortalecimento do poder hierárquico”<sup>183</sup>. Esse processo de reforma do catolicismo brasileiro ficou conhecido pelo termo “Romanização”. Isto porque o objetivo da reforma era romper com a subordinação dos membros da instituição às autoridades civis e estabelecer uma obediência hierárquica diretamente a Roma.

A reforma visava

*modificar a vida moral dos clérigos, conduzindo-os a observância mais estrita do celibato eclesiástico e ao mesmo tempo a aplicação mais expressiva às atividades especificamente religiosas. Em segundo lugar era necessário também reformar a vida do povo, substituindo suas crenças devocionais, de cunho marcadamente familiar, por expressões religiosas de caráter mais clerical, com ênfase no aspecto sacramental, segundo o espírito tridentino*<sup>184</sup>.

Nesse sentido, o catolicismo brasileiro de origem lusitana caminhava em direção oposta aos desejos do clero reformador. Uma das características fortes desse catolicismo tradicional era, sem sombra de dúvida, a devoção aos santos. Já na leitura feita no século XIX da concepção tridentina

*a ênfase recai sobre o aspecto sacramental. Também as devoções continuam a ter importância na restauração tridentina, mas procurava-se sempre a devoção-sacramento, ao passo que no catolicismo tradicional o binômio que rege a piedade popular é o da devoção-promessa. (...) No mundo religioso popular não existe separação nítida entre os fiéis da terra, os santos do céu e as almas que estão na região dos mortos. (...) Como amigo, o santo atende aos pedidos que lhe são feitos, o que coloca o cristão na obrigação de cumprir as promessas feitas anteriormente.*<sup>185</sup>

---

<sup>183</sup> AZZI, Riolando. *Op cit*, p. 29.

<sup>184</sup> *Idem*, pp. 29 e 30

<sup>185</sup> *Idem*, p. 76.



Eram justamente essas formas de devoção popular que o bispo de São Paulo, D. Antônio Joaquim de Melo, encontrou e criticou em Aparecida por ocasião de sua visita ao local em 1854. Lourival dos Santos destacou a visita de D. Antônio, considerando o ano de 1854 como uma passagem temporal de fundamental importância para a história da imagem<sup>186</sup>. As anotações do Livro do Tombo da Paróquia de Guaratinguetá atestam essa visita à capela de Nossa Senhora Aparecida:

*fazemos saber, que no dia 23 de junho de 1854 visitamos pessoalmente a Igreja Matriz de Santo Antônio d'esta cidade de Guaratinguetá perante seu Reverendo Parócho Collado Antônio Martiniano de Oliveira, e perante o povo da mesma.*<sup>187</sup>

Mais a frente o documento relata especificamente a passagem do bispo pela capela de Aparecida:

*Fomos à Capela de Nossa Senhora Aparecida, visitamos a Casa dos milagres e achamos muita pintura que não convém inda mais as gravadas em papel, consumindo desde já todas que existem; aceitara as em cera e madeira*<sup>188</sup>

A visita do bispo tinha como objetivo uma purificação daquele espaço sagrado, seguindo os ditames do catolicismo tridentino. Baseando-se nessas informações, Lourival dos Santos sugeriu que a passagem do bispo pela capela de Nossa Senhora da Conceição situava-se dentro do processo de reforma da Igreja Católica brasileira e de inserção desta nos princípios do catolicismo ultramontano. Essa análise, ao meu ver, procede, pois as observações do bispo sobre o local trazem uma demonstração prática da oposição apontada pelos estudos de Riolando Azzi entre o catolicismo que se queria implantar e aquele realmente praticado. A intenção de D. Antônio era romper com a devoção-promessa, até então praticada, abrindo caminho para a instauração da devoção-sacramento. Essa disposição da Igreja, representada aqui pela figura de D. Antônio, aparece de maneira clara quando o bispo ordena a destruição das imagens que ele considera impróprias para ornar a sala dos milagres e a capela da imagem de Nossa Senhora Aparecida.

---

<sup>186</sup> SANTOS, Lourival. *Op cit.*

<sup>187</sup> ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873*. Fl. 150.

<sup>188</sup> *Idem*, fl. 150.

Serge Gruzinski, quando analisou o processo de construção da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe no México colonial, chamou atenção para o fato de que, não diferentemente do caso brasileiro, a imagem de Guadalupe começou a se afirmar na história mexicana quando a Igreja propôs uma nova política de produção e circulação de imagens. O concílio mexicano, reunido pelo arcebispo Montúfar em 1555

*denuncia genericamente a “anarquia reinante”, a má qualidade das obras, a “indecência” do conteúdo e as superstições daí resultantes (abusiones). Para corrigir essa situação considerada alarmante, tomam-se medidas draconianas. Uma se referem ao controle da criação e da difusão. Outras, visam expurgar sistematicamente as obras existentes. A Igreja pretende supervisionar a fabricação, o comércio das imagens e seu valor mercantil. (...) Os decretos do primeiro concílio mexicano de 1555 prefiguram as preocupações do concílio de Trento, pois o decreto tridentino sobre o emprego legítimo das imagens é publicado em 1563.*<sup>189</sup>

O discurso da nova política de imagens parece ser análogo ao do bispo D. Antônio à capela de Aparecida em 1854. Nesta, o eclesiástico mandou destruir as imagens que ele considerava impróprias. Depois da tentativa de destruição, foram produzidas outras imagens de Nossa Senhora Aparecida, concebidas como os verdadeiros retratos, que tiveram como objetivo difundir uma nova visão da virgem.

Lourival chamou atenção para a divulgação deste “verdadeiro retrato de Nossa Senhora” na década posterior à visita do bispo D. Antônio à capela de Aparecida<sup>190</sup>. O retrato foi feito pelos fotógrafos franceses Robin e Favreau, apresentando um olhar estrangeiro sobre a imagem brasileira. Para Lourival, essa reprodução inaugurou uma nova fase na produção de imagens da virgem, marcada, entre outras características, pela busca de uma forma triangular, o que sugere, segundo o autor, “pluralidades simbólicas”, sendo a principal delas a manifestação de Deus Pai na Santíssima Trindade<sup>191</sup>. Além da apresentação da imagem em tal forma geométrica, a “nova fase” foi marcada também pela apropriação da imagem segundo padrões de uma virgem européia. Nossa Senhora Aparecida trazia, além dos traços fisionômicos das imagens de virgens européias, a cor branca, distanciando-se de sua marca principal entre os

---

<sup>189</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op cit.* Pp. 146 e 147.

<sup>190</sup> SANTOS, Lourival dos. *Op Cit.*

<sup>191</sup> *Idem*, pp. 61 e 62.

brasileiros, ou seja, sua cor escurecida. A figura abaixo, retirada da pesquisa de Lourival mostra como tentou-se representar a imagem de Aparecida nas décadas de 1850 e 1860:



Imagem 06: “Verdadeiro retrato de Nossa Senhora Aparecida “. (imagem recolhida na pesquisa de Lourival dos Santos<sup>192</sup>) (01 - 33 X 22 cm - 1854)

*“Esta estampa retrata Nossa Senhora como uma “santa” à européia: pele branca, olhos claros, mãos postas em gesto de oração, uma cruz amarela pendendo da mão esquerda. Na base da imagem, há um anjo à direita e o manto está decorado com motivos geométricos em amarelo. Essa imagem é diferente daquela que hoje é oficializada, de formato triangular, negra e com símbolos cívicos no manto. Sua impressão ocorreu no mesmo ano da visita de D. Antônio à Capela de Aparecida, em 23 de junho de 1854, quando este decidiu mandar destruir as pinturas no interior da Casa dos Milagres<sup>193</sup>”*

Essa proposta de interpretação da imagem de Aparecida não emergiu das camadas populares: foi fruto de uma tentativa de imposição da hierarquia católica. Uma

<sup>192</sup> *Idem*, p. 66.

<sup>193</sup> “A Casa ou Sala dos Milagres é um espaço comum em santuários brasileiros. Trata-se de um espaço reservado para guardar oferendas, ex-votos, pedidos de toda sorte que testemunhem graças recebidas ou registrem pedidos. Atualmente, na basílica nacional de Aparecida, a sala “das promessas”, como preferem os padres redentoristas, administradores do Santuário, ocupa um grande espaço no sub-solo da Catedral.” In: SANTOS, Lourival dos. *Op cit*, p. 66.

experiência que, pelo que pude investigar, não foi bem aceita pelos devotos, que estavam acostumados a venerar uma imagem mestiça, muito mais próxima da realidade social que vivenciavam. Essa pouca identificação com as imagens da virgem produzidas na década de 1850 obrigou a Igreja a repensar o seu projeto imagético e reformular suas estratégias de ação para a difusão dessa imagem. A melhor saída foi um retorno às origens do culto, permitindo e incentivando a devoção da imagem mestiça. Contudo, se não foi possível, dentro do catolicismo reformado, romanizar a antiga imagem, era preciso controlar essa devoção e dar a ela um caráter mais sacramental. Para tanto, a Igreja abraçou o culto e a história da imagem. Se não era possível lutar contra a devoção, era melhor tê-la sob controle.

Nesse sentido, a atuação do clero brasileiro, buscando se apropriar de conceitos referentes à imagem de Aparecida, já utilizados pelo povo local, tem semelhanças com a política de reprodução da imagem Nossa Senhora de Guadalupe, colocada em prática por Montúfar em meados do século XVI, quando “a Igreja promove, impõe e divulga uma imagem capaz de captar a devoção das massas heterogêneas da colônia”<sup>194</sup>.

Para Gruzinski, o sucesso do projeto guadalupiano deveu-se, em parte, à pluralidade de representações sociais que a imagem concentrava em si. Guadalupe reúne significações para espanhóis vindos da Europa, espanhóis nascidos na Nova Espanha, indígenas e os mestiços, filhos de índios e espanhóis. Quando essa imagem foi colocada em sua capela, construída na colina de Tepeyac, convergiu para si uma multiplicidade de representações e significações religiosas<sup>195</sup>. Os nativos, mexicas, iam à capela cultuar a deusa que veneravam ali antes da introdução da imagem de Guadalupe. Enquanto os espanhóis, provavelmente, se dirigiam ao local para cultuar a Guadalupe de Extremadura<sup>196</sup>. No Brasil, a mesma diversidade de sentidos pode ter existido no caso

---

<sup>194</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op cit.* P.. 147.

<sup>195</sup> *Idem.*

<sup>196</sup> Os estudos de Carmem Bernard e Serge Gruzinski apontaram que a aparição da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe está associada à figura dos *vaqueros*: “segundo as versões recolhidas no século XV, um destes *vaqueros* perdera uma vaca. Ouviu então uma voz – a voz da Virgem – que lhe indicou o local onde o animal estava morto. Obedecendo às ordens da Virgem, ele cavou a terra debaixo do cadáver e encontrou, enterrada, uma imagem de Nossa Senhora com a pele morena, que um padre enterrara para preservá-la da profanação dos muçulmanos. O homem colocou a imagem sobre o corpo do animal, que voltou à vida. Em seguida, o arcebispo de Sevilha ergueu naquele sítio florestal e escondido um eremitério, que foi transformado em mosteiro depois de inúmeros milagres que aconteceram lá.” Nas palavras de Serge Gruzinski e Carmen Bernard um vaqueiro é “ancestral castelhano dos Cowboys, dos *llameros* venezuelanos e dos *gaúchos* argentinos. Bem próximos dos *gardian camargueses*, é preciso imaginá-los percorrendo a cavalo pastagens de gramas altas, vestidos com um longo *saião* de couro, e controlando os animais com uma lança, semelhante àquela que se usa nas *touradas*. Estes homens viviam longe dos centros habitados e alugavam seus serviços a um proprietário fundiário ou a uma cidade, para o

de Nossa Senhora Aparecida. O clero reformado provavelmente entendia essa imagem como uma representação de Nossa Senhora da Conceição que apareceu nas águas brasileiras, passível, portanto, de ser representada como uma virgem europeia, mesmo na “cor de sua pele”. Os devotos da imagem, por sua vez, tendiam a depositar sobre ela uma visão marcada pelos 150 anos de culto da mesma, crendo nos seus milagres e a concebendo como uma imagem escurecida.

Penso não ser possível falar em uma compreensão da imagem de Aparecida, por parte da população brasileira, no final do século XIX e início do XX, como uma virgem negra. Ela era feita de barro e escurecida pelo tempo em que permaneceu submersa no rio de água barrenta e, depois de seu encontro, pela fumaça das velas que os fiéis ascendiam ao seu redor. Portanto, a imagem de Aparecida poderia até despontar como preta, mas não como negra. Ela é preta na medida em que os seus devotos a concebem como uma imagem de cor escurecida, mas não é negra, porque não surge, ou pertence a uma mitologia afro-descendente. Embora a imagem tenha se ligado a personagens negros que sofriam com a escravidão no Brasil, suas origens estavam em Nossa Senhora da Conceição, uma virgem europeia. Assim é possível dizer que a invocação de Maria sob o epíteto de Aparecida tende a estar relacionada com a devoção popular, sem que haja referências diretas à sua ligação com a cultura negra.

Esses entrelaçamentos da história de Nossa Senhora Aparecida com personagens negros, marcados pelos grilhões da escravidão, são frutos de uma construção de memória que, provavelmente, tinha o objetivo de aproximar a imagem ainda mais do povo brasileiro, que em sua maioria era marcado pelo contato com a instituição escravista e com a miscigenação com os afro-descendentes. Os relatos dos milagres ocorridos com escravos parecem querer conduzir o povo a perceber essa imagem muito mais como uma Mãe compadecida, que roga e defende o seu povo das injustiças e intempéries, do que inseri-la em uma perspectiva cultural negra ou de uma luta abolicionista.

---

ano todo a partir das festas de São João; recebiam em troca um soldo anual, pago em dinheiro, assim como uma porcentagem de animais. A criação exigia técnicas complexas de adestramento, conhecimentos, marcas de propriedade, um vocabulário específico e, claro, um modo de vida diferente. Este inspirou lendas que a tradição oral e a literatura veicularam, tanto que esses homens de sierra, à margem da sociedade, fascinavam.”. In: BERNAND, Carmen; GUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência européia (1492-1550)*. São Paulo: EDUSP, 2001. Pp. 157-160.

O relato do milagre ocorrido com um escravo fugido e recapturado permite perceber essa insistência no caráter compadecido de Aparecida. Nas anotações do livro “Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida”, a narrativa aparece sob o título “milagre das correntes”<sup>197</sup>. Conta o relato que, por volta do ano de 1850, foi encontrado em Bananal, São Paulo, um escravo fugido de uma fazenda de Curitiba, Paraná. Após ser identificado, o escravo foi acorrentado para ser levado de volta à fazenda de origem. Quando de sua passagem por Aparecida, o escravo solicitou ao capanga que o transportava para que parassem na capela de Nossa Senhora. O capanga o atendeu. Os dois eram observados por um grupo de rapazes que estavam na escola.

*Todos os rapazes ficaram admirados, desejando saber a causa d'aquela prisão. Dahi a pouco um argumento, um barulho dentro da Igreja. O mestre e os rapazes correram e se dirigiram para lá. Logo que lá chegaram encontraram o preto de joelhos com as mãos postas diante do altar de Nossa Senhora, e o homem pasmado, vendo a corrente cair do pescoço do preto sem ninguém lhe por a mão.*<sup>198</sup>

Essa aproximação com a população escrava e mestiça delinea os traços de uma virgem brasileira, que representa e protege a maior parcela da população do país. O milagre ocorrido é pontual, um fato isolado, resultado das súplicas do escravo em questão. Não penso ser viável, por esse motivo, associá-lo à inserção da imagem nas lutas abolicionistas a favor dos escravos. Como diversos estudos sobre a Igreja brasileira deste período já demonstraram, embora a instituição buscasse uma reforma, ela não visava uma alteração na ordem social instituída e, principalmente, quando o assunto eram as lutas abolicionistas, ela procurava não se envolver nessas questões, mantendo-se neutra<sup>199</sup>.

O escravo em questão foi libertado de suas correntes porque ele intercedeu a Nossa Senhora “de mãos postas sobre o seu altar”, assim como, na história de Ariano Suassuna, João Grilo suplicou pela proteção da virgem Maria, sua grande Advogada, e por ela foi protegido. As palavras de Manoel sobre a ação de sua Mãe no final da obra

---

<sup>197</sup> ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*.

<sup>198</sup> *Idem*, fl. 75.

<sup>199</sup> Optei por considerar as visões da maioria dos membros da Igreja Católica no país, os quais mantinham-se neutros nessas questões, mas a postura da Igreja no século XIX ela não era uniforme. Alguns bispos como o D. Viçoso em Mariana defendiam abertamente e pregavam contra a escravidão e a favor da abolição.

de Suassuna exprimem em parte o que quero mostrar. Depois que João Grilo é absolvido, Manuel, referindo-se a sua Mãe, diz: “Se a senhora continuar a interceder desse jeito por todos, o inferno vai terminar como disse Murilo: feito repartição pública, que existe, mas não funciona.”<sup>200</sup> A escravidão era para a Igreja como o Inferno para o Manoel da obra de Suassuna: faz parte de uma ordem e tende a permanecer. Do mesmo modo que a ação da compadecida para com João não significava uma luta pelo fim do inferno, o milagre feito pela virgem de Aparecida não significa uma luta pelo fim da escravidão, mas a ação compadecida com um indivíduo que humildemente recorreu à sua ajuda.

Se João Grilo livrou-se do inferno, mas não ganhou o reino dos céus, o escravo livrou-se das correntes, mas não passou para o mundo dos livres. Ele foi doado ainda na condição de escravo para a capela de Nossa Senhora Aparecida, e não só ele, como mostra o final do mesmo relato;

*O capanga deixou o preto sobre o poder do thesoureiro e levou seu atestado ao fazendeiro em Curytiba. Logo que o fazendeiro leu o atestado ficou tão surpreendido que mandou preparar condução e noutra dia escolheu mais dois escravos de confiança (...) e fez presente dos três à Nossa Senhora, cujos escravos viveram muito tempo que muitas pessoas daqui os conheceram.*<sup>201</sup>

No discurso da Igreja parece existir um grande esforço para que haja a confirmação desse caráter redentor e compadecido de Maria. Um discurso que tem a intenção de se tornar oficial, já que se percebe nele a insistência em seu caráter verídico, mostrando as várias testemunhas de um mesmo caso.

Nesse sentido, dentro da política de utilização de imagens do clero tendente ao catolicismo ultramontano no Brasil havia então duas possibilidades: romper com a identificação que o povo tinha com a virgem ou incentivar o culto, mesmo que para isso fosse necessário ceder espaço às crenças do catolicismo no estilo da devoção-promessa, como o caso do escravo acima citado. A segunda possibilidade foi a mais interessante para a Igreja do final do século XIX, que passou a convier com ameaças contra a sua primazia no país.

---

<sup>200</sup> SUASSUNA, Ariano. *Op cit*, p. 165.

<sup>201</sup> ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fl 76.

O discurso de D. Antônio durante a sua visita à capela de Aparecida em 1854 permite perceber essa dualidade de posições, ora visando o maior controle sobre as paróquias, ora fazendo concessões ao catolicismo de tendência mais popular. O projeto reformista do bispo não se restringe à produção de imagens, aparece também quando ele refere-se ao comportamento do clero local e insiste em pontos que já explorei em capítulo anterior, mostrando que os religiosos nem sempre tomavam atitudes que pudessem ser consideradas dignas da boa moral. O discurso de D. Antônio objetivava claramente um maior controle sobre os párocos focando, principalmente, no respeito à hierarquia católica. Sobre esse ponto D. Antônio observou que:

*outro sim, considerando os grandes escândalos, que tem havido em relação as Missas que os Fiéis deixam aos Capelães para serem ditas, os extravios das esmolos ou emolumentos, as declarações feitas e restrições de Capelães, já fallecidos, mandamos e ordenamos o seguinte = Ou os Fiéis mandão cantar hũa Missa, então é do Direito da estola, e ao reverendo Parocho compete cantá-la, sendo obrigação d'ora em diante que o Capellão seja um dos Ministros; ou os Fiéis pedem a um sacerdote para diser e não poderá jamais ser embaraçado; ou é Missas, ou Missa para se diserem sem tempo e dia certo: sobre essas unicamente provimos. Prohibimos com pena de suspensão ipso facto in cumenda que nenhum Sacerdote, excepto o Capellão receba estas Missas, ou more na Parochia, ou na Capella. Deixamos ao Reverendo Capellão hum livro rubricado para que no verso da primeira folha assente diariamente as Missas que recebe e o emolumento correspondente primeiro em letras e adiante em algarismos ordenados de modo que facilmente se some o mez di fronte para as sahidias com os emolumentos na mesma proporção.<sup>202</sup>*

O discurso é claro quando falamos da busca de um maior controle sobre a atuação desses religiosos. O Bispo não só proíbe que qualquer religioso receba os pedidos de missas, mas delega essa função ao capelão da igreja, observando que os fiéis não devem ser “embaraçados”, ou seja, constrangidos. Embora esse discurso traga elementos que permitem enquadrá-lo dentro da proposta de reforma ultramontana, ele permite perceber também elementos de uma já possível abertura para a permanência de elementos da forma de devoção luso-brasileira. D. Antônio atribui grande importância às missas solicitadas pelos fiéis. Essas missas, por sua vez, são justamente um dos elementos utilizados pelos devotos como moeda de troca com os santos de sua devoção. Elas são vistas pelos devotos como uma das maneiras de retribuir a graça alcançada. Se

---

<sup>202</sup> ACMA. Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 -1873. Fl. 150-151



essa proposta do bispo teve por um lado o interesse de garantir divisas para a instituição, por outro, permitiu ao mesmo tempo a sobrevivência, em parte, de elementos que o catolicismo de vertente ultramontana tinha como objetivo combater.

Na prática, portanto, eram dadas aberturas para a permanência de elementos religiosos tradicionais, a fim de que o povo se visse identificado dentro dessa “nova igreja”. Lourival mostrou que com a imagem de Nossa Senhora Aparecida essa negociação simbólica se fez presente<sup>203</sup>. Mesmo a imagem tendo passado por esse “processo de branqueamento” no período entre 1850 a 1870, nas décadas seguintes, principalmente na de 1890, ela volta a ser representada como uma virgem preta. Para ele, essa insistência na representação de Aparecida como preta foi o resultado de duas ações que envolveram a Igreja desse período. Em primeiro lugar, houve, segundo ele, uma negociação da Igreja com os anseios do povo brasileiro, que cultuavam já há um muito tempo aquela imagem como uma Nossa Senhora mestiça de cor escurecida. Por outro lado, a política de retrocesso da Igreja, com seus objetivos de construção e afirmação da imagem, estava inserida dentro de uma disputa entre o Estado e a Igreja no início do período republicano<sup>204</sup>.

Lourival considerou que essa suposta briga entre Estado e Igreja na última década do século XIX foi um dos elementos fundamentais na construção da imagem de Aparecida como uma virgem negra<sup>205</sup>. Ele observou que nas imagens dos populares “santinhos” a virgem foi representada, depois de seu verdadeiro retrato, no qual aparecia branca, como negra. Penso ser necessário relativizar esse enegrecimento. Os documentos por mim analisados, como já mencionei acima, não me forneceram essa visão de uma virgem negra. Ela aparece nos relatos oficiais divulgados pela Igreja como uma virgem mestiça, abasileirada, representante das raças que compunham o país e não como negra.

A afirmação de Aparecida como essa virgem mestiça foi o resultado da negociação da representação desse símbolo entre povo e Igreja. A partir de 1850, a Igreja, dentro de seu processo de reforma institucional procurou repensar essa devoção popular. Captou a imagem de Aparecida e a devolveu a seus fiéis de maneira reformulada. Tal imagem representava as aspirações da hierarquia eclesiástica daquele

---

<sup>203</sup> SANTOS, Lourival dos. *Op Cit.*

<sup>204</sup> *Idem.*

<sup>205</sup> Lourival dos Santos sugere que a imagem passa por um processo de enegrecimento tornando-se negra e não mestiça.

período, mas distanciava-se da concepção da Virgem de Aparecida que o povo brasileiro havia construído ao longo dos 150 anos de culto à imagem. Como os devotos não se reconheciam na “nova imagem”, permaneciam cultuando a de sua antiga devoção, de cor escurecida. A Igreja então retrocedeu em seu projeto, reconhecendo e reproduzindo a imagem de Nossa Senhora da Conceição como Aparecida mestiça, não negra, mas convergente das raças brasileiras.

### **3.2- A Proclamação da República e o fim do padroado.**

Grande parte dos trabalhos que abordaram a história da imagem de Nossa Senhora Aparecida, considera, como ponto de grande importância para a afirmação desta efígie como símbolo nacional, a proclamação da república brasileira em 15 de novembro de 1889. A maior parte desses estudos menciona que foi a separação entre o Estado e a Igreja, confirmada na Constituição de 1891, que punha fim do regime do padroado, o elemento impulsionador da Igreja na busca da afirmação de Aparecida como um símbolo nacional brasileiro. Segundo esse discurso, a instituição teria ficado insatisfeita com o fim de sua ligação com o Estado e, por esse motivo, teria oferecido ao povo um símbolo nacional capaz de congregar os anseios da maior parte da população brasileira<sup>206</sup>. Afirmando Aparecida como um símbolo nacional, a Igreja seria capaz de mostrar ao Estado como ainda era uma instituição viva e forte dentro do país<sup>207</sup>.

O projeto de Igreja instaurado no Brasil pelos colonizadores lusitanos, ainda no século XVI, é um projeto que entende o catolicismo como religião oficial do Estado e ao mesmo tempo compreende a Igreja e o Estado como instituições unidas. Essa forma de ação, instaurada no alvorecer da colônia, permaneceu atuante no país mesmo com o processo de independência concretizado no ano de 1822, sendo que a constituição de 1824 trouxe o regime do padroado como uma política vigente na atuação das duas instituições em questão.

---

<sup>206</sup> Essa foi uma noção levantada por Júlio Brustoloni em seus estudos sobre a Imagem de Nossa Senhora Aparecida (BRUSTOLONI, J.. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.*) e foi em parte retomada por Lourival dos Santos em sua dissertação de mestrado (SANTOS, Lourival dos. *Op cit.*) e foi defendida também por José Murilo de Carvalho, que considera a elaboração da imagem de Nossa Senhora Aparecida como símbolo nacional no início do período republicano esteve intimamente relacionada com as tensões entre o Estado e a Igreja (CARVALHO, José Murilo de. *A formação das Almas: o imaginário da República no Brasil.* São Paulo: Companhia das Letras, 1990.).

<sup>207</sup> BRUSTOLONI, J.. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida.*; CARVALHO, José Murilo. *Op cit.*; SANTOS, Lourival dos. *Op cit.*

Para garantir essa união e gozar dos privilégios oferecidos a ela, a Igreja teve, enquanto subordinada ao padroado, de se submeter a algumas decisões do Estado que em parte não lhe agradavam ou beneficiavam. Por esse motivo, alguns estudiosos dessa instituição sugeriram que esse estreitamento de laços levou a Igreja a perder parte de sua identidade, pois, para se garantir enquanto religião oficial do Estado, ela teve de se submeter aos acordos feitos pelo governo, os quais muitas vezes a prejudicavam. João Fagundes Hauck refere-se, por exemplo, ao acordo feito entre o rei português e a coroa inglesa em 1808, quando o Brasil ainda era parte do Império Português, o qual permitia que ingleses manifestassem a sua fé dentro do território brasileiro sem nenhuma restrição<sup>208</sup>. Para o Estado esse acordo foi vantajoso, pois teve repercussões comerciais, mas para a Igreja foi desastroso, pois quebrou a sua unidade de poder religioso dentro do país.

Portanto seria difícil clarificar uma consciência da Igreja durante o século XIX, uma vez que esse parece ter sido um momento de perda de identidade para a mesma<sup>209</sup>. O regime do padroado limitava a atuação dos bispos, que tinham suas funções religiosas subordinadas ao poder temporal<sup>210</sup>. Atuando como funcionários do governo, os sacerdotes, muitas vezes, vindos de fora do país, “buscavam profissões mais rendosas, desinteressados da religião do povo”<sup>211</sup>. Para Hauck, faltava à Igreja do Brasil daquele momento um centro de unidade capaz de identificar os erros e apontar novos caminhos, uma função que fora exercida muitas vezes na história do Brasil pelas ordens religiosas, que no século XIX, principalmente na segunda metade, já estavam em franca decadência.

Tendo em vista essa falta de identidade da instituição eclesiástica, Riolando Azzi sugeriu que a Igreja Católica de meados do oitocentos vivia a necessidade urgente de uma reforma.

*Sentindo cada vez mais as limitações que lhe eram impostas pela dependência do poder estatal, o episcopado inicia movimento de desvinculação da Igreja do poder civil. Esse movimento passa a ser visto pelos bispos reformadores como verdadeira luta pela liberdade da Igreja, e chega até a criar períodos de grande tensão política.*<sup>212</sup>

---

<sup>208</sup> HAUCK, João Fagundes; et all. *Op cit*, p. 115.

<sup>209</sup> *Idem*.

<sup>210</sup> BOSCHI, Caio. Episcopado e Inquisição. In: BETENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *Op cit*.

<sup>211</sup> HAUCK, João Fagundes; et all. *Op cit*, p. 15.

<sup>212</sup> AZZI, Riolando. *Op cit*, p. 187.

Tal movimento de reforma ficou conhecido como romanização ou ultramontanismo, como já foi abordado no capítulo anterior. A principal característica dessa nova forma de atuação da Igreja dentro do Brasil era um alinhamento da instituição nos parâmetros do catolicismo tridentino. A leitura do Concílio de Trento feita pelos eclesiásticos da reforma ultramontana enfatiza a hierarquização do poder espiritual. Se no período anterior a 1850 a ênfase recaía sobre a utilização das imagens, os ultramontanos valorizavam o respeito à autoridade papal e o catolicismo sacramental, que os redentoristas chamaram de internalizado.

*O católico não é mais, apenas, o que aceita o cerne da religião: a criação do mundo, o amor de Deus, a queda do Homem, a Encarnação e a Redenção. O Católico passa a ser cada vez mais, quem aceita a autoridade do papa, o que venera os santos, o que incorpora a transubstanciação na Eucaristia, as indulgências, as novenas e procissões, os tríduos da intercessão, o celibato clerical como forma superior de vida e tantos outros elementos.*<sup>213</sup>

Um ponto específico dessa reforma foi o rompimento da posição de dependência que a Igreja possuía do poder temporal (o padroado). O objetivo era que os eclesiásticos reportassem obediência não mais ao Estado, mas seguissem as ordens diretas da Santa Sé. “Os prelados procuram, pois, passar da posição de dependência para a posição de poder paralelo, ao lado do governo civil”<sup>214</sup>. Segundo Azzi por parte da Igreja não havia o desejo de um rompimento com a ordem estabelecida, o clero brasileiro permanecia defendendo o projeto conservador. O que despontava como inovador no pensamento ultramontado era o desejo de ajustamento de funções. O Estado cuidaria das questões estritamente temporais e a Igreja se ocuparia exclusivamente das funções espirituais.

Essa disposição da hierarquia eclesiástica em promover mudanças de atuação da instituição, propondo uma nova concepção para as relações entre Igreja e Estado, gerou momentos de grande tensão nas relações entre os dois poderes. Um desses momentos foi, sem dúvida, a “Questão Religiosa”, um movimento motivado por um aprofundamento das divergências entre a Igreja católica e a maçonaria<sup>215</sup>.

---

<sup>213</sup> KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: representação religiosa no Brasil e no México do século XVI*. São Paulo: Editora Hucitec, 1998. P. 58.

<sup>214</sup> AZZI, Riolando. *Op cit*, p. 188.

<sup>215</sup> BIHLMEYER, Karl; TUECHLE, Hermann; CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *História da Igreja*. Volume terceiro: Idade Moderna. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.

Tal acontecimento teve início no Rio de Janeiro, quando o bispo D. Lacerda (RJ) exigiu que o sacerdote José Luís de Almeida Martins, maçom, deixasse a maçonaria, compreendida como uma ordem fraternal na qual eram disseminados princípios do liberalismo burguês, marcados em grande parte pela ampla valorização da razão e do cientificismo, oferecendo assim uma forte oposição ao poder conservador da Igreja Católica. Frente a essa imposição do bispo, os maçons reagiram com ataques à Igreja Católica e exigiram que o Estado tomasse providências contra D. Lacerda.

O assunto tomou um volume maior no nordeste do país, onde D. Vital, bispo de Olinda, solicitou a exclusão de todos os maçons que faziam parte das irmandades. “D. Vital lançou geral interdito às irmandades (19 de janeiro de 1873), proibindo-lhes de comparecerem com suas insígnias e receberem novos associados. Impôs a alternativa: ou as irmandades ou a maçonaria; não permitiu de modo algum mistura arbitrária.”<sup>216</sup>

A questão ficou cada vez mais tensa. O Estado interveio em favor da maçonaria; mandou que o bispo levantasse as interdições sobre os maçons. D. Vital não acatou as ordens. Frente ao impasse, foi enviado à Roma, na chamada *Missão Penedo*, o embaixador Francisco de Carvalho Moreira como representante do Estado brasileiro, a fim de intervir junto ao papa Pio IX. O Sumo Pontífice reconheceu o exagero de D. Vital, mas teria solicitado a Francisco de Carvalho que preservasse a imagem do bispo. Retornando ao Brasil, as ordens do papa não foram seguidas. Em janeiro de 1874, D. Vital foi preso, julgado e, em fevereiro do mesmo ano, condenado a quatro anos de prisão. D. Macedo Costa, bispo do Pará, que havia apoiado o bispo de Olinda na luta contra os maçons, teve o mesmo destino do colega.

Este foi um episódio isolado, mas que gerou repercussões no país inteiro e abalou momentaneamente as estruturas do longo casamento entre a Igreja Católica e o Estado, ainda dentro do regime imperial. A Igreja, depois de um longo período unida e submissa ao governo imperial, se mostrou indignada com as atitudes tomadas pelo poder temporal. Mas, ao mesmo tempo se mostrava condizente com o novo modelo de catolicismo proposto para o país, no qual a instituição era percebida como possuidora de um poder paralelo e não submisso às ordens do imperador.

É plenamente reconhecido que a proposta de reforma da Igreja originou momentos esporádicos de tensão entre Igreja e Estado, como a “Questão Religiosa”, resumida acima. Esses foram momentos de ajustes nas relações entre o poder temporal e

---

<sup>216</sup> *Idem*, p. 727.

o espiritual, sendo que, depois do conflito, ocorre um retorno à política pacifista, na qual as duas intuições caminham lado a lado, priorizando a conservação da ordem estabelecida.

Assim, a interpretação da Proclamação da República em 15 de novembro de 1889 como o estopim do conflito entre Igreja e Estado, ocasionando uma insatisfação da primeira para com o segundo, pode ser relativizada. A meu ver, a criação de um Estado laico em 1889 gerou sim uma insatisfação do corpo eclesiástico, mas essa foi momentânea e pontual, não se estendeu por um longo período da primeira república e nem se referia ao Estado como um todo, visto que, já em finais da década de 1890, era possível perceber religiosos e políticos dividindo o mesmo campo na construção de símbolos nacionais. Percebo, nos documentos que analisei, os eclesiásticos se posicionando não contra a República, o Estado, em si, mas insatisfeitos com as ideias que motivavam os republicanos e com o tratamento secundário que estes davam à Igreja.

A Proclamação da República ocorreu durante o papado de Leão XIII, quando não só o Brasil, mas também alguns países europeus (Inglaterra, França, Itália, Alemanha) passavam por processos de afirmação dos regimes republicanos. Juntamente com esses regimes emergiam, no cenário político grupos tendendo ao liberalismo burguês ou ao socialismo e distanciando-se dos princípios da religiosidade católica. Essas alterações causavam desgaste na Igreja Católica principalmente porque ameaçavam diminuir o número de ovelhas de seu rebanho e a colocavam em uma condição inferior, considerada como símbolo do atraso. Leão XIII não se colocou contra o regime republicano em si ou empunhou bandeiras de restauração monárquica. Ele contestava a instauração de regimes republicanos na medida em que eles diminuían o poder da Igreja, pois entendia que alguns governos republicanos desempenhavam maus tratos à instituição eclesiástica. Dizia ele não ser contra a tolerância a novos cultos por parte de alguns governos. Ela faz parte da liberdade humana.

*Aos dissidentes, não só se pode conceder a liberdade, como também em certos casos temos que dá-la. Deus mesmo em sua providência, sempre infinitamente bom e onipotente, permite a existência de certos males no mundo. Convém ao governo dos Estados imitar Aquele que governa o Universo... O que se busca é chegar ao seguinte: que ali,*

*onde se tem dado toda licença ao mal, não se suprima o poder para fazer o bem*<sup>217</sup>.

Se no campo espiritual a ameaça vinha das novas Igrejas, na política, os novos partidos socialistas e ao mesmo tempo anti-religiosos ofereciam alento aos operários e pobres oprimidos pelos sistemas de governo até então aplicados. Parece claro que o temor de Leão XIII, assim como o de demais expoentes religiosos, era a ameaça que a tolerância a outras igrejas oferecia ao poder de controle da Igreja Católica sobre os seus fiéis, uma vez que a doutrina da instituição era percebida como um entrave para o desenvolvimento dos Estados. O papa aceita a liberdade religiosa oferecida pelos governos, mas considera a nova realidade como o mal a ser combatido pelos católicos. No mundo que despontava à sua frente, a ameaça vinha de todos os lados e o problema central não era o regime republicano, a liberdade de culto por ele oferecida ou o entendimento do poder espiritual e do temporal como duas instâncias separadas. A grande questão parece estar nas ideias que nutriam todas essas mudanças: o cientificismo e a razão tidos como princípios necessários para que se atingisse o progresso. Ora, se a razão leva ao progresso, a religião é um significaria atraso. Aqui reside o grande dilema da relação entre Igreja e Estado.

Assim, a separação entre as duas instituições é só uma das batalhas da guerra e talvez não representasse tanto para os eclesiásticos, não fosse a forma inferior com o qual foram tratados. Afinal, a independência dos dois poderes era um dos princípios que a reforma católica no Brasil procurou instaurar desde a metade do século XIX. Diziam os reformadores que havia dois caminhos paralelos a serem seguidos e não um único para ser dividido. Nesse ponto, reformadores e republicanos concordavam. A ameaça ao catolicismo não vinha da república, mas da inferioridade com a qual o novo regime tratava as ações do poder espiritual.

Penso que a disputa, interpretada dessa maneira, oferece uma melhor compreensão para a tentativa de afirmação da imagem de Nossa Senhora Aparecida por parte da Igreja Católica. Se, por um lado, na análise dos documentos não encontrei alguma referência dos eclesiásticos contrapondo-se ao Estado ou à República, por outro

---

<sup>217</sup> “A los disidentes no solo se les puede conceder la libertad, sino que em ciertos casos hay que darsela. Dios mismo em su Providencia, aunque infinitamente Bueno y omnipotente, permite la existencia de ciertos males en el mundo. Conviene en el gobierno de los Estados imitar a Aquel que gobierna el Universo... Lo que se busca es llegar a lo siguiente: que allí donde se ha dado toda licencia al mal, no se suprima el poder para se hacer el bien”. Carlos Castiglioni citando a epístola do papa Leão XIII: *Sobre la libertad humana*. In: 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. P. 608.

percebi uma oposição direta entre a história da imagem de Aparecida, defendida pela Igreja, e os princípios positivistas que norteavam os fundadores da República. Em um fronte estava a ciência, a portadora das verdades e das soluções para o mundo moderno, no outro, a religião, relegada a um segundo plano, sendo considerada na sociedade moderna como um fator de obscurantismo e ignorância<sup>218</sup>. Frente a essa desvalorização,

*A Igreja procura revitalizar os antigos valores da sociedade medieval, apregoando a necessidade de subordinação do homem à ordem sobrenatural, e conseqüente humildade e obediência diante das diretrizes emanadas pela hierarquia eclesiástica, visando pôr um dique a essa confiança otimista nos valores da razão e da experiência. (...) Um dos pontos chaves da orientação ultramontana é enfatizar a subordinação da razão humana à fé, da filosofia à teologia, da ordem natural à ordem sobrenatural. É a partir, portanto, de uma ordem sobrenatural que o mundo devia ser organizado. À vontade divina caberia submeter o mundo dos homens.*<sup>219</sup>

Serge Gruzinski mostrou, em seus estudos sobre o uso das imagens no México colonial, que, embora as imagens sejam objetos de reverência religiosa, “no México, como no resto do mundo católico, os santos padroeiros e as imagens são ao mesmo tempo uma expressão e um lance das rivalidades que dividem os círculos dirigentes da sociedade barroca”<sup>220</sup>. A ideia de Gruzinski de que os santos padroeiros e as imagens são capazes de expressar as rivalidades que dividem os círculos dirigentes, ainda que pensada para o contexto do século XVIII, parece se fazer presente nesse período para caracterizar as relações do clero brasileiro e da imagem de Aparecida.

Em sintonia com isto, a busca de afirmação da imagem de Nossa Senhora Aparecida apresentava-se como uma contraposição direta aos princípios científicos. Como já chamei atenção em capítulo anterior desse trabalho, um dos pontos que mais impressionou os visitantes que se dirigiam à região de Guaratinguetá e à vila de Aparecida era a quantidade de doentes que se dirigiam para o local em busca da cura para seus males. Cheguei a citar o espanto causado por Emílio Zaluar com a quantidade de leprosos que encontrou nas proximidades da vila de Guaratinguetá. Nas suas observações chegou a levantar a dúvida se

---

<sup>218</sup> AZZI, Riolando. *Op cit.*

<sup>219</sup> *Idem*, pp. 07 e 116

<sup>220</sup> GRUZINSKI, Serge. *Op cit.* P. 171.



*não seria mais útil e até agradável à benfeitoria dos aflitos que, em vez de uma Igreja, se construísse um hospital com a invocação da mesma virgem, consagrado a recolher a grande quantidade de morféticos que infestam as estradas e os caminhos de quase todo o norte da província.*<sup>221</sup>

O discurso de Zaluar apresenta uma oposição clara entre a religião e a ciência. Um europeu do século XIX enxergava como mais condizente para a população local o emprego da ciência do que a busca dos fiéis pela cura por meio da intercessão divina. O interessante é que a visita de Zaluar à vila de Aparecida ocorreu no momento em que eram feitas as reformas na capela de Nossa Senhora Aparecida. Daí a insistência do visitante em enfatizar a maior importância da construção de um local que abrigasse esses doentes em detrimento de uma Igreja.

Zaluar coloca-se na defesa do cientificismo e no ataque à aplicação dos recursos financeiros conseguidos por meio da doação de bens por parte dos devotos à virgem. Ali há uma valorização da ciência em detrimento da religião. Por outro lado, quando o discurso parte da Igreja a posição é outra. Nesses momentos, a ciência se curva à religião. O relato do milagre da corrente, já citado nesse trabalho, é um exemplo dessa submissão. As testemunhas do caso são os estudantes e seus mestres. Isso significa que a escola, vista por muitos como o depositário da ciência, detentora da verdade, é agora a testemunha do milagre, é a ordem natural subordinada a sobrenatural.

Se nos relatos acima referidos a oposição entre ciência e religião aparece de maneira sutil, em diversos momentos da pesquisa me deparei com os versos de um poema que permitem perceber de maneira clara essa oposição entre a imagem de Aparecida e os princípios científicos dessa “época moderna”.

*Poesia Antiga.*

*Como foi Aparecida?!  
Partida.  
Pois partida foi achada?!  
Quebrada.  
Foi em parte escolhida?!  
Dividida.  
Como assim redimida  
Vos vejo virgem sagrada  
Sendo do ---- Rio ---- tirada*

---

<sup>221</sup> ZALUAR, Emilio Augusto. *Op cit.*, p. 85.

*Partida, quebrada, dividida.  
Com o que se pescou o sol  
Com anzol.  
A Imagem de que me valho de tresmalho.  
Porque foi muito de adrêde  
Em rede.  
Logo devemos confessar  
Que a Senhora Aparecida  
Na época esclarecida  
Aqui está por amparar  
Devemos todos esperar  
Com fé robusta e verde  
Que quem a invoca não se perde  
Pois qual Jonas apareceu  
No Parahyba em que se deu  
O anzol de tresmalho em rêde.*

*(Preceliana)<sup>222</sup>*

Os versos acima transcritos, na íntegra, têm um objetivo maior do que mostrar como foi a pescaria que resultou na aparição da virgem. Eles apontam para uma oposição entre o poder espiritual, representado pela imagem de Nossa Senhora Aparecida, e o desenvolvimento científico. O termo “época esclarecida” faz referência ao século XVIII, o “século das luzes”, caracterizado pelo advento do Iluminismo, um movimento filosófico que defendia o uso da razão como uma maneira de solucionar os problemas existentes no mundo. Mas foi nesse século também que a imagem de Aparecida foi pescada no rio Paraíba. A oposição entre a razão e a fé aparece representada então por esses dois acontecimentos. Os versos diminuem a importância do uso da razão e apontam, como elemento condutor do progresso e do verdadeiro amparo da população brasileira, a imagem de Aparecida. De forma que a pesca da imagem foi lida como a pesca da própria luz (“sol”) desse caminho, luz essa que, para a Igreja, era a fé do povo.

Além desses relatos, podemos compreender ainda que os ex-votos e as narrativas dos milagres, muitas vezes repetidas por meio de imagens ou discursos, também apresentam essa dualidade. Essas narrativas reproduzem histórias sobre a cura de diversas enfermidades para as quais a ciência não conseguiu oferecer um alento ao povo. Esse caráter milagroso de Aparecida é um ponto que a Igreja, mesmo a reformada, visa reforçar dentro da política de divulgação da imagem da virgem. As

---

<sup>222</sup> ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Fl 15.

próprias atitudes do bispo de São Paulo em sua visita à capela em 1854 comprovam essas aberturas da Igreja ultramontana às formas de devoção popular. O bispo em visita à “sala dos milagres”, local onde os devotos depositam seus ex-votos em forma de agradecimento à virgem, condenou a forma como alguns desenhos foram apresentados para exposição ao público. As imagens que ele considerou inadequadas mandou queimar e, quanto às demais (muitas vezes feitas em cera e gesso), ele permitiu que fossem conservadas. Certamente essa sala da capela atesta que, em diversos casos, a fé é superior à razão, pois o milagre, tão difundido nesse processo de construção de memória, é entendido como um fenômeno que a razão não é capaz de explicar. Se a capacidade racional do homem não pode esclarecer os sucessivos milagres feitos pela virgem de Aparecida, a imagem certamente apresenta-se indecifrável ao desenvolvimento científico.

Marc Bloch em *Os Reis Taumaturgos*, mostrou como os reis europeus, durante o período medieval e parte da época moderna, angariaram poder e respeito utilizando-se do discurso da posse do caráter sagrado<sup>223</sup>. Parte desse caráter passava pela capacidade<sup>224</sup> que esses reis tinham de curar as escrófulas, sendo percebidos como príncipes-médicos. Acreditava-se na época que o simples toque do monarca na ferida era capaz de curá-la. Esse caráter milagreiro dos reis estava relacionado, segundo Bloch, a dois pontos fundamentais. O primeiro deles é a própria fisiologia da doença. Às vezes as escrófulas curam-se espontaneamente de forma temporária, levando as pessoas a acreditarem que a cura ocorreu porque houve a intervenção do rei. Em segundo lugar, está a crença do povo. O rei detinha o poder milagreiro, porque o povo acreditava que ele era capaz de curar as feridas. O toque das escrófulas tornou-se uma prática amplamente difundida durante o período medieval, sendo percebido como um “lugar-comum medical” até mesmo nos tratados de medicina erudita.

*O que matou o milagre régio foi o espírito “racionalista” que, a partir do século XVII, procurou encontrar uma explicação racional para o portento – até que as luzes, no século XVIII, renunciaram a essa pesquisa e proclamam que pura e simplesmente o milagre não existe.*<sup>225</sup>

---

<sup>223</sup> BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

<sup>224</sup> Entenda-se capacidade como um dom, um poder possuído por esses monarcas.

<sup>225</sup> LE GOFF, Jacques. Prefácio. In: BLOCH, Marc. *Op cit*, pp. 26 e 27.

Mas, se por um lado o milagre régio passou a ser combatido e renegado pela crença erudita, por outro a “opinião comum” setecentista continuou a crer na ação miraculosa dos reis.

*A opinião pública afirmava unanimemente que os reis haviam livrado das escrófulas grande número de enfermos. Para declarar irreal um fato que uma multidão de testemunhas ou supostas testemunhas proclamava, seria necessário uma ousadia que apenas um conhecimento sério dos resultados obtidos pelo estudo dos testemunhos humanos pode fornecer e justificar. (...). Apesar das aparências, a atitude intelectual mais simples e talvez mais sensata era aceitar o fato tido como provado pela experiência comum, sem tentar procurar para ele causas diferentes das que lhe atribuíam a imaginação popular.*<sup>226</sup>

Na Europa setecentista, os iluministas contrapuseram-se ao caráter sagrado dos reis, difundido entre a cultura erudita que os milagres não existiam. No Brasil do século XIX e, no caso específico na disputa entre o Estado e a Igreja, atitudes parecidas com as tomadas pelos iluministas despontam no círculo erudito. A Igreja percebia seu poder em decadência e para não sucumbir preferiu valorizar as crenças populares. Se o milagre tinha sua existência negada em meio a grande maioria dos letrados, na opinião comum a experiência vivida dava a ele fôlego para a sobrevivência. A Igreja então apoiou-se nessa experiência para contrapor os princípios cientificistas do Estado.

A afirmação da virgem de Aparecida como uma efígie que concentra em si a imagem de todo o povo miscigenado brasileiro, deixando de lado os princípios de raça, os quais foram desenvolvidos e divulgados pela ciência durante o século XIX, pressupõe a ideia de superioridade da imagem, e com ela da própria Igreja Católica, sobre aquela que parecia ser a religião oficial dos republicanos, a ciência. Assim a Igreja apropriou-se do discurso sobre Nossa Senhora Aparecida, construído pelo próprio povo brasileiro, para contrapor não o Estado, mas as ideias que norteavam as ações de alguns de seus membros.

A noção de Estado leigo, consolidada no século XVIII pelos iluministas, não surtiu efeito no Brasil antes de 1889 e acredito até mesmo depois, pois mesmo tendo a Igreja se desvinculado do Estado com o advento da Proclamação da República, tal ligação parece ter permanecido de maneira não oficial. Como exemplo dessa união,

---

<sup>226</sup> BLOCH, Marc. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993. P. 270.

podemos citar as sucessivas vezes em que os padres redentoristas elogiaram, parece-me que como uma forma de agradecimento, o esforço dos presidentes da República brasileira nas primeiras décadas do século XX para facilitar seu trabalho no país. Os documentos mostram que a ligação entre as duas instituições durante a República, embora não fosse tão estreita como no Império, tem um caráter de continuidade e não de ruptura. Para os padres redentoristas que escreveram as crônicas da casa redentorista brasileira no ano de 1902

*Embora não se possa confiar em governantes, deve-se desejar bom Governante ou Presidente para uma nação. Será eleito para presidente do Brasil em março de 1902, Francisco de Paula Rodrigues Alves, atual Presidente de São Paulo. É de Guaratinguetá, católico e nosso amigo, esteve diversas vezes, em nosso convento e assistiu a missa dos padres Dambacher e Forner. Ele nos conseguiu passe livre, para mim e meu companheiro, na estrada de ferro.*<sup>227</sup>

O texto dos redentoristas demonstra ainda uma desconfiança dos religiosos para com os políticos, não sendo possível confiar completamente neles. Mas traz também uma ligação desses religiosos com os políticos brasileiros. Como dito anteriormente, penso que o 15 de novembro despertou uma insatisfação momentânea dos religiosos para com os políticos. O discurso acima apresentado demonstra que, em 1902, o clima de desconfiança ainda existia por parte dos religiosos, mas era relativizado, mostrando ser possível ainda uma ligação com o Estado, personificado na figura de alguns políticos, como Rodrigues Alves.

Dessa forma, com o fim do Padroado a Igreja Católica se colocou não contra o Estado ao afirmar a imagem de Aparecida. O objetivo foi responder às ideias racionalistas que norteavam os republicanos e mostrar que em alguns assuntos a religião era mais eficaz que a ciência e, portanto não poderia ser relegada para segundo plano. A Igreja buscou ser vista como um poder paralelo ao Estado: os eclesiásticos responderiam às questões do poder espiritual e os republicanos às do temporal. Essa nova proposta de concepção da imagem pela Igreja foi motivada também pela necessidade desta de repensar a sua ação frente à nova estrutura social que emergia no país na segunda metade do século XIX conforme abordado no próximo item.

---

<sup>227</sup> BRUSTOLONI, Júlio. *Coletânea de Documentos e Crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*, fl. 123.

### 3.3- As transformações sociais ocorridas no Brasil do final do século XIX.

Durante o século XIX, a história da Igreja Católica no Brasil parece se dividir em dois momentos distintos, sendo o ponto de ruptura entre eles a década de 1870. Nesse intervalo, os brasileiros vivenciaram dois adventos dos quais derivaram mudanças significativas na atuação do clero brasileiro. Alguns autores chamaram atenção para a importância da Lei do Ventre Livre (1871) e outros consideraram como elemento mais significativo na mudança da atuação católica o episódio descrito como “Questão Religiosa”. Aqueles que defendem uma mudança que emerge no cenário nacional e católico provinda da Lei do Ventre Livre, entre os quais situam-se José Oscar Beozzo e Hugo Fragoso, promovem uma análise a partir de uma resposta oferecida pela Igreja Católica às mudanças sofridas na sociedade. Fragoso sugere que a “concepção de Povo de Deus acompanha a evolução do conceito de ‘gente brasileira’”<sup>228</sup> e que antes de 1871 o termo “gente branca” era sinônimo desta concepção, sendo possível “dizer que, no interior da Igreja, negros e índios não conquistaram ainda o título de ‘Povo de Deus’”<sup>229</sup>. O ano de 1871 traz consigo o advento da Lei do Ventre Livre, “que representou a declaração de ‘brasilidade’ dos negros”<sup>230</sup>. Esse impulso na tomada de consciência que os negros também fazem parte do povo brasileiro conduz a um despertar na consciência da Igreja de que eles são também parte do “Povo de Deus”.

Portanto, a partir do momento em que essa “nova parcela” da população passa a ser compreendida como pertencente à nação, a Igreja percebe a necessidade de incorporação desses indivíduos em seu mundo. As análises de Fragoso, Beozzo e Hauck visam explicar a mudança de atuação da Igreja para com os seus seguidores, ou melhor, uma alteração na visão da Igreja sobre a composição do povo brasileiro. O que tais autores percebem é um novo projeto de atuação da Igreja como uma resposta às novas exigências da sociedade na qual está atuando.

Outro fator que eles consideraram importante nessa “nova tomada de consciência da Igreja” foi a substituição da mão de obra escrava africana pelos imigrantes europeus. A partir da década de 1850, desembarcam no Brasil alguns contingentes de europeus vindos principalmente das regiões da Itália e da Alemanha, destinados a trabalhar nas lavouras de café, ou ainda trazidos ao país a partir de uma

---

<sup>228</sup> HAUCK, João Fagundes; et all. *Op cit*, p. 144.

<sup>229</sup> *Idem*, p. 144.

<sup>230</sup> *Idem*, p. 152.

busca por mão-de-obra especializada. Desembarcava, junto a essas colônias de imigrantes no Brasil, uma vasta carga cultural que seria absorvida pela sociedade, trazendo na bagagem conceitos religiosos que poderiam dar um novo fôlego para o protestantismo no país.

João Fagundes Hauck e Hugo Fragozo consideram que a entrada e instalação do protestantismo no Brasil do século XIX deveu-se justamente à união entre a Igreja e o Estado no regime do padroado. Embora os católicos considerassem os protestantes como uma ameaça e espalhassem entre o povo a ideia de que eles não eram cristãos, o regime do padroado limitava o seu poder de ação, já que o que se tinha era uma religião submissa às vontades do Estado e, portanto, impossibilitada de contrariá-lo<sup>231</sup>. O governo, por sua vez, utilizava a questão religiosa como elemento diplomático durante a assinatura de acordos econômicos e políticos. Foi assim em 1810, na assinatura do Tratado de Comércio e Navegação entre o governo inglês e o governo português já instalado no Brasil, o qual estabelecia liberdade religiosa para os súditos britânicos em território português<sup>232</sup>. Liberdade essa, firmada na Constituição brasileira outorgada por D. Pedro I em 1824.

Já quase em meados do século XIX, ganhou força no Brasil a Igreja Luterana, impulsionada, em grande parte, pela chegada dos colonos alemães ao país. Fragozo considera o desenvolvimento do protestantismo como um processo em gestação no seio da própria sociedade brasileira, propondo uma comparação do Brasil de meados do século XIX com a Europa da pré-Reforma:

*a reclamação de autonomia para as igrejas nacionais, o desprestígio do clero, o esvaziamento da Igreja como instituição, a proliferação das devoções populares e o nascente interesse pela leitura da Bíblia são, efetivamente, aspectos em que a Europa de 1500 e o Brasil de 1840 se assemelham bastante. Houve certos ambientes sociais preparados para aceitarem com avidez uma pregação evangélica simples e direta, viesse ela donde viesse.*<sup>233</sup>

A entrada do protestantismo no Brasil durante o século XIX parece ter tido como marca principal a necessidade de identificação dos imigrantes que chegavam ao Brasil. Hugo Fragozo salienta que “os imigrantes evangélicos agarravam-se à sua religião como

---

<sup>231</sup> *Idem.*

<sup>232</sup> *Idem.*

<sup>233</sup> *Idem*, pp. 238 e 239.

veículo de identidade cultural, sem visarem quaisquer objetivos de propaganda”<sup>234</sup>. Mesmo assim, a instalação desses novos conceitos religiosos dentro do país oferecia uma ameaça à unidade da fé católica dentro do Estado brasileiro.

Sobre a entrada de imigrantes no Brasil e, principalmente, em São Paulo, Richard Morse mostrou que foi de grande importância para aqueles que vinham de fora a organização de associações de auxílio mútuo, como as “sociedades de beneficência”<sup>235</sup>. Falando sobre a criação dessas organizações, Morse mostrou que a chegada desses imigrantes, ao longo de todo o período imperial, possibilitou aberturas para que serviços religiosos, os quais distanciavam-se do catolicismo, se alojassem no Brasil.

*Devido ao espírito burguês de tolerância e interesse pela ciência que caracterizou o reinado de D. Pedro II, protestantes vindos de fora penetraram profundamente no Brasil. Em São Paulo o grupo de língua inglesa ultrapassava os alemães. Na década de 1830, Daniel Kidder tinha pregado, na região, o metodismo, e uma geração depois sulistas dos Estados Unidos que haviam perdido a Guerra Civil norte-americana, trouxeram um ministro dessa seita para Santa Bárbara. Mas foi o presbiterianismo que primeiro firmou as suas bases na Capital. (...) Os ingleses formaram o seu grupo religioso logo depois, aparentemente realizando serviços da Igreja Anglicana.*<sup>236</sup>

Para José Oscar Beozzo, no período posterior a 1850, a estrutura social brasileira torna-se mais complexa com a consolidação desses novos grupos sociais:

*além da burguesia mercantil, os estamentos burocráticos onde avultava o exército, as profissões liberais, as novas camadas de população formadas pelo surto industrial, o aumento do fluxo de imigrantes estrangeiros e sobretudo a grande massa indiferenciada de população ‘livre’ que já atinge em 1872 85% da população.*

Beozzo, mais do que considerando a importância da chegada dos imigrantes no Brasil, ou seja, um elemento externo, chama atenção para as mudanças que emergem no

---

<sup>234</sup> *Idem*, p. 246.

<sup>235</sup> Para Morse, essas instituições criadas pelo governo ou pelos próprios imigrantes tinham o objetivo de suplementar a assistência social oferecida pelo Estado aos imigrantes que chegavam de outros países. A sociedade portuguesa, por exemplo, visava: “auxiliar e arranjar emprego para os contribuintes, promover a subsistência dos membros associados, reabilitar aqueles que fossem inválidos e sepultar os que morressem na indigência”. In: MORSE, Richard. *Formação Histórica de São Paulo (De Comunidade a Metrópole)*. São Paulo: Difusão Européia do Livro. P. 182.

<sup>236</sup> *Idem*. P. 183.



cenário social interno brasileiro, dando ênfase à nova estrutura social, dedicando especial atenção ao que ele denomina “massa indiferenciada de população livre”. O autor insiste em que a crise na escravidão a partir de 1870 ofereceu uma nova composição sócio-cultural ao Brasil e aponta o 13 de maio de 1888 como a chave de uma mudança religiosa dos grupos afro-descendentes. Ele afirma que, a partir dessa data, os africanos libertos, bem como os seus descendentes, ganharam não só uma liberdade em relação à questão jurídico-social, mas também em relação à cultura e religião.

Antes da Lei Áurea, esses indivíduos manifestavam a sua fé por meio de uma mistura entre o catolicismo e elementos religiosos africanos dentro das Irmandades, onde tinham maior liberdade de reinventar a doutrina católica, intercalando a ela elementos de sua cultura. O fim da escravidão permitiu a esses indivíduos reinventar essa religiosidade africana sem, necessariamente, ligá-la ao catolicismo, principalmente ao considerar que essas novas possibilidades emergiam em um momento em que a própria Igreja Católica passava por mudanças. Tais alterações buscavam uma aproximação com o catolicismo europeu, visando maior pureza doutrinal e conduzindo os eclesiásticos a condenar a liberdade do culto dentro de algumas irmandades, o que colocou mais restrições às manifestações religiosas africanas dentro destas organizações leigas. Beozo sugere que a abolição conduziu os antigos escravos a formar uma parcela de marginalizados que viriam a ocupar os morros e as periferias das grandes cidades. Nesses locais, teria emergido “uma sociedade negra com relativa ausência de controle por parte do branco”<sup>237</sup>. O autor trabalha com a noção da existência de um “renascimento cultural e religioso dos ex-escravos”, ou seja, uma busca de retorno às religiões primitivas africanas. É possível supor ainda que esse renascer da cultura africana em território brasileiro motivava não só os ex-escravos, como também parte da população que não tinham passado pelo cativoiro.

O 13 de maio de 1888 deu, assim, fortes pinceladas na máscara social brasileira que se compunha naquele momento. Se durante os quase 400 anos de escravidão vividos no território brasileiro, a responsabilidade pelo ensino da fé cristã aos negros vindos da África era delegada aos senhores, donos das fazendas<sup>238</sup>, a partir da abolição,

---

<sup>237</sup> *Idem*, p. 287.

<sup>238</sup> As Constituições do Arcebispado da Bahia abordam o assunto no título III do Primeiro Livro. Segundo o texto, a responsabilidade de enviar o escravo para aprender o catolicismo é tarefa do senhor assim como é a do pai para como o filho. In: VIDE, Sebastião Monteiro da. *Op cit.*

o assunto era diretamente da alçada da Igreja. Fazia-se necessário então incorporar essa nova realidade social ao discurso religioso. Assim, a nova formação social brasileira levou a Igreja a repensar a sua atuação no país e a redirecionar algumas frentes de ação de acordo com realidade encontrada. O que não quer dizer que a Igreja tenha participado diretamente do movimento de transformação dessa ordem social. Como afirma Beoozo, ela parece ter mantido-se neutra no processo. Ele defende que o movimento contra a escravidão no Brasil teve um caráter humanitário e social antes que religioso. Assim, fica mais claro perceber o que ocorre nesse momento. O que temos não é uma Igreja que luta pelo fim da escravidão, mas uma instituição que busca se readaptar ao novo mundo que tem à sua frente, na qual a escravidão não é mais uma realidade, ou melhor, é uma realidade em decadência. O escravo está passando de uma condição de diferente (aquele que não pertence a essa sociedade) para a condição de desigual: integra a sociedade, mas faz parte de sua ampla parcela de marginalizados<sup>239</sup>. Junto a essa mudança na condição do negro, desponta a imigração, que amplia o mosaico social brasileiro. Certamente esse cenário constituído levou a Igreja a propor uma reforma na sua maneira de agir.

Essas transformações sociais reforçam o fato de que as mudanças ocorridas na forma de ação da Igreja, principalmente aquelas voltadas para a imagem de Nossa Senhora Aparecida, não resultaram de um processo de imposição, ou seja, uma reforma de cima para baixo, como a proposta do bispo D. Antônio Joaquim de Melo em 1854. Elas são uma resposta da Igreja ao novo contexto sócio-cultural vivido pelo país.

Se por um lado a decadência da escravidão exigia uma reformulação na atuação da Igreja Católica que visava principalmente a elaboração de um discurso que incorporasse essa “massa de pessoas livres” à concepção de “povo de Deus”, por outro a entrada maciça de imigrantes no país e a difusão de novos conceitos religiosos exigia uma resposta dos católicos. É nesse sentido, que dentro da proposta de reforma da Igreja Católica, parece ter havido um retorno às práticas devocionais que tendiam muito mais ao catolicismo devocional de origem luso-brasileira, do que ao ultramontano. João Fagundes Hauck propõe que a maior parte dos católicos brasileiros possuía uma manifestação religiosa materializada

---

<sup>239</sup> BARROS, José D'Assunção. *A Construção Social da Cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

*em imagens, ramos, bentinhos e patuás. Apegavam-se aos santos de sua devoção como único recurso para muitas necessidades que os oprimiam; gostavam de ouvir a narração de milagres, principalmente de cura de doenças, como atestam os ex-votos das salas de milagres, principal atração dos santuários. A religião desse povo era mais de paixão que de ressurreição; manifestava melhor numa procissão do Senhor Morto do que num Triunfo Eucarístico.*<sup>240</sup>

O fiel cultuava aquilo que lhe era material, palpável, visível. Percebia-se a eficácia da Igreja e dos santos por meio dos milagres que foram realizados, quando há uma intercessão direta desses em sua vida ou na de algum conhecido. Contudo, esse mesmo indivíduo tem dificuldades em fazer abstrações, em compreender os mistérios divinos. Como Hauck colocou, eles eram mais capazes de adorar ao Cristo Morto do que compreender os significados da morte e da própria ressurreição. Desse modo, o incentivo dado pelos eclesiásticos brasileiros para a difusão das histórias milagrosas da imagem de Aparecida abria espaço para o catolicismo praticado pelos brasileiros, permitindo que eles encontrassem abrigo dentro da instituição, não necessitando de uma busca para suprir os seus anseios fora do catolicismo, o que talvez não pudesse ter ocorrido se a Igreja insistisse em uma imposição do catolicismo ultramontano. Isto explica o retrocesso no projeto de difusão da imagem de Nossa Senhora Aparecida, concebendo-a como uma imagem mestiça e não como branca, que ganha todo o sentido dentro dessa luta travada pelos eclesiásticos para representar esses novos grupos sociais. Possuindo uma imagem que representasse todo o povo brasileiro e concretizasse os anseios da maior parte dele, a Igreja restringia em parte o espaço de ação daqueles que representavam a sua oposição, fossem eles de ordem religiosa apoiando outras religiões, ou de ordem político- social, afirmando ser a ciência superior à religião.

As últimas décadas do século XIX foram tão imprevisíveis para os brasileiros como foram os séculos XVI, XVII e XVIII para os europeus. Não havia aqui uma coesão entre as experiências vividas e as expectativas de vivências. O que tínhamos era uma sociedade marcada pela imprevisibilidade, por rupturas e continuidades, por avanços e retrocessos, um período de reajustamento de relações. Um cenário tão complexo que Richard Morse, em sua análise sobre a formação da cidade de São Paulo, o considerou como a “idade moderna” paulista. Para ele,

---

<sup>240</sup> *Idem*, p. 18.

*Segundo a maioria dos padrões materiais, em 1890 a população, classe por classe, estava sem dúvida mais bem provida. Entretanto, na época mais antiga, havia certa correspondência entre o comportamento, a experiência e as expectativas dos homens, por um lado, e a composição e as obrigações tácitas ou confessas das classes e instituições, por outro. Em 1890 apenas uma parte dos cidadãos podia – graças ao nascimento, à sorte, aos empreendimentos ou à capacidade individual – reconhecer que via tal correspondência. Muitos outros – com seus olhos, ouvidos e espíritos aguçados pela cidade para uma nova consciência das coisas – estavam percebendo uma resoluta descontinuidade entre a experiência pura e os ideais prevaletentes, fossem esses de republicanismo, catolicismo, positivismo, ciência, industrialismo ou, de maneira vaga para a maioria, “a idade moderna”<sup>241</sup>.*

Essa “idade moderna” de que fala Morse, certamente é inspirada nas características que marcaram a passagem dos séculos XV ao XVIII, um período da história européia marcado por mudanças e, conseqüentemente, por imprevisibilidade. Os diversos movimentos revolucionários e filosóficos transformaram a maneira de muitos europeus perceberem o mundo ao seu redor. O processo da reforma religiosa quebrou com uma ideia de unidade presente até então na religião, oferecendo novas questões para essa sociedade responder. Com o mesmo caráter de transformação, a Revolução Gloriosa e a Industrial na Inglaterra trouxeram para o cenário político, econômico e social novas maneiras de pensar e agir. Já a Revolução Francesa rompeu os laços feudais que se estenderam até o final dos setecentos e instaurou naquele país uma república de princípios burgueses<sup>242</sup>. Mas, mesmo em meio a todas essas transformações, o período das luzes foi também sombrio, conservando elementos do tradicionalismo medieval nas formas de expressão da sociedade. No alvorecer da modernidade, como na sociedade paulistana no final do século XIX, predominava a incerteza entre as experiências passadas e as expectativas futuras.

No Brasil, a Igreja Católica, como instituição atuante, tanto política quanto socialmente, esteve imersa nessas transformações: entrou em conflito com o Estado, uniu-se a ele novamente; propôs reformas distanciando-se do catolicismo popular, voltou a incentivar o catolicismo na forma devoção-promessa e novamente se indispôs com o Estado na Proclamação da República. A estabilização política e social brasileira parece ter ocorrido somente com o avançar do século XX, quando Estado e Igreja

---

<sup>241</sup> MORSE, Richard. *Op cit.* p. 253.

<sup>242</sup> HOBSBAWM, Eric J.. *A Era das Revoluções (1789 – 1848)*. 21ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

novamente uniram-se para propor um símbolo cívico-religioso para os brasileiros: Nossa Senhora Aparecida; a Rainha brasileira.

### **3.4- Aparecida: a rainha brasileira.**

José Murilo de Carvalho em seu livro *A Formação das Almas*, chamou atenção para a construção de um imaginário simbólico no início da República brasileira, proclamada em 1889<sup>243</sup>. Para ele, houve no início desse período um grande esforço dos republicanos para compor um mito de origem do novo regime político. Nesse imaginário em criação, alguns símbolos ganharam destaque. Entre esses o autor chamou atenção para a bandeira; o hino nacional; Tiradentes, o herói brasileiro e a representação feminina da república.

No dia 15 de novembro daquele ano, os republicanos não tinham uma bandeira para empunhar ou um hino para cantar nos desfiles porque, diferentemente de outros movimentos republicanos como o francês, por exemplo, no Brasil tais símbolos não foram forjados antes da proclamação. A primeira bandeira apresentada pelos republicanos tinha inspiração no símbolo estadunidense, seu desenho apresentava faixas horizontais nas cores verde e amarela e quadrilátero preto para homenagear a raça negra<sup>244</sup>. A reação dos positivistas frente a essa representação foi imediata, levando à encomenda de outro modelo de bandeira ao artista Décio Vilares;

*tomaram então a bandeira imperial, conservaram o fundo verde, o losango amarelo e a esfera azul. Retiraram da calota os emblemas imperiais: a cruz, a esfera armilar, a coroa, os ramos de café e tabaco. As estrelas que circulavam a esfera foram transferidas para dentro da calota. A principal inovação e a que gerou mais polêmica foi a introdução da divisa ‘Ordem e Progresso’ em uma faixa que representando o zodíaco, cruzava a esfera em sentido descendente da esquerda para a direita..<sup>245</sup>*

Desse modo, Carvalho sugere que o projeto da bandeira não inovou; conservou elementos imperiais como as cores verde e amarelo, as quais faziam referência às duas Casas dinásticas que deram origem à monarquia brasileira: os Bourbons e os Braganças.

---

<sup>243</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Op Cit.*

<sup>244</sup> Essa bandeira ficou pouco tempo hasteada e foi substituída por outro modelo praticamente idêntico, alterando-se somente a cor do quadrilátero que passou de preto para azul.

<sup>245</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Op. Cit.*, pp. 112 e 113.

Percebe-se que, na elaboração desse símbolo republicano, foram feitas muito mais concessões para a permanência de elementos já existentes na bandeira imperial do que propostas de inovação. Provavelmente essa opção conservadora buscava uma maior identificação da população com o novo regime.

Quanto ao hino, no dia 15 de novembro foi a Marselhesa, hino da República francesa, que se ouviu pelas ruas brasileiras. Diferentemente da França, onde a Marselhesa era o hino da pátria, nos demais países em que foi adotada, incluindo o Brasil, ela representava muito mais um grito de guerra do que o sentimento de um patriota<sup>246</sup>. As notas da Marselhesa e do hino à República, elaborado com a intenção de substituir o hino nacional, não contaminaram os brasileiros. Desse modo, houve um retrocesso no projeto e o hino nacional continuou a ser na República, e é até hoje, o mesmo cantado no período imperial, exaltando os feitos de D. Pedro I.

Outra figura recuperada foi a imagem de Joaquim José da Silva Xavier – o Tiradentes. Reabilitar o alferes significava recorrer a um período conflituoso da história brasileira: a Inconfidência Mineira. Tal movimento ficou conhecido como o precursor das ideias republicanas e desencadeador do processo independentista do país. A imagem de Tiradentes concentrava em si ideais que talvez tenham feito dele um dos poucos capazes de se opor contra a memória imperial. Tiradentes foi o mais popular entre todos os inconfidentes<sup>247</sup>; pensou e difundiu os princípios de liberdade; pregou a possibilidade de se instalar, se não no Brasil, ao menos na província de Minas Gerais, uma República; colocou suas ideias e ações contra o governo de D. Maria I, bisavó de D. Pedro II; e ainda concentrou sua ação na sudeste brasileiro, região politicamente proeminente<sup>248</sup>. Esses são motivos que explicam a sua escolha pelos republicanos para contrapor a memória imperial.

Para Maria Alice Milliet, a morte de Tiradentes o teria feito transitar de simples humano a mártir de uma nação. As narrativas, pictóricas ou não, apresentaram o período de sua prisão como um momento de reflexão, no qual ele sofre uma grande influência

---

<sup>246</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Op. Cit.*

<sup>247</sup> Tiradentes além de ter sido o único dos doze inconfidentes condenados a ter ido parar na forca e ter tido o seu corpo esquartejado, algo que não pode deixar de ser marcante na memória da sociedade, era o indivíduo que menos bens materiais possuía dentro do movimento inconfidente. Segundo Maria Alice Milliet ele era o “militar preterido das funções, minerador mal sucedido, solteirão sem fortuna, seu perfil é de um frustrado fadado a ser rebelde” (MILLIET, Maria Alice. *Tiradentes: o corpo do herói*. São Paulo: Martins Fontes, 2001. P. 15)

<sup>248</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Op. cit.*, p. 59.

religiosa e, ao morrer, já está resignado, fiel aos preceitos católicos<sup>249</sup>. A prioridade dos artistas em apresentar o lado religioso dos momentos finais de Tiradentes não era a favorita dos republicanos, que preferiam o herói cívico ao mártir cristão, provavelmente afirmando o ideal positivista de separação entre Igreja e Estado. Mesmo assim, as representações do período, em sua grande maioria, aproximam a figura de Tiradentes à imagem de Jesus Cristo. Essa idealização religiosa não ficou restrita somente às representações pictóricas: o reconhecimento do dia 21 de abril como data destinada ao culto da memória desse personagem o aproximou ainda mais de um mártir cristão, fazendo as comemorações cívicas tornarem-se verdadeiras vias sacras<sup>250</sup>.

Toda a aproximação de Tiradentes com a figura de Cristo “calava profundamente no sentimento popular, marcado pela religiosidade cristã.”<sup>251</sup> Tiradentes era o herói perfeito para contrapor a memória imperial e agradar ao povo ao mesmo tempo. Ele reunia em si popularidade e nacionalidade; “a interpretação da Inconfidência como movimento abolicionista, além de libertador e republicano, ligava Tiradentes às três principais transformações por que passara o país: Independência, Abolição e República.”<sup>252</sup>. Mais uma vez, percebe-se que foram feitas concessões em prol de uma maior identificação popular com o símbolo em questão.

Nessa busca por símbolos que representassem a nação brasileira, Nossa Senhora Aparecida despontava como uma forte concorrente. A imagem da virgem brasileira reunia em si elementos que a permitiam ser o símbolo nacional: ela havia escolhido o Brasil para, em suas águas, aparecer; era mestiça, assim como os brasileiros, e era também vista, pelos católicos, como a mãe protetora e compadecida. Além de ser uma devoção típica do sudeste brasileiro, região econômica e politicamente mais importante para o período e local onde todas as manifestações nacionalistas acima referidas estavam ocorrendo.

Desse modo, enquanto de um lado o Estado republicano apresentava seus símbolos cívicos e, mesmo sendo positivista, não deixava de fazer concessões religiosas, por outro a Igreja, que já vinha há um longo período incentivando a devoção da imagem de Aparecida, aumentou o estímulo na década de 1890, quando a Igreja esforçou-se para transformar seu símbolo religioso em representação cívica.

---

<sup>249</sup> MILLIET, Maria Alice. *Op cit.*

<sup>250</sup> *Idem.*

<sup>251</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Op. cit.*, p. 68.

<sup>252</sup> *Idem.*, p. 70.

Embora tenham sido tomadas atitudes por parte da Igreja para apresentar Aparecida como um símbolo cívico, não se pode afirmar que essa era a principal motivação de alguns eclesiásticos brasileiros nem tampouco o resultado a ser atingido. Ao que parece, eles foram movidos muito mais por sentimentos religiosos do que expressões de civilidade. A afirmação da imagem de Nossa Senhora Aparecida como Rainha do Brasil, em 1904, faz referência a uma ação comemorativa da Igreja em âmbito mundial.

No conjunto de documentos sobre a coroação da imagem de Aparecida em 1904 constam algumas cartas enviadas pelo papas Leão XIII e Pio X aos cardeais da Igreja Católica que apontam para a importância da imagem de Aparecida no discurso católico e apresentam a cerimônia daquele ano como possuidora de um caráter puro e exclusivamente religioso. Em um desses escritos, Leão XIII chama atenção para a necessidade de comemoração por parte da Igreja do quinquagésimo aniversário da definição dogmática da Imaculada Conceição da Virgem. O papa alerta para que;

*como os tempos vão correndo tão procellosos e cheios de perigos para a Igreja, muito Nos abre a alma a esperança de ver os fiéis aproveitarem a ocasião do mencionado quinquagésimo para se voltarem num ímpeto unânime de confiança e amor para Aquella que é invocada como Auxilio dos Christãos<sup>253</sup>.*

O papado de Leão XIII foi inovador no campo social, ditando normas de um grande trabalho dos católicos em todo o mundo<sup>254</sup>. Estava alerta às necessidades espirituais dos fiéis e pronto para desmascarar seus erros, propondo-se a utilizar qualquer que fosse a forma para infiltrar em seu rebanho. Em uma de suas primeiras encíclicas recordou a ação benéfica do Evangelho sobre as nações: “a Igreja dispõe dos remédios contra todos os males que afligem a família e a sociedade”<sup>255</sup>. Era preciso aproximar a Igreja dos fiéis, sobretudo, para não perder o controle sobre eles. Nesse desafio, a principal arma dos católicos seria a figura de Maria. Em uma oração enviada pelo papa Pio X, sucessor de Leão XIII, e divulgada na época da coroação de Nossa

---

<sup>253</sup> Carta enviada pelo papa Leão XIII aos cardeais Vicente Vanutelli, Mariano Rampolla Del Tindaro, Domingos Ferrata e José Calasancio Vives. In: DIOCESE DE SÃO PAULO. *Jubileo da Immaculada Conceição*. São Paulo: Escola Tipographica Salesiana, 1904 (ACMA).

<sup>254</sup> CASTIGLIONI, Carlos. *Op cit.*

<sup>255</sup> “la Iglesia dispone de remedios contra todos los males que afligen a la familia y a la sociedad”. In: *Idem*, pp. 604 e 605.



Senhora da Conceição Aparecida, em 1904 é possível perceber a ameaça que o novo cenário oferecia à instituição.

*Virgem Santíssima, que agradastes ao Senhor e foste sua Mãe, imaculada no corpo, na alma, na fé e no amor: n'este Jubileu solemne da proclamação do dogma que vos anunciou ao mundo inteiro concebida sem peccado, volvei benigna, por piedade, os olhos para os infelizes que imploram o vosso poderoso patrocínio! A serpente maligna, contra quem foi lançada a primeira maldição, continua teimosamente combatendo e tentando os míseros filhos de Eva. Eia, benedicta Mãe, Rainha e advogada nossa, que desde o primeiro instante de vossa conceição esmagastes a cabeça do inimigo, acolhei as súplicas que, a vós unidos n'um só coração, vos pedimos apresentai perante o throno do Altíssimo, para que jamais caiamos nas embuocadas que se nos preparam, para que todos cheguemos ao porto de salvação, e no meio de tantos perigos a Igreja e a sociedade cantem de novo o hymno do resgate, da victoria e da paz.*<sup>256</sup> (Grifos meus)

Maria, aquela que venceu o pecado e é para a Igreja a esperança na luta contra o Anticristo, é invocada para vencer a “serpente maligna” que ameaçava o mundo. A serpente, as embuocadas e os perigos de que falam a oração, provavelmente referem-se aos novos cenários políticos que emergiam (liberalismo, proliferação de ideias socialistas, cientificismo, espiritualismo) e às ameaças que as igrejas protestantes ofereciam ao catolicismo.

Frente a esse cenário, a imagem de Nossa senhora da Conceição Aparecida foi reconhecida como a Mulher do Apocalipse, uma aproximação já sugerida anteriormente que, agora, aparece de forma mais clara, pelo menos quanto à sugestão de assimilação dessa imagem por alguns eclesiásticos. Riolando Azzi sugeriu que a Igreja percebia todas essas ameaças como um sinal de uma proximidade do fim dos tempos:

*A mentalidade reacionária da hierarquia eclesiástica não lhe permite acompanhar o dinamismo do espírito burguês e liberal emergente, cuja influência se faz sentir sempre mais na organização política e social do Estado moderno. Em consequência dessa situação, clérigos e leigos ultramontanos crêem que as forças do mal estão se apossando do mundo, com o desígnio de implantar o reino do demônio.*<sup>257</sup>

---

<sup>256</sup> Oração enviada pelo papa Pio X em 08 de setembro de 1903. A aqueles que fizessem a oração a Igreja concedia 300 dias de indulgência. In: DIOCESE DE SÃO PAULO. *Op cit.*

<sup>257</sup> AZZI, Riolando. *Op cit.*, p. 123

Antes de chegar a essas conclusões, Azzi citou o discurso de D. Macedo Costa proferido em Roma, a 15 de junho de 1877, por ocasião do jubileu do papa Pio IX:

*É preciso proclamar o dogma da Imaculada Conceição de Maria? Quem não prevê que o dragão infernal vai revolver-se furioso, e dar mais encarniçados e repetidos botes contra a Igreja de Jesus Cristo? Não importa; vossa mão firme impõe sobre a fronte virginal da Soberana Mãe de Deus o magnífico florão que exige a sua glória. (...) Graças a vós, temos o farol para a noite que se vai cada vez mais condensando sobre o mundo.*<sup>258</sup>

O discurso de D. Macedo corrobora a ideia defendida por Riolando. D. Macedo dirigiu-se ao sumo pontífice em forma de agradecimento pela atitude tomada por ele ao proclamar o dogma da Imaculada Conceição de Maria. Em 1854, quando a Igreja enfrentava problemas políticos graves e perdia o poder temporal em Roma, o papa Pio IX proclamou, em 08 de dezembro, esse dogma que afirmava ter sido Maria, a mãe de Jesus, também concebida sem envolvimento carnal entre os seus pais. A Igreja de Roma vivia naquele momento problemas muito parecidos aos identificados pelos eclesiásticos brasileiros das últimas décadas do XIX. Desse modo, a decisão de coroar a imagem de Aparecida em 1904, durante as comemorações dos 50 anos dessa definição dogmática, possui para alguns membros da Igreja a intenção de solicitar a proteção da virgem para as ameaças da nova realidade política vivenciada no Brasil.

Ao associar a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe à figura da Mulher do Apocalipse, Jacques Lafaye também propôs que a virgem mexicana assumiu esse epíteto não somente no Novo Mundo. No século XVIII, houve a associação da imagem de Nossa Senhora de Guadalupe como a salvadora da própria Igreja. A fim de comprovar que tal associação realmente ocorreu, Lafaye utiliza, em seu texto, o discurso de dois padres jesuítas de meados do século XVIII, primeiro Carranza e em seguida Joaquín Rodríguez:

*Carranza: La imagen de Guadalupe será, a fin de cuentas, la Patrona de la Iglesia universal, porque es en el santuario de Guadalupe donde el trono de san Pedro vendrá a hallar refugio al final de los tiempos...*

---

<sup>258</sup> *Idem*, p. 118

Joaquín Rodríguez: *El imperio de toda la santa Iglesia y el trono de san Pedro, cuando está fuese perseguida por el Anticristo y obligada a abandonar la santa ciudad de Roma.*<sup>259</sup>

Quanto à imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida não houve uma associação entre a “virgem brasileira” e a salvadora da Igreja universal. Mas é possível dizer que, em âmbito nacional, a imagem de Aparecida também foi tomada por clérigos e leigos como a solução para o mal que se apresentava no país naquele momento. Um discurso que fortalece ainda mais o caráter nacional da imagem de Aparecida.

Compreendida dessa maneira, a coroação da imagem no ano de 1904 pode, além de estar inserida na tentativa de construção de um símbolo nacional, de união dos brasileiros sob a coroa do catolicismo, ser entendida também como uma marco dessa consideração da imagem de Nossa Senhora da Conceição como a Mulher do Apocalipse, a responsável por vencer o Anticristo que ameaçava a sociedade naquele momento. Fato que se clarifica ainda mais se considerarmos que a coroação da imagem não comemora especificamente o seu título de Aparecida, mas os cinquenta anos da definição do dogma da Imaculada Conceição, ou seja, simbolizava a vitória dessa sobre o pecado. Essa pode ter sido a forma como alguns religiosos compreenderam a cerimônia de coroação da imagem de Aparecida em 1904.

Embora a coroação tenha um significado religioso dentro do calendário católico, não se pode negar que houve também por parte da Igreja a tentativa de associação do caráter cívico à imagem de Aparecida. Nesse sentido, José Murilo de Carvalho apontou, em seu estudo sobre a produção simbólica no início do período republicano, para a utilização da imagem de Maria como uma arma anti-republicana. O autor ressaltou a coroação da imagem na data de 08 de setembro de 1904;

*Nossa Senhora Aparecida foi coroada Rainha do Brasil. Observem-se a data e o título: um dia após a comemoração da independência, uma designação monárquica. Não havia como ocultar a competição entre a Igreja e o novo regime pela representação da nação.*<sup>260</sup>

José Murilo compreende a coroação da imagem como uma batalha da possível competição travada entre o Estado e a Igreja após a proclamação da República e o fim do regime do padroado. Visão essa que o padre Júlio Brustoloni também defendeu em

---

<sup>259</sup> LAFAYE, Jacques. *Op cit.*, pp. 149 – 151.

<sup>260</sup> CARVALHO, José Murilo de. *Op cit.*, pp. 93 e 94.

seus estudos. Para Brustoloni, o arcebispo do Rio de Janeiro, além da intenção de homenagear a Mãe de Deus,

*desejava demonstrar ao regime republicano, que havia banido da Constituição e da vida pública do país o nome de Deus e da Senhora da Conceição, a força da fé católica e os sentimentos religiosos do nosso país. (...) Convencer o povo que, embora a religião católica não fosse mais a religião oficial do Estado, era a religião de todos, da grande maioria dos cidadãos, e que todos poderiam, unidos e esperançosos, confessar publicamente sua fé.*<sup>261</sup>

Os documentos por mim analisados não apontam para a disputa entre Estado e Igreja na festa de coroação da imagem como foi identificado por José Murilo e Júlio Brustoloni. Talvez essa fosse a intenção de alguns membros, como o arcebispo Arcoverde citado por Brustoloni, mas não representava o desejo da Igreja como um todo. Concordo com a pesquisa de Juliana Beatriz, quando relativiza essa disputa entre as duas instituições<sup>262</sup>. Para ela, a Igreja não se indispunha contra a República, o que não seria aceito pela instituição era o desprezo do Estado para com a religião católica. “Bastava que o Estado se limitasse a agir dentro de sua esfera e não ofendesse em coisa alguma a religião. Assim, não haveria conflitos por parte da Igreja e os seus fiéis seriam os melhores cidadãos”<sup>263</sup>. Para Juliana as ações da Igreja para com a imagem de Aparecida, nesse período, deviam-se à

*compreensão da necessidade da Igreja, diante da nova situação, de reafirmar sua posição na sociedade. Todo o processo de reorganização administrativa e pastoral que ela se impõe, nesse período, parece evidenciar sua tentativa de mostrar-se como poder distinto e imprescindível aos olhos do governo. Ao incentivar o culto a Nossa Senhora Aparecida, desde os primeiros momentos da República, é bem possível que a hierarquia católica ainda não tivesse claro a possibilidade de transformá-la em padroeira do país. Além do que, na medida em que ela é uma imagem de Nossa Senhora da Conceição, Aparecida era uma invocação local que precisava aos poucos ser transformada em representativa do nacional.*<sup>264</sup>

---

<sup>261</sup> BRUSTOLONI, J.. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, p. 332.

<sup>262</sup> 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.

<sup>263</sup> *Idem*, p. 125.

<sup>264</sup> *Idem*, p. 148.

Mais do que um contra-ataque da Igreja ao regime republicano, a coroação de Nossa Senhora Aparecida era, como salientou José Murilo e afirmou Juliana, uma estratégia de representação da nação brasileira. Desta forma, é possível supor que o objetivo não era somente confrontar a nova República que havia emergido no final de 1889, mas principalmente buscar um símbolo dentro da própria Igreja capaz de congregar em si toda a nação brasileira. A imagem de Maria, a mãe do filho de Deus, vista como uma mulher mestiça assim como o povo brasileiro, era capaz de satisfazer essa necessidade em um momento em que até mesmo o governo republicano se esforçava em produzir símbolos capazes de representar a recém fundada república e seus cidadãos.

A Igreja utilizou de uma data comemorativa em âmbito mundial – quinquenário aniversário da definição dogmática de Nossa Senhora da Conceição – para promover uma imagem de Maria surgida em águas brasileiras. Imagem que os brasileiros já cultuavam ao longo de 150 anos, ou seja, já aceita pela sociedade. Maria mestiça era capaz de reunir as diversas camadas sociais, desde os mais abastardos até os mais simples, conforme sugere um relato do início do século XX, o qual apresenta a imagem exaltando a tonalidade de sua cor:

*essa “Imagem Milagrosa” da “Padroeira” do Brasil, tem uma cor castanho escuro, tonalidade em que interferem os cambiantes das cinco raças do mundo. É como uma mensagem anti-racista, uma proclamação do universalismo católico, que abrange todos os tipos humanos, sem predominância de uma sobre os outros. (...) É como se a “Mãe de Deus e nossa”, quisesse proclamar ao mundo inteiro: esta é a pátria formada sob as luzes do “Evangelho”, que o português interpretou e realizou na obra civilizadora que se propôs, e os brasileiros continuam confraternizando todos os povos do planeta<sup>265</sup>.*

A citação acima é completamente oposta às sugestões de representação da imagem feitas pelo bispo D. Antônio de Melo em 1854. Ela se refere à imagem de Nossa Senhora Aparecida como um retrato do povo mestiço brasileiro e não como uma virgem européia. Mais do que uma imagem, o texto deixa transparecer que Aparecida simboliza a importância desses mestiços dentro do catolicismo. Nossa Senhora é um exemplo do trato que a Igreja dispensava à população brasileira daquele momento. Buscava unir todos debaixo do Evangelho. Uma mudança de concepção que se fez

---

<sup>265</sup> Histórico da Imagem de Nossa Senhora Aparecida, Padroeira do Brasil. In: ACMA. *Anotações e Acontecimentos 1719 – 1958*.

necessária frente às alterações ocorridas no campo sócio-político do país, visto que, a partir da Lei do Ventre Livre, os negros e mestiços passam a serem vistos como parte integrante da sociedade brasileira, o que leva a Igreja a concebê-los também como membros do “Povo de Deus”.

A concepção que a Igreja tinha de seus seguidores permite supor que a escolha da imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida para ser coroada no dia 08 de setembro de 1904 é o resultado da tentativa de construção de uma imagem desse novo “Povo de Deus” dentro da Igreja. Uma construção que foi impulsionada de maneira mais forte com a proclamação da República e a ameaça que a Igreja sofria de perder grande volume de seus antigos fiéis e dos ex-escravos e seus descendentes.

As ordens vindas de Roma delegavam que:

*cumprer aos Eminentíssimos Cardeais tomar sobre si o pio e honroso encargo de determinar e executar cuidadosamente o que lhes parecer melhor e mais digno desta querida cidade, para honra da Belíssima Virgem sem mancha e para mais se aumentarem a piedade dos fiéis para com a mesma Senhora.*<sup>266</sup>

Os documentos levam a supor uma tentativa de construção de uma memória sobre a Imaculada Conceição com o objetivo de aumentar ainda mais o seu culto. Nesse sentido, a associação da imagem de Nossa Senhora Aparecida com o povo mestiço brasileiro foi propositalmente pensada e articulada, concretizando os anseios da Igreja Católica. Todo o projeto brasileiro se adequou às ordens vindas de Roma e não somente a interesses brasileiros internos.

A coroação ganhou ainda mais ímpeto dentro das camadas populares, quando uniu-se a visão da imagem de uma Maria que rogava pelos oprimidos, que intercedeu pelos subjugados, e a figura da princesa Isabel, que teria doado à virgem uma coroa cravejada de diamantes. A associação da imagem de Aparecida com a figura de Isabel ajudou a concretizar os objetivos eclesiais. Isabel era a sucessora do trono real brasileiro e foi a promotora da liberdade dos escravos, que formavam agora uma ampla parcela de marginalizados brasileiros. Coroar Aparecida com uma coroa doada pela princesa significava muito mais do que colocar sobre a cabeça de uma imagem um

---

<sup>266</sup> Carta dirigida pelo Secretário da Comissão Cardinalícia aos Excellentísimos Srs. Bispos do Orbe Catholico. Em 30 de junho de 1903. Escrita por Thiago Radini Tedeschi. In: DIOCESE DE SÃO PAULO. *Op cit.*

simples arco de metal. O objeto doado pela “libertadora dos escravos”<sup>267</sup> era um símbolo muito sugestivo, carregado de significados que extrapolam o campo religioso. Em primeiro lugar, era o reconhecimento, pela Princesa, da importância dessa imagem e do seu caráter real, soberano. A doação da coroa na década de 1880 simbolizou o reconhecimento de Isabel do protetorado de Aparecida sobre o território brasileiro. Iniciava-se nesse momento um jogo simbólico entre as duas imagens: uma aliança entre a libertadora dos escravos e a Mãe dos pobres e oprimidos. União concretizada na coroação, do dia 08 de setembro de 1904.

A coroa supostamente doada pela sucessora da monarquia brasileira propõe uma dupla interpretação. Ao mesmo tempo em que oferecia à imagem de Nossa Senhora Aparecida mais um ornamento cívico dando a ela a força de um símbolo nacional, significava a incorporação pela Igreja de todos os libertos no 13 de maio. Os ex-escravos contariam agora com a proteção dessa Maria mestiça, já que não podiam mais contar com o amparo de sua princesa libertadora.

Embora a coroa e a data lembrassem personagens proeminentes do governo imperial, penso que os dois símbolos não foram utilizados para contrapor à República, pelo menos não me parece ser esse o desejo da Igreja, o que não quer dizer que não fosse de alguns membros da instituição. A pesquisa levou-me a perceber a utilização de tais símbolos como uma tentativa de nacionalização da virgem de Aparecida, ou seja, a transformação do símbolo religioso em representação cívica. Se a coroa e as narrativas de alguns milagres ligavam Aparecida à abolição da escravidão, a coroação, um dia depois das festas comemorativas da independência do país, associava a imagem ao protetorado da nação brasileira, conforme comprovam documentos que buscaram ligar Aparecida à independência do país. Esses documentos sugerem que D. Pedro I teria passado na capela da virgem antes de decretar a independência brasileira e pedido a ela proteção para o país (ver imagem 26). A passagem do príncipe regente é assim descrita:

*No dia 19 de agosto, chegava à vila de Santo Antônio de Guaratinguetá, o príncipe regente D. Pedro e sua ilustre comitiva, sendo recebido e hospedado pelo capitão-mor Manoel José de Mello em sua casa a rua da Estalagem (atual Marechal Deodoro) no local onde se ergue hoje o prédio da Associação Comercial de*

---

<sup>267</sup> O feito da princesa é exaltado por alguns membros da Igreja Católica. O padre Júlio Brustoloni assim descreve a princesa: “com esta coroa, doada pela *libertadora dos escravos*, a imagem de Nossa Senhora Aparecida foi solenemente coroada em 1904.”. (Grifos meus) In: BRUSTOLONI, J.. *História de Nossa Senhora da Conceição Aparecida*, p. 81)

*Guaratinguetá. No dia 20 de agosto, Dom Pedro seguiu viagem rumo à vila de Pindamonhangaba. De Guaratinguetá, seguiram com o príncipe o capitão-mor Manoel José de Mello e os jovens José Monteiro dos Santos e Custódio Leme Barbosa os quais integrariam a Guarda de Honra do príncipe na vila de Pindamonhangaba. Ao passar pela Capela de Nossa Senhora Aparecida, o príncipe Dom Pedro entrou na pequena ermida, ajoelhou-se aos pés da Virgem e orou pedindo proteção à Virgem.<sup>268</sup>*

Se o Estado buscou ligar o nome de Tiradentes à difusão dos ideais republicanos, a projetos de independência do Brasil e ao movimento abolicionista, a Igreja, por sua vez, utilizou-se das armas que possuía naquele momento para apresentar um símbolo dessa nação. Aparecida era mestiça, iluminou os caminhos de D. Pedro na independência, foi coroada pela libertadora dos escravos e tinha caráter religioso. Era, portanto, o melhor símbolo para a nação daquele momento. O Estado, por sua vez, não podia calar-se frente a tal representação. Para não perder poder, aceitou e ajudou a promover Nossa Senhora Aparecida como um símbolo nacional brasileiro. Se as ordens vindas de Roma eram dar às solenidades de comemoração do quinquagenário aniversário da definição dogmática de Nossa Senhora da Conceição rumos que trouxessem como benefícios para a própria Igreja o aumento do número de seus seguidores, as escolhas parecem terem sido as mais propícias para o momento político brasileiro. Aparecida era a imagem de uma Maria abasileirada, capaz de congrega quase todos, se não todos, os estereótipos humanos encontrados no Brasil daquele momento.

---

<sup>268</sup> FASIS, José Luiz. A Jornada Histórica do príncipe regente D. Pedro pelo Vale do Paraíba em agosto de 1822. In: *D. Pedro I – Conde de Assumar / Personagens e Aparecida*. (ACMA).



## Conclusão

Atualmente a Igreja Católica comemora o aniversário da aparição da imagem no Rio Paraíba no dia 12 de outubro. Essa data foi instituída pela Santa Sé em 1854, ano do centenário da definição dogmática da Imaculada Conceição. No período anterior, as celebrações para a imagem se deram primeiro em 08 de dezembro, dia de Nossa Senhora da Conceição, o que se estendeu até o ano de 1904, quando a imagem foi coroada rainha e, daí em diante, até 1954, o 08 de setembro era o dia de recordação da aparição, em referência à coroação e ao protetorado de Nossa Senhora Aparecida sobre o território brasileiro. Os documentos por mim analisados não me deram uma explicação do porquê da escolha do dia 12 de outubro, visto que o limite da pesquisa foi o ano de 1930. Eles só me permitem dizer que a data para a aparição da imagem deveria ser entre 17 e 30 do mesmo mês, quando o Conde de Assumar passou pela vila e não em 12 de outubro. Sobre esse assunto posso somente levantar hipóteses e não oferecer conclusões. Em 12 de outubro comemoram-se outras duas datas históricas que podem oferecer à Aparecida um caráter mais nacional: a descoberta da América em 1492 e a aclamação de D. Pedro I como imperador do Brasil em 1822, data que, segundo Lilia Schwarcz, era mais importante que o próprio sete de setembro durante o Primeiro Reinado<sup>269</sup>.

Nessas comemorações, foram e são lembrados os milagres alcançados por meio da intercessão à virgem. As narrativas dos milagres e as sucessivas imagens produzidas por fiéis ou pela própria Igreja e expostas no Santuário permitem perceber como a Igreja e os devotos compreenderam e compreendem a virgem: a Mãe compadecida, que auxilia e protege seu povo, o qual, na maioria das vezes, traz as marcas da marginalização socioeconômica. .

Sendo um dos espaços religiosos mais influentes do final do Império e início da República, o santuário de Aparecida, foi alvo de disputas e interesses conflitantes. A Congregação Redentorista, que assumiu a administração do santuário em 1898 e teve grande importância na divulgação da imagem, enfrentou oposição e resistência de alguns membros do clero local. Para mostrar a importância do trabalho redentorista, os padres da congregação deram continuidade a uma política de desvalorização do clero

---

<sup>269</sup> SCHWARCZ, Lilia Moritz. *As Barbas do Imperador: D. Pedro II, um monarca nos trópicos*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

local, já colocada em prática pelos reformadores ultramontanos desde meados do século XIX. Os redentoristas sugeriram que os desvios cometidos pelos fiéis brasileiros eram o resultado de uma ação descompromissada do clero local. Instalados em Aparecida, os padres da Congregação tinham o objetivo de romper com o catolicismo-promessa e instituir o catolicismo-sacramento, dentro do projeto da reforma ultramontana. Obtiveram frutos em seu trabalho ao saber conciliar as duas formas de manifestação religiosa, sem romper drasticamente com as formas tradicionais do catolicismo brasileiro.

A imagem de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, como símbolo nacional, foi forjada no início do regime republicano para contrapor um possível desprezo do Estado para com a Igreja. Os eclesiásticos leram a proposta de criação do Estado laico como uma grande ameaça ao poder que a Igreja detinha dentro do país, o qual advinha, em parte, do número de fiéis que optavam por seguir a doutrina católica, o que, por sua vez, estava em risco, já que, a partir daquele momento, despontavam, no cenário nacional, novas possibilidades de satisfação espiritual para os brasileiros. Imersa nesse contexto, a Igreja colocou-se não contra a República como forma de governo, mas se opôs especificamente às ideias norteadoras de alguns republicanos que afirmavam ser a religião o símbolo do atraso, e a ciência o do progresso. Para assegurar a sua força, mais do que contrapor o Estado republicano, a instituição ofereceu à sociedade brasileira um símbolo nacional de reverência religiosa: a imagem de uma Maria mestiça coroada Rainha do Brasil. Com esse signo católico, lido como emblema nacional, já que deixa de ser qualquer Maria para ser a Mãe aparecida em águas brasileiras e protetora de seu povo, a Igreja ofereceu aos brasileiros aquilo que o Estado não foi capaz de lhes dar: um símbolo nacional com a qual a maior parte se identificasse.

Contudo, pensar nessa apropriação da imagem pela Igreja como uma via de mão única seria conduzir à visão de uma imposição imagética por parte da instituição, algo que me parece não ter ocorrido. O processo de afirmação da imagem de Aparecida é o resultado de uma negociação entre os diversos anseios dos eclesiásticos, a realidade social do país e as necessidades do Estado. Aparecida foi escolhida entre outras imagens de Maria, provavelmente por já despertar no povo alguma comoção, ou melhor, alguma identificação. O que os religiosos fizeram foi captar os 150 anos de história que a imagem já acumulava e rerepresentá-la para esse mesmo povo como a Mãe compadecida que é capaz de aliviar as angústias dos necessitados.

Da mesma forma que no século XVI foi forjada a imagem de Nossa Senhora de Guadalupe como patrona do povo Mexicano atraindo para si os anseios de índios, espanhóis e mestiços, cada qual atribuindo a ela significados diversos, na tentativa de criar ali uma identidade religiosa única, no Brasil do século XX, a imagem de Nossa Senhora Aparecida se afirmou como o símbolo capaz de unir a maior parte dos brasileiros sob os braços do catolicismo. A astúcia católica foi certamente facilitada por uma já identificação dos brasileiros com essa pequena imagem de barro.

O projeto de reforma da Igreja e, principalmente, de apropriação da imagem de Aparecida, que iniciou-se de maneira autoritária, forçando a representação da virgem como uma madona européia, inclusive na cor branca, aos poucos foi sendo repensado e a imagem foi reapresentada ao povo de maneira mestiça. O projeto inicial era levar o povo a reconhecer a imagem simplesmente como uma Nossa Senhora da Conceição. Mas se, por um lado, essa imagem, a lá virgem européia, se aproximava do ideal de catolicismo ultramontano, por outro ela se distanciava da concepção que motivou o culto e a devoção dos brasileiros durante 150 anos até então. A saída parece ter sido um ajustamento dos interesses, no qual a Igreja deixou de conceber a imagem como uma virgem branca e passou a considerá-la como uma imagem mestiça, representante do povo brasileiro, afim de que as “novas” parcelas de cidadãos se vissem também representadas dentro da instituição eclesiástica.

Embora a imagem tenha sido alvo dessa política de negociação, penso não ser viável falar em um processo de enegrecimento a partir da década de 1870. Isso porque, ao que me parece, ela nunca foi concebida por seus devotos como branca e nem como negra pela Igreja. O que ocorreu foi uma tentativa frustrada da Igreja em representar a virgem de Aparecida como branca, ou seja, um projeto de branqueamento. Como esse não deu certo, ou era pouco adequado à realidade percebida pelos eclesiásticos, a partir de 1870 foi abandonado e trocado pela afirmação de Aparecida como a Maria mestiça, cabocla, cor de caramelo, capaz de representar toda a miscelânea social do país.

Mesmo a Igreja tendo proposto uma memória religiosa sobre a imagem de Nossa Senhora Aparecida depois de reconhecê-la como cabocla, a devoção à virgem brasileira foi, de certa forma, livre. Cada pessoa aderindo à imagem e a concebendo de acordo com a relação que estabelecia com ela. O grau de fervor na devoção dependia do fiel ter ou não recebido a graça solicitada, ou se conhecia alguém que havia sido beneficiado por um milagre. Daí a necessidade que a Igreja sentiu de divulgar as histórias dos

supostos milagres feitos por meio da intercessão à Aparecida, no momento em se propôs a apresentar a imagem como um símbolo nacional brasileiro.

O projeto da Igreja Católica foi vitorioso ao desconsiderar a política de tabula rasa empregada pelos republicanos na proposta de construção de símbolos que representassem a nação. Se o Estado precisou repensar seus símbolos, a Igreja já vinha nesse ajustamento desde a década de 1870, propondo a aproximação entre a imagem e o povo. Se nos primeiros anos da República existiu uma oposição de interesses entre as duas partes, o que se percebe dez anos depois da proclamação, pelo menos no que diz respeito às relações no entorno da imagem de Nossa Senhora Aparecida, é um reordenamento das relações entre as duas instituições, marcado por uma reaproximação. A coroação da imagem no dia 8 de setembro não é um indício de disputa e sim de tentativa de assimilação de Aparecida como uma imagem nacional para alguns e o pedido de socorro à Nossa Senhora da Conceição na concepção de outros.

A partir dessa cerimônia de coroação em 1904, Estado e Igreja se reaproximaram na busca de afirmação dessa imagem como o símbolo da brasilidade. União concretizada no ano de 1931, quando o então presidente da República, Getúlio Vargas, beijou os pés da imagem da virgem e a elevou a condição de padroeira do país.

Nossa Senhora Aparecida, resultante desse processo de mestiçagem, esteve imersa em negociações e disputas entre Igreja, sociedade e Estado. No final ninguém perdeu, todos ganharam: a Igreja utilizou a imagem para contra-atacar as ameaças de diversas frentes que sofria e afirmar a sua soberania dentro das fronteiras do país; grande parte da sociedade ganhou espaço e se viu representada tanto na Igreja como no Estado; já o Estado entrou como parceiro para não ver o seu poder enfraquecido frente a um projeto vitorioso e ganhou o símbolo que tanto buscou para representar a nação brasileira.

## **Bibliografia**

### **1- Fontes primárias:**

ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida. Aparecida – 1743 - 1872*. Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida, 1919.

ACMA. *Anotações e Acontecimentos – 1719 – 1950*.

ACMA. *Apontamentos sobre a Capela de Aparecida – 1883*.

ACMA. *Artigos e publicações sobre Nossa Senhora Aparecida e Aparecida*.

ACMA. *Autos de Ereção e Benção da Capela de Nossa Senhora aparecida (1743 – 1745)*. --- *Autos da Ereção e Aprovação do Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora Aparecida (1752 – 1756)*.

ACMA. *Certificado de Coroação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida como Rainha e Padroeira do Brasil – 28/12/1903*.

ACMA. *Construção e Administração da Capela de Nossa Senhora Aparecida – 1745 – 1901*.

ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá – 1757 - 1873*. Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida.

ACMA. *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).

ACMA. *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).

ACMA. *Livro do Tombo da Paróquia de Nossa Senhora Aparecida – 1893 -1913*. Aparecida, SP: Cúria Metropolitana de Aparecida.

ACMA. *Notícia da Aparição da Imagem de Nossa Senhora Aparecida – 1719*.

ACMA. *Pergaminho – Auto da Solene Coroação da Venerada Imagem de Nossa Senhora Conceição Aparecida (08/09/1904)*.

ACMA. *Personagens e Aparecida – 1717 – 1957*.

ACMA. *Relatório do trabalho de restauração da Imagem de Nossa Senhora Aparecida realizado no Museu de Arte de São Paulo Assis Chateaubriand. 31/07/1978*.

ANCHIETA, P. Joseph de. *Teatro de Anchieta: Obras Completas*. 3º volume. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

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.

BRUSTOLONI, J. *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 APARECIDA 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.

*JORNAL LUZ D' APARECIDA*. Aparecida / SP, ano XXXIX, número 1238, 09 de Fevereiro de 1929.

*MANUAL DE NOSSA SENHORA APARECIDA PUBLICADO PELOS PADRES REDENTORISTAS*. 14ª edição. Aparecida: Oficinas Gráficas de Aparecida, 1946. (Biblioteca Redentorista da Igreja de Nossa Senhora da Glória – JF / MG)

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.

VIDE, Sebastião Monteiro da. *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. São Paulo: EDUSP, 2010.

WIGGERMANN, Gebardo; GAHR, Lourenço. *Crônica da Fundação da Missão Redentorista em São Paulo e Goiás (1894 a 1898)*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1982. (Biblioteca Redentorista da Igreja de Nossa Senhora da Glória – JF / MG)

ZALUAR, Emilio Augusto. *Peregrinação pela Província de São Paulo (1860 – 1861)*. São Paulo: Edições Cultura, 1945.

## **2- Bibliografia de referência:**

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.

ALVES, Andréa Maria Franklin de Queiroz. *Pintando uma imagem, Nossa Senhora Aparecida – 1931: Igreja e Estado na Construção de um Símbolo Nacional*. (Dissertação de Mestrado). Universidade Federal do Mato Grosso do Sul, 2005.

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.

BARROS, José D'Assunção. *A Construção Social da Cor: diferença e desigualdade na formação da sociedade brasileira*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

BERGER, Peter L.. *O Dossel Sagrado: Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulus, 1985.

BERNARD, Carmen; GUZINSKI, Serge. *História do Novo Mundo: da descoberta à conquista, uma experiência europeia (1492-1550)*. São Paulo: EDUSP, 2001.

BETHENCOURT, Francisco; CHAUDHURI, Kirti. *História da Expansão Portuguesa*. Volume 3: O Brasil na Balança do Império (1697 – 1808). Lisboa: Temas e Debates, 1998.

*BÍBLIA SAGRADA*. São Paulo: Paulus, 1990

BIHLMAYER, Karl; TUECHLE, Hermann; CAMARGO, Paulo Florêncio da Silveira. *História da Igreja*. Volume terceiro: Idade Moderna. São Paulo: Edições Paulinas, 1965.

BLOCH, Marc. *Apologia da História, ou, O ofício do historiador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

\_\_\_\_\_. *Os Reis Taumaturgos: o caráter sobrenatural do poder régio – França e Inglaterra*. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.

BORGES, Célia Maia. *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.

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.

\_\_\_\_\_. *Variedades de História Cultural*. 2ª edição. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

- CAMPBELL, Joseph. *O Poder do Mito*. São Paulo: Palas Athena, 1990.
- CARVALHO, José Murilo de. *A formação das Almas: o imaginário da República no Brasil*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- 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. *À beira da falésia: a história entre incertezas e inquietude*. Porto Alegre: Editora Universidade / UFRGS, 2002.
- \_\_\_\_\_. *A História Cultural: entre práticas e representações*. 2ª edição. Lisboa: Difel, 2002.
- DAVIS, Natalie Zemon. *Culturas do povo: sociedade e cultura no início da França Moderna*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.
- DELUMEAU, Jean. *O Pecado e o Medo: a culpabilização no Ocidente (séculos 13 – 18)*. 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.
- DRI, Rubén (Coord.). *Símbolos y fetiches religiosos en la construcción de la identidad popular*. Tomo 02. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- EISENBERG, José. *As missões jesuíticas e o pensamento político moderno: encontros culturais, aventuras teóricas*. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2000.
- ELIADE, Mircea. *Mito e Realidade*. São Paulo: Editora Perspectiva, 1986.
- \_\_\_\_\_. *O Sagrado e o Profano: a essência das religiões*. 2ª edição. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- ELIAS, Norbert. *Os Estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- EVARISTO, Paulo; ARNS, Cardeal; BEOZZO, José Oscar. *O que é Igreja?*. 2ª edição. São Paulo: Brasiliense, 1981.
- FERNANDES, Rubem César. *Romarias da Paixão*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal*. 51ª edição. São Paulo: Global, 2006.
- GEERTZ, Clifford. *A Interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1973.



GINZBURG, Carlo. *Mitos, Emblemas e Sinais: Morfologia e História*. São Paulo: Companhia das Letras.

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.

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.

HOBBSAWM, Eric J.. *A Era das Revoluções (1789 – 1848)*. 21ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1977.

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.

KARNAL, Leandro. *Teatro da Fé: Representação Religiosa no Brasil e no México do séc. XVI*. São Paulo: Ed. Hucitec, 1998.

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.

\_\_\_\_\_. *História: Novos Objetos*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_. *História: Novos Problemas*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

\_\_\_\_\_. *História e Memória*. 5ª edição. Campinas, São Paulo: Editora da UNICAMP, 2003. P. 421.

\_\_\_\_\_. *São Francisco de Assis*. 8ª edição. Rio de Janeiro: Record, 2007.

LEVI, Giovanni. *A herança imaterial: trajetória de um exorcista no Piemonte do século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MACHADO, João Corrêa. *Aparecida na História e na Literatura*. Campinas, SP, 1975.

MATTOSO, José (Dir.). *História de Portugal. O Antigo Regime (1620 – 1807)*. Lisboa: Editorial Estampa. Volume IV. 1992.

MAXWELL, Kenneth R.. *A Devassa da Devassa: a Inconfidência Mineira, Brasil – Portugal, 1750-1808*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.

\_\_\_\_\_. *Marquês de Pombal: Paradoxo do Iluminismo*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1996.

MILLIET, Maria Alice. *Tiradentes: o corpo do herói*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

MORSE, Richard. *Formação Histórica de São Paulo (De Comunidade a Metrópole)*. 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.

\_\_\_\_\_(Dir.). *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.

PAZ, Otávio. *O Labirinto da Solidão e Post Scriptum*. 3ª edição. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1984.

POLLAK, Michael. Memória, Esquecimento, Silêncio. *Estudos Históricos*. Rio de Janeiro, vol. 2, n. 3, 1989, p. 13-15.

REIS, Marta dos. *O culto à Senhora Aparecida*. Síntese entre o catolicismo oficial e o popular no Brasil. (Tese de Doutorado). UNESP, 1999.

RICCEUR, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas, SP: Editora da UNICAMP. 2007.

SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.

SANTOS, Lourival dos. *A família Jesus e a Mãe Aparecida: História Oral de devotos negros da Padroeira do Brasil (1951-2005)*. (Tese de Doutorado). São Paulo: USP, 2005.

\_\_\_\_\_. *Igreja, Nacionalismo e Devoção Popular: as estampas de Nossa Senhora Aparecida – 1854-1978*. (Dissertação de Mestrado). São Paulo: Universidade de São Paulo, 2000.

SCHMITT, Jean-Claude. *Os Vivos e os Mortos na sociedade medieval*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

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, Maria Beatriz Nizza da (Org.). *História de São Paulo Colonial*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

SLENES, Robert W.. *Na senzala uma flor: esperanças e recordações na formação da família escrava, Brasil sudeste séc. XIX*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1999.

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.

\_\_\_\_\_. Uma Rainha para a República: a sagração de Nossa Senhora Aparecida como padroeira do Brasil, em 1931, foi o ponto alto de uma história que se inicia no séc. XVIII e envolve mistério, fé e política. *Nossa História*. Ano I, Número 12, outubro de 2004.

\_\_\_\_\_. Virgem mestiça: devoção à Nossa Senhora na colonização do Novo Mundo. *Tempo – Revista do Departamento de História da UFF*, Rio de Janeiro, V. 6, N. 11, PP 77- 92, 2001. P. 81

SPIX E MARTIUS. *Viagem pelo Brasil: 1817 – 1820*. Volume 01. 2ª edição. Edições Melhoramentos.

SUASSUNA, Ariano. *Auto da Compadecida*. Rio de Janeiro: Pocket Ouro, 2008.

VAINFAS, Ronaldo; SOUZA, Juliana Beatriz Almeida de. *Brasil de Todos os Santos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000. (Descobrimos o Brasil).

VAUCHEZ, André. *A Espiritualidade na Idade Média Ocidental: (séculos VIII a XIII)*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

WERNET, Augustin. *Os Redentoristas no Brasil*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1995.

## Anexos:

Tabela 01: Vigários da Paróquia de Santo Antônio de Guaratinguetá.

<b>Vigário</b>	<b>Entrada</b>	<b>Saída</b>	<b>Período</b>
Frei Félix Sanches Barreto	25-02-1720 <sup>270</sup>	15-08-1722	2 anos e 6 meses
Frei Martinho da Cruz	11-06-1722	23-06-1722	12 dias
Antônio Bicudo da Siqueira	20-06-1722	1725	3 anos
José Alves Villela	17-11-1725	1741	16 anos
Francisco Caraciolo Queiroga	1741	11-06-1741	Alguns meses
José Alves Villela (2ª vez)	15-06-1741	01-12-1745	4 anos e 5 meses
Gaspar de Souza Leal	09-01-1746	21-06-1749	3 anos e 5 meses
Lourenço de Toledo Taques	01-07-1749	10-04-1750	9 meses
João Rodrigues de Amorim	13-04-1750	23-06-1750	2 meses
Gaspar de Souza Leal (2ª vez)	24-07-1750	22-09-1751	1 ano e 2 meses
Antônio José da Gama	23-09-1751	07-09-1752	1 ano
Agostinho Machado Fagundes da Silva	10-09-1752	12-09-1752	2 dias
João De Moraes Aguiar	24-08-1752	11-08-1765	13 anos
Francisco de Salles Lisboa	15-08-1765	28-08-1768	3 anos
Fermiano Dias Xavier	28-08-1768	06-10-1768	2 meses
Manoel Esteves Corrêa	08-10-1768	25-08-1769	10 meses
Antônio José de Abreu	28-08-1769	15-06-1772	2 anos e 8 meses
Fermiano Dias Xavier (2ª vez)	24-06-1772	20-12-1772	6 meses

<sup>270</sup> Segundo consta no livro Acontecimentos Extraordinários Referentes à Nossa Senhora Aparecida, “o 1º livro desta Paróquia começou a 25 de fevereiro de 1720, sendo o seu primeiro Vigário o Revmo. Frei Felix Sanches Barreto até 15 de agosto de 1722, auxiliado pelos Revmos. Frades José de Santo Antônio, João da Costa, Carmo da Conceição, Bento de S. Clara e Manuel da Cruz.” In: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários referentes à Nossa Senhora Aparecida – 1743-1872*. Folha 13.

Antonio Antunes de Campos	20-12-1772	1774	1 ano
Fermiano Dias Xavier (3ª vez)	04-01-1774	03-06-1776	2 anos e 5 meses
João Franco Rocha	1776	05-06-1778	2 anos
Valentim de Quadros Aranha	1778	19-01-1783	4 anos e 6 meses
Manoel Lourenço Bacchier	26-01-1783	11-01-1791	8 anos
Francisco Joaquim de Toledo	11-01-1791	20-04-1795	4 anos e 3 meses
Manoel José Bittencourt	02-05-1795	29-06-1795	2 meses
João Gonçalves Lima	30-06-1795	01-04-1798	3 anos
José de Faria Couto	04-06-1800	1801	1 ano

*Fonte:* Dados extraídos do livro: ACMA. *Acontecimentos Extraordinários Referentes a Nossa Senhora Aparecida*. Aparecida: Cúria Metropolitana de Aparecida, 1919.



Imagem 07: Foto do atual Santuário de Aparecida (Janeiro de 2011)



Imagem 08: Monumento que recorda o encontro da imagem de Nossa Senhora Aparecida, assinado por A. Sarro. (Foto de janeiro de 2011).





Imagem 09: Monumento que relembra o achado da Imagem, visto por trás. (Foto de janeiro de 2011)



Imagem 10: Folder de divulgação do Santuário (Foto de janeiro de 2011)



Imagem 11: Folder de divulgação do Santuário (Foto de janeiro de 2011)



Imagem 12: Folder de divulgação do Santuário. (Foto de janeiro de 2011)

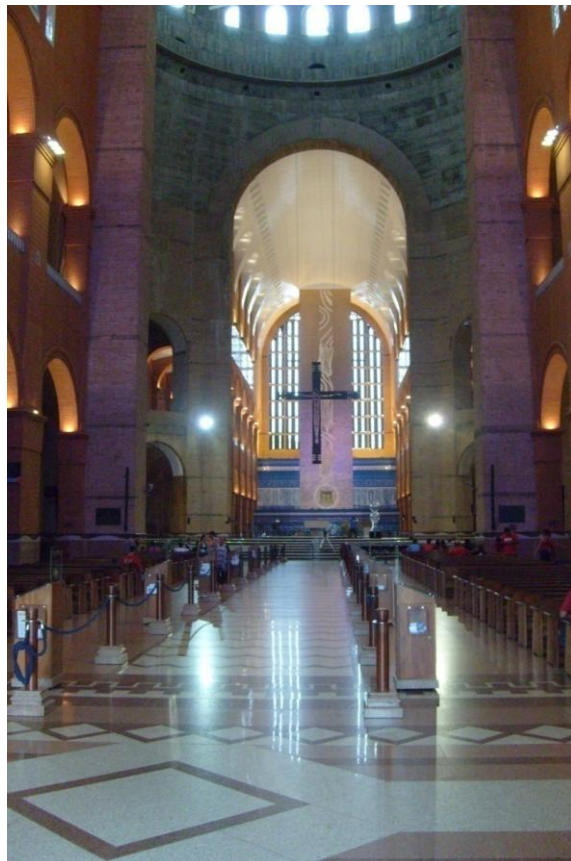


Imagem 13: Interior do Santuário. (Foto de janeiro de 2011)





Imagem 14: Interior do Santuário de Aparecida. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 15: Interior do Santuário de Aparecida. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 16: TV colocada dentro do santuário para que os devotos possam acompanhar as celebrações. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 17: Painel que relembra o achado da imagem. Localizado no caminho que leva à imagem de Nossa Senhora Aparecida. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 18: Painel que relembra diversas personagens bíblicas femininas. Localizado no caminho que leva à imagem de Nossa Senhora Aparecida. (Foto de janeiro de 2011).





Imagem 19: Painel que relembra diversas personagens bíblicas femininas. Localizado no caminho que leva à imagem de Nossa Senhora Aparecida. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 20: Imagem de Nossa Senhora Aparecida. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 21: Painel que relembra diversos milagres atribuídos à imagem. Localizado no caminho que leva à imagem de N. Sra. Aparecida. (Foto de janeiro de 2011)



Imagem 22: Propaganda da lanchonete do Santuário. (Foto de janeiro de 2011).





Imagem 23: imagem de Aparecida entre imagens virtuais de crianças. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 24: imagem da mesa da lanchonete do Santuário – propaganda do filme “Aparecida, o milagre”. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 25: Igreja de Nossa Senhora Aparecida construída na segunda metade do século XIX. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 26: Marco na igreja matriz construída na segunda metade do século XIX, afirmando que ali esteve D. Pedro I em 20 de agosto de 1822. (Foto de janeiro de 2011).



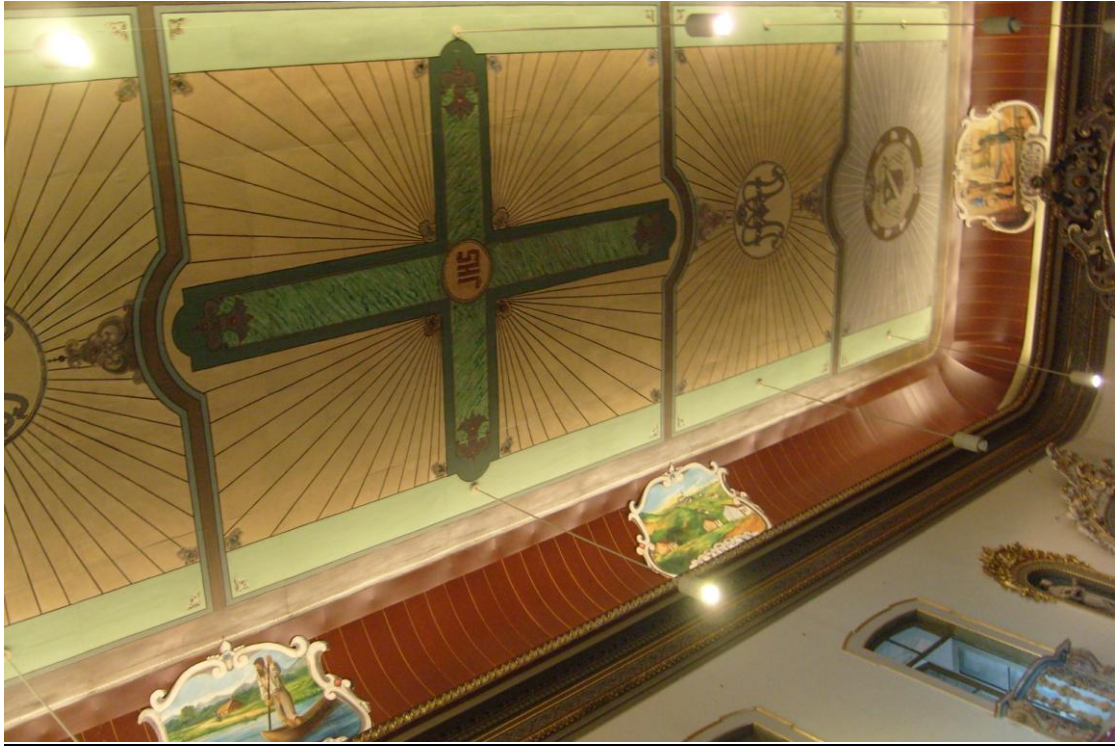


Imagem 27: teto da igreja matriz construída na segunda metade do século XIX. (Foto de janeiro de 2011).



Imagem 28: interior da igreja matriz construída na segunda metade do século XIX. (Foto de janeiro de 2011).

## **Abreviações:**

ACMA: Arquivo da Cúria Metropolitana de Aparecida.