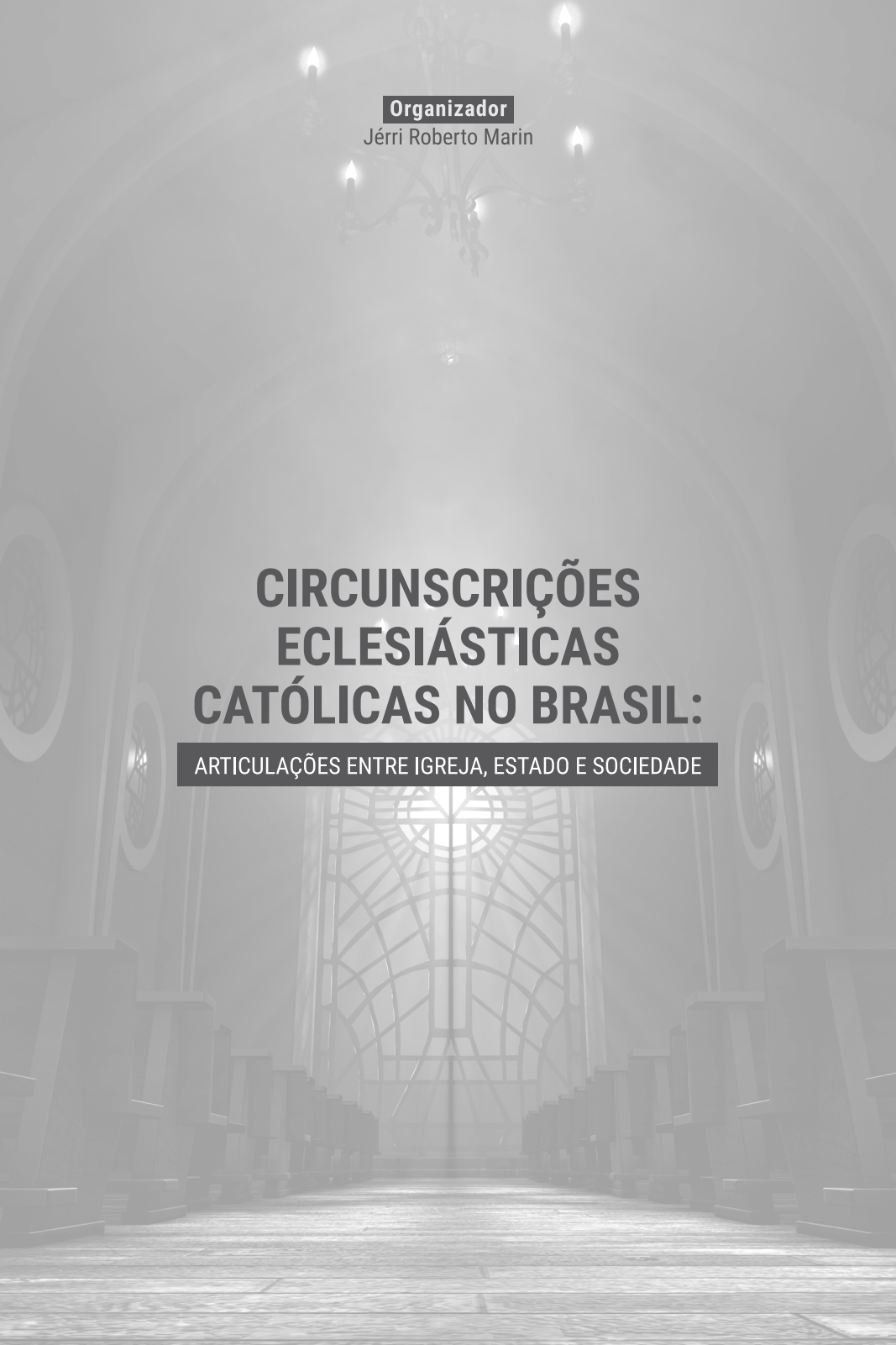




Organizador
Jérri Roberto Marin

CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIÁSTICAS CATÓLICAS NO BRASIL:

ARTICULAÇÕES ENTRE IGREJA, ESTADO E SOCIEDADE

The background of the cover is a grayscale photograph of the interior of a large cathedral. A chandelier with several lit candles hangs from the ceiling. Rows of pews are visible on either side of a central aisle that leads towards a large, ornate stained-glass window at the far end. The architecture features high vaulted ceilings and arched windows.

Organizador

Jérri Roberto Marin

CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIÁSTICAS CATÓLICAS NO BRASIL:

ARTICULAÇÕES ENTRE IGREJA, ESTADO E SOCIEDADE

Reitor

Marcelo Augusto Santos Turine

Vice-Reitora

Camila Celeste Brandão Ferreira Ítavo

Obra aprovada pelo

CONSELHO EDITORIAL DA UFMS

RESOLUÇÃO Nº 29-COED/AGECOM/UFMS, DE 29 DE ABRIL DE 2021.

Conselho Editorial

Rose Mara Pinheiro (presidente)

Ana Rita Coimbra Mota-Castro

Além-Mar Bernardes Gonçalves

Alessandra Regina Borgo

Antonio Conceição Paranhos Filho

Antonio Hilario Aguilera Urquiza

Cristiano Costa Argemon Vieira

Delasnieve Miranda Daspet de Souza

Elisângela de Souza Loureiro

Elizabete Aparecida Marques

Geraldo Alves Damasceno Junior

Marcelo Fernandes Pereira

Maria Lígia Rodrigues Macedo

Rosana Cristina Zanelatto Santos

Vladimir Oliveira da Silveira

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Diretoria de Bibliotecas – UFMS, Campo Grande, MS, Brasil)

Circunscrições eclesiais católicas no Brasil [recurso eletrônico] : articulações entre igreja, Estado e sociedade / organizador Jéri Roberto Marin. – Campo Grande, MS: Ed. UFMS, 2021.

Dados de acesso: <https://repositorio.ufms.br>

Inclui bibliografias.

ISBN 978-65-86943-48-1

1. Igreja Católica – Brasil - História. 2. Igreja e Estado - Brasil. I. Marin, Jéri Roberto.

CDD (23) 282.81

Bibliotecária responsável: Wanderlice da Silva Assis – CRB 1/1279

Organizador

Jérri Roberto Marin

CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIÁSTICAS CATÓLICAS NO BRASIL:

ARTICULAÇÕES ENTRE IGREJA, ESTADO E SOCIEDADE

CAMPO GRANDE - MS

2021



© dos autores:

Alexandre de Oliveira Karsburg
Edison Lucas Fabricio
Eduardo Gusmão de Quadros
Fernando Arthur de Freitas Neves
Jérri Roberto Marin
Joel Pacheco de Carvalho
Maíra Ines Vendrame
Marcos Vinicius de Freitas Reis
Raylinn Barros da Silva
Rogério Luiz Klaumann de Souza
Rosângela Wosiack Zulian
Zeny Rosendahl

1ª edição: 2021

Projeto Gráfico, Editoração Eletrônica
TIS Publicidade e Propaganda

Revisão

A revisão linguística e ortográfica
é de responsabilidade dos autores

A grafia desta obra foi atualizada conforme o Acordo Ortográfico da Língua Portuguesa, de 1990, que entrou em vigor no Brasil em 1º de janeiro de 2009.

Direitos exclusivos
para esta edição



Secretaria da Editora UFMS - SEDIT/AGECOM/UFMS

Av. Costa e Silva, s/no - Bairro Universitário, Campo Grande - MS, 79070-900
Universidade Federal de Mato Grosso do Sul
Fone: (67) 3345-7203
e-mail: sedit.agecom@ufms.br

Editora associada à



ISBN: 978-65-86943-48-1
Versão Digital: maio de 2021

SUMÁRIO

APRESENTAÇÃO

Jérri Roberto Marin	10
---------------------------	----

A CRIAÇÃO DA PROVÍNCIA ECLESIASTICA DE CUIABÁ EM 1910

Jérri Roberto Marin	33
---------------------------	----

D. Carlos Luiz d'Amour nos olhares da Santa Sé.....	34
---	----

O núncio Alessandro Bavona e a criação da província eclesiástica	44
--	----

Os impasses em torno da diocese de Corumbá.....	59
---	----

A nomeação dos bispos de Cáceres e Corumbá.....	65
---	----

Considerações finais	66
----------------------------	----

Referências.....	70
------------------	----

SUBORDINAÇÃO, CONFLITO E ALIANÇA: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA DIOCESE NO RIO GRANDE DO SUL (1848-1910)

Alexandre de Oliveira Karsburg

Maíra Ines Vendrame	71
---------------------------	----

Histórico da Igreja no sul da América Portuguesa	72
--	----

Igreja, guerras e <i>ethos</i> sul-rio-grandense	74
--	----

A difícil tarefa dos sacerdotes	78
---------------------------------------	----

O confronto entre modernidade e ultramontanismo.....	85
--	----

Igrejas em ruínas e a reforma do catolicismo.....	89
---	----

Dom Cláudio Ponce de Leão e a República: um caso conturbado	94
---	----

A modernidade e a Igreja no sul do Brasil	98
---	----

Referências.....	106
------------------	-----

“PARA O BEM DA RELIGIÃO”: JOGOS DISCURSIVOS, TENSÕES E ARTICULAÇÕES NA CRIAÇÃO DA DIOCESE DE PONTA GROSSA (PR)

Rosângela Wosiack Zulian.....	111
-------------------------------	-----

O projeto reformador	111
----------------------------	-----

Paraná: as possibilidades do projeto	114
--	-----

A organização diocesana em Ponta Grossa	125
---	-----

Referências.....	145
------------------	-----

Fontes	148
--------------	-----

O PROCESSO DE PAROQUIALIZAÇÃO E DIOCESANIZAÇÃO EM SANTA CATARINA: GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL NO ALVORECER REPUBLICANO

Edison Lucas Fabricio

Rogério Luiz Klaumann de Souza	150
--------------------------------------	-----

Diocesanização e paroquialização em Santa Catarina.....	151
---	-----

Paróquias: governamentalidade e poder pastoral.....	159
---	-----

Considerações finais	183
----------------------------	-----

Referências.....	186
------------------	-----

Fontes	187
--------------	-----

O NASCIMENTO DA DIOCESE DE FLORIANÓPOLIS

Rogério Luiz Klaumann de Souza	189
--------------------------------------	-----

Desejos de ser moderno e projetos de civilidade.....	189
--	-----

O desejo de educar para civilizar	202
Surgiram outros desejos	210
Referências.....	219
Fontes.....	220

O DIFÍCIL NASCIMENTO DA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA

Eduardo Gusmão de Quadros	222
Nas remotas paragens.....	223
O sustento do Pai Eterno	224
A transferência branca.....	227
Por que Goiânia não se tornou logo sede episcopal?.....	229
O nascimento da arquidiocese de Goiânia	231
A benção do Papa.....	234
Considerações Finais	237
Referências.....	237

A DIOCESE DE TOCANTINÓPOLIS: OS MISSIONÁRIOS ORIONITAS E A ESTRUTURAÇÃO DO CATOLICISMO NO ANTIGO EXTREMO NORTE DE GOIÁS (1952-1980)

Raylinn Barros da Silva	239
Os orionitas e a saúde no antigo extremo norte goiano	241
Os orionitas e a educação no antigo extremo norte goiano.....	251
Os orionitas e a implantação da fé católica no antigo extremo norte goiano	258

Orionitas <i>versus</i> protestantes no antigo extremo norte goiano	266
Tocantinópolis: de paróquia à diocese – a estruturação do catolicismo no antigo extremo norte goiano	273
Considerações finais	277
Referências.....	280
Fontes.....	282

A CRIAÇÃO DE NOVAS CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIASTICAS NA AMAZÔNIA ENTRE 1817 E 1913

Jérri Roberto Marin	283
As propostas de divisão da diocese do Pará durante o regime imperial	288
A criação de novas circunscrições eclesiásticas na Amazônia no regime republicano	295
Alessandro Bavona e a expansão institucional na Amazônia.....	310
A Santa Sé e a Amazônica: perspectivas para o futuro	318
Considerações finais	330
Referências.....	332
Fontes.....	332

DIOCESE DO PARÁ: O GOVERNO ECLESIASTICO EM DUAS PROVÍNCIAS

Fernando Arthur de Freitas Neves	334
Muitas catolicidades, uma só Igreja	352
A Mitra <i>pro</i> Amazonas	367
Referências.....	378

Fontes	382
CONSTRUINDO A CASA DE DEUS: O PONTIFÍCIO INSTITUTO DAS MISSÕES ESTRANGEIRAS E A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE MACAPÁ (1948-1980)	
Joel Pacheco de Carvalho	
Marcos Vinicius de Freitas Reis	384
Nascimento, vinda e atuação do PIME no Território Federal do Amapá	385
De prelazia à dignidade de diocese de Macapá	399
Considerações Finais	404
Referências	405
Entrevistas	406
A DIMENSÃO POLÍTICA DO SAGRADO NO ESPAÇO: TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS	
Zeny Rosendahl	407
Rede religiosa e seus territórios religiosos de 1551 a 1854	410
Rede religiosa na 1ª República – de 1889 a 1930	416
Considerações finais	422
Referências	423
SOBRE OS AUTORES	426

APRESENTAÇÃO

Jérri Roberto Marin

Esta coletânea foi concebida a partir da necessidade de reunir um conjunto de trabalhos sobre a criação e expansão das circunscrições eclesiais católicas no Brasil, de analisar as mudanças e deslocamentos conceituais, de fornecer subsídios para a compreensão do cenário atual e de fomentar as pesquisas sobre a temática.

Circunscrições eclesiais são divisões territoriais e administrativas da Igreja Católica cujo objetivo é organizar e tornar mais eficaz a gestão e o controle das populações e do território. Seus modelos paradigmáticos são as paróquias, missões, prefeituras apostólicas, prelazias, dioceses e arquidioceses. A paróquia é uma subdivisão formada por um território religioso e uma população que está subordinada eclesiasticamente a um pároco. Uma diocese, prelazia ou prefeitura apostólica compreende determinada área territorial e população e agrupa várias paróquias, sendo uma unidade organizacional fundamental do poder pastoral. As prelazias e prefeituras apostólicas são hierarquicamente inferiores às dioceses e seu *status* é temporário, ou seja, após atingirem certo desenvolvimento religioso, podem ser elevadas à condição de diocese. A maior autoridade eclesiástica das dioceses é o bispo, que reside na cidade-sede, onde se localiza a catedral, edifício religioso mais importante. As dioceses, prelazias e prefeituras apostólicas estão agrupadas e organizadas em províncias eclesiais e são chefiadas por um arcebispo metropolitano, que é hierarquicamente superior aos bispos e prelados, mas que exerce uma jurisdição e supervisão limitada sobre elas.

Políticas e reformas¹ foram estabelecidas pela Santa Sé às Igre-

jas Católicas locais, entre elas a ampliação do número de circunscrições eclesiásticas. Essas relações eram estabelecidas pela Secretaria de Estado, que era o departamento do governo mais próximo do papa e que cuidava dos negócios de Estado da Santa Sé e da situação da Igreja Católica em vários países. A partir de 1910, foram instauradas alterações advindas da implantação pela constituição apostólica *Sapienti Consilio*, de 29 de junho de 1908, que reorganizou a Cúria Romana (PIO X, 1908). Como decorrência, as criações de novas circunscrições eclesiásticas passaram a ser tratadas diretamente com a Sagrada Congregação Consistorial, reservando à Secretaria de Estado as relações internacionais.

Sob a responsabilidade da Secretaria de Estado estavam os representantes pontifícios (núncios, internúncios, enviados especiais), que exerciam as funções de diplomatas e de eclesiásticos, e realizavam as ligações entre as Igrejas locais e a Santa Sé. Os representantes pontifícios assumiam funções políticas, administrativas e religiosas, sendo um “artífice operoso” da Santa Sé, adequando-se às diretrizes do papa. Era o cooperador, o integrador, o diplomata e o intérprete do cenário político, econômico, cultural e religioso. Cabia a ele estabelecer negociações com a hierarquia eclesiástica brasileira, com as elites e com o governo, além de informar sobre a política interna e externa do país, todos os assuntos referentes à Igreja Católica e a atuação do episcopado (ROSA, 2015, p. 50). Os representantes pontifícios construíram estratégias de forma organizada e sistemática junto aos governos, aos políticos, as elites locais, aos católicos e ao episcopado, a fim de intervirem nos rumos dos aconte-

¹ Entre elas, reformar o ensino nos seminários, criar novos seminários, reforçar a disciplina eclesiástica, investir na imprensa católica, ampliar a candidatura de católicos para cargos políticos, combater a maçonaria e religiões concorrentes, revitalizar as ordens religiosas, incrementar o número de congregações e ordens religiosas europeias, fundar escolas católicas e obras assistenciais, desenvolver o culto ao papa, promover o ensino do catecismo e reformar as associações religiosas leigas e as manifestações religiosas, cristianizar os indígenas, entre outras reformas.

cimentos, garantirem privilégios e benesses à Igreja Católica e promoverem os avanços do ultramontanismo² no Brasil.

Os representantes pontifícios também são intérpretes dos documentos, das instruções e das informações da Santa Sé e estabelecem relações com a hierarquia eclesiástica, quando procuravam agir de forma diplomática e cautelosa para não criarem incidentes. A rede informacional entre os representantes pontifícios e a Santa Sé foi se aprimorando com o desenvolvimento tecnológico dos meios de comunicação e transporte, permitindo, na maioria das vezes, trocas de informações rápidas e eficientes. O objetivo era conhecer a realidade brasileira e, para tal, informavam e davam seus pareceres sobre questões políticas, sociais, culturais, econômicas e religiosas do Brasil. Era comum consultarem o episcopado e pessoas consideradas de confiança acerca de diversos temas, permitindo que a Santa Sé tivesse um amplo conhecimento, porém mediado pelo olhar do representante pontifício. O objetivo dessa rede de informações era favorecer e coordenar, de forma eficaz, a tomada de decisões e procedimentos para a cristianização da sociedade. Também objetivava levar em conta os diferentes interesses, as diversidades de cenários religiosos e a correção de possíveis desvios ou erros que pudessem

² De acordo com Wernet (1984, p. 178), o termo ultramontanismo começou a ser utilizado no início do século XIX, “na França e na Alemanha, para indicar, na rosa dos ventos, o ponto escolhido de referência e fidelidade: ele está para lá das montanhas, além dos Alpes. Seu nome é Roma, é Pedro, o papa”. A reação ultramontana se desenvolveu sobre um plano duplo: tendência a reconhecer no papa uma autoridade espiritual total sobre as igrejas locais (e dos bispos sobre suas dioceses) e a defesa da independência e ascendência da Igreja em relação ao poder civil. Outras características foram o restabelecimento da Companhia de Jesus, em 1814; a condenação e oposição à modernidade nas encíclicas *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum*, publicadas por Pio IX em 1864, tais como liberalismo, galicanismo, jansenismo, regalismo, protestantismo, maçonaria, deísmo, racionalismo, socialismo, casamento civil, liberdade de imprensa, comunismo, etc. Posteriormente, o Concílio Vaticano I (1869- 1870) proclamou a infalibilidade papal e acentuou a centralização das decisões na Santa Sé. A reação ultramontana garantiu que a Igreja Católica sobrevivesse a acirrada concorrência ideológica e religiosa.

colocar em risco as relações com o Estado brasileiro, a unidade entre a hierarquia eclesiástica e os avanços das reformas católicas. Apesar disso, eram frequentes os conflitos, os enfrentamentos, as resistências e os descontentamentos.

As pesquisas mais recentes evidenciam o papel relevante dos representantes pontifícios na expansão das circunscrições eclesiásticas, quando procuravam superar as resistências do episcopado brasileiro em desmembrar suas dioceses. Esse processo era viabilizado por um longo trâmite burocrático e negociações, que poderiam levar vários anos, sendo necessários estudos que justificassem o desmembramento territorial, a concordância do bispo e do representante pontifício, além do atendimento dos pré-requisitos estabelecidos pelo Concílio de Trento (1545-1563) e pelo Concílio Plenário Latino-Americano (1899), tais como rendas para sustentar o bispo, um patrimônio inicial, além da aprovação do bispo, do representante pontifício, das várias instâncias da Cúria Romana e do papa. No Brasil, os múltiplos interesses e oposições envolvidas, tanto no regime imperial como no republicano, tornaram esses processos conflituosos e tensos.

A expansão das circunscrições eclesiásticas faz parte desse amplo programa de reformas que a Santa Sé passou a fomentar entre as igrejas nacionais. No Brasil, Pio IX (1846-1878) criou apenas três dioceses; Leão XIII (1878-1903) criou 1 arcebispado e 7 dioceses; Pio X (1903-1914) criou 7 arcebispados, 19 dioceses, 4 prelazias *nullius*, 3 prefeituras apostólicas, além do primeiro cardinalato; Bento XV (1914-1922) erigiu 3 arcebispados, 10 dioceses e 4 prelazias; e Pio XI (1922-1939) estabeleceu 5 arcebispados, 21 dioceses e 16 prelazias *nullius* (BARBOSA, 1945, p. 71).

A partir de meados do século XIX, a Santa Sé, diante das transformações econômicas, políticas, sociais e culturais, reagiu condenando o mundo moderno e impôs a centralização institucional e a infalibilidade do papa. As reformas e a reorganização eclesiástica, como ofensivas para

reverter o processo de laicização da sociedade moderna e para recuperar a hegemonia da Igreja Católica na sociedade, estenderam-se entre os pontificados de Pio VII (1800-1823) e João XXIII (1958-1963). Ivan Aparecido Manoel (2000) periodizou esse contexto em três momentos distintos, embora houvesse múltiplas permanências e mudanças: o primeiro compreende as reações conservadoras, autoritárias e românticas de Pio VII até Pio IX, ou seja, entre os anos de 1800 e 1878; o segundo inclui a gestão de Leão XIII (1878-1903), quando a Santa Sé não abandonou a condenação à sociedade moderna, porém impôs menos restrições, ao propor a restauração do poder político da Igreja por meio da difusão da doutrina social e ao ver a Igreja como uma sociedade perfeita ao lado do Estado, ambos vistos como poderes autossuficientes; e o terceiro abrange os pontificados entre Pio X e Pio XII, ou seja, entre os anos de 1903 e 1958, que foram de transição, quando o ultramontanismo clássico sobrevivia na doutrina e na prática da Igreja (MANOEL, 2000). Essas reinterpretações doutrinárias e reformas garantiram a sobrevivência da Igreja Católica, a centralidade da Santa Sé e a vitalidade institucional.

A historiografia interpretou essa conjuntura, a partir da década de 1950, com Roger Bastide (1951) e, posteriormente, com Ralph Della Cava (1976), como *romanização* do catolicismo brasileiro, ou seja, “europeização”, com características centralizadoras e sob a autoridade papal, a fim de superar o catolicismo popular e afirmar o hierárquico-sacramental.³ Esse processo foi visto sempre como infalível, vitorioso e de abrangência nacional, desconsiderando que o episcopado resistiu às intervenções da Santa Sé, adaptou-as e as transformou e que muitas tentativas para implantar as reformas católicas fracassaram. Em algu-

³ A historiografia utilizou as terminologias “romanização”, “reforma”, “construção institucional”, “reestruturação institucional”. Esse processo foi o “movimento de reeuropeização do catolicismo de características centralizadoras e sob a autoridade papal. É um movimento de inspiração eminentemente hierárquico e clerical” (ARAÚJO, 1982, p. 22).

mas regiões os resultados foram promissores, enquanto em outras foram parciais (MARIN, 2001).

A criação e a expansão das circunscrições eclesiásticas no Brasil ainda não se consolidaram como objeto de pesquisa, diferentemente de outros países, como Portugal, França e Itália. Porém, a partir da década de 2000, tem chamado a atenção de um pequeno número de estudiosos, historiadores ou não, que enfatizam o período da Primeira República e, sobretudo, os estados de São Paulo e Minas Gerais. Algumas vezes, a temática foi abordada de forma tangencial, e raramente como objeto central das pesquisas. Contudo, seguramente, observa-se o interesse de pesquisadores de outras regiões do Brasil, que pode ser atribuído à melhor distribuição geográfica dos cursos de pós-graduação, o que favoreceu a multiplicação dos estudos regionais, como também de âmbito nacional.

As primeiras interpretações enfatizavam a tímida expansão institucional que ocorreu durante o regime imperial, quando havia a vigência do direito do padroado, em relação ao período republicano, quando houve a separação entre a Igreja Católica e o Estado e foi instituída a liberdade religiosa. Thales de Azevedo (2002 [1953], p. 32), ao analisar a situação do catolicismo brasileiro observou que, no período imperial, a “hierarquia nacional resistia à criação de novas circunscrições eclesiásticas a fim de evitar a intervenção do poder monárquico na escolha dos novos prelados”. Com a proclamação da República, houve “o período de maior prosperidade da Igreja no Brasil”. Isso seria atestado no número de circunscrições eclesiásticas, pois, em 1889, havia “1 arcebispado, 6 bispados e 12 prelazias”⁴ e, em 1947, “17 arquidioceses, 65 bispados, 25 prelazias e duas prefeituras apostólicas; somente vinte anos após o esta-

⁴ Os números apresentados por Azevedo (2002 [1953], p. 56) estavam errados. Na verdade, eram uma arquidiocese (Salvador) e 11 dioceses (Belém, Mariana, Olinda, São Luís, São Paulo, Rio de Janeiro, Cuiabá, Goiás, Rio Grande do Sul, Ceará e Diamantina).

belecimento da República” (AZEVEDO, 2002 [1953], p. 32, 56). O crescimento de circunscrições eclesiásticas foi atribuído às boas relações entre a Igreja Católica e o Estado e às concessões da Santa Sé, que nomeou, até o ano de 1952, três cardeais (AZEVEDO, 2002 [1953], 32-33, 56).

Desde o final da década de 1960, importantes pesquisas foram desenvolvidas por teólogos, cientistas sociais e historiadores, muitos dos quais vinculados à Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), tais como José Comblin, Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo, Francisco Cartaxo Rolim, Oscar de Figueiredo Lustosa, Pedro Ribeiro de Oliveira, Riolando Azzi, entre outros, que mantinham fortes vínculos com a Igreja Católica.⁵ Suas pesquisas enfocaram a trajetória da Igreja Católica no Brasil, a *romanização*, o *catolicismo popular*, as relações entre a Igreja Católica e o Estado e os avanços conquistados pelo episcopado, entre eles a rápida multiplicação de circunscrições eclesiásticas, seminários, escolas católicas, além do aumento do número de padres e freiras. A expansão institucional foi justificada na eficácia da *romanização* do catolicismo e na colaboração entre a Igreja Católica e o Estado.

Em 1966, José Comblin (1966) abordou os avanços da *romanização*, em especial a excepcional expansão institucional da Igreja Católica que ocorreu após a proclamação da República. Em 1889, o Brasil constituía uma única província eclesiástica, compreendendo a arquidiocese da Bahia e 11 dioceses; em 1900, havia 17 dioceses; em 1910, 30; em

⁵ No final da década de 1960, vários historiadores europeus se reuniram para a construção de uma história acadêmica da Igreja Católica, que realizasse um diálogo com as Ciências Sociais. Teólogos da América Latina e do Brasil apoiaram essa empreitada ao criarem, em 1973, na cidade de Quito, no Equador, a CEHILA com o fim de escrever uma história que não fosse corporativista da Igreja Católica e que seguisse a fundamentação teórica da Teologia da Libertação. No Brasil, fundaram o CEHILA-Popular, em 1977, o Centro de Estudos e Pesquisas de História da Igreja no Brasil (CEPEHIB), em 1978, e o CEHILA-Brasil, em 1980.

1915, 38. Em 1930, havia 16 arquidioceses, 50 dioceses e 20 prelazias e foram designados mais de 100 bispos. O número de seminários era considerado insatisfatório, havendo, em 1890, nove seminários maiores e 11 menores. Em 1927, existiam 15 seminários maiores e aproximadamente 30 menores, entregues às Congregações e Ordens estrangeiras. O número de vocações sacerdotais foi incrementado com a diversificação dos espaços de recrutamento. Em 1889, havia 520 padres seculares e 180 regulares. Já em 1963, existiam 4.626 padres seculares e 7.515 regulares (COMBLIN, 1966, p. 596).

Em 1977, Sérgio Lobo de Moura e José Maria Gouvêa de Almeida, no capítulo *A Igreja na Primeira República*, da coleção *História Geral da Civilização Brasileira*, abordaram as dificuldades encontradas pela hierarquia eclesiástica brasileira e pela Santa Sé para criar novas dioceses e para realizar as nomeações episcopais, devido às injunções do padroado e do regalismo.⁶ A separação entre a Igreja e o Estado propiciou “uma liberdade de movimento até então desconhecida no Brasil, cujas vantagens foram por ela aproveitadas sob vários aspectos”, pois representou “uma acelerada recuperação de terreno”, quando houve, durante a Primeira República, uma excepcional expansão institucional: “Em 1889, constituía o Brasil uma única província eclesiástica, constando de uma

⁶ Regalismo, segundo Bruneau (1974, p. 45-47), “é a teoria que dá ao Estado todo o poder sobre a Igreja e, consequentemente, coloca os interesses do Estado acima dos da Igreja” e decorreu de alterações de práticas jurisdicionais por parte do Estado que definiam as atribuições dos poderes espiritual e temporal. No século XVII a teoria era comum em muitas partes da Europa e se denominava Galicanismo, na França, Josefismo, na Áustria, Febronianismo, na Alemanha, e simplesmente Regalismo na Espanha e Portugal. O Janseísmo se apresentava de várias formas, mas sua importância reside no fato de que a teoria difundida em Portugal atacava a primazia do Papa. No Brasil, essas ideias eram disseminadas pela Universidade de Coimbra (único centro português de educação superior para estudantes brasileiros, tanto leigos como clérigos) e pelo Seminário de Olinda, fundado em 1800. O direito do padroado não é regalismo, pois era minimamente reconhecido por ambos os poderes.

arquidiocese e 11 dioceses. Em 1930, havia no Brasil 16 arquidioceses, 50 dioceses, 20 prelazias ou prefeituras apostólicas” (MOURA; ALMEIDA, 2006 [1977], p. 356).

Na década de 1980, as pesquisas de Augustin Wernet, sobre as reformas implementadas por D. Antônio Joaquim de Melo, aproximaram os conceitos de *romanização* ao de *autocompreensão* da Igreja Católica, ou seja, as “diversas maneiras de autoentendimento, diversas imagens [...] de si mesma; autocompreensões marcadas pelas grandes superestruturas de cada época, seja nas suas formas institucionais, seja em sua linguagem e em seus modos de pensar” (WERNET, 1984, p. 2, 12). Inúmeros pesquisadores adotaram essa perspectiva interpretativa para analisar as gestões episcopais e a criação de novas circunscrições eclesiais.

Outra obra que fez escola foi *A elite eclesiástica brasileira*, de Sergio Miceli, publicada em 1988. Nessa obra, o autor analisou o processo de reestruturação institucional da Igreja Católica, durante o regime republicano. A separação entre os poderes temporal e espiritual, com a proclamação da República, a descentralização operada pelo regime republicano, por meio da política dos governadores, e a montagem de partidos republicanos nos diversos estados brasileiros, juntamente com a considerável autonomia de que passavam a dispor as oligarquias nos âmbitos local e regional, favoreceram o processo de “estadualização” das políticas implementadas pelo episcopado brasileiro, que teria elevado todas as capitais a diocese a fim de realizar alianças com as facções oligárquicas estaduais e com o governo federal, com vistas a garantir um acúmulo patrimonial e apoio à política expansionista. Para o episcopado, teriam sido nomeados indivíduos que pertenciam às elites e que pudessem realizar alianças com as facções oligárquicas estaduais (MICELI, 1988, p. 22). A análise de Miceli (1988), assim como o conceito de estadualização do poder eclesiástico, continua inspirando inúmeros pesquisadores. Deve-se ressaltar também sua grande contribuição para os estudos sobre o perfil

do episcopado brasileiro.

A partir da década de 1980, as temáticas *religiões e religiosidades* foram se consolidando como objeto historiográfico, em decorrência da expansão dos cursos de pós-graduação no Brasil, de grupos de pesquisa, de eventos científicos e do surgimento de perspectivas interpretativas. Como consequência, observaram-se a expansão e o fortalecimento das pesquisas acadêmicas sobre a criação das dioceses e as gestões episcopais.

As perspectivas interpretativas acima mencionadas inspiraram inúmeros pesquisadores. Para Manoel (1995; 1998/1999, p. 227-229), a criação da diocese de Assis estava associada à necessidade de desmembrar a diocese de Botucatu, à concretização da Ação Católica e ao atendimento dos interesses das oligarquias locais e regionais. A “dialética entre a instituição, a sociedade civil e o próprio Estado” atendia a diferentes interesses, pois embora “a Igreja, o mundo moderno e o Estado burguês se negassem mutuamente no plano doutrinário” estabeleciam “profundos vínculos ideológicos no mundo da convivência política.” Essa dialética ocorreria “porque boa parte dos políticos brasileiros se identificava com a doutrina liberal de inspiração iluminista e deísta ou perfilavam o positivismo ateu e anticlerical, aceitavam e apoiavam também as realizações católicas na sua autocompreensão ultramontana.” Ou seja, os “grupos de poder buscavam na doutrinação ultramontana o reforço do controle social por meio da difusão do conformismo, do providencialismo, do “respeito ao poder constituído porque ele era o representante do próprio Deus”. Nesse sentido, apegavam-se aos significados sócio-políticos, pois reforçavam seus domínios, os controles sociais, além de comprovarem que a cidade de Assis era “desenvolvida e civilizada” (MANOEL, [1990?], p. 14-15). Para a Igreja Católica, a criação da diocese de Assis foi um ato pastoral e administrativo que ordenava a sociedade, difundia de forma mais eficaz e efetiva seus princípios e cosmovisões ultramontanas (antimodernas e românticas) e criava um “espaço mais amplo de trabalho

em face das religiões protestantes ou de associações e institutos não religiosos ou mesmo anti-religiosos” (MANOEL, [1990?], p. 14-15). Em suma, a expansão das circunscrições eclesiásticas católicas fazia parte de um projeto conservador que sustentava uma cosmovisão avessa ao mundo moderno e ao Estado liberal e laico, porém com caráter conformista e providencialista, que se aproximava daquele das elites, possibilitando uma conjunção de interesses entre a Igreja, as elites e o Estado.

Souza (2009), ao analisar a expansão institucional da Igreja Católica em São Paulo, enfatizou as questões políticas e partidárias estaduais, o coronelismo e o controle do eleitorado, associando a criação de dioceses a distritos eleitorais, desconsiderando os interesses institucionais. A ênfase analítica de Souza (2009) evidencia os limites e os alcances da perspectiva interpretativa de Miceli (1988).

Outra perspectiva interpretativa foi apresentada pelos geógrafos e historiadores, que associaram a criação de circunscrições eclesiásticas às questões geopolíticas. Machado (1989), Menezes (2002; 2012), Vieira (2007), Aquino (2012) e Rosendahl (2012), por exemplo, argumentam que a criação de missões, de prefeituras apostólicas, prelazias e dioceses na região amazônica, e em outras regiões do Brasil, justificavam-se, entre outras razões, por motivações geoestratégicas de defesa das fronteiras internacionais, de conquista dos sertões e de gestão e nacionalização do território e das populações. A Santa Sé teria colaborado com o governo republicano para assegurar a soberania nacional, a integração territorial e política e a defesa da Amazônia. O Estado estava interessado na afirmação da soberania territorial, e a Santa Sé, colaborou com a interiorização da presença institucional (VIEIRA, 2007; MENEZES, 2002, 2012). Nesse caso, desprezavam os interesses institucionais, ou seja, de que a interiorização foi levada a efeito a partir de interesses específicos da Igreja, e não propriamente de uma aliança tácita da Santa Sé, do episcopado brasileiro com o Estado, mesmo que a administração pública tirasse proveito des-

ses reordenamentos circunscricionais.

Aquino (2012), a partir da categoria analítica de estratégia, de Michel de Certeau e do diálogo com a Geografia, teceu críticas à vertente interpretativa de Miceli (1988), por ter “reduzido os esforços eclesiais à construção de um pacto oligárquico”. Em contraposição ao conceito de “estadualização”, propôs o de “diocesanização”, conjunto de intervenções da hierarquia eclesial que criou, organizou, rearticulou e construiu os novos espaços físicos, políticos e discursivos em dimensões sociopolíticas e religiosas. Como estratégia, permitiu ampliar o controle religioso em todo o território nacional, fortalecer a presença da Igreja Católica na sociedade, legitimar o poder do Estado e adequar-se “às necessidades sociopolíticas e religiosas específicas de cada unidade federativa” (AQUINO, 2012, p. 23, 30, 82).

Outros estudiosos preferem abordar a criação das circunscrições eclesiais e as intercessões entre Igreja, Estado e sociedade a partir das contribuições de Michel Foucault, utilizando os conceitos de “biopoder”, “poder pastoral” e “governabilidade”.

Sobre as circunscrições eclesiais, existem poucas análises comparativas e que abrangem todo o território brasileiro, sendo exceções as pesquisas de Rosendahl (2012) e Rosendahl e Correa (2001; 2006), em que abordam, a partir da perspectiva da geografia, as relações entre espaço e religião. Na década de 2010, foram desenvolvidas várias pesquisas sobre a criação de dioceses no estado de São Paulo, tais como as de Freitas (2006), Aquino (2012), Gomes (2012) e Capelato (2014). Outra contribuição importante foi a de Franco (2014), que enfocou o estado de Minas Gerais. Essa nova geração de pesquisadores trouxe novas reflexões e enfoques, que destacam as transformações sociais, políticas e econômicas da sociedade brasileira, a participação da Santa Sé e da Nunciatura Apostólica nas divisões eclesiais, os interesses institucionais da Igreja Católica e suas relações com o Estado e com outros agentes

sociais envolvidos, a confluência dos interesses civis e eclesiásticos e os problemas ligados à estruturação e consolidação dos novos bispados. O acesso de alguns desses estudiosos às fontes do Arquivo Apostólico Vaticano e do Arquivo da Sagrada Congregação dos Trabalhos Eclesiásticos Extraordinários⁷ elevou suas análises interpretativas, ao trazerem questões das estratégias e políticas da Santa Sé e, sobretudo, da Secretaria de Estado e dos representantes pontifícios no Brasil.

Para Ivan Aparecido Manoel (2008, p. 41-60), a expansão das paróquias, dioceses e escolas católicas, a partir do pontificado de Pio IX, seria fundamental para aumentar a presença católica na sociedade, para realizar alianças com as elites e o Estado, para disseminar a fé cristã e o catolicismo institucional-sacramental e para superar o catolicismo popular-devocional. A criação de uma circunscrição eclesiástica católica teria as seguintes etapas:

Em todas as histórias de criação de dioceses ou paróquias que tive oportunidade de ler ou orientar, tendo também escrito um histórico da Diocese de Assis, SP, percebi a mesma lógica: a autoridade eclesiástica propunha a criação e desenvolvia um trabalho junto às elites locais para angariar os fundos necessários para a constituição do patrimônio financeiro e imobilizado (construções, etc.) da nova divisão eclesiástica. [...] Conseguido o patrimônio necessário e dados os andamentos necessários às construções, a autoridade eclesiástica dava ciência do feito à Nunciatura Apostólica que se mobilizava para concretizar a criação da nova divisão eclesiástica que tomava forma final com uma Bula Papal de criação. Quando se tratava de cria-

⁷ Os documentos desses arquivos estavam disponíveis até o ano de 1939, porém muitos estavam sob “segredo pontifício” e não podiam ser consultados. Em 2019, o Papa Francisco alterou a denominação de “Arquivo Secreto Vaticano” para “Arquivo Apostólico Vaticano” e abriu a consulta ao pontificado de Pio XII, ou seja, até o ano de 1958.

ção de novas paróquias o processo era bem mais fácil e rápido, mas não necessariamente menos oneroso financeiramente, e mais uma vez a ação conjunta da autoridade eclesiástica e as forças locais se fazia necessária (MANOEL, 2008, p. 41-60).

As contribuições mais recentes demonstram que esse processo envolveu disputas e tensões entre os bispos e a Santa Sé. A Santa Sé desejava acelerar as divisões das dioceses, e o episcopado resistia, retardando esse processo. Diante disso, os representantes pontifícios negociaram com os bispos ou recorriam a expedientes como transferência e imposição de renúncia. Houve casos em que o desmembramento da diocese foi decidido pela Santa Sé e imposto por meio da submissão hierárquica, ou seja, nem sempre os processos partiram dos bispos. Para compreendê-los, é necessário analisar as políticas e as estratégias da Santa Sé, o papel dos secretários de Estado e dos representantes pontifícios e as singularidades do cenário religioso de cada diocese.

As divergências e embates entre a hierarquia eclesiástica são reveladoras dos diferentes projetos internos de cada bispo, da Nunciatura e da Santa Sé. A difusão da imprensa católica, por exemplo, era uma preocupação recorrente da Santa Sé, sendo abordada em inúmeras encíclicas e em outros documentos pontifícios e da Secretaria de Estado. Aparece também nas resoluções do Concílio Plenário Latino-Americano e nas Pastorais Coletivas (1890, 1900, 1915, 1922), porém os investimentos realizados pelo episcopado brasileiro não correspondiam às expectativas da Santa Sé (que desejava a fundação de um jornal católico, com edições diárias e de circulação nacional), evidenciando a existência de resistências às orientações e determinações pontifícias, em função das singularidades do cenário religioso e dos interesses e exigências do episcopado, havendo tensões entre ambos os projetos. Entre a hierarquia eclesiástica brasileira, também havia lutas e embates a respeito dos vários projetos de recristianização social e de intervenção na sociedade. O *Centro* e a *Liga*

da Boa Imprensa, por exemplo, não foram apoiados pelo episcopado, inexistindo uma unidade de ação e de orientação sobre esse tema (MARIN, 2018).

Um tema central que persiste é o que associa a criação de novas circunscrições eclesiais à *romanização* do catolicismo no Brasil. Riolando Azzi (2008) afirmou que a criação de novas dioceses seria uma consequência natural do projeto de romanização, quando houve investimentos da hierarquia eclesial para mudar o catolicismo popular-devocional para o hierárquico-sacramental. Para fazer-se presente na sociedade, a Igreja Católica teria investido, entre outras frentes, na expansão de dioceses, estratégia para recristianizar a sociedade e disciplinar os fiéis, tendo sido uma expressão do zelo da Cúria Romana para extirpar o catolicismo popular (COMBLIN, 1966; AZZI, 2008).

Como resultado, a *romanização* ter-se-ia desenvolvido de forma contínua e linear, em que a Igreja Católica afirmava-se na sociedade, ao conquistar espaços e aliados políticos, ao recristianizar a sociedade, as instituições, o Estado e ao purificar a fé dos católicos. Essas perspectivas historiográficas foram amplamente problematizadas. Marin (2001; 2009) questionou se a *romanização* teria sido uma ofensiva coesa, desenvolvida a partir de uma ação política e pastoral uniforme entre a Santa Sé e o episcopado e com abrangência nacional. Ao contrário, teria sido descontínuo, heterogêneo, conflituoso, que ocorreu de modo desigual no Brasil e apontou que a Igreja Católica alcançou em Mato Grosso apenas resultados parciais. Posteriormente, Souza (2008), Aquino (2013) e Santirocchi (2010) problematizaram o conceito de *romanização* e apontaram seus limites e inadequações e sua utilização e repetição de forma pouco crítica. De acordo com Santirocchi (2010, p. 28, 32), tornou-se “sinônimo de ultramontanismo”; como contraponto, o autor propôs o conceito de *reforma católica*, por permitir “uma visão mais complexa e menos condicionada por ideologias políticas”. Dutra Neto (2006, p.

30-31), por sua vez, teceu críticas às teses correntes que tornaram os bispos e as congregações e ordens religiosas estrangeiras como “agentes de Roma”, que seguiam fielmente as determinações papais e que procuravam fortalecer a sua autoridade, pois muitos bispos tinham ideias próprias e resistiam às instruções e determinações de Roma. Para Sousa (2008, p. 29-30), a romanização, quando atrelada aos conceitos de ultramontanismo e autocompreensão, induziu os pesquisadores a seguirem caminhos pré-definidos, ou seja, de que os bispos romanizadores seguiriam os protocolos institucionais da Santa Sé e deixariam de perceber os conflitos e contradições entre os agentes envolvidos na implantação das práticas ultramontanas. Como decorrência dessas críticas, a *romanização* passou a ser entendida como “fenômeno cultural, como produto e produtora de determinadas representações e práticas criadas historicamente” (AQUINO, 2009, p. 4).

Em suma, as questões mencionadas, que não pretenderam esgotar ou abranger todas as pesquisas, justificam a presente coletânea. Sua organização foi, desde o princípio, um instigante desafio, ao propor novas discussões sobre a criação de circunscrições eclesiais e abordar as singularidades desse processo em diferentes regiões do país. Para essa tarefa, considerando-se os critérios de pluralidade, especialidade e reconhecimento acadêmico, reuniu-se um grupo de colaboradores que fossem expoentes de diferentes universidades brasileiras e que estivessem dispostos a escrever nessa área. A escolha dos objetos revela as especialidades de cada autor, com base nas suas pesquisas e estudos nos arquivos e bibliotecas, o que lhes possibilita anunciar novas tendências e práticas historiográficas ou reafirmar as interpretações clássicas.

Os capítulos que compõem a presente coletânea abrangem pesquisas sobre alguns estados da federação ainda pouco estudados, como Mato Grosso, Mato Grosso do Sul, Rio Grande do Sul, Santa Catarina, Paraná, São Paulo, Goiás, Pará, Tocantins, Amazonas, Acre, Roraima,

Rondônia e Amapá. Jérri Roberto Marin aborda, no capítulo “A criação da província eclesiástica de Cuiabá em 1910”, as políticas da Santa Sé para o Brasil e suas intervenções na diocese de Cuiabá. Alexandre de Oliveira Karsburg e Maíra Ines Vendrame, em “Subordinação, conflito e aliança: uma análise histórica da diocese no Rio Grande Sul (1848-1910)”, examinam os diferentes interesses e circunstâncias que levaram à ereção da diocese de Porto Alegre e, posteriormente, da província eclesiástica. Rosangela Zulian, no capítulo “Para o bem da religião: jogos discursivos, tensões e articulações na criação da diocese de Ponta Grossa (PR)”, explora as singularidades religiosas do estado do Paraná, a criação da diocese de Curitiba e sua elevação a arquidiocese.

Edison Lucas Fabricio e Rogério Luiz Klaumann de Souza, em “O processo de paroquialização e diocesanização em Santa Catarina: governamentalidade e poder pastoral no alvorecer republicano”, descrevem os processos de diocesanização e paroquialização no estado de Santa Catarina, que associavam as aspirações eclesiásticas com os interesses das elites regionais e nacionais. O enfoque central de Rogério Luiz Klaumann de Souza, em “O nascimento da diocese de Florianópolis”, são os múltiplos interesses e motivações envolvidos na criação da diocese, problematizando as memórias construídas acerca da sua fundação. Eduardo Gusmão de Quadros, em “O difícil nascimento da arquidiocese de Goiânia”, estudou as transformações econômicas, sociais, políticas e religiosas de Goiás e os impasses para elevar a cidade de Goiânia à condição de arquidiocese. Raylinn Barros da Silva, em “A diocese de Tocantinópolis: os missionários orionitas e a estruturação do catolicismo no antigo extremo norte de Goiás (1952-1980)”, examina a estruturação do catolicismo do antigo extremo norte goiano e a fundação da diocese de Tocantinópolis.

Nos capítulos “A criação de novas circunscrições eclesiásticas na Amazônia entre 1817 e 1913”, de Jérri Roberto Marin, “Diocese do Pará: o governo eclesiástico em duas províncias”, de Fernando Arthur de Frei-

tas Neves, e “Construindo a casa de Deus: o pontifício instituto das missões estrangeiras e a criação da diocese de Macapá (1948-1980)”, de Joel Pacheco de Carvalho e Marcos Vinicius de Freitas Reis, são analisados os projetos de divisões eclesiásticas na região amazônica desde o século XIX até as primeiras décadas do regime republicano e a criação da diocese de Macapá. Por fim, Zeny Rosendahl, em “A dimensão política do sagrado no espaço: território e territorialidades religiosas”, privilegia a estratégia espacial de conversão da fé no Brasil.

Os autores enfocaram as singularidades culturais, políticas, econômicas, sociais, demográficas, geográficas e teológico-políticas, que permitem compreender as políticas e estratégias da Santa Sé para o Brasil, para cada arquidiocese, diocese, prelazia e prefeitura apostólica e para superar as resistências da maioria dos bispos e seus estilos de mando. O eixo que interliga os diferentes textos, com suas múltiplas abordagens e perspectivas pluralistas, é a questão das relações e tensões entre a Santa Sé e o episcopado brasileiro; entre a Igreja Católica, o Estado e a sociedade brasileira; as transformações econômicas, políticas, sociais e culturais no Brasil e em nível internacional; e as gestões episcopais sobre os territórios diocesanos e suas populações.

Os autores desta coletânea desdobram-se para atender à diversidade histórica, conceitual e de fontes disponíveis em arquivos, bibliotecas e plataformas digitais. A partir de diferentes prismas interdisciplinares, o leitor terá, assim, diante de si, uma multiplicidade de novos temas, ideias e abordagens, que contribuirão para elevar as discussões sobre a criação de novas circunscrições eclesiásticas em outros patamares. Em seu conjunto, destacam a expansão institucional, tanto no regime imperial quando no republicano, e abordam a atuação das congregações e ordens religiosas, as gestões episcopais (com seus diferentes estilos de mando) e as intervenções da Santa Sé e dos representantes pontifícios. Revelam também que a criação de circunscrições eclesiásticas foi um dispositivo

de poder para gerenciar as populações e ordenar os territórios eclesiásticos e envolveu interesses políticos, econômicos e patrimoniais, tanto civis como eclesiásticos. Entre os interesses envolvidos, estavam a expandir a instituição, reformar a Igreja Católica no Brasil, tornar mais eficaz a gestão episcopal, melhorar a assistência religiosa, difundir valores conservadores, disciplinar e regular as populações, tanto de brasileiros como de imigrantes, e combater as religiões e ideologias concorrentes. Outros interesses eram as aspirações do Estado e das elites de civilizar e modernizar o país, revelando que havia confluência de interesses entre os dois poderes. Outro aspecto destacado foi a resistência dos bispos à divisão de suas dioceses, que ocorreu num ritmo mais lento que o desejado pela Santa Sé. Os representantes pontifícios, utilizando-se de estratégias variadas, pressionaram os bispos, forçaram sua renúncia, aguardavam seu falecimento para intervir, transferiram bispos e nomearam outros mais próximos a Roma. Na releitura da produção historiográfica, nem sempre os projetos de desmembramento das dioceses foram propostos pelos bispos, mas pelos representantes pontifícios, e impostos pela submissão hierárquica.

As contribuições aqui reunidas colaboram com o esforço reflexivo para os debates e para futuras pesquisas acerca da criação de circunscrições eclesiásticas, assim como das reformas católicas. Outras questões ficaram sem resposta, abrindo, dessa forma, os caminhos para novos estudos. Nesse sentido, a coletânea cumpre o papel de problematizar as interpretações aceitas e de incentivar os debates, os questionamentos e as reflexões sobre a Igreja Católica no Brasil.

REFERÊNCIAS

AQUINO, Mauricio de. Romanização e territorialidade religiosa: a construção de um território religioso na diocese de Botucatu (1908-1923). XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões. *Anais...* Goiânia: ABHR, 2009.

AQUINO, Mauricio de. *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1989-1923)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2012.

AQUINO, Mauricio de. O conceito de romanização do catolicismo brasileiro e a abordagem histórica da Teologia da Libertação. *Revista Horizonte*, Belo Horizonte, v. 11, n. 32, p. 1485-1505, out./dez. 2013.

ARAÚJO, José Carlos. *Igreja Católica no Brasil: um estudo de mentalidade ideológica*. São Paulo: Paulinas, 1982.

AZEVEDO, Thales. *O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social*. Salvador: Edufba, 2002 [1955].

AZZI, Riolando. Presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clárcia (org.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, p. 17-40.

BARBOSA, Manoel de Aquino. *A Igreja no Brasil: notas para a sua história*. Rio de Janeiro: Editora e Obras Gráficas A Noite, 1945.

BASTIDE, Roger. Religion and the Church in Brazil. In: SMITH, T. Lynn; MARCHANT, Alexander (ed.). *Brazil: Portrait of half a continent*. New York: The Dryden Press, 1951. p. 334-355.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.

CAPELATO, Rafael. *A criação canônica da província eclesiástica de São Paulo (1908): constituição e gestão da arquidiocese e das suas sufragâneas*. Tese (Doutora-

do em História e Bens Culturais da Igreja) – Pontificia Universistà Gregoriana, Roma, 2014.

CAVA, Ralph Della. *Milagre em Joazeiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 26, n. 3, p. 574-601, set. 1966.

PIO X. *Sapienti Consilio*. 1908. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-x/la/apost_constitutions/documents/hf_p-x_apc_19080629_sapienti-consilio-index.html. Acesso em: 7 maio 2018.

DUTRA NETO, Luciano. *Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas: uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 2006.

FRANCO, Hiansen Vieira. *A organização eclesiástica no sul de Minas (1890-1925): o papel essencial dos representantes pontifícios*. Tese (Doutorado em História e Bens Culturais da Igreja) – Pontificia Universistà Gregoriana, Roma, 2014.

FREITAS, Nainôra Maria Barbosa de. *A criação da diocese de Ribeirão Preto e o governo de seu primeiro bispo*: D. Alberto José Gonçalves. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Franca, 2006.

GOMES, Edgar da Silva. *O catolicismo nas tramas do poder: a estadualização diocesana na Primeira República (1889-1930)*. Tese (Doutorado em História) – Pontificia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2012.

MACHADO, Lia Osório. *Mitos e realidades da amazônia brasileira no contexto geopolítico internacional (1550-1912)*. Tese (Doutorado em História) – Facultat de Geografia i Història, Universitat de Barcelona, Barcelona, 1989.

MANOEL, Ivan Aparecido. A criação de paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da ação católica. In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clárcia (org.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2008, p. 41-60.

MANOEL, Ivan Aparecido. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. *Estudos Históricos*, Franca, v. 7, n. 1, p. 135-148, 2000.

MANOEL, Ivan Aparecido. Criação da diocese de Assis: projeto católico e envolvimento da oligarquia. *Revista História*, São Paulo, n. 17/18, p. 227-242, 1998/1999.

MANOEL, Ivan Aparecido. *A diocese de Assis e seu primeiro bispo: D. Antônio José dos Santos (1930-1956)*. Tese (Doutorado em História) – Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1998.

MANOEL, Ivan Aparecido; D'ANGELO, José Carlos. Diocese de Assis: notas históricas e pastorais. Assis: Editora Santuário, [1990?].

MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n. 30, p. 149-169, out. 2001.

MARIN, Jérri Roberto. *A Igreja Católica em terras que só Deus conhecia: o acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. Campo Grande: Ed. da UFMS, 2009.

MARIN, Jérri Roberto. Reflexões sobre a imprensa católica no Brasil. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 38, n. 3, p. 197-217, mai./ago. 2018.

MENEZES, Maria Lucia Pires. Trabalho e território: as missões católicas no interior do estado do Amazonas – Brasil. *Scripta Nova – Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales*, Barcelona, v. VI, n. 119 (11), ago. 2002.

MENEZES, Maria Lucia Pires. Prefeituras apostólicas na Amazônia brasileira. Estado e Igreja na nacionalização do território. *Scripta Nova – Revista eletrônica de geografia y ciencias sociales*, Barcelona, v. XVI, n. 418 (51), nov. 2012.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1988.

MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. *A Igreja na Pri-*

meira República. In: FAUSTO, Bóris (dir.). *O Brasil republicano: sociedade e instituições (1889-1930)*. Rio de Janeiro: Bertrand, 2006 [1977], p. 348-370. (História Geral da Civilização Brasileira, t. 3, v. 9).

ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. *A Santa Sé e o Estado brasileiro: estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (org.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001.

ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551-1930. *Scripta Nova. Revista Eletronica de Geografia y Ciencias Sociales*, Barcelona, v. X, n. 218, ago. 2006.

ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias da Igreja Católica no Brasil, de 1500 a 2005*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma. *Temporalidades*, Belo Horizonte, v. 2, n. 2, p. 24-33, 2010.

SOUSA, Antônio Lindvaldo. *O eclipse de um farol: contribuição aos estudos sobre a romanização da Igreja Católica no Brasil (1911-1917)*. São Cristóvão: Editora UFS/Fundação Oviêdo Teixeira, 2008.

SOUZA, Wlaumir Doniseti de. Engenharias institucionais conexas na História do Brasil: Igreja e Estado, dioceses e distritos eleitorais. *Revista Opsi*, Catalão-GO, v. 9, n. 13, p. 35-57, jul./dez. 2009.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida, SP: Ed. Santuário, 2007.

WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquin de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1984.

A CRIAÇÃO DA PROVÍNCIA ECLESIAÍSTICA DE CUIABÁ EM 1910

Jérri Roberto Marin

A prelazia de Cuiabá Grosso foi criada pelo papa Bento XIV, por meio da bula *Candor lucis aeternae*, em 6 de dezembro de 1745, sendo sufragânea da arquidiocese de Salvador. Em 1º de julho de 1826, um decreto imperial suprimiu a prelazia, tendo sido elevada à categoria de diocese em 15 de julho de 1826, pela bula *Sollicita Catholicae Gregis Cura*, do papa Leão XII. O governo brasileiro aprovou essa medida em 1º de junho de 1827, sendo o decreto imperial publicado em 3 de novembro de 1827. Os limites da diocese eram os mesmos da Província, mas se expandiam com a incorporação das terras conquistadas do Paraguai e da Bolívia. As pendências fronteiriças entre o Império brasileiro e a República do Paraguai foram resolvidas após a Guerra do Paraguai, quando foi assinado o *Tratado de Loizaga-Cotegipe*, de 9 de janeiro de 1872. A fronteira Brasil-Bolívia foi definida pelo Tratado de Ayacucho, de 27 de março de 1867.

Pelo recenseamento de 1872, atuavam em Mato Grosso 17 padres seculares e dois religiosos, sendo dois estrangeiros. A maioria se concentrava na cidade de Cuiabá, onde atuavam cinco sacerdotes, enquanto no sul do estado atuavam apenas três, distribuídos em Corumbá, Miranda e Santana do Paranaíba. A população era de 60.417 pessoas (excluindo-se as populações indígenas), concentradas, em sua maioria, em Cuiabá (35.987 hab.) e em menor número nos demais municípios (24.430 hab.). Apenas 26 pessoas dessa população não professavam a religião católica, e a proporção entre os padres e a população era de um padre para cada 3.179 habitantes (BEOZZO, 1983, p. 97). A maioria da população estava sem assistência religiosa, incluindo-se as populações indígenas.

D. CARLOS LUIZ D'AMOUR NOS OLHARES DA SANTA SÉ

O segundo bispo da diocese de Cuiabá foi D. Carlos Luiz d'Amour, que integrava o elenco dos bispos ultramontanos, nomeados a partir da segunda metade do século XIX. D. Carlos foi preconizado em 28 de dezembro de 1876 e confirmado no consistório de 22 de setembro de 1877. Foi sagrado bispo de Cuiabá em 28 de abril de 1878, em Salvador-Bahia, e tomou posse da diocese por procuração, sendo seu outorgado o cônego Manoel Pereira Mendes, que administrou a diocese até 2 de maio de 1879, quando D. Carlos assumiu. Anteriormente, ele havia sido secretário particular de D. Manoel Joaquim da Silveira na diocese do Maranhão e, posteriormente, na arquidiocese de Salvador. Com o falecimento de D. Manoel, foi nomeado vigário capitular, permanecendo no cargo entre os anos de 1874 e 1877.

O patrocínio eclesiástico na sua formação, desde o período que foi seminarista, e a proximidade e os laços de amizade que manteve com D. Manoel marcaram sua trajetória de vida. D. Carlos internalizou um estilo de mando marcado pela austeridade, pelo autoritarismo e pela valorização das hierarquias sociais. Miceli denominou esses protegidos de “filhos da Igreja”, pois, como reconhecimento dos investimentos que receberam, dedicaram suas vidas à Igreja Católica (MICELI, 1988, p. 96-97).

Sua ação reformadora⁸ se fez sentir, de forma enérgica e sistemática, em várias frentes, tais como: a defesa das prerrogativas da Igreja Católica; a disciplina do clero e dos fiéis; a revitalização das ordens religiosas; a importação de congregações e ordens religiosas europeias; o controle das irmandades e das confrarias; a promoção da ação missionária-

⁸ Conjunto de reformas implantadas pela Santa Sé a partir de meados do século XIX e durante o século XX. As igrejas nacionais adotaram essas reformas, como também criaram resistências, adaptaram-nas e as transformaram.

ria no interior do Brasil; a introdução de novas devoções (Sagrado Coração de Jesus e Sagrada Família); a intensificação da catequese entre as populações indígenas; a prestação de assistências religiosas aos imigrantes; a reforma do ensino e da disciplina nos seminários; e a fundação de seminários, escolas católicas e obras assistenciais, dentre outras ações. D. Carlos enfrentou as profundas transformações sociopolíticas da sociedade brasileira consequentes do regime republicano, da crescente secularização e da pluralização religiosa (MARIN, 2009).

O Código de Direito Canônico (2001) relacionava o território diocesano e a gestão administrativa a pessoa do bispo. A trajetória de D. Carlos foi marcada por inúmeras controvérsias e conflitos que o colocavam sob permanente suspeição. Para os representantes pontifícios, era um *bispo do Império*, estigma que hierarquizava o episcopado, tendo como marco temporal e demarcatório a instalação do regime republicano. As imagens veiculadas acerca da sua pessoa e gestão episcopal eram negativas. D. Carlos teria má formação intelectual, seria pouco zeloso e empreendedor, mau administrador e não desejava desmembrar o território diocesano para criar novas circunscrições eclesiais. Seria um bispo que vivia isolado, sem clero e sem recursos para reverter o cenário religioso desolador no qual a diocese se encontrava. Seria um “pobre bispo”, que administrava uma vasta e “infeliz diocese” com grande extensão territorial, clero e recursos escassos e uma população diminuta. Segundo D. Arcoverde, D. Carlos apelava ao núncio Giulio Tonti (1902-1906) para que fosse seu “anjo protetor”, pois ele vivia “muito abandonado” e precisava ser auxiliado para que reorganizasse a diocese.⁹

⁹ Archivio Apostolico Vaticano (A.A.V.), Indici 1153, Fondo della Nunziatura Apostolica in Brasile (A.N.B.), Busta 101, Fascicolo 496. Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Giulio Tonti, 22 mar. 1904.

Quanto à diocese de Cuiabá, seria uma terra de missão, onde a Igreja Católica não estava constituída, havendo poucas paróquias e edifícios religiosos, sendo subpovoada, de atraso religioso, com clero escasso e populações sem assistência religiosa. A Santa Sé classificava e hierarquizava os países como sendo *cristão* ou de *missão*, e o Brasil considerado um país *cristão*. Porém, alguns estados brasileiros eram associados a terras de missão, tais como Pará, Amazonas, Goiás e Mato Grosso, embora juridicamente não o fossem.

A Santa Sé acompanhava, com muito interesse, a gestão de D. Carlos. Os instrumentos de controle eram variados, tais como relatórios, questionários, pedidos de esclarecimentos, prestações de contas e visitas *ad limina apostolorum* a Roma a cada cinco anos. Outro meio de obtenção de informações eram as correspondências, os telegramas e as entrevistas com pessoas consideradas confiáveis, muitas das quais haviam viajado a Mato Grosso. As informações coletadas eram repassadas à Secretaria de Estado do Vaticano. Em 1882, o internúncio Mario Mocenni convocou, para uma reunião, um religioso que havia viajado a Mato Grosso a fim de obter informações sobre a diocese de Cuiabá e sobre D. Carlos. As informações coletadas foram repassadas ao secretário de Estado, Luigi Jacobini. O papa Leão XIII, ao tomar conhecimento, exprimiu sua tristeza diante “do estado deplorável da vastíssima diocese” de Cuiabá. O internúncio foi aconselhado a intervir e, como resultado, os Salesianos se estabeleceram em Mato Grosso no ano de 1894.¹⁰

As relações de D. Carlos com o clero regular foram marcadas por tensões e conflitos. Em 1888, passaram a atuar na diocese os La-

¹⁰ A.A.V., Segreteria di Stato, anno 1882, rubrica 251, fasc. 3. Carta de Mario Mocenni para Luigi Jacobini, 8 ago. 1882; Carta de Luigi Jacobini para Mario Mocenni, 13 set. 1882, (tradução nossa).

zaristas e as irmãs de São Vicente de Paulo. Os Lazaristas dirigiram o seminário diocesano, mas as sucessivas intervenções e ingerências do bispo nos assuntos internos geraram tensões e desentendimentos. O impasse terminou com o afastamento dos Lazaristas da administração do seminário e com o fim da missão em Mato Grosso, em 1894. D. Carlos os considerava incompetentes e fracassados e referia-se à sua passagem pela diocese como ingloriosa. As irmãs, que administravam o asilo Santa Rita, fundado em 1891, se retiraram devido às constantes intervenções episcopais, à falta de um confessor e ao isolamento geográfico.

Os incidentes envolvendo D. Carlos aumentavam a suspeição sobre sua pessoa e sua gestão. Suas atitudes e comportamentos eram investigados para a produção de descrições detalhadas. Porém, os representantes pontifícios e a Cúria Romana enfrentavam dificuldades para obterem as informações, pois D. Carlos raramente participava das reuniões episcopais, justificando sua ausência pela escassez de recursos, pelas distâncias geográficas, pelas contrariedades das viagens de navios (que duravam 40 dias) e pelos problemas de saúde. Quando consultado acerca de temas importantes sobre as posições a serem tomadas acerca da Igreja Católica no Brasil, ele raramente se posicionava e afirmava acompanhar os posicionamentos de D. Arcoverde ou dos demais bispos. Em uma das circunstâncias que se posicionou foi sobre o decreto 119-A. Ao responder ao internúncio Alessandro Spolverini, considerou que o decreto lhe causou uma impressão desagradável, sobretudo em relação à “liberdade e igualdade de cultos”, pois traria “consigo uma injustiça, a igualdade entre as religiões”, por colocar a Igreja Católica “no mesmo nível que a pior das seitas”. Apesar disso, era favorável à separação entre a Igreja e o Estado, sobretudo pelo fim das intervenções estatais nos assuntos internos e pela liberdade que a instituição desfrutaria. Diante das incertezas em relação à liberdade de culto e aos recursos financeiros, acreditou num futuro promissor, pois Igreja Ca-

tólica tinha “Deos consigo” e não precisava “de ninguém para executar seus designios”.¹¹

Em 1893, estava sendo debatido o provimento da arquidiocese da Bahia, vacante desde o falecimento de D. Antônio de Macedo Costa, em 20 de março de 1891. O ministro das Relações Exteriores, juntamente com outros dois ministros, procurou o internúncio Girolamo Maria Gotti (1892-1895) para indicar D. Carlos para o referido cargo, sob a justificativa de que ele conhecia os problemas da arquidiocese, tinha prestígio entre as autoridades estaduais e federais e era estimado pelos baianos. O internúncio indeferiu e se resguardou na separação entre a Igreja e o Estado, tendo alegado que D. Carlos não era estimado pelo episcopado brasileiro nem pelo clero de Mato Grosso. Ainda sugeriu que ele não se distingua pela ciência, como administrador, nem pelo caráter, pelos modos e pela personalidade.¹²

Em 1903, houve outro incidente envolvendo D. Carlos e os Salesianos, quando foi publicada, em 19 de março de 1903, uma portaria para normatizar as festas religiosas, proibindo a realização de todas as cerimônias externas. Por ocasião da festa do Divino Espírito Santo, na catedral de Cuiabá, a maioria dos candidatos a imperador, por não concordarem com as determinações episcopais, solicitaram a retirada de suas candidaturas, exceto João Lourenço de Figueiredo, que foi eleito. Posteriormente, devido às exigências do bispo, ele se exonerou da função, mas não entregou as insígnias à comissão criada por D. Car-

¹¹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 68, Fascicolo 330, pag. 52r – 54r. Carta de D. Carlos Luiz d'Amour para Alessandro Bavona, 23 jan. 1890.

¹² Segreteria di Stato (S.S.), Sezione per i Rapporti con gli Stati (S.RR.SS.), Archivio Storico (A.S.), Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Brasile II, Anno 1892-1893, Pos. 350, Fascicolo 40, n. 350. Carta de Girolamo Maria Gotti para Mariano Rampolla Del Tindaro, 14 abr. 1893.

los para realizar a festa. Como consequência, D. Carlos o excomungou por desobedecer às suas ordens e por ser um detentor ilegal de bens da Igreja e proibiu a celebração de missa festiva em todas as igrejas e capelas da diocese.

O impasse se agravou em virtude de uma missa encomendada pelo festeiro, e o padre salesiano Helvécio Gomes de Oliveira, que entendeu ser inexistente a proibição de uma missa campal, fez a celebração de forma festiva no pátio do Liceu Salesiano. Como resposta à desobediência, todos os salesianos foram suspensos do uso de todas as faculdades que tinham sido outorgadas, com exceção das capelas dos colégios, e foram exonerados da administração das paróquias de São Gonçalo e de Santo Antônio do Rio Abaixo. Posteriormente, D. Carlos publicou novas portarias limitando a celebração de missas votivas e pelos finados nas capelas dos colégios. Os salesianos, diante das sanções episcopais, ameaçaram retirar-se da diocese. O padre Helvécio Gomes de Oliveira registrou em seu diário que, após nove anos de atuação no Mato Grosso, “quebraram-se os pratos” com o bispo (DOURURE, 1977, p. 235).

O superior dos salesianos, padre Antônio Maria Malam, foi solidário com o padre Helvécio, conservando-o como diretor do liceu e retirou as irmãs Filhas de Maria Auxiliadora do Asilo Santa Rita. D. Joaquim Arcoverde, arcebispo do Rio de Janeiro, superior imediato do padre Malan, solidarizou-se com D. Carlos e enviou uma circular reservada a todos os bispos brasileiros, na qual condenava a insubmissão dos salesianos. Para solucionar o impasse, os salesianos tiveram de aceitar duas condições impostas por D. Carlos: a transferência do padre Helvécio Gomes de Oliveira de Mato Grosso e um documento de Antônio Malan, com reprovação das atitudes de Helvécio, não declinando a qualquer convivência delas. Posteriormente, as relações entre D. Carlos e os salesianos melhoraram, e as suspensões foram revogadas. As pos-

turas episcopais levaram os salesianos a desconsiderarem a autoridade episcopal e a conferirem pouca importância às suas sanções. Respeitavam parcialmente a autoridade episcopal, mas não a pessoa de D. Carlos (DOURURE, 1977, p. 224).

Esse incidente instigou novo interesse da Santa Sé sobre D Carlos, a exemplo do que ele pensava, como agia e se comportava e, sobretudo, um interesse sobre sua conduta privada e sexual. Em 1904, o secretário de Estado do Vaticano Raffaele Merry Del Val, para obter informações mais precisas acerca da diocese e de D. Carlos, convocou um religioso “digno de confiança”, que havia viajado a Mato Grosso, para uma reunião. As informações foram consideradas “sérias” e “dolorosas”, entre as quais havia grande escassez de clero, especialmente na cidade episcopal. Tais informações seriam: a cidade era atendida por cinco padres seculares, todos idosos e com uma vida pública “escandalosa”; o seminário diocesano estaria abandonado, podendo ser considerado como inexistente; havia discórdias entre o bispo e os salesianos, motivadas por vinganças e ressentimentos. D. Carlos seria um bispo negligente e sua administração ineficaz, pois não estava acontecendo o aperfeiçoamento moral e religioso da diocese. O informante também denunciou que D. Carlos assediava sexualmente as irmãs Filhas de Maria Auxiliadora, respeitando sua idade, o “caráter religioso e episcopal”. Merry Del Val solicitou, em caráter de urgência, que o núncio Giulio Tonti (1902-1906) apurasse a veracidade dessas graves denúncias e, caso fossem comprovadas, obtivesse a sua renúncia.¹³

O núncio, sem mencionar as acusações, solicitou a D. Carlos uma prestação de contas da sua administração e, de forma sigilosa, procurou obter informações mais precisas sobre sua conduta privada por intermê-

¹³ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta de Raffaele Merry Del Val para Giulio Tonti, 2 mai. 1904, (tradução nossa).

dio de pessoas consideradas confiáveis¹⁴. Giulio Tonti concluiu que as condições da diocese eram ruins devido à grande extensão territorial, às dificuldades nas vias e nos meios de comunicações, ao pequeno número de paróquias, à escassez de recursos e de clero e ao fato de o seminário não estar sob uma boa administração e a população, em sua maioria, estar sem assistência religiosa. Com relação à administração de D. Carlos, Giulio Tonti esclareceu que ela poderia ser considerada “péssima”, como defendiam os informantes da Santa Sé, devido às “circunstâncias excepcionais da diocese”. Entre os problemas, estariam sua idade avançada, ser cioso da sua posição hierárquica, ter posturas xenófobas em relação ao clero e uma personalidade austera e irascível, que eram consideradas características natas dos brasileiros (devido à miscigenação racial), presentes no episcopado brasileiro.¹⁵

Os brasileiros são extremamente suscetíveis e orgulhosos por natureza – defeitos que o caráter episcopal não elimina nos prelados da nação. Além disso, os Bispos do Brasil são ciosos da sua autoridade e posição hierárquica, sobretudo quando desrespeitada por padres estrangeiros, embora alguns brasileiros façam parte dessas comunidades religiosas europeias.

No ano passado, o superior de uma casa salesiana de Cuiabá, embora fosse brasileiro e membro do Instituto religioso de D. Bosco, não por má vontade, mas por imprudência, não fez uso de todas as considerações sobre uma decisão de Mons. D'Amour – imprudência que, infelizmente, com pouco bom senso o

¹⁴ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta de Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 30 ago. 1904; Carta de D. Carlos Luiz D'Amour para Giulio Tonti, 28 jun. 1903.

¹⁵ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1904-1905, Pos. 643-645. Fascicolo 122. Carta de Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 30 ago. 1904, (tradução nossa).

inspetor salesiano (ou o provincial), pretendia justificar no seu subordinado!¹⁶

D. Joaquim, arcebispo do Rio de Janeiro, foi consultado e solicitou que o nuncio não se preocupasse com a denúncia caluniosa (por ser de “origem salesiana”), que seriam “inimigos do Snr. Bispo” e motivadas pelas reformas que ele tentou implantar na diocese. Essas foram minimizadas como “severas” e próprias de bispo e não de um missionário. Quanto ao assédio sexual, esclareceu que D. Carlos tinha 67 anos e que nunca ouvira falar de nada que depusesse sobre sua conduta privada. Por fim, considerou-o um “martyr do isolamento”, sem pessoas de confiança para consultar em suas dúvidas e hesitações.¹⁷ Houve o empenho do nuncio e de Arcoverde para conseguirem que ordens ou congregações religiosas atuassem em Mato Grosso.¹⁸ Como resultado desses esforços, em 1904, os Franciscanos da Ordem Terceira Regular passaram a atuar na diocese e, em 1906, as Irmãs Imaculada Conceição de Castres iniciaram a atuação. O seminário diocesano foi a eles confiado e, para evitar as intervenções episcopais, o regulamento foi reformulado, permitindo maior autonomia.

Para Tonti, os problemas da diocese de Cuiabá eram os mesmos dos demais bispados do Brasil, mas agravados pela extensão territorial, pelas distâncias geográficas e pelas dificuldades nas vias e nos meios de comunicações. Esses fatores seriam obstáculos tanto às reformas católicas quanto à obtenção de informações. Diante desse cenário, Tonti considerou que a solução seria nomear um bispo-auxiliar, “único meio de

¹⁶ *Idem*, (grifo nosso).

¹⁷ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Giulio Tonti, 21 out. 1904.

¹⁸ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta de D. Carlos Luiz D'Amour para Giulio Tonti, 24 nov. 1905.

melhorar as condições pouco floridas da diocese de Cuiabá”.¹⁹ O núncio foi instruído pela Secretaria de Estado a fim de que agisse de modo a não ferir suas suscetibilidades e evitar que fossem criados novos incidentes, pois era considerado um bispo de temperamento austero e irascível. Entre as preocupações, estava a de não transparecer que a nomeação do bispo-auxiliar era uma imposição ou uma obrigatoriedade, nem que a Santa Sé considerava as condições da diocese deploráveis. As táticas do núncio sempre deveriam ser cautelosas, embora firmes, para possibilitar a imposição das mudanças necessárias. Um estratagema de Tonti foi mobilizar o arcebispo D. Arcoverde para que o aconselhasse, pois D. Carlos tinha grande afeição e laços de amizade com o seu superior hierárquico.²⁰

D. Carlos, submetendo-se aos conselhos do núncio e de D. Arcoverde, solicitou a nomeação de um bispo-auxiliar, com direito à sucessão, alegando sua idade avançada (67 anos) e problemas de saúde. A decisão foi comemorada pelo núncio, ao considerar que D. Carlos, apesar de ser “egoísta” e de “querer desfrutar sozinho das rendas da diocese”, teria concordado sobre a nomeação de um coadjutor.²¹ Para D. Arcoverde, esse acontecimento seria uma alavanca para reestruturar a “infeliz diocese”.²²

Como bispo-auxiliar, foi indicado o padre Cirilo de Paula Freitas que, apesar de não ter uma formação acadêmica, foi considerado ativo,

¹⁹ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1904-1905, Pos. 643-645. Fascicolo 122. Carta de Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 30 ago. 1904, (tradução nossa).

²⁰ A.A.V., Indici 1153, Segreteria di Stato, Anno 1910, Rúbrica 251, fascículo 25. Carta de Raffaele Merry Del Val para Alessandro Bavona, 28 set. 1910; A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 132, Fascicolo 153. Carta de Raffaele Merry Del Val para Alexandre Bavona, 30 set. 1910.

²¹ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1904-1905, Pos. 643-645. Fascicolo 122. Carta de Raffaele Merry Del Val para Giulio Tonti, 24 mai. 1904, (tradução nossa).

²² A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Giulio Tonti, 22 mar. 1904, (tradução nossa).

trabalhador, zeloso e cumpridor dos seus deveres sacerdotais.²³ Em 8 de setembro de 1904, D. Carlos solicitou ao papa Pio X a nomeação do padre Cirilo, apresentando-o como apto para o “elevado e difícil cargo”.²⁴ O papa Pio X considerou a designação como oportuna e, diante da “conduta” de D. Carlos e do cenário religioso da diocese, manifestou o desejo que a sua sagração ocorresse em Roma.²⁵ Esse exercício do poder papal tinha por finalidade reduzir D. Carlos à impotência total e a adversário, transformando num escolhido. Porém, o padre Cirilo não teve condições econômicas para pagar as taxas das bulas nem para viajar a Roma. Os bispos de Diamantina e Cuiabá, devido à escassez de rendas, afirmaram que não podiam auxiliá-lo nas despesas.

Em 27 de março de 1905, Cirilo foi nomeado como bispo-auxiliar. Ele foi sagrado bispo em 7 de janeiro de 1906 por D. Joaquim Silvério de Souza e assumiu em 12 de agosto de 1906, permitindo que D. Carlos realizasse sua segunda visita ad limina apostolorum a Roma.²⁶

O NÚNCIO ALESSANDRO BAVONA E A CRIAÇÃO DA PROVÍNCIA ECLESIÁSTICA

Desde 1889, com a separação entre a Igreja e o Estado, a Santa Sé procurou implantar um amplo programa de reformas, a exemplo da

²³ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta do Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Giulio Tonti, 21 out. 1904.

²⁴ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1904-1905, Pos. 643-645. Fascicolo 122. Carta de D. Carlos Luiz D'Amour para Pio X, 4 set. 1904.

²⁵ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta de Raffaele Merry Del Val para Giulio Tonti, 10 out. 1903; Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Giulio Tonti, 4 dez. 1904.

²⁶ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 101, Fascicolo 496. Carta de D. Carlos Luiz D'Amour para Giulio Tonti, 24 nov. 1905.

criação de novas circunscrições eclesiásticas. Os objetivos de Mariano Rampolla Del Tindaro, que ocupava o posto de secretário de Estado do Vaticano, eram: criar dez novas dioceses para que todos os 20 estados brasileiros tivessem uma diocese, adequando a Igreja Católica ao sistema federativo, à superfície territorial do Brasil e à densidade demográfica; elevar o número de bispos para 22 membros; e promover o bispado do Rio de Janeiro a arquidiocese.²⁷ Durante as conferências episcopais, de 1890, não houve um consenso entre os bispos, que decidiram criar apenas quatro dioceses e elevar o Rio de Janeiro a arquidiocese. Em 27 de abril de 1892, foram criadas, por meio da bula *Ad universas orbis ecclesias*, as dioceses de Amazonas, Paraíba, Paraná e Niterói e a província eclesiástica do Rio de Janeiro, que tinha como sufragâneas as dioceses de Espírito Santo, Niterói, São Paulo, Mariana, Diamantina, Curitiba, Rio Grande do Sul e Cuiabá.

Rampolla considerava esses desmembramentos territoriais insuficientes e impelia os representantes pontifícios a pressionarem o episcopado para dividirem suas dioceses. Porém, a expansão institucional não avançou no ritmo desejado pela Santa Sé. Foram criadas as dioceses de Espírito Santo, em 1895; de Maceió e Pouso Alegre, em 1900; do Piauí, em 1901; e a prelazia de Santarém, em 1903. Em 1907, foram criadas as dioceses de Campanha e Uberaba e a missão de Rio Branco (atual diocese de Roraima) e, em 1908, as dioceses de Florianópolis, Botucatu, Campinas, Taubaté, Ribeirão Preto e São Carlos. As dioceses de Pará e Mariana foram elevadas a arquidiocese em 1906, assim como a de São Paulo, em 1908.

Rampolla considerava que havia ocorrido avanços significativos,

²⁷ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30, n. 312. Sezione 685, Sacra Congregazione Consistoriale (S.C.C.), Erezione di nuove diocesi, 5 mar. 1891. p. 7.

mas insuficientes, e defendia novos e urgentes desmembramentos devido à grande extensão territorial das dioceses, ao aumento demográfico e à precariedade das vias e dos meios de comunicação, que impossibilitavam administrá-las com eficácia e dificultavam a implantação das reformas institucionais.²⁸ Muitos bispos se manifestavam favoráveis às divisões eclesiásticas, mas temiam a perda do prestígio (associado à extensão territorial das dioceses) e das rendas das paróquias mais populosas, o que agravaria as dificuldades financeiras pelas quais passavam.

Em 1907, Alessandro Bavona foi nomeado núncio apostólico no Brasil, tendo ocupado o cargo até 1911. As instruções do novo secretário de Estado, Raffaele Merry Del Val, recomendavam que ele se empenhasse em expandir as circunscrições eclesiásticas.²⁹ Para Bavona, era inadmissível que as dioceses brasileiras tivessem territórios equivalentes a países como a França, Itália e Alemanha. Quanto ao número de circunscrições eclesiásticas, considerou-as insuficientes, criticou a lentidão dos desmembramentos e sua desigual distribuição espacial (a maioria no Centro-Sul), sendo necessário incrementá-las em todas as regiões.³⁰ A meta era elevar o número de dioceses e províncias eclesiásticas para melhorar a gestão episcopal, acelerar as reformas e promover ações conjuntas. Bavona pretendia criar 8 províncias eclesiásticas, 38 dioceses, 2 prelazias, 2 prefeituras apostólicas e elevar o episcopado para 43 membros.³¹

²⁸ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30, n. 312. Sezione 685, Sacra Congregazione Consistoriale (S.C.C.), Erezione di nuove diocesi, 5 mar. 1891. p. 7.

²⁹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 118, Fascicolo 581. Istruzioni per Monsig. Alessandro Bavona, Arcivescovo di Tarsaglia, Nunzio Apostolico in Brasile. 1907.

³⁰ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1907-1908, Pos. 701-702, Fascicolo 141. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 21 jan. 1908.

³¹ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1911, Rubrica 251, Fascicolo 4. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 22 jan. 1910.

Os projetos de expansão institucional da Santa Sé tinham como embasamento técnico inúmeros estudos estatísticos datados de 1905, os quais analisavam a superfície territorial, a população e a densidade demográfica. Os dados provinham do censo de 1890 e dos cálculos de Toledo Pizza, que apresentavam dados divergentes dos oficiais, sendo considerados mais confiáveis. De acordo com essas informações, a diocese de Cuiabá tinha a maior superfície da província do Rio de Janeiro, com 1.374.651 km², e perdia apenas para a diocese do Amazonas, que tinha 1.897.020 km², que pertencia à província eclesiástica do Pará. Quanto à população, era a menos populosa do Brasil, tendo, em 1890, 92.827 habitantes e, em 1905, 157.000 habitantes. Como decorrência, também tinha uma das menores densidades demográficas do Brasil (8.787,58), seguida do Amazonas (7.934,25), de Goiás (2.197,97) e do Pará (1.762,28).³²

Para Merry Del Val, esses dados indicavam a necessidade de dividir a diocese de Cuiabá.³³ A estratégia de Bavona foi convocar D. Carlos para uma reunião, na qual apresentaria o projeto como um desejo do Papa Pio X. Ele aproveitou sua estadia no Rio de Janeiro em 1908, quando tinha retornado de Roma, para realizar a visita *ad limina apostolorum*, permanecendo por alguns dias para participar da última sessão da V Conferência Episcopal da Província Meridional do Brasil e convocar D. Carlos para uma reunião na nunciatura. Nesse encontro, submetendo-se hierarquicamente à Santa Sé, D. Carlos teria concordado em desmembrar a diocese de Cuiabá a fim de prover assistência a “tantas almas abandonadas”. A proposta inicial foi criar duas dioceses ou vicariatos em Corumbá e em outra cidade do “interior”. A primeira seria administrada

³² A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 99, Fascicolo 486, Quadro das Archidioceses e Dioceses do Brasil, com a superfície, a população segundo o recenseamento oficial de 1890 e a actual segundo o calculo do Dr. Toledo Pizza, geralmente consentido e adaptado.

³³ A.A.V., Indici 1153, FNAB, Busta 132, Fascicolo 153, Carta de Raffaele Merry Del Val para Alexandre Bavona, 6 ago. 1910, (tradução nossa).

pelo bispo-auxiliar D. Cirilo, que seria transferido; a segunda seria entregue à congregação de salesianos, que “seriam sustentados pelo governo para civilizar os indígenas”.³⁴

D. Carlos, ao retornar a Cuiabá, telegrafou, em 4 de junho de 1908, para comunicar que havia instituído duas comissões para constituírem o patrimônio e tinha definido as cidades de Corumbá e Cáceres como sedes episcopais. Ele considerava a tarefa “difícil”, porém “utilíssima”.³⁵ As cidades portuárias de Corumbá e São Luís de Cáceres, além da capital, figuravam como as mais importantes. O Mato Grosso continuava sendo um estado com baixa densidade demográfica e com poucas cidades, distantes por centenas de quilômetros umas das outras. D. Carlos previu o grande desenvolvimento econômico que a estrada de ferro Noroeste do Brasil traria a Mato Grosso, cuja meta era atingir Campo Grande, em 1908, e Porto Esperança, em 1914. Havia a expectativa de que, no futuro, a região teria grande progresso e incremento demográfico, com o crescente fluxo imigratório de brasileiros e estrangeiros.

As comissões pró-dioceses eram formadas por políticos e autoridades, inclusive pelo governador de Mato Grosso. A de Corumbá era constituída pelo “Coronel Generoso Ponce, Presidente do Estado, Coronel Antonio Pedro Alves de Barros, ex-Presidente do Estado e Desembargador Terencio Vellozo”, e a de São Luiz de Cáceres, pelo “Dr. Joaquim Augusto da Costa Marquez e Coronéis José Dulce e João Ferreira Mendes”.³⁶ A presença de autoridades civis e militares revela que o desmembramento territorial atendia aos anseios das elites locais,

³⁴ *Idem.*

³⁵ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Carta de D. Carlos Luiz D'Amour para Alessandro Bavona, 4 jun. 1908.

³⁶ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Carta de D. Carlos Luiz D'Amour ao núncio Alessandro Bavona, de 4 de jun. de 1908.

desejosas de superar o mal-estar causado pelas imagens estigmatizadas acerca de Mato Grosso. Como *fronteira-sertão* seria o *outro*, um espaço geográfico, simbólico e social distinto, um “mundão” abandonado, subpovoado, com numerosas populações indígenas, de terras que não se acabavam e que só Deus conhecia. O *status* de cidade sede episcopal comprovava o prestígio e a importância econômica, demográfica, política e religiosa já alcançadas e seria uma alavanca para se alcançar mais progresso e civilização.

Em 10 de junho de 1909, D. Cirilo encaminhou à nunciatura um pedido de indulto que o autorizasse a residir fora da sede episcopal para poder morar onde julgasse necessário, a fim de tornar mais eficaz a assistência religiosa aos fiéis.³⁷ Segundo Bavona, as condições em que D. Cirilo se encontrava eram “tristíssimas”, e o pedido foi motivado pelo “modo como foi tratado” por D. Carlos, ou seja, sem a “devida consideração” e “nenhuma liberdade”. Para manter a “dignidade episcopal”, teria sido “forçado” a residir distante da sé episcopal.³⁸ D. Carlos sempre foi cioso da sua autoridade e delegava ao seu coadjutor apenas a função de realizar visitas pastorais. O bispo-auxiliar era subordinado ao titular, criando um sistema hierarquizado e desigual de poderes, privilégios e importâncias. Porém, sua presença afigurava-se como uma ameaça ao reduzir e desagregar a exclusividade das competências e dos privilégios que D. Carlos possuía antes da sua nomeação, que eram as expressões dos seus poderes. A defesa da rigidez hierárquica e da observância dos níveis, das posições e das atribuições de cada autoridade gerou os choques e as lutas entre eles. O pedido de D. Cirilo foi acolhido pela Santa Sé e publicado no dia

³⁷ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 619. Carta de D. Cirilo de Paula Freitas para Alessandro Bavona, 10 jun. 1909.

³⁸ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 123, Fascicolo 610. Carta de Alessandro Bavona para Gaetano de Lai, 1 fev. 1911; A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 619. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 12 mai. 1909.

19 de abril de 1910.³⁹

Esse incidente gerou inúmeras críticas de Bavona a D. Carlos e a certeza de que era necessário intervir “o quanto antes” a fim de aumentar a hierarquia eclesiástica nas “vastas e inexploradas regiões” de Mato Grosso. Bavona traçou uma estratégia para evitar que a iniciativa de dividir a diocese de Cuiabá não prosperasse. Para isso, iria “insistir”, ou seja, pressionar D. Carlos, para que desse prosseguimento ao projeto, pois seria “a única maneira de evangelizar essas pessoas”, incrementar a presença da Igreja Católica na sociedade e aumentar a hierarquia eclesiástica em Mato Grosso.⁴⁰ Raffaele Merry Del Val, em caráter de urgência, aprovou o projeto, considerando-o oportuno e urgente.⁴¹

Bavona, à luz dos avanços da medicina e da medicalização, observava e refletia sobre o seu perfil psicológico, ou seja, seus aspectos cognitivos, emocionais e de personalidade. Os bispos, como representantes da Igreja Católica, deveriam ser diligentes, laboriosos, disciplinados, honrados, benevolentes, cultos, sábios, virtuosos, ricos de honra e autoridade e, a semelhança de Jesus Cristo, deveriam ser pais amorosos, bons pastores que instruem, educam e salvam pela doutrina e pelo exemplo. Os bispos deveriam perdoar, reconciliar os inimigos, instruir os ignorantes, aplacar os ressentimentos. Quanto às personalidades e aos comportamentos, deveriam ser compreensivos, doces, prudentes no trato e na linguagem, corretos, generosos, transbordarem misericórdia e ternura. Deveriam agir e pensar de forma neutra e equilibrada e suportar todos

³⁹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 619. Carta de Raffaele Merry Del Val para Alessandro Bavona, 22 abr. 1909.

⁴⁰ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 619. Carta de Alessandro Bavona, nuncio apotólico, para Raffaele Merry Del Val, 12 mai. 1909, (tradução nossa).

⁴¹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 619. Carta de Raffaele Merry Del Val para Alessandro Bavona, 16 jun. 1909.

os sacrifícios. D. Carlos seria a negação desses ideais, e seus defeitos eram insuperáveis em razão da sua idade avançada, do estilo de mando e dos seus distúrbios psicológicos, como as alternâncias de humor, os episódios de obsessão, depressão e hipomania que o tornavam ambíguo, múltiplo e instável. D. Carlos seria impulsivo, vingativo, rancoroso, arrogante e desprovido de bom senso. As emoções exacerbadas, ao se sobreporem à razão, comprometiam as faculdades intelectuais e inviabilizavam o aperfeiçoamento religioso e material. As profundas mudanças de comportamento e conduta comprometiam os relacionamentos sociais, sendo imperioso controlá-lo e diminuir suas atribuições por meio da divisão da diocese, aumentando a hierarquia eclesiástica em Mato Grosso, e da nomeação de um novo bispo-auxiliar após a transferência de D. Cirilo.

Bavona, num tom precavido e cauteloso, exercitava suas habilidades para estimular D. Carlos a prosseguir com o projeto de desmembramento, mobilizando sua imagem pública oficial. A criação da província eclesiástica de Cuiabá eternizaria sua gestão, sendo “uma das maiores glórias do seu pontificado”, e glorificaria sua pessoa em razão das conquistas que empreendeu no campo da religião.⁴² Eram frequentes, nas correspondências e os telegramas de Bavona, elogios às providências para desmembrar a “vastíssima diocese”, informações prestadas e notícias sobre os andamentos das comissões criadas para constituir o patrimônio diocesano.⁴³ D. Carlos, por sua vez, reforçava seu senso de dever para com o núncio, sua gratidão pelos elogios, sua submissão hierárquica e suas relações de amizade e cumplicidade, e, como era protocolar, justificava os atrasos e percalços com questões de doenças:

Releve-me V. Exa. Rma. de não ter ainda agradecido suas bondosas expressões, felicitando-me ao receber

⁴² A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Cartas de Alessandro Bavona para D. Carlos Luiz D'Amour, 6 jul. 1909 e 15 mar. 1910, (tradução nossa).

⁴³ *Idem*.

a comunicação que fiz a V. E. Rma. do meu intento em crear duas dioceses desmembradas desta confiada aos meus cuidados. Incomodos de saúde e de outros justos motivos tem sido a causa de que só agora cumpre este grato dever.⁴⁴

Bavona, por sua vez, tecia novos inúmeros elogios e felicitações e o desculpava pelos atrasos nas providências a serem tomadas em virtude dos problemas de saúde. Em uma correspondência destinada a D. Arcoverde, mencionou sua estratégia para persuadir D. Carlos, fazendo-o crer que era o protagonista da divisão da diocese, que não estaria interferindo nas decisões e que estaria cumprindo os protocolos e as exigências burocráticas, quando era ele quem redigiu o projeto e fez a maioria dos encaminhamentos: “Telegraphei ao Snr. Arcebispo de Cuyabá congratulando-me pelo trabalho que *elle diz ter iniciado* para crear duas dioceses triadas da actual immensa diocese de Cuyabá”.⁴⁵

Em 29 de outubro de 1909, D. Carlos definiu os títulos, as sedes episcopais, quais igrejas seriam elevadas a catedral, quais paróquias que fariam parte e, conseqüentemente, seu território:

O titulo da Igreja de Corumbá ‘Santa Cruz’ e o de Caceres é ‘S. Luiz’. A Diocese de Corumbá constará das Parrochias de Santa Cruz de Corumbá (cidade Episcopal ou sede da Diocese), S. José de Herculânea, N. Senhora do Carmo de Miranda, Santa Rita de Nioac, e Sant’Anna do Paranahyba; e a Diocese de Caceres constará das Parochias de S. Luiz de Caceres (Cidade Episcopal ou Sede da Diocese), N. Senhora do Rosario de Pocone, N. Senhora do Livramento e SS. Trindade de Matto Grosso.

⁴⁴ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1911, Rubrica 251, Fascicolo 4. Carta de D. Carlos Luiz d’Amour para Alessandro Bavona, 29 out. 1909.

⁴⁵ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 123, Fascicolo 610. Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Alessandro Bavona, 11 jun. 1908.

A Igreja de Corumbá é optima e tem proporções para ser elevada a Cathedral, a de Caceres, que é de três naves está ainda para ser concluída, terminada porem que sea essa igreja, será superior à de Corumbá.⁴⁶

As comissões pró-diocese tiveram seus trabalhos interrompidos devido aos conflitos políticos no sul de Mato Grosso e à posse de dois membros (inclusive do governador, que havia renunciado ao mandato) na Câmara dos Deputados, no Rio de Janeiro.⁴⁷ Apesar disso, as expectativas eram de que esses problemas fossem logo superados; para isso, D. Cirilo foi incumbido para retomar os trabalhos das comissões.

A noticia da erecção de mais duas Dioceses neste vastissimo Estado foi geralmente bem recebida, e as Comissões por mim nomeadas poseram-se logo em movimento expedindo as Circulares para a aquisição dos prédios para sua residência. Tendo porem appparecido por essa ocasião, no sul do Estado, movimento sedicioso, e crescendo que os dous principaes membros das Comissões, Coronel Generoso Ponce e D. Costa Marques, se retirassem para o Rio de Janeiro, como Deputados Federaes, alguma demora tem havida na realização desse grande empreendimento; mas não é isso motivo para desanimar pois, tratando-se de uma obra toda de Deus e que redundará de certo em beneficio de sua santa Igreja, d'Elle esperamos as indispensáveis auxílios. Alem de que, o Exmo Sr. D. Cyrillo, meu Coadjutor, que acaba de visitar algumas Parochias do norte, seguirá brevemente em visita pastoral às Parochias do Sul, e pessoalmente se occupará com o maior empenho dessa importantíssima empresa, e de modo a ser coroada do mais feliz resultado.⁴⁸

⁴⁶ *Idem.*

⁴⁷ *Idem.*

⁴⁸ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1911, Rubrica 251, Fascicolo 4. Carta de D. Carlos Luiz d'Amour para Alessandro Bavona, 29 out. 1909.

A inexistência de patrimônios prévios e de rendas para o sustento dos bispos fez com que a Santa Sé se adequasse às singularidades econômicas, culturais, políticas e religiosas de Mato Grosso e do Brasil, sendo relativizadas as exigências jurídicas e financeiras estabelecidas pelo Concílio de Trento e pelo Concílio Plenário Latino-Americano. Não foram arrecadados 150\$0000 (cento e cinquenta mil réis) de capital de raiz, não havia residência episcopal e as obras da catedral de Cáceres ainda não tinham sido concluídas. Posteriormente, outras irregularidades somaram-se a essas: não tinham seminário, capítulo catedrático, funcionários na cúria diocesana, procuradoria da mitra, intendência e obras assistenciais.

Bavona, ao encaminhar o projeto de criação de uma província eclesiástica, informou que o estado de Mato Grosso tinha um território “cinco vezes maior que o da Itália”, tendo uma área de 1.500.000 km², cuja maioria era economicamente inexplorada. Quanto à população, ele afirmava que “não existia nenhum censo”, mas que seriam cerca de 200.000 habitantes – excluindo os indígenas, calculados em 500.000. A maioria parte dos mato-grossenses e das populações indígenas estariam excluídas da assistência religiosa, devido à escassez de clero e às distâncias geográficas, não havendo possibilidades de reverter esse cenário. Segundo Bavona, desde a criação da prelazia, em 6 de dezembro de 1745, não houve um incremento religioso significativo, exceto após a chegada dos salesianos (que administravam paróquias, colégios e missões entre os indígenas), dos franciscanos, que dirigiam o seminário diocesano) e dos carmelitas (que atuavam na paróquia de Corumbá).⁴⁹

As justificativas para desmembrar a diocese de Cuiabá foram a vastidão territorial, sujeita à jurisdição de um único bispo, e as condi-

⁴⁹ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1911, Rubrica 251, Fascicolo 4. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 22 jan. 1910, (tradução nossa).

ções geográficas adversas às atividades pastorais. Havia a expectativa de que avançassem as reformas internas, que fossem superadas a escassez de clero e recursos e que, com o aumento da hierarquia eclesiástica, haveria maior eficiência das gestões episcopais, pois os bispos e o arcebispo teriam territórios menores para administrar. As proximidades dos bispos e do arcebispo com o clero e os fiéis possibilitariam controlá-los, moralizá-los e puni-los. Para Bavona, haveria, nessa região “distante e abandonada”, um arcebispo e dois bispos que “se ajudarão mutuamente com o conselho e com o trabalho”. Por fim, conclui: “Basta olhar o mapa geográfico do Brasil para entender a importância e a urgência da proposta apresentada”, pois haveria melhorias na administração eclesiástica em Mato Grosso. Ao estabelecer analogias com a construção de um prédio, defendia que deveria ser realizada de alvenaria, para maior solidez e em partes. Ou seja, era necessário que a Santa Sé intervisse para alterar um cenário considerado desfavorável, a fim de promover o incremento religioso em Mato Grosso.⁵⁰

Bavona, ao informar D. Carlos sobre a criação da província eclesiástica de Cuiabá, considerou as dificuldades que seriam enfrentadas pelos futuros bispos, sobretudo a escassez de clero e de recursos, e defendeu a nomeação de D. Cirilo para administrar o bispado de Corumbá e de um “sacerdote zeloso e abnegado” para Cáceres.⁵¹

A Santa Sé erigiu as novas circunscrições eclesiásticas pela bula *Novas Constituire*, firmada em 5 de abril de 1910, que subtraiu a sé episcopal de Cuiabá do arcebispado de São Sebastião do Rio de Janeiro e a elevou à dignidade e honra de sé arquiepiscopal, tendo como sufragâneas as dioceses de Santa Cruz de Corumbá e São Luiz

⁵⁰ *Idem.*

⁵¹ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Carta de Alessandro Bavona para D. Carlos Luiz D'Amour, 15 mar. 1910, (tradução nossa).

de Cáceres.⁵² Para o papa Pio X, as ereções das dioceses e da província eclesiástica de Cuiabá se justificavam pelo “bem dos fiéis”, ao se tornar mais eficiente à gestão episcopal em razão da grande extensão territorial das dioceses, da rarefação demográfica e das dificuldades que os bispos enfrentavam para realizar as viagens pastorais. O aumento da hierarquia eclesiástica favorecia os intercâmbios, as trocas de experiências, as ações conjuntas e a unidade do episcopado. Outro motivo foi as distâncias geográficas de Cuiabá a Sé Arquiepiscopal, que se localizava na cidade do Rio de Janeiro.

A Sé Apostólica teve o cuidado de constituir novas dioceses e províncias eclesiásticas toda vez que o bem dos fiéis postulava. Sendo os bispos colocados pelo Espírito Santo para reger e apascentar a grei divina, não é de se admirar que se constituam novas sedes episcopais a fim de que se possa exercer mais fácil e eficazmente o *múnus* episcopal naquelas regiões em que a extensão, o número de fiéis e as dificuldades de viagens isso exigiam. Aumentando as dioceses, convém aumentar as arquidioceses, para facilitar o intercâmbio dos bispos com o arcebispo e para que haja maior celeridade no andamento dos negócios eclesiásticos.

Sabendo que, no Brasil, a diocese de Mato Grosso, que abrange todo o estado de Mato Grosso, que é extenso e com muita população, de forma que é impossível que possa ser governada e administrada por um só bispo, sendo que a própria diocese de Cuiabá está separada da arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro por outras dioceses, e dela está tão longe que se torna difícil o acesso, tendo cuidadosamente tudo pesado, havemos por bem erigir no referido estado

⁵² A adoção de São Luiz de Cáceres deveu-se a necessidade de diferenciar da diocese de Cáceres, nas Filipinas. A.A.V., Índici 1289, Congregazione Concistoriale, Positiones, Cuiabá (Cuiaben) in Brasile I, dal 1909 a 1921. Prot. n. 388/1909. Carta de Merry Del Val para Gaetano de Lai, 8 mar. 1917.

de Mato Grosso uma nova circunscrição eclesiástica.
(PIO X, 1910, tradução nossa).

A província eclesiástica de Cuiabá teria, aproximadamente, uma extensão territorial de 1.376.487 km² e uma população, em 1910, de 171.672 habitantes. O território da diocese de São Luiz de Cáceres era estimado em 350.279,9 km², da diocese de Santa Cruz de Corumbá de 450.000 km² e da arquidiocese de Cuiabá de 573.207,1 km². A diocese de Corumbá abrangia as paróquias de “Santa Cruz de Corumbá, S. José de Herculânea, N. S. do Carmo de Miranda, Santa Rita de Nioac e Sant’Ana do Paranyhyba” e a Cáceres as paróquias de “S. Luiz de Cáceres, N. Senhora do Rosario de Poconé, N. Senhora do Livramento, S. S. Trindade de Matto Grosso” (PIO X, 1910, tradução nossa). Quanto ao patrimônio, ainda não constituído, Pio X apelava para a generosidade dos católicos.

D. Carlos, por decreto da Nunciatura de 22 de outubro de 1910, foi elevado a arcebispo e eleito administrador apostólico das dioceses eretas, com todos os direitos, faculdades e privilégios inerentes ao cargo, até que fossem designados os bispos.⁵³ Bavona, ao comunicá-lo, cumprimentou-o pelo “êxito de uma obra tão importante e que contribuirá poderosamente para o incremento da religião naquella vasto e florescente Estado”.⁵⁴ Ao remeter à bula papal, felicitou-o pelo “zelo apostólico com que V. Exa. esforçou-se para a realização de um projecto que contribuirá de modo especial para promover o incremento da religião nesse Estado de Matto Grosso, e que constituirá a mais bella gloria do seu longo e fecun-

⁵³ BNDigital (Biblioteca Nacional Digital – Hemeroteca Digital), DECRETO do Exmo. e Rmo. Senr. Nuncio Apostolico nomeando administrador apostolico das novas dioceses de Santa Cruz de Corumbá e de São Luiz de Cáceres ao Exmo. e Rmo. Senr. D. Carlos Luiz d’Amour, arcebispo metropolitano de Cuiabá. *A Cruz: órgão da “Liga Social Catholica Brasileira”* de Matto Grosso, Cuiabá, ano II, n. 31, 9 jul. 1911, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/765503/130>. Acesso 24 abr. 2020.

⁵⁴ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Cartas de D. Carlos Luiz D’Amour para Alessandro Bavona, 28 out. 1911.

do pontificado.” Afirma também que a sua nomeação a arcebispo, conferida pelo papa, era um “justo galardão concedido” e um “merecimento”.⁵⁵

O jornal *A Colligação* publicou as doações de D. Carlos para auxiliar na constituição do patrimônio diocesano. Ele ofertou as principais joias que tinha recebido como presente por ocasião da sua sagração como bispo em 28 de abril de 1878, em Salvador. Seu objetivo era contribuir com “o bem imenso que há de prover”. Ao mesmo tempo difundia, para seus contemporâneos e sucessores, a imagem de abnegado, despojado, caridoso e de um arcebispo preocupado com o progresso religioso de Mato Grosso. Para Bavona, essas doações demonstravam o consentimento do arcebispo com o desmembramento territorial e que nenhum incidente diplomático havia sido criado. Foram doados os seguintes itens:

2 Cruzes peitoraes de ouro, sendo uma de hastes de amethista, ornada com cinco grandes brilhantes, e outra coroada com cinco esmeraldas.

2 Anneis, sendo um de valor muito alto, contendo uma rica esmeralda circundada de brilhantes, e outro uma bella amethista tambem circundada de brilhantes.

1 Caixa de ouro para rapé, tendo um grande brilhante em cada ângulo da tampa e no centro, feitas com brilhantes, a Corôa Imperial do Brasil, com inscrição adaptada;

1 Grande Salva de prata;

1 Jarro e 1 Bacia de prata.⁵⁶

⁵⁵ BNDigital, CARTA oficial, com que o Exmo. e Rmo. Senr. Nuncio Apostolico enviou á Sua Excia. e Rmo. o Senr. D. Carlos arcebispo metropolitano, a bulla e decreto executivo, erigindo a Provincia Ecclesiastica de Cuiabá. *A Cruz: órgão da “Liga Social Catholica Brasileira” de Matto Grosso*, Cuiabá, ano II, n. 31, 9 jul. 1911, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/765503/130>. Acesso em: 24 abr. 2020.

⁵⁶ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Fragmento do jornal *A Colligação*, orgam no partido da colligação mato-grossense, de 1911.

D. Carlos publicou uma carta pastoral, em 25 de maio de 1911, na qual anunciava a criação da província eclesiástica, apresentada como um “auspicioso acontecimento”. Ele também manifestava sua preocupação com o ínfimo patrimônio que foi arrecadado, admoestando os habitantes de Cáceres “que ainda nada fizeram relativamente á erecção daquella Diocese” e esperava que concluíssem as obras na catedral e que concorressem para a manutenção do bispo.⁵⁷

OS IMPASSES EM TORNO DA DIOCESE DE CORUMBÁ

Em 17 de março de 1910, o jornal *O Commercio* publicou um telegrama constando os nomes dos futuros bispos, e um deles era o padre Manoel Gomes de Oliveira, irmão do padre Helvécio, desafeto de D. Carlos desde os incidentes de 1903.⁵⁸

O periodico, ‘O Commercio’, de 17 de Março, que tenho a honra de passar ás mãos de V. Excia Rma, publicou um telegramma relativo à Provincia Ecclesiastica de Matto Grosso, e logo espalhou-se nesta capital a noticia das nomeações do Pe Manoel de Oliveira para Bispo de Corumbá e do Monsenhor Benedito Souza, Secretario do Arcebispado de S. Paulo, para Bispo de S. Luiz de Caceres.⁵⁹

⁵⁷ BNDigital, GOVERNO do arcebispado. Carta Pastoral do Exmo. e Revm. Sr. D. Carlos Luiz d’Amour, Arcebispo Metropolitano de Cuiabá, anunciando a erecção da Provincia Ecclesiastica de Cuiabá. *A Cruz: órgão da “Liga Catholica Brasileira” de Matto Grosso*, Cuiabá, ano II, n. 31, 9 jul. 1911, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/765503/129>. Acesso em: 24 abr. 2020.

⁵⁸ BNDigital, TELEGRAMMAS. Rio, 10. *O Commercio*, Cuiabá, ano 1, n. 3, 17 mar. 1910, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/759422/13>. Acesso em: 24 mar. 2020.

⁵⁹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Carta de D. Carlos Luiz D’Amour para Alessandro Bavona, 8 mai. 1910.

Nesse contexto, D. Carlos recebeu inúmeros telegramas de felicitações pela criação das dioceses e foi questionado sobre a nomeação do padre Manoel. Constrangido, limitou-se a declarar “que nenhuma comunicação á respeito tinha [...] recebido da Nunciatura Apostolica, e que, antes disso, não podia [...] receber felicitações, nem felicitar a pessoa alguma.”⁶⁰

A notícia gerou grandes insatisfações entre os carmelitas Calçados, que tinham iniciado uma missão em Corumbá, onde atuavam apenas dois frades. Eles não aceitaram estar subordinados a um bispo salesiano. Em 1911, quando a bula de 5 de abril de 1910 estava sendo executada por Bavona, o procurador-general, solicitou à Sagrada Congregação Consistorial um território eclesiástico exclusivo, vicariato ou prefeitura apostólica, que abrangesse parte do território da recém-criada diocese de Corumbá. Alegava que a instalação da missão em Mato Grosso foi condicionada à criação de uma prelazia, promessa do cardeal Arcoverde e do nuncio Giulio Tonti. Segundo Bavona, eles tinham a “ideia fixa” de que haviam sido “enganados” pela Santa Sé e que não eram menos importantes do que os beneditinos e franciscanos, que já tinham recebido circunscrições eclesiásticas para administrarem. Bavona se manifestou de forma enérgica e não tolerou que continuassem a criticar a Santa Sé, que teria concedido privilégios aos carmelitas sem que fossem impostas condições.⁶¹

O pedido criou tensões e constrangimentos, pois poucos meses antes havia sido criada a província eclesiástica de Cuiabá. Caso o pedido fosse aceito, a diocese de Corumbá deveria ser extinta, alternativa considerada “bem triste”, sobretudo quando os esforços se direcionavam para

⁶⁰ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Carta de D. Carlos Luiz D’Amour para Alessandro Bavona, 8 mai. 1910.

⁶¹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Cartas de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 4 jul. 1910 e 6 out. 1910, (tradução nossa).

“incrementar a religião no Brasil”.⁶² Bavona também considerou que a diocese deveria ser mantida, pois estava crescendo em nível econômico e demográfico, e que ela prosperaria ainda mais com a inauguração da ferrovia Noroeste do Brasil. Também considerou que prelazia era uma circunscrição eclesiástica temporária e que seria elevada ao *status* de diocese quando atingisse determinadas condições de desenvolvimento demográfico, econômico e religioso. Refere-se Bavona:

Corumbá é uma cidade importante, localizada nas margens do rio Paraguai, não muito longe das repúblicas da Bolívia e do Paraguai, está progredindo dia a dia, e vai progredir ainda mais rapidamente quando a ferrovia que a liga ao Rio de Janeiro estiver pronta, dentro de um ano, a viagem poderá ser realizada em quatro ou cinco dias de viagem, que hoje tem duração de cerca de dois meses. Isso vai atrair imigrantes para essas regiões, promover o comércio e aumentar a população. Portanto, é urgente que haja um prelado zeloso, que se empenhe no ministério eclesiástico, para que não haja falta de assistência religiosa aos fiéis. Também deve ser considerado que a prelazia não constitui uma estrutura definitiva, um passo em direção a uma diocese que, mais cedo ou mais tarde, deve ser elevada, aumentando, ao longo do tempo, as dificuldades por parte dos religiosos.⁶³

Tanto Bavona quanto o cardeal Arcoverde indeferiram a proposta dos carmelitas e defendiam a execução da bula papal. Para D. Carlos, extinguir a diocese e criar uma circunscrição eclesiástica hierarquicamente inferior seria um “desrespeito” para com os mato-grossenses.⁶⁴ D.

⁶² A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 122, Fascicolo 601. Carta de D. Carlos Luiz D’Amour para Alessandro Bavona, 8 mai. 1910.

⁶³ *Idem*.

⁶⁴ *Idem*.

Carlos, assim como o episcopado brasileiro, era contrário às ereções de vicariatos e prefeituras apostólicas, por considerarem o Brasil um país cristão, onde a hierarquia eclesiástica estava constituída. D. Arcoverde, por exemplo, ao opinar sobre a criação de três prefeituras apostólicas, arguiu que a Santa Sé dava o título de prefeitura apostólica na diocese do Amazonas porque acreditava que o Brasil seria um “país de missão” e que isso teria sido uma

[...] praxe usada pela S. Sé, quando desmembrava esses territórios, que no futuro serão dioceses dar-lhes o titulo de Prelazia. Assim fez com Goyaz e Matto Grosso, ambas Prelazias, creadas pela Bulla ‘Candor lucis aeternae’, de 6 de dezembro de 1746, no Pontificado de Bento XIV [...] Não ficará bem hoje, introduzir o titulo de Prefeitura, mesmo porque ainda há pouco tempo foi creada a Prelazia de Santarém.⁶⁵

Para D. Carlos, essa mudança aprofundaria os estigmas sobre Mato Grosso, ou seja, de atraso religioso, de incivilidade e de barbárie. D. Cirilo, por sua vez, considerou que D. Carlos teria se precipitado ao criar a diocese pelo fato de estar destituída de patrimônio e rendas para sustentar o bispo:

[...] foi creada de affogadilho, e com preterição de tudo quanto a prudencia aconselhava nun caso como este O Sr. Arcebispo de Cuiabá, sem esperar que os fieis da diocese a ser crar afferecessem garantias como que elle pudesse contar para realizar o seu affogado ideal, confiando em esperanças illusorias e promessas faceis, precipitou os passos e dest’arte creou-se uma diocese sem patrimonio, sem casa de residencia episcopal, com o desprezo ainda da circunstancia de que a nova diocese não tinha eventuaes com que pudesse

⁶⁵ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Giulio Tonti, 23 ago. 1905.

garantir a subsistência do bispo diocesano.

Este quadro se mostra ainda mais sombrio quanto se atende à carestia da vida não só em Corumbá, como ainda em todos os povoados da diocese.⁶⁶

D. Cirilo criticou os carmelitas por tentarem extinguir a diocese de Corumbá e por imporem, como condição para permanecerem em Mato Grosso, a criação de uma prelazia, cuja administração seria confiada a eles. Apesar disso, não incrementavam o número de religiosos, que era constituído por apenas dois frades. D. Carlos também foi criticado por ter se precipitado ao autorizar a criação da diocese, pois não havia sido constituído um patrimônio nem arrecadados os recursos necessários para garantir a sobrevivência do bispo:

Para a criação da diocese não deram um passo, ao contrario procuraram embarçal-a o mais que puderam, recebendo-a finalmente com o maior desagrado possível. Foi causa disto a esperança que elles tinham de uma prelatura, de cuja realisação, diziam dependia a sua continuação em Matto Grosso. E como, apesar delles, a diocese se creasse, frei Paulo, prior então, tomado de indignação retira-se para o Rio. A morte da esperança da prelatura é a única cousa da inquietação dos Carmelitas em Corumbá.

Infelizmente a precipitação em que a boa fé do Sr. Arcebispo creou a diocese trouxe a grave inconveniente de não ter deixado tempo de se assegurar casa de residencia e meios de manutenção para o futuro bispo; o qual, a não ser que fosse rico e quizesse viver à propria custa, teria fatalmente de se [sujeitar] as condições difficeis.⁶⁷

⁶⁶ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 142, Fascicolo 713. Carta de D. Cirilo de Paula Freitas para Giuseppe Aversa, 16 mar. 1914.

⁶⁷ *Idem*.

Nesse contexto de tensões, também foram debatidas questões relativas aos privilégios e às atribuições da Santa Sé em relação às ordens e às congregações religiosas que administravam prelazias e prefeituras apostólicas. Havia o consenso de que não havia nenhum compromisso entre a Santa Sé e a ordem Carmelita. Embora um vicariato ou prefeitura fossem administrados por uma congregação ou ordem religiosa, elas não tinham autonomia, pois estariam subordinadas à Santa Sé e, por fim. Também havia consenso de que a criação de uma nova circunscrição eclesiástica era uma prerrogativa exclusiva da Santa Sé, que determinava se era vantajoso criá-la ou não, assim como decidia quando deveriam ser promovidas de *status*. A bula *Sapienti consilio*, de Pio X, de 29 de junho de 1908, determinava que os vicariatos eram temporários e, quando atingido certo desenvolvimento religioso, deveriam ser elevados a prelazia ou diocese.

Por fim, houve o entendimento de que não era necessário criar uma nova circunscrição (uma vez que as necessidades dos fiéis já tinham sido consideradas) e que a extinção da diocese de Corumbá e a criação de uma prelazia dificultaria a instalação da nova província. O pedido dos carmelitas foi “negado” pelo “bem das almas”, dando prosseguimento ao processo de implantação da província eclesiástica de Cuiabá. Aventou-se a possibilidade de, no futuro, atribuir uma prefeitura ou um vicariato à ordem carmelita.⁶⁸ Como decorrência, em 1914, os carmelitas resolveram se retirar da diocese de Corumbá, alegando a escassez de rendas decorrente da população escassa, da insuficiência de recursos humanos e das dificuldades de comunicação e de vias de comunicação.⁶⁹

⁶⁸ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1911, Rubrica 251, Fascicolo 4. Carta de Gaetano de Lai para Alessandro Bavona, 4 fev. 1911; Carta de Gaetano de Lai para o procurador dos Carmelitas Calçados, 4 fev. 1911, (tradução nossa).

⁶⁹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 142, Fascicolo 713. Carta do frei Serafão de Lange para D. Giuseppe Aversa, 17 mai. 1914; Carta de D. Cirilo de Paula Freitas para D. Giuseppe Aversa, 26 abr. 1914.

A NOMEAÇÃO DOS BISPOS DE CÁCERES E CORUMBÁ

D. Cirilo, bispo-auxiliar de D. Carlos, foi consultado para assumir a diocese de Corumbá. Porém, tendo conhecimento da escassez de recursos e das dificuldades que enfrentaria, recusou a nomeação; mas posteriormente aceitou, por subordinação hierárquica, após novas pressões de Bavona. Como condição, impôs o indulto de não residir na sede episcopal, mas em outra paróquia, a fim de não criar atritos com os carmelitas e salesianos e para reunir recursos financeiros para constituir o patrimônio diocesano. A Santa Sé anuiu, e D. Cirilo, ao tomar posse, passou a residir na paróquia de Três Lagoas.

Conhecendo eu a situação da minha diocese, recusei a primeira proposta de nomeação que Monsenhor Bavona fez. E como elle insistisse por duas vezes, respondi que somente accetaria si a S. Sé me permitisse residencia fora de Corumbá, até que eu conseguisse crear alguma renda para a mitra e adquirisse fundos para o patrimonio da diocese – proposta que a S. Sé accedeu.⁷⁰

Em 13 de março de 1911, o papa Pio X nomeou D. Cirilo como bispo de Corumbá. Ele considerou que sua missão era árdua, devido à vastidão territorial e à idade em que se encontrava (51 anos).⁷¹ Ao assumir, recebeu uma quantia em dinheiro da comissão pró-diocese que foi empregada na aquisição de cavalos para poder realizar visitas pastorais. Viajou só, às vezes acompanhado, durante três anos, quando percorreu várias paróquias. As rendas geradas foram insuficientes para a sua manutenção pessoal e, para sobreviver, teve de recorrer às suas economias e à

⁷⁰ *Idem.*

⁷¹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 123, Fascicolo 610. Carta de Alessandro Bavona para D. Carlos Luiz d'Amour, de 19 mar. 1911; Telegrama de Raffaele Merry Del Val para Alessandro Bavona, 14 mar. 1911.

herança que recebeu dos pais. Foi com esses recursos que adquiriu uma residência episcopal em Três Lagoas (MARIN, 2009, p. 134).

As negociações para escolher e nomear o futuro bispo Cáceres foi lenta, sobretudo pelas qualidades que eram exigidas dos candidatos, tais como virtude, prudência, piedade, vida pregressa inabalável, moralidade, idoneidade, excelente formação intelectual e ser laborioso e bom administrador. Para atuar em Mato Grosso, outras qualidades também eram obrigatórias, como ser paciente e ter vocação para o apostolado e para o trabalho missionário. Os núncios encontravam dificuldades para encontrar candidatos aptos, pois poucos preenchiam os pré-requisitos. Muitos dos candidatos aptos recusavam a indicação, por se considerarem indignos ou alegarem as dificuldades que teriam de enfrentar. Outros foram excluídos por serem salesianos. D. Silvério Gomes Pimenta, arcebispo de Mariana, indicou o padre Modesto Augusto Vieira, pároco de Caratinga, que foi nomeado em 1911. Porém, ele renunciou ao ser informado por D. Carlos que não encontraria “os meios necessários para sua manutenção e residência, nem mesmo Cathedral para funcionar, porque, apesar de ter [...] empregado os maiores esforços, a Comissão [...] nomeada para promover os fundos indispensáveis á erecção daquela Diocese”.⁷² A busca por outro candidato demorou vários anos e, somente em 1915, foi nomeado, pelo papa Bento XV, o franciscano Luiz Maria Galibert, que atuava em Cuiabá.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Santa Sé e o episcopado, num contexto de profundas transformações econômicas, sociais, políticas e culturais e para sobreviver e adaptar-se a elas, investiram em diferentes reformas institucionais para

⁷² A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 135, Fascicolo 678. Carta de D. Carlos Luiz d'Amour para Andrea Croci, 20 jul. 1911.

tornar mais eficaz seu *poder pastoral*, como dinamizar sua presença na sociedade por meio da ampliação das circunscrições eclesiais. Quanto menor sua extensão territorial, mais eficaz seria a sua governabilidade, o controle e a gestão dos indivíduos e do corpo social.

Muitos bispos eram contrários aos desmembramentos dos territórios diocesanos e não tomavam a iniciativa, apesar dos apelos da Santa Sé. A iniciativa de dividir a diocese de Cuiabá partiu do nuncio Alessandro Bavona que, diante da personalidade e do estilo de mando de D. Carlos, adotou a estratégia de pressioná-lo por meio de uma reunião privada, impondo a divisão territorial como um desejo da Santa Sé. Posteriormente, manteve posturas diplomáticas, conciliadoras e precavidas para incentivar D. Carlos a prosseguir com o projeto. A tática foi mobilizar os efeitos positivos que traria à sua imagem pública e à sua gestão, eternizando-as. Coube a D. Carlos constituir as comissões para prover de patrimônio, fornecer informações sobre as futuras dioceses, designar territórios e edifícios religiosos que seriam elevados à catedral e, por fim, dar seu aval. Bavona, por sua vez, redigiu o processo de divisão, enviou à Santa Sé, acompanhou a sua tramitação até a aprovação papal e a instalação das novas dioceses.

A criação da província eclesial de Cuiabá não ocorreu em virtude do desenvolvimento religioso da diocese, mas de uma política de expansão institucional, cujos critérios para ordenar o território brasileiro eram a superfície territorial, a população e a densidade demográfica. Em Mato Grosso, a estratégia foi de desmembrar a diocese em virtude de sua extensão territorial e sua baixa densidade demográfica, o que dificultava a administração e o controle sobre o clero e os fiéis. A expectativa era que fossem superados seus principais problemas: a expansão das religiões concorrentes, o reduzido número de paróquias e de edifícios religiosos (igrejas e capelas), a escassez de clero e de rendas e a melhora da assistência religiosa entre as populações indígenas e os mato-grossenses.

A escassez de rendas e recursos fez com que a Igreja se adequasse à realidade brasileira e diminuísse as exigências jurídicas e financeiras estabelecidas pelo Concílio de Trento e pelo Concílio Plenário Latino-Americano, sendo criadas circunscrições eclesiásticas, como ocorreu em Mato Grosso, sem capitais de raiz, palácios episcopais e patrimônios que garantissem a sobrevivência dos bispos e da implantação de obras filantrópicas e educacionais com clero escasso. Na diocese de Cáceres, a igreja designada para catedral estava sendo construída e as obras não avançavam por falta de recursos. Posteriormente, outras irregularidades somaram-se a essas: muitas jurisdições eclesiásticas não tinham seminário, capítulo catedralício e obras assistenciais, nunca tendo enviado seminaristas para o Colégio Pio Latino Americano em razão da escassez de clero e recursos.

Como Bavona previu, D. Carlos sempre considerou a criação da província eclesiástica de Cuiabá como uma iniciativa sua.⁷³ Após o seu falecimento, em 9 de julho de 1921, foi, e continuou sendo, celebrado e rememorado como o responsável pela elevação de Cuiabá a arcebispado, como o primeiro arcebispo, e pela criação das dioceses de Cáceres e Corumbá, em 1910, e pela prelazia de Registro do Araguaia, em 1914.⁷⁴ Ou seja, se consolidou a imagem pública oficial de um bispo com qualidades prodigiosas, sábio, apostólico, culto, educado, austero e empreendedor.

Em 1910, o Brasil estava dividido em oito províncias eclesiásticas

⁷³ BNDigital, SOUZA, Antonio Fernandes. O centenario do bispado de Cuyaba. *A Cruz: órgão da Liga Catholica da Arquidiocese*, ano XVII, Cuiabá, n. 734, 15 jul. 1926, p. 3-4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/765880/2977>; <http://memoria.bn.br/DocReader/765880/2978>. Acesso em: 24 abr. 2017.

⁷⁴ BNDigital, DESPEDIDA. *A Cruz: órgão da Liga Catholica da Arquidiocese*, ano I, Cuiabá, n. 4, 29 jun. 1910, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/765503/22>. Acesso em: 24 abr. 2017.

(Bahia, Rio de Janeiro, Pará, Mariana, São Paulo, Cuiabá, Porto Alegre, Olinda e Recife), sendo seis criadas pelo papa Pio X, e 29 bispados, uma prelazia, três prefeituras apostólicas e uma missão. A hierarquia eclesiástica era constituída por oito arcebispos, 29 bispos, dois prelados *nullius* e três prefeitos apostólicos.

REFERÊNCIAS

BEOZZO, José Oscar. Decadência e morte, restauração e multiplicação das ordens e congregações religiosas no Brasil 1870-1930. In: AZZI, Riolando (org.). *A vida religiosa no Brasil: enfoques históricos*. São Paulo: Paulinas, 1983. p. 85-129.

DOURURE, João Batista. *Dom Bosco em Mato Grosso*. Campo Grande: Missão de Mato Grosso, 1977.

MARIN, Jérri Roberto. *A Igreja Católica em terras que só Deus conhecia: o acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. Campo Grande: Ed. da UFMS, 2009.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

SUBORDINAÇÃO, CONFLITO E ALIANÇA: UMA ANÁLISE HISTÓRICA DA DIOCESE NO RIO GRANDE DO SUL (1848-1910)

Alexandre de Oliveira Karsburg

Maíra Ines Vendrame

Este texto abordará a instalação e expansão da estrutura eclesial católica no Rio Grande do Sul, entre 1848 e 1910. O ano de 1848 se refere à criação da primeira diocese na província, com sede em Porto Alegre; por sua vez, o ano de 1910 faz referência ao estabelecimento de outras três dioceses no estado e Porto Alegre sendo elevada à categoria de arquidiocese. Para melhor compreendermos esse processo, decidimos abordar a expansão da estrutura eclesial da Igreja no Rio Grande do Sul a partir de casos particulares. Acreditamos que são nos fatos empíricos que estão presentes os elementos necessários para entendermos os processos históricos, e, no caso em específico, como se deu a *diocesanização* no território sul-rio-grandense. Ao pegarmos o específico para analisar um processo amplo e tão complexo, não queremos generalizar, pois não acreditamos que a parte possa representar o todo. Como nos ensina métodos como a micro-história italiana, o que devemos buscar são respostas locais a perguntas de alcance geral.⁷⁵ Com base nessa metodologia, queremos entender como os representantes da Igreja buscaram o *poder* para influenciar, controlar e direcionar a sociedade. Este texto procurará trilhar os caminhos tomados pelos representantes de tal instituição no Rio Grande do Sul para alcançarem tais objetivos, obviamente, sem

⁷⁵ Os fundamentos metodológicos da micro-história italiana, que nos serviu para pensar este texto, foram abundantemente analisados em trabalhos como: LEVI, 2014 e KARSBURG; VENDRAME, 2016.

ocultar os obstáculos e os conflitos surgidos.

HISTÓRICO DA IGREJA NO SUL DA AMÉRICA PORTUGUESA

Excetuando a presença dos jesuítas espanhóis nas Missões (séculos XVII e XVIII), entendemos que o início da história eclesiástica do Rio Grande do Sul foi o ano de 1737, quando a comitiva de Silva Paes instalou o Forte Jesus-Maria-José na barra de Rio Grande. Naquele ano, um sacerdote português celebrou a primeira missa e começou a administrar batismos e casamentos. Contudo, os olhos portugueses estavam voltados para a Colônia de Sacramento, fundada em 1680, e Rio Grande seria um entreposto, uma base de apoio para se chegar à foz do Rio da Prata.⁷⁶ Demarcar território e rivalizar com a Coroa espanhola era o objetivo de Portugal. Na sequência, tivemos, a partir de 1748, a presença de casais açorianos e alguns sacerdotes que chegaram à Capitania do Rio Grande. Por determinação da Corte de Lisboa, foram criadas paróquias como Triunfo, Taquari, Santo Amaro, Rio Pardo e Porto Alegre. Paróquias tipicamente lusas, com suas irmandades devocionais, seus ritos e sua religiosidade característica (HASTENTUFEL, 1987, p. 25).

Em 1807, o território que viria a ser o Rio Grande do Sul foi separado do Rio de Janeiro, e, em 1809, foram criados os quatro primeiros municípios com infraestrutura administrativa e judiciária: Por-

⁷⁶ Já em 1732, as primeiras sesmarias foram concedidas pela coroa portuguesa a exploradores paulistas na bacia do rio Tramandaí, litoral do Rio Grande do Sul. O processo de concessão de sesmarias, alguns anos antes da fundação oficial do Rio Grande de São Pedro, visava implementar as condições para assegurar a Portugal as Campanhas do Sul (ESPÍRITO SANTO, 2006, p. 34-35).

to Alegre, Rio Grande, Rio Pardo e Santo Antônio da Patrulha. Em 1835, havia já 14 municípios e, em 1860, eram 28 os municípios e 46 as freguesias.

A Igreja, como não poderia deixar de ser, fazia parte dessa organização. Além das preocupações espirituais, estava obrigada a cumprir com diversas funções civis, como o registro de terras e elaboração de inventários. Um ano depois da chegada da Família Real ao Brasil (1808), já começaram estudos e discussões para a criação de um bispado no Rio Grande do Sul, como forma de organizar a Igreja e a vida da Capitania. O bispado era importante para melhor controlar as paróquias e capelas que também se queria conceber. Essa expansão significava a extensão, pelo interior do território, da organização social e administrativa da Igreja. Além desse caráter mais político, “a religião também devia funcionar como freio ético e moral às populações, e a instrução e o ensino seriam uma das ferramentas para alcançar tais objetivos” (HASTENTEUFEL, 1987, p. 39).

Enquanto não saía do papel a criação da diocese sulina, o bispo fluminense e a coroa portuguesa tomaram medidas para atenuar as grandes distâncias que tornavam quase impossíveis as comunicações entre a sede da diocese e a nascente Igreja no sul do Brasil. Era necessário um mínimo de organização e progresso. Assim, foram criadas Comarcas, sob a coordenação de um Vigário geral, além de serem realizadas visitas pastorais conforme prescrição do Concílio de Trento (HASTENTEUFEL, 1987, p. 51). Ao território sulino, as visitas pastorais foram feitas por representantes do bispo fluminense, ocorrendo nos seguintes anos: 1772, 1796, 1799-1800, 1805. O primeiro bispo a visitar o Rio Grande do Sul foi D. José Caetano da Silva Coutinho, em 1815. Após, somente em 1845-46 um segundo bispo pisou no Rio Grande do Sul: D. Manoel do Monte Rodrigues de Araújo que, acompanhando D. Pedro II, a Imperatriz Dona Teresa Cristina e comitiva,

veio para o sul a fim de aplinar as dificuldades surgidas durante o tempo da Revolução Farroupilha (HASTENTEUFEL, 1987, p. 51).⁷⁷

IGREJA, GUERRAS E *ETHOS* SUL-RIO-GRANDENSE

Não surpreende o interesse da corte imperial em tirar do papel a fundação de uma diocese para o Rio Grande do Sul, com sede em Porto Alegre. Tratava-se de uma iniciativa que visava fundamentalmente à reorganização da vida religiosa na província após a Revolução Farroupilha.⁷⁸ Como era normal, na vigência do Padroado, toda a iniciativa partia do governo brasileiro, mas a última palavra cabia ao papa. Após a visita de 1845-46, abriu-se o processo de criação da diocese, mas somente em 07 de maio de 1848, a bula do papa Pio IX deu autorização para funcionamento da diocese de Porto Alegre. Durante a visita, D. Pedro II e o bispo D. Manoel do Monte tiveram a preocupação de avaliar um possível candidato ao

⁷⁷ A Revolução Farroupilha (1835-1845) apressou o andamento e a efetivação da criação da diocese. Durante o conflito, houve uma ruptura com a diocese do Rio de Janeiro, mas não um cisma religioso doutrinário. Havia um problema de jurisdição: a nova República nomeou um vigário apostólico, como autoridade suprema na Igreja do Rio Grande do Sul. O cisma, portanto, foi de jurisdição e não doutrinário (RUBERT, 1998 *apud* HASTENTEUFEL, 1987, p. 59-70).

⁷⁸ A Revolução Farroupilha fez parte das inúmeras revoltas regionais contra a centralização do poder do período regencial brasileiro. Iniciada em 1835, radicalizou-se nos anos seguintes com a proclamação da República pelas lideranças farroupilhas. Por esta proclamação, em termos políticos o Rio Grande do Sul ficou dividido em duas partes: havia a província do Rio Grande do Sul, com capital em Porto Alegre, acatando ordens emanadas do Rio de Janeiro, e a República Piratini que abrangia a região da campanha (fronteira com o Uruguai) com uma Constituição, bandeira e hino tal e qual um país soberano. A Revolução findou-se no início de 1845. Sobre este assunto, consultar: PICOLLO, 1974; PESAVENTO, 1994; FLORES, 2002; GUAZZELLI, 1998.

cargo.⁷⁹ Como primeiro bispo, então, foi escolhido D. Feliciano Rodrigues Prates, que já havia dado provas de fidelidade à Coroa, não aderindo ao movimento dos Farrapos. Foi nomeado em 26 de setembro de 1852, sagrado em 29 de maio do ano seguinte, tomando posse da diocese em 03 de julho de 1853. Havia muito a ser feito:

Reconstrução e reorganização eram as palavras-chave para este momento pós Revolução Farroupilha. No campo religioso, caberia ao novo bispo uma tarefa essencialmente organizativa: instalação do bispado, criação de novas paróquias, fixação de seus limites, reorganização das comarcas eclesiais, fundação de cemitérios e a preocupação em conseguir um clero novo, nascido na Província, formado sob a orientação do bispo e em condições de viver as mesmas motivações espirituais, baseadas nas determinações do Concílio de Trento, unido ao bispo e à Igreja de Roma. Dom Feliciano assumiu o cargo quando já tinha 71 anos de idade (HASTENTEU-FEL, 1987, p. 27).

O sistema do padroado deixava a Igreja submissa ao poder civil, isto é, ao presidente da província, à Assembleia Legislativa e ao governo imperial. Mesmo assim, o primeiro bispo do Rio Grande do Sul se esfor-

⁷⁹ O bispo D. Manoel do Monte redigiu um extenso relatório de sua visita pastoral ao sul do Brasil. A partir dele, passamos a ter uma ideia da situação em que se encontrava a Igreja no Rio Grande, naqueles anos pós-revolucionários: poucos padres, nem todos zelosos, paróquias desprovidas, muitas igrejas abandonadas, em más condições de conservação, todas pobres e sem recursos. Da parte do povo, encontrava-se uma grande ignorância religiosa; jovens que jamais tinham participado de uma missa, nem eram batizados; adultos ainda sem a primeira comunhão, crianças ainda sem batismo e já adolescentes; uniões ilícitas, famílias inteiras sem religião. Sabemos, também, que muitos morriam sem assistência religiosa e eram enterrados em cemitérios improvisados, muitos deles clandestinos. O relatório da visita pastoral feita por D. Manoel do Monte encontra-se em: Arquivo da Cúria Metropolitana do Rio de Janeiro (A.C.M.R.J.), Códices VP-31 (1845) e VP-32 (1846). Visitas Pastorais às Províncias de Santa Catarina e Rio Grande do Sul.

çou para incentivar o laicato e as irmandades a contribuir para melhorar a estrutura eclesiástica, solicitando, por exemplo, empenho para reformas e construção de igrejas e capelas, munindo-as de alfaías e paramentos necessários para uma digna celebração dos sacramentos. Porém, um dos maiores empenhos do novo bispo foi tentar moralizar e disciplinar o clero existente. Além disso, desejava criar um Seminário para poder formar um novo clero, virtuoso e obediente. Contudo, por falta de recursos para a construção, D. Feliciano Rodrigues Prates transformou sua própria residência, alugada, em Seminário, e, em 1855, passou a dar aulas para 18 alunos (HASTENTEUFEL, 1987, p. 27). Faleceu em 1858, deixando como maior legado a ideia do Seminário.

A criação da diocese vinha servir aos interesses da Igreja Católica romana que buscava dar continuidade à reforma da instituição no Brasil iniciada ao final do século XVIII, quando bispos do Rio de Janeiro ou seus representantes faziam visitas pastorais esporádicas (KÜHN, 1996). Há diferentes versões sobre as razões de a Igreja Católica ter estado pouco presente na província rio-grandense até metade do século XIX. Para Artur Isaia, havia “ausência de observância de rígidos princípios axiológicos como norma de conduta” e isso teria marcado “sobremaneira a formação do ‘ethos mental’ do homem rio-grandense, colocando-o fora do controle que pudesse exercer uma instituição como a Igreja Católica” (ISAIA, 1998, p. 32).

Contestando tal afirmação, Vitor Biasoli argumenta que tal raciocínio não procede, pois deixa a entender que por ser um povo belicoso o rio-grandense não seria afeito à religião, e ainda, que as práticas guerreiras no qual se forjou a sociedade sulina excluíam o catolicismo. Para Biasoli:

[...] pensar que lutas de fronteira [...] não se conjugam com religião e Igreja institucionalizada é desconhecer a característica da Igreja Católica desde o mo-

mento em que o cristianismo se tornou igreja oficial do Império romano e apoiou sua política imperialista [...]. Assim, argumentar que Igreja não se coadunava com práticas guerreiras da fronteira sul-rio-grandense nos parece ignorar o papel da Igreja e da religião na sociedade colonial portuguesa. Podia não haver frequência aos cultos e observância aos sacramentos, conforme determinações do Concílio de Trento reafirmadas pela Igreja romanizada. Mas isto não significava que [a instituição] estava fora do eixo das cidades, das tropas e dos governos que dominavam o Rio Grande no período das lutas de fronteira (BIASOLI, 2010b, p. 75-77).

A pouca presença da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, até meados do século XIX, nada tinha a ver com o “espírito belicoso” do rio-grandense, mas, antes, pelo que afirma Eliane Colussi:

[...] a situação geral do catolicismo no Rio Grande do Sul acompanhava em muito o próprio ritmo de desenvolvimento socioeconômico regional. As dificuldades para o estabelecimento institucional da Igreja Católica eram agravadas pela distância e pelo isolamento da parte meridional do Brasil com a sede da jurisdição eclesiástica do Rio de Janeiro à qual estava subordinada (COLUSSI, 2003, p. 371).

Desse modo, concordamos que as distâncias e a intermitente presença de autoridades católicas no sul do Brasil explicam o clima de abandono que contribuiu para a fragilidade do catolicismo institucional no Rio Grande do Sul, o que não quer dizer que seus habitantes fossem avessos à religião, sem fé e sem práticas devocionais.⁸⁰

⁸⁰ A ideia de “povo sem religião” foi lançada por Saint-Hilaire em sua visita à Capitania de São Pedro do Rio Grande no início do século XIX. Com o tempo, a historiografia sul-rio-grandense “adotou” tal ponto de vista, porém, o fez para salientar o *ethos* guerreiro do povo gaúcho. Inúmeros estudos acadêmicos contestam a opinião de “povo sem religião”, como pode ser acompanhado pelo artigo de: KÜHN, 1998.

A DIFÍCIL TAREFA DOS SACERDOTES

Fragilidade não significava inexistência. A Igreja no sul estava sob a supervisão de um vigário geral que, dentro dos limites da época, tentava manter sob controle uma série de párocos espalhados pelos mais recônditos lugares. Sobre os sacerdotes pesavam obrigações que deveriam ser cumpridas por serem agentes/funcionários do Estado Imperial. Os párocos tinham a incumbência de trazer para a alçada do Estado os mais distantes súditos, incluindo os indígenas, mestiços e brancos pobres que viviam dispersos pelas matas do sul do Brasil, mudando-lhes os hábitos e costumes. Tarefa nada fácil tendo em vista a imagem negativa que parte da população tinha a respeito dos párocos, pois esses eram identificados como emissários (do Estado) que causavam constrangimentos por exigirem o cumprimento de certas obrigações religiosas que não faziam parte do comportamento da maior parte das pessoas – como a vida sacramental na Igreja e não paralela a ela. Não foi simples para os padres amenizarem a desconfiança que os fregueses nutriam pela categoria.

Até meados do século XIX – bem como depois deste tempo – agentes do Estado eram odiosos porque faziam cumprir ordens de recrutamento militar, obrigavam os homens a se apartar por longo tempo da família a fim de abrirem estradas nos mais distantes sertões, cobravam os impostos, confiscavam gado e cavalos e aplicavam as leis onde os beneficiários não eram os mais pobres. Ao passar pelas vilas do sul do Brasil, o botânico Auguste de Saint-Hilaire presenciou casas abandonadas e em ruínas por conta da fuga dos habitantes que se recusavam ao recrutamento. Segundo o francês, preferiam eles deixar tudo que construíram para trás a ter de se sujeitar aos desmandos dos agentes do Estado (SAINT-HILAIRE, 1978, p. 50).

Em relação aos párocos, havia fator extra que fazia com que os interioranos habitantes os detestassem: os impedimentos matrimoniais.

Os párocos mais zelosos no cumprimento das leis canônicas não realizavam a união de parentes em primeiro ou segundo grau consanguíneo, cabendo somente ao bispo fornecer a licença, a chamada “dispensa matrimonial”. Indiferentes a esta exigência, os casais que queriam o matrimônio demandavam por sacerdotes não tão preocupados com as leis, recorrendo, principalmente, aos sacerdotes sem jurisdição que percorriam o interior do Brasil em função de seus negócios e interesses. Estes padres itinerantes prejudicavam a administração paroquial, e esta queixa será recorrente nas cartas escritas pelos párocos do Rio Grande do Sul no início da década de 1850, quando da instalação efetiva do bispado em Porto Alegre. Por exemplo, até o final de 1851, três sacerdotes diferentes – todos paulistas – vieram ao Rio Grande do Sul e angariaram boas quantias em dinheiro por celebrarem casamentos entre primos e primos-irmãos. Estes “sacerdotes andantes”, segundo o pároco de São Borja João Pedro Gay, não se importavam com o parentesco dos pretendentes, nem cobravam o sacramento da confirmação antes do matrimônio. E esta falta de rigor dos padres viajantes atraía os amancebados aparentados e os pobres que não tinham como pagar os valores cobrados pelos párocos. Além disso, as dificuldades de comunicação da época faziam com que o processo de dispensas matrimoniais se arrastasse por longo tempo. Para casais que queriam constituir matrimônio legalmente, os pedidos deveriam ser enviados ao Rio de Janeiro – sede da diocese antes de 1848 – para avaliação do bispo e só aí retornavam ao Rio Grande do Sul. Todo o processo poderia demorar meses! Portanto, os fregueses “achavam mais cômodo aproveitar a passagem” destes “sacerdotes andantes”, já que casariam rapidamente, não fariam grandes deslocamentos e investimentos de recursos e evitariam constrangimento por parte do pároco.⁸¹

⁸¹ A.C.M.R.J., Documentos avulsos, 1827-1961. Carta do padre João Pedro Gay ao bispo D. Manoel do Monte, 5 out. 1851.

Em julho de 1850, o Encarregado dos Negócios da Santa Sé no Brasil sugeriu ao ministro da Justiça que pressionasse os bispos brasileiros a “afrouxarem a Lei para casar as pessoas que vivem em mancebia e que são pobres”.⁸² A sugestão foi acatada pelo Ministro da Justiça que enviou ofício ao bispo fluminense lembrando que nem todos os fregueses tinham “condições de mandar buscar na Corte a licença para execução da dispensa dos impedimentos”, pesando para isso a distância e os valores cobrados. A seguir advertiu: “se não houver afrouxamento desta Lei, as pessoas continuarão a recorrer aos sacerdotes itinerantes”.⁸³ E este era somente um dos problemas enfrentados pelo Estado e Igreja em suas tentativas de se imporem como instituições reconhecidas pela população do interior.

Se os fregueses distantes não procuravam o pároco para realizar casamentos, tampouco o comunicavam em casos de batizados e sepultamentos. Situações semelhantes se repetiam em todo o Brasil, não sendo diferente na recém-fundada diocese do Rio Grande do Sul. Em relação aos sepultamentos, o processo se dava assim: primeiro um fazendeiro pedia autorização ao bispo ou ao vigário geral para ter cemitério em suas terras argumentando que eram grandes as distâncias até a sede paroquial para enterrar os mortos. Após análise, o bispo geralmente atendia a solicitação. A seguir, delegados e subdelegados se queixavam e se opunham às concessões que o bispo dava aos fazendeiros para abrirem cemitérios nas propriedades. Primeiro, porque não se sabia quem eram ali enterrados, “se livres ou escravos, não tendo assento algum nos livros paroquiais”. Outro problema é que os restos mortais, por vezes mal enterrados, “viram comida para animais carnívoros, expondo os corpos aos

⁸² A.C.M.R.J., CO-04. Carta do Ministério da Justiça, Euzébio Queiroz, ao bispo D. Manoel do Monte, 26 jul. 1850.

⁸³ *Idem*.

viandantes”. Agora, o argumento mais forte dos delegados é que não se sabia “as causas das mortes dos que nestes cemitérios são enterrados. A qualquer hora do dia ou da noite vão se enterrar corpos, e nem o proprietário sabe o nome do morto e a causa da morte.” Assim, os motivos das mortes não podiam ser investigados pelas autoridades locais. Estes cemitérios não eram cercados, estavam em campos abertos “onde os sepultamentos se dão sem formalidades. Causas naturais ou assassinatos, nada pode se averiguar.” Os delegados criticavam os bispos afirmando que esses estavam encerrados em seus palácios e não sabiam o que se passava “pelo mundo real”.⁸⁴

Os responsáveis diretos pelos assentos nos livros paroquiais reclamavam da existência de cemitérios ilegais. Se o problema era presente no Rio de Janeiro, imagine-se em locais distantes do centro de poder, como a fronteira sul do Império brasileiro! O discurso se repete, mas ganha tons dramáticos: “os corpos que nele se sepultam, o pároco não é sabedor; sim, é abuso tão escandaloso hábito, é ofensivo aos Direitos Paroquiais, prejudicial às disposições do Estado, praxe e disciplina da Igreja cuja força espiritual não é bastante para obstar tão grave mal”, queixava-se o vigário de Caçapava (RS) Antônio José de Mello em 1848.⁸⁵

Em setembro de 1850, o pároco de São Borja, João Pedro Gay, assegurava que não havia como ser preciso nas estatísticas dos sacramentos, e, no caso dos óbitos, muitos sepultamentos não eram comu-

⁸⁴ A.C.M.R.J., CO-11, Documentos Avulsos, 1810-1940. Correspondência de Pedro Ramos da Silva, delegado de Rezende, ao governo da província do Rio de Janeiro, 19 set. 1848. Esta correspondência foi repassada ao bispo d. Manoel do Monte em 20 de dezembro de 1848.

⁸⁵ Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul (A.H.R.S.), AR, Maço 16, Caixa 8. Carta do padre Antônio José de Mello ao governo da província do Rio Grande do Sul, set. 1848.

nicados por serem realizados nos distantes campos de chácaras e estâncias ao invés do cemitério da sede paroquial. Para justificar as falhas nos números referentes aos batismos e casamentos, o pároco lançou a culpa a um sacerdote “invasor” chamado José Maria de Vasconcellos, oriundo da província de São Paulo (Mogi-Mirim) que estava no Rio Grande do Sul há alguns anos sob pretexto de restabelecer sua saúde. Este sacerdote invasor, segundo padre Gay, circulava pela jurisdição de São Borja, Cruz Alta e Santa Maria administrando sacramentos causando a ira dos párocos titulares das referidas paróquias. Apesar das queixas feitas às autoridades locais, o vigário paulista conseguiu evadir-se, mostrando-se incorrigível, tendo, inclusive, juntado uma tropa de mulas ao qual pretendia levar para São Paulo.⁸⁶ As denúncias contra cemitérios clandestinos e presença de “sacerdotes andantes” eram constantes, pois sem as informações sobre quem nascia, casava e morria, os párocos não tinham como ser precisos nos dados estatísticos.⁸⁷ Consequentemente, ficava o Estado sem conhecer o número exato de habitantes e via diminuída as chances de exercer controle efetivo sobre a população. Do ponto de vista das instituições este era um sério problema que precisava ser superado.⁸⁸ Os argumentos dos agentes do Estado e da Igreja eram coerentes na ótica de quem queria fazer cum-

⁸⁶ A.H.R.S., Assuntos Religiosos, Maço 24, Caixa 12. Correspondência do padre João Pedro Gay ao presidente da província José Antônio Pimenta Bueno, 1 de setembro de 1850.

⁸⁷ A.H.R.S., Assuntos Religiosos. Os enterramentos em cemitérios “profanos” eram procedimentos corriqueiros entre a população que os párocos denunciavam ao governo provincial. Das vilas de Piratini, Cruz Alta, São Borja, Itaqui e tantas outras eram enviados dados estatísticos incompletos a respeito de batizados, casamentos e, principalmente, sepultamentos.

⁸⁸ Oratórios particulares também eram problemas para os párocos, pois, segundo eles, minavam o poder paroquial do padre, já que as missas e sacramentos eram lá feitos, muitas vezes, por outros sacerdotes que não o titular do lugar. Este perdia os emolumentos e não conseguia fazer as estatísticas com precisão, para seu desespero, uma vez que os presidentes de província exigiam tais dados sob pena de cortar a cônica dos párocos.

prir as leis, e revelam as dificuldades em mudar costumes antigos das pessoas.⁸⁹ Para estas, ao contrário, eram improcedentes as exigências dos párocos. Portanto, antes de ser solução, o Estado despertava desconfiança por ser sinônimo de coação e humilhação, e, quanto mais distante permanecessem de seus agentes, tanto melhor.

Como afirmou Eric Hobsbawm (2010, p. 29-30), “tendemos a esquecer que antes do século XIX nenhum estado possuía conhecimento suficiente de quem nascia, vivia e morria dentro de suas fronteiras.” Nenhum Estado, antes do século XIX, podia saber o que ocorria em suas áreas mais distantes ou enviar seus agentes com rapidez suficiente para que agissem. Os Estados não conseguiam controlar suas fronteiras porque não as conheciam ou não as tinham demarcado claramente. Antes do triunfo do moderno Estado nacional – segue Hobsbawm – “o poder esteve limitado pela incapacidade dos governos centrais de exercer monopólio efetivo dos armamentos, por sua fraqueza de manter e suprir continuamente servidores armados e civis suficientemente numerosos nos limites fronteiriços” (HOBBSAWM, 2010, p. 29-30). E ainda, como José Murilo de Carvalho constatou: “a burocracia do Estado [Imperial brasileiro] era macrocefálica: tinha cabeça grande, mas braços curtos. Agigantava-se na Corte, mas não alcançava as municipalidades e mal atingia as províncias” (CARVALHO, 1996, p. 384). As assertivas dos ilustres historiadores se aplicam perfeitamente aos limites meridionais da América do Sul de meados do século XIX.

⁸⁹ Em “A morte é uma festa”, João José Reis (1991, p. 275) demonstra como os populares resistiram às imposições de um Estado que pretendia mudar hábitos e costumes antigos, no caso, aplicar a Lei de 28 de outubro de 1828 que legislava sobre os locais de enterramentos, devendo estes ser feitos não mais dentro das igrejas, mas em locais retirados, longe dos centros urbanos. A “cemiterada” foi típica revolta popular e urbana contra a tentativa de modificar a vida cotidiana do povo comum.

A debilidade do poder do Estado no sul do Brasil era motivo de preocupação para a Corte no Rio de Janeiro tendo em vista as rivalidades e desconfianças em relação às repúblicas vizinhas: Paraguai, Argentina e Uruguai. Agentes leais às causas do Império deveriam ser enviados para a fronteira e trabalharem para consolidar os interesses do Estado, e só por este motivo entende-se porque um sacerdote ilustrado como o padre francês João Pedro Gay foi parar na distante e fronteiriça cidade de São Borja.⁹⁰ Comprometido com a construção do Brasil, mas sem deixar os interesses particulares de lado, o pároco empenhou-se na reforma de igrejas, cemitérios e capelas, ensinando catecismo às crianças, pregando sobre a importância dos sacramentos e realizando casamentos de pessoas pobres sem cobrar pelo serviço e até relevando se os casais fossem parentes. Indispôs-se com políticos e juizes municipais ao denunciar ao governo provincial a “escravidão missioneira” levada a cabo por fazendeiros da região e a brutalidade das autoridades da Guarda Nacional ao recrutarem índios para o serviço militar. Mas, com o tempo, conseguiu o respeito e a admiração daqueles que, a princípio, se mantiveram arredios a ele por ser agente do Estado.

⁹⁰ João Pedro Gay nasceu na diocese de Gap, na França, em 20 de novembro de 1815. Foi ordenado presbítero em 1840, emigrando para o Brasil em 1842. Algumas referências indicam que ele foi para Montevideu, ainda em 1842, estabelecer uma igreja para súditos franceses, mas que o estado de sítio daquele ano o trouxe de volta para o Rio de Janeiro. . Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB), ficha técnica de Arquivos e Coleções particulares. Exerceu ministério religioso no Rio de Janeiro como cônego honorário da Capela Imperial, foi professor de francês e matemática em escolas e professor no Instituto Homeopático. Em 1843, aceitou a provisão da paróquia de Santana da Vila Nova de Laguna, em Santa Catarina. Em 1848 foi para Alegrete (RS) como pároco coadjutor, onde ficou até 31 de março de 1849. Fazendo concurso para a paróquia de São Borja, foi aprovado e nomeado pároco colado a 25 de outubro de 1849. Também administrou a Paróquia de São Luiz Gonzaga, de 1862 a 1872. A seguir, foi transferido para Uruguiana (RS), em 1874, onde atuou até 1891 quando faleceu em 15 de maio em consequência de um desastre ferroviário (RUBERT, 1998, p. 80, 88, 90, 124).

O CONFRONTE ENTRE MODERNIDADE E ULTRAMONTANISMO

O segundo bispo do Rio Grande, D. Sebastião Dias Laranjeira, assumiu a diocese em 1861, três anos após a morte de D. Feliciano, ocorrida em 1858. D. Sebastião estava muito próximo da ideologia ultramontana,⁹¹ tanto que participaria, em 1870, do Concílio Vaticano I. Nascido na Bahia em 1822, cedo foi enviado pelo pai para o Seminário em Salvador para receber sua educação. Ordenou-se aos 23 anos, e, em 1857, partiu para Roma a fim de realizar estudos de legislação eclesiástica. Poucos dias antes de doutorar-se, em 1860, recebeu o decreto do Império brasileiro que o nomeava como bispo do Rio Grande do Sul. Relutou de início, mas aceitou a tarefa. Tentou ser um bispo reformador aos moldes de Roma. Porém, assim como todo bispo brasileiro, estava limitado pelo padroado e sofrendo ataques dos políticos liberais que, cada vez mais, pediam pelo fim da ligação entre Igreja e Estado.

Os bispos reformadores eram, em sua maioria, brasileiros formados na Europa sob a supervisão direta de Roma e do papa. Voltavam para o Brasil com uma proposta bem definida: reformar os costumes religiosos da população, submeter os fiéis à hierarquia, organizar irmandades, confrarias, devoções e procissões e, como princípio imediato, controlar o clero paroquial eliminando a sua autonomia. Esses bispos deviam obediência ao papa e às suas normas, e não ao imperador ou às leis brasileiras. Era o ultramontanismo em rota de colisão com o regalismo imperial e, principalmente, em choque com as práticas da modernidade.

A modernidade, desdobramento do Iluminismo do século XVIII,

⁹¹ O termo ultramontano foi usado pelos franceses para indicar que, na visão deles, o papa vive após as montanhas. Mas é no seu ideário que o termo ganha força. Diz respeito à política de Pio IX e sua busca em centralizar as decisões na figura do Sumo Pontífice, submeter a Igreja à hierarquia tendo o papa como infalível (AZEVEDO, 1999, p. 445-446).

tinha por base a secularização, conjunto de ideias e ações que questionava a religião como único referencial para compreender o mundo e a humanidade. Os “iluminados” acreditavam que a sociedade estava “fada” ao progresso que só seria alcançado através da razão. Os pensadores deixavam de lado a influência de Deus e abriam espaço para que o progresso se realizasse por meio da ação humana (DUPAS, 2006, p. 43). No século XIX, o termo modernidade trouxe consigo outros conceitos, como evolução, liberdade, democracia, ciência e técnica, além de diversas doutrinas para se atingir o tão almejado progresso: liberalismo, socialismo, anarquismo (RIBEIRO, 2003).

A reação a todo esse movimento de ideias partiu de setores conservadores da sociedade, mas principalmente da Igreja Católica. O ideário ultramontano, ou romanizador, foi uma posição da Igreja aos avanços da modernidade, recrudescendo à medida que o poder temporal dos papas foi sendo questionado e eliminado. O termo designava também uma orientação política da Igreja Católica Romana que era a favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papa, o que de fato foi instituído com o dogma da Infalibilidade no primeiro Concílio do Vaticano, em 1870.

Essa foi a maneira da Igreja resistir à perda da posição chave que ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentidos, espaço esse que estava sendo reivindicado pelos modernos estados nacionais (CATROGA, 2006, p. 62). Esse processo histórico, denominado secularização, designa os diversos elementos da cultura que buscavam emancipação do controle da Igreja e dos dogmas (LEPARGNEUR, 1971, p. 12). A sociedade e a cultura modernas tentavam sair da influência religiosa e, por isso, no século XIX, o termo adquiriu valor político-ideológico, passando a indicar a luta da razão sobre o obscurantismo do governo clerical (MENOZZI, 1998, p. 5-6).

A posição católica se baseava no pressuposto de que com a secula-

rização, o evoluir histórico da humanidade perderia o seu ponto central de referência, a Igreja. A história avançaria à deriva, num processo que iria se precipitar no abismo do desastre social (MENOZZI, 1998, p. 8). As recomendações do papa Pio IX (1846-1878) aos bispos eram para que trabalhassem pela restauração da sociedade cristã, na qual o papado em particular, e a Igreja em geral, fossem o fundamento e a legitimação última da autoridade (MENOZZI, 1998, p. 85). Isso era uma demonstração da necessidade de se estabelecer um poder diretivo da Igreja sobre toda a sociedade, e quem se opusesse seria cúmplice da conjuração diabólica das seitas contra o catolicismo (MENOZZI, 1998, p. 129).

A noção corrente de modernidade no Brasil de finais do século XIX e início do XX, dizia respeito ao progresso material, técnico e urbano. A modernidade se traduzia em modificações que iam desde mudanças arquitetônicas de prédios, alargamento de ruas, construção de praças, até a higienização dos espaços públicos. Também envolvia novos valores culturais, como a ética do trabalho e normatização dos costumes, inclusive nesse ponto uma vivência religiosa diferente. Todo esse processo era capitaneado pela parcela dominante do país: classe política, comerciantes urbanos, elites agrárias, além da intelectualidade.

No Brasil, os bispos resistiram ao processo de secularização, principalmente porque denotava perda do controle de setores importantes da sociedade, como a administração dos cemitérios, o registro de batismos e casamentos, além de outros privilégios. Contudo, há de se levar em conta certas especificidades do país, e a principal delas diz respeito ao regime que ligava à Igreja ao Estado: o padroado.⁹²

⁹² Pelo padroado, a Igreja ficava sob o controle permanente do Estado. A monarquia promovia, transferia ou afastava clérigos; decidia e arbitrava conflitos nas respectivas jurisdições das quais ela própria fixava os limites (AZEVEDO, 1999, p. 340).

Herança da colonização portuguesa, “o padroado era um dos pilares que sustentavam as estruturas de poder que garantiam constitucionalmente a interpenetração entre a religião e a sociedade, a Igreja e o Estado, enfim, entre o sagrado e o profano” (AZEVEDO, 1999, p. 340). O poder político era exercido em nome da religião. Os monarcas eram também chefes da Igreja. No Brasil do século XIX, principalmente a partir do 2º Reinado, a Igreja deu início à reforma do catolicismo, visando torná-la mais romana e menos nacional, deixando-a sob o controle do clero e eliminando a autonomia leiga. Esse processo teve na figura dos bispos os seus “generais” que, formados e instruídos diretamente na Santa Sé, voltavam ao país obstinados em concretizar a romanização da Igreja brasileira. Contudo, o padroado fazia da Igreja uma instituição subordinada ao Estado, e isso deixava os bispos profundamente inquietos, pois para poderem ver cumpridas as diretrizes emanadas de Roma, precisariam, antes, terem o beneplácito do Imperador, que era, na realidade, o chefe da Igreja no Brasil.

Talvez o melhor exemplo de atritos entre as instituições tenha ocorrido na chamada “Questão Religiosa” (1872-1874), que foi um confronto político movido por princípios ideológicos que determinaram procedimentos e ações que visavam atingir diretamente o modo de vida do povo. A ortodoxia religiosa e o regalismo imperial enfrentaram-se e disputaram o direito à soberania sobre o povo, para ver a quem caberia o papel na estruturação da sociedade. De um lado estava a Igreja, que lutava por espaço próprio sem a intervenção do Estado; do outro, o Estado que já não podia subordinar-se aos princípios monopolistas da Igreja. Parecia claro que ambos precisavam de fóruns próprios de atuação, o que de fato só viria a acontecer após a instalação da República em 1889.

IGREJAS EM RUÍNAS E A REFORMA DO CATOLICISMO

Retornando ao Rio Grande do Sul da década de 1860, nos deparamos com os relatos de D. Sebastião Dias Laranjeira, o segundo bispo da província. Segundo ele, a situação da Igreja aqui não melhorara em relação ao seu antecessor, já que a reforma iniciada fora tímida e muito porque D. Feliciano permaneceu no cargo por menos de seis anos. A expressão do estado ainda precário da instituição católica no sul era a condição das igrejas matrizes. Apesar de existirem, estavam necessitando de reformas, pois muitas estavam em ruínas e ameaçando desabar.

O estado da maior parte, se não da totalidade das matrizes, é pouco lisonjeiro, e muitas estão longe de oferecerem a necessária decência para a celebração dos atos divinos. Não podendo o governo provincial prover ao mesmo tempo aos reparos ou construção de muitas dessas igrejas, é por certo fora de dúvida que se deve tratar de preferência da conclusão daquelas das cidades ou vilas mais importantes da província. Já por vezes manifestei esta opinião, como o meio mais próprio de, em pouco tempo, possuir a diocese templos dignos da majestade divina, e do grau de adiantamento e riqueza da província.⁹³

O bispo escreveu, nessa mesma carta, que a Assembleia estava repassando uma verba anual para aquisição de alfaias e paramentos, mas essa quantia não era satisfatória. Em outro momento, elogiou o interesse dos leigos na tentativa de reforma dos templos: “Convém notar que os fiéis estão sempre dispostos a concorrer, na medida de suas posses, para tais construções quando elas são bem dirigidas e os seus agentes lhes inspiram plena confiança.”⁹⁴ Dessa situação fica uma pergunta: mesmo após

⁹³ A.H.R.S., Assuntos Religiosos. Bispado. Caixa 5. Maço 10. Carta de D. Sebastião Dias Laranjeira ao Presidente da Província, 07 jan. 1873.

⁹⁴ A.H.R.S., Carta de D. Sebastião Dias Laranjeira ao Presidente da Província.

a recuperação econômica do governo, quais seriam os motivos para que as matrizes ainda estivessem em mau estado?

Talvez possamos responder tal pergunta retrocedendo a 1853, quando o presidente da província, Cansanção de Sinimbú, criou uma lei no intuito de poupar e racionalizar a aplicação dos poucos recursos que havia, fazendo com que a participação do Estado na edificação e conservação dos templos fosse reduzida.⁹⁵ Essa lei era uma tentativa de criar uma parceria entre o governo e os fiéis para a construção de novas igrejas, ficando o primeiro responsável pela edificação da Capela-Mor, e os segundos, pela nave, ou “corpo” do templo. Além de haver a necessidade de conter despesas, o intento maior era o de fiscalizar melhor a distribuição do dinheiro para que os materiais comprados não se perdessem, fossem roubados ou desperdiçados. Ao que parece, por mais bem intencionado que estivesse o governo, a desorganização continuou, e, após dois anos, o vice-presidente provincial fez nova denúncia das verbas destinadas para a manutenção e construção de matrizes:

Desde 1846 até o fim de 1853, despenderam-se 276:303\$000 (duzentos e setenta e seis contos e trezentos e três mil réis) com a construção e reparos das igrejas; e dessa época para cá tem-se gasto mais 43:407\$000 (quarenta e três contos e quatrocentos e sete mil réis) com este objeto. O certo é que poucas igrejas têm sido completamente reparadas e que nenhuma, das que foram iniciadas depois daquela época, está hoje concluída.⁹⁶

Percebemos que a lei de 1853 parece não ter funcionado a contento, pois a desorganização e falta de planejamento continuavam. Os números

⁹⁵ A.H.R.S., Relatório do presidente da Província de São Pedro, João Lins Cansanção de Sinimbú.

⁹⁶ A.H.R.S., Relatório do vice-presidente da Província, Luiz Alves de Oliveira Bello, à Assembleia Legislativa, 18 ago. 1855.

apresentados pelo vice-presidente são bastante altos, o que tornava a questão ainda mais grave. As verbas, de algum modo, acabavam por não chegar ao seu destino, pois se viam poucas igrejas “completamente reparadas”, e as que tiveram sua construção iniciada ainda não estavam finalizadas.

Mesmo tentando fazer uma fiscalização mais rigorosa, ainda havia uma questão a ser definida: como manter as verbas, sem estourar o orçamento, para os reparos e construções de igrejas? O uso de partes do dinheiro arrecadado com loterias parecia não ser suficiente para deixar as matrizes em estado digno para o exercício dos atos religiosos. Percebemos, então, que o governo provincial já dava claros sinais de que não estava mais disposto a investir na manutenção ou construção de matrizes, iniciando uma campanha para que os fiéis de cada lugar assumissem tal compromisso. Aliado a isso, conforme se aproximava o final do século XIX, mais conturbada ficava a questão do governo estar subsidiando uma religião em detrimento de outras, principalmente no Rio Grande do Sul, já que a presença de luteranos era marcante e não passava despercebida.⁹⁷ Havia uma pressão para que se interrompessem os subsídios à religião oficial,⁹⁸ e essa oposição agravava os problemas das matrizes da província, que

⁹⁷ A presença dos luteranos no Rio Grande do Sul crescia e colocava problemas aos governos, já que eles não poderiam ser assistidos pelo Estado por não pertencerem à religião oficial, a católica. Cabe destacar que havia cerca de 40 mil luteranos na província até 1873, segundo dados estatísticos fornecidos pelo Senador Cruz Jobim e por Gaspar da Silveira Martins. *Anais do Senado*, 19 de abril de 1873 (VIEIRA, 1981, p. 311).

⁹⁸ Num de seus livros clássicos sobre a História do Brasil, Gilberto Freyre constatou que na Assembleia Nacional na década de 1870, jovens políticos como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa faziam discursos defendendo a separação da Igreja e do Estado, para que se interrompesse os privilégios a uma única religião, quando o Brasil já estava povoado por vários grupos não católicos. Uma das formas de pressionar a mudança nas leis era justamente impedir o envio de dinheiro para a Igreja: “[...] eu ontem votei contra a verba dos seminários [...]”, afirmou o jovem apologeta do *Progresso* Joaquim Nabuco. Para ele, era incompreensível que o Estado continuasse a formar ministros ou sacerdotes de determinada religião. “A Igreja, pois, que os educasse [os seminaristas] à sua custa”. Joaquim Nabuco, *Discursos parlamentares* (FREYRE, 2004, p. 768-769).

estavam mais parecidas com “*casebres assoreados*” do que templos condignos dos atos religiosos, segundo opinião geral à época (VIEIRA, 1981, p. 311).

Casos de igrejas em ruínas se repetiam em todo o Rio Grande do Sul. Na Freguesia de São Luiz de Mostardas, litoral sul do Rio Grande, o vigário afirmava que a Comissão de obras da Igreja Matriz estava querendo demolir o velho templo para apressar o envio do dinheiro por parte do governo. Pelo que contou o padre, a Assembleia Legislativa teria debatido sobre o assunto, tendo aprovado o envio de 09 contos de réis a serem pagos em três vezes, mas nada estava definido. Tal quantia deveria ter sido remetida há muitos meses, e até aquele momento (novembro de 1871) “nada havia além de 2 contos de réis para iniciar as obras”. “Se a demolição se confirmar – argumentou o vigário – não se erguerá outra, por falta de dinheiro”. Por esse motivo, pediu ajuda ao governo da província para que impedisse a demolição da velha matriz de Mostardas.⁹⁹

A imprensa oficial católica do século XIX sustentava que a situação deplorável da Igreja no Brasil era responsabilidade do governo, que negligenciava a religião (BOEHRER, 1970, p. 152). Os bispos eram os que mais se queixavam dessa situação, e mesmo que suas declarações devam ser tomadas com algumas ressalvas, eles não estavam errados num ponto: existia uma campanha dos liberais que buscava o fim dos privilégios e concessões à religião oficial.¹⁰⁰ A presença, nas Assembleias, dos adeptos da separação da Igreja e do Estado, da liberdade de

⁹⁹ A.H.R.S., Assuntos Religiosos. Paróquias. Clero Católico. Caixa 11. Maço 22. Carta do vigário de Mostardas ao Presidente da Província, 1 nov. 1871.

¹⁰⁰ O deputado Joaquim Saldanha Marinho e o Senador Gaspar Silveira Martins foram bastantes críticos ao sistema que privilegiava uma religião em detrimentos de outras. Sobre a campanha de Saldanha Marinho e outros políticos a favor da “educação livre nacional e racional”, da instituição do casamento e do registro civil, da jurisdição civil sobre os cemitérios e da “absoluta liberdade de culto”, consultar obra de: RODRIGUES, 2005).

culto e de consciência, do fim do monopólio eclesiástico sobre os cemitérios, e outros pontos mais ligados à secularização da sociedade, abalava os bispos brasileiros. E aqueles políticos, certamente, estavam impedindo o envio de dinheiro para reparos ou construção de igrejas matrizes católicas. Políticos e intelectuais entendiam que para o Brasil ser elevado a uma nação moderna não poderia manter os privilégios de uma religião em detrimento de outras. Era necessário e urgente acertar o passo com a modernidade.

Enquanto se debatiam questões dessa natureza, as matrizes pela província caíam em ruínas, à parte alguns fiéis que tentavam reformá-las ou construía capelas em homenagem aos santos populares. Sendo assim, podemos afirmar que a ruína das igrejas matrizes era um sintoma visível da inoperância do Estado Imperial, aliado à forte campanha dos liberais para o fim dos privilégios à religião oficial. Apesar de todo empenho de bispos reformadores como D. Sebastião Dias Laranjeira, pouco se fez no tocante à reforma e/ou construção de novas igrejas.¹⁰¹ Os caminhos para a melhora da instituição no sul viriam com a mudança do regime político do Estado, da imigração em massa de europeus que passaram a chegar à província a partir de 1875 (italianos em sua maioria) e das inúmeras devoções populares que passaram para o controle dos párocos. Mas enquanto isso ainda não estava claro para os contemporâneos, houve muita tensão e conflitos oriundos desse tempo de indefinições e expectativas.

¹⁰¹ Em contrapartida, D. Sebastião Dias Laranjeira conseguiu dar início (1865) e concluir (1888) o prédio que abrigaria o seminário de formação de sacerdotes, concretizando o sonho de seu antecessor. Atualmente, é o imponente prédio da Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

DOM CLÁUDIO PONCE DE LEÃO E A REPÚBLICA: UM CASO CONTURBADO

Considerado pelo historiador Carlos Albino Zagonel como um “homem possuidor de ideias claras a respeito do sacerdócio, de formação eclesiástica e de dignidade no ministério pastoral”, o terceiro bispo do Rio Grande do Sul era “um homem apostólico, facilmente entusiasmável em seus empreendimentos eclesiásticos. Dedicava-se até ao sacrifício ao ministério episcopal que a Santa Sé lhe conferia” (ZAGONEL, 1975, p. 107-120).¹⁰² D. Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (3º bispo do RS, entre 1890 a 1912) era profundamente zeloso e meticoloso, mas essas “qualidades” lhe causaram dissabores e atritos sérios durante administração da diocese. Segundo Zagonel:

Intervinha intempestivamente nos assuntos e atribuições de seus colaboradores. [...] Possuía também certo autoritarismo que lhe tornava difícil o diálogo nos momentos de decisão, mormente, se o parecer lhe era contrário. Tornava-se agressivo e emperrava a discussão, embrulhava tudo [...]. ‘Tornava-se um homem impossível: um dia ele promete, noutro ele recusa’ e nesses momentos o próprio Direito Canônico não contava nada; levantava a voz e praguejava violentamente (ZAGONEL, 1975, p. 122).¹⁰³

Conforme escreveram alguns padres pertencentes a congregações europeias que vieram ao Rio Grande do Sul no final do século

¹⁰² Sua formação se deu na Congregação dos Lazaristas no estado da Bahia, terminando seus estudos em Roma, na década de maior conflito entre a Igreja e os revolucionários da Unificação italiana.

¹⁰³ Palavras do padre João Becker, quando ainda era pároco do bairro Menino Deus em Porto Alegre, conforme Frei Bernardin d'Apremont (ZAGONEL, 1975, p. 122).

XIX,¹⁰⁴ o comportamento de D. Cláudio era dúbio:

O visitador canônico dos Missionários Capuchinhos, Frei Raphael de la Roche, descreve-o como ‘prelado piedoso, animado de excelentes intenções, mas chega a ser lunático e caprichoso até o absurdo [...]’. O parecer dos Padres Carlistas não é diferente: ‘Dom Cláudio é humilde, afável, mas dispõe como lhe apraz e não se submete a compromisso algum, mesmo que seja por escrito. Governa como, no momento, lhe parece melhor para sua diocese’ (ZAGONEL, 1975, p. 122).

Além de apresentar-se ora irritadiço, ora amável, o bispo “perdia facilmente o controle e não media as palavras, acontecendo ofender a população em seus sermões”, afirmou Zagonel (1975, p. 122). Essa atitude agressiva em sermões encontra respaldo no que aconteceu numa visita pastoral feita às cidades de Santa Maria e São Martinho da Serra em janeiro de 1897, ocasião que o bispo atacou as leis republicanas, ofendeu as famílias e humilhou publicamente o padre Aquiles Catalano, pároco de São Martinho da Serra.¹⁰⁵ Segundo conclusões de Zagonel (1975, p. 122), “o cansaço físico e o peso dos anos que tomavam conta do apostólico bispo”, não lhe permitia “controlar os defeitos de seu caráter impulsivo”. Além do que inúmeros deviam ser os problemas a ser enfrentados por

¹⁰⁴ Congregação dos Capuchinhos e Congregação dos Escalabrinianos, ou Carlistas. Ambas as congregações eram de origem europeia e de ideário ultramontano, chegando ao estado para trabalhar como missionários entre imigrantes italianos. Posteriormente, por ordem do bispo, expandiram suas ações para regiões ocupadas por luso-brasileiros. Sobre os Capuchinhos, ver: ZAGONEL, 1996.

¹⁰⁵ Num sermão proferido em São Martinho da Serra, o bispo acusou ao padre Aquiles Catalano de ter sido um dos responsáveis pela derrubada da velha igreja matriz em Santa Maria, em 1888. Além disso, teria dito que o vigário era uma pessoa “sem moralidade, tendo descurado de seus deveres completamente e em desabono da própria religião, não procurando zelar dos interesses da igreja que dirigia [...]”. Segundo testemunhas, o padre Aquiles retirou-se da igreja envergonhado. Arquivo Casa de Memória Edmundo Cardoso (A.C.M.E.C.), Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 24 de janeiro de 1897.

D. Cláudio, inclusive os causados pelas congregações religiosas no interior do estado, principalmente nas regiões de imigração italiana, como na ex-Colônia Silveira Martins,¹⁰⁶ e na freguesia de Esperança, região de Encantado, quando alguns imigrantes tentaram “fuzilá-lo” em 1905.¹⁰⁷

Carlos Albino Zagonel, considerado um dos principais pesquisadores sobre imigração italiana no Rio Grande do Sul, justifica que o autoritarismo de D. Cláudio, a sua impaciência no trato de certas questões e as suas reações desproporcionais aos motivos que as causavam, era porque o mesmo:

O visitador canônico dos Missionários Capuchinhos, Frei Raphael de la Roche, descreve-o como ‘prelado piedoso, animado de excelentes intenções, mas chega a ser lunático e caprichoso até o absurdo [...]’. O parecer dos Padres Carlistas não é diferente: ‘Dom Cláudio é humilde, afável, mas dispõe como lhe apraz e não se submete a compromisso algum, mesmo que seja por escrito. Governa como, no momento, lhe parece melhor para sua diocese’ (ZAGONEL, 1975, p. 122).

¹⁰⁶ Na região da ex-Colônia Silveira Martins, os padres palotinos tiveram problemas com os imigrantes italianos. Na historiografia eclesiástica, os culpados eram os maçons e maus católicos, que impediam o trabalho missionário dos padres. Os enfrentamentos começavam não por maçons ou carbonários, mas porque os palotinos beneficiavam determinadas comunidades em detrimento de outras, acabando por alimentar a rivalidade entre os italianos. A simples menção de estar em inferioridade ou subordinado à comunidade vizinha não agradava aos imigrantes, que haviam emigrado em busca de liberdade e autonomia, e não para tornarem-se servos novamente. Mais informações sobre esse assunto, consultar: VENDRAME, 2007.

¹⁰⁷ Na noite de 26 para 27 de janeiro de 1905, pelas 2 horas da madrugada, a canônica de madeira, onde pernoitava o bispo, alguns capuchinhos e padres seculares, foi alvejada durante vinte ou trinta minutos por um bando de cavaleiros armados, que gritavam e faziam provocações pessoais contra D. Cláudio. O quarto em que estava foi o ponto visado pelos atiradores, mas ninguém foi morto ou ferido nesse atentado. A casa canônica, ao contrário, “ficou esburacada pelas balas, as camas e a roupa estragadas”. Como forma de punição, o bispo não chegou a interditar a igreja, mas deixou a comunidade de Esperança sem vigário por algum tempo (D’APREMONT, 1976, p. 210).

O início da República trouxe mudanças, com o papel das instituições mais bem delimitado, cada qual com suas respectivas competências. Porém, certa confusão persistia, como a atitude de alguns párocos que celebravam casamentos antes da união civil, recebendo críticas por isso. Quando os republicanos reagiam de modo hostil, justificavam suas ações como consequência das atitudes de um clero que desconhecia as fronteiras de sua atuação na sociedade. O próprio D. Cláudio teria ultrapassado os limites criados pelos republicanos, que cada vez mais restringiam o poder de ação dos “delegados da Igreja”.

Por seu turno, o bispo não aceitava certas imposições do poder civil, pois vinha se debatendo desde o período imperial contra intromissões dos leigos em assuntos que acreditava serem exclusivos da Igreja. A República concedia uma liberdade de ação nunca vista pelo clero brasileiro, mas a perda de privilégios deixara-o descontente, até certo ponto hostil às novas leis.¹⁰⁸ Segundo a visão de bispos reformadores, sintonizados com a reforma católica como D. Cláudio, era preciso agir com rapidez e determinação para reconquistar o espaço perdido na sociedade, pois essa se deixava levar por outros pensamentos, como o racionalismo, o cientificismo, o protestantismo, o positivismo, o socialismo, o anarquismo e o ateísmo.

A reforma católica não deveria tardar, e, para ter sucesso, os “delegados da Igreja” acreditavam que atitudes autoritárias eram a saída, como substituir párocos por outros não levando em conta o sentimento

¹⁰⁸ A pastoral coletiva dos bispos, em 1890, demonstrava claramente, se não hostilidade quanto ao novo regime político, pelo menos uma grande desconfiança. Segundo Rioldo Azzi, os bispos passaram quase três décadas dando ênfase aos “malefícios da República”, principalmente contra o casamento civil, que introduzia a “licenciosidade moral em nível familiar”, e o ensino laico, que teve como desdobramento a “perda de fé por parte da juventude” (AZZI, [1996?], p. 34-35).

e apelos populares. Como o que estava em jogo era a sobrevivência da Igreja no Brasil, a política adotada não deveria ser outra se não baseada na intransigência.¹⁰⁹ Na ânsia em apressar o andamento de seus planos, o bispo sul-rio-grandense não usava de diplomacia no trato das questões. Agia tendo por princípios o autoritarismo dos papas da Igreja ultramontana de seu século, acreditando que a sociedade devia sujeitar-se e acatar com resignação suas ordens. Para D. Cláudio, as autoridades civis e suas leis não estavam acima do papa e das leis da Igreja.

A MODERNIDADE E A IGREJA NO SUL DO BRASIL

Inicialmente combatida pela Igreja, a modernidade acabou sendo a sua salvação. A República, a separação entre as instituições, as devoções populares, a imigração em massa de camponeses do norte italiano para o sul do Brasil e o cosmopolitismo social do final do século XIX e início do XX forneceram os elementos necessários para uma reaproximação entre Igreja e Estado. Não como na época do Império, obviamente. Na República, ambas as instituições tinham como norte o ordenamento social para se atingir o progresso. Contudo, o sentido da modernidade passou a ser notadamente conservador e autoritário, indo ao encontro da própria ideologia da Igreja ultramontana.

No município de Santa Maria, as autoridades passaram a colocar em prática ações visando à higienização e reurbanização das cidades, reproduzindo ideias que vinham da Europa do século XIX. Em Santa

¹⁰⁹ A pastoral coletiva dos bispos, em 1890, demonstrava claramente, se não hostilidade quanto ao novo regime político, pelo menos uma grande desconfiança. Segundo Rioldo Azzi, os bispos passaram quase três décadas dando ênfase aos “malefícios da República”, principalmente contra o casamento civil, que introduzia a “licenciosidade moral em nível familiar”, e o ensino laico, que teve como desdobramento a “perda de fé por parte da juventude” (AZZI, [1996?], p. 34-35).

Maria, no centro do Rio Grande do Sul, vereadores se empenharam na retirada do cemitério da parte principal da cidade e na construção de outro, extramuros, em local distante (FLORES, 2006). Esse processo, ligado à secularização, alteraria as concepções sobre a morte e sobre os enterramentos, dessacralizando espaços, como a Praça da Matriz de Santa Maria, e retirando da Igreja o controle sobre a morte e os mortos. Além do conflito entre modernidade e tradição, havia nítida interferência em hábitos e costumes tradicionais da população.

O Rio Grande do Sul, do último quarto do século XIX, presenciou modificações estruturantes na sociedade, na política e na cultura, embora algumas mudanças não fossem visualizadas de imediato por seus habitantes. A diversidade cultural de cidades como Santa Maria, por exemplo, passou a ser evidente desde a chegada de imigrantes italianos em 1877 e da ferrovia em 1885 (CARVALHO, 2005). A partir desses dois momentos, um “caldeirão étnico” se formou, o que deixou as autoridades municipais preocupadas em controlar essa população, cada vez mais diversa e desconhecida. As chances de conseguir empregos por causa da ferrovia atraíram muitos a Santa Maria.

A expectativa em ter o símbolo da modernidade (o trem) passando pelo município, aliado ao grande número de pessoas com novos hábitos e ideias circulando pela cidade, fez com que a elite política e intelectual¹¹⁰ se empenhasse de forma mais dinâmica no ordenamento dessa nova configuração social e cultural. Para esta tarefa, contudo, essa elite não poderia abrir mão daquela instituição que representava o freio moral para a sociedade: a Igreja. Mesmo com a secularização trazendo práticas que iam de encontro ao catolicismo, chegou-se ao entendimento que

¹¹⁰ O termo “elite política e intelectual” abrange os políticos que administravam os municípios e também juizes, promotores, funcionários públicos, advogados, engenheiros, médicos, farmacêuticos, jornalistas, professores, industriais e comerciantes em geral.

a ordem e o controle social eram tarefas mais urgentes do que as disputas e divisões entre política e religião.

Entendemos que essa reaproximação passou a acontecer porque não havia tanta diferença entre o lema positivista da *Ordem e do Progresso* e o que pregava a Igreja ultramontana de então. Mais do que isso, tanto Júlio de Castilhos¹¹¹ quanto o bispo D. Cláudio Ponce de Leão eram antiliberais, assentados na ideia de verticalidade de mando, pregando a obediência à hierarquia e profundo zelo quanto à formação moral dos indivíduos.¹¹² Porém, antes mesmo de haver contatos entre as instâncias superiores de poder, como no caso estudado por Artur Isaia (1998), acreditamos que nos principais municípios onde estavam na administração política os republicanos conservadores, como era o caso de Santa Maria, havia grande interesse na reforma do catolicismo e na obra de regeneração social que se conseguiria com uma política moralizadora. E o catolicismo romanizado foi visto pelos republicanos “como força legitimadora e capaz de colaborar com o acatamento social requerido para a vigência da ordem” (ISAIA, 1998, p. 70).

No caso das devoções populares, a postura de D. Cláudio Ponce de Leão foi inversa ao de seu antecessor, D. Sebastião Dias Laranjeira. Esse percebeu, apesar de sua ideologia ultramontana, que não surtiria efeito ser intransigente com as devoções populares, isso ainda no período im-

¹¹¹ Sobrinho neto do primeiro bispo do Rio Grande do Sul, Júlio Prates de Castilhos (1860-1903) era advogado, jornalista, maçom, positivista e líder máximo do Partido Republicano Rio-Grandense. Foi presidente do Rio Grande do Sul e autor da Constituição do Estado em 1891, com forte influência do positivismo de Auguste Comte (COLUSSI, 2005; FRANCO, 1996).

¹¹² Sobre a aproximação do castilhismo com o ultramontanismo no Rio Grande do Sul, consultar: ISAIA, 1992; ISAIA, 1998, principalmente o capítulo *Catolicismo e positivismo na República Velha gaúcha*; Apresentando a variedade das ideias positivistas no estado, ver artigo de: BOEIRA, 1996.

perial. Sua postura foi de aproximação e negociação com os membros das irmandades, mas sem abrir mão, obviamente, “de buscar moralizar os costumes de acordo com os mais novos padrões cristãos de vida religiosa” (TAVARES, 2008, p. 26).¹¹³ Contudo, após a morte do bispo, em 1888, com o golpe republicano de 1889 e o decreto que pôs fim à relação entre Igreja e Estado, a postura dos sacerdotes não foi assim tão complacente com as irmandades. Além de continuar a interferir nos costumes religiosos, o novo bispo, D. Cláudio Ponde de Leão, passou a exigir que as irmandades aceitassem a ingerência direta dos párocos na administração das mesmas. Essa tentativa provocou reações adversas.

Nos primeiros anos do século XX, a Irmandade do Rosário de Santa Maria, por exemplo, moveu ação contra o padre palotino Caetano Pagliuca, pároco da cidade, que “propôs um novo estatuto para a entidade com o intuito de descaracterizá-la como sociedade jurídica autônoma e amarrá-la à estrutura da Igreja” (BIASOLI, 2010a, p. 191). Esse episódio compôs uma nova fase do processo de romanização da Igreja no Brasil, demonstrando um clero preocupado em administrar as irmandades e eliminar a autonomia dos leigos, deixando-os em condição subalterna. Um dos argumentos dos párocos para agirem contra as irmandades é que essas estavam sofrendo influência negativa dos maçons.¹¹⁴

¹¹³ As irmandades, segundo Mauro Dillmann Tavares (2008, p. 26), não decaíram e nem enfraqueceram durante o bispado de D. Sebastião no Rio Grande do Sul (1861-1888). Houve um crescimento das atividades delas apesar da força reformista da Igreja ultramontana, que nem sempre via com bons olhos a gerência leiga na religião e as práticas festivas das devoções.

¹¹⁴ Este era um argumento que justificava, à época, a ação contundente de alguns párocos contra as irmandades. Porém, como nos mostram os estudos de GRIGIO e COLUSSI, fazia parte da retórica da Igreja, e de seus sacerdotes, colocar a culpa sempre na maçonaria, vista como o grande mal da sociedade. No caso da Irmandade do Rosário de Santa Maria, após duas instâncias de julgamento, ela perdeu o caso e também a autonomia (GRIGIO, 2016).

Como referido, em lugares que cada vez mais se faziam cosmopolitas, como Santa Maria, a urbanização e a busca do que era considerado moderno, “civilizado”, teve na chegada da ferrovia, em 1885, seu momento crucial. As autoridades públicas iniciaram a fiscalização dos populares e de todos os costumes que deporiam contra uma cidade que queria acertar o passo com a modernidade. A partir de então, as festas que envolviam a população deveriam ser vigiadas, cerceadas, e o centro, que antes reunia os maiores eventos religiosos, depurou-se da presença deslegante do passado, tanto de hábitos quanto de prédios que lembrassem esse tempo que se queria superar.¹¹⁵

Por sua vez, padres sintonizados com o ideário ultramontano tomaram a frente nessa tarefa, visando primordialmente transformar a religiosidade do povo, adequá-la ao catolicismo reformado, contando com o apoio de uma elite republicana conservadora. No nível do discurso, criticaram, desprezaram, consideraram “fora de todos os padrões” o catolicismo popular, mas não deram combate ostensivo às devoções, antes procuraram interferir na liderança e na orientação do culto, salientando os sacramentos e a obediência aos padres. Houve, até certo ponto, uma “valorização” dessas práticas religiosas, pois, se fossem excessivamente críticos ou repressivos, poderiam perder fiéis para outras religiões e ideologias estrangeiras que se faziam presentes. As devoções populares foram vistas pelo clero como uma das bases que daria sustentação para a efetiva conquista ultramontana do estado do Rio Grande do Sul.

Com o decreto de separação entre Igreja e Estado, de 1890, este se desobrigou de fornecer dinheiro para construção ou reformas de igrejas. O apoio financeiro para a construção de novas matrizes viria das festas religiosas populares das cidades, organizadas por irmandades e eficaz-

¹¹⁵ Cf. Para uma análise mais detalhada das expectativas pela chegada da ferrovia a Santa Maria, consultar: KARSBURG, 2007.

mente administradas pelos párocos. Estas contribuíram para a edificação de igrejas, seminários e capelas. Tomando novamente a cidade de Santa Maria como exemplo, os concorridos leilões da Festa do Divino, realizados na Avenida do Progresso (atual Avenida Rio Branco), forneceram grande quantia em dinheiro para que a construção da nova Catedral jamais parasse, tendo sido iniciada em 1903 e concluída em 1909. Além da Festa do Divino, a Romaria ao Cerro do Campestre, na então tradicional festa de Santo Antônio Abade, também forneceu aos cofres da paróquia de Santa Maria quantias generosas de dinheiro que serviram para edificação da nova igreja matriz (KARSBURG, 2007; BIASOLI, Victor, 2010b, p. 188-189).¹¹⁶

Mas para consolidar o catolicismo ultramontano no estado, não bastariam novas igrejas matrizes e controlar as devoções populares, pois era preciso muito mais. Atuar na área médica (assistência aos doentes), na filantropia, na imprensa, na educação e entre os círculos operários era vital para consolidação da hegemonia católica. Em vários destes campos haverá confronto,¹¹⁷ mas, apesar disso, o triunfo se dará por aliança com as elites republicanas conservadoras que apoiarão as iniciativas do clero europeu ultramontano, estabelecendo um *modus vivendi* de certa forma harmônico (não tanto em seu início) que se assentava em soluções autoritárias de instituições fortes e promotoras do progresso social (ISAIA, 1998; MONTEIRO, 2008).

O clero europeu, por sua vez, terá como uma de suas principais bases sociais e econômicas os imigrantes italianos chegados ao Rio Gran-

¹¹⁶ As fontes para tais informações se encontram no Arquivo da Diocese de Santa Maria, Livro Tombo da Paróquia de Santa Maria da Boca do Monte n. 3, p. 88.

¹¹⁷ Os conflitos na religião se davam contra os luteranos, anglicanos, metodistas e espíritas; no campo da saúde e educação, com os liberais e maçons. Estes assuntos já renderam alguns trabalhos importantes, tais como: BIASOLI, 2010b; COLUSSI, 2003; VÉSCIO, 2001.

de do Sul a partir de 1875. Ordens religiosas como palotinos, capuchinhos, carlistas e maristas terão profunda inserção em regiões colonizadas por imigrantes italianos, retirando dali parte do material financeiro para erguer seminários e recrutando os filhos dos imigrantes para serem seminaristas (MARIN, 1993; BIASOLI, 2010b). Quando, em agosto de 1910, o papa Pio X autorizou a criação de mais três dioceses no Rio Grande do Sul (Santa Maria, Uruguaiana e Pelotas), elevando Porto Alegre à condição de arquidiocese, havia certeza que a estrutura física, social e política eram suficientes para embasar tal decisão: novas igrejas matrizes eram inauguradas,¹¹⁸ hospitais eram fundados, ficando as irmãs de caridade (Franciscanas) responsáveis pelos cuidados dos doentes; colégios voltados para a educação dos filhos das elites tendo padres educadores (Maristas, Jesuítas, Salesianos, Lazaristas) como mestres. Era o novo catolicismo se implantando no estado, envolvido na sociedade em setores chave para construir e sedimentar sua influência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Embora aliada ao Estado, a Igreja Católica no Brasil teve que conviver com dificuldades por quase todo o período Imperial. No Rio Grande do Sul, por ser região de fronteira com países que visavam consolidar seus limites e onde a guerra e a expectativa de guerra eram constantes, a estrutura eclesiástica era frágil, dependente das ações do Estado e das irmandades. A criação de uma diocese era o passo inicial para atuação em outras frentes. Primeiramente, a organização teria que ser interna: a Igreja deveria possuir um clero virtuoso e subordinado à hierarquia, por isso a criação de um seminário voltado para a formação de novos

¹¹⁸ Exemplo de nova matriz é o caso de Santa Maria, que contou com apoio das elites católicas locais, dentre eles alguns maçons, como o grão mestre Pedro Weinmann, que doou todo o telhado do templo. Sobre este assunto, Cf. KARSBURG, 2007; BIASOLI, 2010b.

sacerdotes. Em segundo lugar, estes novos padres seriam instalados em paróquias para que atuassem de acordo com as exigências da própria Igreja, mas, também, atendendo às demandas dos poderes laicos durante a vigência do padroado. Estes novos padres foram os principais responsáveis por denunciar a ruína de grande parte das igrejas matrizes na província, tentando, dentro do possível, mudar a situação. O aspecto pouco lisonjeiro das matrizes era o sintoma visível de uma relação desgastada entre Igreja e Estado.

Juridicamente separados em razão da Lei de 07 de janeiro de 1890, o Estado republicano colocou desafios para a hierarquia eclesiástica. Num primeiro momento, o bispo D. Cláudio Ponce de Leão atacou o regime ao não reconhecer leis como casamento civil, por exemplo. Porém, com o passar dos anos e com a nomeação de novos bispos e a mudança de D. Cláudio por D. João Becker em 1910, os representantes da igreja romanizada aproveitaram o terreno cedido pela legislação para montar uma rede de atuação em vários setores, e com aval dos políticos republicanos. Mesmo que não fosse oficial, os poderes se deram as mãos em uma cruzada que interessava a ambos: a subordinação da sociedade trabalhadora, tanto urbana quanto rural, ao projeto de regeneração social. Apesar das críticas feitas ao governo, na prática a instituição católica se declarou a favor do regime quando percebeu que poderia alcançar seus objetivos.

Tratando do contexto sul-rio-grandense, o viés reformista do clero ultramontano encontrou na modernidade autoritária dos republicanos o parceiro ideal para concretizar o projeto de voltar a influenciar a sociedade. Ao atuarem por meio da educação principalmente, (deixando a política partidária para os políticos), afastariam os aspectos negativos da modernidade, como as ideias de comunismo, anarquismo e ateísmo, e auxiliariam a combater os comportamentos desviantes que degeneravam o corpo social. As estruturas fissuradas do Império romperam definitivamente em 1889, cedendo espaço para a criação de novos contextos

que ainda precisavam se assentar em bases firmes. Nesse sentido, o clero paroquial, as ordens religiosas, os bispos e arcebispo apoiaram e foram apoiados pelos políticos republicanos que acreditavam que a ordem era o único meio para se atingir o progresso.

REFERÊNCIAS

AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

AZZI, Riolando. *História da educação católica no Brasil*. Contribuição dos irmãos maristas – Os primórdios da obra de Champagnat no Brasil (1897-1922). São Paulo: Simar, [1996?].

BIASOLI, Vitor O. F. A Igreja Católica em Santa Maria: de capela militar à criação da diocese (1797-1910). In: WEBER, Beatriz; RIBEIRO, José Iran (orgs.). *Nova história de Santa Maria: contribuições recentes*. Santa Maria: [s.n.], 2010a. p. 145-168.

BIASOLI, Vitor. O. F. *O catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria da Boca do Monte*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2010b.

BOEHRER, George C. A. A Igreja no segundo reinado: 1840-1889. In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (orgs.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970. p. 134-167.

BOEIRA, Nelson. O Rio Grande de Augusto Comte. In: DACANAL, José Hildebrando (org.). *RS: cultura e ideologia*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996. p. 34-59.

BORTOLAZZO, Paolo. Presença escalabriniana entre os migrantes no Rio Grande do Sul: 1896/1919. In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *A presença italiana no Brasil*. v. 3. Porto Alegre; Torino: EST; Fondazione Giovanni Agnelli, 1996. p. 460-485.

BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder. (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais)*. São Paulo: Ática, 1986.

CARVALHO, Daniela Valandro de. *Entre a solidariedade e a animosidade: os conflitos e as relações interétnicas populares em Santa Maria – 1885 a 1915*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2005.

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das sombras: a política imperial*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.

CATROGA, Fernando. *Entre deuses e césores: secularização, laicidade e religião civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

COLUSSI, Eliane Lucia. Júlio de Castilhos e o Grande Oriente do Rio Grande do Sul. In: AXT, Gunter. [et al.]. (orgs.). *Júlio de Castilhos e o paradoxo republicano*. Porto Alegre: Nova Prova, 2005. p. 198-201.

COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. Passo Fundo: Editora da UPF, 2003.

D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UCS/EST, 1976.

DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso ou progresso como ideologia*. São Paulo: UNESP, 2006.

ESPÍRITO SANTO, Miguel Frederico do. Fundamentos da incorporação do Rio Grande do Sul ao Brasil e ao espaço português. In: CAMARGO, Fernando; GUTFREIND, Ieda; REICHEL, Heloísa. *Colônia*. Passo Fundo: Méritos, 2006. Coleção História Geral do Rio Grande do Sul, v. 1. p. 23-35.

FLORES, Ana Paula Marquesini. *Descanse em paz: testamentos e cemitério extramuros na Santa Maria de 1850 a 1900*. Dissertação (Mestrado em História).

Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

FLORES, Moacyr. *República Rio-Grandense: realidade e utopia*. Porto Alegre, EDIPUCRS, 2002.

FRANCO, Sérgio da Costa. *Júlio de Castilhos e sua época*. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Ordem e progresso*. São Paulo: Global, 2004.

GRIGIO, Ênio. *No alvoreço da festa, não havia corrente de ferro que os prendesse, nem chibatada que intimidasse: a comunidade negra e sua irmandade do Rosário (Santa Maria, 1873-1942)*. Tese (Doutorado em História). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, São Leopoldo, 2016.

GUZZELLI, Cesar Augusto Barcellos. *O horizonte da província: a República Rio-Grandense e os caudilhos do Rio da Prata (1835-1845)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1998.

HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora Acadêmica, 1987.

HOBSBAWM, Eric. *Bandidos*. Tradução de Donaldson M. Garschagen. São Paulo: Paz e Terra, 2010.

ISAIA, Artur Cesar. Católicos, Pica-paus e Maragatos. In: FLORES, Moacyr (org.). *1893-95: a revolução dos maragatos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

ISAIA, Artur Cesar. Catolicismo, regeneração social e castilhismo na República Velha gaúcha. *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, v. 18, n. 1, jul. 1992.

ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *Sobre as ruínas da velha matriz: religião e*

política em tempos de ferrovia. Santa Maria: Editora da UFSM, 2007.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira; VENDRAME, Máira Ines. Investigação e formalização na perspectiva da micro-história. In: VENDRAME, Máira Ines *et al.* *Ensaio de micro-história, trajetórias e imigração*. São Leopoldo: Editora OIKOS; Editora Unisinos, 2016. p. 86-113.

KÜHN, Fábio. O povo sem religião: as representações da historiografia tradicional sul-rio-grandense acerca da religiosidade popular. *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo, ano 14, n. 2, 1998.

KÜHN, Fábio. *O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996.

LEPARGNEUR, Hubert. *A secularização*. São Paulo: Duas Cidades, 1971.

LEVI, Giovanni. O trabalho do historiador: pesquisar, resumir, comunicar. *Revista Tempo*, Niterói, v. 20, 2014.

MARIN, Jérri. *Ora et labora: o projeto de restauração católica na ex-Colônia Silveira Martins*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1993.

MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998.

MONTEIRO, Lorena M. Os católicos gaúchos e a construção da ordem política: a liga eleitoral católica. *Revista Brasileira de História das Religiões*, ano 1, n. 2, set. 2008.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

REIS, João José. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e modernidade no Maranhão, 1889 – 1922*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2003.

RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro (séculos XVIII e XIX)*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial 1822-1889*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem a Curitiba e Santa Catarina*. Prefácio de Mário Ferri; Tradução de Regina R. Junqueira. Belo Horizonte: Ed. Itatiaia; São Paulo: Ed. da Universidade de São Paulo, 1978.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades, igreja e devoção no sul do Império do Brasil*. São Leopoldo: Editora OIKOS; Editora Unisinos, 2008.

VENDRAME, Maíra Ines. *Lá éramos servos, aqui somos senhores: a organização dos imigrantes italianos na ex-Colônia Silveira Martins (1877-1914)*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2007.

VÊSCIO, Luiz Eugênio. *O crime do padre Sório: maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1928)*. Santa Maria: Editora da UFSM; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. Brasília: Editora da UNB, 1981.

ZAGONEL, Carlos Albino. *Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão. Igreja e imigração italiana. Capuchinhos de Sabóia e seu contributo à Igreja do Rio Grande do Sul. (1895-1915)*. Porto Alegre: EST; Sulina, 1975.

“PARA O BEM DA RELIGIÃO”: JOGOS DISCURSIVOS, TENSÕES E ARTICULAÇÕES NA CRIAÇÃO DA DIOCESE DE PONTA GROSSA (PR)

Rosangela Wosiack Zulian

O PROJETO REFORMADOR

A instituição católica na Europa no decorrer do século XIX, ao reelaborar Trento, apresentou uma leitura da sociedade de seu tempo e tentativas de implantação além-mar de um ideário e práticas que visavam transformar a catolicidade nacional, de tradição lusa e caráter leigo, em um catolicismo romano e clerical. Na análise deste processo podemos considerar, de forma geral, duas tendências historiográficas.

A primeira, talvez a mais veiculada, é aquela que entende a romanização como um projeto intencional com estratégias precisas e calculadas. A implantação de uma nova identidade católica no país ter-se-ia processado de forma linear: conquistou espaços e aliados políticos, recristianizou a sociedade e empreendeu um forte enquadramento do laicato (MARIN, 2001). Nesse caso, destacam-se as análises da hierarquia e sua centralização, o conservadorismo e a tradição da instituição, a elaboração de um discurso que “transitou entre o polêmico e o autoritário, o épico e o acomodatório”, por mais que as temáticas abordadas considerassem as distintas frentes de atuação da Igreja na sociedade (MARCHI, 1997, p. 186). A rigor, estão ancoradas na adoção de uma produção historiográfica que privilegiava a lógica interna da instituição e sua plausibilidade, gestada no diálogo que certos autores estabelecem entre sua própria visão sacralizada e o mundo a ser convertido. Não se trata de discutir aqui o caráter de muitas sínteses teológicas e eclesiológicas,

produzidas em geral com competência e cujos levantamentos e dados utilizamos, mas do sentido e da intenção que orientam essa produção. Ou seja, em geral, elas trazem implícito o compromisso com o ideal de reconquista de um tempo e um espaço nos quais a Igreja teria tido uma presença decisiva nas sociedades e nas consciências. Assim, o processo romanizador, do ponto de vista formal, era irreversível. No entanto, se assumimos essa tese linear, acabamos por assumir também a postura das histórias eclesiásticas que atribuem a este empreendimento um caráter vitorioso, em meio a “provações” e “perseguições”.

A segunda tendência é a que vê com reservas o êxito do projeto romanizador e sua abrangência nacional, e a presunção de que a maioria dos objetivos foi alcançada. Aponta, no caso, que muitas medidas e estratégias da instituição foram contornadas, reelaboradas e deformadas, distanciando-se do cálculo inicial (MARIN, 2001, p. 156).

Nos anos 1980, a aproximação entre romanização e autocompreensão do catolicismo, com destaque na contribuição de Poulat (1971), Alberigo (1995), Aubert (1976), Wernet (1987) e outros, que recorreram a outra visão interpretativa, ou seja, a noção de auto-entendimento da Igreja tornou-se o princípio organizador das várias faces do catolicismo no Brasil. Outros sentidos foram atribuídos ao conceito de romanização, ultrapassando a esfera institucional, entendendo-o como cultura religiosa ou indicativo de uma modernização conservadora (AQUINO, 2011). Questões veladas ou pouco discutidas ganharam foco, sujeitos e temas até então desconsiderados entraram em cena, e, desse modo, por exemplo, disputas e conflitos entre bispos, bispos e clero, clero e fiéis, passaram a frequentar a agenda dos historiadores.

A autocompreensão romanizada, segundo Manoel (2004, p. 12), apresentou momentos distintos com permanências e mudanças, nuances internas que nos fazem desconfiar do pseudo-monolitismo que as análises tradicionais propõem. Neste sentido, continua Marin, devemos

considerar as diferentes visões de mundo presentes nas gestões papais, episcopais e clericais, não obstante regidas pela mesma matriz de pensamento. Tal multiplicidade pode ser percebida nos embates cotidianos, no interior dos movimentos e associações, nas paróquias, na “leitura” das devoções por parte da população, na imprensa e, até mesmo, na resistência às práticas reformadoras. Pois os indivíduos sempre conseguem preservar espaços de liberdade, marcados muitas vezes pela transgressão e rebeldia, burlando o institucional, reinventando-o, e transitando por posições distintas, inclusive na esfera religiosa (CERTEAU, 1999, p. 46-47; 99-100).

Consideramos adequada, no caso em questão, a noção de *projeto* discutida por Gilberto Velho (2003, p. 40). Para o autor, projeto é a conduta organizada para atingir finalidades específicas, o que parece ser a intenção da Igreja Católica no período. É construído em função de experiências socioculturais, de um código, de vivências e interações interpretadas. No entanto, um projeto coletivo não é vivido de forma homogênea pelos indivíduos, mesmo por aqueles que dele compartilham, mas formula-se e é elaborado dentro de um *campo de possibilidades*, circunscrito histórica e culturalmente, ou seja, é espaço para a formulação e implementação de projetos. Para existir, se expressa através de uma linguagem e, desta forma, em alguma medida, deve “fazer sentido”, num processo de interação com os contemporâneos, mesmo que seja rejeitado (VELHO, 1981, p. 26-27).

Se entendermos projeto como “conduta organizada para atingir finalidades específicas”, podemos acompanhar a reflexão de Ivan Manoel:

[...] quando dizemos que o ultramontanismo foi uma política da Igreja, afirmamos [...] que, muito mais do que um conjunto de teorias e ações, foi uma *intenção*, uma vontade da instituição católica de intervir no governo da polis para transformá-la na *Civitas Dei*, e essa vontade de intervenção estava em consonância com

as funções que a Igreja sempre se atribuiu e em harmonia com sua filosofia e história (MANOEL, 2004, p. 21, grifo do autor).

Se a romanização da Igreja do Brasil é uma tridentinização¹¹⁹, o que pressupõe uma identidade própria, um sólido corpo doutrinal bem articulado com um sistema normativo, rituais, estruturas e poder sacralizados, vale entender os caminhos de sua institucionalização no Paraná (CASTILLO, 1997, p. 123). E, sem dúvida, perceber a sua complexificação nas múltiplas e contraditórias relações que suscitou.

PARANÁ: AS POSSIBILIDADES DO PROJETO

No Paraná, à época da emancipação política¹²⁰, as relações entre as paróquias existentes e seus vigários foram atravessadas por inúmeras

¹¹⁹ Na obra *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*, dois artigos referem-se a Trento como símbolo identitário e fonte de inspiração para os bispos reformadores (DIEL, 1997, p. 131-133; CASTILLO, 1997, p. 123). Diel (1997, p. 132) afirma textualmente que a romanização foi uma tridentinização, destacando a reforma católica “*como o resultado prático de todo o esforço do episcopado brasileiro em aplicar as determinações do Concílio de Trento aqui no Brasil*”. Este autor atribui a demora na aplicação das decisões do Concílio no Brasil aos impedimentos do sistema de padroado régio sobre a Igreja. A rigor, Trento foi se reelaborando na Europa a partir do século XVI e, no início do século XVIII (1707) D. Sebastião Monteiro da Vide empenhou-se na implantação no Brasil com as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. A centralização romana e a autonomia da instituição, ratificadas em Trento, vinham de encontro ao sistema de Estado Cristão ou Igreja de Cristandade vigente no Brasil (AZZI, 1994, p. 7). Em meados do século XIX, os decretos e práticas tridentinos, por caminhos diversos, chegaram ao Brasil, não apenas por mera expansão de padres e paróquias, mas por um esforço “*pela transformação da identidade de Cristandade colonial*” (CASTILLO, 1997, p. 123). Assim o Concílio de Trento é utilizado por esses autores e inclusive por Londoño (1997), não apenas como fato e implantação posterior, mas como *símbolo* e uma *possibilidade* (entendida pelos bispos reformadores como concreta) de um novo imaginário social-religioso.

¹²⁰ O Paraná, antiga 5ª. Comarca, foi desmembrado da Província de São Paulo, em 19 de dezembro de 1853.

ros atritos, sugerindo um clima avesso às práticas religiosas. Alguns registros paroquiais permitem aferir que a vida clerical no Paraná pouco se diferenciava da vida dos homens comuns, “o que permitia que se emitissem comentários de que os padres eram ambiciosos, ávidos por dinheiro, negligentes em relação às necessidades da população” (CHIQUEIM, 2005, p. 86).

No relatório apresentado à Assembleia Legislativa, em 16 de fevereiro de 1881, o Presidente da Província, Dr. José Pedrosa, assim se pronunciou:

Muito descuidado, senhores, vai o culto público. Uns atribuem o mal, faltas as devidas e raras exceções, ao pouco zelo dos párocos pelo interesse da Igreja; outros explicam com o indiferentismo do povo pela causa da religião. Sou levado a crer, pelo que vejo e sei, que a primeira causa tem bastante contribuído para gerar a segunda e que ambas unidas dão-nos o triste resultado que presenciamos. Nunca houve, é verdade, fanatismo entre nós, pois que o nosso povo mostra-se sempre tolerante e hospitaleiro para com todos, pouco cabedal fazendo dos sentimentos religiosos alheios. Os templos outrora enchiam-se de fiéis, aos domingos, para ouvirem a missa conventual. Hoje, rareiam os assíduos e, nesta Capital, são os estrangeiros que se mostram mais devotos (FEDALTO, 1956, p. 189).

No relatório de 7 de janeiro de 1882, o vice-Presidente da Província José Antonio Vaz de Carvalhais informava:

Dir-vos-ei unicamente que o estado religioso da província não é satisfatório e que ao ver-se o abandono em que por aqui anda o culto, quase que se acredita nos célebres cálculos dum matemático escossês que, para época não distante, marcou o desaparecimento da religião de Cristo, a menos que se repita a Encarnação do Verbo Divino. As Igrejas, perpétuamente em obras, que nunca mais se acabam, existem quase tôdas

em um estado vizinho de indecência. E o povo como que para furtar-se a um tão triste espetáculo, deixa de frequentá-los e assim se vai aos poucos as crenças de nossos maiores (FEDALTO, 1956, p. 190).

Essas representações sobre a religiosidade paranaense, por parte de seus dirigentes civis, ecoaram no discurso do primeiro bispo de Curitiba, D. José de Camargo Barros (1894-1904)¹²¹, ao anunciara primeira visita pastoral: “Permitti, porém, ó Filhos muito amados e veneráveis irmãos nossos, que revelemos a ponta de um espinho que vae sangrando fundamente nosso coração: é a triste perspectiva de nossa Diocese” (BARROS, 1900, p. 47).

D. José lamenta o “vasto e silencioso deserto” que era o seu espaço episcopal: paróquias sem vigários, “tantas ovelhas errando de cá e de lá, sem pastores, sem guia, sem direção, se encaminhando para pastagens nocivas e envenenadas” e outras que, outras, embora providas, têm

[...] pastores mudos, e phantasmas de pastores e, como os lobos se acostumaram com essas estatuas, que têm olhos, mas não vem, têm ouvidos, mas não ouvem, têm bocca mas não fallam, entram no redil, trucidam as pobres ovelhas, com a mesma calma, como se não houvera nem simulacros de pastores (BARROS, 1900, p. 47-48).

Anos depois, agradecendo ao arcebispo da Bahia o convite para participar do Primeiro Congresso Católico Brasileiro, respondia “[...] infelizmente tenho quase a certeza que desta Diocese, bem poucos, ou

¹²¹ D. José de Camargo Barros, o primeiro bispo da diocese de Curitiba, foi aluno e, posteriormente, professor do seminário episcopal de São Paulo. “Esse bispo foi o reformador ultramontano dessa diocese, normatizando-a de modo semelhante aos dos outros prelados romanizadores. Discípulo de D. Lino, esse paulista de Itu desdobrou e divulgou um corpo doutrinário cujo efeito detonador explodiu após a morte do seu mestre” (GAETA, 1991, p. 337).

talvez nenhum (dos fiéis) irá. Tal é o estado de atraso religioso que aqui se nota, a começar por esta capital. Não temos recursos materiais, não temos clero e quase que posso dizer, não temos católicos” (BARROS *apud* BALHANA, 1981, p. 74).

Separadas por quase duas décadas, as representações discursivas das autoridades provinciais e do bispo diocesano de alguma forma compunham com as preocupações gerais da Igreja Romana desde meados do século XIX, quando ela ensaiava a retomada do papel de condutora das consciências e dos povos.

A diocese de Curitiba surgiu, entre outras brasileiras, pela bula pontifícia *Ad Universas Orbis Ecclesias*, de Leão XIII, de 27 de abril de 1892, quando o território brasileiro foi dividido em duas províncias eclesiásticas: a do Norte, com sede na Bahia, e a do Sul, com sede no Rio de Janeiro, determinando as dioceses sufragâneas. Foi desmembrada do Bispado de São Paulo, abrangendo os territórios do Paraná e Santa Catarina¹²². D. José de Camargo Barros chegou a Curitiba,

[...] uma cidade polêmica, cadinho de nacionalidades, crenças e opiniões. Republicanos idealistas, católicos conservadores, maçons e espíritas, feministas e anti-feministas, todos disputam o predomínio do pensamento na urbe, envolvendo-a em um pródigo confronto de idéias. Nela a maçonaria e o neopitagorismo desenvolvem princípios éticos e morais que se irmanam ao livre-pensamento, ao ocultismo e ao simbolismo; entrecruzam-se o anticlericalismo e a reação católica (TRINDADE, 1996, p. 105-110).

A quantificação também era pouco animadora. No momento da

¹²² Em 19 de março de 1908, Pio X criou a diocese de Florianópolis, que abrangia todo o estado de Santa Catarina. No mesmo ano, foi constituída a Sé metropolitana de São Paulo, da qual Curitiba passou a ser sufragânea.

criação da diocese de Curitiba,

[...] havia 63 paróquias e 15 curatos para uma população de 700 000 habitantes aproximadamente e uma superfície de 295 458 km². O clero era reduzidíssimo, pois, das 39 paróquias do Paraná, incluídos os curatos, 11 estavam vagas e anexas e das 39 existentes em Santa Catarina, 22 não possuíam vigários (FEDALTO, 1956, p. 15).

No período, o Paraná apresentava 380 000 habitantes, atendidos por 47 sacerdotes: 15 italianos, 15 poloneses, 7 brasileiros, 5 franceses, 3 alemães, 2 portugueses (FEDALTO, 1976, p. 20).

D. José de Camargo Barros encontrou no Paraná um campo simultaneamente fértil e minado por tensões e ódios recentes, no qual a Igreja romanizadora iria testar seu projeto. O Paraná, nesse momento, ressentia-se dos episódios da Revolução Federalista (1893-1895), “o mais

¹²³ A agitação federalista encontrou numerosos adeptos no Paraná, visto que de há muito os paranaenses, pelo comércio das tropas, tinham estreitas relações com os gaúchos. Muitos partilharam dos princípios defendidos pelos federalistas (maragatos) e aderiram ao movimento (WESTPHALEN, 1991, p. 409-411). Curitiba, Ponta Grossa, Lapa, foram sitiadas e as versões sobre as ações dos rebeldes são conflitantes: para uns, foram heróis, para outros, bandidos sanguinários; atrocidades como degolamentos, assaltos, destruição de hospitais, massacres de prisioneiros que se rendiam mediante garantias de vida, foram cometidas em ambos os lados da refrega. O Paraná não foi apenas o local de importantes combates, mas a participação e a presença de políticos e de tropas paranaenses em ambos os lados foram elementos decisivos no desfecho do conflito que selou a derrota dos federalistas. Os eventos posteriores à capitulação dos maragatos marcaram a sociedade paranaense: muitos daqueles que aderiram às forças rebeldes foram executados. Um dos muitos eventos que chocaram a opinião pública foi o fuzilamento do Barão do Serro Azul e mais cinco companheiros, em 20 de maio de 1894, acusados de colaboracionismo com os federalistas, no km 65 da estrada de ferro Curitiba-Paranaguá, por ordem do comando militar. O trauma da Federalista foi tão grande entre a classe dominante paranaense que, em 1944, foi organizado o Primeiro Congresso de História da Revolução de 1894. Foi o primeiro congresso de História realizado no Paraná, no qual “a sociedade dominante paranaense procurou realizar uma catarse simbólica dos acontecimentos de cinquenta anos atrás” (OLIVEIRA, 2001, p. 171-172).

grave e violento conflito entre as diferentes frações da classe dominante do sul do Brasil” (WESTPHALEN, 1991, p. 409-411).¹²³ A chegada do primeiro bispo foi representada, na crônica institucional, como um lenitivo social, suavizando a lembrança dos traumáticos episódios da revolta:

Apesar de tantas desgraças que enlutaram o Paraná, vião-se a alegria e o contentamento estampados no semblante deste povo generoso. [...] No meio de tão grande aglomeração de povo, não houve uma só desgraça, não se ouviu uma só nota dissonante (FES-
TA, 1900, p. 14-16).

Curitiba, “[...] filha primogênita desta Diocese [...] a primeira a receber as bênçams que Deus promete aos filhos obedientes” em 27 de setembro de 1894 acolheu seu primeiro bispo “com os sons alegres dos sinos, ao estourar de centenas de baterias alternadas com as prolongadas e vivas aclamações do povo em diversas línguas” (BARROS, 1900, p. 44).

As cicatrizes da revolução, ainda abertas no imaginário social paranaense, não passaram despercebidas ao prelado, cujo projeto teológico-político¹²⁴ integrava a paz social e a harmonia entre os indivíduos, mas que poderia ser colocado em risco pelas recentes lembranças do conflito:

[...] Agora, se da casa de Deus, passamos às casas das famílias, se do estado religioso passamos a examinar o estado social, que quadros lúgubres antolham-se aos nossos olhares! Por toda a parte topamos com os montões de ruínas, erguidas pelo tufão revolucionário

¹²⁴ Sousa, nos termos de Romano (1979), analisa a instituição católica como um corpo místico dotado de uma lógica própria e que, nessa perspectiva, empreende a consecução de um “projeto teológico-político”. Este não é apreendido apenas na política imediata, mas funda-se na própria tradição teológica da Igreja, instituição que se move no tempo com um profundo sentido de permanência e que atua no campo do político com uma coerência relativa a seus objetivos de hegemonia no campo do transcendente, incorporando à sua tradição doutrinária os desafios impostos pelo temporal (SOUSA, 2002, p. 25).

rio. Já não falamos dos destroços e das ruínas materiais; desgraças mais funestas foram cavadas fundas no seio desta nossa Diocese. Aqui e alli encontramos os ressentimentos, os ódios, as divisões das famílias, os desejos de vingança, consummindo tantos corações! (BARROS, 1900, p. 44).

Assim, exortou e convidou:

[...] ao perdão, á verdadeira confraternização. Excitar o povo fiel ao amor á religião, ás doçuras da paz e da innocencia: eis um dos fins da nossa visita. Oh, diremos, [...] somos brasileiros, não queiramos ver brasileiros de joelhos aos pés de brasileiros, levantemo-nos, abracemo-nos, e em nome e por amor de Deus, demo-nos o osculo sancto da reconciliação e continuemos a trabalhar para consolidar o engrandecimento de nossa pátria e para consolar o coração afflicto de nossa mãe, a Igreja catholica (BARROS, 1900, p. 44).

D. José de Camargo Barros tinha a incumbência de romanizar a nova diocese, processo conflituoso e multifacetado, pois ao mesmo tempo em que iniciava a organização burocrática e o patrimônio, negociava com a Europa a vinda de novas ordens e congregações e empreendia o estabelecimento do Seminário e de colégios confessionais, enfrentava novos desafios, representados pela presença dos diversos contingentes migratórios, o movimento anticlerical, os empreendimentos protestantes, a maçonaria, o espiritismo, o positivismo e outros. Em suma, projetos distintos que conviveram e se confrontaram, oscilando entre a modernidade e a tradição no Paraná republicano.

Uma de suas primeiras ações na diocese de Curitiba foi a formação do Seminário Episcopal, fartamente relatada no Boletim Diocesano de 1901 (DIOCESE, 1901, p. 10-13). Apenas tinha tomado posse e já foi nomeada uma comissão para angariar fundos, seja em reuniões em Curi-

tiba, seja nas visitas pastorais que se iniciavam. A sede episcopal encontrava-se desprovida de clero, pois nela existiam apenas “três sacerdotes: o vigário da catedral, o capelão dos Alemães e o dos Polacos” (FEDALTO, 1956, p. 194). Para prover o corpo docente do seminário, D. José recorreu à Congregação da Missão. Em 27 de janeiro de 1896, chegavam a Curitiba o visitador dos lazaristas no Brasil, padre Bartholomeu Sipolis, acompanhado dos padres Guilherme Vollet e Desidério Deschand. Especialmente este último desempenharia importante papel na luta contra o movimento anticlerical em Curitiba.

O seminário começou a funcionar em 6 de março de 1896 e já no dia 12 assumia o padre Benjamin Fréchet, nomeado seu primeiro reitor. Foi oficialmente inaugurado no dia 19 de março, festa de São José, padroeiro do estabelecimento. A princípio destinava-se, conforme D. José, a todos que desejassem estudar, não sendo ainda exclusivo para candidatos ao sacerdócio. No entanto, em 1900 houve “a separação em categoria especial dos alumnos que manifestavam vocação ecclesiastica” (DIOCESE, 1901, p. 13).

O programa do Seminário São José de Curitiba era integralizado em 10 anos: 5 anos de seminário menor e 5 de maior (2 de filosofia e 3 de teologia). Os postulantes recebiam batina no 1º ano de filosofia, tonsura no 2º, ordens menores no 1º ano de teologia, subdiaconato no 2º e Diaconato e Presbiterato no 3º ano (FEDALTO, 1956, p. 195). É bastante provável que esta tenha sido a formação de D. Antonio Mazzarotto, futuro bispo da diocese de Ponta Grossa, no Seminário S. José de Curitiba, tanto no seminário menor, quanto no seminário maior, pois “a partir de 1917 não funcionou mais o curso teológico, dado o reduzido número de seminaristas maiores. Os alunos de teologia eram mandados para Mariana e, após, para São Paulo” (FEDALTO, 1956, p. 197).

O seminarista Antonio Mazzarotto, além de estar vinculado ao grupo de clérigos que sustentou a luta contra os anticlericais, exerceu

o magistério eclesiástico no Seminário, lecionando filosofia e teologia. Após 9 anos de estudos, ordenou-se presbítero pelas mãos de D. João Francisco Braga, em 23 de novembro de 1914. Foi professor catedrático de latim no Ginásio Paranaense, ingressando por concurso com a tese “As declinações latinas” (1920). Fedalto o reconhecia como

[...] o zeloso, dinâmico pe. Antonio Mazzarotto, vigário cooperador da Catedral de Curitiba, o melhor orador sacro do Estado pela profundidade da doutrina, o diretor espiritual dos jovens, o lidimo intelectual que atraía e arrastava após si os homens de saber de Curitiba. Seu púlpito da catedral de Curitiba era assediado aos domingos, na missa das dez e meia, para se ouvirem suas pregações preparadas pelo estudo e oração e proferidas com unção e suave eloquência [...] Durante 16 anos, explicou de modo admirável todo o Credo, os Sacramentos e os mandamentos, numa linguagem limada (FEDALTO, 1956, p. 202).

A diferença entre a postura do antigo clero e aquele, nacional ou estrangeiro, preparado pelo modelo reformador, expressou-se em Ponta Grossa nos finais do século XIX. D. José de Camargo Barros, no início de seu episcopado, pediu em forma de circular, de 6 de agosto de 1898, que cada pároco enviasse “algumas informações a respeito de suas paróchias”. Para facilitar as respostas, formulou os seguintes quesitos: “1º. Quando foi creada a parochia? 2º. Qual a população provável, incluindo as colônias? 3º. Qual é a distancia da matriz ao extremo da parochia, nos quatro pontos cardeaes? 4º. A matriz tem patrimônio em terreno ou em casas? Em poder de quem se acha? 5º. Tem fabriquiteiro provisionado? 6º. Tem sachristão provisionado? 7º. A matriz tem boas alfaias? 8º. Quaes são as Irmandades existentes? 9º. Quantas Igrejas, capellas e oratórios públicos existem na parochia? Todas ellas tem parimonio? Estão provisionados com a Provisão quinquennal? 10º. Os Parochos pregam aos domingos e dias santos? Nestes mesmos dias ensinam o catechismo? Celebram a missa pro-populo nos dias indicados?

11º. Em que proporção estão os matrimônios eclesiásticos com aqueles que ficam só com o vínculo civil? 12º. Quanto a recepção dos sacramentos nota-se progresso ou regresso? 13º. Ques são as festas annuaes da parochia? 14º. Há hospitaes? Quem os administra? 15º. V. Rvma. Tem ainda algumas outras informações a dar?”

Justificou-se essa circular e as “respostas que foram enviadas a Sua Exa. Revma., a fim de que fiquem archivadas como preciosos subsídios para a historia desta Diocese” (FESTA, 1900, p. 8). A rigor, D. José desejava averiguar em que medida as diversas paróquias de sua extensa diocese estavam respondendo tanto às demandas de Roma quanto às propostas do episcopado nacional de envio de relatórios paroquiais às dioceses com a finalidade de avaliar o sucesso da empresa reformadora.

As respostas enviadas pelos diferentes párocos variaram, tanto em termos quantitativos quanto qualitativos. Em geral as informações eram precisas e escritas na mesma ordem das perguntas formuladas. Alguns, inclusive, esmeraram-se na historicização do “rebanho” a eles confiado, na situação da religiosidade dos fiéis e nos progressos alcançados, a tudo atribuindo a interferência divina. Mesmo os responsáveis por capelas de difícil acesso, como as situadas em colônias de pescadores no litoral, redigiram minuciosos balanços numa linguagem que representava a preocupação com a sintonia às referências do bispo diocesano (FESTA, 1900, p. 8). No entanto, uma das paróquias cujas informações foram as mais lacônicas, apresentando inclusive dados defasados, foi a de Ponta Grossa. Respondendo em 20 de setembro de 1898, o pároco João Baptista de Oliveira não assina como “vigário” ou “pároco”, como quase todos os demais, mas como “encarregado da paróquia”. As respostas às questões anteriormente mencionadas são vagas, ocupam poucas linhas e são usados termos como “mais ou menos”, “aproximadamente”, “é raro”, “calcula-se”, pressupondo-se que o sacerdote não deve ter consultado os dados constantes no Livro-tombo da paróquia, sob

sua guarda (FESTA, 1900, p. 99-100). Esta atitude pode dar margem a algumas hipóteses: ou o pároco era refratário à normatização exigida pela diocese, ou já estava cansado do trabalho paroquial, ou já sabia que novas congregações de matriz europeia estavam chegando a Curitiba e paulatinamente iriam substituir os sacerdotes com “antigas práticas” no espaço da paróquia. A leitura da crônica e do Livro-tombo abre essas possibilidades de interpretação.

Esse movimento de crescimento institucional da Igreja, a partir da criação de várias dioceses, dinamizou as relações sociais dessas regiões. Propiciou também impasses e dilemas para a Igreja em seu processo de reorganização: criar novas dioceses era uma necessidade e uma exigência para se fazer presente na sociedade brasileira em modernização. Todavia, agora sem os subsídios regulares do Estado, os problemas financeiros se agigantavam impedindo o pleno desenvolvimento dos projetos eclesiais.

Do ponto de vista formal, a separação Estado-Igreja praticamente suspendeu os direitos de intervenção daquele na instituição eclesiástica. Ou seja, a criação de novas dioceses e paróquias, a indicação e nomeação de prelados, a distribuição do clero pelos diversos cargos e carreiras alternativos, a normatização para atividades e serviços eclesiásticos, até então de competência do governo imperial, tornaram-se prerrogativa da alta hierarquia da Igreja. No caso, passou a dispor de um sistema interno de governo, com a concentração de recursos compatíveis com as novas realidades: seminários, pessoal eclesiástico, escolas, dignitários. Desta forma, ao invés de concentrar e privatizar as decisões às esferas da instituição, numa demonstração óbvia de independência conquistada, a Igreja por intermédio de seus dirigentes ampliou sua interlocução com o laicato, com o objetivo de conseguir subsídios para novas iniciativas ou outras já em andamento. Dessa forma, as ações para a organização do chamado “patrimônio diocesano” demandou o concurso de importantes

parcelas dos grupos de poder (MICELI, 1988, p. 66).

A ORGANIZAÇÃO DIOCESANA EM PONTA GROSSA

Os discursos produzidos pela instituição eclesiástica no contexto da criação da arquidiocese enfatizavam a necessidade de criação de novas circunscrições para que os bispos pudessem “acudir, com maior presteza e eficiência, às necessidades espirituais de seus diocesanos”, ou mesmo “já não era possível que um bispo percorresse todo o Estado e estivesse presente em toda parte” (FEDALTO, 1956, p. 191; FEDALTO, 1976, p. 21). Sem desconsiderar essa argumentação aparentemente satisfatória, percebemos que outras questões se atravessam na documentação consultada, ensejando o desvelamento de interesses diversos, tanto por parte do poder público, quanto das autoridades religiosas. Em jogos discursivos sugeriram-se alianças, influências, afirmação de prestígio, possibilidades de privilégio e de reconhecimento.

Segundo Ivan Manoel (1998/1999), o projeto de recristianização da sociedade, a partir do pontificado de Pio XI, exigia a criação de paróquias e dioceses, que deveriam ser a marca efetiva da presença católica e instrumento de disseminação da fé cristã. Bem por isso, o processo de criação de uma jurisdição eclesiástica propositadamente adquiria contornos político-sociais muito fortes, envolvendo a população em geral e, em particular, as elites locais e regionais. Para o autor, o envolvimento destas no projeto da instituição católica estabeleceu a dialética entre a Igreja, a sociedade e o Estado. Embora a instituição fosse portadora de uma cosmovisão que se traduzia em uma doutrina avessa ao mundo moderno e ao Estado burguês, nada obsteu a convivência harmoniosa, o mais das vezes, entre eles, possibilitando o estabelecimento de profundos vínculos ideológicos no âmbito da atuação política. Esses vínculos foram criados dado o caráter conformista e providencialista da cosmovisão reformado-

ra, cujo discurso e doutrinação foram apropriados pelos grupos de poder (MANOEL, 1998/1999).

A reconstrução do processo de criação da diocese de Ponta Grossa (PR) e simultaneamente a criação da arquidiocese de Curitiba, em 1926, e a escolha de seu primeiro bispo, o padre Antonio Mazzarotto, filho de imigrantes vênnetos, pelas dificuldades encontradas na busca documental, configurou uma “operação de caça”, pois consistiu em reunir fragmentos, anotações e vestígios dispersos, na atitude de um “caçador furtivo” à espreita de um indício (ZULIAN, 2009). Além de notícias esparsas no jornal e publicações internas da instituição, que reproduziam um discurso monocórdico sobre as virtudes do bispo, pouco foi encontrado. A recepção da criação de uma diocese e os preparativos para o evento, fartamente documentados pela imprensa periódica em outros bispados¹²⁵, não puderam ser percebidos no período. Sequer tivemos acesso aos relatórios das visitas *Ad limina apostolorum*¹²⁶, documentos em geral arquivados na Cúria diocesana.

No arquivo da Cúria metropolitana de Curitiba encontra-se uma

¹²⁵ Nos trabalhos de Gaeta (1991), Bencostta (1999), Isaia (1998), Câmara Neto (2006), Manoel (1998/1999), Pereira & Miranda (2000), Martins (2006) e outros relacionados ao tema, os diversos conflitos que envolveram a Igreja, a participação popular e as estratégias adotadas pelas autoridades no preparo e ao longo da implantação diocesana foram registrados nos diversos jornais e/ou atas das associações e movimentos religiosos existentes. Em Ponta Grossa essa movimentação, que possivelmente existiu, foi pouco registrada, não apenas por uma lacuna nos arquivos do jornal (entre 1924 e 1932), mas também na crônica religiosa das duas únicas congregações existentes na cidade até a chegada de D. Antonio.

¹²⁶ A visita *Ad limina apostolorum* é o compromisso formal de todos bispos de comparecer perante o papa, a cada 5 anos, apresentando um relatório quinquenal detalhado sobre o estado das dioceses a eles confiadas. Significa “no portal dos apóstolos” ou “nos limites dos apóstolos” pois implica uma visita aos túmulos dos apóstolos Pedro e Paulo. O significado dessa documentação é muito caro aos historiadores da Igreja, pois é um documento em forma de correspondência que retrata as relações entre a diocese e a Sé romana.

carta de D. João Francisco Braga ao núncio apostólico do Brasil, D. Henrique Gasparri, datada de 24 de março de 1924. Nessa correspondência o bispo fez um relato do surgimento da ideia de criação de novas dioceses no Paraná.¹²⁷ A certa altura, disse:

A circunscrição de Jacarezinho é habitada por gente pacífica e boa e por isso será fácil de ser dirigida. A circunscrição de Ponta Grossa parece requerer um titular que, de certo modo se imponha e que, sendo genuinamente brasileiro, não estranha haver de tratar com as mais variadas nacionalidades: polonesa, ucraniana, italiana e alemã (FEDALTO, 1976, p. 23, grifo nosso).

Esses destaques da fala de D. João, ao primeiro olhar, poderiam ser atribuídos às preocupações normais de um bispo que, por administrar uma diocese extensa, desejava o estabelecimento de novas circunscrições que otimizassem seu trabalho. Tal divisão traria, também, a possibilidade concreta de tornar-se o primeiro arcebispo do Paraná. Qual o sentido da comparação feita por D. Braga entre Jacarezinho e Ponta Grossa? O que quis sutilmente insinuar quando sugeriu o perfil do titular para esta última? Porventura o nome do padre Antonio já estava sendo cogitado? Uma forma de responder a esses questionamentos cujas respostas estavam sempre veladas, não-ditas embora intuídas, é tentar construir a relação entre o contexto da formação da arquidiocese de Curitiba e demais dioceses (e prelazia) e os discursos produzidos. É uma construção plausível, em que “verdadeiro” e “verossímil”, “provas” e “possibilidades” entrelaçam-se na análise, “continuando, embora, rigorosamente distintos” (GINZBURG, 1989, p. 183).

O processo de formação da diocese de Assis estudado por Ivan Manoel (1998/1999) aproxima-se do nosso estudo em alguns aspectos.

¹²⁷ Em 1926, foram criadas as dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho e a prelazia de Foz do Iguaçu.

Ao discutir o comprometimento dos chefes políticos locais, os nomes das pessoas que se envolveram na condução do processo e o próprio mecanismo empregado na realização do objetivo proposto, Manoel verificou que a expectativa desses grupos se voltava mais para o significado sociopolítico da criação e instalação do bispado do que para seus resultados soteriológicos, embora não fosse esse o posicionamento assumido pela hierarquia da Igreja. Ao que tudo indica, mesmo antes de 1924, já se sabia que Ponta Grossa ia tornar-se sede da diocese. Na carta enviada ao núncio apostólico o futuro arcebispo D. João Francisco Braga, assim comentou em 1924:

O Dr. Affonso Camargo, Senador pelo Paraná, e ex-presidente do Estado, chegando do Rio a Curitiba, difundiu a notícia que, de passagem por Ponta Grossa, *lhe fora dito pelos políticos na estação que, brevemente, teriam ali a sede de um bispado*. Piedoso católico, e pode-se dizer, entusiasta mesmo, é o atual presidente do Estado (Dr. Caetano Munhoz da Rocha). Ao regressarem de Ponta Grossa, no dia 8 de maio, disse-me no trem o Presidente, que havia recebido do Ministério do Exterior comunicação particular *que viria aqui um Visitador Apostólico* e que ele, presidente, se lembrava em Ponta Grossa *de auscultar personagens influentes a respeito da criação de um bispado ali e que estes personagens se haviam mostrados dispostos a contribuir*. Respondi-lhe que tomando em consideração o bem da religião, seria a criação de novas Dioceses cousas para ser altamente desejadas e tanto que, há tempos, eu pedira a Dom Alberto José Gonçalves¹²⁸, parana-

¹²⁸ D. Alberto Gonçalves (1859-1945) era originário da cidade de Palmeira (PR), nos Campos Gerais. Estudou no seminário episcopal de São Paulo. Foi vigário colado da catedral de Curitiba e vigário geral forense do Paraná entre 1890 e 1894. Foi deputado estadual e senador e o primeiro bispo de Ribeirão Preto (SP). Posteriormente, teve como bispo auxiliar D. Manuel da Silveira D'Elboux, que veio a ser arcebispo de Curitiba entre 1950 e 1970 (FEDALTO, 1956, p. 200-202; CHIQUIM, 2005, p.130-139).

ense de nascimento, que, em São Paulo, trocasse ideia com Dom Duarte Leopoldo e Silva, que foi Bispo do Paraná (FEDALTO, 1976, p. 22, grifo nosso).

Que políticos fizeram contato com Affonso Camargo? Os locais? A carta não explicita. Caetano Munhoz da Rocha quis se projetar politicamente por esse fato provocado por ele? De que forma iriam contribuir esses personagens influentes e quais as suas motivações? Como significaram os discursos de ambas as partes no processo? Essas indagações foram sendo respondidas ao longo da consulta das fontes eclesiais, cuja leitura abriu possibilidades de interpretação, quando cotejadas com documentação oficial.

Caetano Munhoz da Rocha, ao informar o bispo sobre a vinda de um visitador apostólico, informação que recebera pessoalmente do Ministério do Exterior, e que teria sondado a opinião de personalidades locais, parecia estar revelando notícias em primeira mão e confidenciais. Na carta, D. João Braga não pareceu surpreso, revelando uma anterior consulta a D. Alberto Gonçalves, cuja proximidade com D. Duarte, arcebispo de São Paulo, era maior. Esta consulta não redundou em sucesso. Ou D. João Braga já sabia dessas preliminares e não revelou?

No Livro da Diocese consta que, em 7 de maio de 1924, o bispo paranaense “aqui esteve tratando com o chefe do executivo pontagrossense, e outros grandes políticos, das possibilidades de formar um patrimônio para a provável diocese que aqui seria instalada” (DIOCESE, 1976, p. 67). Se aquilo que D. Alberto aconselhou fosse realmente recente, D. João Braga não teria vindo nessa data a Ponta Grossa para combinar a questão patrimonial com o prefeito e as lideranças locais. Assim, é possível pensar que a ideia de Curitiba se tornar arquidiocese já estava sendo discutida há algum tempo, e sua concretização passava pelo desmembramento e recomposição do território diocesano em novas circunscrições.

Para Miceli (1988, p. 67) a política de criação de novas dioceses no Brasil, especialmente entre 1890 e 1930, foi efetivada

[...] através de estratégias diferenciadas conforme o peso político e a contribuição econômica de cada unidade federativa para a manutenção do pacto oligárquico e, conseqüentemente, em função da margem de influência e prestígio já conquistada pela igreja, do grau de receptividade à sua contribuição *por parte dos círculos dirigentes locais e do potencial de mobilização dos católicos como grupos articulados de pressão* a ponto de influir sobre as decisões governamentais suscetíveis de afetar as *áreas vitais de interesse* para a própria organização eclesiástica (MICELI, 1988, p. 67, grifo nosso).

Ora, tanto Affonso Alves de Camargo quanto Caetano Munhoz da Rocha representavam as velhas frações dominantes de famílias paranaenses¹²⁹; este último era reconhecido pelo bispo como “católico exemplar”. Continua Miceli que, naqueles estados menos importantes em termos do valor de sua contribuição econômica, demográfica e política, o que parece ter sido o caso do Paraná, a organização eclesiástica buscou assentar suas possibilidades de expansão e consolidação em alianças explícitas com algumas das facções oligárquicas dominantes (MICELI, 1988, p. 67-68).

Segundo Freitas (2004), a instituição de um bispado constituía um processo bastante complexo, tramitando na Secretaria de Estado do Vaticano, na Nunciatura Apostólica e no Bispado do qual a região seria desmembrada. Alguns personagens tinham poder nesse pleito: em pri-

¹²⁹ Affonso Alves de Camargo representava os proprietários de terras e as forças sociais dos Campos Gerais e de Guarapuava; Caetano Munhoz da Rocha, os setores dominantes do litoral e os interesses ervateiros. Ambos fizeram um rodízio no executivo paranaense até os finais da República Velha (OLIVEIRA, 2001, p. 239).

meio lugar o papa (chefe máximo da cristandade); em segundo plano, com igual importância, os membros da Secretaria de Estado do Vaticano e o Núncio Apostólico (representante máximo de Roma em um país); em seguida, o bispo da região a ser dividida. O clero local também opinava e, por último nesta hierarquia, a vontade dos fiéis leigos da cidade que aspirava a ser sede de bispado. Cada um destes personagens exercia funções específicas.

Caberia à Secretaria de Estado do Vaticano examinar toda a documentação, analisar a divisão geográfica proposta, o patrimônio para instituir a diocese e outras rendas, além da escolha do candidato eleito. A cada um destes itens os membros do Conselho davam seu veredicto, aceitando ou não o pedido de instalação. Competia ao Núncio realizar todos os trâmites, entre o Brasil, a cidade que apresentava para ser sede de bispado, a Secretaria de Estado do Vaticano e o papa. O poder de vetar as aspirações das cidades e de padres que almejavam a honraria de ser bispo era seu, posto que bastava uma palavra para que o processo fosse interrompido, o eleito não fosse escolhido, ou a cidade fosse outra (FREITAS, 2004).

O núncio, no caso, era o destinatário da carta de D. João Braga e, nesta lógica, não se opusera à movimentação, pois rapidamente Caetano Munhoz da Rocha prontificou-se a abrir um crédito de cem contos de réis para o patrimônio de cada diocese.

Como era de se esperar, houve protestos de inimigos da Igreja Católica, chegando a apelar ao Presidente da República, contra o ato do Presidente do Estado e do Congresso, que pretenderam auxiliar com dinheiro do erário público a formação do patrimônio das duas novas dioceses. O Presidente do Estado, convicto de que estava concorrendo para o bem de seu povo, disse: 'quanto mais bradarem, mais serei capaz de ir aumentando o auxílio' (FEDALTO, 1976, p. 23).

O empenho da população era fundamental, especialmente da-

queles políticos economicamente influentes, que poderiam facilitar o andamento do processo, como era o caso de Affonso Alves de Camargo e Caetano Munhoz da Rocha. Este, em mensagem dirigida ao legislativo paranaense, no início de 1925, apresentou a criação da arquidiocese como “cogitação” da Nunciatura; no entanto, o rápido encaminhamento da questão no sentido da necessidade de formação do patrimônio sugeria que o aval da hierarquia aguardava esta decisão.

Archidiocese de Curytiba. Cogita a Nunciatura Apostolica do Rio de Janeiro a creção de mais duas dioceses em nosso Estado, sendo uma na cidade de Ponta Grossa e outra na região do norte, e consequentemente elevação da diocese de Curityba a arcebispado. O governo do Estado não é estranho a essas cogitações. Emancipado politicamente de São Paulo, há 71 anos, justo é que o Paraná tenha também, na ordem espiritual, a sua sede metropolitana própria. Desejaria que o Congresso autorizasse o governo a secundar mais directamente a acção daquela Nunciatura, facilitando a formação do patrimônio das novas dioceses, pois que a elevação de Curityba a arcebispado representa, em verdade, um penhor da marcha ascencional do Estado na orbita do progresso material não só, mas igualmente intellectual e moral (LEGISLATURA, 1925).

Munhoz da Rocha jogou com um argumento bastante caro aos paranaenses, o do reconhecimento público de um Estado da federação cuja dimensão política era limitada, com baixa densidade demográfica e arrecadação pouco expressiva. A possibilidade de projeção nacional através da promoção à arquidiocese, segundo ele, traria progresso material e visibilidade intelectual e moral ao povo paranaense, já emancipado politicamente e, portanto, merecedor de uma sede metropolitana: “Em 1926 havia grande interesse em transformar a diocese de Curitiba em arquidiocese. Desta maneira ela seria desligada da arquidiocese de São Paulo, da qual era sufragânea” (DIOCESE, 1976, p. 67). De forma sintética esta afirmação simplificou e concentrou apenas no ano de criação da archi-

diocese de Curitiba os possíveis conflitos que atravessaram a negociação.

Invocando os altos interesses do povo do Paraná, Munhoz da Rocha capitalizou esse gesto, antevendo suas vantagens:

Na verdade, eu mesmo sugeri a idéia, em Mensagem ao Congresso Legislativo, sancionei a lei de autorização, expedii o decreto fixando a quantia do auxílio e abrindo o necessário crédito. Mandeii efetuar o pagamento. Assim fiz considerando os altos interesses do Estado, pois a criação de novos Bispados e a elevação de Curitiba a Arquidiocese, se tinham grande alcance moral e espiritual, constituíam igualmente uma segurança de incalculáveis benefícios de ordem material (Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes *apud* FEDALTO, 1956, p. 192).

Quando enviou a segunda mensagem à assembleia, ressaltou o aumento das arrecadações do Estado, o que lhe daria uma justificativa para a doação. A relação que fez entre a instalação da arquidiocese e as novas dioceses e o progresso do Estado sugere os múltiplos interesses em

¹³⁰ Em 1925, no Paraná, ocorreu um rumoroso processo quando se confrontaram a Federação Espírita do Paraná, na figura de seu presidente Arthur Lins de Vasconcelos Lopes, o pastor Luiz Leuns de Araújo César, representando as igrejas Presbiterianas e Júlio Hauer, pela loja Teosófica Nova Crotona. O processo originou-se quando foram criadas as dioceses de Ponta Grossa e de Jacarezinho, enviando o então presidente do Estado, Caetano Munhoz da Rocha, mensagem à Assembléia para a doação de cento e sessenta contos de réis a cada diocese, para a formação do seu patrimônio. Os opositores do subsídio solicitaram a intervenção federal, enviando telegrama ao presidente da República, Arthur Bernardes, gerando um processo que correu na justiça (CAPRI, 2003, p. 82-83). Outra foi a reação do Prof. José Loureiro Junior, que representou a opinião do Paraná católico: “Homem de convicções, e, portanto, de atitudes definidas, surge a sua figura para a história regional envolta em embates tremendos, atritando-se com egoísmo e ambições que se chocaram com sua forte personalidade. Pela sinceridade de suas convicções religiosas e a justiça de suas atitudes, foi Munhoz da Rocha figura impar da história administrativa [...] alheio à repercussão política que teria esse ato, chama a si a inteira responsabilidade da ideia de auxílio às novas dioceses” (Revista do Círculo de Estudos Bandeirantes *apud* FEDALTO, 1956, p. 192).

jogo no momento. Seu discurso apenas comunicou um fato já consumado, para ele legal e legítimo, o que lhe rendeu distintas manifestações:¹³⁰

Teve o governo comunicação de que a Santa Sé houve por bem crear os bispados de Ponta Grossa e Jacarezinho, bem como a prelazia de Foz do Iguaçu, elevando a diocese de Curityba á categoria de província ecclesiastica. As populações do interior receberam com entusiasmo a idea de criação das novas dioceses, contribuindo generosamente para a aquisição do palácio episcopal, tendo as municipalidades de Ponta Grossa e Jacarezinho concedido auxilio para o mesmo fim. A Camara de Curityba votou a lei n. 653 de 02 de maio de 1925, autorizando a compra de um terreno destinado ao palácio da archidiocese. Usando da autorização conferida ao Executivo pela lei 2343 de 9 de março de 1925, fiz baixar o decreto no. 307 de 19 do mesmo mez abrindo o credito de 320:000\$000 para attender o auxilio com que o Estado contribuirá para a formação do patrimônio das duas dioceses. Terá, pois, dentro em breve, o povo do Paraná a satisfação de ver installadas as dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho, como mais tarde, quando o progresso do Estado e a maior densidade de sua população reclamarem, assistirá jubiloso a criação de outras mais em pontos diversos, União da Victoria e Guarapuava talvez, como têm alcançado os Estados mais prósperos do Brasil, entre os quais São Paulo e Minas Geraes (LEGISLATURA, 1925).

A comparação com São Paulo e Minas Gerais trazia subliminarmente a história da conflituosa e tardia emancipação política dos paulistas (1853); esta libertação, agora na esfera religiosa, compunha uma lógica discursiva de convencimento das autoridades bastante eficiente.

Elemento fundamental no processo era a anuência do bispo da diocese a ser dividida: no caso, para D. João Francisco Braga “tomando em consideração o bem da religião, seria a criação de novas dioceses cousas

para ser altamente desejadas”, pois Curitiba seria alçada a arquiepiscopado, como ele próprio seria promovido a primeiro arcebispo do Paraná. Embora sem acesso direto ao documento, arquivado na Cúria Metropolitana de Curitiba, podemos sugerir que a questão política presente na divisão do espaço geográfico da diocese foi tensa, pelo trecho mencionado no discurso de D. Fedalto, quando transcreveu o pedido de mediação de D. João Francisco Braga a D. Alberto junto ao Arcebispado de São Paulo:

Dom Alberto, em nome de ambos, respondera dizendo que ser melhor esperar um pouco, aconselhando-me a jogar água benta no meu escrúpulo. Não será fácil a divisão geográfica entre Curitiba e Ponta Grossa, visto que ficaria Curitiba abrangendo cidades e lugares mais ou menos estacionários, ao passo que Ponta Grossa ficaria com regiões em melhor desenvolvimento. Seria preciso pensar também em um bispado no Norte do Paraná, onde aliás seria difícil achar a sede conveniente (FEDALTO, 1976, p. 22-23).

Mas D. João Braga parece não ter cedido, “[...] provando que a divisão planejada era a melhor. [...] Tudo esclarecido e de pleno acatamento, o governador prometeu ajudar financeiramente o patrimônio das novas dioceses como também o Arcebispado que seria compensado por ter um território menos aquinhoado” (DIOCESE, 1976, p. 68).

Se a divisão geográfica planejada a princípio foi a que vingou, não sabemos, mas parece claro que a arquidiocese ficara com um território menor, porém com a promessa de retorno financeiro. Assim, pela bula papal de Pio XI, *Quum in Dies Numerus*, de 10 de maio de 1926, foram criadas a arquidiocese de Curitiba, as dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho e a prelazia de Foz do Iguaçu. No caso, extraímos da bula apenas os aspectos que dizem respeito à questão do território e paróquias que couberam à diocese de Ponta Grossa e à arquidiocese de Curitiba, que eram limítrofes:

Pio XI - 10 de maio de 1926, Bispo, servo dos servos de Deus, para perpétua memória. Visto crescer de dia para dia o número dos fiéis, é opportuno se desdobrem as províncias eccleasticas já existentes, e novas dioceses se erijam para que possam os Bispos assim, e mais facilmente, apascentar e reger e guiar o rebanho do Senhor que lhes está confiado. Dentro desses moldes se ajusta no Brasil, a diocese de Corityba, cujas extensas fronteiras coincidem com as do Estado do Paraná, e cujo numero de fieis rivaliza com o numero crescente dos habitantes. É de justiça, portanto, o interesse dessas almas se consulte mediante condizente recurso. Eis porque tomadas em consideração as varias circumstancias; ouvidos os veneráveis Irmãos Bispo de Corityba, Arcebispo Metropolitano de São Paulo e Nuncio Apostolico no Brasil. [...] Decretamos em virtude de nossa autoridade Apostolica e com caráter de perpetuidade outrossim, tudo o que segue. Desligamos em primeiro lugar, e para sempre subtraímos do direito metropolitico da Igreja Archiepiscopal de São Paulo a actual diocese de Corityba, que daquela Igreja foi até agora suffraganea. Declaramos em seguida, dividido em quatro partes o território da diocese até hoje de Corityba; a esta, depois de revestida do character Archiepiscopal como abaixo se há de dizer, assignamos uma dessas partes, e nas outras três partes, erigimos as novas Dioceses de Ponta Grossa, e de Jacarezinho e a prelazia de Foz do Iguassú que independerá de outras dioceses. As quatro circumscripções terão por fronteiras as mesmas das parochias que adjudicadas lhes vão ser da forma seguinte. A *Archidiocese, a constituir-se, de Corityba, pertencerão as vinte e nove parochias*: Corityba, Abranches, Agua Branca, Antonina, Araucaria, Assunguy de Cima, Bocayuva, Campo Largo, Cêro Azul, Colombo, Contenda, Lapa, Morretes, Muricy, Orleans, Palmeira, Paranaguá, Piraquara, Rio Negro, Rondinha, Santa Cândida, Santa Felicidade, São João do Triunpho, São José dos Pinhaes, São Matheus,

Tamandaré, Thomaz Coelho, Umbará e Votuperava. *Da Diocese de Ponta Grossa farão parte as doze paróquias:* Ponta Grossa, Castro, Cruz Machado, Guarapuava, Imbituva, Ipiranga, Ivahy, Palmas, Prudentópolis, Rio Claro, Tibagy, e União da Victoria (DIOCESE, 1976, p. 91-92, grifo nosso).

Em 1926, o território da diocese de Ponta Grossa, pelo estipulado na bula, estendia-se por 56.550 km², 38 sacerdotes (apenas religiosos), nenhum seminário (FEDALTO, 1976, p. 24). A preparação da cidade era outro ponto a ser considerado. Para ser a sede de um bispado, a cidade precisava preencher certos requisitos tais como: possuir uma igreja capaz de se transformar em catedral, uma casa em bom tamanho e localização, para servir de palácio episcopal, um capital capaz de assegurar ao bispo rendas condizente com sua condição (no início do século XX estava orçado em duzentos contos de réis, um montante considerável). No livro do Cinquentenário da Diocese de Ponta Grossa consta que o prefeito Victor Antonio Batista (1924-1928) se empenhou “de maneira muito significativa para que Ponta Grossa sediasse a nova diocese que seria criada no Paraná” (DIOCESE, 1976, p. 48).

A igreja matriz de Sant’Ana em Ponta Grossa já estava passando por amplas reformas: “Atualmente a matriz passa por uma reforma radical: andaimes de todo jeito e por todos os lados, parecendo uma floresta. É que a matriz passa por uma metamorfose: de simples matriz vai se tornar CATEDRAL!” (CRÔNICA, 1927). Quanto à residência episcopal, o Livro da Diocese apresenta a cópia de um recibo da prefeitura municipal, selado e assinado pelo prefeito municipal da época e a destinação do montante:

Rs. 40:000\$000

Recebi do Exmo.Snr. D. JOÃO BRAGA, Bispo de Curityba do Paraná, quatro letras do Thesouro do Estado do valor de 10:000\$000 cada uma, contribuição para a aquisição de prédio destinado ao palácio episcopal de Ponta Grossa.

Ponta Grossa, 23 (?) de março de 1926.
Victor Anto. Baptista
[assinatura] (DIOCESE, 1976, p. 48).

O empenho de se dotar cada diocese com um prédio luxuoso para servir de residência ao bispo prendia-se à tradição romana que concebia, política e simbolicamente, a posição de bispo como chefe supremo da Igreja local e representante encarnado da figura do pontífice. O espaço arquitetônico deveria ser ajustado às pretensões de influência política e espiritual dos prelados nomeados após a separação Estado-Igreja. A rigor, a residência do bispo deveria ombrear-se com os prédios que abrigassem instituições e personalidades de relevo na sociedade local (MICELI, 1988, p. 142-143).

A casa escolhida para a residência do futuro bispo de Ponta Grossa poderia ser chamada de palacete, considerados o momento histórico e a sociedade local: “O prefeito [Victor Baptista] concedeu auxílio para a compra de uma casa para servir de Palácio Episcopal. Esta casa era uma das mais belas mansões que existia na cidade, e a família Nasser, proprietária, vendeu-a para o Bispado” (CHAMMA, 1988, p. 72).

A cidade apresentava condições de abrigar a sede diocesana. Em periódico da época, uma longa lista de benfeitorias urbanas representava o progresso local:

Ponta Grossa dista da capital 145 kilometros pela estrada de rodagem e 191 kilometros pela via férrea Paraná. É centro do commercio de todo o interior do Estado, por ser atravessada pela Estrada de Ferro S. Paulo-Rio Grande, de norte a sul. Além das vias férreas está ligada por estradas de rodagem e de automóvel á cidade de Castro, com a extensão de sete léguas [...] Os edificios públicos existentes na cidade são a Escola Normal, o Paço Municipal, o Forum e Cadeia Publica (o mais antigo), a Igreja Matriz, a Igreja do Rozario, Igreja do Menino Jesus, Igreja Presbyteriana, Hospital

de Caridade, Hospital da estrada de ferro São Paulo-Rio Grande, Grupo Escolar João Candido, Grupo Escolar Senador Correia, Collegio Sant'Ana, Collegio São Luiz, Collegio Pontagrossense, Externato José Martins Collares (o mais antigo), 12 Escolas Publicas do município, e três no Distrito Judiciario de Itayacoca [...]. Hospedaria de Immigrantes Federal, Theatro sant'Ana, Theatro Renascença, Matadouro Publico, Club Campos geraes, Club Pontagrossense com um belloedificio, Club Democrata, Club 13 de Maio, Club São José, Club Princesa do Sul, Agencia do Banco Frances Italiano, Banco do Brasil, Banco Pelotense e Banco Nacional do Commercio, cemitério Municipal, Reservatorio d'agua. A cidade é illuminada a luz electrica, gerada pela usina movida por força hydraulica da Empreza de Electricidade Prada, installada no Rio Pitanguy (ORGÃO, 1925, p. 106-107).

O jornal continuou enaltecendo o avanço da cidade, especialmente na gestão do prefeito Victor Baptista, destacando ser ela bem servida por caminhos, estradas e rodovias, que o seu progresso cultural era significativo, que contava com um Regimento de Infantaria que garantia a ordem e a tranquilidade de toda a região. Salientou também o grande movimento comercial e as numerosas serrarias e outras indústrias instaladas, tais como: de erva-mate, de banha, charqueadas, cervejarias, de tecidos, madeira, pregos etc., provas mais que evidentes de que o município era o mais adiantado e progressista do interior do Paraná. Qual o motivo de, exatamente nessa conjuntura, o periódico que se autointitulava “órgão do Partido Republicano Paranaense” apresentar um amplo panorama do Estado do Paraná e do desenvolvimento de seus municípios, entreme-

¹³¹ O Ano Santo consiste na comemoração de um jubileu com indulgência plenária pelo espaço de um ano, por determinação papal, que estabelece as condições para lucrá-la. Em 1470, o papa Paulo II definiu que a partir de 1475, a celebração do ano jubilar deveria ocorrer a cada 25 anos, norma ainda em vigor (SCHLESINGER, 1995, p. 188-189).

ado por um significativo número de reportagens de cunho religioso e mencionar a comemoração do Ano Santo?¹³¹ Seu diretor político, cujo nome se encontra estampado na abertura da primeira reportagem, era o senador Affonso Camargo, grande interessado na emancipação religiosa do Paraná e um dos mediadores na criação da arquidiocese.

A cidade era adequada, a casa fora escolhida e sua compra encaminhada, a Igreja matriz estava sendo reformada, mas Ponta Grossa ainda aguardava não só a chegada do bispo, mas principalmente conhecer o nome do bispo. Até finais de 1929, nenhuma notícia sobre seu nome, exceto por dois registros. O primeiro, na crônica da Congregação do Verbo Divino (SVD): “Foi confirmada a notícia de ter sido nomeado o 1º. bispo para Ponta Grossa, vai ser o Excelentíssimo D. Antonio Mazzarotto” (1929). “Foi confirmada”, ou seja, oficiosamente (ou possivelmente constando em fontes às quais não tivemos acesso), já se sabia o nome do provável candidato (CRÔNICA, 1927).

O segundo, na crônica das Irmãs Missionárias Servas do Espírito Santo: “No início do ano soubemos que P. Grossa seria sede do bispado e D. Antonio Mazzarotto, que já tinha trabalhado com eficiência em Curitiba, seria o bispo escolhido para a nova diocese (1930)” (CRÔNICA, 1930). A que podemos atribuir a demora, sendo que em Jacarezinho D. Fernando Taddei CM já tinha sido empossado em 13 de agosto de 1927 e, igualmente, o padre Guilherme Maria Thileczek SVD como administrador apostólico da prelazia de Foz do Iguaçu em 29 de dezembro de 1926? Dificuldades na escolha de um bispo “genuinamente brasileiro”? Padre Guilherme era polonês e D. Fernando era italiano. Disputas de poder no interior da hierarquia arquidiocesana? Ou essa lacuna de tempo foi apenas acidental e devida à demora na tramitação e comunicação da Santa Sé?

Nada foi encontrado na documentação trabalhada, sequer no único jornal que circulava na cidade na época, o *Diário dos Campos*. Este jor-

nal, até 1924, não publicou qualquer notícia especulativa sobre a criação da arquidiocese. A recepção da criação da diocese e os preparativos para este evento, fartamente documentados pela imprensa periódica em outros bispados, não puderam ser percebidos no período, visto que o Diário dos Campos apresenta uma lacuna em seus arquivos entre 1924 e 1932.

O padre Antonio Mazzarotto foi escolhido em 16 de dezembro de 1929 e “fez-se sagrar” em Roma em 23 de fevereiro de 1930, pelo cardeal Henrique Gasparri, o núncio apostólico no Brasil, o que não ocorreu com D. Fernando nem com D. Guilherme Maria (FEDALTO, 1956, p. 203).¹³² A expressão “fez-se sagrar” e o ato presidido pelo núncio parecem significar uma dignidade especial. É possível que a proximidade de D. João Francisco Braga lhe tenha rendido esse privilégio: se o padre Antonio Mazzarotto foi ordenado em 23 de novembro de 1914 e trabalhou por 15 anos junto a D. Braga, como coadjutor da Catedral, e foi escolhido em dezembro de 1929, é possível que a sagração, acontecendo em Roma, lhe tenha sido concedida como um prêmio pelos bons serviços prestados à diocese de Curitiba. A primeira carta pastoral, escrita em Roma, assim o refere: “Como sacerdote, devo tudo, depois de Deus, ao bondoso e preclaro Metropolita da Provinciaecclesiastica do Paraná, Dom João Francisco Braga, que me impoz as mãos, ordenando-me de Presbytero e em cuja cathedral trabalhei nos meus primeiros quinze annos de sacerdócio” (CARTA, 1930, p. 33).

A crônica da Congregação do Verbo Divino registrou de forma festiva a chegada do bispo:

¹³² D. Fernando Taddei recebeu a ordenação episcopal no Rio de Janeiro, tomando posse em Jacarezinho em 13 de agosto de 1927; D. Guilherme Maria Thileczek foi nomeado administrador apostólico da prelazia de Foz do Iguaçu em 29 de dezembro de 1926. D. João Francisco Braga recebera a ordenação episcopal em Porto Alegre. Seus antecessores, D. José de Camargo Barros e D. Duarte Leopoldo e Silva foram a Roma para serem ordenados bispos (FEDALTO, 1956, p. 203).

03.05. 30 Significa uma nova página na crônica de Ponta Grossa. A instalação do 1º. BISPO em Ponta Grossa: DOM ANTONIO MAZZAROTTO, nascido na Colônia Santa Felicidade, filho de imigrantes italianos. Pe. Roberto Bonk viajou até Jaguariaíva, ao encontro de S. Excia. Uma comissão de pessoas gradadas junto com o carro do Presidente do Estado e mais carros viajaram até Castro para dar as boas vindas ao Ilustre Prelado. Pela uma e meia da tarde o trem adentrou na estação de Ponta Grossa, trazendo o caríssimo esperado. Logo mais, realizou-se a TOMADA DE POSSE. S. Excia. paramentou-se na residência do Sr. Prefeito Municipal, Dr. Eliseu Campos Melo e em solene procissão ingressou na catedral, apinhada de fiéis. Seguiram-se as cerimônias prescritas: canto festivo do *Ecce Sacerdos*, leitura da BULA PONTIFICIA, alocução do Exmo. Sr. Bispo, bênção sacramental e Bênção Episcopal.

04.05 Um domingo. Soleníssimo Primeiro PONTIFICIAL. A contagiante alegria fazia vibrar toda a população. Nesta recepção aglomeraram-se umas 4 a 5 mil pessoas. Numerosos sacerdotes, mesmo vindos de Curitiba, Castro, Porto União, Prudentópolis, Tibagi, Rio Azul (CRÔNICA, 1927).

A situação que D. Antonio Mazzaroto encontrou em 1930 se-melhava a encontrada por D. José em 1894: 12 paróquias, num imenso território, que incluía também a zona paranaense da prelazia de Palmas, com uma população rarefeita de 209 000 habitantes, com 38 sacerdotes, sendo 31 religiosos de 5 congregações, e cinco congregações femininas (CRÔNICA, 1927). Tanto a proposta de uma política de conciliação com as autoridades civis quanto a da exaltação da fé católica estavam expressas na primeira carta pastoral de D. Antonio, no dia de sua ordenação episcopal em Roma:

O exemplo do passado inspira-nos a doce confiança de que na ordem civil sempre teremos a benevolên-

cia das autoridades que, mercê de Deus, geralmente compreendem quanto monta a Religião para tornar os povos grandes e fortes. Precioso será sempre o apoio do supremo magistrado do nosso prospero Estado, daquelle que a vontade popular colloca á frente dos destinos do Paraná, a quem sorri um futuro de grandeza pela amenidade de seu clima, pela riqueza do subsolo e pela fertilidade de suas terras. Ao actual Presidente do Estado, *Dr. Affonso Alves de Camargo, que sempre pautou suas deliberações pelo patriotismo de que deu inequivocas provas, saudamos com vivo affecto e com decidido empenho de prestar-lhe toda a cooperação de que nos faz capaz a autoridade religiosa [...]*. De todos os depositarios dos poderes publicos aos quaes dirigimos a nossa saudação, esperamos confiantes *aquelle benevolo apoio* que nasce da lucida comprehensão de que, banido o decalogo, salteiam a sociedade todos os crimes que elle prohibe. O poder legitimo na sociedade humana é prestigiado pela Igreja que ensina com São Paulo que toda autoridade vem de Deus e como tal se lhe deve obediencia obsequiosa e reverente (MAZZAROTTO, 1930, p. 32, grifo nosso).

Nesta primeira carta, o novo bispo, ao concluir a apresentação de seu projeto, como boa parte do episcopado em tais ocasiões, organizou uma lista de pessoas significativas em relação ao momento e fez poucos agradecimentos. Além do presidente do Estado, Affonso Alves de Camargo (1928-1930, segundo mandato), D. Antonio rememorou o papel do presidente anterior, Caetano Munhoz da Rocha (1920-1928).

A diocese de Ponta Grossa juntamente com a Província ecclesiastica a que pertence, foi creada há já cinco annos, durante o benemerito governo do Dr. Caetano Munhoz da Rocha. Este facto nos evoca a nobre figura do então presidente do Estado e actual senador da República, figura de catholico destemido e exemplar que não pouco cooperou para o incremento da Religião (MAZZAROTTO, 1930, p. 32).

Assim sendo, pode-se inferir que não foi apenas a criação das dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho e a prelazia de Foz do Iguaçu que levaram à formação da Província Eclesiástica do Paraná, conforme é sugerido nas diversas fontes consultadas, mas a conjunção de interesses, políticos, econômicos e patrimoniais e de organização eclesiástica culminou na criação da arquidiocese de Curitiba em 1926, desmembrada em 2 dioceses e uma prelazia. Dessa forma, percebemos o processo romanizador não como reelaboração e implantação automáticas das decisões tridentinas no espaço sociocultural brasileiro, mas como projeto e processo, em seus encontros e confrontos com a sociedade.

Sem desconsiderar a perspectiva de que o processo romanizador foi desigual, não homogêneo, tardio em determinadas situações, reelaborado e ressignificado, entendemos que foi, sem dúvida, um empreendimento para o qual foram feitas gestões a partir de Roma. A forma pela qual esse projeto foi sendo efetivado, no entanto, abre outros campos de possibilidades: o sentido e a complexidade da ação institucional da Igreja em determinados períodos históricos são também produzidos nas relações dos agentes eclesiásticos com as comunidades nas quais se insere. E mais, essas relações, marcadas por encontros e desencontros, embates e trocas culturais também desiguais e não homogêneas, são

[...] parte necessária de um processo de ampliação da identidade da fé católica que para se expandir, necessita se enraizar em culturas particulares. É um processo de tensão constante entre a possibilidade de diluição e perda da identidade institucional e a necessidade de convívio com outras formas de expressão (SILVA, 2000, p. 37).

Em Ponta Grossa o processo de reforma institucional fez-se de forma tensionada, pois relacionado com as formas pelas quais o poder político-religioso foi sendo articulado na sociedade local. Uma vasta “messe” e poucos “operários”, um ambiente cultural multifacetado que

mesclava as liberdades e suas mais diversas formas de expressão, um ambiente familiar e comunitário fortemente marcado pela religiosidade, a vida de seminário no estilo lazarista de formação do clero e, posteriormente, a participação na “cruzada” anticlerical no púlpito da catedral de Curitiba junto ao bispo D. João Francisco Braga, a docência no Seminário e no Ginásio Paranaense, a direção da Congregação Mariana, entre outras práticas, prepararam a formação intelectual e eclesiástica do seminarista e padre Antonio Mazzarotto e favoreceram a construção e interiorização de um universo simbólico propício à organização diocesana em Ponta Grossa.

REFERÊNCIAS

ALBERIGO, Giuseppe *et al.* *História do Concílio Vaticano II*. Petrópolis: Vozes, 1995. v. 1.

AQUINO, Maurício de. Romanização, historiografia e tensões sociais: o catolicismo em Botucatu (1909-1923). *Fênix - Revista de História e Estudos Culturais*, v. 8, n. 2, mai./jun./jul./ago. 2011.

AUBERT, Roger *et al.* *Nova História da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1976. v. 2.

AZZI, Riolando. *A neocristandade: um projeto restaurador*. São Paulo: Paulus, 1994.

BALHANA, Carlos Alberto. *Idéias em confronto*. Grafipar: Curitiba, 1981.

BENCOSTTA, Marcus Levy Albino. *Igreja e poder em São Paulo*: D. João Batista Corrêa Nery e a romanização do catolicismo brasileiro (1908-1920). Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1999.

CÂMARA NETO, Isnard de Albuquerque. *A ação romanizadora e a luta pelo cofre*: D. Epaminondas, primeiro bispo de Taubaté (1909-1935). Tese (Doutorado em

História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

CAPRI, Elizabeth Johansen. *De católicos poloneses a ponta-grossenses católicos: a Escola Sagrada Família - 1933-1945*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.

CASTILLO, José Manuel Sanz Del. O movimento de reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: LONDOÑO, Fernando Torres (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997. p. 91-130.

CERTEAU, Michel. *A invenção do cotidiano.1. Artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1999.

CHAMMA, Guísela Veleza Frey. *Ponta Grossa: o povo, a cidade, o poder*. Ponta Grossa: Prefeitura Municipal, 1988.

CHIQUEIM, Carlos Alberto. *CNBB no Paraná e a história da evangelização*. Curitiba: Instituto Gaudium de Proteção à Vida, 2005.

DIEL, Paulo Fernando. A paróquia no Brasil na restauração católica durante a Primeira República. In: LONDOÑO, Fernando Torres (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997, p. 131-133.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal. In: HAUCK, João Fagundes et al. *História da Igreja no Brasil*. Tomo II, v. 2. Petrópolis: Vozes, 1992.

FREITAS, Nainora Maria Barbosa de. A formação da província eclesiástica de São Paulo. *CEHILANET - Revista de História da Igreja na América Latina e no Caribe*, v. 1, p. 1-12, 2004.

GAETA, Maria Aparecida Junqueira Veiga. *Os percursos do ultramontanismo em São Paulo no episcopado de D. Lino Deodato Rodrigues de Carvalho (1873-1894)*. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 1991.

GINZBURG, Carlo. Provas e possibilidades à margem de “Il ritorno de Martin Guerre”, de Natalie Zemon Davis. In: GINZBURG, Carlo. *A micro-história e outros ensaios*. Lisboa: Difel, 1989.

HAUCK, João Fagundes *et al.* *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. v. 11/2. Petrópolis, Vozes, 1980.

ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: PUCRS, 1998.

LONDOÑO, Fernando Torres (org.). *Paróquia e comunidade no Brasil: perspectiva histórica*. São Paulo: Paulus, 1997.

MANOEL, Ivan Aparecido. Criação da diocese de Assis: projeto católico e envolvimento da oligarquia. *Revista História*, São Paulo, n.17/18, p. 227-242, 1998/1999.

MANOEL, Ivan. *O pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)*. Maringá: UEM, 2004.

MARCHI, Euclides. Religião e Igreja: a consolidação do poder institucional. *História: Questões e Debates*, Curitiba, n. 26-27, p. 172-195, 1997.

MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. *Revista de Ciências Humanas*, Florianópolis, n. 30, p. 149-169, 2001.

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *Seminário Episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século XIX*. Tese (Doutorado em Ciência da Religião). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

OLIVEIRA, Ricardo Costa de. *O silêncio dos vencedores: genealogia, classe dominante e Estado no Paraná*. Curitiba: Moinho do Verbo, 2001.

POULAT, Emile. Compreensão histórica da Igreja e compreensão eclesiástica da História. *Concilium*, Petrópolis, Vozes, n. 7, p. 811-824, 1971.

SCHLESINGER, Hugo; PORTO, Humberto. *Dicionário enciclopédico das religiões*. v. 1. Petrópolis: Vozes, 1995.

SILVA, Edson Armando. *Identidades franciscanas no Brasil. A Província da Imaculada Conceição - entre a Restauração e o Condílio Vaticano II*. v. 1; v. 2. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Rio de Janeiro, 2000.

SOUSA, Jessie Jane Vieira de. *Círculos operários: a Igreja Católica e o mundo do trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2002.

TRINDADE, Etelvina Maria de Castro. *Clotildes ou Marias: mulheres de Curitiba na Primeira República*. Curitiba: Fundação Cultural, 1996.

WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987.

WESTPHALEN, Cecília Maria. Verbete Revolução Federalista. In: *Dicionário histórico-biográfico do estado do Paraná*. Curitiba: Editora do Chain, 1991.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. *Entre o aggiornamento e a solidão: práticas discursivas de D. Antonio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa- PR (1930-1965)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2009.

FONTES

BARROS, D. José de Camargo Barros. *Carta Pastoral anunciando aos seus Diocesanos a Visita Pastoral de 24 de fevereiro de 1895. Collecção das Pastoraes, Circulares, Mandamentos Etc. de S. Exa. Rvma. O Sr. bispo de Corytiba durante o primeiro quinquennio de sua administração*. Corytiba: Typ. Da Impressora Paranaense, 1900.

CRÔNICA da Congregação do Verbo Divino (1903-1965). Ponta Grossa. Ma-

nuscrito, 1927.

CRÔNICA das Irmãs Missionárias Servas do Espírito Santo (1905-1945). Ponta Grossa. Manuscrito, 1930.

DIOCESE de Corytiba. *Bolletim Ecclesiastico*. Curitiba, Anno I, n. 1, jan. 1901.

FEDALTO, Pedro. *A arquidiocese de Curitiba na sua história*. Curitiba, s./e. 1956.

FEDALTO, Pedro. Aspectos da história religiosa do Paraná. In: *Diocese de Ponta Grossa. Cinqüentenário* (1926-1976). Curitiba: Gráfica Vicentina, 1976.

FESTA da inauguração da diocese de Corytiba. *Bolletim Ecclesiastico*, Curitiba: Typ. da Impressora Paranaense, 1900.

LEGISLATURA. *Mensagem dirigida ao Congresso Legislativo pelo Dr. Caetano Munhoz da Rocha, Presidente do Estado, ao installar-se a 2ª. sessão da 17ª. Curityba, 1º. de fevereiro de 1925*. Disponível em: www.pr.go.br/arquivopublico/pdf/ms-g1925_p.pdf. Acesso em: 6 jan. 2019.

MAZZAROTTO, D. Antônio. *Carta Pastoral - O Reino de Christo*. Roma: Tip. ConsorzioNazionale de Emigrazione e Lavoro, 1930.

ORGÃO do Partido Republicano Paranaense. *A República*. Grande Edição Especial Commemorativa do Anno Santo. 1925-1926. Curityba, 25 de dezembro de 1925.

O PROCESSO DE PAROQUIALIZAÇÃO E DIOCESANIZAÇÃO EM SANTA CATARINA: GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL NO ALVORECER REPUBLICANO

Edison Lucas Fabricio

Rogério Luiz Klaumann de Souza

A Igreja Católica foi uma das instituições mais importantes na formação do estado brasileiro. Durante o período imperial, ainda sob a vigência do regime de padroado, os registros de nascimento, casamento e óbito dependiam do trabalho dos párocos e da estrutura paroquial para existirem. Instituição com capilaridade em todo território nacional, a igreja participava da gestão da vida e da morte da população. Assim, pretendemos mostrar que a Igreja Católica teve uma relevância ímpar na sociedade brasileira e que a partir do período republicano, com a intensificação dos processos de paroquialização e diocesanização, foi uma instituição que participou ativamente do *governo das almas*.

O texto está dividido em duas partes. Na primeira fazemos uma descrição do processo de diocesanização em Santa Catarina. E na segunda empreendemos uma reflexão sobre um tema pouco debatido nos estudos sobre o catolicismo: a paroquialização. Entendemos que a paróquia é um dispositivo de extrema importância no exercício do poder e na gestão da população. Assim, partimos dos conceitos de biopolítica e poder pastoral, de Michel Foucault, para compreender a centralidade das paróquias na nova geografia do poder no período republicano.

DIOCESANIZAÇÃO E PAROQUIALIZAÇÃO EM SANTA CATARINA

O processo de diocesanização em Santa Catarina remete ao início do século XX. Até então, durante grande parte do período colonial, o território catarinense esteve sob a jurisdição do bispado da Bahia. No final do século XVII, a paróquia de Desterro passou a pertencer à prelazia do Rio de Janeiro, transformada em diocese em 1676. A partir de 1745, com a criação da diocese de São Paulo, Santa Catarina ficou sob a jurisdição paulista. Depois de quatro anos, em 1749, o território catarinense retornou à administração eclesiástica do bispado do Rio de Janeiro. Não tinha Santa Catarina mais que quatro paróquias no final do século XVIII, a saber: Nossa Senhora da Graça do Rio São Francisco, Nossa Senhora do Desterro, Santo Antônio dos Anjos de Laguna e Nossa Senhora dos Prazeres das Lages.

Em 1892, como desdobramento da instauração do regime republicano, a Santa Sé, até então reticente quanto à criação de novas dioceses no país, haja vista que o estado controlava parte significativa de suas administrações, decide criar duas províncias eclesiásticas no Brasil. Uma no norte, com sede na Bahia; e outra no sul, com sede no Rio de Janeiro. Elevado a arcebispado, o Rio de Janeiro passou a ter como sufragâneas as dioceses de São Paulo, Mariana, Diamantina, Cuiabá, e os recém-criados bispados de Niterói e Curitiba. Assim, no início do período republicano, as paróquias catarinenses passaram a ser administradas pela diocese de Curitiba e seu bispo, D. José de Camargo Barros. Em 1892, segundo Walter Piazza, das 39 paróquias catarinenses, 22 não possuíam vigário (PIAZZA, 1977, p. 140).

D. José realizou quatro visitas pastorais ao território catarinense (1895, 1897, 1898, 1902). Nelas, percebeu a precariedade do clero local. Muitos sacerdotes não se dedicavam exclusivamente aos ofícios religio-

sos, mas estavam entregues a toda sorte de atividades seculares, como os cargos nas repartições públicas, por exemplo. Assim, imbuído do espírito reformista que começava a penetrar no catolicismo brasileiro, graças às diversas medidas implementadas pelo papa Pio XIII para enquadrar a igreja brasileira nas diretrizes da romanização, D. José recorreu ao auxílio de ordens e congregações estrangeiras, nomeadamente os Franciscanos da Saxônia e as Irmãs da Divina Providência, para assumirem diversas atividades pastorais entre o diminuto clero das paróquias (CORREIA, 1988, p. 10).

Outras ordens e congregações ainda chegaram nesse período. Vieram da Itália os padres da Missão de Turim e as Irmãs Apóstolas do Sagrado Coração. Foi reconhecida também a congregação das Irmazinhas da Imaculada Conceição, iniciada em Nova Trento por Amábile Wisintainer (MARQUES, 2000). Em seu bispado, D. José incentivou ainda a expansão da rede educacional em oposição ao ensino laico. As Irmãs da Divina Providência fundaram colégios em Florianópolis, Lages e Tubarão. Além disso, multiplicaram-se também as escolas paroquiais. No campo da imprensa católica, na primeira década do século XX, surgiram cinco jornais, dois deles na paróquia de Florianópolis, outros dois na de Lages e um em Rodeio (área de colonização italiana).¹³³

Entre 1904 e 1907, a diocese de Curitiba esteve sob a direção do bispo D. Duarte Leopoldo e Silva. Esse prelado realizou visitas pastorais a Santa Catarina em duas ocasiões, 1905 e 1906. Em seu bispado, D. Duarte incentivou a vinda de mais ordens e congregações ao estado. Os padres da Congregação do Sagrado Coração de Jesus (Dehonianos) instalaram-se em Florianópolis e depois em Brusque. Os jesuítas, que já se encontravam na capital, fundaram seu colégio em 1905. Preocupado em

¹³³ Sobre o catolicismo nas áreas de imigração italiana, Cf. DALLABRIDA, 1993.

moralizar as práticas clericais, D. Duarte incentivou também a criação de seminários para a formação de futuros sacerdotes. É atribuído a ele o esforço inicial de trabalhar para que a paróquia de Florianópolis fosse elevada à sede de uma nova diocese.

Em 1908, Santa Catarina passou finalmente a ter uma diocese. Florianópolis foi elevada a bispado e seu governo esteve sob o comando de D. João Becker, entre os anos de 1908 e 1912. É preciso pontuar que o processo de diocesanização em Santa Catarina sofre um descompasso em relação aos outros estados do sul do Brasil. Como visto acima, o Paraná passou a ser uma diocese em 1892. O Rio Grande do Sul tinha em Porto Alegre sua diocese desde 1848 e em 1910 passou à categoria de arquidiocese, com a criação de mais três dioceses (Pelotas, Santa Maria e Uruguaiana), sendo Florianópolis sufragânea do arcebispado porto-alegrense. No entanto, é preciso levar em conta que o território catarinense era ainda menor que o atual, haja vista os limites civis construídos após a Guerra do Contestado (1912-1916).

D. João Becker adota a divisa “*Pascam in iudicio*: apascentarei com justiça”. Para o prelado, “o encargo de apascentar as ovelhas de Cristo, os fiéis, abrange, segundo as sagradas Escrituras e os escritores eclesiásticos, o tríplice ofício de Mestre, Santificador e Diretor, ou seja, de ensinar, santificar e reger” (BECKER, 1908, p. 7). Assim, é possível perceber que D. Becker advoga o pertencimento na longa tradição cristã de exercício do poder das almas, isto é, o poder pastoral de administrar uma determinada população de fiéis. Essa concepção fica ainda mais evidente quando o bispo explicita o que entende ser a tarefa de dirigir.

O ofício de Diretor relaciona-se com o governo interior e exterior do rebanho de Cristo no caminho da vida eterna. Consiste no pleno poder de reger, tanto os fiéis em particular, como todo o rebanho, em nome e por encargo de Jesus. Em virtude deste ofício, deve o Diretor espiritual conservar unidos os

fiéis por mandados e proibições, deve afastá-los dos perigos e caminhos perniciosos, *cumpre-lhe exortá-los à virtude e arredá-los do mal; como que servindo-se do cajado ou do báculo pastoral*. Além disso, está nas atribuições do Diretor, e para maior bem da coletividade, proteger os fiéis contra qualquer invasão de idéias rebeldes, receber àqueles que ainda não pertencem ao rebanho de Cristo, bem como readmitir os arrependidos (BECKER, 1908, p. 9, grifo do autor).

A perspectiva disciplinadora de D. Becker e sua concepção do exercício do poder derivavam, em grande medida, daquele contexto de mudanças religiosas trazidas pela romanização e pelas políticas trazidas pela República. Isso ganha clareza quando se observa a sua concepção de igreja: “a constituição da Igreja é de direito divino. Ela não tira sua origem da natureza, nem de convenções humanas [...]. Ela é uma sociedade perfeita, independente, visível, (perene) e necessária” (BECKER, 1908, p. 7). A Igreja, como “sociedade perfeita”, sobrepunha-se às várias deformações da nascente República, mas com ela cooperava em várias frentes de trabalho. Enquanto esteve à frente da diocese, D. Becker escreveu cinco cartas pastorais. Os títulos ilustram de forma eloquente as preocupações eclesiais nesse processo de construção institucional da igreja, no contexto da romanização do catolicismo brasileiro. São elas: “Sobre a missão episcopal, saudando os diocesanos”, 1908; “Sobre as escolas paroquiais”, “Pro Ecclesia ET Pontifice”, 1911; “Sobre o clero e sua missão moderna, 1912”; “Despedida da diocese de Florianópolis”, 1912.

A preocupação de D. Becker com a educação, as escolas paroquiais, e a missão do clero, são temas caros à romanização pelo qual passava o catolicismo brasileiro. Este processo iniciou-se com a criação do Colégio Pio Latino-Americano em Roma, no ano de 1858. Para ele acorriam diversos jovens latino-americanos para ter uma formação clerical segundo as diretrizes ultramontanas. No final do século XIX, Leão XIII convocou o Concílio Plenário Latino-Americano. Reunidos em Roma,

no ano de 1899, os bispos da América do Sul aproximaram-se ainda mais das diretrizes romanas para a construção institucional do catolicismo no subcontinente. No caso brasileiro, as resoluções do concílio foram paulatinamente incorporadas nos documentos das reuniões provinciais. Uma das decisões mais importantes do concílio foi a de recomendar uma reunião trienal aos bispos brasileiros. Assim, foram realizados encontros episcopais em 1901, 1904, 1907, 1911 e 1915. As “Constituições Diocesanas das Províncias Eclesiásticas Meridionais do Brasil”, publicadas em 1915, eram a síntese das resoluções construídas nos encontros acima citados. Ademais, elas reproduziam vários artigos das atas e decretos do Concílio Plenário de 1899. Sendo assim, a Pastoral Coletiva de 1915 substituiu em definitivo as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia, de 1707 (MARCHI, 2016).

Desta forma, a criação do bispado de Florianópolis e a nomeação de D. João Becker ocorrem nesse contexto de construção institucional da Igreja Católica no Brasil, tendo como pano de fundo as diretrizes emanadas de Roma. O próprio D. Becker enaltece as reuniões trienais do episcopado brasileiro, como cumprimento direto das orientações do Concílio Plenário Latino-Americano. Quanto ao concílio, reafirma ser ele para a América Latina o que foi o Concílio de Trento para o século XVI: “Sim, o Concílio Plenário Latino-Americano marca uma nova era de progresso e felicidade nos anais da Igreja Sul-Americana” (BECKER, 1908, p. 19). Por outro lado, há que se considerar o esforço civil e a articulação política para que a diocese se tornasse uma realidade. Data do início do século XX, a criação de uma comissão encarregada de conseguir os fundos para a composição do patrimônio necessário à diocese. Essa comissão foi composta pelo ex-governador Hercílio Pedro da Luz, pelo desembargador José Roberto Viana Guilhaon, senhores Germano Wendhausen e Virgílio José Vilela e o Pe. Francisco Topp.

Em 1909, D. Becker convocou o primeiro sínodo. Nessa reunião

diocesana, o território catarinense foi dividido em dez comarcas: Joinville, Blumenau, Itajaí, Brusque, São José, Laguna, Tubarão, Urussanga, Lages e Florianópolis. Salta aos olhos a importância destinada às regiões do litoral, do sul do estado e das áreas de colonização estrangeira em detrimento do planalto catarinense. Os estatutos sinodais são marcados pelas principais preocupações das diretrizes romanizantes, tais como a disciplina do clero, a centralidade dos sacramentos, a fé, o culto e os socorros eclesiais.

Uma das grandes preocupações de D. Becker era na área da educação. Neste campo, as ações da igreja somavam-se aos interesses das elites políticas locais. Na continuação do trabalho das congregações estrangeiras, foram fundadas novas escolas paroquiais e também escolas normais. Segundo relatório do próprio D. Becker, no final de 1911, havia 93 escolas paroquiais, com 5.620 alunos (BECKER, 1912, p. 10). As Irmãs da Divina Providência abriram treze escolas nesse período. Já as irmãs Apóstolas do Sagrado Coração de Jesus abriram mais duas escolas sob o bispado de D. João. O mesmo número de escolas era mantido pelas irmãs da Imaculada Conceição. Incentivou ainda o bispo a criação de novos jornais católicos, sendo um deles a “Resenha Eclesiástica”, órgão oficial da diocese.

O governo de D. Becker na diocese também enfrentou a questão candente das populações indígenas no estado. Em 1912, na sua última pastoral, o prelado aborda o problema. Embora não mencione, no ano anterior o governo brasileiro criara o Serviço de Proteção ao Índio (SPI). O objetivo era continuar o trabalho de laicização do estado também no controle das populações indígenas. Embora ainda nesses vinte anos iniciais da República ainda prescindisse do trabalho de catequese da igreja. D. Becker assinala que o trabalho com os indígenas catarinenses não tinha prosperado como desejava, apesar do trabalho de alguns religiosos.

Em Santa Catarina a questão da catequese dos índios

tem uma feição todo especial. O índio se apresenta feroz, indomável e viciado. Os colonos, que são pioneiros abnegados do progresso e abrem nova fonte de receita para os cofres públicos, têm o inquestionável direito da defesa própria e de serem protegidos pelas Autoridades do país, em virtude da compra ou doação das terras que eles cultivam e amanhã com o seu suor, em benefício do progresso geral. A Igreja não despreza os imigrantes, nem os índios selvagens; a uns e outros oferece o seu auxílio, enquanto isso lhe seja possível, cônica de ser por Cristo Senhor Nosso, o que fizer pelos desamparados (BECKER, 1912, p. 20).

Entre 1912, data da saída de D. João Becker, nomeado arcebispo de Porto Alegre, e 1914, assumiu o governo da diocese o monsenhor Francisco Xavier Topp, religioso de destaque em Santa Catarina desde 1890. Nesse ínterim, um novo bispo foi nomeado. Tratava-se do reitor do seminário de Curitiba, João Borges Quintão. No entanto, mesmo estando já em Roma para a sagração, acabou por renunciar ao cargo. Assim, a escolha do novo bispo de Florianópolis recaiu sobre D. Joaquim Domingues de Oliveira, que teria um dos mais longevos governos sobre a diocese. O prelado dirigiu a diocese de 1914 até 1927, como bispo, e até 1967, como arcebispo, somando cinquenta e três anos à frente da Igreja Católica em Santa Catarina. D. Joaquim adotou a divisa “*Qui praeest, in sollicitudine*: O que preside, com solicitude”, de certa forma continuando a mesma ênfase de seu predecessor, a do governo sobre as almas.

Quando assumiu a diocese, D. Joaquim encontrou 41 paróquias, das quais 14 estavam sem pároco, 7 curatos e cinco capelanias curadas (PIAZZA, 1977, p. 162). D. Joaquim realizou intensa atividade pastoral no estado. Entre 1914 e 1929, foram nada menos que vinte e quatro visitas pastorais nas paróquias e curatos espalhados pelo território catarinense. Além disso, realizou três sínodos em sua gestão. O primeiro, entre 1918 e 1919, foi realizado para atualizar as práticas diocesanas se-

gundo a legislação canônica publicada em 1917. O segundo, em 1925, teve como objetivo a reestruturação da diocese. E o terceiro, já em 1951, foi realizado na ocasião do jubileu de ouro das atividades pastorais de D. Joaquim. Na área da formação do clero, D. Joaquim foi mais longe que D. João Becker. Sob seu bispado, foram criados dois seminários, o de Azambuja, em Brusque (1927) e o de São Ludgero (1941). Há que se ressaltar ainda o desenvolvimento da imprensa católica. Foi nessa época que surgiu um dos mais longevos e importantes periódicos, *O Apóstolo* (1929-1959).

Com D. Joaquim a sua frente, a diocese de Florianópolis é elevada a arquidiocese, no ano de 1927, através da bula *Inter praecipuas*, do papa Pio XI. Assim, duas dioceses sufragâneas foram criadas: Lages e Joinville, para as quais foram nomeados, respectivamente, os bispos D. Frei Daniel Henrique Hostin e D. Pio de Freitas Silveira. A criação de novas dioceses em Santa Catarina demoraria quase trinta anos, pois somente em 1954, seria criada a diocese de Tubarão. A ela seguiram-se a de Chapecó (1958), Rio do Sul (1968), Caçador (1968), Joaçaba (1975), Criciúma (1998) e Blumenau (2000).

É importante mencionar que ao lado do processo de diocesani-zação, ocorreu um intenso processo de paroquialização. A centralização da vida religiosa nas paróquias era um dos principais objetivos da romanização na construção institucional do catolicismo brasileiro. Assim, a paroquialização foi um desenvolvimento direto do Concílio Plenário Latino-Americano e das resoluções das “Constituições Diocesanas das Províncias Eclesiásticas Meridionais do Brasil”, publicadas na Pastoral Coletiva de 1915. Em Santa Catarina, o processo de paroquialização é evidente no período republicano. Ana Maria Correa assinala que durante os mais de trezentos anos do período colonial havia apenas 10 paróquias no território catarinense. Nas quase sete décadas do Império surgiram mais 21, e nos primeiros trinta anos da República surgiram mais 23

(CORREIA, 1988, p. 67). O aumento exponencial de paróquias é ainda mais vigoroso entre a década de 1920 e 1950. Segundo Walter Piazza, o crescimento atinge a marca de 161 paróquias em 1955 (PIAZZA, 1977, p. 207). Portanto, tem-se uma multiplicação de mais de 500% nas primeiras sete décadas da República.

Pretende-se mostrar nas próximas páginas a importância das paróquias como dispositivos de poder na transição do Império para a República. Não se está a negar a importância da diocesanização, também chamada por Sergio Miceli de “estadualização do poder eclesiástico”, mas o que se procura é dar uma ênfase maior ao papel geopolítico das paróquias para o exercício do poder no período republicano.

PARÓQUIAS: GOVERNAMENTALIDADE E PODER PASTORAL

Durante o século XIX, quando ainda estava vigente o regime de padroado, a Igreja Católica contribui de forma substancial na construção do estado brasileiro. A tradição regalista do Império fazia com que a igreja dispusesse seus recursos materiais e humanos a serviço do governo. Assim, grande parte da assistência social era realizada pelas instituições de caridade da Igreja, e os serviços educacionais também eram irrelevantes sem o esforço eclesiástico. Além disso, é preciso pontuar que as paróquias eram as unidades básicas da vida social e política, nelas eram registradas as listas de eleitores, afixadas as convocações de pleitos, e os próprios certames e a apuração dos votos. Por fim, era através dos párocos que se realizavam os registros de nascimento, matrimônio e morte. Portanto, não é exagero dizer que pelas paróquias passava a gestão da vida e da morte.

Neste sentido, os resultados do primeiro censo, o “Recenseamen-

to do Brazil" (1872), foram fundamentalmente frutos dos dados fornecidos pelas freguesias e/ou paróquias para construir as estatísticas populacionais do Império (DIRETORIA, 1873). Este dado é importante na medida em que a governamentalidade era realizada através dos instrumentos eclesiásticos. Dito de outra forma, a capilaridade da igreja no território era um instrumento fundamental de governo. O censo de 1890, mesmo já realizado sob a separação entre igreja e estado, não prescindiu dos valiosos dados fornecidos pelas paróquias. Ao lado dos municípios e distritos, as paróquias eram as unidades básicas das informações populacionais. Francisco Mendes da Rocha, no texto introdutório ao censo, argumenta que a utilização da paróquia como base do recenseamento servia para o estabelecimento de "comparação dos resultados obtidos com os do recenseamento de 1872" (DIRETORIA, 1898). No entanto, a justificativa mais plausível era a de que o estado não dispunha de uma estrutura capaz de fazer contabilizar a população com eficiência, por isso não dispensou a estrutura eclesiástica.

O censo de 1900 foi o primeiro a retirar as paróquias como unidades básicas de informação populacional. Nesse censo, o município passou a ser a referência principal. No entanto, mesmo com a laicização do estado, a Igreja não deixaria de ser uma fonte privilegiada para conhecer a sociedade brasileira. Os dados fornecidos pela instituição continuariam a ser uma importante fonte para construção das estatísticas oficiais. Este fato pode ser atestado em outro instrumento estatístico da República, o Anuário Estatístico Brasileiro. Criado pela Diretoria Geral de Estatística, o primeiro "anuário estatístico do Brasil" buscou retratar em três volumes o período entre 1908 e 1912. Os dois primeiros volumes apareceram em 1916 e 1917. O último volume, "cultos, assistência, repressão e instrução", viria a público somente em 1927. Assim, para o objetivo deste texto, é importante perceber a multiplicação de paróquias no território brasileiro através dos primeiros anuários. O primeiro anuário registra que em 1907, a Igreja Católica já contava com 5 arquidioceses, 18 dio-

ceses, 2 prelaturas, 1863 paróquias, 73 curatos e 21 capelas curadas. Em todos os estados da federação existia ao menos uma diocese (DIRETORIA, 1927, p. 4-5). No anuário de 1936, referente a 1933, já registrava 17 arquidioceses, 53 dioceses, 22 prelaturas, 02 prefeituras, e um total de 2.625 paróquias, curatos e capelas curadas (INSTITUTO, 1936). O anuário de 1943 trouxe os dados relativos ao ano de 1943. Eram registradas 17 arquidioceses, 61 dioceses, 25 prelaturas, 02 prefeituras, e um total de 2.850 paróquias (INSTITUTO, 1943). Portanto, é substancial que em menos de quarenta anos tenham surgidas quase mil novas paróquias, ao passo que, neste mesmo período, os municípios passariam de 1.121, em 1900, para apenas 1.363, em 1933. Assim, é na confluência entre religião e política, poder pastoral e biopoder que está inscrita a importância das paróquias no cenário que se descortina entre o fim do Império e o alvorecer da República.

A era republicana no Brasil inscreveu-se na emergência das sociedades ocidentais modernas do século XVIII e XIX em vista de atingir um determinado progresso, desenvolvimento e civilidade por meio de uma estratégia geral do poder sobre as populações. Em outras palavras, a sociedade brasileira a partir do final do século XIX se viu envolvida e controlada pelo nascimento de um poder que começava a ser exercido pela intervenção de um certo saber governamental abalizado cientificamente pelo movimento positivista no país e com a função precípua de adaptar a população ao processo de desenvolvimento capitalista, segundo uma ortopedia social (FOUCAULT, 2003). Este poder entrou na política republicana brasileira e se constituiu por um conjunto de mecanismos e tecnologias que Michel Foucault veio a chamar de *biopoder*, permitindo o surgimento da “sociedade de segurança” ou “sociedade de controle”. Trata-se de um “conjunto de mecanismos pelos quais aquilo que, na espécie humana, constitui suas características biológicas fundamentais vai poder entrar numa política, numa estratégia política, numa estratégia geral de poder” (FOUCAULT, 2008, p. 3) com a função de modificar o destino

biológico e, por corolário, seus referenciais socioculturais. Basta lembrar as políticas de branqueamento no Brasil. Portanto, as relações familiares, as relações sexuais, o casamento, o nascimento, a vida produtiva, as doenças e a morte dos sujeitos ganham uma importância para além da disciplinarização dos seus próprios corpos e seus ajustamentos.

A tecnologia de segurança e de controle de populações dependia inicialmente de uma reorganização e repartição espacial de seu território, em vista de alcançar, de medir, de contabilizar, de calcular e de prever os custos inerentes à interferência deste poder no interior de suas populações circunscritas, divididas, repartidas e, enfim, territorializadas por este mesmo poder. Isso significou dar às populações uma identidade territorial, situando-as desde o micro ao macrocosmo, transformando-as em populações de um lugar social, religioso, escolar, municipal, estadual e nacional definidos. Espacializar populações no território significava, pois, poder delimitá-las para rastreá-las continuamente, para conhecer suas reações, para fazer migrá-las quando convinha, para promover o tipo familiar que se queria, para aumentar ou diminuir os nascimentos, para classificar a *causa mortis*, para erradicar doenças, para higienizar os espaços por meio de estudos técnico-científicos que eram próprios de um modelo positivista. Afinal, a pergunta que se faz dentro de uma lógica de *biopoder* adotado pelo Estado é: vale a pena investir em quem, desenvolver o quê, atender à qual população contra o quê e contra quem? A prevenção, a aplicação de recursos e o planejamento de ações dependem do reagrupamento de populações em territórios fabricados e constituídos para este fim. Isto quer dizer que os novos territórios criados ganham um conteúdo simbólico, político, social e religioso que servem como maquinaria tecnológica de enquadramento de populações e permitem, no caso brasileiro, que os dispositivos disciplinares dos indivíduos se multipliquem exponencialmente. Assim, a história das tecnologias do poder no Brasil evolui numa imbricação inesperada de poderes, permitindo que a instituição religiosa católica – detentora dos mecanismos

e das estratégias do poder pastoral desde o início da colonização à sua fixação na estrutura política do Império – mantivesse sua permanência e importância no sistema de funcionamento e de controle das populações a partir do contexto republicano. A República que apareceu no Brasil precisou, pois, transformar o seu próprio território em mecanismo estratégico e tecnológico de controle da sua população. Portanto, parte-se do pressuposto de que foi preciso reativar o poder pastoral e atribuir à Igreja Católica a tarefa de criar e reorganizar a repartição espacial do território brasileiro como condição para a multiplicação dos dispositivos disciplinares para o controle da população.

A partir da República, a organização dos territórios deixou de ser pensado apenas como um microcosmo articulado com o território mais global. A necessidade de circulação e de articulação dependia de uma forma de pensar diferente, fazendo do próprio microcosmo o lugar aglutinador, organizador e promotor do desenvolvimento e da civilidade das regiões, não mais a partir de um território geral e global, mas de um território reduzido, menor às vezes que a própria cidade: a paróquia. Isto mesmo, a paróquia, ao se multiplicar exponencialmente, constituiu-se como a mais eficaz maquinaria política dos primeiros tempos da República.

A criação de uma paróquia era por si só a antessala de uma futura sede municipal. A paróquia era o laboratório prévio das experiências possíveis de estruturação administrativa, legitimação da elite política de comando local, criação de escolas e obras pias e assistenciais e de controle da população e, desde que sob o olhar vigilante do bispo, o anteparo do poder Estadual. A paróquia se constituía em um verdadeiro programa de investimento geopolítico, um espaço mobilizador para campanhas políticas e de arrecadação e formalização municipal. Lugar que antecedia a estrutura municipal, capaz de reconhecer sua população, identificar e escolher antecipadamente suas futuras lideranças políticas, de alfabetizar nas escolas paroquiais quem considerasse capacitado, de escolher entre a

população seus novos padres, bispos e políticos. Assim, a paróquia tornou-se uma verdadeira máquina óptica de controle e segurança por conta de sua tecnologia pastoral de fazer obedecer.

No Brasil, o processo civilizatório dependeu muito das estruturas eclesiásticas. No entanto, para além das dez sedes episcopais existentes até o fim do período imperial, dependia-se quase sempre da criação de paróquias o primeiro esboço da presença do Estado e, conseqüentemente, a expansão territorial. Afinal, sob a tutela dos párocos estavam os livros de registro que serviam de base excepcional para o controle do movimento populacional. O padre Júlio Maria, em 1900, escrevendo no seu estudo *O catolicismo no Brasil – Memória Histórica*, sobre o culto, o ensino e o estado das paróquias no Brasil, afirmava que “o catolicismo formou a nacionalidade brasileira. De tal modo que um ideal de pátria brasileira sem a fé católica é um absurdo histórico tanto como uma impossibilidade política” (MARIA, 1950, p. 27). Esta predominância católica foi constituída por forças institucionais como aquela do padroado¹³⁴, sincréticas como, por exemplo, os recursos simbólicos fusionados por afrodescendentes e indígenas e rearranjadas nas relações humanas como são as diversas expressões da religiosidade católica no Brasil. Como é consenso na historiografia brasileira,

À margem da instituição, por um processo cultural levado a cabo por agentes leigos, organizados em irmandades, associações, folias, reisados, congadas,

¹³⁴ A Igreja foi parte da administração imperial brasileira, usufruindo de certas prerrogativas típicas do *ancien régime*, mas, por outro lado, cerceada institucionalmente pelos direitos régios do *placet* e do *exequatur* que determinaram a apresentação de nomes para o episcopado, a validação de documentos da Santa Sé no território imperial, a criação de dioceses, de seminários, de conventos, o recebimento do imposto do dízimo eclesiástico que, em tese, deveria ser utilizado para o pagamento das côngruas de bispos e padres, bem como para a manutenção geral da organização eclesiástica submetida, aliás, em tempos diferentes, à Mesa de Consciência e Ordens, e ao Juiz de Capela.

capelinhas de beira de estrada, santuários presididos por monges e beatos, o catolicismo se reproduziu no Brasil como um movimento com certa autonomia em relação à Igreja Católica enquanto instituição eclesiástica. Por meio da pastoral de desobriga, os padres e missionários confirmavam o sistema católico popular, dispensando os sacramentos e difundindo o código moral religioso. Esse catolicismo popular extensivo constituiu-se na fonte de legitimação e de autoridade da Igreja Católica na sociedade brasileira. Produziu-se, assim, uma relação de complementariedade entre uma cultura católica, que criou as condições para a reprodução da crença e as disposições para o reconhecimento da instituição como legítima representante do catolicismo (STEIL, 2013, p. 225).

O processo de formação desta população católica, portanto, não aconteceu de modo exemplar, homogêneo, padronizado e único. A multiplicidade destas expressões católicas no território brasileiro se explica para além das resistências e negociações culturais ou pela suposta falta ou ausência do agente ou especialista da fé católica. Esta multiplicidade se dá por conta do próprio aparato tecnológico de poder adotado (poder pastoral) e pela inexistência ainda de uma tecnologia de Estado voltada ao enquadramento de populações em territórios pré-definidos e organizados para este fim.

O provincianismo católico e o isolamento dos seus pastores eram frutos da centralização eclesiástico-civil do Império. Talvez, por isso, mais do que um problema econômico de manutenção da estrutura eclesiástica pelo Império, o número reduzido de dioceses respondia a uma tática de redução a possíveis concorrentes institucionais. Mas ao se querer governar por leis gerais e verticalizadas permitia-se que o exercício de poder local pudesse ser exercido como lhe conviesse, ou mais especificamente, dentro de um aparato tecnológico mobilizador e de poder como aquele que era o poder pastoral. Neste caso, a tecnologia pastoral

assumia feições locais e de expressões múltiplas e, no sentido religioso, até heréticas. O movimento social de Juazeiro é um caso clássico deste formato. Dentro do Império não encontrou a resistência que haveria de encontrar dentro do regime republicano exatamente por desafiar um poder agora normalizador. Por isso, a Igreja, embora estivesse legitimada diante de uma população densamente católica, preocupou-se em se reinventar quando começou a perder a condição de seu poder pastoral, ou seja, quando não conseguiu mais fazer valer seus mecanismos de fazer obedecer. A Carta Pastoral Coletiva de 1890 demonstrou, deveras, a opção política do episcopado brasileiro pela República. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, “a Carta surge quase como um aplauso franco ao regime republicano, implantado quatro meses antes, não obstante lhe seja impossível aprovar, em princípio, as ideias de separação entre Igreja e Estado” (HOLANDA, 1995, p. 118).

Para o arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro, D. Sebastião Leme da Silveira Cintra, o ambiente brasileiro estava propício a uma reorganização geopolítica e à ampliação da influência da Igreja, não havendo “anticlericalismo nem ódio sectário”. No seu relatório, intitulado “Sobre a Vida e a Organização Paroquial no Brasil”, finalizado e enviado ao Vaticano em 1924, afirmava que a população mantinha os seus “sentimentos católicos enraizados na tradição brasileira. Não era preciso grande esforço para se chegar à seguinte conclusão: havendo sacerdotes em maior numero, as coisas melhorariam imediatamente”.¹³⁵ De fato, a Igreja reconhecia que a amplitude geográfica e o clero escasso ainda eram fatores limitadores para a organização da ação política e social que se pretendia. Para isso, associou-se às tendências descentralizadoras do regime repu-

¹³⁵ Archivio Apostolico Vaticano (A.A.V.). Indici 1153, Fondo della Nunziatura Apostolica in Brasile (A.N.B.), Busta 173, Fascicolo 951. LEME, Sebastião. *Sobre a vida e a organização paroquial no Brasil*, [1924?], p. 7.

blicano, isto é, aos padrões de controle político vinculado à exigência da política dos clãs oligárquicos em âmbito regional e local, conhecida também como a política dos governadores ou dos “coronéis”.

O que se vê no processo de separação Igreja e Estado no Brasil é realmente um forte alinhamento da Igreja com as facções oligárquicas e uma associação naqueles projetos políticos com a intenção de colaborar e participar desta organização biopolítica da sociedade brasileira. Alguns bispos e padres se tornaram governadores, prefeitos, secretários estaduais e parlamentares, sem contar aqueles ex-seminaristas, leigos e intelectuais convertidos que desempenharam com a mesma feição e intensidade os propósitos de uma República de base católica. Não seria por outra razão que foi esta mesma Igreja ao lado do Estado que colaborou na repressão aos movimentos sociais de Canudos e do Contestado, já que estes movimentos punham em risco a organização espacial da República, ou seja, a organização eclesial local: a paróquia.¹³⁶

O território paroquial no período republicano se estruturou biopoliticamente como o lugar principal e delimitativo da vida das populações locais, controlando a organização da vida social e íntima dos habitantes e pontuando o tempo cotidiano da comunidade. A paróquia republicana potencializou sua capacidade de controle e gestão da população na escala da convivência e da relação humana. Reconhecidamente se tornou o lugar de viabilização dos “ideais republicanos catolicizados” e de articulação dos exercícios de poder local, regional e nacional. Por esta razão, a separação entre a Igreja e o Estado, a partir da instauração da República, além de promover a criação de dioceses, a proliferação de paróquias e a fundação de seminários, escolas e colégios, marcaria o início de uma onda migratória de padres estrangeiros, o que viria “contribuir muito para a unificação do sistema político republicano e para a

¹³⁶ Para o caso do Contestado, Cf. SERPA, 1997.

manutenção da ordem social vigente através do envolvimento intenso nos domínios de atividade em que logrou alcançar uma posição de virtual monopólio” (MICELI, 1988, p. 157). De fato, a nova ação pastoral pretendida e a política de criação de dioceses e paróquias favoreceram a vinda de sacerdotes alemães, italianos, espanhóis, franceses, holandeses, poloneses, portugueses e outros. Estes padres seriam os responsáveis por proliferar paróquias, inaugurar escolas e fundar seminários, estruturando a nova geopolítica republicana e viabilizando as tecnologias biopolíticas sobre as populações.

A expansão institucional da Igreja, planejada e apoiada financeiramente nas alianças com as oligarquias, dependia do crescimento destinado ao recrutamento e à formação abundante de novos quadros. Tratava-se de selecionar “as melhores” vidas vocacionadas entre a população paroquial para serem os futuros padres e “as melhores” vidas vocacionadas entre os dirigentes oligárquicos para serem os futuros bispos com a finalidade de aumentar o número de agentes do sagrado para irromper no mundo republicano e prestar os serviços especializados à nova maquinaria biopolítica. No Brasil, antes de 1890, havia nove seminários maiores e onze seminários menores. Com a instauração da República e contando com o empenho episcopal e a ajuda financeira oferecida em forma de apadrinhamento pelas elites dirigentes aos futuros padres e bispos, a situação das casas de formação do clero avançou significativamente, havendo, já em 1927, quinze seminários maiores e trinta seminários menores em todo o território brasileiro (BRUNEAU, 1974).

A ampliação deste contingente sacerdotal estrangeiro e nacional, portanto, acelerou a dinâmica biopolítica, controlando a conduta e a convivência humana de populações enquadradas à vida de paróquia e adestrando vidas em espaços escolares. Se a educação fora laicizada e a religião eliminada dos currículos pela Constituição de 1891, nada disso, entretanto, impediu que as elites oligárquicas locais e regionais se be-

neficiassem e preferissem os empreendimentos confessionais, fazendo cessão de terrenos e prédios, concedendo diretamente subsídios estaduais ou sob forma de bolsas de estudo. Tem-se um bom exemplo dessa prática em Santa Catarina. A notícia publicada, em 1900, no “Boletim Eclesiástico” da diocese de Curitiba deixa transparecer este processo de financiamento público às escolas primárias confessionais e de oferecimento do ensino religioso nas escolas municipais: “[...] O Revmo. Pároco de Brusque espera obter do Governo Estadual para a sua Escola Paroquial o auxílio de 900\$000 anuais, como desde muitos anos dá o mesmo Governo à Escola Protestante. Nas colônias, há oito escolas municipais católicas, dirigidas pelo Pároco e subvencionadas pela Câmara Municipal e pelo Governo Estadual” (DIOCESE, 1900, p. 18).

Se nas paróquias de interior do imenso território brasileiro edificavam-se as escolas primárias para atingir a população em geral, nas grandes cidades-capitais erguiam-se ginásios, colégios secundários, escolas normais, tornando-se o aparato de biopoder dinâmico e rentável aos empreendimentos eclesiásticos voltados aos filhos da elite dirigente. A escolarização era o instrumento decisivo de aceleração do sonho republicano. Portanto, “a criação e gestão dos estabelecimentos de ensino primário, secundário, agrícola e profissional converteram o aparelho eclesiástico no maior e mais importante empresário da rede de ensino, exercendo o controle de 70% das instituições atuantes no final dos anos de 1920” (MICELI, 1988, p. 157).

No que diz respeito ao número de escolas criadas, o recenseamento de 1920, embora se silencie em relação ao número de escolas secundárias, indicou que “das 21.748 escolas de ensino primário então existentes no Brasil, apenas 4.712 (22%), eram exclusivamente mantidas pelas municipalidades; 477 (2%) estavam a cargo da União; 6.977 (32%) custeadas por particulares; e 9.612 (44%) eram subvencionadas pelos diversos Estados” (DIRETORIA, 1929, p. 5). Neste sentido, mais do que

o impacto do processo de “estadualização” das sedes diocesanas em vista do desenvolvimento socioeconômico das regiões, considerando a inexpressiva política de municipalização do território nos primeiros tempos republicanos, o processo de “paroquialização” da República respondeu muito mais às urgências de procedimentos uniformes de gestão impostas pelo tamanho e complexidade do território e obedeceu a diretrizes geopolíticas claramente definidoras do destino populacional no Brasil e de tudo aquilo que envolve o seu controle em vista da organização de um país e dos interesses oligárquicos e eclesiásticos na era do biopoder.

Uma nova dinâmica do espaço territorial precisava dar conta desta ebulição modernizadora que ansiava os produtores da República. A unidade do território brasileiro por conta de uma geopolítica de Estado pouco capilarizada sempre esteve fragilizada, sem os dispositivos modernos e adequados de segurança e de controle capaz de garantir a existência do próprio Estado. O Império não conseguiu atender as carências regionais e tampouco da nascente República, traumatizando ainda mais o pouco que restava ao interferir decididamente no imaginário social de um país imenso. Diante deste quadro, fortaleciam-se lideranças locais, movimentos político-oposicionistas (Revolta da Armada, Revolução Federalista) e movimentos sociais (Revolta da Chibata, Canudos, Contestado, Juazeiro do Norte), influenciados alguns fortemente com as práticas religiosas de um catolicismo avesso ao da oficialidade da Igreja romanizadora.

A geopolítica republicana baseada tão-somente na substituição dos topônimos e de heróis não vicejaria se não houvesse a reordenação geopolítica e colaborativa da Igreja Católica no Brasil. Este novo dispositivo era necessário para adensar e consolidar esta vontade de uma política integradora do território e fazer valer os interesses dos produtores da República por meio do controle capilar da população e da segurança do território. Como afinal, levar aos rincões brasileiros o “evangelho” republicano da civilidade modernizadora e vincular a população ao seu

paradigma de controle e segurança? Como, de fato, os espaços regionais rurais e urbanos poderiam amplificar o discurso da República e ganhar importância e visibilidade diante da imensidão do território nacional sem ser desconsiderados? Mais uma vez o braço secular do Estado buscou apoio no braço firme da hierarquia católica, operando o que veio a ser, enfim, a geopolítica republicana. Pois é na organização do território que a soberania aparece e se exerce um poder possível sobre a população contida nesta área de interferência e controle.

Todas as novas dioceses tinham suas sedes em localidades estratégicas para o desenvolvimento socioeconômico das regiões. Para se ter uma ideia a partir de 1908, a sede episcopal de São Paulo foi transformada em arquidiocese, criando-se mais cinco novos bispados no próprio Estado de São Paulo: a diocese de Taubaté, principal centro da produção cafeeira do vale do Paraíba; a diocese de Campinas, polo cafeeiro do velho oeste paulista; a diocese de Ribeirão Preto, maior centro cafeeiro atingido pela Estrada de Ferro Mogiana; a diocese de São Carlos, situada no percurso da Companhia Paulista de Estrada de Ferro, ampliada até Jaboticabal; e a diocese de Botucatu, servida pela Companhia Sorocabana. Todas as dioceses, portanto, estavam ligadas à arquidiocese de São Paulo por estradas de ferro. Ademais, segundo o próprio testemunho do historiador Ivan Manoel

Em todas as histórias de criação de dioceses ou paróquias que tive oportunidade de ler ou orientar, tendo também escrito um histórico da Diocese de Assis, SP, percebi a mesma lógica: a autoridade eclesiástica propunha a criação e desenvolvia um trabalho junto às elites locais para angariar os fundos necessários para a constituição do patrimônio financeiro e imobilizado (construções, etc.) da nova divisão eclesiástica. Esse trabalho consistia, em geral, da constituição de uma comissão, sob a presidência honorária e espiritual do Vigário e sob a presidência efetiva de algum repre-

sentante das forças econômicas e sociais, cuja tarefa era exatamente a constituição desses fundos financeiros e as construções necessárias. Conseguido o patrimônio necessário e dados os andamentos necessários às construções, a autoridade eclesiástica dava ciência do feito à Nunciatura Apostólica que se mobilizava para concretizar a criação da nova divisão eclesiástica que tomava forma final com uma Bula Papal de criação. Quando se tratava de criação de novas paróquias o processo era bem mais fácil e rápido, mas não necessariamente menos oneroso financeiramente, e mais uma vez a ação conjunta da autoridade eclesiástica e as forças locais se fazia necessária (MANOEL, 2009, p. 58).

A vontade de criá-las tinha um sentido e estavam todas envolvidas num sistema de poder e desejos. Elas emergiriam dentro desse sistema. Nem o reduzido clero autóctone tampouco a população católica seriam chamados a organizá-las, mas os representantes do processo modernizador do Estado republicano e do processo romanizador da Igreja Católica no país. No nascimento de uma diocese o que estava em jogo era abrir espaços para novas funções econômicas, articulando com outros espaços, regulamentar as relações com o entorno rural, prever o crescimento, fazer circular, alargar os acessos, higienizar a concentração de casas e pessoas, garantir o comércio entre as cidades, escoar a produção e aumentar a vigilância sobre a população. Até 1890, as doze dioceses existentes estavam situadas em dez províncias e nove capitais. A partir daí, ao longo da primeira fase republicana, as outras onze capitais estaduais foram também transformadas em sedes diocesanas.

Mas, foi preciso criar uma nova estrutura geopolítica paroquial e um novo conteúdo “evangélico” que assegurasse o discurso da promessa modernizadora ao mesmo tempo em que administrasse e controlasse os “miasmas” das revoltas diante das promessas sabidamente falidas. Este dispositivo intencional e fabricado na articulação a Igreja e o Estado ga-

rantiu estrategicamente à República avançar e permanecer. São as novas paróquias capilarizadas na vastidão territorial da municipalidade rural e urbana que cumprirão a função primordial de responder a emergência do Estado republicano, servindo à atividade de integrar, controlar, normalizar, educar, governar e (re)catequizar sujeitos. Aliás, será reinaugurado um novo mundo rural, e se responderá cada vez mais a uma sociedade urbana em formação. Era fazer da paróquia o centro irradiador de um novo paradigma. O mundo devocional com suas constantes e incontroláveis epifanias do sagrado no período imperial - considerado como expressão de ignorância, superstição e até mesmo de fanatismo popular - será aos poucos redefinido pelo rigor litúrgico, pelas práticas sacramentais e pelo respeito à hierarquia católica. Assim, em total sintonia com o lema positivista estampado na bandeira republicana, a ordem e o progresso pareciam nascer desta reordenação geopolítica do espaço social em torno da paróquia, facilitando o advento da sociedade burguesa.

A passagem da sociedade devocional para a sociedade sacramental inaugurou a nova metodologia para a governamentalidade republicana, que dependeu da nova geopolítica paroquial, pois se criaram os mecanismos iniciais para o controle permanente dos movimentos da população. Não é mais tão-somente o sujeito a ser corrigido, vigiado e punido, mas toda uma população que precisava antes ser gerenciada, contabilizada, detectada, assegurada, controlada e normalizada. Estava-se longe das políticas de assistência social, de saúde e de educação promovidas pelo Estado, mas se sabe e o próprio Estado sabe que após a abolição da escravatura se tornou vital uma população higienizada, saudável, apta e estimulada para o casamento em idade jovem e capaz de proliferar vida e vida em abundância para o trabalho assalariado. Novas técnicas de contabilidade e estatísticas populacionais passam a ser cruciais para diagnosticar toda a população e propor diretrizes que garantam a segurança e controle de todo o território nacional. Mas quais são os saberes e institutos contábeis na Primeira República capazes de criar uma gama de informações con-

xas e abrangentes das condições humanas?

Há uma vontade de tudo saber, conhecer e contabilizar para tudo reger, controlar e garantir a normalidade republicana. Todavia, o clero e, mais especificamente, o clero estrangeiro havia se proliferado rapidamente a pedido de bispos e de políticos republicanos, constituindo-se em uma política também de interesse internacional seja de viés econômico ou religioso (romanização). Entra em cena o poder pastoral, este poder que contabilizou à exaustão em livros tombos e em jornais católicos as características biológicas que entraram em uma relação regulada e, portanto, numa estratégia geral de poder, que compartilhou com os governos locais os dados e os resultados estatísticos destas relações biológicas e que, por isso, normalizou e deu visibilidade a um “modo de ser” e “de viver” da população. O pároco apresentou-se como alguém que administraria conhecimento religioso sistematizado, um agente em potencial que, no contexto da paróquia, interromperia práticas e relações, passando a situar-se como mediador entre o fiel e a irmandade ou o “santo popular”, dispensando as relações diretas que, até então, estabeleciam-se entre eles. Pelo poder pastoral, o pároco investiu-se de autoridade frente ao grande universo de analfabetos (82,6% da população brasileira, conforme o censo de 1890), consumando-se a violência simbólica. Este, na qualidade de enviado divino, põe-se a executar sua função de acordo com a divisão do trabalho proposto pela hierarquia eclesiástica. O pároco era, nesta função, um aliado aos interesses das elites locais que não viam como práticas normalizadas as manifestações religiosas populares, pois delas estavam se afastando, e buscavam a reformulação das condutas e a introdução de novas formas de sociabilidade que denotassem distinção de classe. A elite local ganha outra visibilidade e se constitui ao lado do pároco em uma autoridade performática muito própria ao do poder pastoral e ordenador, ao que a historiografia veio a destacar e chamar de “coronelismo”.

O recenseamento de 1920 será o primeiro a identificar as condições

produtivas dos setores comerciais e industriais e o crescimento do trabalho assalariado em substituição ao escravo e ao livre de subsistência até então inalcançável no interior do sertão brasileiro. Porém, a paróquia os alcança a fim de reconverter esta força humana produtiva, transformando sua própria forma de constituição populacional, seja para integrá-la quando preciso, seja para desfazê-la por completo ao direcioná-la para os centros urbanos que começam a florescer em torno das sedes episcopais.

No período republicano, a paróquia se insere, pois, na lógica do mundo moderno da biopolítica, do controle sobre a vida em geral, tornando-se o local privilegiado do aparelhamento republicano com suas aulas de catecismo, a difusão de seus jornais, a proliferação de escolas primárias na sede paroquial, muitas vezes conhecidas como escolas paroquiais, a instrução de adultos pela pregação e as inúmeras visitas do pároco para supervisão e administração sacramental. Ao mesmo tempo em que um projeto modernizador da economia brasileira e de integração ao mercado exterior estava sendo desejado pelo Estado republicano, a Igreja Católica também ia se constituindo como uma “instituição moderna”, que negava seu passado imperial, baseado no padroado, e inaugurava um projeto de cunho reformista europeu.¹³⁷ Os padres e as irmãs das congregações europeias tinham um olhar distante e de desconsideração para com essa realidade considerada “atrasada” e “sem o mínimo de civilidade”. O padre Foxius assim relatou sua experiência missionária no Brasil, em carta de 1904, dirigida aos membros da Congregação na Alemanha:

O que dizer da religiosidade do povo em geral? Respeitadas as suas peculiaridades, constata-se grande ignorância religiosa e muita superstição. Pode-se dizer que o povo estende à religião, às leis de Deus e da Igreja a grande liberdade política. Em casos de aci-

¹³⁷ Referimo-nos ao modelo de romanização transplantado para o Brasil pela alta hierarquia católica a partir da proclamação de República em 1889. Cf. AZZI, 1994.

dente ou doença, chamam-se imediatamente benzedeiros e benzedeadas. Muitos, na época da plantação, enterram chifres de boi nos campos, para afugentar o demônio. Manda-se confeccionar anéis sagrados em noite de lua cheia, para proteção contra desgraças. Em meio a tanta erva daninha, cresce também alguma boa semente. Nossa tarefa consistirá em cultivar esta última e extirpar a primeira.¹³⁸

A vontade de extirpar o indesejável no processo civilizador era reforçada pela elite dirigente. Afinal, esta também investia seu desejo num projeto moderno que lhes garantisse sua distinção e diferenciação social. Muitas práticas do cotidiano cultural foram alvo de críticas virulentas e mesmo ameaçadas nesse processo de afirmação biopolítica da civilidade no Brasil. É importante, pois, destacar a natureza das visitas pastorais como uma eficaz ação disciplinadora e normalizadora de comportamentos. Essa ação constituía-se num mecanismo de controle sobre as populações, não só da sua observância religiosa, mas também da sua conduta moral. Por esse motivo, além de tratar de aspectos referentes à Igreja, ao clero e ao comportamento religioso dos crentes, a visita pastoral também tratava dos pecados públicos praticados pela população, a saber: o amancebamento, a embriaguez, as inimizades e as ofensas verbais. Estas visitas alimentavam a esperança de se construir uma civilização capaz de estabelecer valores, regras e comportamentos homogêneos.

A mancebia ou o concubinato, tão comum no período imperial, entre muitos motivos, relacionados à falta da assistência religiosa e, por corolário, à inexistência da anotação cartorial realizada pelo pároco, passava a ter uma especial atenção. Embora o registro matrimonial e censitário fosse a partir da República função do Estado conforme a Cons-

¹³⁸ Carta de padre Foxius, de Desterro, no Sul do Brasil. Das Reich des Herzens Jesu, ano IV, 1904, p. 186-189 *apud* DIRKSEN, 2004, p. 53.

tituição, foi o pároco o agente principal da execução estratégica deste biopoder, isto é, de um planejamento populacional que deriva destes dados censitários e da preparação ao sacramento do matrimônio e seu acompanhamento, promovendo uma verdadeira estratégia de (re)orientação das relações humanas em vista do controle das populações e sua proliferação. Constituiu-se, portanto, como uma ferramenta biológica que foi capaz de formalizar ao lado de médicos, professores, policiais, juízes e outros agentes sociais um tipo-ideal familiar para a República. Desta ferramenta biológica utilizada pelos padres de paróquia provêm: a condenação ao celibato leigo, à mancebia, ao concubinato, ao amor livre e à homossexualidade; o estímulo ao casamento de jovens entre 17 e 25 anos em vista da procriação ininterrupta voltada ao aumento populacional no território; a mistura étnica como condição para a redução da malformação congênita, para a formação de uma “raça biologicamente forte” e para o branqueamento da população; a tolerância à prostituição reenquadrada em cabarês para evitar a infestação de doenças venéreas e a “degeneração racial”; e os cuidados higiênicos necessários para proliferar a vida e permitir corpos saudáveis para o trabalho. O sacramento do matrimônio carrega, pois, toda esta estratégia de biopoder e de controle populacional, em vista de modificar o próprio destino biológico da nação e, por consequência, a própria vida produtiva da população. As medidas eugênicas e as práticas rotineiras deste processo biopolítico favorecido pela arquitetura paroquial tornavam-se possíveis ao se advertir, proibir, controlar, admoestar, ensinar, catequizar, aprisionar e, até mesmo, matar – referindo-nos aqui às ações sistemáticas contra os sertanejos de Canudos (1893/1897) e os caboclos do Contestado (1912/1915) e contra os indígenas – os que não se enquadravam à normalidade ou à feição da população paroquial. De fato, diante da impossibilidade muitas vezes de se garantir a condição atrativa e centralizadora da maquinaria paroquial abria-se espaço para a existência de movimentos sociais de resistência e sobrevivência contra as submissões políticas, a miséria e o abandono de

populações indesejáveis.

A questão indígena, para se tomar como exemplo, comportava as contradições do desejo civilizador republicano e da impossibilidade do reenquadramento biopolítico daquela população ao território de normalização social, ou seja, do enquadramento dos sujeitos indígenas enquanto população distinta ao território paroquial. Somente o indivíduo indígena que se destacasse e cumprisse a normalidade que se esperava ganharia uma visibilidade possível de ser aceita, quanto à população indígena em geral esta ficaria refém de uma biopolítica de invisibilidade, de ajustamento e de outras estratégias de segurança. Isto sugeriu certo esvaziamento da sua própria condição humana e social, suscetível de receber preconceito, de dessensibilizar sua natureza humana e de adotar políticas de perseguição, exclusão e genocídio.

Era certo que a Igreja Católica se colocava contra as incursões sangrentas dos caçadores de índios, chamados no sul do país de “bugreiros”, mas não deixava também de querer ter os índios sob tutela e civilizá-los de alguma maneira. O desejo biopolítico de civilizar era tão forte e atraente que tudo se fazia para reconduzir e reajustar os sujeitos (os índios, nesse caso) em vista de um modelo europeu, branco, masculino, romano-católico, capitalista. A criação da Liga patriótica para a catequese do índio tinha como finalidade conquistar a opinião pública, pretendendo acabar com as caçadas aos índios e trabalhar no sentido de convertê-los à “normalidade de ser cristão”, à “civilidade”, à “população paroquial”. Mas não alcançaram o sucesso esperado, pelo contrário, “os índios não eram motivo de muita satisfação para a Liga”.¹³⁹ Eles resistiam em suas culturas, em suas cosmovisões, em suas identidades, em sua autonomia. Não guardavam as mesmas feições de uma população paroquial nos pri-

¹³⁹ A Liga amiga dos índios. Das Reich des Herzens Jesu, ano VII, 1907, p. 421-425 apud DIRKSEN, 2004, p. 203.

meios tempos da República e, por isso, sofreram com a espada. Restava aos que propunham uma civilidade mais branda, mitigada e eufemizada, testemunhar e relatar a ação dos bugreiros encarregados pelo governo de expulsar os considerados selvagens ou, quando muito, acolher os poucos capturados nessa guerra de extermínio, a fim de empreender pelo processo de escolarização seu reajustamento. Os padres dehonianos das paróquias do médio vale do Itajaí relataram em 1907 para a revista alemã *Das Reich des Herzens Jesu* o resultado de uma destas ações biopolíticas na paróquia de Blumenau, no sul do Brasil:

Aqui em Blumenau todos sabem como são enxotados os índios. Tão logo os índios se encontrem no sono mais profundo, os caçadores, ao sinal do chefe, lançam-se com espadas desembainhadas sobre os que estão dormindo. Estão bem instruídos e sabem com exatidão como eliminar da face da terra, o mais rapidamente e sem barulho, os que ali repousam tranquilamente. Com mortal precisão, brandem as espadas nos pescoços dos que dormem; muitos ficam deitados sob o primeiro golpe, outros saltam feridos para cair logo em seguida, sem forças. Gritos de morte ecoam pela escuridão da noite; os que ainda se encontram ilesos levantam-se assustados num pulo e desaparecem entre os arbustos, na pressa de levar ainda uma ou outra arma. Algumas setas sibilam através do acampamento mas que, lançadas na escuridão e por mãos trêmulas e tesas de espanto, normalmente não atingem o alvo. Nesse meio tempo, entram em ação as armas de fogo. Com estas os caçadores limpam a área próxima e reduzem ao silêncio eterno as vozes plangentes que gemem no chão! Agora é fácil fazer alguns prisioneiros, pois o amor de mãe chama e procura por seus filhos, e filhos desorientados que gritam por seus pais.

[...] Os índios prisioneiros (duas mulheres, cinco meninas com idade entre cinco e doze anos e três me-

...ninhos com idade entre cinco e dez anos) foram acolhidos no convento das Irmãs da Divina Providência. As mulheres e meninas são coroados, os meninos botocudos. Estes últimos tinham como sinais tribais característicos botoques nos lábios, que no convento lhes foram tirados; os meninos são de uma feiura assustadora, ao passo que as meninas coroadas não têm em sua aparência externa, em absoluto, nada de repugnante. As mulheres, uma mais velha e outra mais jovem, têm feições rudes (tipo mongol: cor amarelada na pele, olhos oblíquos, maçãs do rosto salientes, cabelos pretos e lisos), mas visivelmente, mãos e pés pequenos e graciosos. [...] Parece que tiveram também contato com a civilização, pois conhecem alguns fragmentos da língua portuguesa.¹⁴⁰

Desse longo relato é possível considerar que também o mecanismo de biopoder gesta sua crueldade, mas ela é ocultada ou, às vezes, nem mesmo reconhecida por aqueles que praticam, porque acreditam que seus projetos biopolíticos comportam algo positivo que não pode esperar e nem tolerar a diversidade. Esse é um dos lados perversos desta maquinaria voltada ao “ser moderno” e “civilizado”. O rigor e a força assim como são maquinados e projetados têm sua escala de graduação e isso gera menos ou mais resistência ou “silenciamentos” daqueles que são alvos da ação, sejam eles quem for, não importando a idade, o gênero, a classe, a religiosidade e a etnia. Mas o território paroquial pra além de agrupar sujeitos, fazer proliferar a vida, orientar o ir e vir de uma população, direcionar a produção de bens, sacramentalizar os fenômenos da vida do nascimento à morte, se constituiu também em uma pedagogia disciplinar dos corpos e das mentes. Sim, a paróquia como o lugar privilegiado do biopoder e ordenador do fluxo contínuo e permanente das

¹⁴⁰ A Liga amiga dos índios. Das Reich dès Herzens Jesu, ano VII, 1907, p. 421-425, *apud* DIRKSEN, 2004, p. 205-208.

pessoas em suas relações vitais se legitimou como um espaço pedagógico em vista da governamentalidade republicana.

A proliferação de uma rede de ensino estava diretamente ligada à sua condição de investimento na expansão de prédios escolares públicos e de instrução gratuita. Mas essa realidade estava nos albores da República brasileira inviabilizada, pelo menos para as regiões mais afastadas dos centros urbanos. Portanto, não seria possível dizer que o Estado laico teria conseguido criar um sistema educacional popular eficaz. A emancipação de um Estado republicano precisava contar com instituições escolares que contribuíssem com o desenvolvimento da indústria e a difusão de um “saber positivista” legitimamente aceitável entre a população. A reforma Benjamim Constant, que tinha como princípios norteadores a laicidade do ensino, a formação na ciência e a gratuidade da escola primária, estava de mãos atadas diante da ineficiência do Estado. Portanto, a expansão do ensino e a organização escolar dependiam da influência e da experiência acumulada da Igreja Católica no setor educacional. Ademais, é esclarecedor dizer que a própria Igreja lançava-se a este projeto educacional - como é reconhecido na historiografia brasileira - no intuito de dar uma resposta também à secularização do ensino impetrado pelos liberais republicanos. Ao mesmo tempo em que um projeto modernizador da economia brasileira e de integração ao mercado exterior estava sendo desejado pelo Estado republicano, a Igreja Católica também ia se constituindo como uma “instituição moderna”, que negava seu passado imperial, baseado no padroado, e inaugurava um projeto de cunho reformista europeu. Assim, ela se associava de algum modo ao ideal civilizatório do Estado republicano.

A sociedade brasileira, que aos poucos se desenvolvia em uma base urbano-comercial, começava a ser arregimentada por estes projetos político-religiosos que exigiam a moralização dos corpos e o fim do analfabetismo. Daí as campanhas de difusão da escola primária que impeli-

os setores da Igreja e da Indústria a, paralelamente e com propósitos particulares, contribuírem com a criação de escolas particulares diante da insuficiência de verbas e ineficácia no enfrentamento do problema por parte do Estado.

Os grandes vazios existentes na área educacional e a não interferência nas escolas primárias particulares e confessionais deixam transparecer a vontade de um Governo republicano em dar plena autonomia à Igreja e aos seus Estados de expandirem e promoverem uma política educacional popular apropriada às suas especificidades. Conforme Oscar Lustosa, “o Estado de Minas Gerais é caso típico: a própria Constituição Estadual começava invocando o nome de Deus. Na prática, o ensino que, por lei, devia ser leigo nas escolas oficiais, sempre foi aberto à doutrinação religiosa” (LUSTOSA, 1991, p. 28). Em outros Estados do Brasil também não foi diferente. As oligarquias locais estimularam e subvencionaram escolas particulares, principalmente as católicas que investiam na ordem e hierarquização social. Eram comuns escolas públicas e subvencionadas terem doutrina cristã todos os dias fora das horas de expediente e, algumas vezes, adotarem manuais de catecismo durante o horário normal das aulas (SANTA, 1908).

A Igreja carregava e reproduzia os princípios de sustentação do Estado republicano, tais como: ordem, obediência, trabalho, amor à Pátria, progresso e mimetismo europeu. Era da percepção dos governantes a condição concreta de interferência da Igreja Católica no cotidiano e na organização dos sujeitos sociais. Contar com sua força de legitimidade ou, pelo menos, de atuação na área educacional era suprir inicialmente uma deficiência financeira e realizar uma mudança comportamental dos sujeitos atingidos por esta escolarização.

A alta hierarquia católica não teria porque perder tempo. Sabia da necessidade de elevar o nível moral, cultural e espiritual do seu clero autóctone, mas sabia, acima de tudo, que era preciso promover uma

ação assistencial e educacional que permitisse dar as bases cristãs ao ensino laico e garantisse sua inserção e permanência na sociedade brasileira. Afinal, “conhecidos eram os patrióticos intuitos dos governos em generalizar e popularizar sempre mais a instrução. E a Igreja tinha desejo de tomar parte desta obra” (OLIVEIRA, 1920, p. 21). Portanto, o processo de construção da República aparecia amarrado à força institucional católica de suas paróquias, revelando a tolerância, o silêncio e a atitude não intervencionista do Governo federal nas áreas da educação popular. Aceitava-se, enfim, que a disciplina, o controle e a repressão no meio escolar deveriam assegurar a formação de uma infância identificada com o paradigma do bom cidadão, do bom republicano e do bom cristão. O Estado tinha que contar com a influência da própria instituição católica a fim de desencadear um sistema educacional/escolar que contemplasse o maior número de sujeitos. Essa emergência nascia da própria expectativa positivista de ordem e de progresso, cujo interesse do capital exigia o aprimoramento, a disciplina e o adestramento do sujeito para o mundo do trabalho.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O catolicismo teve um papel angular na construção do estado brasileiro. A capilaridade das paróquias no território nacional, durante o Império, muitas vezes era a única forma de presença do Estado. Por isso, esta unidade básica de gestão, que é a paróquia, foi tão importante na produção de um saber sobre as populações. Afinal, ela se constituiu enquanto uma maquinaria de registro do próprio Estado, desde o nascimento até o óbito. Portanto, ao lado do processo de diocesanização, a criação exponencial de paróquias respondia a vários anseios. De um lado, ela fazia parte do amplo processo de romanização iniciado com o Concílio Plenário Latino-Americano e completava-se com a necessidade de construção institucional da Igreja no Brasil propugnada na Carta

Pastoral Coletiva de 1915. De outro, a diocesanização e a paróquialização estavam em sintonia com as aspirações por civilização e modernidade do próprio estado brasileiro e das elites oligárquicas regionais e locais.

Em Santa Catarina, a diocesanização sofreu um descompasso em relação aos outros estados. A criação da diocese de Florianópolis, em 1908, foi fruto da aliança entre membros do clero com representantes da elite política local. A elevação à condição de arquidiocese viria quase vinte anos depois, com a criação de duas novas dioceses (Lages e Joinville). A criação de novas circunscrições ocorreria somente em meados da década de 1950. Muito mais pujante foi a criação de paróquias, que saltaram de 31, contabilizadas nos mais de 350 anos dos períodos colonial e imperial, para 161 nas primeiras sete décadas da república.

Embora a laicização no Brasil viesse a tomar forma com a implantação do assentamento dos fatos da vida de uma pessoa pelo registro civil público e com a secularização dos cemitérios e do sistema educacional pelo Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890, e com a promulgação da Constituição em 1891, a República, de fato, não chegou a alterar profundamente o relacionamento entre a Igreja Católica e as elites dirigentes. A República brasileira não promoveu uma perseguição anticlerical, não expropriou seus bens e nem determinou o fechamento de suas escolas. Ao contrário, a Constituição de 1891 foi negociada exaustivamente entre o clero católico brasileiro, representado pelo bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, e o Estado brasileiro, representado pelo Ministro, Rui Barbosa, que se encontravam regularmente em Petrópolis para discutirem os pontos mais polêmicos da Constituição em elaboração pelo governo republicano, de modo a se evitar perdas e danos para a instituição católica (MANOEL, 1997). O Decreto 119-A, por meio do qual se estabeleceu a separação entre o Estado e a Igreja Católica com a extinção do regime de padroado, enfatizou o caráter laico da República nascente, mas, por outro lado, salvaguardou a existência legal da representação diplomática da

Nunciatura no Brasil e garantiu o uso no espaço público do hábito eclesiástico e os direitos à liberdade de culto nas praças e festas com autoridades políticas e à manutenção das propriedades eclesiásticas, além da vigência por mais um ano de pagamento das cômguas e outros gastos eclesiásticos.

Mas, para além destes entendimentos formais entre instituições, de um aparente distanciamento entre elas e de um mero jogo diplomático da boa vizinhança, o que se processou na relação Igreja e Estado no Brasil foi a própria condição de governamentalidade republicana. E esta governamentalidade requereu a constituição de uma geopolítica por meio de um poder pastoral, enfim, desacorrentado e livre, agora, para fazer aparecer um novo paradigma tecnológico e ordenador do exercício de poder estatal sobre a população brasileira. A República que nasceu no Brasil precisou transformar seu próprio território em mecanismo estratégico e tecnológico de controle da sua população, em vista de uma lógica político-econômica do biopoder, a fim de delimitar aquelas vidas e rastreá-las continuamente, para conhecer suas reações, para fazer ir e vir quando conviesse, para promover o tipo de família que se quisesse, para aumentar ou diminuir os nascimentos, para erradicar doenças, para higienizar espaços, para disciplinar corpos, para desenvolver as bases capitalistas de uma vida produtiva, para legitimar a ação de tirar a vida dos indesejados, para ensinar e imprimir novos hábitos civilizacionais, para homogeneizar pela maquinaria de normalização toda uma população.

Este dispositivo geopolítico de controle da vida em geral, nos primeiros tempos da República, nasceu, a nosso ver, da divisão contínua do território em paróquias, permitindo a proliferação de um poder pastoral vinculado aos mecanismos modernos de um poder normalizador biopolítico. E de fato, a paróquia, como organismo administrativo da Igreja Católica e modelador do espaço geográfico e político brasileiro, mostrou-se o melhor veículo da ação governamental na tarefa de apresentar a República ao Brasil. Aliás, foram destas paróquias que se

viabilizaram a criação dos novos municípios brasileiros. E por esta razão, a Igreja cumpriu a função primordial de responder à urgência de uma geopolítica republicana.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.

BRUNEAU, Thomas. *O catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974.

CORREIA, Ana Maria M. C. *A expansão da Igreja em Santa Catarina: a reação anticlerical e a questão do clero nacional (1892-1920)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1988.

DALLABRIDA, Norberto. *A sombra do campanário: o catolicismo romanizado na área de colonização italiana do Médio Vale do Itajaí-Açu (1892-1919)*. 1993. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1993.

DIRKSEN, Valberto. *Presença e missão Dehoniana no sul do Brasil (1903-1913): os pioneiros*. Florianópolis: Lagoa, 2004.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território, população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FOUCAULT, Michel. *Sexo, poder e indivíduo*. Desterro: Edições Nefelibata, 2003.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. *Raízes do Brasil*. São Paulo: Cia. das Letras, 1995 [1933].

LUSTOSA, Oscar F. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

MANOEL, Ivan Aparecido. A criação de paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da ação católica. In: Rogério Luiz de Souza; Clarícia Otto. (org.). *Faces do catolicismo*. Florianópolis: Insular, 2009. p. 41-60.

MANOEL, Ivan Aparecido. D. Antônio de Macedo Costa e Rui Barbosa: a Igreja Católica na ordem republicana brasileira. Pós-História (Revista de Pós-Graduação em História), Assis, v. 5, p. 67-81, 1997.

MARCHI, Euclides. Pastoral Coletiva do Episcopado brasileiro - 1915: Há cem anos a construção de uma Igreja. *Revista Relegens Thréskeia*, Curitiba, v. 5, n. 1, p. 1-17, 2016.

MARIA, Júlio. *O catolicismo no Brasil*. Rio de Janeiro: Agir, 1950 [1900].

MARQUES, Ana Maria. *Nova Trento in canto de fé*. Itajaí: Editora da Univali, 2000.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1988.

PIAZZA, Walter F. *A Igreja em Santa Catarina*. Notas para sua história. Florianópolis: IOESC, 1977.

SERPA, Élio C. *Igreja e poder em Santa Catarina*. Florianópolis: Editora da UFSC, 1997.

STEIL, Carlos Alberto; TONIOL, Rodrigo. O catolicismo e a Igreja Católica no Brasil à luz dos dados sobre religião no censo de 2010. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 14, n. 24, p. 223-243, jul./dez. 2013.

FONTES

BECKER, João. *Carta pastoral - Ao clero e ao povo de sua diocese*. Porto Alegre, Tipografia do Centro, 1908.

BECKER, João. *Carta Pastoral - despedidas*. Quinta e última. Florianópolis: Ti-

pografia da “A Época”, 1912.

DIOCESE de Curitiba. *Boletim Eclesiástico*. Curitiba, Ano 1 (9), 1900.

DIRETORIA Geral de Estatística. *Anuário estatístico do Brasil (1908-1912). Volume III. Cultos, assistência, repressão e instrução*. Rio de Janeiro: Typographia da Estatística, 1927.

DIRETORIA Geral de Estatística. *Censo de 1920*. Rio de Janeiro: Typ. da Estatística, 1929.

DIRETORIA Geral de Estatística. *Recenseamento da população do Império do Brasil a que se procedeu no dia 1 de agosto de 1872*. Rio de Janeiro: Tipografia de Leuzinger&Filhos, 1873.

DIRETORIA Geral de Estatística. *Synopse do recenseamento de 31 de dezembro de 1890*. Rio de Janeiro: Oficina da Estatística, 1898.

INSTITUTO Brasileiro de Geografia e Estatística. *Anuário estatístico do Brasil*. Rio de Janeiro: IBGE, 1943.

INSTITUTO Nacional de Estatística. *Anuário estatístico do Brasil*. Rio de Janeiro: Typographia da Estatística, 1936.

LEME, Sebastião. *Sobre a vida e a organização paroquial no Brasil*. Rio de Janeiro, [s.n.], [1924?].

LUSTOSA, Oscar F. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

OLIVEIRA, D. Joaquim Domingues. *Carta pastoral sobre o problema da instrução*. Florianópolis: Livraria Cisne, 1920.

SANTA Catarina. Secretaria Geral dos Negócios do Estado. *Offícios da instrução pública*. [s.l.], [s.n.], 1908.

O NASCIMENTO DA DIOCESE DE FLORIANÓPOLIS

Rogério Luiz Klaumann de Souza

DESEJOS DE SER MODERNO E PROJETOS DE CIVILIDADE

O processo de criação da diocese de Florianópolis esteve ligado a muitos desejos. E não se trata de desejos que nasceram da boa vontade de três ou quatro pessoas. Se assim fosse, ficaríamos reféns de uma história contada apenas por seus supostos “heróis fundadores” (padre Francisco Topp, D. Duarte Leopoldo e Silva e o papa Pio X), que, embora aparecessem como agentes com certa envergadura social naquele momento, estavam envolvidos também por um contexto e por relações político-econômicas que lhes exigiam contrapartidas e tomadas de decisão. Ao referenciá-los unicamente no bojo de uma história e lhes garantir um “estado mítico”, não se permite, às vezes, entender todo o jogo de forças e de intenções que envolveu a criação da diocese de Florianópolis.

Os desejos são compartilhados e incorporados por determinados sujeitos que lançam mão de práticas e discursos em vista da realização de seus projetos e, se necessário, do enquadramento e do controle daqueles que não compactuam ou não sentem os mesmos desejos pulsantes em seu cotidiano cultural. E, nesse sentido, não podemos ver o aparecimento da diocese de Florianópolis como um desejo acalentado por todos os católicos. Há uma trama complexa que remete para os desejos de “civilidade” e “ser moderno” de uma elite político-econômica. E é dentro dessa trama no qual se envolvem determinados sujeitos da Igreja e da elite dirigente que emerge a diocese, assim como e ao mesmo tempo, emerge o desejo de constituição de uma sociedade civilizada, ordeira e eficiente. Posso falar mesmo, apesar das possíveis e reais diferenças, de um projeto simul-

tâneo e compartilhado de reajustamento das condutas sociais e religiosas dos sujeitos. De algum modo, na composição de forças entre Igreja, Estado e elite republicana – porque estamos a falar também dos inícios da República brasileira – um ideal civilizador se quis impor àqueles sujeitos considerados agora como desordeiros, supersticiosos e preguiçosos. “Indícios de uma anormalidade social, as práticas populares de vida e lazer dos trabalhadores, dos improdutivos, dos pobres, das mulheres públicas, das crianças que vagueiam abandonadas nas ruas vão se tornando objeto de profunda preocupação de médicos higienistas, de autoridades públicas e religiosas, nas décadas iniciais do século XX” (RAGO, 1985, p. 12). E mais especificamente se quis também promover a substituição das práticas religiosas devocionais por um catolicismo romanizado.¹⁴¹

A ação romanizadora da Igreja Católica em Santa Catarina – iniciada com o fim do padroado¹⁴² e levada com pulso firme desde a criação da diocese de Curitiba em 27 de abril de 1892 do qual faziam parte os territórios do Paraná e Santa Catarina – pretendeu imprimir uma conduta, dentro de critérios considerados civilizados, aos seus padres e a seus fiéis. A ação pastoral – e podemos falar aqui da criação de paróquias, proliferação de escolas paroquiais, visitas pastorais, catequização, regulamentação das irmandades e associações religiosas, interdição de confrarias religiosas que mantinham maçons, celebrações eucarísticas,

¹⁴¹ O catolicismo romanizado evidencia sua vinculação à sede romana (Vaticano), enfatizando a transformação pessoal a partir dos sacramentos. A ênfase no culto eucarístico, no catecismo, no batismo, na confissão e no casamento regulamentado, visando a moralização da família e dos sujeitos, passa a ser característico de uma ação exclusiva do clero em detrimento das manifestações de devoção santoral, festejos e demais ritos populares realizados por leigos.

¹⁴² Pelo regime do padroado, o clero no Brasil estava submetido às prescrições legais do Estado monárquico (1822-1889). Os bispos e padres eram funcionários públicos e recebiam salários do governo. Até as disposições papais deveriam receber aprovação do Imperador, através do beneplácito, para então serem levadas ao clero.

confissões, batismos e casamentos dentro do ritual litúrgico, aposentadorias de padres amancebados, vinda de congregações estrangeiras, articulações com os poderes políticos constituídos, entre outros – consistia em romper com os laços seculares do catolicismo popular e, consequentemente, com uma cultura produtiva considerada atrasada, ineficiente e distante do lema republicano da ordem e do progresso, aquém daquele modelo Europeu. E era exatamente sobre aquele que não se adequava ao sistema produtivo capitalista (o caboclo do planalto serrano e o açoriano do litoral, por exemplo) que se impingiram imagens detratadas: fanáticos, indomesticáveis, inimigos da pátria, heréticos, vulgares. As atitudes pastorais, imbuídas destas imagens inventadas e legitimadas pelo discurso político-religioso, para regenerar uma sociedade que também se quis inventar, deveriam abrir-se para a reformulação das condutas sociais ou, quando estas resistiam, para a sua completa extirpação. O imigrante alemão, italiano e de outras etnias europeias ganhariam uma identidade obreira e civilizada nesta construção, a qual, porém não foi muito longe, se considerarmos o processo de nacionalização desencadeado desde a primeira grande guerra mundial (1914-1918) e que a Igreja diocesana também contribuiu e legitimou.

O esforço pela civilidade e pelo ser moderno requereu a remodelação das condutas que por sua vez não foi tranquila de ser assimilada porque exigiu mudança de hábito, disciplina, sujeição, “silenciamentos”, negação de si e de sua cultura. Os “líderes” ou ditos “heróis” do catolicismo romanizado que propuseram esse projeto de reajustamento foram quase sempre externos e estranhos à realidade cultural catarinense, comprometidos mais com o projeto civilizador do que com as próprias pessoas e a cultura local. Foram apresentados como arautos dos novos tempos e desejados avidamente pelas elites dirigentes, pois representavam o próprio desejo, o supostamente “moderno” e “civilizado”. Afinal, vinham, em sua maioria, diretamente do continente europeu ou tinham quase sempre formação europeia.

Os elementos morais e estéticos dessa civilidade estavam postos. Ao mesmo tempo em que um projeto modernizador da economia brasileira e de integração ao mercado exterior estava sendo desejado pelo Estado republicano, a Igreja Católica também ia se constituindo como uma “instituição moderna”, que negava seu passado imperial, baseado no padroado, e inaugurava um projeto de cunho reformista europeu.¹⁴³ Assim, ela se associava de algum modo ao ideal civilizador do Estado republicano e perseguido pela elite local catarinense. Afinal, esses dirigentes encontravam na alta hierarquia católica e nas ordens e congregações religiosas recém-chegadas da Europa uma maneira de adquirir “civilidade” e valores modernos de distinção e diferenciação social. Para Santa Catarina vieram numerosos sacerdotes da diocese de Münster (Alemanha), franciscanos, jesuítas, dehonianos e irmãs da Divina Providência. A história dessa presença católico-europeia revelou o quanto de influência e comprometimento se estabeleceu, ao mesmo tempo em que se distanciaram e enfrentaram as propostas daquela mesma elite republicana. As aspirações nem sempre coincidiam, mas paralelamente se projetavam, ora se aproximando ora reagindo. A Igreja, é claro, respondia também às condições e pressões de um tempo de transição e busca de harmonia social, de um tempo onde o Estado republicano imaginava supostamente ser capaz de realizar sozinho a gestação da nova sociedade.

Os padres e as irmãs das congregações europeias, na sua maioria alemães, tinham um olhar distante e de desconsideração para com essa realidade vista como “atrasada” e “sem o mínimo de civilidade”. O padre Foxius assim relatou sua experiência missionária no Brasil, em carta de 1904, dirigida aos membros da Congregação na Alemanha:

O que dizer da religiosidade do povo em geral? Res-

¹⁴³ Referimo-nos ao modelo de romanização transplantado para o Brasil pela alta hierarquia católica a partir da proclamação de República em 1889. Cf. AZZI, 1994.

peitadas as suas peculiaridades, constata-se grande ignorância religiosa e muita superstição. Pode-se dizer que o povo estende à religião, às leis de Deus e da Igreja a grande liberdade política. Em casos de acidente ou doença, chamam-se imediatamente benzedeiros e benzedeadas. Muitos, na época da plantação, enterram chifres de boi nos campos, para afugentar o demônio. Manda-se confeccionar anéis sagrados em noite de lua cheia, para proteção contra desgraças. Em meio a tanta erva daninha, cresce também alguma boa semente. Nossa tarefa consistirá em cultivar esta última e extirpar a primeira.¹⁴⁴

A vontade de extirpar o indesejável no processo civilizador era reforçada pela elite catarinense. Afinal, esta também investia seu desejo num projeto moderno que lhes garantisse sua distinção e diferenciação social. Muitas práticas do cotidiano cultural foram alvo de críticas virulentas e mesmo ameaçadas nesse processo de afirmação da civilidade em Santa Catarina. Os recursos públicos se destinavam a dar forma e materialidade a esses desejos. E se a beleza e a tecnologia do mundo moderno davam aparência e contornos dessa civilidade, de igual modo, escondiam e desalojavam os pobres. A ocupação dos morros também foi criada pelo desejo de civilizar e ser moderno.

Assim a capital do Estado, Florianópolis, no início do século XX ganhava a avenida Hercílio Luz ao se pretender sanear o rio da Bulha. Agora os carros e bondes tinham um novo traçado e deixavam à vista condutores e passageiros corretamente trajados, calçados e bem asseados, ditando o “gosto” e o “gesto”. As casinhas que ficavam às margens deste rio foram demolidas para a abertura da grande avenida, ganhando os morros e afastando seus moradores do centro da cidade e do lugar de

¹⁴⁴ Carta de padre Foxius, de Desterro, no Sul do Brasil. Das Reich des Herzens Jesu, ano IV, 1904, p. 186-189, *apud* DIRKSEN, 2004, p. 53.

trabalho. As lavadeiras da Bulha haviam perdido as águas daquele rio.

Desejavam-se remover “as casas do bairro da Tronqueira, zona de lavadeiras, de soldados, ex-escravos, as da Toca em que a gente do mar, os pescadores e os embarcações moravam, e as da Figueira, bairro de mulheres perdidas, dos marinheiros em trânsito, da gente mais humilde e recuada da escala social” (CABRAL, 1942, p. 1). As casinhas, que ainda insistiam em ficar, eram engolidas pelos varandões das elegantes casas que seguiam as propostas arquitetônicas dos prédios públicos recentemente reformados.

A limpeza urbana consistia em sanear os espaços públicos e também domésticos com a finalidade de evitar os miasmas e as endemias virais que de tão constantes tiravam vidas. Os casebres do centro da cidade eram entendidos como focos da doença e do lixo. A solução era afastá-los do perímetro urbano e impedir construções desse tipo, pois se associava a proliferação da doença às condições de miséria. O aumento do contingente policial deveria garantir as rondas nos terrenos baldios, nas praças, nos becos, nos bares, nos cabarés e sob as pontes da cidade, evitando com isso a vadiagem, o foco de vícios, as patuscadas, o andar sem destino. Para o pensador francês Michel Foucault, o desaparecimento da monarquia nesse momento marcava o início de outra etapa. “O poder começava a ser exercido pela intervenção de certo saber governamental. Os dirigentes sabiam que não se podia mais governar sem um saber abalizado. A função dos governantes era agora a de adaptar os indivíduos ao processo de desenvolvimento, segundo uma ortopedia social” (FOUCAULT, 2003, p. 9-10). Sendo assim, o governo ao fazer a opção pelos saberes científicos e pelo catolicismo romanizado pretendia interferir na moral e na higiene dos indivíduos com o intuito de atingir um determinado progresso, um desenvolvimento, uma civilidade.

Na expectativa dessa civilização ainda tão distante e incipiente, a elite dirigente precisava contar com a Igreja, ou melhor, com um tipo de

Igreja, aquela que chegara recentemente da Europa, carregando consigo a aspiração e a vontade civilizadora e capaz de imprimir hábitos e comportamentos entendidos como adequados. Portanto, o esforço em favor da criação da diocese de Florianópolis tinha as feições da modernidade e da civilidade que se desejavam.

A vontade de criá-la tinha um sentido e estava envolvida num sistema de poder e desejos. E ela emergiria dentro desse sistema. Nem o reduzido clero autóctone de Santa Catarina tampouco a população católica seriam chamados a organizá-la, mas o próprio representante do processo romanizador da Igreja no Estado e que alimentara o desejo mimético de civilidade da elite local: o padre Francisco Topp que chegara a Santa Catarina logo após a proclamação da República, em janeiro de 1890, e um dos responsáveis pela vinda das congregações religiosas estrangeiras. Já em 28 de fevereiro de 1900, D. José de Camargo Barros, primeiro bispo da diocese de Curitiba que contava com os territórios do Paraná e Santa Catarina, escrevia ao padre Topp, vigário de Florianópolis, “para que desse os primeiros passos, começando a organizar o patrimônio, exigência muito salientada pela Santa Sé. Nomeou a comissão organizadora: Hercílio Pedro da Luz, José Roberto Guillon, Germano Wendhausen e Virgílio Vilella, pessoas de alto prestígio social e político” (BESEN, 2007, p. 23).

Em 1905, já seria outra comissão, tendo a frente pessoas de igual “prestígio social e político”.¹⁴⁵ O trabalho da comissão, na verdade, representava o empenho da elite dirigente do Estado em favor da criação da diocese que iria se constituir como um “marco de civilidade”. E tal foi o empenho que o próprio Congresso do Estado destinou dos cofres públicos 50 dos 100 contos necessários à abertura do processo de criação da diocese.

¹⁴⁵ Faziam parte da nova comissão organizadora Antero de Assis, José Boiteux, Henrique Valga, André Wendhausen e Gustavo Silveira.

Padre Francisco Topp encaminhou ao Santo Padre Pio X um requerimento, assinado pelas principais autoridades do Estado, em 09 de janeiro de 1906. Acompanhava-o uma carta de Dom Duarte Leopoldo e Silva [segundo bispo da Diocese de Curitiba que tomou posse em 1904]. Em 23 de fevereiro de 1906, Dom Duarte comunicou que acabara de encaminhar à Nunciatura a petição dos católicos de Santa Catarina com referência ao novo bispado. Em agosto do mesmo ano, padre Topp viajou a Roma, para tratar pessoalmente do caso. Foi recomendado por cartas do Senhor Núncio e do Barão do Rio Branco. Em contatos com o Cardeal Steinhuber, membro da Congregação dos Negócios Extraordinários, e de seu Secretário, Mons. Bisletti, conseguiu o padre Topp um parecer unânime para a breve criação da Diocese de Florianópolis (BESEN, 2007, p. 28-29).

E em 19 de março de 1908, pela Bula *Quum Sactissimus Dominus Noster*, de Pio X, o Estado de Santa Catarina foi elevado à condição de diocese, com o nome de Florianópolis.¹⁴⁶ Essa nova condição conferida ao Estado e particularmente à cidade – sede episcopal – também ajudou a imprimir uma conduta civilizada, já que a ação da Igreja consistia em romper com os laços seculares do catolicismo popular ao possibilitar um código profilático da moral, da justiça e da ordem social. Era preciso também reajustar o clero, recordar de seus votos de castidade, obediência e pobreza, muitas vezes obliterados ou ignorados; o realinhamento pastoral não prescindia de lustrar os padres seculares e os religiosos, dando oportunidade de formação aos que assim se mostrassem capacitados. O

¹⁴⁶ A nova diocese de Florianópolis ficou sufragânea da arquidiocese do Rio de Janeiro até 07 de junho de 1908, passando à Sé Metropolitana de São Paulo. Em 15 de agosto de 1910, tornou-se sufragânea da nova arquidiocese de Porto Alegre e, em 17 de janeiro de 1927, pela Bula *Inter Praecipuas*, Pio XI elevou Florianópolis à Sé Arquiepiscopal com a criação das dioceses sufragâneas de Joinville e Lages.

desejo por civilidade requeria também um olhar *aguçado*. A autoridade designada para reger a nova diocese deveria ter o perfil que obedecesse aos propósitos pensados pela elite social e de forte expressão política catarinense. A diocese desejada, figurada e pensada não poderia errar então na escolha de seu primeiro pastor.

D. João Becker tornou-se o primeiro bispo da diocese, eleito pela Santa Sé em 03 de maio de 1908. Nascido na Alemanha, em Marpingen, no distrito de S. Wendel, esse renano emigrou ainda criança com seus pais para o Rio Grande do Sul; estudou com os jesuítas do Colégio Conceição; fez Filosofia e Teologia na primeira turma do Seminário Diocesano de Porto Alegre; e ordenou-se presbítero em 1896, sendo nomeado vigário da Paróquia do Menino Deus, na capital gaúcha. Foi sagrado bispo em Porto Alegre no dia 13 de setembro de 1908 e empossado na diocese de Florianópolis em 12 de outubro do mesmo ano.¹⁴⁷ Sua chegada representava, de certa maneira, a realização de um desejo. Numa carta remetida pelos padres alemães da Congregação do Sagrado Coração de Jesus, em 1908, - e publicada na revista *Das Reich des Herzens Jesu*, - é possível perceber não só as relações estreitas entre a elite dirigente e o novo bispo como também o compromisso de ambos e do clero estrangeiro, em especial, no reajustamento dos sujeitos em vista de seus desejos de civilidade e de ser moderno.

O governo de Santa Catarina e muitas personalidades dirigentes aproveitaram a ocasião para reconhecer publicamente a atuação do clero estrangeiro e encorajá-lo a empreender outras obras ricas de bênçãos, Podemos, assim, esperar que, sob o cajado do pastor do novo bispo, encontrar-se-ão unidos pastor e re-

¹⁴⁷ O primeiro bispo de Florianópolis, D. João Becker, permaneceu à frente da diocese até 1912, quando em 08 de dezembro de 1912 tomou posse do arcebispado de Porto Alegre, continuando como administrador apostólico de Florianópolis até 07 de setembro de 1914.

banho, num feliz concurso para o desenvolvimento cristão no país futuro!¹⁴⁸

A elite dirigente estava convencida como o próprio clero estrangeiro e o novo bispo em realizar um projeto comum em direção à civilidade – D. João Becker chegou a escrever em 1912 uma *Carta Pastoral sobre o clero e a sua missão moderna* –, mesmo que isso significasse arrancar e erradicar a erva daninha de uma religiosidade que causava uma impressão estranha. O padre Henrique Lindgens dizia mesmo que “essas manifestações de religiosidade causavam em nós, estrangeiros, uma impressão estranha e realmente não conseguimos entender esses costumes”.¹⁴⁹ Advertir, proibir, controlar, admoestar, ensinar, catequizar, aprisionar e, até mesmo, matar – se pensarmos aqui nas ações sistemáticas contra os caboclos do Contestado e nas perseguições aos índios – tornaram-se, então, práticas rotineiras do processo civilizador em Santa Catarina.

Se muitas vezes a Igreja Católica catarinense não compactuou com certas barbáries da civilização e da modernidade tampouco foi forte o bastante para se desvencilhar de suas promessas de futuro e de paraíso terrestre. E não se trata aqui de dizer que ela é santa e pecadora, mas mostrar que as opções feitas historicamente têm consequências e revelam contradições inesperadas. A questão indígena, por exemplo, comporta as contradições desse desejo civilizador. Era certo que a nova Igreja diocesana se colocava contra as incursões sangrentas dos bugreiros, mas não deixava também de querer ter os índios sob tutela e civilizá-los. O desejo de civilidade era tão forte e atraente que tudo se fazia para re-

¹⁴⁸ Um bispo alemão no Sul do Brasil. Das Reich des Herzens Jesu, ano VIII, 1908, p. 84-86, apud DIRKSEN, 2004, p. 228.

¹⁴⁹ Carta do padre Henrique Lindgens. A vida religiosa dos brasileiros: superstições, crenças, votos e promessas. Das Reich des Herzens Jesu, ano VII, 1907, p. 565-571, apud DIRKSEN, 2004, p. 221.

conduzir e reajustar os sujeitos (os índios, nesse caso) em vista de um modelo europeu, branco, masculino, romano-católico. A criação da Liga patriótica para a catequese do índio tinha como finalidade conquistar a opinião pública, pretendendo acabar com as caçadas aos índios e trabalhar no sentido de convertê-los ao cristianismo, à civilidade. Mas não alcançaram o sucesso esperado, pelo contrário, “os índios não eram motivo de muita satisfação para a Liga”.¹⁵⁰ Eles resistiam em suas culturas, em suas cosmovisões, em suas identidades, em sua autonomia e, por isso, sofreram com a espada e a espingarda. Restava aos que propunham uma civilidade mais branda, mitigada e eufemizada, testemunhar e relatar a ação dos bugreiros encarregados pelo governo de expulsar os considerados selvagens ou, quando muito, acolher os poucos capturados nessa guerra de extermínio a fim de empreender pelo processo de escolarização seu reajustamento.

Aqui em Blumenau todos sabem como são enxotados os índios. Tão logo os índios se encontrem no sono mais profundo, os caçadores, ao sinal do chefe, lançam-se com espadas desembainhadas sobre os que estão dormindo. Estão bem instruídos e sabem com exatidão como eliminar da face da terra, o mais rapidamente e sem barulho, os que ali repousam tranquilamente. Com mortal precisão, brandem as espadas nos pescoços dos que dormem; muitos ficam deitados sob o primeiro golpe, outros saltam feridos para cair logo em seguida, sem forças. Gritos de morte ecoam pela escuridão da noite; os que ainda se encontram ilesos levantam-se assustados num pulo e desaparecem entre os arbustos, na pressa de levar ainda uma ou outra arma. Algumas setas sibilam através do acampamento mas que, lançadas na escuridão e por mãos trêmulas e tesas de espanto, normalmente não

¹⁵⁰ A Liga amiga dos índios. Das Reich des Herzens Jesu, ano VII, 1907, p. 421-425, *apud* DIRKSEN, 2004, p. 203.

atingem o alvo. Nesse meio tempo, entram em ação as armas de fogo. Com estas os caçadores limpam a área próxima e reduzem ao silêncio eterno as vozes plangentes que gemem no chão! Agora é fácil fazer alguns prisioneiros, pois o amor de mãe chama e procura por seus filhos, e filhos desorientados que gritam por seus pais.

[...] Os índios prisioneiros (duas mulheres, cinco meninas com idade entre cinco e doze anos e três meninos com idade entre cinco e dez anos) foram acolhidos no convento das Irmãs da Divina Providência. As mulheres e meninas são coroadas, os meninos botocudos. Estes últimos tinham como sinais tribais característicos botoques nos lábios, que no convento lhes foram tirados; os meninos são de uma feiúra assustadora, ao passo que as meninas coroadas não têm em sua aparência externa, em absoluto, nada de repugnante. As mulheres, uma mais velha e outra mais jovem, têm feições rudes (tipo mongol: cor amarelada na pele, olhos oblíquos, maçãs do rosto salientes, cabelos pretos e lisos), mas visivelmente, mãos e pés pequenos e graciosos. [...] Parece que tiveram também contato com a civilização, pois conhecem alguns fragmentos da língua portuguesa.¹⁵¹

Desse longo relato podemos considerar que também o desejo gesta sua crueldade, mas ela é desprezada, ocultada ou, às vezes, nem mesmo reconhecida por aqueles que praticam, porque acreditam que seus projetos comportam algo positivo que não pode esperar e nem tolerar a diversidade. Esse é um dos lados perversos do “ser moderno” e “civilizado”. O rigor e a força assim como são maquinados e projetados têm sua escala de graduação e isso gera menos ou mais resistência ou “silenciamentos”

¹⁵¹ A Liga amiga dos índios. Das Reich des Herzens Jesu, ano VII, 1907, p. 421-425, *apud* DIRKSEN, 2004, p. 205, 208.

daqueles que são alvos da ação, sejam eles quem for, não importando a idade, o gênero, a classe, a religiosidade e a etnia.

Por isso, a ação dos padres alemães e a nomeação ainda de um bispo alemão se por um lado contemplava os desejos e os rigores de civilidade de uma elite ávida por se constituir moderna ou aparentar moderna, por outro lado, só podia encontrar pouca simpatia aos olhos de alguns, até mesmo de alguns opositores políticos que em seus jornais mais pacíficos falavam logo de novos indícios do perigo alemão.¹⁵² O desejo mimético pela civilização europeia e seus costumes e comportamentos nem sempre foram desejados em seus métodos de convencimento, punição e enquadramento.

O burburinho da imprensa anticlerical, divulgadas por maçons e liberais e inconformadas com a presença da Igreja nos espaços públicos de direção laica, não foi o bastante para afastá-la de um projeto civilizador desejado também pela elite dirigente. Talvez, por isso, essa imprensa circulava sua irritação e concentrava suas críticas recorrendo aos ideais liberais e republicanos do ensino laico e de um patriotismo xenófobo. Reagindo a essa postura, os periódicos da elite dirigente respondiam aos ataques e, além de reconhecer a competência de um bispo e de um clero alemão, esperavam dessa mesma Igreja diocesana o empenho em oferecer a Santa Catarina os contornos da religião europeia, romanizada, moderna e civilizada. E mais do que a distribuição de sacramentos e subidas ao púlpito como geralmente estamos acostumados a ouvir sobre as práticas de uma Igreja romanizada, se quis, nesses primeiros tempos, formar os sujeitos, exigindo-lhes uma *performance* civilizada.

¹⁵² Um bispo alemão no Sul do Brasil. Das Reich des Herzens Jesu, ano VIII, 1908, p. 84-86, apud DIRKSEN, 2004, p. 228.

O DESEJO DE EDUCAR PARA CIVILIZAR

Com as crianças principiava o investimento do futuro. Aliás, não importava a classe à qual elas pertenciam, os curiosos e belos olhos deveriam irradiar as mais altas aspirações de civilidade. Abandoná-las significava correr o risco de ver frustrada a tentativa de edificar uma sociedade diocesana ordeira. Educar todos os filhos da diocese de Florianópolis era agora um dogma. Afinal, o comportamento, o recato, a moralidade e a distinção não são traços naturais, eles são adquiridos por um processo de formação constante! As crianças de pele e de cabelos angelicais deveriam espelhar o futuro, deixando para trás um passado um jeito de ser menos burilado e agressivo. Não restando um lastro de tempo capaz de reeducar homens e mulheres adultos para a embrionária diocese, parecia mais racional investir, apostar e acreditar nos novos católicos, batizados há poucos anos e melhores aptos à domesticação: as crianças. Para tanto, não se poderia acreditar totalmente naquela recebida dos seus pais, ou familiares. Era preciso criar novos colégios, chamar as congregações religiosas femininas para disso se ocuparem, juntar esforços para formarem os futuros diocesanos, compromissados pela índole e normas cristãs de boa civilidade.

A escolarização seria o instrumento decisivo de aceleração do sonho republicano e romanizado. Para alçar Florianópolis – e o próprio Estado de Santa Catarina – ao patamar das outras cidades europeias, a elite dirigente precisaria fazer mudanças rápidas no seu sistema educacional. Todavia, a elite dirigente catarinense não foi capaz de criar um sistema de ensino público amplo e eficaz dentro da pretendida escola liberal. O Estado mantinha poucas escolas, e apenas nos lugares economicamente mais importantes. O número deveria ser ao menos “dez vezes maior” para atender, pelo menos, às necessidades mínimas.¹⁵³ A elite

¹⁵³ O Sistema escolar no Sul do Brasil. *Das Reich des Herzens Jesu*, ano XI, 1911, apud DIRKESN, 2004, p. 408-414.

dirigente estava de mãos atadas com a insaciável civilização.

Dentro desse contexto, buscando seu reconhecimento também como “instituição moderna”, a Igreja Católica construiu estrategicamente sua interferência no espaço público e privado, recolocando seus posicionamentos e defendendo seus interesses. Ao fazer uma opção clara por um projeto educacional, ela deu ao poder público o fôlego necessário para que ele continuasse sonhando com a mudança comportamental dos indivíduos a serem atingidos pelo processo de escolarização.

Mas havia uma atmosfera conflituosa na relação entre Igreja e Estado. Da parte da Igreja pairava a desconfiança perante o Estado laico. Afinal, a República, emancipada num jogo de forças desconexas entre liberais e positivistas, pôs em evidência a possibilidade do ateísmo ao negar o ensino e o casamento religiosos, o direito divino e o princípio da autoridade. E quanto ao inexperiente Estado republicano, este não podia dar-se ao luxo de desprezar a capacidade de orientação e influência da Igreja sobre a vida e o comportamento da sociedade.

Além de ocupar um lugar de prestígio historicamente delegado e de mobilizar e organizar eficazmente um capital muitas vezes disperso de imagens, símbolos e crenças sociais, a Igreja trazia também no bojo do seu discurso princípios civilizadores, tais como: ordem, obediência às autoridades constituídas, amor ao trabalho, progresso das nações, mimetismo europeu e regramento moral. Em sua ação quis, portanto, corrigir as culturas entendidas como rústicas e supersticiosas e levar o poder público a aderir às orientações da moral cristã na qual o progresso e a civilidade se assentariam. Estava certo, então, como para a maioria dos republicanos catarinenses, que a reforma dos costumes passaria pela reforma moral daquelas culturas consideradas rústicas e supersticiosas. A nova Igreja diocesana, convencida da necessidade de instruir a população, empenhava-se vigorosamente para assegurar esse processo educacional como forma de responder – como é reconhecido na historiografia brasileira – à seculari-

zação do ensino propagada pelos liberais republicanos. Queriam-se apagar as ideias perigosas do liberalismo e reacender a chama de um cristianismo centrado nas orientações de uma Igreja europeia. Configurava-se um pensar proveniente da sede romana que começava desalojando as pessoas da sua posição de sujeitos de sua história religiosa (ROLIM, 1980, p. 17).

Em sua vulnerabilidade, o Estado tinha que contar com a influência da própria instituição católica a fim de desencadear um sistema educacional e escolar que contemplasse o maior número de sujeitos. Essa emergência nascia da própria expectativa de ordem e progresso. Segundo D. João Becker, sem instrução tornava-se muito difícil uma verdadeira e própria formação cristã. Em sua *Carta Pastoral sobre as escolas paroquiais* de 1909, afirmou mesmo que não haveria uma verdadeira paróquia sem uma escola paroquial. E foi assim que o projeto educacional católico ajudou na expansão da rede de ensino no Estado de Santa Catarina e fez proliferar uma organização escolar voltada às diferentes classes e gêneros da população – as chamadas *Escolas Paroquiais* –, oscilando entre a influência humanista clássica e a sedimentação de valores de civilidade. Essas escolas, diferente do que se costuma dizer, tiveram mesmo, em alguns casos, subvenção do governo estadual, algo realmente a se destacar considerando a condição laica do Estado republicano.¹⁵⁴

Sob a normatização episcopal, elas processaram uma malha de interferência nos meandros da sociedade catarinense, atingindo significativamente as camadas populares e produtivas do Estado.

Pelo que o Sínodo, interpretando os sentimentos do Sr. Bispo D. José de Camargo Barros e de acordo com

¹⁵⁴ Criada em 1915, a Escola Paroquial São José – que em 1922 equipara-se aos grupos escolares, passando a chamar-se Grupo Escolar Diocesano São José – tinha por objetivo dar continuidade à instrução às classes menos favorecidas. Essa escola paroquial, por exemplo, teve subvenção do governo estadual e, posteriormente, seus professores passaram a ser pagos pelos cofres públicos.

a segunda Carta Pastoral do Sr. Bispo diocesano, ordena que todos os párocos e demais sacerdotes empregados na cura d'álmãs estabeleçam e mantenham escolas primárias paroquiais, tanto nas sedes das freguesias e curatos, como junto às capelas provisionadas, do que depende o futuro da religião e a felicidade da pátria (DIOCESE, 1910, p. 124).

Além da catequização e o ensino das matérias correspondentes do governo, a instrução ainda que elementar voltava-se ao ensino físico e cívico, com noções de economia doméstica e de agricultura. O conteúdo ensinado, a disciplina exigida, os horários a serem cumpridos, preparavam a criança para o trabalho regulado do capitalismo e para a aceitação de papéis sociais. Na escola, esta criança era vigiada, examinada, classificada, corrigida, considerada preparada ou inepta para o sistema social. Essas escolas públicas, paroquiais, orfanatos e asilos do primeiro período republicano surgiam como mecanismos de adaptação da criança à “civilidade” que se queria. A finalidade, mesmo que discursiva, de “acomodar os corações das crianças” aos preceitos de um catolicismo romanizado reproduzia, por outro lado, a dupla intenção do Estado republicano de adestrar os corpos para o empreendimento produtivo agroexportador e de privilegiar exclusivamente a educação formal, secundária e acadêmica aos filhos da burguesia rural e urbana. Os colégios e ginásios eram especialmente internatos para meninos e meninas das famílias elevadas da sociedade.

A única escola de ensino secundário de Santa Catarina na época da criação da diocese de Florianópolis, fundada em 04 de novembro de 1905, de feição católica e subvencionada pelo próprio governo republicano¹⁵⁵ – o *Ginásio Santa Catarina* que passaria a se chamar *Ginásio Catarinense* e,

¹⁵⁵ A Lei no 669, de 30 de agosto de 1905, oficialmente aumentava a subvenção de dez para quinze contos de réis anuais a quem fundasse um estabelecimento particular e autorizava o governo de Santa Catarina a suprimir o único ginásio público do Estado.

posteriormente, *Colégio Catarinense* dos padres jesuítas alemães –, era a responsável pela formação dos jovens da elite político-econômica (SOUZA, 2005). Apesar de estar também presa à reprodução de valores, essa mocidade era formada para a distinção e a diferenciação social, ela era formada para se tornar a elite pensante, a elite empresarial, a elite política do Estado. Além do mais, se na monarquia os títulos de nobreza distinguiam as elites, na República os critérios de distinção estavam identificados com os padrões da sociedade capitalista civilizada: modo de se vestir, modo de se comportar, de ostentar a riqueza, etc.

E situada dentro da lógica do sistema econômico da Primeira República (1889-1930), a elite dirigente do Estado não fez outra coisa senão socializar seus custos, sonhos e desejos. A opção mesmo que “impopular” de fechamento da escola pública de ensino secundário em favor de um colégio católico revelava a avidez do poder público em preparar rápida e amplamente sua mocidade não só para as escolas superiores, mas, a partir da proposta seriada e gradual de ensino dos padres jesuítas, formar para a administração pública, o comércio, a indústria e as artes, garantindo-lhes uma inserção social imediata às atividades de direção. A civilização precisava desses agentes. “Nessas condições pode-se dizer que o ensino secundário desse período, encaminhando para os cursos superiores, e consequentemente, para as carreiras e profissões de prestígio, não era senão um instrumento de manutenção de status social elevado e de ascensão a este *status*” (NAGLE, 2001, p. 192).

Dada a situação de ordem econômica e social que se configurou, o colégio dos jesuítas não deixaria de selecionar e preparar os filhos da elite. Mas se ampliaria para a mocidade catarinense seu acesso e se daria – mais do que exames preparatórios para o ensino superior – uma instrução secundária de integração seriada e crescente. Àqueles moços descortinar-se-ia o futuro de promessas e de realizações contido no projeto civilizador de transformação social e urbano do Estado de Santa Ca-

tarina. E eram eles, e não elas, a tenra parafina a ser moldada “na ciência e na virtude”. O ginásio católico herdara a indelével convicção de que aos moços caberia a realização desse projeto. Firmavam-se na masculinidade o domínio da esfera pública e a direção da utopia civilizadora!

Mas era certo também que a instrução, segundo a elite dirigente e os agentes da romanização, deveria levar meninos e meninas pobres a pensarem sobre os valores e os sentidos que lhes garantiriam sua convivência harmoniosa na sociedade civilizada. Educar, enfim, serviria para fixar papéis sociais, naturalizar as desigualdades e proporcionar o progresso através da preparação de mulheres para o lar e homens para o mundo do trabalho. O segundo bispo de Florianópolis, D. Joaquim Domingues de Oliveira¹⁵⁶, pronunciou-se a respeito e escreveu:

Cristã e instruída, a donzela tem de exercer, por via de regra, a sua atividade no seio da sua futura família. Esposa e mãe, e sem embargo das exigências de um extremado feminino, o seu direito principal, ao qual se subordinam todos os mais direitos, tem que ser o de saber dirigir e governar a sua casa. Nada a poderá desviar deste ofício primordial. A mulher é rainha no lar doméstico, e mesmo quando dele se afaste, a ele deve dirigir não apenas seu afeto de mãe, senão também sua atenção de diretora. Desigualdades sociais não as podemos destruir, nem podemos combater, porque são, quando legítimas, baseadas na natureza e ordenada por Deus (OLIVEIRA, 1920, p. 21).

A organização das escolas paroquiais acabava-se inserindo num projeto republicano, já que para se legitimar diante de outros estabelecimentos de ensino particular precisava também buscar o reconhecimento

¹⁵⁶ Eleito a 02 de abril de 1914 e tomando posse a 07 de setembro do mesmo ano, D. Joaquim Domingues de Oliveira permaneceu à frente da diocese de Florianópolis, que se tornou arquidiocese em 1927, até o ano de 1967, quando faleceu.

do Estado. Daí o esforço da Igreja de torná-la mais do que centro de preparação catequética, aproximando-se mesmo dos programas das escolas do governo e dando ênfase ao caráter moderno de sua instrução. Assim a educação católica e moderna no Brasil rezou a litania da educação para o povo, voltada e dedicada a manter as desigualdades sociais e fazer trabalhar e moralizar as crianças. Educar significaria, portanto, na própria concepção do primeiro bispo diocesano de Florianópolis, D. João Becker, “dirigir, formar e proteger cuidadosamente as qualidades físicas, bem como as faculdades da alma, de sorte que se possam elas desenvolver na mais bela harmonia e que possa o menino neste mundo cooperar para o bem da sociedade humana e glória de Deus” (BECKER, 1909, p. 6).

As crianças dessas escolas primárias paroquiais, que iriam continuar ocupando os níveis mais baixos da sociedade, não estariam, portanto, obrigadas a saber tudo. Lembrando John Locke, “o estudo das ciências em geral é assunto daqueles que vivem confortavelmente e dispõem de tempo livre. Não é insensato exigir que as crianças pobres pensem e raciocinem apenas sobre o que forma sua ocupação cotidiana” (ENGUITA, 1989, p. 111).

O ideal era que a organização escolar emanasse da vontade da Igreja e do Estado, pois a emancipação da escola revelaria uma desastrosa eliminação do princípio da autoridade e da constituição de uma ordem sociocultural homogeneizada. Dessa maneira, não só se queria capturar a criança para imprimir e reproduzir valores e sentidos como também se queria ter o total controle dos agentes divulgadores do saber, dos programas, do espaço e do tempo escolar.

A criança era vista como um ente destituído de qualquer saber ou valor social-religioso, passando a ser considerada como “uma ignorante”, “uma tenra parafina a ser completamente moldada”. Nesta direção, segundo a afirmação do padre Júlio Maria, “a maior de todas as obras da caridade paroquial seria ensinar os ignorantes” (*apud* HEERDT, 1992, p.

51). Estar na escola e preferencialmente a paroquial desde a tenra idade significava fugir do pecado, formar para a virtude cristã e cooperar com o bem e o futuro da sociedade humana. A dinâmica educacional consistia – dentro de um curso elementar completo de cinco anos – em definir papéis sociais a serem assumidos e alargar a ideia de um corpo individual submisso ao corpo social, tendo por fim dar aos alunos uma educação cristã e uma instrução baseada no ensino intuitivo.

O professor paroquial também precisava estar guardado dos perigos do mundo e habilmente preparado na “verdadeira crença” e nos princípios da moral cristã. “Convinha que os exames de seleção se fizessem em presença de homens entendidos em matéria escolástica e delegados para este ofício pelo próprio bispo. Feito o exame, dar-se-iam a cada um que tivesse sido aprovado pelos examinadores, um diploma de habilitação para maior ou menor espaço de tempo” (HEERDT, 1992, p. 124).

A obsessão pela ordem, pontualidade e compostura moral ganhava mais importância que a instrução propriamente dita. As crianças estavam limitadas a repetir conteúdos programáticos. A escolarização primária como a própria catequese deveria ritmar, adestrar e automatizar corpos e mentes. O delírio pelo progresso e pela ordem tornava a escola e o saber um componente dependente dos interesses da Igreja na sua relação com o Estado republicano. Era preciso antes decorar e obedecer para depois saber.

Entre dissabores e mesmo a contragosto, estruturava-se uma rede de escolas primárias públicas e particulares em que medidas as forças parecia a Igreja levar vantagem sobre dois aspectos: na quantidade significativa de escolas católicas primárias e secundárias que ultrapassavam em muito as públicas e na disseminação e consolidação de sua proposta educacional nos mais diversos espaços do regime republicano laico.

Mas cabe ainda perguntar-se em que medida não foram os obje-

tivos das escolas primárias paroquiais alcançados. Parece que a obsessiva desconfiança com os professores paroquiais, relatada nos documentos e cartas de bispos e vigários, mostra possíveis e não raros casos de descompasso com a hierarquia católica. Seja por certa indiferença religiosa ou por sua vida “imoral” ou por uma linha pedagógica desvinculada da proposta ordenadora e hierarquizada da sociedade, os supervisores destas escolas “não trepidavam um instante em arrancar de suas garras as crianças” (EPISCOPADO, 1902, p. 24).

Ademais, o próprio instituto escolar paroquial acabava sendo núcleo autônomo de resistência. Nas colônias estrangeiras de Santa Catarina as escolas paroquiais – longe de fomentar um ideal homogeneizador capaz de integrar e promover uma identidade nacional cristã e brasileira – estimularam uma cultura específica, preservando de maneira “rudimentar” a língua de origem. Com o advento da primeira grande guerra mundial, a crescente xenofobia e a posse do segundo bispo diocesano de Florianópolis, D. Joaquim Domingues de Oliveira¹⁵⁷, seria sentida a ação cada vez mais ofensiva contra estas escolas, levando o fechamento de várias.

SURGIRAM OUTROS DESEJOS

A partir de 1914, vê-se um movimento de aproximação mais acentuado entre o Estado e a alta hierarquia católica em Santa Catarina.

¹⁵⁷ D. Joaquim Domingues de Oliveira nasceu no dia 04 de dezembro de 1878 em Vila Nova de Gaia, Portugal, mas veio para o Brasil, São Paulo, ainda criança. Sua ordenação sacerdotal foi-lhe conferida no dia 21 de dezembro de 1901 pelo bispo D. Antônio Cândido Alvarenga. Em 1905 partiu para Roma a fim de completar os estudos de doutorado em Direito Canônico pela Universidade Gregoriana. No dia 26 de março de 1914 foi nomeado para o bispado de Florianópolis; no dia 31 de maio foi sagrado bispo na Capela do Pontifício Colégio Pio Latino-Americano em Roma; e no dia 07 de setembro daquele mesmo ano chegava a Florianópolis para tomar posse da diocese vaga há dois anos pela transferência de D. João Becker para a Sé Arquiepiscopal de Porto Alegre.

D. Joaquim Domingues de Oliveira começou a costurar sua estratégia colaboracionista com o governo estadual, esboçando-se uma aliança que permitiria o ensino religioso oficial em todos os estabelecimentos escolares. E já em 12 de março de 1919, o ofício da Secretaria do Interior e Justiça “permitia ao clero o ensino de doutrina nos estabelecimentos públicos de instrução aos alunos que a isso quisessem sujeitar-se” (SANTA, 1919). Na verdade, conforme a Carta Pastoral de 1922 do episcopado brasileiro, os poderes públicos tinham sempre procurado aplicar a Constituição de 1891 de modo não infenso ao catolicismo.

Alguns vigários não responderiam de imediato a essa nova orientação colaboracionista, principalmente o clero estrangeiro que era em sua maioria alemão. A romanização em Santa Catarina tivera um forte acento germânico, isto é, a ação civilizadora e romanizadora do clero estrangeiro alemão estava circunscrita em seu próprio referencial étnico-cultural que, por sua vez, se antagonizava, em algumas casos, com a imprensa nacionalista e com a própria elite luso-brasileira. Por isso, esse clero se conservava num modelo que retrataria menos a indisposição com a ordem laico-republicana do que a preservação e a garantia da gestão autônoma sobre a formação escolar das crianças nas colônias estrangeiras. O desaparecimento das escolas paroquiais, especificamente em Santa Catarina, parece, portanto, estar ligado aos interesses comuns do episcopado e do Estado republicano.

Em certas localidades [nas colônias, principalmente] os estabelecimentos oficiais de ensino primário têm sido hostilizados por alguns representantes do clero [estrangeiro] que procuram desviar a infância para as Escolas Paroquiais. [...] Elas prestam serviços relevantes, mas não podem e não devem sobrepor-se às escolas do Estado. Não combato o ensino religioso. [...] A propaganda contra as escolas estaduais promovida por alguns representantes do clero [estrangeiro] revela apertadas um sentimento de intolerância

que encontrou formal repulsa no espírito culto do Sr. Dom Joaquim Domingues de Oliveira, bispo diocesano (SANTA, 1915, p. 27).

O segundo bispo de Santa Catarina não teria saído em defesa das escolas paroquiais, pelo contrário, condenou a maioria dessas escolas ao abandono. Estava no calor do debate a formação de um povo uno, próspero e reconhecidamente brasileiro. Com uma plataforma nacionalista e deixando de desejar mimeticamente a Europa, D. Joaquim assume um papel efetivo e colaboracionista com o Estado, tornando obrigatória a instrução em língua portuguesa nas escolas paroquiais de colônia estrangeira.

O Estado também poderia contar com a imensa rede escolar católica para disseminar suas propostas nacionalistas de homogeneização cultural e de miscigenação étnica. Mas a atitude do bispo metropolitano ia além. Seguro dessa interferência e convencido de que ao Estado cabia garantir os institutos de ensino e à Igreja organizar e promover a difusão do ensino religioso nesses estabelecimentos, D. Joaquim aos poucos doava ou cedia seus prédios escolares ao Estado e em troca permitia-se o ensino religioso na rede de ensino público. Conforme Moacir Heerdt, “no relatório de instrução pública de 1929 aparece um dado interessante que nos auxilia a esclarecer este fenômeno. Diz o relatório que só no município de Blumenau foram doadas ou cedidas ao Estado 15 casas para a instrução de escolas públicas” (HEERDT, 1992, p. 147).

Esse fenômeno mais do que revelar o fim das escolas primárias paroquiais confirmou a tentativa inicial da Igreja nos idos de 1890 de tornar as instituições educacionais primárias e secundárias em estabelecimentos públicos, gratuitos, populares e, essencialmente, cristãos. Mesmo separados pela Constituição republicana de 1891, Igreja e Estado atuavam agora conjuntamente num esforço comum de fazer da instrução o caminho da prosperidade nacional, porque dela dependeriam em grande

parte a indústria e o comércio (OLIVEIRA, 1920, p. 14). Nas palavras de D. Joaquim, “assim como a educação da família é obra comum do pai e da mãe, assim a educação pública do povo deve emanar em comum da Igreja e do Estado. O ideal de uma boa educação reclama o seu concurso” (OLIVEIRA, 1920, p. 18). Já era o início da consolidação dos laços entre Igreja e Estado e o florescimento de um novo modelo republicano e de Igreja no Brasil (SOUZA, 1996). A emancipação e a autonomia da escola ainda estariam longe de ser feita, era vista em si mesma como absolutamente má, necessitando ainda de estar sob o jugo e os interesses do Estado. O dever da escola era servir à civilização brasileira com o firme propósito de formar a criança dentro desse mesmo dever.

Como se percebe, a partir de 1914, estabelece-se o início de um processo de mudança na perspectiva eclesiástica catarinense. O projeto de civilidade vai aos poucos se metamorfoseando em projeto nacionalista. E é realmente com a chegada e tomada de posse do novo prelado, D. Joaquim Domingues de Oliveira, que se vai caracterizar uma postura nitidamente conciliadora entre Estado e Igreja. Não será mais a busca frenética por uma civilidade que vem de fora, exógena, mas uma civilidade em vista agora de um projeto moderno e nacionalista, evitando-se o mimetismo europeu tão flagrante nos primeiros tempos do catolicismo romanizado e de feições germânicas. D. Joaquim será apresentado pela imprensa como um bispo moderno e patriótico que produzirá frutos de religião e progresso. E a própria imprensa anticlerical e nacionalista olhará com bons olhos a chegada do novo antístite, a ponto de respingar intencionalmente boatos sobre sua possível e estreita ligação com a maçonaria local. Seja como for, tudo a partir de agora seria matizado em cores modernas e patrióticas. E, por isso, foi emblemática a sua posse em 1914 exatamente no dia da independência do Brasil.

Ao som das bandas musicais e de entusiasmo patriótico, numa bela manhã de segunda-feira, 07 de setembro, o povo havia se amonto-

ado pelo cais e enchia todo o jardim da praça XV de novembro a espera da embarcação que trazia o seu novo bispo. E como ressalta o cronista do jornal *O Dia*, “misturavam-se representantes de elevado Poder Público ao mais humilde e obscuro operário”.¹⁵⁸ Para recepcioná-lo encontravam-se presentes o Senador Hercílio Luz, o Governador João Pinho, Dr. Lebon Regis, Dr. Nereu Ramos, Henrique Fontes, Deputados, magistrados e eclesiásticos, entre outras autoridades. Logo depois de recebê-lo, formou-se longo préstito até o palácio Episcopal, “indo o exmo. bispo Dom Joaquim ladeado pelos senhores João Pinho (Governador), Hercílio Luz (Senador), Germano Wendhausen (Presidente da Comissão de Recepção) e Mons. Topp (Governador do Bispado)”.¹⁵⁹ Ao chegarem ao palácio, o Sr. Ferreira Lima fez minucioso discurso de saudação.

Mais tarde, conduzido sob o pátio, “cujas hastes eram levadas pelos Srs. Arthur Regis (representante do Governo), desembargador Navarro Seins (Presidente do S. Tribunal), cel. Pacheco Júnior (Inspetor da Alfândega), Dr. Ferreira Lima (Inspetor da Hygiene), Gustavo Silveira (Diretor do Tesouro do Estado) e cap. Samuel Guimarães (Capitão do Porto)”,¹⁶⁰ chegou à Catedral; e ao som do *Ecce Sacerdos Magnus* deu início a solene tomada de posse do segundo bispo diocesano de Florianópolis.

O espetáculo apoteótico era de uma fortalecedora eloquência, revelando os sentimentos religiosos de uma multidão e esboçando, de maneira incontestada, uma proximidade entre aquelas autoridades que determinariam as condutas dos cidadãos catarinenses em face às suas propostas modernizadoras e nacionalistas. Além disso, o discurso de posse de

¹⁵⁸ BNDigital, D. JOAQUIM Domingues. *O Dia: órgão do Partido Republicano Catarinense*, Florianópolis, ano XIV, n. 7610, 8 set 2014, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DOCREADER/217549/1>. Acesso em: 24 mai. 2020.

¹⁵⁹ *Idem*.

¹⁶⁰ *Idem*.

D. Joaquim atestaria explicitamente esta proposta de cooperação, frente aos desafios de uma sociedade ainda alheia aos propósitos da brasilidade:

Abrimos, agora, espaço de honra, para a saudação que queremos fazer, muito de afeto e especial respeito, ao mui digno Sr. Governador do Estado, cuja autoridade veneramos por ter a mesma origem divina, cujo poder desejamos ver respeitado, e obedecido, e cuja amizade pregamos, segundo as tradições comuns a todo episcopado brasileiro.

Distintas ambas as autoridades pela natureza e pelos fins, ambas se preocupam do bem dos mesmos súditos, e é só de mútuo respeito e plena harmonia de ambos os poderes que podem prover a tranquilidade e a segurança no trabalho e o progresso de todos quantos, sob aspectos diversos, nos foram definitivamente confiados (OLIVEIRA, 1914 *apud* BESEN, 1979, p. 68).

Daí procede à ideia de que o aparelho religioso exerceria a função moralizadora e orientadora das práticas sociais, reafirmando seu caráter civilizador: “*é só de mútuo respeito e plena harmonia de ambos os poderes que podem prover a tranquilidade e a segurança no trabalho e o progresso*” (OLIVEIRA, 1914 *apud* BESEN, 1979, p. 68, grifo nosso). Não obstante, compreendia que os súditos deveriam deixar-se guiar pelas autoridades, pois, eram elas, exclusivamente, capazes de propiciar o bem comum. Estas autoridades (religiosa e política) teriam uma mesma origem, a origem divina. Portanto, toda a autoridade viria de Deus e dever-se-ia fazer o que Deus pedisse, através da religião, herdeira dos fundamentos da lei divina. O que cabe dizer que o bispo teria “o direito de julgar sobre as cousas que dizem com a fé e a moral, mas também o de dirigir a ação social”.¹⁶¹

¹⁶¹ SERMÃO de D. Joaquim Domingues de Oliveira em comemoração à Festa do Senhor Bom Jesus. Jornal A República: órgão do Partido Republicano, Curitiba, ano XLVIII, 19 ago. 1934.

Assim, norteador por este pensamento, D. Joaquim se fez presente em todos os meios públicos, interferindo, influenciando e exigindo, consoante a uma prática modernizadora e nacionalista bem definida. Por conta disso, visitou, nos primeiros dias, o governador do Estado, os quartéis de guarnição federal, a superintendência municipal, escolas, asilos, paróquias, mostrando-se sempre identificado com as autoridades e solícito no cumprimento de suas obrigações, fazendo jus à escolha de seu lema episcopal: *Qui praeest in sollicitudine*.¹⁶²

Mas este relacionamento vai extrapolar a esfera da formalidade burocrática. Ambos os poderes socializarão suas ideias de homogeneização e construção de uma nação brasileira em espaços fechados e reduzidos a uma intelectualidade pensante. Esses espaços privados representariam o centro da decisão e discussão científica, política e literária, permitindo um acesso mais fácil às decisões da esfera pública, criando uma ideia de consenso entre seus integrantes e abalizando uma discursividade que deveria ser divulgada e assumida pelos membros da sociedade.

A ideia de não integração e antipatriotismo, segundo a elite dirigente do Estado, deixava a nação debilitada, doente, anormal. Qualquer corpo estranho depauperava o ideal da sociedade brasileira homogênea, vista, agora, como única saída para a ordem social e a manutenção do desejo civilizador. As colônias estrangeiras, a religiosidade popular e o comunismo faziam parte desse processo de desintegração. E isto era motivo para falar de desnacionalização e antipatriotismo, sinal da crise da autoridade nos diversos espaços sociais. D. Joaquim não aceitará uma realidade antagônica e heterogênea, formadora da alteridade anômala, como aquela verificada, por exemplo, no episódio do Contestado, alheia aos princípios do catolicismo romanizado, que se negava, ao mesmo tempo, à construção de uma estrada de ferro, grafito do progresso que ligaria rapidamente os sertões

¹⁶² O que preside, seja solícito (Rm 12, 8).

aos centros urbanos; ou de elementos estrangeiros¹⁶³, que representavam um perigo constante, devido a possibilidade da anexação das terras meridionais do Brasil ao território alemão,¹⁶⁴ sentida por alguns de forma ainda branda do que aquela verificada no período do Estado Novo (1937-1945):

O principal e mais eficaz fato dessa nacionalização será a abolição completa em nós dos sentimentos anti-estrangeiros que, com tanta coisa ruim, nos herdaram os portugueses. A Escola fará o resto, ou antes, preparará eficientemente o terreno para essa nacionalização integral. Esta ao meu ver, se não dará enquanto o colono não fizer de nossa língua a sua língua materna.¹⁶⁵

A busca do ideal nacional era a maneira de se realinhar as distorções sociais e de potencializar os indivíduos para a concretização do projeto modernizador.

Marcada por este ideal nacional, a Igreja em Santa Catarina se colocará à frente deste projeto, confirmando a postura de uma sociedade moderna e dirigindo os que não conseguiam progredir e se afirmar na sociedade, consoante à visão eclesiológica da encíclica *Vehementer Nos* (1906) de Pio X: “só na hierarquia reside o direito e a autoridade necessária para promover e dirigir todos os membros para o fim da sociedade. Quanto à multidão, ela só tem o direito de se deixar conduzir e, docilmente, seguir os seus pastores” (VV.AA., 1984, p. 119).

Diante disso, D. Joaquim não medirá esforços, por exemplo, para consubstanciar as propostas do governo federal da primeira República

¹⁶³ D. Joaquim não hesitou em reconduzir seu clero estrangeiro e suas paróquias a uma atitude de identificação e de respeito à pátria brasileira.

¹⁶⁴ Veiculação da famosa campanha do “perigo alemão”, por intelectuais e jornalistas da época. Cf. GERTZ, 1991.

¹⁶⁵ José Veríssimo em carta a Crispim Mira, publicada no jornal A Época. Florianópolis, 16 de outubro de 1914.

que se colocará na missão de dirigir o fluxo migratório e de fixar os estrangeiros em colônias de etnia mista, o que resultaria, segundo a proposta, num processo mais rápido de assimilação (FOUQUET, 2001, p. 102). Para tanto, o bispo, logo que tomou a posse da diocese, foi substituindo os padres das colônias de mesma origem étnica por outros de etnia diferente, criando, muitas vezes, atritos entre os fiéis da colônia e o novo sacerdote; e que levaria D. Joaquim a se posicionar aos reclames de forma áspera e avessa ao estrangeiro: “sobre Ascurra, aquilo é um reduto de poucas esperanças. Sacuda V. Revma. o pó das sandálias e deixa-os definharem em sua pertinácia. Este povo não é afeito de preceitos de nacionalidade”.¹⁶⁶

Era a tentativa, enfim, de conduzir os sujeitos a assumir uma atitude de construção nacional, que muitas vezes se oporiam e resistiriam ao projeto nacional-modernizador, sugerido e imposto por uma intelectualidade de políticos e de eclesiásticos que discutia e projetava uma sociedade moderna. Era a potencialização de um “tipo ideal”, homogeneizado, cristão, trabalhador, civilizado, obediente às autoridades, honesto, virtuoso e, acima de tudo, brasileiro.

A civilização fazia uma nova tentativa, lançava desejos de brasilidade. Eram outros contextos de relações de poder, eram outras as motivações e interesses. A nova substância ideológica seria o ativismo nacionalista e modernizador. E a diocese de Florianópolis seria elevada à condição de arquidiocese em 1927, deixando de ser sufragânea de Porto Alegre.¹⁶⁷

¹⁶⁶ Carta ao recém-nomeado vigário de Ascurra (colônia italiana) apud DALLABRIDA 1993, p. 157.

¹⁶⁷ Em 17 de janeiro de 1927, pela Bula *Inter Praecipuas*, Pio XI elevou Florianópolis à Sé Arquiepiscopal com a criação das dioceses sufragâneas de Joinville e Lages. Quase trinta anos depois, para atender as demandas pastorais, foram erigidas as dioceses de Tubarão (1954) e Chapecó (1958). Com as novas diretrizes de se propalar uma pastoral próxima às comunidades interioranas do Concílio Vaticano II, vieram as dioceses de Caçador (1968), Rio do Sul (1968), Joaçaba (1975), Criciúma (1998) e Blumenau (2000).

REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando. *O estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.
- BESEN, José A. *Dom Joaquim Domingues de Oliveira*. Florianópolis: IOESC, 1979.
- BESEN, José Artulino. A criação da diocese de Florianópolis em 1908. *Encontros Teológicos*. Florianópolis: ITESC, n. 48, ano 22, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas linguísticas: o que falar quer dizer*. São Paulo: EdUSP, 2008.
- BOURDIEU, Pierre. *A produção da crença: contribuição para uma economia dos bens simbólicos*. Porto Alegre: Zouk, 2006.
- CABRAL, Oswaldo Rodrigues. *Medicina, médicos e charlatões do passado*. Florianópolis: Imprensa Oficial do Estado de Santa Catarina, 1942.
- DALLABRIDA, Norberto. *A sombra do campanário*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1993.
- DIRKSEN, Valberto. *Presença e missão Dehoniana no sul do Brasil (1903-1913): Os Pioneiros*. Florianópolis: Lagoa, 2004.
- ENGUITA, Mariano Fernández. *A face oculta da escola: educação e trabalho no capitalismo*. Porto Alegre: Artes Médicas, 1989.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. Petrópolis: Vozes, 2004.
- FOUCAULT, Michel. *Sexo, poder e indivíduo*. Desterro: Edições Nefelibata, 2003.
- FOUQUET, Carlos. O Brasil e o imigrante. In: FOUQUET, Carlos. *O imigrante*

alemão e seus descendentes no Brasil. São Paulo: Instituto Hans Staden, 2001.

GERTZ, René. *O perigo alemão*. Porto Alegre: Ed. Universidade, UFRGS, 1991.

HEERDT, Moacir. *As escolas paroquiais em Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1992.

NAGLE, Jorge. *Educação e sociedade na Primeira República*. Rio de Janeiro: DP&A, 2001.

RAGO, Luzia Margareth. *Do cabaré ao lar: a utopia da cidade disciplinar (1890-1930)*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1985.

ROLIM, Francisco Cartaxo. *Religião e classes populares*. Petrópolis: Vozes, 1980.

SOUZA, Rogério Luiz de. *A construção de uma nova ordem: Catolicismo e ideal nacional em Santa Catarina*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 1996.

SOUZA, Rogério Luiz de. *Uma história inacabada*. São Leopoldo: Unisinos, 2005.

VV.AA. *A Igreja no seu mistério/ I*. São Paulo: Cidade Nova, 1984.

FONTES

BECKER, Dom João. *Carta pastoral sobre as escolas parochiaes*. Florianópolis: Typographia Brazil, 1909.

DIOCESE de Florianópolis. *Primeiro synodo da diocese de Florianópolis*. Florianópolis: Typographia Brazil, 1910.

EPISCOPADO Brasileiro. *Pastoral coletiva dos bispos da província eclesiástica meridional do Brasil de 1901*. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1902.

OLIVEIRA, D. Joaquim Domingues de. *Carta pastoral saudando os diocesanos*. Florianópolis, [s.n.], 1914.

OLIVEIRA, D. Joaquim Domingues. *Carta pastoral sobre o problema da instrução*. Florianópolis: Livraria Cisne, 1920.

SANTA Catarina. *Mensagem apresentada ao Congresso Representativo do estado de Santa Catarina pelo Governador Felipe Schmidt*. Florianópolis: Arquivo Público, 1915.

SANTA Catarina. *Secretaria do Interior e Justiça*. Diretoria de Instrução Pública. Florianópolis, 19 de março de 1919.

O DIFÍCIL NASCIMENTO DA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA

Eduardo Gusmão de Quadros

O Brasil em meados do século XX era a maior nação católica do mundo em termos de população e foi o país que mais enviou bispos ao Concílio Ecumênico Vaticano II (BEOZZO, 2005). Depois da conturbada Proclamação da República, da separação do Estado e da perda do prestígio de ser uma religião oficial, a Igreja Católica no Brasil somou forças com as diretrizes de Roma para dinamizar sua atuação.

Uma importante estratégia para maior presença social era a regionalização administrativa, processo intitulado por Sergio Miceli de *estadualização do poder eclesiástico* (MICELI, 2009). O intenso processo de *diocesanização* desrespeitou, na verdade, os limites da administração política, além de acarretar uma série de consequências, desde a maior burocratização dos serviços eclesiásticos até o maior poder de controle sobre o comportamento dos fiéis. Isso significou, ainda, uma maior autonomia institucional e o incremento da capacidade de expandir sua própria lógica socialmente, o que ampliava as possibilidades de confronto com as demais instituições mantenedoras da governamentalidade.¹⁶⁸ Estudaremos estes aspectos observando o contexto goiano. Goiás era considerado um

¹⁶⁸ Conforme define Foucault, governamentalidade é “o conjunto constituído pelas instituições, os procedimentos, análises e reflexões, os cálculos e as táticas que permitem exercer essa forma bem específica, embora muito complexa, de poder que tem por alvo principal a população, por principal forma de saber a economia política e por instrumento técnico essencial os dispositivos de segurança”. Nesse curso, ressalte-se, o intelectual francês passou longo tempo analisando a contribuição da igreja na construção da governamentalidade moderna (FOUCAULT, 2008, p. 143).

estado pobre, com tradição sertaneja forte e predominância de atividades agropastoris até a década de sessenta do século passado. Foi naquela época que rápidas mudanças aconteceram e, partindo da arquidiocese de Goiânia, uma nova organização territorial do catolicismo foi implantada.

NAS REMOTAS PARAGENS

A prelazia de Sant'Anna de Goiás foi criada em 1745, juntamente com a de Vila Bela do Cuiabá. O governo eclesiástico era interiorizado paralelamente à estruturação do governo político, pois os primeiros bispos deveriam se instalar em suas dioceses na mesma época dos primeiros governadores da Capitania. Este era, ao menos, o projeto executado através do padroado régio exercido por D. João V, contudo o plano não se concretizou.

O governador Marcos José de Noronha e Brito veio de Portugal em 1749 para erigir a capital administrativa da Capitania de Goiás, instalou os órgãos principais do governo colonial, permanecendo no cargo até meados de 1755. Já os bispos designados demoraram mais de setenta anos para pisarem no solo goiano. De nada adiantou o papa Bento XIV escrever na Bula *Candor Lucis Aeternae*:

Estes bispados terão seus respectivos Bispos que exerçam a jurisdição episcopal no seu território, e transformem as mencionadas Igrejas em Catedrais, onde haja logo abaixo da Dignidade Pontifical, a primeira ou maior de Arcediago; a segunda de Arcipreste; a terceira de Chantre (cantor); a quarta de Tesoureiro mor, e mais dez Canonicatos com outras tantas prebendas, entre as quais a Teologia e a Penitencial, com adequado número de Capelães e ministros sustentados todos pelos régios proventos do já citado rei Dom João (SILVA, 2006, p. 115).

Foram designados quatro bispos para serem empossados, mas

nenhum deles chegou, sendo que o último faleceu durante sua viagem para as “remotas paragens” da prelazia (SILVA, 2006, p. 110). A primeira eminência a assumir o trono episcopal de fato foi o baiano D. Francisco Ferreira de Azevedo, ainda que tenha tomado posse por procuração, em 1819. Ele foi impedido de se fazer presente devido a uma grave enfermidade, mas mesmo assim enviou uma carta pastoral saudando os fiéis com forte tom político. Datada de 04 de agosto de 1822, ela, inclusive, já prenuncia a ruptura iminente com a nação lusitana (SILVA, 2006, p. 135). D. Francisco finalmente chegou à sede episcopal, agora não mais chamada de Vila Boa, mas Cidade de Goiás, somente em 1824.

Tal início conturbado indica uma organização eclesiástica frágil, carente de recursos, um *catolicismo mineiro* onde os leigos, suas irmandades, ritos e festejos predominavam, conforme a conhecida tipologia de Hoornaert (HOORNAERT, 1978, p. 88-89). Um exemplo está na construção da catedral, que depois de seis bispados ainda não havia sido concluída. Não iremos nesse pequeno texto abordar todos esses bispos, muito menos suas ações, pois nosso foco central é compreender a criação da arquidiocese de Goiânia. Para nosso interesse aqui, é necessário estudar principalmente o sétimo bispo nomeado para Goiás, que foi exatamente o que conseguiu terminar a catedral. Trata-se de D. Emanuel Gomes de Oliveira, designado ao trono episcopal no ano de 1922.

O SUSTENTO DO PAI ETERNO

D. Emanuel era um sacerdote da congregação salesiana antes de ser bispo, tendo trabalhado no Mato Grosso com o influente arcebispo D. Aquino. Além disso, era irmão de sangue do arcebispo de Mariana, D. Helvécio Gomes de Oliveira. Ele partilhava com estes dois prelados uma espiritualidade combativa, que buscava demonstrar a importância da religião católica para o desenvolvimento da nação brasileira. Conforme

resumiu Riolando Azzi, especialmente após a celebração do centenário da independência em 1922:

Os líderes católicos passaram a enfatizar a oposição existente entre a nação de raízes cristãs e o Estado laicizado. Segundo eles, a proclamação da República estabelecera um divórcio entre o povo brasileiro, enraizado na fé católica, e o Estado, regido por um estatuto leigo. Era, pois, urgente que essa situação de desequilíbrio fosse resolvida, mediante um maior prestígio da instituição católica junto ao governo. De forma análoga, diversos políticos sugeriam uma maior aproximação do governo com relação à igreja, como forma de conter os movimentos revolucionários (HOORNAERT, 1978, p. 88-89).

As tentativas de aproximação foram feitas em Goiás. Após a cerimônia de ordenação celebrada em Niterói com senadores e políticos goianos em posição de honra, o presidente do Estado Eugênio Rodrigues Jardim veio receber o bispo ainda na estrada para a capital, com grande cortejo formado pelas autoridades em seus carros luxuosos (SILVA, 2006, p. 445). Uma questão vital para a Igreja Católica, principalmente após o início da República, era a manutenção financeira da instituição. O fortalecimento da aliança com a elite político-social era uma estratégia comum nesse período. Mas somente isso não bastava. A principal fonte de renda eclesiástica da diocese era o Santuário do Pai Eterno, entregue à administração dos sacerdotes redentoristas desde os finais do século XIX. O novo bispo logo buscou fazer um acordo mais vantajoso para a diocese, pois em sua ótica as vantagens obtidas pela Congregação do Santíssimo Redentor estava demasiado contrastante com a pobreza dos sacerdotes seculares e com a rusticidade do território diocesano de maneira geral.

Nas negociações para o estabelecimento de um contrato, a exigência do bispo era de noventa por cento da renda líquida obtida com o

Santuário, a que os padres redentoristas rejeitaram de imediato. Em tom de ameaça, então, ele enviou uma carta ao vice-provincial padre Thiago Klinger, em 28 de maio de 1924:

Lamentando embora profundamente a retirada da Missão Redentorista daquele nosso muito amado campo de ação, como bispo diocesano que assiste o grave dever de consciência de conhecer e administrar os bens de nossa Diocese, por esta comunicação oficial vimos denunciar, como denunciemos, o *modus vivendi* havido até a presente data entre os membros da Congregação do Santíssimo Redentor existentes e nossa Diocese por julgá-lo lesivo aos interesses da mesma (VAZ, 1997, p. 209).

D. Emanuel, como se vê, praticamente despacha os serviços dos religiosos, que muito contribuíram para a *cristianização*, consolidação e difusão daquela devoção. Mas tais as negociações corriam não somente com os atores estabelecidos em Goiás, já que a Igreja Católica possui dimensões mundiais. Os missionários redentoristas, que eram responsáveis também pelo importantíssimo Santuário de Aparecida do Norte, buscaram logo o apoio do Cardeal Leme, do Rio de Janeiro, o principal líder do episcopado brasileiro na época informou ao núncio apostólico das negociações e ainda enviaram correspondências a Roma, lutando para evitar sua retirada daquela região.

Após alguns meses de diálogos tensos, o novo contrato com a diocese de Goiás finalmente foi assinado em dezembro de 1924. O tempo do acordo duraria por uma década, ao contrário dos vinte e cinco anos propostos pela Congregação Redentorista. A porcentagem da renda ficou estabelecida em 20% para a diocese, existindo o incômodo direito dos sacerdotes diocesanos nomeados pelo bispo averiguarem periodicamente os livros de receitas e despesas. As pazes foram fugazes. Um novo conflito entre os grupos surgiu com o processo de transferência da capital do Estado de Goiás.

A TRANSFERÊNCIA BRANCA

A princípio, D. Emanuel não se opôs e nem condenou o movimento revolucionário de 1930. Houve uma rápida intervenção militar em Goiás, com tropas vindas de Minas Gerais, mas já em 1931 assumia como interventor o médico Pedro Ludovico Teixeira. Ainda no início do governo revolucionário, é verdade, ocorreu um problema: a verba de cem contos de réis destinada à construção da Catedral de Goiás pelo governador deposto foi cancelada pelo novo regime (SILVA, 2006, p. 458).

Através do projeto de construir uma nova capital para o Estado, a conjunção de forças religiosas e políticas foi temporariamente restaurada. Esse projeto era importante por sintetizar a *Marcha para o Oeste* anunciada por Getúlio Vargas, além de encarnar os ideais modernizantes da nova classe dirigente. Como afirma Chaul:

O imperativo maior, por certo, era de natureza capitalista e visava a uma maior inserção de Goiás no mercado econômico nacional; o novo centro político deveria ser capaz de dinamizar a economia do sul e sudoeste de Goiás. Concretizava-se a estratégia política de Pedro Ludovico Teixeira para se afirmar no poder e dar ao estado de Goiás uma dimensão de modernidade que apagasse da memória as imagens de decadência e atraso (CHAUL, 1997, p. 247).

O catolicismo poderia estar presente nesse projeto progressista plenamente e quando o D. Emanuel foi escolhido para chefiar a comissão que escolheria o novo local para a edificar a cidade, sentiu-se horado.¹⁶⁹

¹⁶⁹ “Aceitamo-lo agradecido, para prestar desinteressadamente nosso modesto concurso magno problema muito favorecerá desenvolvimento Estado e cooperar nobres propósitos do governo.”, escreveu D. Emanuel em telegrama transcrito pela revista *Informação Goiana* em dezembro de 1932 (MENDONÇA, 2013, p. 346).

No nosso entender, ele acabou ludibriado por uma manobra política, fornecendo legitimidade ao que não queria que fosse feito. A luta entre os grupos *mudancistas* e *anti-mudancistas* foi acirrada, além do grande interesse de vários municípios em receber os investimentos da futura capital.

Apesar do padre Trindade da Fonseca e Silva afirmar que “entre os vários lugares estudados, (D. Emanuel) não teve predileção para nenhum”, é notória sua opção pelo município de Bonfim (SILVA, 2006, p. 460). Lá ele ajudaria a criar um grande colégio dirigido pelos Salesianos, um hospital administrado pela igreja, havia um bom clima, recursos hidrológicos abundantes, dentre outras vantagens. Nas *Memorias* que redigiu, o interventor publicou os relatórios da Comissão, onde está claramente escrito “ser esta localidade a escolhida pelo Exmo. e Revmo. Sr. D. Emanuel Gomes de Oliveira” (TEIXEIRA, 1973, p. 71).

Apesar dos esforços realizados e da posição de influência episcopal, o lugar destinado à capital foi delimitado nas cercanias da cidade de Campinas. Conforme Jales Mendonça, esse era o local previamente escolhido pelo Dr. Pedro Ludovico, em que pese as entrevistas dadas onde negava tal fato (MENDONÇA, 2013, p. 295). Talvez como protesto, ainda antes da transferência oficial da capital goiana, o bispo passou a residir na cidade de Bonfim. Ele escreveu para Roma justificando, e alegou pela necessidade de ter uma *segunda residência* episcopal para atender “melhor as crescentes necessidades espirituais da sua vastíssima Diocese” (VAZ, 1997, p. 229). Por estas mesmas necessidades, e reforçando seu prestígio, D. Emanuel conseguiu de Pio XI a bula *Quae in facillorem*, em 18 de novembro de 1932, que elevava Goiás ao *status* de arquidiocese. Agora, a província eclesiástica incluía a diocese de Porto Nacional, criada em 1915, bem como as prelazias de São José do Alto Tocantins, de 1924, a prelazia de Bananal, de 1924, além da de Jataí, estabelecida em 1929. Goiânia terá de esperar até 1956 para receber esse beneplácito pontifício.

POR QUE GOIÂNIA NÃO SE TORNOU LOGO SEDE EPISCOPAL?

A cidade de Goiás perdeu o estatuto de capital administrativa do estado em 1937. O arcebispo já havia deixado de residir onde estava a catedral, concluída por ele, e foi morar justamente onde desejava que fosse a nova capital. Em Goiânia, ele passava, até com relativa regularidade, mas não transferiu sua residência para lá mesmo depois dos órgãos governamentais serem instalados. Pelo contrário, enquanto a cidade crescia, D. Emanuel criava obstáculos para o estabelecimento de novas paróquias. Aquela região pertencia há décadas ao ministério da Congregação do Santíssimo Redentor que, por ter seu convento no município de Campinas, possuía o encargo de acompanhar pastoralmente a construção da nova cidade. O interventor Pedro Ludovico Teixeira tinha conhecimento, certamente, das rusgas com o bispo na década anterior relativas ao Santuário do Pai Eterno. Ele deu apoio aos religiosos, chegando a hospedar-se algumas vezes com eles durante a execução das obras.

A primeira missa marcada para abençoar a pedra fundamental da cidade que se ergueria demonstra tais relações de proximidade com os redentoristas, bem como as tensões com o episcopado. Ela ocorreu em 27 de maio de 1933, celebrada na ausência de D. Emanuel pelo vice-provincial da Congregação, Padre Conrado Kolmann. Em sua homilia, diante de mais de seiscentas pessoas, ele destacava

[...] ao povo de Campinas e ao de todo o Estado, a figura varonil do Interventor como a de um homem verdadeiramente idealista e realizador, que sempre soube colocar seu idealismo sadio e fecundo acima dos

¹⁷⁰ LANÇAMENTO da pedra fundamental da Nova Capital. *Jornal Correio Oficial*, Goiás, 1 jun. de 1933, p. 1, 8.

próprios interesses pessoais, partidários e políticos.¹⁷⁰

Essa aliança prosseguiu na segunda missa celebrada e somente na terceira missa oficial, realizada dois anos depois, o arcebispo de Goiás conseguiu comparecer. Na verdade, esta celebração possuía um ganho colateral para o catolicismo, pois a cerimônia serviu para lançar a abençoada pedra fundamental da futura catedral. Lá foi levantada uma cruz, porém o templo de fato nunca foi construído. Atualmente, o nome do local, *Praça do Cruzeiro*, guarda uma remota lembrança do que aconteceu ali em meados de 1935.

Bom lembrar que a oposição de D. Emanuel ao interventor, e governador eleito em 1934, Dr. Pedro Ludovico, não era algo oculto. Seu nome figurava sempre entre as lideranças da oposição e o bispo chegou a ser cogitado para o governo do Estado (VAZ, 1997, p. 241). A revanche chegou somente após o Estado Novo, quando, com apoio da Liga Eleitoral Católica coordenada pelo arcebispo, o engenheiro Coimbra Bueno foi eleito governador pelo grupo oposicionista liderado pela UDN (União Democrática Nacional).

Nesse ínterim, quem atuava de maneira velada eram os padres redentoristas. Eles não tinham liberação oficial para ministrar os sacramentos na metrópole que estava sendo edificada, mas o fizeram assim mesmo. O experiente missionário alemão, Pe. Lourenço Hubbauer, escreveu para Roma em 15 de julho de 1935, descrevendo com pessimismo a situação religiosa:

Goiás vai mal. É enorme a falta de padres e o abandono das almas. Padres e leigos perguntam-nos se o arcebispo nos proibiu de pregar missões. Fato é que ele evita qualquer possibilidade de combinar com ele missões. Diz-se que ele anda à procura de sacerdotes de outras congregações (QUADROS, 2016, p. 82).

Um fator que assomou aos problemas e divergências foi a renova-

ção do contrato na administração do Santuário do Pai Eterno, que atinja seus dez anos em vigor. Novos conflitos e negociações intensas, com a paróquia de Campinas sendo nesse processo totalmente redesenhada. Em dezembro de 1937, foi estabelecida a primeira paróquia goianiense, a de Nossa Senhora Auxiliadora, desmembrada de Campinas e cuja igreja será tornada a catedral da cidade no final da década de cinquenta. Somente em 1942, com a inauguração oficial de Goiânia, também chamado de *Batismo Cultural*, os sacerdotes do Santíssimo Sacramento Redentor puderam celebrar livremente na nova e moderna capital.

O NASCIMENTO DA ARQUIDIOCESE DE GOIÂNIA

Como nas histórias bíblicas, onde a morte prenuncia o nascimento de uma nova liderança (Ex. 1:15-22 e Mt. 2:16-20), a arquidiocese de Goiânia teve de esperar o sepultamento do arcebispo D. Emanuel Gomes de Oliveira para ser criada. Ele faleceu em 12 de maio de 1955 e os bispos da região pediram no mesmo ano o replanejamento da Província eclesiástica de Goiás. Neste processo, a antiga capital voltou a ser sede da diocese de Goiás, foram extintas as prelazias de São José do Alto Tocantins e da Ilha do Bananal, regiões que não progrediram como esperado.

No ano seguinte, pela bula *Suma Christi Voluntas*, o papa Pio XII aceitou as sugestões do episcopado e instituiu a arquidiocese de Goiânia. Concomitante, a prelazia de Jataí foi elevada à diocese, e ainda foram fundadas as prelazias de Cristalândia, Formosa e Tocantinópolis. O texto da bula anuncia as decisões tomadas de acordo com o crescimento dos fiéis, bem como o incremento dado aos empreendimentos da Igreja Católica naquela região:

[...] depois de ter ouvido os Ordinários responsáveis pela Província Eclesiástica de Goiás, rogou a esta Sé Romana que a referida província, para facilitar a sua

administração, fosse dividida e constituísse nova Metrópole aquela que é capital da região chamada Goiás, por apresentar vasta superfície e crescer dia a dia, em número de fiéis e em grandeza de empreendimentos. Considerando benéficas às almas essas medidas, atendendo a um desejo legítimo dos interessados nessa transformação [...] extinguimos a Sede Metropolitana de Goiás, e por outras cartas, desmembramos neste mesmo dia, uma parte do território que descrevemos e criamos, a nova metrópole de Goiânia.¹⁷¹

Vê-se no documento a linguagem técnica do direito canônico, o tom dos poderes políticos da gestão, como é exercida secularmente pelo clero. Além disso, a afirmação da soberania romana em determinar, atribuir e delimitar os direitos e deveres dentro do espaço transformado em território eclesiástico. Encontramos ainda a ênfase dada no aspecto altruísta da decisão, traço essencial de uma instituição religiosa. Prossegue o texto da bula erigindo a nova catedral, naquele templo que era dedicado a Nossa Senhora Auxiliadora. A imagem do orago principal havia sido doada pela Sra. Gercina Borges Teixeira, esposa do Dr. Pedro Ludovico, a quem D. Emanuel tinha apreço. Esta devoção foi estabelecida como a padroeira da cidade:

A cidade de Goiânia será sede e domicílio do Metropolita, e a cátedra do poder pontifical funcionará no templo dedicado à Bem-aventurada Virgem Maria Auxiliadora, em fase final de construção, que elevamos ao grau de sede metropolitana e à qual concedemos direitos, honras, insígnias, privilégios, prerrogativas, concernentes a templos dessa dignidade.¹⁷²

¹⁷¹ A Bula da criação da Arquidiocese de Goiânia e os demais documentos que citaremos a seguir foram publicados em conjunto pela *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, ano 1, n. 1, p. 4-13, jul. 1957. Essa revista foi criada pelo arcebispo empossado.

¹⁷² *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, ano 1, n. 1, p. 5.

O papado é a fonte do poder espiritual, bem como do poder terreno. Tal hierarquia é reafirmada pelo representante oficial da cúria, o núncio apostólico D. Armando Lombardi, que veio pessoalmente para Goiânia executar as novas determinações. Sua missão também será a de entronizar o novo arcebispo, designado em março de 1957:

Com a nossa carta Apostólica Santíssima Christi Voluntas do dia 26 de março do ano próximo passado constituímos a Nova Metrópole de Goiânia, após a extinção da Diocese de Goiás. E como tivesse aquela perdido seu Antístite [...] com a plenitude de nosso poder resolvemos desligar-te, venerável irmão, da Diocese de Aracajú e eleger-te Arcebispo Metropolitano de Goiânia.¹⁷³

D. Fernando Gomes dos Santos já se mostrara como uma liderança dinâmica no nordeste, principalmente como assessor da Ação Católica Brasileira. Foi nomeado primeiro como bispo de Penedo (AL), em 1943, e mais tarde transferido para a diocese de Aracajú, em 1949. Teve influente atuação na criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), compondo desde a década de cinquenta sua Comissão Central.¹⁷⁴ Esse dinamismo será demonstrado na nova região que estava sob sua jurisdição.

Na cerimônia de posse, ocorrida em 16 de junho de 1957, estavam presentes na nova catedral, além do núncio apostólico, os diversos bispos da Província Eclesiástica, o governador do Estado, Dr. José Ludovico de Almeida e diversas autoridades civis. O arcebispo tratou dos desafios que vislumbrava, pois o território sob seu báculo atingia cerca de 105.000 Km² e uma população calculada em mais de 800 mil habitantes.

¹⁷³ PIO bispo servo dos servos de Deus. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, ano 1, n. 1, 1957, p. 7.

¹⁷⁴ Não nos cabe aqui fazer uma história deste arcebispo, remetendo-se para uma visão geral ao estudo de BORGES, 2010.

Sua administração foi caracterizada pela criação de conselhos pastorais, busca de regularização jurídica dos órgãos diocesanos e pela criação de meios de comunicação social, a exemplo da *Revista da Arquidiocese* e da aquisição da Rádio Difusora. Nota-se, especialmente nas matérias da referida revista, a rápida burocratização da administração eclesiástica, com constantes relatórios apresentados e a implantação de reuniões periódicas com os grupos eclesiais. Este ímpeto organizacional levará, de modo relativamente rápido, a uma nova elaboração territorial do catolicismo. A burocratização e a territorialização andam geralmente de mãos dadas.

A BENÇÃO DO PAPA

A primeira perda territorial da Província Eclesiástica de Goiás aconteceu com a criação do novo Distrito Federal dentro do território do Estado de Goiás. A construção de Brasília, e a consequente elevação a arquidiocese em 1960, foi uma perda relativa, é verdade. Os políticos goianos lutaram por décadas pela interiorização da capital da nação, sugerindo o estado mais central do país como lugar privilegiado para sua edificação. Não foi atoa que Juscelino Kubistchek começou sua campanha presidencial na cidade de Jataí, sede episcopal que teve o primeiro bispo goiano empossado, D. Abel Ribeiro Camelo. O arcebispo de Goiânia foi quem criou as primeiras paróquias no entorno de Brasília e enviou missionários para atender espiritualmente os operários da grande obra. Ainda antes da inauguração da cidade, D. Fernando levou diversos bispos para visitar o canteiro de construções, o que fortaleceu seu prestígio, bem como a aliança entre a Igreja Católica e os projetos sociais do governo federal.¹⁷⁵

¹⁷⁵ Estrategicamente, a reunião da CNBB de 1958 ocorreu em Goiânia. Depois disso, uma comissão de bispos foi visitar as obras da nova capital nacional. No discurso realizado na presença de Juscelino Kubitschek, D. Fernando reforçou a “tradição de colaboração mútua entre o poder temporal e espiritual”. *Revista da Arquidiocese*, Goiânia, ano 2, n. 7, jul. 1958, p. 26.

No ano seguinte, o papa João XXIII desmembrou a prelazia de São Luís dos Montes Belos, no oeste goiano, incorporando territórios das dioceses de Jataí, de Goiás e da arquidiocese de Goiânia. Para geri-la, foi nomeado um clérigo holandês, D. Stanislaw Van Melis, pertencente à Congregação missionária dos Passionistas, que realizava importante trabalho naquela região. A grande reorganização dos territórios diocesanos, contudo, veio no ano de 1966. Como coordenador do setor regional da CNBB, D. Fernando articulou a vinda do núncio apostólico D. Sebastião Baggio à Goiânia para uma série de atos. Os bispos do regional já haviam encaminhado, ao final de 1965, um amplo projeto para novas demarcações e argumentavam pela necessidade da criação de novos distritos diocesanos. Demonstravam o rápido crescimento populacional da região, a velocidade da urbanização, o crescimento econômico e o polo atrativo que era Brasília. Mas não deixaram de apontar “no bojo da grande maré-crescente (dos) que aportam em Goiás, também os agentes das mais contraditórias correntes ideológicas e religiosas, exercendo ponderável influência”.¹⁷⁶

A nunciatura de D. Sebastião Baggio (1964-1969) no Brasil foi curta, porém marcada pela rápida *diocesanização*. Sob o influxo das reformas do Concílio Vaticano II, ele atuou incentivando a proximidade entre os bispos e seu rebanho, bem como para a maior eficácia das ações eclesiais. O progressivo reforço do sistema ditatorial nesse período¹⁷⁷ também guiou o episcopado para maior autonomia em relação às elites e

¹⁷⁶ Esse número é dedicado à visita do núncio e as celebrações feitas, com vários textos e registros fotográficos relativos ao tema. NOTA oficial. *Revista da Arquidiocese*. Goiânia, ano X, n. 1, jan. 1967, p. 34.

¹⁷⁷ Não concordamos com Marcos A. Villa, que data o início do regime ditatorial em 1968, mas consideramos importante o processo de fechamento político e o incremento dos conflitos com a instituição eclesial nesses anos que se seguiram ao golpe civil-militar (VILLA, 2014).

ao afastamento das políticas e valores estatais.¹⁷⁸

Para a vinda do núncio foi feita uma grande festa em Goiânia. Em dezembro de 1966, ele se encontrou com o governador, com prefeitos, celebrou missas campais e viajou com o avião governamental para várias cidades, onde era recebido pela população. Nas novas sedes, ia celebrando os atos solenes de entronização dos bispos e consagração das catedrais. Foram criadas as dioceses de Anápolis, de Ipameri e de Itumbiara, todas desmembradas da arquidiocese de Goiânia. Foram criadas ainda a prelazia de Miracema do Tocantins, desmembrada da diocese de Porto Nacional, e a prelazia de Rubiataba, desmembrada da diocese de Goiás. Já Brasília foi transformada em Província Eclesiástica, tendo como sufragâneas a diocese de Uruaçu e a prelazia de Formosa. Um telegrama do papa Paulo VI foi lido nas celebrações, no qual abençoava o povo goiano.

Nota-se como o jogo do poder e prestígio dentro da instituição eclesiástica foi bem feito, especialmente pelas páginas do número especial da *Revista da Arquidiocese*.¹⁷⁹ Textos e fotos se revezam demonstrando a grandeza do evento e enaltecendo sua importância. A mídia secular e televisiva realizou, semelhantemente, a cobertura dos atos do núncio no Estado de Goiás. Se a Igreja Católica é ciosa de muitos dos seus segredos administrativos e de seu modo de tomar decisões, aqui fica clara a articulação dos poderes locais com a cúria romana, no qual um e outro se reforçam perante a sociedade. Com isso, em pouco menos de uma década, o número de bispos que trabalhavam em Goiás passou de cinco para quin-

¹⁷⁸ Se a CNBB em um primeiro momento apoiou o golpe civil-militar, nota-se um progressivo afastamento entre as duas instituições, principalmente após os órgãos repressivos atingirem os agentes eclesiásticos, desrespeitando até o status episcopal, como aconteceu com D. Waldyr Calheiros em Volta Redonda (RJ). Para uma abordagem recente, ver o estudo de SILVA, 2018.

¹⁷⁹ No número seguinte, de fevereiro de 1967, há novamente os documentos de criação das dioceses e prelazias ladeadas pelas fotografias das cerimônias.

ze. Somados com os de Brasília, o número de sacerdotes atingiu o número de trezentos e cinquenta e seis pessoas, sem contar as freiras e religiosos não ordenados.¹⁸⁰ Um modo bem mais intenso de governamentalidade foi implantado nas ambiguidades da modernização dos antigos sertões.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Muitas pessoas gostariam de saber como são eleitos os bispos, porque alguns sacerdotes chegam a esta função e outros não, com que critérios eles são enviados ou retirados para as dioceses. Este texto não adentrou nesses difíceis meandros da cúria romana e do alto clero brasileiro, mas buscou demonstrar o lado público, bem como o impacto social do rápido processo de *diocesanização* no Estado de Goiás. Fizemos questão de fornecer algumas datas, de nomes, de descrever fatos, visando apresentar uma história mais geral deste processo. Pretendemos com isso somente fornecer algumas balizas para que abordagens mais específicas sejam feitas. Falta ainda na produção historiográfica o aprofundamento de hipóteses lançadas há tantos anos pelo estudo de Sergio Miceli (2009). O processo de *diocesanização* requer ainda maior interdisciplinaridade entre, no mínimo, a Geografia, a História, a Sociologia e a Teologia, de forma a compreendermos melhor o *modus operandi* de um território eclesial.

REFERÊNCIAS

- AZZI, Riolando. *História da Igreja no Brasil* (Terceira época). Petrópolis: Vozes, 2008.
- BEOZZO, José Oscar. *A Igreja do Brasil no Concílio Vaticano II*. São Paulo: Paulinas, 2005.

¹⁸⁰ NOTA oficial. Revista da Arquidiocese. Goiânia, ano X, n. 1, jan. 1967, p. 39.

BORGES, Lindsay. *Uma trajetória emblemática: centenário de nascimento de D. Fernando Gomes dos Santos*. Goiânia: Editora da PUC - Goiás, 2010.

CHAUL, Nasr F. *Caminhos de Goiás*. Goiânia: Editora UFG, 1997.

FOUCAULT, Michel. *Segurança, território e população*. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro*. Petrópolis: Vozes, 1978.

MENDONÇA, Jales G. Coelho. *A invenção de Goiânia: o outro lado da mudança*. Goiânia: Editora Vieira, 2013.

MICELI, Sergio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

QUADROS, Eduardo G. A desordem missionária: conflitos eclesiásticos na construção de uma nova capital. In: RODRIGUES, Cândido; PEIXOTO, Renato A. (orgs.). *Olhares sobre os catolicismos no Centro-oeste, Nordeste e Norte do Brasil*. Cuiabá: Editora da UFMT, 2016, p. 69-86.

SILVA, José Trindade da Fonseca e. *Lugares e pessoas: subsídios eclesiásticos para a História de Goiás*. Goiânia: Editora da UCG, 2006.

SILVA, Wellington Trindade da. *O catolicismo e o golpe de 1964*. Belo Horizonte: Editora PUC Minas, 2018.

TEIXEIRA, Pedro Ludovico. *Memórias*. Goiânia: Editora Cultura Goiana, 1973.

VAZ, Ronaldo Ferreira. *Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 1997.

VILLA, Marcos A. *Ditadura à brasileira*. São Paulo: Leya Casa da Palavra, 2014.

A DIOCESE DE TOCANTINÓPOLIS: OS MISSIONÁRIOS ORIONITAS E A ESTRUTURAÇÃO DO CATOLICISMO NO ANTIGO EXTREMO NORTE DE GOIÁS (1952-1980)

Raylinn Barros da Silva

Este estudo busca refletir sobre o processo de estruturação do catolicismo na região do antigo extremo norte goiano – atual norte tocantinense – a partir do início da década de 1950, estruturação realizada por um grupo de missionários católicos italianos: os ‘Filhos da Divina Providência’, chamados popularmente de ‘orionitas’ e pertencentes à congregação ‘Pequena Obra da Divina Providência’, fundada pelo sacerdote italiano Luís Orione.¹⁸¹ Eles estabeleceram-se na região e construíram igrejas, fundaram escolas, postos de saúde e hospitais.

A presença dos missionários orionitas na região é tão visível que eles ocupam um lugar de destaque na organização das instituições da sociedade: da creche à universidade, do trabalho de acolhida ao hospital, da formação de movimentos religiosos leigos às principais igrejas da região. A atuação dos missionários orionitas resultou na estruturação do catolicismo na região e, como consequência, na

¹⁸¹ Luís Orione, em italiano *Luigi Orione*, mais conhecido por D. Orione, nasceu em Pontecurone, Itália, em 1872 e faleceu em Sanremo em 1940. Fundou em 1903 na cidade de Tortona sua congregação, formada por padres, freiras e leigos consagrados. A partir da metade do século XX, seus seguidores se espalharam pelo mundo, inclusive pelo Brasil. Foi beatificado em 1980 e canonizado em 2004, as duas cerimônias presididas pelo então papa João Paulo II. Para mais informações sobre a vida e obra de D. Orione, Cf. PATTARELLO, 1985.

elevação da paróquia de Tocantinópolis, primeiro, à condição de prelazia,¹⁸² em 1954, e depois de diocese,¹⁸³ em 1980. Portanto, este estudo objetiva entender a presença dos missionários, buscando identificar a relação entre o trabalho que eles desenvolveram e o processo de estruturação do catolicismo na região, que resultou na fundação da diocese de Tocantinópolis no antigo extremo norte de Goiás, atual norte do Tocantins.

As fontes analisadas neste estudo foram relatos de memória dos próprios missionários orionitas. No que se refere ao aspecto metodológico, procedeu-se à análise dessas fontes de forma a buscar desvelar o que elas por vezes pretenderam omitir, para isso, buscamos nelas, também, o subjetivo, o não dito dos discursos dos missionários. O referencial teórico que embasou a análise foram estudos no âmbito da história cultural que abordam a relação entre Igreja e sociedade.

Do ponto de vista da religião católica, antes da chegada dos primeiros missionários orionitas em 1952, a região do antigo extremo norte goiano – com exceção de Boa Vista, atual Tocantinópolis, já possuía

¹⁸² Prelazia é uma circunscrição eclesiástica da Igreja Católica. Geralmente, antes da criação de uma diocese, o Vaticano cria a prelazia no lugar onde será a futura diocese. Mas vale lembrar que nem todas as prelazias se tornam dioceses. A prelazia pode ser governada tanto por um padre, chamado então de Administrador Apostólico, como pode ser governada por um bispo, que no caso é chamado de bispo prelado. Para mais informações, Cf. CÓDIGO, 2001.

¹⁸³ Diocese é uma circunscrição eclesiástica da Igreja Católica. Uma diocese é governada por um Bispo ou por um administrador apostólico quando não há o bispo. Ela engloba uma região católica compreendida por um conjunto de paróquias. Para mais informações, Cf. CÓDIGO, 2001.

¹⁸⁴ Paróquia Nossa Senhora da Consolação. Até o ano de 1954 foi administrada pelos frades dominicanos da diocese de Porto Nacional. Paróquia é a menor circunscrição eclesiástica da Igreja Católica, que é governada pelo padre, que assume a função de pároco. Geralmente, as paróquias são localizadas nos bairros maiores e mais importantes da cidade. Nas paróquias, além da igreja matriz existem as capelas, que são igrejas menores. Por sua vez, todas as paróquias são coordenadas pelo bispo diocesano. Para mais informações, ver: CÓDIGO, 2001.

uma paróquia católica¹⁸⁴ – era “assistida”, do ponto de vista religioso, vez ou outra, quando da passagem de missões religiosas. Primeiro os capuchinhos no final do século XIX e, no início do XX, os dominicanos. Sobre estes últimos, a historiadora Vera Caixeta informa que, nas primeiras décadas do século XX, “Os frades ainda são responsáveis pela diocese de Porto Nacional e pela prelazia de Conceição do Araguaia. Assim, os frades já estavam plenamente estruturados no Brasil Central, com uma experiência de mais de vinte anos no interior do Brasil” (CAIXETA, 2014, p. 89). Os primeiros registros de atuação da Igreja Católica pela região se deveram a esses religiosos, mas era uma atuação enquanto missão, não como igreja institucionalizada.

A Igreja Católica não estava estruturada enquanto templo edificado e com celebrações costumeiras. Ou seja, antes dos missionários orionitas, a região, de tempos em tempos, recebia a visita de missões católicas de passagem pelo lugar. Nesse sentido, este estudo foi conduzido por um questionamento central: como os missionários orionitas estruturaram, ao modo deles, o catolicismo na região do antigo extremo norte goiano no contexto analisado? Como será possível perceber ao longo deste estudo, é possível inferir que as obras sociais construídas pelos missionários, a saber: ações nas áreas da saúde, educação e fé, foram os elementos que colaboraram decisivamente para a estruturação do catolicismo ao modo orionita na região. Mas como eles agiram nos aspectos da saúde, educação e fé? Como estava a região quando da chegada dos missionários? Essas são as questões que guiaram as reflexões a seguir.

OS ORIONITAS E A SAÚDE NO ANTIGO EXTREMO NORTE GOIANO

O contexto da chegada dos primeiros missionários orionitas à região do extremo norte goiano e, sobretudo, a primeira década da missão,

os anos 1950, foi marcada por um forte trabalho sanitário realizado pelos missionários. A situação sanitária na região era precária. Proliferavam doenças das mais variadas, algumas complexas, mas a maioria surgia em virtude da falta de higiene e de condições mais saudáveis de vida, como o acesso à boa alimentação, à água tratada etc. Sobre a situação sanitária da região naquele contexto histórico, Vera Caixeta informa que:

Tonini identificou as doenças daquele sertão, entre elas estavam a malária, a verminose e a sífilis. No diagnóstico do Pe. Tonini, os habitantes dos sertões ainda eram atacados pelas mesmas doenças do início do século, as condições, pelo menos no extremo norte de Goiás, pareciam bem próximas daquelas que teriam levado o médico Miguel Pereira a caracterizar o Brasil como um imenso hospital, em 1916. Embora a realidade sanitária do país tivesse se transformado, entre 1916 a meados da década de 1950, como afirma Hochman, as endemias rurais continuavam na agenda política da saúde pública brasileira (CAIXETA, 2011, p. 177-178).

Como destacado por Caixeta, as principais doenças que existiam na região eram a malária, a verminose e a sífilis. A esse quadro, somava-se, ainda, a existência de outras endemias que também flagelavam as populações. Sobre o início do enfrentamento dos orionitas frente às doenças e à condição sanitária da região, vale destacar, num primeiro momento, a criação por parte do missionário Quinto Tonini da “Associação Católica Samaritanos Socorristas”, também chamados de “Bons Samaritanos” ou “Samaritanos Socorristas”. Sobre a criação dessa associação que visava treinar enfermeiros para atuarem no espaço geográfico de alcance da missão orionita, Quinto Tonini escreveu:

Uma noite cintilou-me uma ideia: e se fizesse um curso para formar enfermeiros? Ao final das contas, sou diplomado na matéria. Uma discreta biblioteca, ser-me-á de auxílio. Remédios para a prática não me

faltam. Tudo pronto! Viajando pelo interior da missão, avisou por onde passava que a 1º de dezembro teria início um curso de três meses para enfermeiros. Poderiam participar todos aqueles que tivessem completado 15 anos e frequentado, ao menos, o quarto ano primário. Tudo era gratuito, até mesmo o papel. Por onde passou encontrou simpatia e adesões (CAIXETA, 2011, p. 177-178).

Tonini foi o idealizador do projeto de formar, por intermédio de um curso, enfermeiros para atuarem na região.¹⁸⁵ Acredita-se que, ao decidir pela criação do curso, Tonini demonstrava toda a sua preocupação com a condição sanitária da região. Assim, quando da administração efetiva do curso, ao preparar o material didático para ser aplicado na aprendizagem dos alunos, futuros enfermeiros, não ficou apenas restrito a conhecimentos na área da saúde. O programa do curso passou a contemplar também conhecimentos relativos à religião católica, conforme ele mesmo escreveu:

Na metade de novembro, preparou o material e os programas: Anatomia, Puericultura, Higiene, Técnica de Enfermagem e música. Na segunda parte: Religião, Moral e Apologética, para a defesa contra os protestantes, os comunistas, os maçons e para a investida contra a ignorância. Queria formar um grupo fidelíssimo, que, sob a veste de enfermeiros, pudesse ser lançado em todos os lugares, ao encontro das escolas

¹⁸⁵ Quinto Tonini foi um padre italiano, considerado por seus pares o principal missionário que atuou na década de 1950, a primeira da missão orionita no extremo norte de Goiás. Por sua liderança e conhecimentos na área da saúde, visto que era enfermeiro, se transformou em líder dos missionários no contexto analisado. Foi o primeiro administrador apostólico da região, quando da criação da prelazia de Tocantinópolis em 1954. Chegou a ser cotado para ser nomeado como primeiro bispo da região, mas renunciou ao cargo de administrador em 1959. Vale também dizer que seus relatos de memória constituem um dos poucos registros disponíveis sobre a primeira década da missão orionita no antigo extremo norte goiano.

das cidades e do interior (TONINI, 1996, p. 106).

Ele dividiu a formação do curso em dois momentos: primeiro, a parte de conhecimentos relacionados à saúde, à música e, segundo, conhecimentos relativos à religião, de matriz católica, é claro, com complemento de conhecimentos de moral e apologética. Na divisão dos conhecimentos a serem aplicados aos alunos do curso de enfermeiros, fica de maneira clara a intenção do missionário de que o curso não administrasse apenas conhecimentos relacionados à saúde, mas também à religião católica. Como se deu a aplicação prática dos conhecimentos aprendidos no curso de enfermeiros criado pelo missionário Quinto Tonini? Especificamente sobre a assistência à saúde realizada pelos “Samaritanos Socorristas”, pode-se dizer que a tarefa não era fácil. Sobre a realidade encontrada no extremo norte goiano pelos enfermeiros, Tonini dá a dimensão do desafio ao escrever: “Eram rostos cadavéricos de pobres velhos abandonados pelos filhos, rostos emaciados de mulheres, de crianças raquíticas, de faces inchadas, pálidas, deformadas pela leishmaniose; feridas repugnantes, gangrenas nauseabundas, articulações caídas, corroídas pela lepra” (TONINI, 1996, p. 25).

Tonini apresenta o quadro de saúde pública enfrentado pelos enfermeiros samaritanos no contexto das missões orionitas, doenças de toda sorte que eles precisaram enfrentar e tratar. E de fato trataram, conforme se observa neste relato:

Eram doentes que os enfermeiros desencovavam em todos os buracos. Conduziam-nos ou carregavam-nos para a sala de prática. Ali o padre curava e ensinava aos enfermeiros que, como pintinhos ao lado da choca, repetiam os seus gestos. O enfermeiro cirurgião passou o bisturi: esvaziou a cavidade, fez o curativo, desinfetou tudo, conforme a mais rígida técnica que o caso exigia, depois recobriu com gaze e esparadrapo (TONINI, 1996, p. 107).

Os missionários orionitas através dos samaritanos socorristas foram os promotores da expansão da saúde na região. Considera-se inclusive dizer que, sem eles, o projeto dos missionários orionitas na área da saúde não teria sido alcançado. Sobre as práticas e a participação das pessoas comuns como auxiliares da Igreja nos projetos católicos, o historiador José Mateus do Nascimento reflete: “Vemos, assim, que essas práticas não se configuram ao acaso. Apesar de serem motivadas pela Igreja, são concretizadas pelas mãos de seus fiéis [...] envolvendo um exército de agentes que se empenharam numa política denominada de promoção social” (NASCIMENTO, 2006, p. 90).

De acordo com Nascimento, as pessoas comuns que são os fiéis da Igreja se transformam nos promotores das ações sociais. Acredita-se que, no caso dos samaritanos socorristas, eles não só foram promotores das ações sanitárias que levaram saúde para as populações, como foram os verdadeiros benfeitores do processo. Em outro momento, percebe-se a dimensão dos trabalhos sanitários desenvolvidos por eles, quando Tonini relata que:

Uma noite, compareceu um pobre homem, pedindo remédio para a esposa. Fazia cinco anos que ela jazia no fundo de uma rede, sem poder mover-se. O sacerdote e seus enfermeiros aconselharam-no a trazer a doente para a cidade. Quatro homens, revezando-se dois a dois, trouxeram a enferma estendida numa rede ligada a um pau, durante três dias sobre aquelas areias. Superaram 30 km a pé. Chegaram em uma tarde quente e sufocante. Um espetáculo mais repugnante que aquele jamais se havia apresentado aos olhos do missionário e seus enfermeiros, que puderam vangloriar-se agora de conhecer tudo daquele povo (TONINI, 1996, p. 134-135).

O relato de Tonini é esclarecedor do esforço empreendido por eles para tratar e curar os doentes da região. Ele relata que jamais ele e

seus enfermeiros samaritanos haviam visto um doente em um estado tão deplorável como o da mulher levada a eles em uma rede para ser tratada. Os missionários orionitas e seus enfermeiros samaritanos atuaram diretamente no socorro aos doentes de toda espécie da região. Sobre a atuação católica no socorro aos doentes, Patrícia Hargreaves afirma: “Por milênios, a saúde era uma questão de religião. As leis de pureza do Velho Testamento exigiam limpeza ritual, proibiam o contato com cadáveres, mas tratavam os leprosos de toda espécie, além de vetar certos tipos de alimentos” (HARGREAVES, 2014, p. 13).

A saúde sempre foi uma preocupação da religião católica. A assistência aos doentes e leprosos foi também realizada pelos missionários orionitas. Os mais necessitados, os mais pobres e os mais idosos tinham prioridade no atendimento dos enfermeiros samaritanos; não que todos os doentes não fossem atendidos, mas havia uma escala de prioridade, conforme relata Tonini:

Os velhos tinham prioridade sobre os jovens; os pobres sobre os ricos; os feios, sobre os bonitos; os esfarrapados, sobre os bem vestidos; os fedorentos, sobre os perfumados; os repugnantes, sobre os simpáticos. Esta doutrina, que era um pouco como a ‘papa real’ com a qual Dom Orione havia alimentado os seus filhos, vinha sendo abraçada e praticada à letra pelos ‘Samaritanos Socorristas’ (TONINI, 1996, p. 108).

Com o passar dos anos, a congregação orionita percebeu que o trabalho realizado pelos “samaritanos socorristas” não era mais suficiente, era preciso uma logística maior, daí surgiu a necessidade, por parte dos missionários, de criar seus próprios hospitais na região. Os esforços foram, então, voltados para a criação dos hospitais orionitas. Nesse sentido, surgiu no final da década de 1950 a primeira unidade hospitalar genuinamente orionita no extremo norte de Goiás: o Hospital Pio XII na cidade de Filadélfia, na época, uma das principais sedes da missão orio-

nita na região.

Não é novidade a atuação do catolicismo no campo da saúde e, mais ainda, na fundação de hospitais. Aliás, acredita-se que os primeiros hospitais surgidos no mundo ocidental tiveram origem a partir do trabalho da Igreja Católica. Sobre a atuação da Igreja no âmbito hospitalar, o historiador norte-americano Thomas Woods reflete: “No século IV, a Igreja Católica começou a patrocinar a fundação de hospitais em larga escala, de tal modo que quase todas as principais cidades acabaram por ter o seu. Na origem, esses hospitais tinham por fim hospedar estrangeiros, mas depois passaram a cuidar dos doentes, viúvas, órfãos e pobres em geral” (WOODS, 2008, p. 166).

Como observou Woods, desde o século IV a Igreja Católica atua na área da saúde e da assistência por intermédio, inclusive, da fundação de hospitais. Segundo ele, os primeiros que surgiram tinham como objetivo hospedar estrangeiros, mas logo se inclinaram para a assistência à saúde das pessoas, segundo o autor, com privilégio aos mais pobres. Sobre a necessidade da criação do primeiro hospital orionita, o Pio XII na cidade de Filadélfia, que foi pensado e colocado em funcionamento por Quinto Tonini, ele escreveu:

A missão não podia mais continuar sem um Hospital. Numa área de 500 km de raio, sem uma casa voltada para os cuidados médicos, pode-se imaginar o número de trabalhadores que morriam como seres errantes. Um dia, os sacerdotes, em Filadélfia, haviam assistido à morte de um pobre pai de família, com uma hérnia estrangulada. Não dava mais para esperar. Organizar e depois sustentar um hospital naqueles lugares precisava de muita coragem (TONINI, 1996, p. 229).

Acredita-se que o trabalho de assistência à saúde promovida pelos orionitas através da Associação Católica Samaritanos Socorristas não respondia mais à necessidade cada vez mais crescente dos povos da região.

Ao que parece, “Bons Samaritanos” já haviam cumprido sua tarefa. Mas a intenção dos orionitas em atuarem na área hospitalar não ficou restrita ao Hospital Pio XII de Filadélfia, fundado em 1959. Três anos depois, em 1962, surgiu o “embrião” do que seria, anos depois, o Hospital do Pênfigo de Araguaína, outra importante sede da missão orionita, depois transformado em Casa da Caridade D. Orione. Sobre o surgimento deste último hospital orionita, o missionário orionita Remígio Corazza relatou:

Ao desembarcar no Rio de Janeiro, encontrei uma carta do Superior Geral, Dom Zambarbieri, destinando-me para Araguaína. Estávamos em fevereiro de 1962. Ali chegando, encontrei a cidade que enfrentava uma epidemia de pênfigo. Havia mais de cinquenta doentes abrigados em redes armadas numa copada mangueira. Preocupado com a situação, Cornélio construiu um abrigo provisório que mais tarde foi transformado no Hospital do Pênfigo (CORAZZA, 2000, p. 64).

Como relatado por Corazza, a cidade de Araguaína enfrentava na época o que ele denominou de epidemia de pênfigo. Pênfigo era uma doença da pele que causava bolhas infecciosas e, se não tratadas, o enfermo poderia ser acometido por um estado ainda mais grave da doença.¹⁸⁶ Corazza informa que, ao chegar à cidade, se deparou com o quadro sanitário que teria lhe preocupado. Segundo ele, a congregação orionita agiu diante da situação. Sobre o hospital que surgiu para socorrer os doentes acometidos por problemas na pele, Mário Scalco relatou que:

Cornélio abriu um leprosário, mas, quando os doentes foram obrigados a saírem do centro da cidade por motivos óbvios, surgiu no mesmo lugar um ‘pequeno cotolengo’ que abriu as portas para os velhinhos desamparados, doentes crônicos e paraplégicos etc. Para continuar esta tarefa sócio sanitária, Cornélio

¹⁸⁶ Para mais informações sobre essa doença, Cf. CARVALHO, 2006.

fez doação em 1970 à Pequena Obra da Divina Providência, que mudou o nome da entidade para Casa da Caridade Dom Orione, aos 8 de janeiro de 1971 (SCALCO, 1980, p. 52-53).

Conforme Scalco, o hospital do pênfigo, chamado também de leprosário, na década de 1960, foi convertido em Casa da Caridade Dom Orione em 1971.¹⁸⁷ Foi a segunda unidade hospitalar pertencente aos missionários orionitas no antigo extremo norte goiano. Três anos depois, em 1974, a congregação orionita lançou a pedra fundamental para a ampliação da Casa da Caridade e a transformação da mesma em unidade hospitalar de maior porte. Os orionitas decidiram ainda mudar a especialidade da Casa da Caridade, conforme pode-se observar em Scalco:

A congregação de Dom Orione, querendo dirigir um monumento vivo de caridade, em homenagem a seu fundador, na cidade de Araguaína, centro socioeconômico de todo Norte Goiano e constatando na área de saúde a carência de um Hospital para atender às mães pobres, cujo recurso era recorrer às parteiras leigas, sem poder evitar a grande mortandade infantil e das puérperas, se propôs abrir um hospital maternidade para internações, pronto socorro obstétrico e ginecológico com atendimento ambulatorial diário. Assim,

¹⁸⁷ Como o recorte temporal final da pesquisa que deu origem a este estudo é o ano de 1980, momento da criação da diocese de Tocantinópolis, não é objetivo alongar a análise sobre as obras orionitas para além do recorte, ou seja, 1980. Mas é importante registrar que esse hospital orionita passou, mais recentemente, por uma série de reformas, adaptações e ampliações. Hoje é chamado apenas de Hospital Dom Orione. É um dos mais modernos hospitais com uma das maiores estruturas hospitalares de todo o Estado do Tocantins, com atendimentos clínicos em todas as áreas. É reconhecido como referência em atendimento obstétrico e cardiológico em toda a região norte do país. A título de registro, esse hospital orionita não é mais exclusivamente caritativo, atualmente, apenas a assistência ao parto de mulheres pobres é realizada sem custos, mas, ainda assim, é custeado pelo SUS, via impostos pagos pela sociedade como um todo. Outro atendimento sem cobrança é o de cirurgia/UTI cardiológica, também custeado pelo SUS. Portanto, esse hospital orionita ainda leva o selo de entidade filantrópica, mas, na realidade, é mantido em parte com verbas do SUS.

em 16 de julho de 1976, dia de Nossa Senhora do Carmo, a Congregação de Dom Orione entregou a Araguaína um moderno hospital para iniciar suas atividades filantrópico-sanitárias (SCALCO, 1980, p. 53).

Surgia a Maternidade Dom Orione na cidade de Araguaína. Foi o segundo hospital orionita na região. Dados sobre os atendimentos realizados pelo hospital, verificados no transcorrer da pesquisa que deu origem a este estudo, demonstram que ele se converteu, ao longo dos anos posteriores, em um dos maiores hospitais de Goiás e em um dos maiores do norte do país. Depois da divisão político-administrativa que deu origem ao Estado do Tocantins em 1988, o hospital se converteu em um dos maiores centros de saúde do estado.

Na história do cristianismo, a Igreja Católica sempre buscou atuar na área hospitalar. Como vimos anteriormente, os primeiros hospitais católicos remontam ao século IV da era cristã ocidental. Sobre a atuação das congregações e ordens católicas na área hospitalar, o historiador Thomas Woods reflete:

Não é de surpreender que os mosteiros católicos também desempenhassem um papel importante no cuidado dos doentes de acordo com o mais completo estudo da história dos hospitais. As ordens fundadas durante as cruzadas administravam hospitais por toda a Europa. Uma dessas ordens, a dos Cavaleiros de São João, também conhecidos como 'hospitalários', foi o germe do que, mais tarde, veio a tornar-se a Ordem de Malta, deixou uma marca particularmente significativa na história dos hospitais europeus (WOODS, 2008, p. 167).

Como observado por Woods, o nascimento dos hospitais no ocidente está umbilicalmente ligado à história da atuação da Igreja Católica na área da saúde. No antigo extremo norte goiano, a partir dos anos 1950, não foi diferente. Os missionários orionitas atuaram nessa área

com uma força impressionante, tratando e curando os doentes, fundando tanto os primeiros postos de saúde como os primeiros hospitais da região na época. Além do trabalho dos orionitas na área da saúde, quais outras ações eles empreenderam para dar um “rosto católico” à sociedade do extremo norte goiano? Na parte seguinte deste estudo, busca-se refletir sobre as ações orionitas no campo da educação, estabelecendo a relação entre o trabalho orionita e o processo que, segundo se acredita, eles desencadearam: a estruturação do catolicismo na região e naquele contexto histórico, por meio de suas obras sociais.

OS ORIONITAS E A EDUCAÇÃO NO ANTIGO EXTREMO NORTE GOIANO

Como ocorreu com o trabalho dos missionários orionitas no campo da saúde abordado na parte anterior, as ações no campo da educação contribuíram para o processo de estruturação do catolicismo na região do extremo norte goiano a partir do início da década de 1950. Os orionitas objetivaram, desde o início da missão, atuar no campo da educação fundando escolas e imprimindo uma educação de bases católicas na região. Como estava o extremo norte goiano no quesito educação quando da chegada dos orionitas? Como os missionários atuaram na área educacional? Sobre essas questões, Cesare Lelli reflete:

Quanto ao setor educação, ninguém falava ou procurava-se, bem longe de pensar no grande campo que estava descoberto. Ao chegar aqui, o problema da educação foi um dos primeiros com o qual os padres de Dom Orione defrontaram-se. Entenderam eles que evangelizar sem instruir aquele povo não daria resultado. Assim, o binômio evangelização e educação foi posto como meta prioritária. Ao lado de cada igreja em construção eram também levantadas as paredes para uma escola orionita (LELLI, 1980, p. 34-35).

Conforme Cesare Lelli, a educação na região se converteu em um dos principais problemas encontrados pelos missionários orionitas. Ele considerou que não daria muito resultado evangelizar o povo sem que a instrução educacional dos mesmos não fosse também administrada junto com os ensinamentos da religião católica. Afirma, ainda, que a educação junto com a evangelização católica foi colocada pelos missionários orionitas como prioridade absoluta; e que a cada igreja que era construída, ao lado, era de igual forma construída uma escola orionita. Mas por que a educação preocupava tanto os missionários? O historiador José Mateus do Nascimento, ao pesquisar e escrever sobre o papel da Igreja na formação das práticas culturais brasileiras, quando o debate gira em torno da educação, informa que: “Desde a Colônia, os princípios pedagógicos da Igreja Católica estão presentes de forma hegemônica na educação brasileira. Essa influência se estende durante a construção do pensamento educacional brasileiro e nas práticas estabelecidas” (NASCIMENTO, 2006, p. 206).

Como se pode observar a partir de Nascimento, desde a formação do Brasil, a Igreja Católica se fez presente, segundo ele, com seus “princípios pedagógicos”. Ou seja, a educação sempre foi uma preocupação e estratégia da Igreja no país. Com os missionários orionitas no antigo extremo norte goiano, essa preocupação ficou evidente e os missionários trataram de fundar escolas por toda parte e formar professores para a implantação de uma educação de base católica. Os orionitas criaram os “Samaritanos Socorristas” para atuarem com eles na área da saúde, com relação à educação, eles também criaram o seu “batalhão” de frente. Os missionários orionitas, tendo Tonini e Corazza à frente, elaboraram um projeto e colocaram em prática um curso de aperfeiçoamento de professores da missão orionita, assim como um curso para formar e aperfeiçoar os professores já existentes na região. Formar e aperfeiçoar professores para qual objetivo? Acredita-se, na intenção de que eles fossem professores católicos, para assim ensinarem de acordo com o que os orionitas e a Igreja Católica ensinavam e desejavam. Sobre esse curso administrado

pelos orionitas no sentido de formar e aperfeiçoar os professores da missão, Tonini relatou:

No dia 12 de julho daquele ano, os professores iniciavam o curso. Eram nove aulas por dia: quatro pela manhã, quatro à tarde e uma à noite. Ministraram-se aulas de religião, metodologia, didática, pedagogia, educação sanitária, elementos de agrária e trabalhos manuais. Os mestres eram da Universidade de Goiânia, eram todos seguidores do método de D. Bosco e católicos fervorosos. O resultado do curso foi confortador. No dia 28, o curso encerrou-se com uma bonita cerimônia da qual participaram o Governador de Goiás, três Deputados Federais, quatro Estaduais, os prefeitos de vários municípios, além de autoridades de Carolina. No final, fundou-se a 'União dos Professores Primários Norte-Goiano', uma associação católica de assistência moral e cultural, sob a dependência da missão (TONINI, 1996, p. 198).

Sobre a criação do curso de formação e aperfeiçoamento dos professores do antigo extremo norte goiano, uma observação precisa ser feita: entre as disciplinas a serem administradas no referido curso e, não coincidentemente, a primeira é sobre religião, certamente a religião católica. Era uma educação de base católica e, portanto, proselitista, educação pautada nos ensinamentos da Igreja, aquilo que os orionitas acreditavam ser o correto, o verdadeiro e válido para o povo. Ou seja, uma educação católico-orionita estava em curso. Com relação a atuação dos orionitas no campo da educação naquele contexto e região, Vera Caixeta reflete:

Tanto para os missionários católicos quanto para os protestantes, existia uma estreita vinculação entre a prática religiosa e a prática escolar. Organizar igrejas e escolas não eram práticas estanques porque para ambos a missão de evangelizar incluía romper com as superstições, ignorância e práticas arcaicas que se acreditavam amplamente enraizadas na sociedade

sertaneja. A escola transformou-se em campo de luta (CAIXETA, 2014, p. 172).

Conforme refletiu Caixeta, havia uma estreita relação entre os missionários orionitas e as escolas na região. De fato, os orionitas transformaram as escolas em um verdadeiro “campo de batalha”. Batalha contra quem? Contra os protestantes, em primeiro lugar; depois, contra a “ignorância” dos sertanejos, suas “superstições” e suas “práticas arcaicas”, como refletiu Caixeta.

Acredita-se que os protestantes eram, no campo da educação, naquele contexto, os maiores inimigos dos missionários orionitas, como aconselhou D. Alano¹⁸⁸ a Tonini, ao dizer: “Abra logo escolas para enfrentar os protestantes, faça ainda grandes catecismos, organize associações e outras coisas que julgar necessário. Você é sacerdote, deve cortar as estradas aos inimigos de Cristo, com prudência, mas oportuna e decisivamente” (TONINI, 1996, p. 20).

De fato, um empecilho à catolicização do povo e, como consequência, à estruturação do catolicismo na região foram os protestantes. E a “receita” estava colocada: abrir escolas para enfrentar os “inimigos”. E, de fato, o missionário Tonini e seus principais colaboradores abriram várias escolas orionitas. O trabalho de levar o catolicismo às escolas do antigo extremo norte goiano não ficou apenas no âmbito das poucas escolas públicas já existentes, os orionitas abriram escolas em todas as sedes da missão. Sobre a estratégia da Igreja Católica no Brasil de atuar na área da educação, o historiador José Mateus do Nascimento reflete:

¹⁸⁸ O dominicano D. Alano Marie Du Noday foi bispo de Porto Nacional (Goiás) do ano de 1936 a 1972. A região do antigo extremo norte goiano esteve jurisdicionada a esse bispo até o final de 1954. Foi, portanto, o bispo da região de Tocantinópolis, por ocasião da chegada dos primeiros missionários orionitas, em 1952.

Por intermédio de práticas educativas, sobretudo com as crianças e jovens, a Igreja Católica fortalecia sua presença no interior do país, principalmente nas comunidades carentes. Ainda que nelas não existissem um templo católico erguido, inúmeras 'igrejas vivas' haviam sido construídas, verdadeiros núcleos irradiadores de uma religiosidade católica (NASCI-MENTO, 2006, p. 68-69).

De acordo com Nascimento, a Igreja Católica se fez presente com suas escolas e práticas educativas pelo interior do país, sobretudo nas regiões mais carentes. Para o historiador, a estratégia era irradiar uma religiosidade especificamente católica. Os missionários orionitas fundaram escolas em todas as sedes em que atuavam na região. Sobre a expansão da atuação orionita em todas as sedes da missão no antigo extremo norte goiano, Tonini escreveu que "Todas as sedes tinham suas escolas paroquiais" (TONINI, 1996, p. 103).

As duas mais antigas escolas orionitas foram fundadas na metade da década de 1950. Primeiro, em Tocantinópolis, sede da missão orionita; a escola era denominada de Ginásio do Norte Goiano, depois transformado em Colégio Dom Orione.¹⁸⁹ Na sequência, na ordem de antiguidade, foi fundada em Araguaína a Escola Sagrado Coração de Je-

¹⁸⁹ Essa unidade escolar orionita, desde a criação, é uma escola sem fins lucrativos, de natureza pública. Em atenção ao nosso recorte temporal final da pesquisa ser o ano de 1980, vale dizer que essa escola orionita hoje é um Colégio de grande porte em Tocantinópolis, por sinal, o principal estabelecimento de ensino da cidade. Nos anos 1990, foi firmada uma parceria com o Governo do Estado e atualmente os professores desse colégio são remunerados pelo poder público estadual.

¹⁹⁰ Essa escola atualmente é conveniada com o governo do estado, oferecendo uma educação pública.

¹⁹¹ Esse colégio atualmente é o principal estabelecimento de ensino privado da cidade de Araguaína e um dos principais do estado. Tem a tradição de formar a elite da cidade e região.

sus, depois chamada de Escola Paroquial Sagrado Coração de Jesus.¹⁹⁰ Na metade da década seguinte, 1960, os missionários orionitas fundaram, também em Araguaína, o Ginásio Santa Cruz, depois foi denominado de Colégio Santo Cruz.¹⁹¹

Destacamos essas três escolas orionitas pelo fato de que, desde a fundação, são as três principais unidades de ensino pertencentes aos missionários orionitas. Sobre a mais antiga escola orionita, o Ginásio do Norte Goiano, em Tocantinópolis, Tonini relatou:

Surgiu por iniciativa do Prefeito de Tocantinópolis, em colaboração com os sacerdotes de Dom Orione, aos quais foi logo confiada a direção. Em seguida, vendo-se o prefeito impossibilitado de ajudar a instituição, cedeu-a integralmente à Congregação dos Filhos da Divina Providência. O primeiro diretor foi o Pe. André Alice. Após a morte do Pe. Luiz Bettiol, a direção e as disciplinas mais pesadas passaram para as mãos do Pe. Breviglieri. Em Goiânia e em Belém, o Ginásio sempre gozou fama como um dos mais organizados e eficientes do interior brasileiro (TONINI, 1996, p. 226-227).

Segundo Tonini, a mais antiga escola orionita da região surgiu de

¹⁹² Durante a pesquisa que resultou neste estudo, uma questão surgiu: o que era, afinal de contas, a educação orionita? Seria o catecismo o único conteúdo administrado nas escolas? O que era ensinado nas escolas dos missionários? Perseguindo as narrativas de memória dos missionários e a documentação visitada nas principais escolas orionitas da região, percebe-se que, de fato, não existe um manual que regule e normatize a educação orionita, não existe sequer um esquema pedagógico ou um documento escrito que aborde o que seja essa educação orionita. Diante dessa constatação e tendo em vista os orionitas atuarem na região fundando, mantendo escolas e visitando as já existentes, inclusive as públicas não católicas, persistiu a inquietação. Daí infere-se que a ausência de um documento escrito sobre o que seja a educação e pedagogia orionita faz com que eles atuem a partir do que eles acreditam, ou seja, são inspirados em uma educação de matriz católica e de carisma orionita.

uma parceria com a prefeitura da cidade, Tocantinópolis.¹⁹² Tonini, na sua narrativa, não quis se colocar como o fundador da escola, mas observando os documentos de criação da mesma, foi possível atestar que ele sim, foi o fundador do estabelecimento. Mas por que o interesse dos missionários orionitas em atuar na educação, sobretudo nas primeiras séries da formação educacional? Sobre essa preocupação da Igreja em atuar na educação básica, o historiador José Mateus do Nascimento reflete:

A Igreja, ao atender à criança/jovem por intermédio da educação, trazia a intenção oculta de se evitar o adulto desajustado. No prefácio à obra 'Infância no Sótão', Arroyo revela que os projetos pedagógicos dessas instituições, como a Igreja, objetivavam construir, desde a infância, o adulto desejado: ordeiro, trabalhador, civilizado, capaz de ser integrado à ordem social (NASCIMENTO, 2006, p. 69-70).

Conforme Nascimento, a atuação da Igreja Católica no campo educacional não deve ser analisada pelo prisma da caridade e da assistência social. Ele abre a possibilidade de uma nova leitura, a que busca, na estratégia da Igreja de atuar na educação, outro objetivo/sentido: um esforço/estratégia da Igreja para a construção do “adulto desejado”, civilizado, que viesse integrar a sociedade sem oferecer maiores problemas à mesma. Terá sido então essa a estratégia que norteou as ações dos missionários orionitas no campo da educação na região objeto deste estudo? Acredita-se que também, mas não a única. Assim se constituíram algumas obras orionitas na área da educação no antigo extremo norte goiano. Sobre a atuação dos missionários orionitas nesse campo, Vera Caixeta refletiu:

Construir uma rede de escolas paroquiais ia ao encontro das recomendações da Igreja que, através do sínodo diocesano de Campinas, realizado em 1938, orientava os bispos e padres a abrir escolas católicas, farmácias e hospitais. Contudo, tais ações sociais e filantrópicas, segundo Luís Roberto Benedetti, eram compreendidas como instrumento de competição

contra outras religiões, ou seja, estavam a serviço do proselitismo. De qualquer forma, as instruções de Dom Alano aos missionários ‘orionitas’ estavam articuladas às orientações da Igreja no Brasil e dentro da ‘especialidade’ daquela Congregação (CAIXETA, 2014, p. 172).

Conforme observou Caixeta, a preocupação e as próprias ações dos orionitas na área da educação estavam em conformidade com as diretrizes da Igreja Católica no Brasil, de atenção por parte das congregações religiosas nessas áreas. Segundo Caixeta, essas ações passaram a ser vistas como instrumentos de competição do catolicismo com outras religiões. Também compartilhamos da interpretação de Caixeta.

Além da educação, qual outra ação eles praticaram na região? O que ainda se pode atribuir aos orionitas e que contribuiu de forma decisiva e significativa para a estruturação do catolicismo no extremo norte goiano no contexto histórico analisado neste estudo? As ações dos missionários orionitas no campo da fé, como os ofícios religiosos, a formação de movimentos leigos e a edificação de igrejas – capelas e paróquias – são os temas que guiaram as reflexões a seguir, nessa tarefa de estabelecer uma relação direta entre as ações dos missionários orionitas e o processo de estruturação do catolicismo na região objeto deste estudo.

OS ORIONITAS E A IMPLANTAÇÃO DA FÉ CATÓLICA NO ANTIGO EXTREMO NORTE GOIANO

Com o objetivo de estruturar o catolicismo no antigo extremo norte goiano, da década de 1950 em diante, os missionários orionitas não atuaram somente no campo da saúde e da educação, como foi possível perceber nas partes anteriores. Eles agiram também e, principalmente, na área específica de atuação deles: o campo religioso. Sobre esses espaços de atuação da Igreja não se daram apenas no campo da assistência social,

da saúde e da educação, o historiador José Mateus do Nascimento reflete:

A intervenção da Igreja Católica não se baseou somente nos valores sociais de suas obras, mas também na difusão dos valores religiosos e espirituais. Procurava estabelecer uma forte aliança entre as dimensões da fé cristã e de suas obras sociais, apesar da segunda dimensão ter um poder muito maior de atrair a população carente (NASCIMENTO, 2007, p. 69).

Como refletiu Nascimento (2007), a Igreja não se baseia somente nos valores sociais de suas obras, como hospitais, escolas, creches e centros de acolhida, mas também nos valores espirituais e religiosos. Por valores espirituais e religiosos entende-se o discurso católico centrado na palavra, no evangelho, na ideia de salvação. Daí os missionários orionitas acreditarem que a saúde, a educação e a fé precisariam andar juntas, e foi o que de fato aconteceu. Por onde eles atuaram no antigo extremo norte goiano, a dimensão religiosa acompanhava as ações no campo da saúde e da educação.

Sobre a atuação dos missionários orionitas no campo religioso, pode-se dizer que eles tiveram como foco três ações: a prática dos ofícios religiosos, que significou a pregação do evangelho, dos ensinamentos do catolicismo e a administração dos sacramentos. A outra esfera de ação dos orionitas foi a criação e o estabelecimento de vários movimentos leigos nas sedes da missão orionita e, por último, a criação de capelas e a reforma das já existentes, sobretudo a partir da chegada à região no ano de 1952. Logo na chegada dos primeiros missionários na sede da missão, Tocantinópolis, o missionário Quinto Tonini teve a primeira impressão da fé dos povos da região, ao relatar: “A igreja era discretamente frequentada pela curiosidade de ouvir as novidades que os missionários sempre traziam de terras longínquas. Os recém-chegados logo se deram conta, porém, de que a religião daquele povo estava só na superfície, não tinha minimamente permeado a vida familiar e social” (TONINI, 1996, p. 11).

Tonini teve nos primeiros dias do início da missão orionita uma impressão não animadora. Para ele, a igreja de Tocantinópolis era frequentada mais pela curiosidade do povo do que pelo desejo de busca de uma espiritualidade. E Tonini acrescenta que a religião “estava só na superfície”. Em outro momento de suas memórias, Tonini novamente fez esse diagnóstico; segundo ele, “O sacerdote naquela e em outras centenas de circunstâncias semelhantes, constatou como àquele povo faltavam sólidas bases cristãs” (TONINI, 1996, p. 123).

Tonini apresentou um quadro pouco animador da vivência católica quando chegaram à região em princípios de 1952. Mas por que essa preocupação de Tonini quanto à “falta de fé” do povo? Sobre o fato de o catolicismo no ocidente ser instrumento de implantação de valores religiosos e morais, o historiador Thomas Woods reflete:

Não é de surpreender que os padrões morais do ocidente tenham sido decisivamente configurados pela Igreja Católica. Muitos dos mais importantes princípios da tradição moral ocidental derivam da ideia nitidamente católica da sacralidade da vida humana, do valor único de cada pessoa, em virtude da sua alma imortal (WOODS, 2008, p. 189).

Como observou Woods, o catolicismo no ocidente foi instrumento que norteou os valores morais e religiosos das sociedades. Segundo ele, a própria tradição moral do ocidente é herança católica. Daí considera-se que a ausência de vida religiosa católica mais arraigada na cultura da sociedade do extremo norte goiano, como notou o missionário Tonini logo nos primeiros momentos da missão, consistiria num considerável problema aos olhos do missionário, pois, como eles atuariam no campo da moral se a religiosidade das populações era ainda tênue?

Foi esse quadro de desinteresse do povo pelo catolicismo e pelas práticas da Igreja com o qual os orionitas se depararam, daí o diagnóstico não animador de Tonini. Acredita-se que eles tiveram que realmente

implantar o catolicismo para, a partir daí, surgir uma cultura católica na região. Mas como eles implantaram o catolicismo na região do extremo norte goiano? Implantaram e estruturaram, como já dito, via atuação na área da saúde, da educação e da fé. Sobre este último aspecto, o da fé, os primeiros os missionários orionitas visitavam os lugares da missão, administravam sacramentos e pregavam os ensinamentos da Igreja. Sobre esses momentos do aspecto religioso, Tonini narra que os missionários:

Faziam vida de comunidade. Rezavam, comiam e administravam os sacramentos. Viajavam, visitavam as famílias, iam ao rio, confortavam os doentes. Depois de haver confessado durante tantas horas todas as noites, foram tantas comunhões no dia que as hóstias não foram suficientes, ainda que divididas ao meio (TONINI, 1996, p. 31).

Os missionários visitavam os lugares e realizavam cerimônias para a “dispensa” dos sacramentos. Ao que parece, foi um trabalho paulatino realizado, ou seja, um trabalho de conquista lenta, tanto da confiança das populações quanto da sua fé para a Igreja. Analisando essa última narrativa de Tonini, pode-se verificar que começou a surgir certo progresso nas relações entre eles e o povo, visto que, de uma sociedade na qual faltavam “sólidas bases cristãs”, algum tempo depois, numa celebração, “as hóstias não foram suficientes”. O quadro, com o início do trabalho dos orionitas, começou a mudar. Como evidência de que, no campo da fé, os orionitas começavam a conseguir bons êxitos; vale observar outra narrativa do missionário, quando ele relatou que, em outro momento da missão, numa celebração: “De tarde, administraram-se batismos e crismas. Às duas da tarde, o sol ainda se estendia perpendicular no céu. O calor sufocava. Na capela, padrinhos e madrinhas com seus afilhados não cabiam; usufruíam da escassa sombra de algumas árvores vizinhas. Todos se dispuseram em semicírculo. Eram cento e quatro neófitos” (TONINI, 1996, p. 31).

Como se percebe na narrativa do missionário, em determinados momentos o povo acorria para receber deles os sacramentos da igreja e para ouvi-los. E o sol das tardes e as intempéries da natureza não afastavam o povo das celebrações. Ou seja, nada mal para o missionário que, como visto anteriormente, constatou que no início da missão o povo frequentava a igreja mais por “curiosidade”. Havia significativas mudanças na relação do povo com os orionitas. A fé estava sendo trabalhada pelos missionários, a fé do povo estava sendo conquistada para o catolicismo, assim como os corpos e a educação, como vimos nas partes anteriores. Em outro momento da missão, no ano de 1953, um ano após a chegada dos missionários, o povo já demonstrava afeto para com os missionários orionitas; depois de uma celebração religiosa, segundo Tonini: “Antes de retornarmos para Filadélfia, o povo apertou-se em volta para o adeus. O padre Tonini, entusiasmado pela alegria de Araguaína, notou com surpresa que todos estavam ao redor do caminhão tristes e calados. Quando o motor acelerou para colocar-se em movimento, a maior parte dos fiéis enxugava as lágrimas” (TONINI, 1996, p. 33).

Ao que parece, estava estabelecido um vínculo afetivo entre algumas localidades do sertão goiano e os missionários orionitas. Os primeiros missionários orionitas souberam atuar no campo da fé e conquistaram o povo. A partir do início da missão, os missionários orionitas tenham contribuído para o estabelecimento de uma identidade religiosa católica para a sociedade do extremo norte goiano. Sobre essa possibilidade, o geógrafo Jean Carlos Rodrigues, em estudo sobre a presença dos missionários na região objeto deste estudo, infere:

A chegada, instalação e difusão da Congregação da Pequena Obra da ‘Divina Providência’ no norte do Estado de Goiás na década de 1950 foi capaz tanto de imprimir formas religiosas na paisagem (construção de igrejas, escolas e hospitais), como foi também importante para constituir uma identidade religiosa

cristã, de vertente Católica Romana, de carisma orionita nesta região (RODRIGUES, 2016, p. 52).

Conforme refletiu Rodrigues, os missionários orionitas constituíram uma identidade religiosa de natureza católica e vivência orionita para a região. Considera-se dizer que o tema da construção de uma identidade orionita não foi a preocupação, quando objetivamos investigar a história da missão; mas é importante expor essa reflexão de Rodrigues, visto que ela corrobora para a interpretação de que a história da região se divide em antes e depois da presença dos missionários católicos. Portanto, é possível que uma identidade religiosa tenha sido construída pelos orionitas para o antigo extremo norte goiano. Em outro momento, sobre a prática dos ofícios religiosos por parte dos missionários orionitas, o que dá uma dimensão das realizações no campo religioso, Tonini relatou: “Aquela santa missa e os outros sacramentos foram administrados sob uma copada mangueira, cuja sombra atingia uma centena de metros de circunferência. À uma, também os 10 matrimônios, os 50 batismos e as 304 crismas tinham sido administrados” (TONINI, 1996, p. 125).

De um povo que frequentava a igreja mais por “curiosidade”, como destacado por Tonini quando da chegada à região, a partir de um determinado momento, já eram tantas pessoas nas celebrações religiosas que já não cabiam nas igrejas. Uma mudança significativa estava em curso. Pode-se dizer que o interesse dos missionários orionitas era estabelecer um controle sobre a atividade religiosa via mentalidade leiga das populações. Sobre essa questão, o geógrafo Jean Carlos Rodrigues acrescenta: “O objetivo em tela é o de demonstrar a territorialidade sagrada pela apropriação do território a partir de mecanismos de ação social que visam, além de ofertar ações de saúde e educação a uma região desprovida do Estado, estabelecer domínio e controle do mesmo pelo fato religioso” (RODRIGUES, 2016, p. 46).

Como observou Rodrigues, os missionários orionitas atuaram

além de suas ações no campo social, como saúde e educação, buscaram também dominar e controlar a mesma região através da prática religiosa. Para Rodrigues, os missionários objetivaram mais: o controle e o domínio da região do antigo extremo norte goiano através da dimensão religiosa.

No ano de 1952, quando os missionários orionitas chegaram à região, havia uma única paróquia em Tocantinópolis e apenas duas capelas: uma em Filadélfia, outra em Babaçulândia. Eles foram edificando capelas nas cidades onde não existia Igreja Católica, primeiro em Araguaína, Araguatins, Ananás e Itaguatins; anos depois, em Nazaré e Xambioá. Pode-se dizer que muitas estratégias nortearam o trabalho dos missionários. Por onde passavam e viam um potencial surgimento de um “rebanho” para a igreja, eles curavam os corpos dos doentes, ensinavam-lhes por meio de suas escolas, induziam-lhes à fé católica por meio de suas pregações e de seus movimentos leigos e erguiam suas igrejas.

Os povoamentos da região receberam forte impulso após a chegada dos missionários orionitas. Acredita-se que as ações no campo da saúde, a fundação de escolas e o trabalho de edificação de capelas tenham dado novo impulso à região. Sobre a presença da Igreja Católica através de suas ordens religiosas pelo interior do país e a relação dessa presença católica para a formação de muitos lugares, o historiador Riolando Azzi, reflete: “A motivação desse apelo para a vinda de religiosos do além-mar era dupla: em primeiro lugar, porque a ereção de um convento ou de uma igreja dava prestígio à localidade, facilitando assim a promoção de um povoado à categoria de vila e, por seu turno, permitindo que uma vila pudesse receber o título de cidade” (AZZI, 2008, p. 35).

Como reflete Azzi (2008), havia ainda outro fator de importância na presença da Igreja Católica em muitos lugarejos do país: alguns passariam a despontar com prestígio e essa presença católica contribuiria para a ascensão de lugarejos à categoria de vilas e, conseqüentemente, ao status de cidade. Esse fenômeno também ocorreu no antigo extremo

norte goiano, tanto que se forem analisadas as datas de elevação de alguns povoados do antigo extremo norte goiano à categoria de cidades, verifica-se que essas elevações se deram da década de 1950 em diante, ou seja, após a chegada e o início dos trabalhos dos missionários orionitas na região. Como exemplo, pode-se apontar as cidades de Babaçulândia, Xambioá, Nazaré, Itaguatins, Araguatins e Araguaína.

Esta última, a título de informação, foi elevada à categoria de cidade em 1958, seis anos após a chegada dos missionários orionitas e, da década de 1980 em diante, se converteu no maior centro urbano, político e econômico da região, além de ser conhecida mundialmente como “cidade orionita”.¹⁹³ Acredita-se que os missionários orionitas, ao atuarem na região, estavam colocando em prática o que foi perceptível, de forma geral, na atuação do catolicismo no início do século XX: a chamada neocristandade. Sobre essa prática de atuação do catolicismo nessa época, Bruna Aparecida Miguel reflete:

O projeto da neocristandade marcou a trajetória da Igreja Católica no Brasil da segunda década do século XX, principalmente até os anos de 1950. Trata-se de uma segunda fundação da igreja no Brasil. Caracteriza-se, sobretudo, por um momento de recomposição institucional e clerical da Igreja num contexto novo, livre da proteção legal do Estado, porém, de fato associada a ele e impulsionada pelas tendências gerais e direcionamentos definidos pela cúria romana, mas também buscando estabelecer organizações e mediações com o poder local (MIGUEL, 2016, p. 15).

Conforme salientou Miguel, no contexto da chamada neocris-

¹⁹³ A denominação de “cidade orionita” se deu pelo fato de que Araguaína é considerada a cidade que mais possui obras orionitas no mundo. São creches, escolas de ensino fundamental e médio, faculdades, centros de convivência, asilos, casas de acolhida para doentes, hospital, santuários, igrejas, capelas e seminário para formação de padres orionitas.

tandade, a Igreja, mesmo livre da proteção do Estado, ainda precisou se associar a ele; para isso, segundo a autora, teve que manter relações com os poderes, até para se manter como religião predominante onde ela atuava. Essa prática aconteceu no antigo extremo norte goiano, pois os missionários orionitas tiveram que buscar apoios para conseguirem implantar seus projetos, projetos que, como vimos neste estudo, passou pelo estabelecimento de ações na área da saúde e educação, por exemplo.

Como foi possível perceber neste estudo, ao atuarem no campo da educação, saúde e fé, os orionitas colocaram em curso a conquista da região para a Igreja Católica. Era parte do processo de catolicização ou estruturação do catolicismo na região. Mas quais obstáculos os orionitas enfrentaram na concretização da conquista da região? Um grupo religioso que já existia antes deles na região: os protestantes. Como então lidaram os orionitas com eles? Como ocorreram os embates entre ambos os grupos religiosos? Essas são as questões que nos guiarão a seguir.

ORIONITAS *VERSUS* PROTESTANTES NO ANTIGO EXTREMO NORTE GOIANO

Antes mesmo da chegada dos orionitas à região, havia um grupo que, há séculos, de forma global, incomodava os católicos: os protestantes, mais especificamente batistas e assembleianos. Estas duas religiões já existiam também no antigo extremo norte goiano antes da chegada dos orionitas, mas de forma esporádica e restrita a alguns lugares, atuavam sempre que estavam de passagem por alguns lugarejos. Ao chegar a Babaçulândia, Tonini encontrou problemas no campo da concorrência religiosa, conforme relatou:

Quando o padre chegou a Babaçulândia para ficar, encontrou problemas preocupantes. A única igreja boa e bem frequentada era aquela dos Protestantes

Batistas. Um pastor, de seus 55 anos, alto e magro com um espeto, calmo e bastante tolerante, espalhava o pão da heresia aos seus fiéis e aos católicos que iam escutá-lo, porque até então jamais tiveram um sacerdote. O pastor não se preocupava muito com o proselitismo, estava mais interessado no bom progresso de sua fazenda do que com o andamento da grei (TONINI, 1996, p. 159).

Essa narrativa mostra qual denominação protestante era o motivo de preocupação para os missionários orionitas, ou seja, os batistas. O missionário denomina a prática protestante de heresia e, de forma clara, reconhece que também católicos faziam público para as pregações batistas. Acredita-se que os protestantes batistas se converteram numa “dor de cabeça” para os missionários orionitas na primeira década da missão. Os batistas, ao que parece, constituíram-se num grupo organizado na cidade de Carolina – lado maranhense – e que fazia divisa com Filadélfia – lado goiano – importante centro da missão orionita. Por Filadélfia, eles entraram para o lado goiano e, além desta última cidade, estabeleceram-se em Babaçulândia; depois, em Araguaína. Sobre as relações entre os protestantes batistas e o enfrentamento destes com os católicos, de acordo com a historiadora Elizete da Silva:

A postura anticatolicismo dos missionários batistas não fora adquirida aqui no Brasil devido à posição majoritária do catolicismo. Movimentos anticatólicos que agitaram os Estados Unidos no final do século XIX e o ideal norte-americano do chamado ‘Destino Manifesto’ são as principais fontes que alimentaram a hostilidade dos pioneiros batistas que chegaram ao Brasil, não só contra a Igreja Católica como instituição, mas negando e ridicularizando a cultura e valores locais, vinculados ao catolicismo (SILVA, 1999, p. 62).

A partir de Silva, observa-se que as estratégias de enfrentamento dos batistas frente aos católicos são herdeiras de uma formação religiosa

estrangeira. Esse enfrentamento se deu também na região objeto deste estudo. No caso específico de Babaçulândia, os missionários orionitas não conseguiram evitar que os batistas lá se estabelecessem. Na verdade, pode-se observar que as ações orionitas visavam atuar antes que os protestantes assim o fizessem; no caso de Babaçulândia, isso não aconteceu. De qualquer forma, em quase todos os lugares da região estavam os protestantes presentes. Em Araguaína – povoado lembrado sempre de forma afetiva pelos orionitas em suas memórias – também ocorreram enfrentamentos entre católicos e protestantes. Segundo Tonini, “Araguaína era assistida pelo padre Mecozzi. Lá todos sabiam ajudar na missa, dirigiam procissões, organizavam teatrinhos e devagarinho neutralizavam a propaganda protestante da assembleia” (TONINI, 1996, p. 143).

Araguaína era um povoado pequeno, mas um dos principais centros de atuação dos missionários orionitas. Um lugarejo só transformado em cidade em 1958, mas que seis anos antes já contava com a presença dos missionários orionitas. Araguaína, assim como outros povoados e cidades, foi também campo de batalha entre os orionitas e os protestantes, nomeadamente batistas e assembleianos, tendo, neste último grupo, os maiores rivais dos orionitas, por suas estratégias de combate e enfrentamento. Sobre a expansão dos assembleianos pelo interior do país e o enfrentamento destes com os católicos no campo da fé, o historiador Rafael da Gama reflete:

Os assembleianos, um protestantismo que, nesse período, se destaca pela chegada de missionários que chefiaram importantes missões, tiveram suas próprias estratégias de expansão, ocuparam também cargos políticos, se associaram a personalidades e movimentos importantes nas cidades e, com uma forma de ação bem organizada, conseguiram muitos fiéis em todo o Brasil e em um curto período de tempo (GAMA, 2015, p. 8).

A partir da reflexão de Gama, observa-se que os assembleianos,

ramo pentecostal do protestantismo, sempre se destacaram, segundo o autor, pela sua organização e estratégia de difusão de suas ideias religiosas. Ao que parece, os assembleianos no antigo extremo norte goiano também eram organizados, tanto que incomodaram os missionários orionitas que, de igual forma, também os enquadraram como inimigos. Mas será que tudo se resumia a uma situação de conflito entre católicos e protestantes? Nada mais havia, além disso? Não seria importante imaginar que em algum momento possa ter tido uma relação amistosa, de convivência mútua entre os dois grupos ou mesmo a participação de fiéis de uma religião nas celebrações do outro grupo? Sobre essas possibilidades, Tonini escreveu:

Percebia-se que muitos católicos, indistintamente, simpatizavam com os sequeiros de Lutero, por causa de suas igrejas bem organizadas, ou de suas escolas também formadas, ou ainda por alguns teatrinhos que proporcionavam alguma diversão semestral ou anual para aquelas gentes desassistidas de um padre católico experiente e corajoso (TONINI, 1996, p. 159-160).

Ao analisar a narrativa de Tonini, chega-se à conclusão de que havia simpatia de alguns católicos pelos discursos e práticas dos protestantes. Ou seja, pode ter havido em algum momento uma convivência, apoio ou até mesmo colaboração dos católicos para o avanço protestante na região. Considera-se essa possibilidade pelo fato de que, no campo da fé, só há avanço se houver espaço para tal. É interessante observar na narrativa do missionário que ele atribui o sucesso dos protestantes às “igrejas bem organizadas”, “escolas formadas” e ainda “teatrinhos que proporcionavam alguma diversão” ao povo.

Outro campo de batalha digno de atenção é o campo da retórica utilizada pelos orionitas no embate com os protestantes. Esse campo da retórica, basicamente, se resumia à estratégia de desprezo, menosprezo

e até desqualificação do “inimigo”, no caso, os protestantes, conforme se observa: “Eram mais ou menos seis os centros de infestação. Padre Tonini, que nunca havia combatido contra aquela raça de demônios com as palavras, porque quem fez da pregação do erro um meio de vida não se deixaria vencer por nenhuma palavra e por nenhuma lógica” (TONINI, 1996, p. 139).

Observa-se desprezo dos orionitas para com os protestantes. O desprezo visou desqualificar os protestantes, inclusive caracterizando-os como “raça de demônios”. Ao caracterizar partes da região como “centros de infestação”, devido à presença dos protestantes, Tonini desqualificou também a região. Infestar significa contaminar, atingir, no sentido pejorativo do termo. Sobre demonizar o outro no embate religioso, o teólogo Wilhelm Wachholz reflete:

A compreensão que determinado povo tem de sua eleição por Deus leva à demonização do outro, supostamente não eleito. Em consequência disso, constroem-se discursos autolegitimadores de seleção, segregação, desprezo, que podem se constituir em ortodoxias antiecumênicas ou até mesmo ‘guerras santas’ (WACHHOLZ, 2010, p. 108).

Assim como refletiu Wachholz, a demonização do outro ocorre por quem se considera “eleito” de Deus. Acredita-se que essa prática esteve presente nas estratégias dos missionários orionitas, basta ver em suas narrativas de memória a forma como eles se referiam aos protestantes da região. De fato, era mesmo a construção de um discurso, nas palavras de Wachholz, um discurso legitimador, de desprezo e de segregação do outro, no caso em tela, os protestantes da região.

Em um determinado momento, os missionários orionitas decidiram colocar em prática o que seria, nas palavras do missionário Tonini, um “ataque” frontal aos protestantes. Assim, um dos maiores enfrenta-

mentos entre orionitas e protestantes ocorreu em Babaçulândia, sob o comando do mesmo Tonini, segundo ele escreveu:

O missionário teve uma boa visão da sorte ruim e viu que era melhor não se colocar em choque com a opinião pública, muito voltada a favor dos hereges. Por outro lado, aquele povo, composto em sua maioria por pobres, haveria de acreditar nos fatos concretos e não nas polêmicas. Pôs-se a trabalhar com disposição. O bom jogador de xadrez jamais revela sua intenção ao adversário. Decidiu, por isso, desfechar abertamente o último ataque à heresia. Transcreveu alguns parágrafos do Direito Canônico e do pensamento da Igreja e estampou um 'Memorandum', que leu na igreja e difundiu pelas famílias católicas. O documento recordava aos católicos que, em se tratando de religião e de educação, não poderia haver nada em comum com os protestantes. Portanto, não deveriam mandar seus filhos para as escolas daqueles, uma vez que já existia tanto escola católica quanto do município, nas quais o sacerdote podia entrar para ensinar religião. Se, por acaso, alguém por simpatia, ou outro motivo, continuasse com os filhos ali, esse seria considerado pela Igreja Católica como pecador público, uma vez que estava expondo os próprios filhos ao perigo de perder a fé. E, como tal, seria excluído dos sacramentos e de todos os atos jurídicos eclesiais: o pároco não benzeria mais sua casa e, caso morresse sem se arrepender, ser-lhe-ia negado o funeral religioso. Em Araguaína e Filadélfia ninguém se alterou. Mas em Babaçulândia, caiu como uma ducha fria que deixou perplexas as famílias (TONINI, 1996, p. 160).

Assim se deu o que ficou conhecido como o “grande enfrentamento” de Babaçulândia. Como é possível observar na narrativa, o documento nomeado de “Memorandum” valia para os católicos de Babaçulândia, mas também de Filadélfia e Araguaína. O que leva a deduzir que elas eram as três localidades que, naquele momento, proporcionavam maior

preocupação aos orionitas do ponto de vista do avanço protestante.

Uma disputa aberta entre projetos religiosos pelo espaço social: o extremo norte goiano. Os dizeres do documento, muito parecidos com os métodos utilizados pela Igreja Católica no passado, quando ainda se ressentia da perda de rebanho para a reforma protestante e suas igrejas, esclareceu o posicionamento dos orionitas com relação aos protestantes da região. Na verdade, esses enfrentamentos eram resultados de projetos diferentes para a cristianização do povo brasileiro. Nesse sentido, a Igreja Católica, principalmente através de suas ordens religiosas, tinha, de acordo com a orientação de Roma, uma estratégia bem definida; que era a de arregimentar os fiéis em torno de si e garantir a catolicização em todas as suas dimensões. A Igreja enquanto instituição lutou por isso, assim como também os protestantes o fizeram a partir de seus projetos.

Sobre esses confrontos religiosos como resultados de projetos diferentes para a cristianização do povo brasileiro, o historiador Edilson Soares de Souza reflete:

Os confrontos religiosos entre católicos e protestantes passam a ter significado, sobretudo, a partir da intensificação dos projetos de cristianização do povo brasileiro, defendidos por católicos e protestantes, resultando no processo de (re) organização das ordens católicas e na mobilização das forças missionárias protestantes, que incluíam evangelização, doutrinação e educação (SOUZA, 2012, p. 56-57).

Conforme observou Souza, os enfrentamentos no campo da fé foram resultados do choque de projetos diferentes de cristianização do povo brasileiro. Esses enfrentamentos se deram também no extremo norte goiano entre os missionários orionitas e seus concorrentes no campo da fé: os protestantes que por lá também existiram e, diga-se de passagem, antes mesmo dos próprios missionários orionitas.

A partir da análise dos relatos de memória dos missionários orionitas sobre os embates ocorridos, do momento do chamado “grande enfrentamento” de Babaçulândia em diante, os missionários orionitas gozaram de relativa vitória no campo da fé, momentânea, acredita-se. Nesse sentido, pode-se dizer que os protestantes se constituíram num dos maiores obstáculos ao trabalho dos orionitas em catolicizar a região. Mas vale também dizer que os orionitas não conseguiram neutralizar o avanço protestante na região. Nem os protestantes, de igual forma, conseguiram barrar o avanço dos orionitas também. Talvez a maior diferença na atuação dos orionitas em relação aos protestantes tenha sido o projeto catolicizador para a região, como já se sabe, nas esferas da educação, saúde e construção de igrejas. Infere-se dizer que os missionários orionitas, ao colocarem em prática seus projetos no campo da saúde, educação e fé, conseguiram, ao modo deles, catolicizar as populações da região. Como evidência do êxito do processo catolicizador, anos depois da chegada dos missionários, a região já contava com inúmeras igrejas, escolas, postos de saúde e dois hospitais católicos.

Como resultado de toda essa atuação, a única paróquia de toda a região foi transformada em prelazia, depois, diocese. Como se deu a elevação da igreja da região do status de paróquia à diocese? Essa é a questão a seguir, última parte deste estudo.

TOCANTINÓPOLIS: DE PARÓQUIA À DIOCESE - A ESTRUTURAÇÃO DO CATOLICISMO NO ANTIGO EXTREMO NORTE GOIANO

A estratégia de catolicizar o extremo norte goiano passou pela implantação de ações na área da saúde, educação e fé. Os próprios missionários orionitas reconheceram que o caminho teria alcançado o esperado, conforme escreveu Tonini: “Se na Missão, hoje, há um verdor de vida es-

piritual, de obras bem encaminhadas, realizaram-se coisas imperecíveis, pode-se afirmar que tudo foi alcançado pelo sofrimento! O crucifixo não é um mito!” (TONINI, 1996, p. 98). E Tonini vai além, afirma que o processo de transformação da região, processo como visto, alavancado por eles, se deu sem recursos ou ajuda de quem quer que fosse que não eles, conforme escreveu: “Em pouco mais de dois anos foi realizado um bom trabalho, quase exclusivamente sem meios. O problema econômico era ainda muito grave. Muitas vezes os missionários tiveram que se voltar para a caridade pública a fim de pagar a pensão que fornecia a eles o sustento” (TONINI, 1996, p. 105).

Pode-se dizer que os missionários orionitas superaram as dificuldades que eles encontraram. Mas como teriam superado tamanhas dificuldades, sobretudo econômicas? Tonini explicou: “Se os missionários do norte goiano tivessem esperado os meios, as suas atividades estariam ainda no berço. O segredo de haver queimado etapas foi o espírito que o seu fundador lhes tinha legado” (TONINI, 1996, p. 105).

“Queimar etapas” significou não esperar a formação de gente experiente na área, aproveitaram o que eles tinham, e o que havia eram pessoas dispostas a colaborar com os missionários, basta observar a atuação dos “samaritanos socorristas”, como também dos professores orionitas, como apontado anteriormente. Os missionários atuaram em todos os lugares e levaram o catolicismo ao modo deles também para todos os lugares. Estava em curso a estruturação do catolicismo na região. Sobre a atuação dos orionitas nas várias esferas da sociedade do extremo norte goiano, o geógrafo Jean Carlos Rodrigues reflete:

Podemos considerar que, além da produção desta identidade, a ordem religiosa também foi capaz de estabelecer um domínio religioso, político e simbólico significativo na região. Este domínio fica nítido quando observamos as formas religiosas impressas nas paisagens do antigo norte goiano, mas também

quando analisamos discursos e ações desenvolvidas pela ordem religiosa no norte goiano (RODRIGUES, 2016, p. 53).

Conforme infere Rodrigues, os missionários orionitas estabeleceram uma espécie de domínio na região objeto deste estudo. Ou seja, Rodrigues que, como visto em momento anterior, acredita que foi constituída uma identidade religiosa orionita para a região, agora vai além e infere que os missionários atuaram no sentido de estabelecer um domínio na região que se deu em três campos: no religioso, no político e no simbólico. Segundo Tonini, os trabalhos realizados pelos missionários orionitas estavam sendo observados pela cúpula da igreja, conforme escreveu: “A Santa Sé, através da Nunciatura Apostólica, tinha acompanhado o desenvolvimento da Missão. Naquele momento, eram seis os centros católicos na região” (TONINI, 1996, p. 103).

Na metade da década de 1950, os seis centros católicos da missão a que Tonini se referiu eram: Tocantinópolis, Araguatins, Filadélfia, Babaçulândia, Araguaína e Itaguatins. Como já dito, Tocantinópolis, sede da missão orionita, tinha a única paróquia católica.¹⁹⁴ Como escreveu Tonini em suas memórias, ele afirma que a igreja acompanhava o desenvolvimento da missão orionita no extremo norte de Goiás.

O reconhecimento pelo trabalho dos orionitas veio em 1954, dois anos após a chegada dos missionários orionitas na região. Naquele ano, o Vaticano criou a prelazia de Tocantinópolis, desmembrando-a da diocese de Porto Nacional. Sobre a criação da nova prelazia católica, Tonini escreveu: “No dia 21 de dezembro de 1954, com a bula papal ‘Céu Pastor’, a missão orionita foi elevada à condição de Prelazia Nullius de Tocan-

¹⁹⁴ A única paróquia católica de todo o extremo norte goiano, em Tocantinópolis, área de abrangência da missão orionita era dedicada à Nossa Senhora da Consolação.

tinópolis. Foi instalada somente nos primeiros dias de maio do ano seguinte, 1955” (TONINI, 1996, p. 105).

Acredita-se que não por coincidência, dois anos após o início dos trabalhos dos missionários na região, Roma elevou a paróquia de Tocantinópolis à condição de prelazia. Sobre a criação de prelazias no Brasil, o pesquisador Márcio Moreira Alves reflete:

A Igreja reconhece terras espiritualmente virgens, em que as estruturas eclesiásticas não se podem estabelecer sem um auxílio exterior, terras que são administradas por missionários e formam prelazias em vez de dioceses. Estas prelazias, aliás, cobrem as mesmas regiões administradas diretamente pelo poder central, mas estendem-se também aos vastos Estados sub-habitados da Amazônia. As superfícies são imensas, por vezes do tamanho de vários países da Europa, o clero é aí escasso e geralmente composto de religiosos de ordens missionárias, quase todos estrangeiros (ALVES, 1979, p. 57).

Como observou Alves (1979), a Igreja reconhece a necessidade de instalação de prelazias católicas no que ele chama de “terras virgens”. Alves (1979) ainda reflete que essas prelazias cobrem regiões imensas e estão muitas vezes situadas na Amazônia e que, na maioria das vezes, são administradas por ordens católicas estrangeiras. Essas reflexões contribuem para explicar como ocorreu a implantação da prelazia de Tocantinópolis. Ou seja, é preciso que exista um trabalho realizado, pois a Igreja não cria uma prelazia do nada. Nesse sentido, o trabalho dos missionários orionitas de fato foi reconhecido pela cúpula da Igreja.

O outro reconhecimento veio na sequência, ninguém menos que Quinto Tonini, o missionário considerado o principal entre os orionitas na primeira década da missão, estratégico e enfermeiro, foi escolhido como o primeiro administrador apostólico da prelazia; ou seja, Tonini

foi escolhido como o líder da Igreja Católica em toda a região de alcance da nova circunscrição eclesiástica que nascia. Sobre a escolha de Tonini para o cargo, ele mesmo deixou registrado em suas memórias: “No dia seis de julho de 1956, a Santa Sé nomeava Administrador Apostólico da Prelazia de Tocantinópolis o sacerdote que há três anos trabalhava como padre em Babaçulândia. Aquele missionário que havia iniciado grandes empreendimentos naquele lugar, quis conduzi-los e concluí-los antes de deixar aquela igreja” (TONINI, 1996, p. 169).

Acredita-se que a nomeação de Quinto Tonini foi, portanto, o segundo reconhecimento por parte da Igreja ao trabalho realizado pelos missionários na região durante a missão. Sobre a prelazia de Tocantinópolis que surgia, Tonini relatou: “Oitenta mil quilômetros quadrados é o que mede a Prelazia. Abaixo daquelas selvas, que com os olhos não conseguia abraçar, nem mesmo a uma altura de mil metros, agigantavam-se 120 mil pessoas, que olhavam a Igreja Católica e os filhos de Dom Orione como verdadeiros mensageiros de Deus” (TONINI, 1996, p. 179).

Tonini governou a prelazia por três anos, de 1956 a 1959, quando renunciou ao cargo. Tonini apresenta a dimensão da circunscrição eclesiástica que estava nas mãos dos missionários orionitas. Uma enorme região geograficamente era coberta, então, pela prelazia de Tocantinópolis. Vinte e quatro anos após a elevação da paróquia à condição de prelazia, em 14 de novembro de 1980, através da bula papal *Conferentia Episcopalis Brasiliensis*, o Vaticano elevou a prelazia à condição de diocese católica.

Surgiu a diocese de Tocantinópolis. A igreja da região passava então a gozar dos direitos canônicos e religiosos de uma diocese. Três anos após a renúncia de Tonini, em 1962, foi escolhido seu sucessor e primeiro bispo de Tocantinópolis outro sacerdote orionita, Cornélio Chizzini, que a governou de 1962 a 1981. Como sucessor deste último, em 1981, assumiu a direção da diocese o terceiro sacerdote orionita, Aluísio Hilário de Pinho, que a governou até o ano de 1999.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como foi possível observar neste estudo, antes dos missionários orionitas, a região do antigo extremo norte goiano já havia contado com a presença do discurso católico romano. Mas essa presença católica não ocorria de forma institucional, não existiam igrejas construídas. Grupos de católicos, sendo primeiro os capuchinhos e, segundo, os dominicanos, já haviam pregado o catolicismo pela região, mas de forma esporádica, em forma de missões populares, por meio de viagens missionárias. Diferentemente desses últimos, os orionitas não passaram pela região, eles lá chegaram e ficaram. Estruturaram o catolicismo, ao modo deles.

Considera-se importante observar que, desde a chegada dos primeiros missionários orionitas à região, os mesmos passaram a contar com apoio e simpatia do povo. O trabalho realizado por eles foi acompanhado com entusiasmo. Sobre essa interpretação, Tonini (1996, p. 145) relatou: “O entusiasmo havia tomado conta até dos mais frios. Em todo lugar, dizia-se: vejam como os padres de Dom Orione amam o seu povo”.

De certo, não se pode diagnosticar o grau de afeto que havia do povo para com os missionários nem destes últimos para com o povo, mas infere-se que alguma simpatia existiu; se assim não fosse, os orionitas não teriam tido sucesso em suas realizações. Especificamente sobre os missionários orionitas, é interessante observar, ao que parece, nada explica, certamente, o fato de uma pessoa deixar seu país, família, convívio e cultura, abandonar tudo para se “internar” no interior de outro país – no caso em tela, o extremo norte goiano – uma parte do sertão do Brasil, na metade do século XX, um mundo completamente diferente dos orionitas, em nome de um projeto religioso e também de vida. Por outro lado, foi possível observar, nas narrativas de memória dos missionários que atuaram na região, que eles consideravam as populações da

região como se propriedade deles fossem. Sobre essa questão, Márcio Moreira Alves reflete:

No Brasil, nos outros países da América Latina, em todas as regiões do velho mundo 'ocidental e cristão', a Igreja Católica tem sempre atuado como se toda a população ainda lhe fosse fiel. A consequência administrativa desta atitude é que a sua implantação deve cobrir a totalidade do território, porque da mesma maneira que não se podem conceber espaços vazios num país, que não dependam de uma subdivisão político-administrativa, não se poderia conceber um território espiritualmente abandonado, não dependente de uma paróquia ou que não estivesse ligado a uma diocese (ALVES, 1979, p. 57).

Como observou Alves, historicamente, a Igreja se comporta como se todas as populações e todas as regiões fossem suas. Os missionários orionitas também exerceram esse olhar sobre o antigo extremo norte goiano na época. Na verdade, esse discurso refletia um objetivo certo: catolicizar a região e o povo, através da retórica de "abraçar" o lugar, os missionários orionitas conquistaram o mesmo lugar para a fé católica por intermédio de suas práticas. Nesse sentido, para entender o processo de estruturação do catolicismo no antigo extremo norte de Goiás, processo que, como visto, se iniciou a partir de 1952 com a chegada e o início da missão orionita na região, estendendo-se até o ano de 1980, momento da criação da diocese de Tocantinópolis, buscou-se nas narrativas de memória dos missionários orionitas os elementos que ajudassem a identificar como eles agiram e, sobretudo, o que fizeram para estruturar a religião católica naquele espaço social e momento histórico.

Foi possível identificar como os missionários orionitas colocaram em prática seus projetos catolicizadores. Eles estruturaram o catolicismo a partir de três áreas: saúde, educação e fé. No campo da saúde curaram os doentes, medicaram-nos, formaram enfermeiros para os ofícios sani-

tários e fundaram hospitais. No campo da educação criaram escolas em todas as sedes da missão e aperfeiçoaram professores para administrarem o ensino católico através de cursos específicos. Por fim, no campo da fé, realizaram vários ofícios religiosos, como batizados, crismas e casamentos e, principalmente, fundaram igrejas por onde passaram. Como obstáculo a essas realizações, travaram inúmeros enfrentamentos com os protestantes: era o processo de implantação da religião católica que estava em curso.

Vimos ainda que, como resultado do processo de estruturação católica na região, o Vaticano, dois anos após a chegada dos missionários, elevou a igreja local à condição de prelazia católica, era o ano de 1954. Continuando o trabalho catolicizador por parte dos missionários para a igreja, em 1980, a prelazia foi elevada à condição de diocese: surgia a diocese de Tocantinópolis. A missão orionita edificou sua primeira diocese no Brasil: completou-se a estruturação do catolicismo na região do antigo extremo norte goiano. Sabe-se, portanto, como os missionários orionitas estruturaram a religião católica no antigo extremo norte goiano a partir do limiar da década de 1950, enfrentando seus “inimigos” e atuando nas áreas da saúde, da educação e da fé, contribuíram para a elevação da paróquia de Tocantinópolis à condição de diocese.

Consegue-se chegar a essas evidências através da análise dos relatos de memória dos próprios missionários, suas representações. Mas quais representações tinham os outros sujeitos históricos que lidaram com os orionitas? Como se percebe, este tema não se esgota apenas nesta análise apresentada neste estudo, outras abordagens ainda são necessárias para preencher as lacunas que ainda persistem.

REFERÊNCIAS

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Editora Brasileira, 1979.

AZZI, Riolando. *A Igreja Católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida: Editora Santuário, 2008.

CAIXETA, Vera Lúcia. *Médicos, frades e intelectuais: leituras sobre os sertões do Brasil Central (1882-1935)*. Curitiba, Editora CRV, 2014.

CAIXETA, Vera Lúcia. *Médicos, padres, sertões: o Norte de Goiás no relatório de Arthur Neiva e Belisário Penna e nas narrativas dos seus interlocutores goianos (1916-1959)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2011.

CORAZZA, Remígio. *Silêncio prudente*. Fortaleza: Expressão, 2000.

GAMA, Rafael da. As seitas biblistas x idolatria romanista: os embates entre católicos e protestantes em Belém (1890-1941). In: V Congresso da ANPTECRE - Religião, Direitos Humanos e Laicidade. *Anais...*, São Paulo: ANPTECRE, 2015.

HARGREAVES, Patrícia. Saúde pública: freiras deram origem às enfermeiras. *Revista Aventuras na História*, São Paulo, Editora Abril, Edição 129, abr. 2014, p. 13, 2014.

LELLI, Cesare. *Voz do Norte*, p. 34-36, Tocantinópolis: S/Ed, 1980.

MIGUEL, Bruna Aparecida da Silva. *Os intelectuais leigos e o Centro Dom Vital: à luz das publicações da Revista 'A Ordem'*. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião). Pontifícia Universidade Católica de Campinas, Campinas, 2016.

NASCIMENTO, José Mateus do *et al.* Vinde a mim os pequeninos – Práticas educativas da diocese de Natal (1945-1955). In: PAIVA, Marlúcia Menezes de (org.). *Igreja Católica e suas práticas culturais*. Brasília: Líber Livro Editora, 2007. p. 67-92.

PATTARELLO, Giovani. *Perfil de Dom Orione*. São Paulo: S/Editora, 1985.

RODRIGUES, Jean Carlos. Espaço e religião: a presença da congregação da Pequena Obra da Divina Providência no antigo Norte Goiano (1950-1970). *Revista Escritas*, v. 8, n. 1, p. 42-54, 2016.

SILVA, Elizete da. Conflitos no campo religioso baiano: protestantes e católicos no século XIX. *Revista Sitientibus*, Feira de Santana, n. 21, p. 51-67, 1999.

SOUZA, Edilson Soares de. *Cristãos em confronto: discórdias entre intelectuais religiosos num Estado não confessional (Brasil, 1890-1960)*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2012.

TONINI, Quinto. *Entre diamantes e cristais: cenas vividas pelos missionários de Dom Orione nas matas do Norte de Goiás*. Fortaleza: Expressão, 1996.

WACHHOLZ, Wilhelm. As religiões e seus mecanismos de exclusão: um ensaio. *Estudos de Religião*, v. 24, n.39, p. 107-121, 2010.

WOODS, Thomas. *Como a Igreja Católica construiu a civilização Ocidental*. São Paulo: Editora Quadrante, 2008.

FONTES

CÓDIGO de Direito Canônico. Roma: Edições Loyola, 2001.

LELLI, Cesare. *Voz do Norte*. Tocantinópolis: [s.n.], 1980.

SCALCO, Mário. *Voz do Norte*. Tocantinópolis: [s.n.], 1980.

A CRIAÇÃO DE NOVAS CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIÁSTICAS NA AMAZÔNIA ENTRE 1817 E 1913

Jérri Roberto Marin

A região amazônica pertencia à Província Eclesiástica de Lisboa, e seu território à diocese do Maranhão, erguida por Inocêncio XI em 30 de agosto de 1677. A diocese do Pará foi criada por Clemente XI, por meio da bula *Copiosus in misericordia*, de 4 de março de 1719, a pedido do rei D. João V. Seu território abrangia a província do Pará, criada em 1821, e tinha aproximadamente 2.894.151 km², sendo a maior diocese do Brasil quanto à extensão territorial.

No final do século XVIII, havia, no Brasil, o arcebispado da Bahia, seis bispados (Rio de Janeiro, Pernambuco, Maranhão, Pará, Mariana e São Paulo) e duas prelazias (Goiás e Cuiabá). Os bispados e as prelazias eram sufragâneos da Bahia, exceto as dioceses do Maranhão e do Pará, que estavam sob a jurisdição metropolitana de Lisboa. Após a transmigração da corte portuguesa para o Brasil, em 1808, houve o consenso de que novas jurisdições eclesiásticas deveriam ser criadas para incrementar a expansão do catolicismo. Outras justificativas eram o crescimento demográfico e a prosperidade econômica, pois o Brasil teria 4.396.132 habitantes, sendo 3.596.132 de “população conhecida” e 800.000 de “índios não domesticados”. A

[...] resolução de 24 de junho de 1818, tomada em consulta da mesa do desembargo do Paço, de 29 de agosto de 1817, [determinou] que se consultasse a Vossa Majestade [sobre] a divisão dos antigos bispados d’este reino do Brasil, e a criação dos que mais parecessem necessários (OLIVEIRA, 1866, p. 159).

Após refletir sobre o cenário religioso do Brasil, foi sugerido que D. João VI fizesse “mais do que os seus augustos predecessores [...] em muitos séculos”, firmando alicerces sólidos e fundamentais, que o tornassem “um dos mais belos e poderosos do mundo inteiro, e que desde o descobrimento foi a inveja de todos os monarcas da Europa” (OLIVEIRA, 1866, p. 199). Para Oliveira, o aumento das despesas orçamentárias seriam compensadas pelas vantagens que as criações das novas jurisdições eclesiásticas trariam: a aproximação dos poderes espiritual e temporal, a expansão e o fortalecimento do cristianismo, o engrandecimento da monarquia portuguesa, a melhoria da imagem de Portugal na Europa, o fortalecimento do Estado, o avanço do processo civilizatório, a moralização da sociedade, das elites e da política e, por fim, uma alavanca para a prosperidade econômica do Brasil.

Se a religião e a politica civil não houvessem creado o Brasil, e elevado ao ponto de grandeza, em que admiramos, de que serviria ainda? E quaes seriam ao presente os seus rendimentos e a sua força? A multiplicação, pois, e aumento dos mestres da moral religiosa, a sinceridade e a boa fé dos administradores civis e militares, são os unicos meios de subirem a maior ponto e grande consideração as rendas publicas [...].

N'isto consiste o melhor systema de grandeza dos Estados, e é todo o segredo da política. O soberano ha de formar mestres hábeis, e administradores sábios, sustentantl-os com decência, e procurar-lhes todas as comodidades uteis e honestas; o que sem despeza antecipada não se póde effectuar: uns e outros hão de disciplinar, e instruir os povos, e o Estado será feliz, rico e venturoso (OLIVEIRA, 1866, p. 198-190).

Oliveira, para formular essa proposta, levou em consideração as estatísticas demográficas, a irregular distribuição espacial da população (sendo o Centro-Sul mais povoado), o incremento econômico, demo-

gráfico e urbano, a extensão territorial das dioceses, a necessidade de cristianizar as populações indígenas e o desamparo religioso dos “livres, pagãos e escravos” (OLIVEIRA, 1866, p. 159, 192-193, 208). Diante disso, propôs dividir o Brasil em sete províncias eclesiásticas (Bahia, Rio de Janeiro, São Paulo, Mariana, Pernambuco, Maranhão e Pará) e 26 bispados. As prelazias de Goiás e de Cuiabá seriam elevadas a bispado, e os arcebispados da Bahia e do Rio de Janeiro teriam como sufragâneos quatro bispados na África:

E taes são os ditos arcebispados: 1º o da Bahia; 2º, o do Rio de Janeiro; 3º, o de S. Paulo; 4º, o de Mariana; 5º, o de Pernambuco; 6º, o do Maranhão; 7º, o do Pará; conservando com a nova dignidade os mesmos títulos das suas respectivas erecções.

Do arcebispado primaz ficariam sufragâneos os bispados, que se devem erigir, a saber: 1º, o de S. Jorge dos Ilhéos e Porto Seguro; 2º, o da Cachoeira; 3º, o da Jacobina; 4º, o de Sergipe d'El-Rei, no mesmo reino. E na Africa os bispados: 1º, de Cabo Verde; 2º, de S. Thomé.

Do arcebispado do Rio de Janeiro devem ficar sufragâneos: 1º, o de Porto Alegre; 2º, o do Destêrro de Santa Catarina; 3º, o de Cabo Frio com as ilhas adjacentes; 4º, o da Victoria, capital dos campos dos Goitacazes e capitania do Espirito-Santo; e na África, o bispado de Angola com a prelazia de Moçambique elevada á dignidade de bispado regular.

Ao arcebispado de São Paulo:: 1º, o bispado de Curitiba e Paranaguá; 2º, o de Itú; 3º, o de de Goiás; 4º, o de Cuiabá e Mato Grosso.

Ao arcebispado de Mariana devem ficar sufragâneos: 1º, o bispado de São João d'El-Rei; 2º, o do Serro Frio; 3º, o de Sabará; 4º, o de Piracatú do Principe.

Ao arcebispado de Pernambuco e Olinda devem ficar

sufragâneos os bispado: 1º, o da cidade do Natal e Rio Grande do Norte; 2º, o da Paraíba do Norte; 3º, o das Alagoas; 4º, o da Barra do Rio Grande ou comarca do Sertão.

Ao arcebispado do Maranhão seriam sufragâneos: 1º, o Ceará; 2º, o Crato; 3º, o Piauí.

Ao arcebispado enfim do Pará pertenceriam como sufragâneos: 1º, do Rio Negro; 2º, de Santarém; 3º, de S. João das Duas Barras (OLIVEIRA, 1866, p. 193-195).

Na região amazônica, o grande número de populações indígenas e seu estado de incivilidade e barbárie justificavam a construção da Província Eclesiástica do Pará, que teria uma população de 173.086 habitantes, sendo 121.246 livres e 51.840 escravizados, e teria como sufragâneas as dioceses de “1º, do Rio Negro; 2º, de Santarém; 3º, de S. João das duas Barras” (OLIVEIRA, 1866, não paginado).¹⁹⁵

A arquidiocese do Pará teria uma população de 90.948 habitantes, sendo 66.848 livres e 24.000 escravizados. Seu território seria constituído pela cidade de Belém, pela ilha do Marajó e por inúmeras vilas (OLIVEIRA, 1866, p. 207).¹⁹⁶ A diocese de Santarém teria como sede a vila de Santarém, que deveria ser elevada ao status de cidade, e teria como limites “uma linha lançada por toda a margem septentrional do rio Amazonas”. Sua população seria de 33.053 habitantes, sendo 24.053

¹⁹⁵ Anexo n. 7, Mappa do arcebispado do Para e seus sufragâneos (OLIVEIRA, 1866, não pag.).

¹⁹⁶ Entre elas Janesrenha, Caraparú, S. D.ingues, Guajará, Bojarú, Capim, Mojú, Aracá, Barcarena, Maguré, Abajeté, Igarapemerim, Jangapim, Bragança, Vigia, Odivelas, Barreta, Ourém, Iritucá, Villa-Viçosa, Marajó, Sintra, Marapanim, Santarém Novo, Villa Nova d'El-Rei, Colares, Arraiolos, Montes, Boim, Pinhel, Alter do Cham, Portel, Melgaço, Oeiras, Beja, Conde, Moana, Mangabeiras, Monsarás, Monforte, Salvaterra, Chaves (OLIVEIRA, 1866, p. 207).

livres e 9.000 escravizados (OLIVEIRA, 1866, p. 207).¹⁹⁷ A diocese de Rio-Negro teria como sede a vila do Rio Negro e sua população seria de 19.350 habitantes, sendo 13.310 livres e 6.040 escravizados. Seu território tinha uma “prodigiosa extensão”, onde viviam inúmeras etnias indígenas, sendo muitas “selvagens”, os quais foram estimados em “mais de 15.000” indivíduos. A vila de Rio Negro, por sediar a sede episcopal, deveria ser elevada ao status de cidade.¹⁹⁸ A diocese de São João da Palma teria como sede a vila de Porto-Real, que deveria ser elevada ao status de cidade. Seu território seria muito “dilatado”, abrangendo a região dos rios “Manoel Alves Grande e Pequeno, Tocantins, Maranhão e Araguaya, cujos sertões são quase todos desconhecidos, incluem diversas nações barbaras, que sem duvida contém mais de 100.000” indivíduos. A população do bispado seria de 29.835 habitantes, sendo 17.035 livres e 12.800 escravizados.¹⁹⁹

Oliveira alertou D. João VI sobre os problemas decorrentes das longas vacâncias dos bispados e suas consequências para a expansão do catolicismo (OLIVEIRA, 1866, p. 195-198). Para agilizar as nomeações e pelo bem da cristandade, defendia, sem desconsiderar o direito do padroado, que fosse realizada uma concordata entre Portugal e a Santa Sé para que uma representação diplomática fosse instalada no Brasil. Também propôs a instalação de cabidos diocesanos, a construção de catedrais pomposas e a elevação do valor da cônica dos arcebispos.

¹⁹⁷ Seu território seria constituído pelas vilas Faro, Odidos, Alenquer, Villa-França, Boim, Monte-Alegre, Outeiro, Almeirim, Esposende, Porto de Moz, Veiros, Pombal, Souzel, Gurupá, Marzagão, Macapá (OLIVEIRA, 1866, p. 207).

¹⁹⁸ Seu território seria constituído pelas vilas Crato, Alvelos, Teffe, Ega, Hyurba, Nogueira, Hyhuhahy, Fonte Boa, Ibari, Olivença, Cuar, Purú (OLIVEIRA, 1866, p. 207).

¹⁹⁹ Seu território seria constituído pelas vilas Natividade, Conceição, Arroios, Cavalcanti, S. Felix, Flóres, Trairas (OLIVEIRA, 1866, p. 207).

A proposta do conselheiro Veloso de Oliveira não foi aprovada por D. João VI, em razão dos custos orçamentários que trariam e da onda revolucionária que assolou a Europa e o Império Português, como a Revolta do Porto, em 1820, o retorno da família real a Portugal, em 1821, e a independência do Brasil, em 1822.

A subordinação da Igreja Católica ao Estado fez com que a expansão institucional fosse lenta. Em 1826, por iniciativa de D. Pedro I, as prelazias de Goiás e de Mato Grosso foram elevadas a bispados, as quais haviam sido criadas em 1745. Posteriormente, D. Pedro II, em 1848, três anos após o término da Revolução Farroupilha (1835-1845), criou o bispado do Rio Grande do Sul. Em 1854, foram criadas as dioceses de Diamantina e de Ceará. Segundo o padre Manoel Barbosa, o “padroado retardou criminosamente o estabelecimento de novas dioceses”, sendo a “causa que tanto estorvou a divisão eclesiástica do País”. O Império teria sido pródigo na criação de paróquias e “muito parco na ereção de dioceses” (BARBOSA, 1945, p. 25).

AS PROPOSTAS DE DIVISÃO DA DIOCESE DO PARÁ DURANTE O REGIME IMPERIAL

Outra tentativa para desmembrar a diocese do Pará ocorreu na gestão do bispo D. Antônio de Macedo Costa (1860-1890). Como *bispo ultramontano*, ele defendia a jurisdição do papa sobre a Igreja do Brasil, contrapunha-se às investidas do Estado contra a Igreja Católica e era favorável ao fortalecimento dos laços institucionais, doutrinários e pastorais com a Santa Sé. Desde sua posse, em 1861, D. Macedo criticava o estado “miserável e deplorável” da diocese, que tinha 70 paróquias, sendo 40 vacantes e 30 providas e ainda que a província do Amazonas (criada em 1850) tivesse 22 paróquias, apenas 16 estavam providas com padres. O clero foi considerado “vicioso” por não cumprir com seus deveres e,

consequentemente, a população estar desassistida.²⁰⁰ O relatório do presidente da Província do Amazonas, de 15 de março de 1886, discorreu sobre as más condições dos edifícios religiosos, alertando que alguns, inclusive, ameaçavam ruir.²⁰¹ As dificuldades econômicas e religiosas fizeram com que ele solicitasse, à Santa Sé, a dispensa, por “vinte ou trinta anos”, de criar o cabido e o seminário diocesano, sendo esses privilégios concedidos por Pio IX. Para o governo imperial, essas propostas foram vantajosas, pois diminuía as despesas com o sustento do bispado, sendo necessário enviar apenas o salário do bispo, que correspondia a 300\$000 (trezentos mil-réis) (CALAZANS, 1997, p. 45).

Nesse contexto, expandiu-se a produção da borracha (*hevea brasiliensis*), voltada para o abastecimento do mercado industrial internacional. O Brasil se tornou o maior produtor mundial de borracha entre as últimas décadas do século XIX e 1913, quando a produção asiática superou a amazônica. O afluxo de migrantes, sobretudo nordestinos, fez com que houvesse um grande crescimento demográfico. Em 1872, a região Norte era a menos povoada do Brasil, totalizando 3,3% do contingente demográfico, ou seja, 332.847 habitantes.

A província do Amazonas tinha 7 municípios, 22 paróquias e 57.610 habitantes [56.631 livres e 979 escravizados, sendo considerados “caboclos” 36.828 habitantes (63,9%)]; era assistida por 17 padres seculares, perfazendo uma proporção de 3,338 habitantes por padre. A província do Pará tinha 32 municípios, 70 paróquias e 275.237 habitan-

²⁰⁰ Segreteria di Stato (SS), Sezione per i Rapporti con gli Stati (S.RR.SS.), Archivio Storico (AS), Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinari (AA.EE.SS.), Brasile I, Anno 1879, Pos. 182-188, Fascicolo 6. Carta de Andrea Aliete para D.enico Sacobini, 1878.

²⁰¹ Archivio Apostolico Vaticano (A.A.V.). Indici 1153, Fondo della Nunziatura Apostolica in Brasile (A.N.B.), Busta 99, Fascicolo 486. Carta de Hyppolito Costa para Giulio Tonti, 19 jan. 1906.

tes [247.779 livres e 27.458 escravizados, sendo considerados “caboclos” 44 589 habitantes (16,2%)], assistidos por 84 padres seculares, 1 padre regular e 2 religiosas, perfazendo 3,276 padres por habitante. As cidades de Manaus e Belém tinham, respectivamente, 29.334 habitantes e 61.997 habitantes, ocupando a 74ª e a 7ª posição no *ranking* das capitais mais populosas do Brasil. A província do Pará era mais bem assistida no aspecto religioso; no entanto, por ser mais populosa, a relação padre x habitante eram quase próxima à da província do Amazonas. Em relação às demais províncias, estavam em melhores condições, quando comparadas, por exemplo, com Goiás (9.435), Minas Gerais (9.062) e Piauí (6.319) (CENSO, 1872).

A situação das ordens religiosas no Brasil foi se agravando devido às políticas do governo imperial, que proibiam o ingresso de noviços, levando, conseqüentemente, a uma diminuição do número de religiosos. Em 1872, havia 286 religiosas, 2.256 padres seculares e apenas 107 religiosos, com predomínio do clero secular (95,5%). Quanto à nacionalidade, havia predominância de brasileiros, os quais se concentravam nas regiões mais prósperas e nas cidades mais populosas, como Rio de Janeiro e São Paulo (CENSO, 1872). De acordo com Joaquim Nabuco, a situação das ordens religiosas no Pará, desde a década de 1850, era de decadência:

O Bispo do Pará, D. José, atesta ‘o estado de decadência e irregularidade de algumas das Ordens.’ A do Carmo, em Belém, era governada, havia annos, por um só religioso que na qualidade de prior, diz elle, escapava á vigilância de todas as autoridades, e assim ‘desfructava só um patrimônio de mais de trezentos escravos com importantes fazendas sem utilidade alguma para a Igreja.’ Entende, porém, que se não deve tocar nas Ordens que marcham na exacta observância de suas regras; o mais acertado lhe parece que seria impetrar da Santa Sé o direito para os Bispos de inspecção ou visita, sempre que fosse necessário (NABUCO, 1897, p. 309).

A exploração da borracha possibilitou o desenvolvimento urbano de Manaus e de Belém, além do incremento demográfico deu origem a novos municípios. D. Macedo, diante da necessidade de assistir essas populações, das distâncias geográficas e da grande extensão da diocese do Pará, solicitou ao governo brasileiro e ao papa Leão XIII, em 1879, a criação da diocese do Manaus e de missões religiosas entre os indígenas, que seriam confiadas à *Propaganda Fide* (Congregação para a Evangelização dos Povos), dicastério da Cúria Romana que se ocupava da propagação da fé católica no mundo inteiro.²⁰² O governo imperial, apesar de reconhecer a importância do desmembramento, negou o pedido alegando aumento das despesas e escassez dos recursos governamentais. Posteriormente, D. Macedo reapresentou a proposta, mas ela foi arquivada, pois alguns deputados passaram a reivindicar a mesma concessão para as suas províncias. Lacombe mencionou que, na abertura da 4ª sessão da 20ª legislatura, D. Pedro II, na Fala do Trono, anunciara “a criação de um bispado em cada uma das províncias, em geral tão extensas que não podem estar reunidas em poucas dioceses, sem prejuízo da ação e doutrina pastoral”. Porém, “nada de concreto se fizera até a República” (LACOMBE, 1980, p. 51).

As posições enérgicas de D. Macedo em defesa do catolicismo e contra o padroado e as intervenções do governo imperial na Igreja Católica fizeram com que o primeiro-ministro, Carlos Leôncio da Silva Carvalho, solicitasse ao internúncio Luigi Matera a censura dos pronunciamentos de D. Macedo, sugerindo que ele fosse transferido para outra diocese. Matera se recusou a cumprir as determinações e, em resposta a Carvalho, reclamou das condições em que se encontrava a Igreja Católica no Brasil.²⁰³

²⁰² S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30, n. 312. Sezione 685 S. C. Consistoriale, Erezione di nuove diocesi, 5 mar. 1891, p. 5-6.

²⁰³ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile I, Anno 1879, Pos. 189, Fascicolo 7, p. 20, 37; Nota de Lorenzo Nina a Luigi Matera, 24 abr. 1879.

A Santa Sé procurava conhecer o cenário religioso brasileiro e implantar as reformas institucionais²⁰⁴, mas encontrava dificuldades devido às intervenções do governo imperial, garantidas pelo direito do padroado. Nesse contexto, a criação de novas dioceses e a indicação dos bispos dependia do governo imperial, e cabia à Santa Sé aprovar ou não. Os internúncios, desde a nomeação de Pietro Ostini, em 1829, receberam instruções da Secretaria de Estado para o combate às práticas abusivas do governo imperial, mas sem criar incidentes diplomáticos. Foi recomendado que o episcopado fosse pressionado para propor, ao governo imperial, a divisão de suas dioceses.

Para Luigi Jacobini, secretário de Estado de 1880 a 1887, o cenário religioso brasileiro era considerado “triste” e “pobre”, e a Santa Sé demonstrava interesse em ter notícias sobre a situação da Igreja Católica no Império.²⁰⁵ O internúncio Mario Mocenni, em 1882, informava ao secretário de estado que o episcopado brasileiro era “ótimo”, mas “pouco enérgico e ativo”, exceto D. Macedo e D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira. Entre as críticas, estava a falta de unidade de ação e de lideranças nacionais, pois ele era contrário às divisões das dioceses. Como decorrência, fazia um “triste prognóstico” sobre o futuro da Igreja Católica no Brasil. A existência de apenas 12 sedes episcopais num país com grande extensão territorial gerava “graves desordens”, as quais impediam uma

²⁰⁴ As principais reformas eram: ampliar o número de circunscrições eclesiásticas, reestruturar o ensino nos seminários, criar novos seminários, reforçar a disciplina eclesiástica, investir na imprensa católica, ampliar a candidatura de católicos para cargos políticos a fim de influir nas decisões políticas, combater a maçonaria e religiões concorrentes, revitalizar as ordens religiosas, incrementar o número de congregações e ordens religiosas europeias, fundar escolas católicas, seminários e obras assistenciais, desenvolver o culto ao papa, promover o ensino do catecismo e reformar as associações religiosas leigas e as manifestações religiosas.

²⁰⁵ S.S., S.RR.SS., A.S., AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1882-1884, Pos. 224-231, Fascicolo 13, n. 220, 211, 218, (tradução nossa).

atuação eficaz do episcopado.²⁰⁶

Para reverter esse cenário, Jacobini defendia a elevação da diocese do Rio de Janeiro à arcebispado, a criação das dioceses do Pará e Pernambuco e a multiplicação da hierarquia eclesiástica por meio da nomeação de bispos auxiliares. Para viabilizar esse projeto, recomendou a cooperação do episcopado com o internúncio e com as bancadas provinciais. Em 1882, D. Macedo reapresentou a proposta de divisão da diocese do Pará; porém, a proposta obteve parecer desfavorável do ministro João Lustosa da Cunha Paranaguá, que ocupava o Ministério do Culto. Ele alegou que a cidade de Manaus, por ser próxima a Belém e de fácil acesso a ela, com população diminuta (50.000 habitantes) e pouco desenvolvida economicamente, não deveria ser elevada à diocese e recomendou o envio de missionários e de um vigário apostólico.²⁰⁷ D. Macedo considerou improcedentes os argumentos do Ministro e alegou que a cidade de Manaus “era uma cidade de cerca de seis mil almas, com uma igreja nova e espaçosa, além de duas outras regulares; tem um seminário menor, com cinquenta alunos; um comércio que cresce de dia para dia; navegação direta para a Europa” e que a extração da borracha se expandia, sendo necessária a nomeação de um bispo para coordenar a assistência religiosa. D. Macedo também destacou que o novo bispado contribuiria para o desenvolvimento econômico, religioso e civilizatório da região:

A Igreja è a grande potencia civilizadora; aumentar sua acção no valle do Amazonas, creando um novo Bispado, è cooperar poderosamente, p[ar]a o seu desenvolvimento moral, intelectual e até material. Nunca s’esperou que para fundar Bispados que os povos jà estivessem civilizados, e com grandes centros

²⁰⁶ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Libro 57. Carta de Mario Mocenni para Luigi Jacobini, 4 jun. 1882, p. 16, (tradução nossa).

²⁰⁷ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1882-1884, Pos. 217, Fascicolo 12, p. 10. Carta de Mario Mocenni para Luigi Jacobini, 16 ago. 1882.

de povoações. A nossa historia brasileira m[es]mo mostra o contrario.²⁰⁸

Para D. Macedo, a extensão da diocese do Pará, que correspondia a um terço do território brasileiro, era “anômala, absurda e única no mundo”, sendo impossível um eficaz atendimento religioso.²⁰⁹ Para o secretário de Estado do Vaticano, Mariano Rampolla del Tindaro (1887-1908), a recusa foi política, pois o objetivo de D. Pedro II era enfraquecer a Igreja Católica, pois saberia que a criação da nova diocese contribuiria para o desenvolvimento do catolicismo no Brasil.²¹⁰

Em 1884, o internúncio Rocco Cocchia soube que o governo imperial estaria disposto a nomear bispos auxiliares para as dioceses mais extensas e necessitadas, tendo direito à sucessão. Jacobini o instruiu para que aproveitasse essa oportunidade e procedesse as negociações necessárias, mas a proposta não foi aprovada, pois os custos orçamentários do governo aumentariam.²¹¹ Em 1887, Mariano Rampolla Del Tindaro, novo secretário de Estado, orientou o internúncio Francesco Spolverini a reivindicar do governo imperial a nomeação de bispos-auxiliares para todas as dioceses, assim como a criação de dez novas dioceses.²¹² No final

²⁰⁸ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1882-1884, Pos. 217, Fascicolo 12, p. 13-16. Carta de D. Antônio de Macedo Costa para Mario Mocennni, 20 set. 1882.

²⁰⁹ *Idem*.

²¹⁰ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30, n. 312. Sezione 685 S. C. Consistoriale, Erezione di nuove diocesi, 5 mar. 1891, p. 24.

²¹¹ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1882-1884, Pos. 242, Fascicolo 15, p. 37, 38; Carta de Luigi Jacobini para Rocco Cocchia, de 13 set. 1884; Carta de Luigi Jacobini para Rocco Cocchia, 6 jan. 1885.

²¹² S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30, n. 312. Sezione 685 S. C. Consistoriale, Erezione di nuove diocesi, 5 mar. 1891, p. 6-9, 23; A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 67, Fascicolo 323. Istruzione per Monsig. Francesco Spolverini, Internuncio Apostolico presso la Im. Corte del Brasile, 1887, 4 set. 1887, p. 1-17.

do século XIX, as ingerências do governo imperial nos assuntos internos da Igreja Católica acirraram os conflitos entre os dois poderes, resultando na Questão Religiosa (1872-1875). Por parte do governo imperial, estavam a defesa das prerrogativas do direito do padroado e a rejeição aos posicionamentos do episcopado e da Santa Sé.

A CRIAÇÃO DE NOVAS CIRCUNSCRIÇÕES ECLESIASTICAS NA AMAZÔNIA NO REGIME REPUBLICANO

Após a proclamação da República e a separação dos poderes temporal e espiritual, a hierarquia eclesiástica obteve a liberdade que desejava para estreitar as relações com Roma, para investir nas reformas institucionais e para aumentar sua presença e influência na sociedade. No entanto, a separação dos poderes privou a Igreja Católica de direitos e privilégios, a exemplo do apoio financeiro e institucional. Nesse contexto, a criação de novas circunscrições eclesiásticas passou a depender da Santa Sé e da hierarquia eclesiástica brasileira, as quais passaram reorganizar a Igreja Católica no Brasil. Em 1889, o Brasil constituía uma única Província Eclesiástica, compreendendo a arquidiocese da Bahia e 11 dioceses (Belém, Mariana, Olinda, São Luís, São Paulo, Rio de Janeiro, Cuiabá, Goiás, Rio Grande do Sul, Ceará e Diamantina). A distribuição territorial era desigual, pois a região Norte tinha apenas uma diocese, o Nordeste tinha quatro e o Centro-sul possuía sete.

D. Macedo e o internúncio Francesco Spolverini, seguindo as diretrizes e as orientações de Rampolla, redigiram o documento *Alguns pontos de reforma para a Igreja do Brasil*, no qual elencavam os motivos para aumentar as sedes episcopais, a exemplo da grande extensão territorial das dioceses, que impossibilitavam que os bispos mais zelosos realizassem visitas pastorais com regularidade, vigiassem e disciplinassem o clero e os fiéis. Havia o consenso de que, diante da extensão territorial do

país, era insuficiente e inconcebível existirem apenas 12 bispados e uma Província Eclesiástica.²¹³ Outras preocupações, não vistas como impeditivas para os desmembramentos, eram adequar as dioceses às normas e às determinações do Concílio de Trento e encontrar meios para superar a escassez de recursos financeiros.²¹⁴ Diante disso, D. Macedo e Spolverini propuseram, como defendia Rampolla, criar 10 novas dioceses, aumentar a hierarquia eclesiástica de 12 para 22 membros e elevar o Rio de Janeiro à arquidiocese, a fim de que houvesse uma circunscrição eclesiástica em cada um dos vinte estados brasileiros. O objetivo era ampliar a presença da Igreja Católica na sociedade, implantar reformas, ajustar-se ao crescimento econômico e demográfico do Brasil e ao sistema federativo e conferir considerável autonomia jurídico-administrativa aos estados.²¹⁵

A divisão das dioceses foi debatida durante a Conferência dos Bispos Brasileiros, realizada em agosto de 1890. Todavia, houve divergências e a proposta de criar 10 novas dioceses não obteve a unanimidade. Alguns defendiam sua inviabilidade, em virtude das diferenças regionais, a escassez de recursos e a pobreza material de vários estados. Outros bispos passaram a defender, diante do cenário religioso e político do Brasil, a criação de apenas quatro novas circunscrições eclesiásticas e um arcebispado. Essa proposta foi aprovada por oito bispos, cabendo à Santa Sé a decisão final.²¹⁶ Ou seja, o episcopado reafirmou a autoridade do papa

²¹³ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 67, Fascicolo 323. Carta de Mariano Rampolla Del Tindaro para Francesco Spolverini, 14 jun. 1890, p. 5.

²¹⁴ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., 67, Fascicolo 323. Carta de Mariano Rampolla Del Tindaro para Francesco Spolverini, 14 jun. 1890, p. 5.

²¹⁵ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 308, Fascicolo 29, Annesso 29. Alguns pontos de reforma para a Igreja do Brasil: memória para servir às discussões e resoluções nas Conferências dos Snrs. Bispos, de 2 ago. 1890.

²¹⁶ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1890-1891, Pos. 312-313, Fascicolo 30, Carta de Francesco Spolverini para Mariano Rampolla Del Tindaro, 10 set. 1890.

sobre a Igreja Católica no Brasil e a centralidade da Santa Sé no processo de expansão institucional.

Para D. Macedo, a resistência dos bispos partia daqueles nomeados durante o padroado, por estarem vinculados ao regalismo português e por temerem a redução de seus privilégios e rendas.²¹⁷ Porém, para manter a unidade do episcopado e evitar rupturas devido ao excitado sentimento de autonomia, submeteu-se a divisão à decisão dos demais bispos.²¹⁸ As divergências revelavam as lutas e os embates na hierarquia eclesiástica a respeito dos vários projetos de recristianização social e de intervenção na sociedade brasileira para reorganizar a Igreja Católica. A Santa Sé, apesar de tentar se aproximar da hierarquia eclesiástica brasileira, optou por acatar a decisão para não se indispor com o episcopado.²¹⁹ As justificativas para a criação das dioceses do Amazonas, Paraná, Niterói e Paraíba foram:

É um desejo antigo da Santa Sé que fossem aumentadas as dioceses no Brasil, sendo que as atuais são insuficientes às necessidades dos fiéis e da Igreja daquele país, pela vasta extensão territorial das dioceses, pelas dificuldades de comunicações e pelo aumento progressivo da população.²²⁰

A criação da diocese do Amazonas foi considerada urgente devido à grande extensão territorial da diocese do Pará, que impossibilitava uma

²¹⁷ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30, n. 312. Sezione 685 S. C. Consistoriale, Erezione di nuove diocesi, 5 mar. 1891, p. 20.

²¹⁸ *Ibid.*, p. 20, 26.

²¹⁹ *Ibid.*, p. 9-11.

²²⁰ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 77, Fascicolo 377. Sacra Congregazione degli Affari Ecclesiastici Straordinarii – Brasile, febbraio 1891. Brasile – Erezione di Nuove Diocesi. Num. IV. *Rapporto di Monsig. Internunzio Apostolico all'Exmo. Sig. Card. Segretario di Stato* – Rio Janeiro, 12 Novembre 1890, p. 33-34, (tradução nossa).

boa gestão diocesana, e em virtude da diocese do Paraná, pelo abandono dos imigrantes europeus e pela distância do Rio de Janeiro, que era a sede episcopal.²²¹ A criação da diocese do Amazonas teve a aprovação de todo o episcopado, pois “há muito tempo foi aprovada pela Santa Sé”.²²² Ponderava-se que, sem o desmembramento, a região continuaria a permanecer “quase [abandonada], porque era humanamente impossível que um único bispo pudesse administrá-la”, devido à grande extensão territorial.²²³ Havia a percepção de que quanto menor o território maior seria a eficácia do controle episcopal, o qual impunha sua presença e autoridade sobre o clero e os fiéis, sobretudo nas regiões mais isoladas e que estavam sem assistência religiosa.²²⁴ Desde a criação da província do Amazonas, em 12 de setembro de 1850, até 1899, tinham sido criadas apenas 7 novas paróquias, mas elas não foram instituídas canonicamente, totalizando 24 paróquias. Os edifícios religiosos, quando existiam, estavam em mau estado de conservação, alguns encontravam-se até mesmo em estado de ruínas e ameaçavam desabar.²²⁵ A diocese do Amazonas compreendia, segundo os cálculos da Santa Sé, uma extensão territorial de 1.897.020 km², sendo atendida por apenas nove padres.

1ª Diocese das Amazonas desmembrada na atual diocese do Pará. A sé episcopal será Manaus e a igreja

²²¹ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1890-1891, Pos. 312-313, Fascicolo 30, Carta de Francesco Spolverini para Mariano Rampolla Del Tindaro, 10 set. 1890.

²²² S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30, n. 312. Sezione 685 S. C. Consistoriale, Erezione di nuove diocesi, 5 mar. 1891, p. 30.

²²³ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30 Memoria sopra l'aumento delle Sedi Vescovili nel Brasile, 20 out. 1890.

²²⁴ *Idem*.

²²⁵ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 99, Fascicolo 486. Quadro das archidioceses e dioceses do Brasil, com a superfície, a população segundo o recenseamento oficial de 1890 e a actual segundo o calculo do Dr. Toledo Pizza, geralmente consentido e adaptado.

da catedral será a dedicada à Imaculada Conceição. O seminário de São José com cerca de 80 estudantes, onde é a residência do bispo. A população da cidade é de 10 mil almas, a de todo a diocese de 300 mil sobre um território de seis mil e trezentas léguas quadradas. Foi constituída uma associação para fornecer todos os recursos necessários para o bispo.²²⁶

Em 27 de abril de 1892, o papa Leão XIII criou as dioceses do Amazonas, Paraná, Niterói e Paraíba e elevou a diocese do Rio de Janeiro à condição de arquidiocese, por meio da bula *Ad universas orbis ecclesias*.²²⁷ Para viabilizar sua criação, foi necessário obter da Santa Sé a dispensa das formalidades e prescrições canônicas previstas no Concílio de Trento, sobretudo em relação ao patrimônio diocesano e infraestrutura (catedral, seminário e residência episcopal). Para D. Macedo, caberia, aos bispos, resolver a questão financeira e constituir o patrimônio diocesano, buscando recursos junto ao governo e aos fiéis. Ou seja, a Santa Sé se adequou às singularidades dos contextos político, econômico e religioso do Brasil e fez concessões ao considerar as vantagens.

O internúncio Girolamo Maria Gotti (1892-1896) foi instruído por Rampolla para estimular o episcopado a propor a criação de novas circunscrições eclesiais. Inúmeros documentos pontifícios trataram sobre esse tema, evidenciando as preocupações da Santa Sé nesse campo. Leão XIII, tanto na *Carta Apostólica*, de 2 de julho de 1899, como na encíclica *Paternae Providequae*, de 18 de setembro do mesmo ano, ambas dirigidas ao episcopado brasileiro, comemorava os progressos já alcançados

²²⁶ S.S., S.R.R.S.S., A.S, A.A.EE.SS., Brasile II, Anno 1891, Pos. 319-313, Fascicolo 30. Memoria sopra l'aumento delle Sedi Vescovili nel Brasile, 20 out. 1890, (tradução nossa).

²²⁷ A Província Setentrional, com sede em Salvador, tinha como sufragâneas as dioceses de Belém, Fortaleza, Goiás, Olinda e São Luís, Amazonas e Paraíba; e a Meridional, com sede no Rio de Janeiro, tinha como sufragâneas as dioceses de Cuiabá, Diamantina, Mariana, Porto Alegre, São Paulo, Curitiba e Niterói.

e anunciava que a hierarquia eclesiástica receberia “novos e maiores incrementos” com a criação de novas dioceses, justificadas pelo crescimento demográfico do país e capazes de dinamizar a assistência religiosa.²²⁸ Na encíclica *Litteras a vobis*, de 2 de julho de 1894, Leão XIII considerou que um dos motivos do declínio do catolicismo era o reduzido número de dioceses e de bispos em relação à extensão territorial do país, a escassez de clero e a irregular distribuição espacial da população, fatores que impossibilitavam a implantação das reformas institucionais (LEÃO XIII, 1894, tradução nossa).

O décimo terceiro bispo da diocese do Pará, D. Francisco do Rego, foi nomeado em 5 de junho de 1901, mas tomou posse apenas em 25 de março de 1902. Durante sua gestão, inúmeras congregações e ordens religiosas passaram a atuar na diocese (irmãs Dominicanas e de Santa Catarina, irmãos Maristas, padres Barnabitas e a fundação da congregação das irmãs Terceiras Regulares Capuchinhas). Ademais, D. Francisco propôs a criação da prelazia de Santarém, devido à grande extensão territorial da diocese do Pará, ao desamparo religioso da população e à necessidade de melhorar a gestão episcopal. A cidade de Santarém como sede prelaticia foi escolhida por ser uma das cidades mais importantes e povoadas do estado do Pará. Em 21 de setembro de 1903, Pio X, pela bula *Romani Pontifici*, erigiu, canonicamente, a prelazia territorial de Santarém. Seu território era de 794.323 km² (o atual estado do Amapá) e estava dividido em 19 paróquias, onde atuavam 11 padres. Em 26 de março de 1904, D. Frederico Benício de Souza Costa foi nomeado como prelado.

Nesse contexto, inúmeros estudos foram realizados pela Secretaria de Estado do Vaticano acerca das arquidioceses, dioceses e prelazias do Brasil, analisando as relações entre superfície territorial e população

²²⁸ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 93, Fascicolo 456. SILVA, José Gernônimo da. *Leituras Semanais*. Salvador, 10 dez. 1899.

a partir dos dados fornecidos pelo censo de 1890 e dos cálculos de Toledo Pizza, que apresentavam números divergentes dos oficiais, sendo considerados mais confiáveis. O objetivo era ampliar as circunscrições eclesiásticas, adequando-se à superfície territorial e à densidade demográfica. A partir desses estudos, que associavam superfície territorial e população, constatou-se que a diocese do Amazonas tinha a maior extensão territorial do Brasil (1.897.020 km²), o menor número de habitantes (147.915 habitantes, segundo o censo de 1890, e 240.000, segundo Pizza) e baixa densidade demográfica (7.934,25). Em terceiro lugar, após a diocese de Cuiabá, estava a diocese do Pará, que tinha 1.149.712 km², uma população de 328.455, segundo o censo de 1890, e 652.400, segundo Pizza, e uma densidade demográfica de 1.762,28.²²⁹

A diocese do Amazonas, por ser a de maior extensão territorial do Brasil, era considerada uma terra “abandonada” e “improdutiva” devido à escassez de clero e de recursos. Havia a percepção de que a economia da borracha gerava uma população flutuante, e a expectativa era de que ela aumentasse. Por outro lado, o número de paróquias era considerado insatisfatório e não aumentava na proporção desejada. Em 1850, havia 15 paróquias, tendo sido criadas outras sete, mas a maioria estava vacante. Em 1886, apenas seis das 22 paróquias estavam providas. Os edifícios religiosos, quando existiam, estavam em mau estado de conservação e alguns em estado de ruínas.²³⁰

Em 1904, o núncio Giulio Tonti visitou as dioceses de Belém e Manaus e teve suas próprias impressões sobre o cenário religioso e a

²²⁹ A.A.V., *Indici 1153, Fondo della Nunziatura Apostolica in Brasile*, Busta 99, Fascicolo 486, Quadro das archidioceses e dioceses do Brasil, com a superfície, a população segundo o recenseamento oficial de 1890 e a actual segundo o calculo do Dr. Toledo Pizza, geralmente consentido e adaptado, (tradução nossa).

²³⁰ *Idem*.

população amazonense. O *Jornal do Commercio* aproveitou a visita para denunciar o bispo D. José Lourenço da Costa Aguiar (1894-1905) pela má conservação dos edifícios religiosos, dos estabelecimentos de ensino e da catedral, que estariam em condições consideradas deploráveis e não condizentes com um povo católico, progressista e civilizado. Seu interior seria “vazio”, com teias de aranha, o que revelava “falta de desenvolvimento” e “escasso cuidado”. Outra denúncia foi de que o bispo teria recebido subvenções dos fiéis e do governo estadual para reformar a catedral, mas não teria feito a reforma. Os demais edifícios da diocese encontravam-se igualmente arruinados, depondo contra o progresso e a civilização que sonhavam.²³¹ Outro problema era o abandono religioso da diocese, pelo fato de estar “divorciada do povo”, favorecendo a expansão do protestantismo, da descrença e da desilusão. D. José Lourenço era visto como possuidor de “altas qualidades”, mas era respeitado pelos católicos apenas em virtude de sua posição hierárquica, não sendo “amado”.²³² Entre as razões disso, estavam sua ineficiência como gestor e como bispo, seu isolamento dos católicos e seu estilo de vida cheio de comodidades. O cenário não seria mais trágico se não fosse a atuação do clero, que se esforçava para manter o prestígio institucional:

A causa d'esse desamor – esta no espirito de todos os que vivem n'esta terra – reside na frouxidão com que o Bispo do Amazonas, D. José Lourenço da Costa Aguiar, tem curado a igreja catholica, que seria já de todo abandonada se no digno clero amazonense, á cuja testa se acha o benemerito monsenhor Hyppoli-

²³¹ BNDigital, ECHOS do dia – o núncio apostólico. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano 1, n. 133, 4 jun. 1904a, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/170054_01/621. Acesso em: 10 jun. 2016.

²³² BNDigital, ECHOS do dia – uma súplica. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano 1, n. 143, 16 jul. 1904b, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/docreader/170054_01/667. Acesso em: 10 jun. 2016.

to, não tivesse encontrado o esforço inteligente que não mede sacrifícios quando se trata de manter e honrar a religião dos nossos paes.

Ha muito de que a diocese do Amazonas, decahe, se esphacela, se desprestigia, não porque lhe falta intelligencia, nem fé, nem meios. É a população amazonense crente e piedosa, divisa-se no nosso clero figuras ilustradas e virtuosas; que não é pobre o nosso Estado.

A diocese do Amazonas cahe, desmorana-se a olhos vistos, porque o seu chefe não é um pastor espiritual que vive em contacto com as suas ovelhas, mas um antigo político, desiludido da vida, que só nas suas commodidades encontra prazer.²³³

Por fim, concluiu que a diocese merecia “diversa orientação” episcopal e que as denúncias seriam comprovadas, durante a visita, pelo próprio núncio. Ou seja, reivindicavam intervenções da Santa Sé.²³⁴

Tanto Tonti como Merry Del Val concordavam que o bispo deveria ser forçado a renunciar. Porém, D. José Lourenço faleceu em 1904, sendo nomeado como administrador apostólico o padre Hyppolito Costa, que permaneceu no posto até 1907, quando procurou sanar os problemas financeiros, mas sem sucesso. Em 1906, conseguiu que algumas pessoas com posses abrissem uma subscrição para a constituição do patrimônio diocesano e para seu sustento e do futuro bispo. O valor mensal era de \$500 (quinhentos réis), equivalente à cônica dada pelo governo imperial. Porém, a mesada prometida foi paga por apenas dois meses, sendo necessário sobreviver com os recursos da cúria, que era de \$300 (trezentos réis), insuficientes para pagar um “criado e cozinheiro”, pois um dia de trabalho era de “8 a 12 mil réis”. Como decorrência, os

²³³ *Idem.*

²³⁴ *Idem.*

serventuários da secretaria episcopal trabalhavam sem remuneração, e o cura da catedral tinha de sobreviver com as poucas rendas da paróquia e, ainda, manter as obras pias. Nas paróquias, o cenário de penúria era o mesmo. O pároco de Rio Negro, por exemplo, administrava seis paróquias para complementar suas rendas.²³⁵

Tonti, no relatório da viagem apresentado à Santa Sé em 1905, foi contundente quanto à necessidade de dividir a diocese do Amazonas e ao envio de ordens e congregações religiosas estrangeiras à região.²³⁶ O objetivo era superar a escassez de clero, que seria importado da Europa, e de recursos financeiros, que seriam coletados no exterior, acrescidos de investimentos dos governos estaduais e federais. As imagens veiculadas na Santa Sé eram de que a diocese “compreendia um território de sete países europeus”, sendo indamiável que fosse administrado por apenas “10 ou 12 padres”. Tonti propôs criar três centros missionários e a prefeitura apostólica de Tefé a fim de promoverem o “desenvolvimento religioso naquela vasta região da Amazônia”. Por ser considerada uma região de terras *nullius*, ou seja, sem dono, de ninguém e de missão, deveriam ser entregues à administração de uma congregação ou ordem religiosa, que deveria manifestar à Santa Sé o aceite para viabilizar o desmembramento.²³⁷ O núncio sugeriu que Pio X aproveitasse que a Sé do Amazonas estava vacante para “fazer os desmembramentos que queremos” e “somente depois nomear o novo

²³⁵ A.A.V., Indici 1153, Fondo della Nunziatura Apostolica in Brasile, Busta 99, Fascicolo 486, Quadro das archidioceses e dioceses do Brasil, com a superfície, a população segundo o recenseamento oficial de 1890 e a actual segundo o calculo do Dr. Toledo Pizza, geralmente consentido e adaptado.

²³⁶ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1905, Pos. 676, Fascicolo 134. A respeito do desmembramento da diocese do Amazonas, fl. 25.

²³⁷ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 99, Fascicolo 486. Carta de Giulio Tonti para D. Jerônimo Tomé da Silva, 2 nov. 1905, (tradução nossa).

bispo”.²³⁸ Acreditava-se que o futuro bispo não iria incitar o clero e os diocesanos nem criar incidentes diplomáticos com a Santa Sé e comprometer a unidade do episcopado.²³⁹

Tonti, seguindo os protocolos, consultou D. Jerônimo Tomé da Silva, pois as dioceses do Pará e do Amazonas pertenciam à Província Eclesiástica de Salvador, a Hyppolito Costa, administrador da diocese do Amazonas, e ao arcebispo do Rio de Janeiro, o cardeal D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti. Hyppolito Costa posicionou-se favorável ao projeto e enviou informações para justificar os desmembramentos.²⁴⁰ D. Jerônimo criticou a criação da prefeitura apostólica de Tefé, pois o Brasil não seria terra de missão, ou seja, terras ainda não ocupadas pela Igreja Católica, e defendia que fossem criadas apenas dioceses e prelazias, que eram hierarquicamente superiores. De acordo com Barbosa, eram denominados países cristãos “os possuidores de uma hierarquia com poder ordinário” e eram colocados “na segunda categoria”, os países de missão, ou seja, “as nações em cujos territórios não [estava] completamente constituída a hierarquia que [exercia], apenas um poder delegado, isto é, dependente da concessão ou de delegação especial” (BARBOSA, 1945, p. 62).

O Brasil figurou sempre na primeira classificação. Não temos, nem jamais tivemos, hierarquia missionária com superiores especiais de missões, prefeitos, vigariatos e delegados apostólicos. Por isso, grande exten-

²³⁸ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 5 nov. 1905, (tradução nossa).

²³⁹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de Raffaele Merry Del Val para Giulio Tonti, 20 jul. 1905; Carta de Raffaele Merry Del Val para Giulio Tonti, 20 jul. 1905, (tradução nossa).

²⁴⁰ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 99, Fascicolo 486, Carta do núncio Giulio para D. Jerônimo Tomé da Silva, 2 nov. 1905; Carta de Hyppolito Costa para Giulio Tonti, 19 jan. 1906.

são do seu território onde não é possível, atualmente, criar sédes episcopais, está dividida em prelazias ‘*nullius*’. Cada uma dessas circunstâncias eclesiásticas depende de um prelado nomeado pelo Sumo Pontífice, o qual é bispo-titular e goza de jurisdição isenta sobre o clero, o povo e o território determinado.

Os prefeitos apostólicos, embora dotados das mesmas faculdades dos bispos residenciais, eram escolhidos e nomeados pela Congregação da Propaganda Fide e governavam por delegação da S. Sé (BARBOSA, 1945, p. 62, grifo do autor).

Em suma, a criação da prefeitura apostólica aprofundava os estigmas de atraso religioso, de incivilidade e de barbárie, atribuídos pela Santa Sé não somente à região amazônica, mas a todo o país. Por essas razões, segundo D. Jerônimo, o projeto não foi “bem aceito entre nós”, pelo fato de a hierarquia eclesiástica no Brasil já estar constituída, sugerindo que fossem criadas prelazias em vez de prefeituras apostólicas. Porém, segundo Tonti, era “difícil criar três prelazias no Acre [...] porque não existe população suficiente”. D. Jerônimo também contestou a nomeação de religiosos estrangeiros para o episcopado, porque poderia aguçar o nacionalismo e a xenofobia da hierarquia eclesiástica brasileira.²⁴¹

D. Arcoverde arguiu que a Santa Sé dava o título de prefeitura apostólica porque acreditava que o Brasil seria um “país de missão” e que isso teria sido uma

[...] praxe usada pela S. Sé, quando desmembrava esses territórios, que no futuro serão dioceses dar-lhes o título de Prelazia. Assim fez com Goyaz e Matto Gros-

²⁴¹ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de Hyppolito Costa para para D. Jerônimo Tomé da Silva, 8 nov. 1906; Carta de Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 22 mai. 1905; Carta de para D. Jerônimo Tomé da Silva para Giulio Tonti, 30 ago. 1905; 19 jan.1906.

so, ambas Prelazias, criadas pela Bulla 'Candor lucis aeternae', de 6 de dezembro de 1746, no Pontificado de Bento XIV [...] Não ficará bem hoje, introduzir o título de Prefeitura, mesmo porque ainda há pouco tempo foi criada a Prelazia de Santarém.²⁴²

D. Arcoverde sugeriu a criação de apenas uma prelazia, com sede no Alto Juruá, justificando ser mais “prudente”, pois o futuro prelado, após conhecer a realidade local, poderia indicar os melhores lugares para criar as missões que, no futuro “mais ou menos remoto”, poderiam sediar as prelazias do Alto Purus e do Alto Acre. Quanto à Tefé, D. Arcoverde defendia criar uma prelazia, descartando o status de prefeitura apostólica, e alegava que sua ereção deveria ocorrer a após a nomeação do bispo do Amazonas, a fim de ouvir sua opinião. Caso fosse criada antes disso, poderia fazer “mal ao Bispo”, ou seja, diminuir suas rendas, além de haver perdas territoriais e diminuição do número de diocesanos:

Não é prudente fazer mal a uma Diocese já criada para crear uma Prelazia, que provavelmente não poderá ser, no futuro, uma Diocese. Quid quid sit será melhor aguardar a vinda de futuro Bispo de Manáos. Eis aqui Exmo. e Rmo. Srn. o que apresenta a sábia consideração de V. Exa. Rma. com relação ao sábio plano da S. Sé de crear, nas regiões do Acre e Amazonas, núcleos de missões com Prelazias.²⁴³

O papa Pio X, na audiência de 14 de julho de 1905, com Raffaele Merry Del Val, secretário de Estado, contrapondo-se aos posicionamen-

²⁴² A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de Hyppolito Costa para para D. Jerônimo Tomé da Silva, 8 nov. 1906; Carta de Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 22 mai. 1905; Carta de para D. Jerônimo Tomé da Silva para Giulio Tonti, 30 ago. 1905; 19 jan.1906.

²⁴³ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Giulio Tonti, 23 ago. 1905.

tos de D. Jerônimo e D. Arcoverde, manifestou-se favorável, “pelo bem das almas”, à criação de três prefeituras apostólicas, sendo a decisão de “caráter irrevogável”.²⁴⁴ Seus territórios seriam os dos limites civis dos três departamentos: Alto Acre, Alto Purus e Alto Juruá, que pertenciam ao Território do Acre, recém-incorporado ao Brasil pelo Tratado de Petrópolis. Devido às dificuldades de evangelizar aquelas regiões, as administrações dos departamentos seriam confiadas às congregações ou ordens religiosas europeias. Outras decisões de Pio X foram confiar a administração da prefeitura apostólica de Tefé à congregação do Espírito Santo e acelerar a escolha do novo bispo da diocese do Amazonas.²⁴⁵ Em 8 de janeiro de 1907, foi nomeado D. Frederico Benício de Souza Costa, que era o prelado de Santarém. A prelazia passou a ser confiada à Ordem dos Frades Menores, sendo nomeado, como prelado, D. Amando Agostino Bahlmann.

A estratégia da Santa Sé era ampliar a presença da Igreja na região amazônica por meio da interiorização de missionários estrangeiros e da criação de circunscrições eclesiásticas (a partir da divisão das circunscrições mais extensas, desmembrando as regiões geograficamente distantes da sede episcopal e com menor ou maior densidade populacional). A expansão institucional tinha como objetivos: i) aumentar a hierarquia eclesiástica; ii) tornar a gestão episcopal mais eficiente; iii) prover a assistência religiosa à população; iv) evangelizar os indígenas; v) vigiar o clero e os fiéis; vi) combater a expansão das religiões concorrentes; e vii) viabilizar as reformas institucionais. A estratégia era dinamizar a presença católica, criando missões, paróquias, escolas católicas, instituições assistenciais, seminários, etc.

²⁴⁴ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 107. Carta de Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 22 mai. 1905, (tradução nossa).

²⁴⁵ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de Raffaele Merry Del Val para Mons. Giulio Tonti, 20 ago. 1905.

O esforço missionário consistia em fazer com que a Igreja Católica conquistasse aquele espaço e assumisse a posição de liderança e exclusividade. Para isso, era necessário criar, do princípio, missões, paróquias, prefeituras apostólicas, prelazias, dioceses e arquidioceses, as quais seriam administradas por ordens e congregações religiosas. Acreditava-se que, devido ao isolamento geográfico e às dificuldades do controle episcopal, apenas o clero regular poderia ser eficiente e se manter íntegro e celibatário, pois estariam imbuídos dos ideais missionários, ou seja, seriam corajosos, perseverantes, laboriosos, dispostos aos sacrifícios e abnegados. Porém, o maior percalço da Santa Sé foi encontrar ordens e congregações que aceitassem se instalar na região, sobretudo por terem de arcar com a maioria dos custos financeiros. As perspectivas eram de que as rendas seriam escassas, que os missionários teriam dificuldades para sobreviver e que seriam necessárias verbas da *Propaganda Fide*, doações filantrópicas e investimentos, com recursos próprios, das ordens e congregações religiosas.

As notícias da criação de prefeituras apostólicas e da nomeação dos padres do Espírito Santo para administrar a prefeitura de Tefé geraram críticas por parte da imprensa e da sociedade amazonense, que se mobilizou para pressionar a Santa Sé. Segundo Hyppolito Costa, houve uma reunião “de todos os magistrados residentes nesta capital”, que protestavam “contra a invasão dos padres do Espírito Santo”. Para Costa, os protestos e críticas seriam “inverdades”, entre elas, de que seria “prejudicial e impatriótica para esta diocese a criação da prefeitura apostólica”. Para “desmascará-los”, solicitava a “eficaz e patriótica intervenção” do nuncio Giulio Tonti e do arcebispo de Salvador, D. Jerônimo. Entre os opositores, estava o clero secular de Manaus que, movido por sentimentos nacionalistas, contrapunha-se à expansão de religiosos estrangeiros e à atuação de ordens e congregações religiosas europeias.²⁴⁶

²⁴⁶ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de Hyppolito Costa para D. Jerônimo Tomé da Silva, 8 nov. 1905.

Várias ordens e congregações religiosas foram convidadas para assumir as prefeituras apostólicas a serem criadas, mas todas recusavam a proposta, alegando falta de pessoal e de recursos e as dificuldades para estabelecer uma missão numa região estereotipada como incivilizada, despovoada, remota, inexplorada, isolada, pobre (os moradores não dispunham de recursos para pagar pelos sacramentos administrados), longínqua, pouco desenvolvida economicamente e de atraso religioso.²⁴⁷ Ou seja, as resistências do episcopado, das ordens e congregações religiosas e da sociedade brasileira impuseram limites aos desmembramentos, que ocorreram num ritmo mais lento do que o desejado pela Santa Sé.

ALESSANDRO BAVONA E A EXPANSÃO INSTITUCIONAL NA AMAZÔNIA

Em 1907, foi nomeado o núncio apostólico Alessandro Bavona, que ocupou o cargo até 1911. A escolha deveu-se à sua capacidade diplomática e articulatória, além de ser um indivíduo dinâmico, ativo e carismático. Suas intervenções e articulações favoreceram a maior inserção da Santa Sé no Brasil, ampliando o diálogo e a cooperação com o episcopado. Ao longo da sua gestão, ele conquistou grande prestígio no meio governamental e exerceu uma liderança forte e eficaz sobre o episcopado, a fim de promover a aproximação com o Estado, multiplicar as circunscrições eclesiais, defender os interesses católicos e promover a cristianização da sociedade.

O secretário de Estado do Vaticano, Merry Del Val, instruiu Bavona a estimular o episcopado a desmembrar suas dioceses, sobretudo as mais extensas, as que tinham maior e menor densidade demográfica,

²⁴⁷ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 28 dez. 1908.

a fim de evitar que os fiéis e o clero estivessem separados do bispo pelas distâncias geográficas e pela precariedade dos meios de comunicações. Bavona deveria se empenhar para superar as resistências dos bispos em dividir suas dioceses e em criar prelazias e prefeituras apostólicas, por considerarem o Brasil um país “civilizado”, e não uma terra de “infiéis”. Segundo Merry Del Val, o papa Pio X estava disposto a aumentar as dioceses e a criar as províncias eclesiásticas de Mariana, Belém e São Paulo.²⁴⁸

Bavona, ao analisar o número de circunscrições eclesiásticas e a expansão do episcopado, criticou sua lentidão, considerando insuficiente a existência de apenas duas províncias eclesiásticas, 16 dioceses e uma prelazia, distribuídas de forma desigual. Diante desse cenário, passou a defender a urgência e a necessidade de aumentar esses números. Sua meta era criar oito províncias eclesiásticas, 38 dioceses, duas prelazias, três prefeituras apostólicas e elevar o número de bispos para 43.²⁴⁹ O núncio acreditava que os governos federal, estaduais e municipais apoiariam financeiramente as novas circunscrições eclesiásticas, por ser um meio de promover o progresso e a civilização do país.²⁵⁰ O cardeal Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti apoiou os projetos de Bavona, considerando-os “um prodígio”, resultado do seu “zelo infatigável”.²⁵¹

As imagens veiculadas acerca da Amazônia na Cúria Romana eram de uma região predominantemente selvagem e semisselvagem, que

²⁴⁸ A.A.V., Indici 1153, ANB, Busta 118, Fascicolo 581. Istruzioni per Monsig. Alessandro Bavona, Arcivescovo di Tarsaglia, Nunzio Apostolico in Brasile, 1907.

²⁴⁹ SS, S.RR.SS., AS, AA.EE.SS., Brasile III, anno 1911, Rubrica 251, Fascicolo 4. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 22 jan. 1910.

²⁵⁰ SS, S.RR.SS., AS, AA.EE.SS., Brasile III, anno 1907-1908, Pos. 701-702, Fascicolo 141. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 21 jan. 1908.

²⁵¹ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 618. Carta de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Alessandro Bavona, 9 set. 1910.

precisava ser evangelizada por meio da interiorização de congregações e ordens estrangeiras e da criação de novas circunscrições eclesiais. A região foi classificada e hierarquizada pelos estudos realizados pela Secretaria de Estado do Vaticano, que levou em consideração dados estatísticos, como a extensão territorial das dioceses, a presença de núcleos urbanos, a densidade demográfica e os desenvolvimentos da economia, dos meios de transporte e da população. Por essas razões, deveriam ser erigidas missões e prefeituras apostólicas, que eram hierarquicamente inferiores a uma prelazia ou diocese, apesar da oposição do episcopado e das elites, pois havia preocupação com a representação internacional do Brasil. De acordo com Bavona, o episcopado e “os brasileiros acreditavam que a prefeitura e vicariatos apostólicos são para os selvagens e para os infiéis, e não querem ser considerados como tais”, pois estariam associados à África e à Ásia, preferindo que fossem construídas prelazias ou dioceses. Havia também a recusa em considerar o Brasil como uma “terra de missão”, que seria estigmatizada por estar sob a jurisdição da *Propaganda Fide*, condenando o país ao atraso, à barbárie e à incivilidade.²⁵²

Bavona considerou que as regiões a serem desmembradas condições mais com o *status* de prefeitura apostólica do que prelazia, não sendo o preconceito existente um impeditivo para sua construção.²⁵³ Outra resistência do episcopado e das elites locais era o crescente incremento da presença do clero estrangeiro e sua elevação ao episcopado. As imagens do episcopado brasileiro veiculadas na Santa Sé era que seriam xenófobos e nacionalistas, razão pela qual a Secretaria de Estado recomendava que o clero (tanto regular quanto secular) e as freiras estrangei-

²⁵² S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 15 fev. 1909, (tradução nossa).

²⁵³ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 15 fev. 1909.

ras se naturalizassem, para evitar incidentes e conflitos com os bispos e com o Estado. Outra precaução foi a de não elevar padres estrangeiros ao episcopado, exceto nas circunscrições eclesiásticas menos importantes e afastadas geograficamente, como em Cáceres, no Mato Grosso, e nas prelaças e prefeituras apostólicas do Pará e do Amazonas.

Nesse contexto, a preocupação da Santa Sé era aumentar o número de províncias eclesiásticas devido às distâncias geográficas, às dificuldades e aos custos das viagens, o que dificultava o intercâmbio dos bispos com o arcebispo, e favorecer as ações conjuntas e a unidade entre os bispos. Dessa forma, haveria maior celeridade na gestão sobre os territórios e suas populações. Em 1º de maio de 1906, o papa Pio X elevou a diocese do Pará à arquidiocese, com a bula *Sempiternum Humani Generis*, tendo como sufragâneas as dioceses de São Luiz, Amazonas e Piauí e a prelaça de Santarém.²⁵⁴ O Brasil passou a ter as arquidioceses de Salvador, o primaz do Brasil, o do Rio de Janeiro, Mariana e Pará. Posteriormente, em 1908, foi criada a de São Paulo.

Em 1906, Pio X designou, em 26 de abril de 1906, D. José Marcondes Homem de Melo como bispo do Pará, mas sua nomeação sofreu a alteração para arcebispo no dia 1º de maio de 1906. Ele se ordenou em Roma, mas, no seu regresso ao Brasil, houve o naufrágio do navio *Sírio*, no qual viajava. Apesar de sobreviver, ficou muito abalado emocionalmente e renunciou ao governo da arquidiocese ao saber que o meio de transporte mais usual na região eram as embarcações, sendo transferido para a diocese de São Carlos. A Santa Sé cogitou nomear D. Gerardo Van Caloen como bispo-auxiliar de Manaus, mas previa-se que sua nomeação não seria bem vista pelo clero de nacionalidade

²⁵⁴ A.A.V., Índice 1277, Congregazione Consitoriale Ponenze (C.C.P.), 1916, f. 54. Sacra Congregazione Consitoriale, Il Brasile, n. 480/16, 15 Giugno 1916.

brasileira, pois ele era estrangeiro. O núncio, ao prever “graves distúrbios”, desistiu da proposta.²⁵⁵

Em 15 de Agosto de 1907, Pio X criou, por meio do decreto pontifício *E Brasiliae Reipublicae Diocesibus*, a missão *Nullius* do Rio Branco (atual diocese de Roraima), desligando-a da diocese do Amazonas. O objetivo era superar o desamparo religioso e cristianizar a população, sobretudo os indígenas, que seriam 50.000 indivíduos de três etnias. A baixa densidade demográfica e as grandes extensões territoriais dificultavam a gestão daquela região pelo bispo do Amazonas, a melhoria da assistência religiosa e a superação da escassez de clero e de recursos. A sede da Missão era Boa Vista, por ser a cidade mais importante e populosa. Sua administração foi confiada aos Beneditinos, que atuavam no Rio de Janeiro, por ser uma ordem religiosa rica, com numeroso pessoal e que, segundo o núncio, seriam disciplinados, laboriosos e zelosos.

A criação da Missão foi vista pela imprensa de Manaus como um indício do avanço do processo civilizatório, sobretudo pela catequese indígena. A expectativa era alcançar, “em breve, promissores resultados, que hão de reverter naturalmente, n’um grande benefício á terra amazonense”.²⁵⁶ Porém, o primeiro prelado, D. Gerardo Van Caloen (1907-1918) visitou a Missão apenas uma vez, em 1915, a fim de realizar uma visita pastoral administrada por um governador, o monge Achario

²⁵⁵ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 107, Fascicolo 526. Carta de Mons. Giulio Tonti para Raffaele Merry Del Val, 3 jun. 1906.

²⁵⁶ BNDigital, VARIAS. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano VII, n. 1.843, 10 jul. 1910, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/7254. Acesso em: 10 jun. 2016; VARIAS. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano VII, n. 2.287, 15 ago. 1910, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/139018. Acesso em: 10 jun. 2016.

Demuynek, que era auxiliado por três monges e dois irmãos.²⁵⁷ O segundo prelado foi D. Pedro Eggerath (1921-1929) que agregou, em 1921, por meio da constituição apostólica *Romani Pontifices*, a prelazia à abadia do Rio de Janeiro e instituiu que o Abade também ocuparia o posto de prelado. Por essa razão, eles nem sempre residiram na sede prelatícia, sendo representados por um vigário geral. Segundo Vieira, a prelazia tornou-se “uma das mais problemáticas fundações da Amazônia” (VIEIRA, 2007, p. 397). Em 1909, os Beneditinos se envolveram num conflito com as lideranças políticas locais, o que motivou a agressão física ao vigário geral Adalberto Kaufonekl e a fuga de todos os monges da cidade de Boa Vista.

Em 1909, Bavona enviou uma carta circular a todo o episcopado brasileiro com 17 questões para serem respondidas. O objetivo era obter informações precisas sobre as gestões episcopais e sobre as possibilidades de desmembrar as dioceses. Os dados coletados nortearam o núncio e a Santa Sé nos projetos de criação de novas circunscrições eclesásticas na região amazônica, sobretudo na diocese do Amazonas.²⁵⁸ Para prover a assistência religiosa do Amazonas e do Acre, o núncio retomou o projeto aprovado em 1905 pelo papa Pio X e propôs a criação das prefeituras apostólicas de Tefé, Alto Solimões e Alto Rio Negro, a fim de melhorar a assistência religiosa à população, cristianizar os indígenas e incrementar a presença de religiosos.²⁵⁹ Bavona defendia que as prefeituras apostólicas

²⁵⁷ BNDigital, MANAOS social – viajantes. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano XI, n. 3.726, 9 set. 1914a, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/141452. Acesso em: 10 jun. 2016; MANAOS social – viajantes. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano XI, n. 3.658, 3 jul. 1914b, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/141036. Acesso em: 10 jun. 2016.

²⁵⁸ A.A.V., Índici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 618. Carta circular, de 18 de mar. de 1909.

²⁵⁹ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1909, Rubrica 252, Fascicolo 7. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 9 mai. 1909.

deveriam ser subordinadas à *Propaganda Fide*, para prover com recursos financeiros, e considerou mais adequado o *status* de prefeitura apostólica do que prelazia *nullius*, em razão do cenário religioso.²⁶⁰

Para viabilizar esses projetos, era necessário que uma ordem ou congregação religiosa assumisse sua administração. Os Lazaristas recusaram a prefeitura apostólica de Rio Negro por considerá-la “inútil e impossível” e ser pouco povoada (“4.700 habitantes” distribuídos entre “Manaus à confluência do Rio Branco e do Rio Negro” e, na futura sede prelatícia, ter apenas “2.000 habitantes espalhados em uma vasta extensão”). Eles também justificavam a recusa pelo baixo desenvolvimento econômico, pela escassez de recursos, pelo isolamento geográfico e pelas dificuldades de navegação. Na estação das chuvas, havia, uma vez por mês, uma embarcação que interligava Manaus a São Gabriel da Cachoeira e, nos seis meses de secas, as “comunicações tornam-se difíceis e muitas vezes impossíveis”. Por fim, alegavam que, para sobreviver, os “missionários não tendo recursos para se sustentar, seriam forçados a se dedicar à pesca e caça”.²⁶¹

Bavona contestou os argumentos, afirmando que a população deveria ser mais numerosa, pois, numa excursão dos Capuchinhos pela região do rio Negro, teriam sido realizados 500 casamentos e 2.000 batizados. Numa correspondência destinada a Girolamo Maria Gotti, prefeito da *Propaganda Fide*, Bavona alegava que a região amazônica merecia especial atenção da Santa Sé, devido à escassez de clero e de recursos e ao abandono religioso da população, sobretudo dos indígenas já cristianizados que estavam retornando ao paganismo e outros que ainda viviam na

²⁶⁰ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 15 fev. 1909.

²⁶¹ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, de 28 dez. 1908, (tradução nossa).

“idolatria” e na “barbárie”. O núncio reivindicava que a Propaganda Fide e a Secretaria de Estado encaminhassem pedidos às ordens e às congregações europeias para fundarem missões na Amazônia e para aceitarem administrar as prefeituras apostólicas e as prelazias a serem criadas na região.²⁶² Para prover de recursos, a prelazia sugeria doações do Governo, de benfeitores e da *Propaganda Fide*.²⁶³

Os Missionários do Verbo Divino recusaram a sugestão devido ao “clima” e a outras dificuldades que a região apresentava. Alegaram, também, a escassez de pessoal e de recursos financeiros. Apesar de reconhecerem que “a população existente ao longo do rio Negro e dos afluentes [estava] completamente abandonada” e que era necessário criar uma prelazia, alertavam que ela enfrentaria os mesmos problemas financeiros da diocese do Amazonas, ou seja, o endividamento. Diante dessas dificuldades, Bavona sugeriu que os Capuchinhos, que atuavam em Manaus, assumissem novas frentes missionárias, que poderiam iniciar com “um ou quatro padres e depois aumentar o número de acordo com a necessidade”.²⁶⁴ O bispo do Amazonas, D. Frederico, considerava a diocese como “a mais necessitada de todo o mundo”, por ser uma região remota e inexplorada. Na região do rio Negro, por exemplo, atuavam apenas nove religiosos.²⁶⁵

Em suma, a expansão institucional na Amazônia e a interioriza-

²⁶² S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Girolamo Maria Gotti, 3 fev. 1909.

²⁶³ A.A.V., Segretaria Stato, anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Ministro General dei P. Cappuccini, 30 mai. 1909.

²⁶⁴ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 28 dez. 1908, (tradução nossa).

²⁶⁵ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Frederico Benício de Souza Costa para Alessandro Bavona, 6 dez. 1908.

ção de religiosos estrangeiros, desejadas pela Santa Sé, eram dificultadas pelas resistências das congregações e ordens religiosas, que alegavam falta de recursos, escassez de pessoal e as dificuldades de instalarem missões na região.

A SANTA SÉ E A AMAZÔNICA: PERSPECTIVAS PARA O FUTURO

Desde o ano de 1907, a empresa britânica e peruana de extração de borracha, *Peruvian Amazon Rubber Company*, com sede em Londres, foi acusada de praticar inúmeros crimes contra os indígenas, de diferentes etnias,²⁶⁶ na região do rio Putumayo²⁶⁷, área fronteiriça e litigiosa entre o Peru, a Colômbia e o Brasil. As imprensas da Europa e da América deram ampla divulgação aos crimes, como o assassinado de 40.000 indígenas que foram vítimas de escravização, tráfico internacional, torturas, trabalho forçado, assassinatos, crucificações, endividamento, entre outras atrocidades. As acusações contra a empresa *Peruvian Amazon Rubber Company* também publicadas em inúmeras obras, tais como *British Blue-book*, de Roger Casement (1912), que denunciava os governos do Peru, da Colômbia, da Bolívia e do Brasil, e *The Putumayo, the Devil's Paradise*, de Walter Ernest Hardenburg (1912), que ficou conhecido como “livro de horrores”. A participação do capital inglês fez com que o tema fosse debatido e investigado pelo parlamento britânico, que indiciou os diretores da empresa. As denúncias de maus tratos dos indígenas incluíam o Brasil, mas a existência do Serviço de Proteção aos Índios (SPI) e a cria-

²⁶⁶ No Peru pertenciam as etnias Uitoto, Bora, Okaina, Muinane e Tikuna, entre outras.

²⁶⁷ Compreende a região do rio Putumayo, que tem cerca de 1.500 km e percorre o território do Colômbia, onde está localizada sua nascente, Equador, Peru e Brasil (onde é denominado rio Içá), onde desemboca no rio Amazonas. O território de Putumayo era disputado pelo Peru e pela Colômbia.

ção de uma legislação que pretendia proteger os indígenas fizeram com que a imprensa internacional e o parlamento britânico excluíssem o país das denúncias, considerando-o um exemplo para os demais.²⁶⁸

A Santa Sé passou a investigar as acusações de crimes praticados contra as populações indígenas na América Latina. Para tal, solicitou relatórios detalhados dos representantes pontifícios sobre as condições de vida dos indígenas e das missões católicas. Outra iniciativa foi o envio de um delegado apostólico Giovanni Genocchi, que atuou entre julho de 1911 e fevereiro de 1912, a fim de conhecer as condições dos indígenas e propor reformas e intervenções. Foram visitadas várias regiões da Argentina, do Chile, do Panamá, de Barbados, do Brasil e do Peru, onde visitou a região de Putumayo.²⁶⁹ Os objetivos eram conhecer as condições de vida dos indígenas, avaliar o estado das missões católicas e propor reformas e intervenções. A Santa Sé reconhecia que foi negligente em assistir, proteger e cristianizar as populações indígenas e pretendia, com esses dados, elaborar um plano completo de evangelização. O objetivo era centralizar em Roma a coordenação da dinâmica missionária na América Latina.

Genocchi percorreu a Argentina, o Peru, o Chile, o Panamá, o Brasil e Barbados e desde a sua chegada recebeu relatórios dos representantes pontifícios e das ordens e congregações religiosas que administravam missões religiosas. As informações permitiram que tivesse um prognóstico dos principais problemas que as missões católicas enfrentavam: escassez de pessoal e de recursos, falta de apoio dos governos,

²⁶⁸ A.A.V., Segreteria di Stato, Anno 1914, Rubrica 17 Fascicolo 1. Carta de Giuseppe Aversa para Raffaele Merry Del Val, 9 out. 1912; A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 148, Fascicolo 744. Carta de Giuseppe Aversa para Raffaele Merry Del Val, 16 nov. 1912.

²⁶⁹ A.A.V., Segreteria di Stato, Anno 1913, Rubrica 17, Fascicolo 6, Delegación Apostólica. Carta de Angelo G. Scapardini para Raffaele Merry Del Val, 10 nov. 1912.

oposição das elites locais, isolamento geográfico, dificuldades nas comunicações e insalubridade do clima. Outra questão era o pequeno número de missões, que atendiam uma pequena parcela das populações indígenas. De acordo com Genocchi, tanto no Peru, como nos demais países, havia a prática da escravização de indígenas, cuja oferta ocorria por meio de duas estratégias de apresamento: atraí-los com presentes, a fim de estabelecer relações de confiança, troca e intercâmbio, ou de expedições militares, que utilizavam o uso da força e da violência, atacando inclusive as missões católicas. Os que resistiam ou tentavam fugir eram caçados e assassinados. Era comum a utilização de intermediários indígenas, que escravizavam as etnias rivais e ofertavam cativos, acumulando riquezas e poderes. Os indígenas apresados eram submetidos, com a anuência das autoridades, à escravização, tráfico internacional, torturas, matanças, entre outras atrocidades. Cativos indígenas eram vendidos a peruanos e estrangeiros e os preços eram negociados em libras esterlinas.²⁷⁰

Genocchi informou a Santa Sé que as condições dos indígenas brasileiros eram piores que as do Peru e denunciou que as “atrocidades cometidas no Acre pelos seringueiros excediam muitos às do famoso caso de Putumayo”, que “funcionarios dos governos do Perú, Brasil e Bolivia” tinham conhecimento do paradeiro dos criminosos e declara que “se poderia effectuar facilmente a prisão de dous desses criminosos que viajam frequentemente, com a maior liberdade entre o Acre e Manáos”.²⁷¹ O bispo do Amazonas também teria denunciado a situação de exploração e miséria “dos pobres índios, vítimas de ávidos comerciantes

²⁷⁰ Archivio Storico della Congregazione per l'Evangelizzazione (APF), Nuova Serie (NS), Ano 1911, v. 506, ff. 483-488. Carta de Giovanni Genocchi a Raffaele Merry Del Val, 6 out. 1911; A.A.V., SS, Ano 1913, Rubrica 17, Fascicolo 4, ff. 87r-88v; A.A.V., SS, Ano 1913, Rubrica 17, Fascicolo 4, ff. 101r-104r.

²⁷¹ *Idem*.

e especuladores, muitas vezes com a anuência das autoridades civis”.²⁷²
Sobre o Território do Acre, Genocchi informou:

Esta região contém o maior número de índios brasileiros e sua condição está em algumas partes muito vergonhosas, como Vossa Excelência já tinha conhecimento. Por exemplo: O Acre, região vasta, fronteira com a Bolívia e o Peru, faz parte da Diocese do Amazonas. O bispo reconhece que é impossível administrá-la. No ano passado eu levei ao conhecimento de Vossa Excelência uma carta onde ele se propunha criar missões ou prefeituras apostólicas, não sendo apropriado criar uma diocese, porque habitam a região pessoas que extraíam o caucho e muitos índios pobres. Não há sacerdotes, com exceção de alguns indignos que comercializam os sacramentos. O ‘Serviço de Proteção aos Índios’, apoiado pelo governo e especialmente pela maçonaria, contribui para isso. Quase em todos os lugares onde se instalam, com recursos do governo, destroem as obras missionárias, difundem a incredulidade e o desprezo à religião.²⁷³

Segundo Genocchi, o Acre merecia atenção especial devido à extração da borracha e por estar privado de missionários, pois era atendido por um único padre “muito indigno”, que se “dedicava a ganhar dinheiro e outras coisas piores”.²⁷⁴ Por essa razão, apresentava os mesmos problemas que Putumayo: “[...] o Território do Acre [está], completamente desprovido de padres e com muitas pessoas envolvidas na extração da

²⁷² A.A.V., Segreteria di Stato, Anno 1913, Rubrica 17, Fascicolo 5. Carta de Raffaele Merry Del Val para Giuseppe Aversa, 9 out. 1912, (tradução nossa)

²⁷³ A.A.V., Segreteria di Stato, Anno 1914, Rubrica 17, Fascicolo 1. Carta de Giovanni Genocchi para Girolamo Maria Gotti, 25 jan. 1913, (tradução nossa).

²⁷⁴ A.A.V., Segreteria di Stato, Anno 1914, Rubrica 17, Fascicolo 1. Carta de Giovanni Genocchi para Pio X, 2 fev. 1913, (tradução nossa).

borracha, sendo tão perigosa como Putumayo. Eu tenho documentos que irei mostrar ao núncio apostólico. Acredito que ele concordará com a urgência de intervir nessa região”.²⁷⁵

Durante sua passagem pelo Alto Amazonas, Genocchi permaneceu entre os missionários Capuchinhos, que atuavam na região desde 1901, e descreveu as más condições da missão devido à escassez de recursos financeiros, tanto por parte da província da Úmbria, à qual pertenciam e que era uma das mais pobres da Itália, como do governo brasileiro, que nunca teria destinado recursos. Os freis também administravam a paróquia de São Sebastião, em Manaus, que gerava poucas rendas. De acordo com Genocchi, o “alto custo dos alimentos, as dificuldades de viajar (devido as distâncias e os preços elevados das passagens) e, além disso, a extrema pobreza dos missionários, que diminui ou quase paralisa seu zelo, apesar dos grandes sacrifícios”.²⁷⁶

O bispo da diocese do Amazonas foi denunciado por ser mau administrador (ao contrair inúmeras dívidas), por ser indulgente com o clero devasso e pelas “cenas infantis” que presenciou no palácio episcopal. A denúncia mais grave foi em relação “ao estado deplorável da diocese” e a “incapacidade do bispo para governar essa vasta diocese”, pois várias regiões estavam abandonadas, sem assistência religiosa. No Acre, havia “apenas um padre e, além disso, muito indigno, que simplesmente se dedicava a ganhar dinheiro e outras coisas piores”. Genocchi defendia que fossem criadas várias prelazias ou prefeituras apostólicas, as quais deveriam ser confiadas às congregações ou a ordens religiosas europeias. Também recomendou que, para administrar a prefeitura apostólica do

²⁷⁵ *Idem.*

²⁷⁶ A.A.V., Segreteria di Stato, Anno 1914, Rubrica 17, Fascicolo 1. Carta de Giovanni Genocchi para Raffaele Merry Del Val, 12 abr. 1913.

Alto Rio Negro, fosse designada a outra ordem ou congregação religiosa, pois os Franciscanos não teriam assumido sua administração.²⁷⁷

Com relação à arquidiocese do Pará, Genocchi afirmou que “estavam melhorando” e se empenhou para que o governo estadual apoiasse a Igreja Católica:

O clero ainda deixa a desejar; mas no seminário já atuam dois jesuítas como professores. Não posso deixar de informar a Vossa Eminência que o novo governador do Pará, o Sr. Eneas Martins, já se aposentou do seu cargo. Antes de partir daqui, tive várias conferências com ele, nas quais recomendei os assuntos da Igreja em geral, e em particular o apoio ao arcebispo para a formação do clero e ajuda às missões capuchinhas. Para a esposa do Sr. Eneas Martins, que é católica, piedosa e tem boa influência na alma do marido, também recomendei calorosamente as obras católicas. Ela prometeu que daria o seu apoio. Depois, escrevi o arcebispo e ao superior dos Capuchinhos, dando-lhes as instruções apropriadas sobre como se comportar e se aproximar do governador e da Sra. Martins.²⁷⁸

Genocchi ao retornar a Roma, em 4 de abril de 1912, foi recebido em audiência pelo papa Pio X, colaborando com a reestruturação da Igreja Católica na América, na política externa do Vaticano. Ele propôs como solução, diante da inadequação da presença da Igreja Católica entre os indígenas, da negligência do episcopado e das autoridades governamentais, o aumento do número de circunscrições eclesiásticas e de missões religiosas nas regiões onde havia grande concentração

²⁷⁷ A.A.V., Segreteria di Stato, Anno 1914, Rubrica 17 Fascicolo 1. Carta de Giuseppe Aversa para Raffaele Merry Del Val, 24 fev. 1913.

²⁷⁸ *Idem*.

demográfica de indígenas; e a interiorização de religiosos na região amazônica para superar a escassez de clero, sobretudo com missionários ingleses, por considerar que, como súditos da Coroa Britânica, seriam respeitados e temidos pelas autoridades e pelos comerciantes de borracha.

Pio X reagiu às denúncias sobre Putumayo ao publicar, em 7 de junho de 1912, a encíclica *Lacrimabili Statu Indorum*, dirigida aos católicos, aos governos e ao episcopado latino-americano, na qual condenava as violações dos seus direitos das populações indígenas da América do Sul e defendia a preservação da sua dignidade (PIO X, 1912). A Santa Sé propôs ampliar sua presença entre as populações indígenas por meio da criação de missões religiosas e de circunscrições eclesiásticas católicas. Para Pio X, a proteção, a cristianização e a integração à sociedade das populações indígenas dependiam dos reforços dos elos entre a ordem eclesial, o Estado e a sociedade civil. Cabia ao Estado apoiar a expansão institucional com dotações orçamentárias e garantindo a primazia da Igreja Católica em detrimento das religiões concorrentes.

No Brasil, a criação do SPI, em 1910, e a elaboração de uma legislação indigenista trouxeram novas questões à Igreja Católica e à hierarquia eclesiástica brasileira, como as disputas pelas gestões das populações indígenas. Diante das tensões entre a Igreja e o Estado, foi projetada a criação de novas prelazias, a fim de defender a participação da Igreja Católica na cristianização e na civilização das populações indígenas, em detrimento da catequese laica, e preservar as missões religiosas e as dotações orçamentárias que recebiam do Estado.

Em 23 de maio de 1910, Pio X, por meio da bula *Cum ex nimia Diocesi Amazonum*, desmembrou a diocese do Amazonas e criou as prefeituras apostólicas de Tefé, do Alto Rio Negro e do Alto Solimões. O crescimento das circunscrições eclesiásticas e do episcopado no Brasil na região amazônica foi atribuído às vantagens advindas da separação

entre Igreja e Estado e do fim do regime do padroado.²⁷⁹ As administrações das três prefeituras apostólicas foram confiadas a religiosos italianos, pertencentes a ordens e congregações ricas e com numeroso pessoal. A administração de Tefé foi atribuída aos padres do Espírito Santo, que atuavam na região desde 1897; a do Alto Solimões foi confiada aos Capuchinhos de Úmbria, que desejavam assumir uma missão própria; e a do Alto Rio Negro aos Franciscanos e, a partir de 1914, aos Salesianos. Segundo Montero, a presença dos Salesianos, na região dos rios Negro e Uaupés, encerrou um período de quase três décadas de ausência da Igreja Católica na região (MONTERO, 2012, p. 102). Os Salesianos tomaram posse da prefeitura apostólica somente em 1916, com uma comissão chefiada pelo padre Giovanni Balzola, que estava acompanhado por apenas um irmão salesiano e dois leigos. O primeiro prelado foi Lorenzo Maria Giordano (1916-1919), que demorou tomar posse do posto, pois viajou para Turim para participar de um capítulo geral da congregação. Apesar dos problemas que os religiosos enfrentaram, suas presenças foram celebradas como o início de uma obra catequética e civilizadora.²⁸⁰

Para administrar a prefeitura apostólica do Alto Solimões, Agatangelo de Spoleto foi nomeado, tendo assumido o posto acompanhado por três freis. Porém, em 31 de julho de 1910, ele faleceu de febre amarela, sendo substituído pelo Evangelista Galea de Cefolonia, que assumiu em 14 de janeiro de 1911. Por ser uma região pouco acessível e

²⁷⁹ BNDigital, A IGREJA no Brasil – resultados da separação entre a Igreja e o Estado. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano IX, n. 2.800, 4 fev. 1912, p. 3. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/12596. Acesso em: 10 jun. 2016.

²⁸⁰ BNDigital, A ACÇÃO dos Salesianos no Rio Negro. Chega, hoje, a missão chefiada pelo padre José Balzola. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano XIII, n. 4.398, 23 jul. 1916, p. 1. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/21926. Acesso em: 10 jun. 2016.

para melhor administrá-la, foi dividida em três setores, onde atuavam um religioso em cada setor. Além das doenças tropicais, os religiosos tiveram de enfrentar a indiferença religiosa e a oposição das autoridades locais. Para a prefeitura de Tefé, D. Miguel Alfredo Barrat foi nomeado prefeito, tendo enfrentado problemas financeiros. Para arrecadar recursos e sustentar os religiosos, foram adquiridas terras para o cultivo de mantimentos, algodão e castanhas. Ademais, os religiosos sobreviviam com recursos vindos de Roma, tais como da *Propaganda Fide*, da Santa Infância e do óbolo de São Pedro para o clero indígena (VIEIRA, 2007, p. 400).

Em 1910, o bispo de São Luís do Maranhão, D. Francisco de Paula e Silva, foi enviado ao estado de Amazonas como visitador extraordinário. O objetivo era ver as condições da diocese e opinar sobre a sua elevação à arquidiocese após a criação de prefeituras apostólicas do Alto Acre e Purus, Rio Negro, Alto Solimões e Tefé. D. de Paula e Silva relatou o abandono religioso da diocese, devido à má administração de D. Frederico e à grande extensão territorial. Nas paróquias, os padres não ficavam nas sedes paroquiais, pois estavam realizando visitas periódicas pelo interior, de barracão em barracão, como um “caixeiro viajante” ou “regatão religioso”. Devido ao anticlericalismo, D. Paula e Silva aconselhou que os padres não se envolvessem na política, não se indispusessem com os “chefes políticos” (que tinham o apoio do governo estadual), nem criticassem a imprensa, os seringalistas e os comerciantes, que difamavam “a religião sob a capa de patriotismo: ‘Padre estrangeiro!’ ‘Frade estrangeiro!’ ‘Perseguidor dos padres nacionais’”.²⁸¹ D. Frederico, durante uma viagem pastoral pelo Acre, foi vítima de um boato de que teria se casado, o que foi desmentido pelas autoridades civis, militares, eclesiásticas e por

²⁸¹ A.A.V., Indici 1277, Fondo della Nunziatura Apostolica in Brasile, Busta 147, Fascicolo 737. Relatório de D. Francisco de Paula e Silva, doc. 3, fl. 166b-174.

profissionais liberais, que atestaram seu zelo e dedicação.²⁸²

D. Paula e Silva defendeu que, diante do isolamento geográfico, da escassez de recursos e da descrença doações do governo, fossem criadas dez missões religiosas, que seriam financiadas pela *Propaganda Fide* e confiadas às ordens e congregações religiosas europeias, as quais se somariam aos ramos femininos. Para Bavona (1908-1911), o olhar do visitador foi negativo ao se posicionar contrário à multiplicação das prefeituras apostólicas e ao considerar “prematura” a elevação da diocese de Manaus à arquidiocese.²⁸³ Ou seja, não teria considerado os benefícios que trariam, apesar das dificuldades que enfrentariam com a escassez de recursos e de pessoal. Bavona, ao contrário, afirmava que a diocese do Amazonas teria uma área “sete vezes maior que a da Itália” e uma população de “apenas 300.000” habitantes, sendo administrada por “um bispo”, que ficava impossibilitado de administrar com eficiência, em virtude do vasto território. Para solucionar esse problema, defendia a “necessidade de formar várias circunscrições com os respectivos centros”.²⁸⁴

Em 1911, houve novo desmembramento da arquidiocese do Pará, com a criação da prelazia da Santíssima Conceição do Araguaia. Sua administração foi confiada aos frades Dominicanos, que atuavam na região desde 1897. Seu território era de 480.000 km² e uma população estimada em 15.000 habitantes. As justificativas foram a grande extensão territorial, o desamparo religioso da população, o avanço do protestantismo, a

²⁸² BNDigital, INEDICTORIAES – O falso casamento do bispo do Amazonas. Uma calúnia esmagada. *Jornal do Commercio*, Manaus, Ano VII, n. 2.405, 16 dez. 1910, p. 2. Disponível em: http://memoria.bn.br/DocReader/170054_01/9519. Acesso em: 10 jun. 2016.

²⁸³ S.S., S.RR.SS., A.S, AA.EE.SS., Brasile III, Anno 1910, Rubrica 283, Fascicolo 8. Carta de Alessandro Bavona para Raffaele Merry Del Val, 28 dez. 1908.

²⁸⁴ A.A.V., Indici 1289, Congregazione Consitoriale, Positiones, Brasile 1, dal 678/1910 al 503/1921, Carta de Gaetano De Lai para Alessandro Bavona, 8 ago. 1911.

necessidade de evangelizar e proteger as populações indígenas e tornar mais eficaz governabilidade sobre o território e suas populações.

Bavona, ao terminar sua gestão, foi muito elogiado pelo episcopado, por incrementar as circunscrições eclesiásticas, que foram vistas como um “passo notável para se obter um futuro melhor”.²⁸⁵ Para o cardeal Arcoverde, o aumento das sedes episcopais caminhou “a passos de gigante, palmilhando a senda do progresso religioso”. Ele elogiou a gestão do núncio e manifestou seu “profundo sentimento de gratidão” ao seu ardor em “multiplicar as nossas dioceses, nesta vasta nação”.²⁸⁶ Apesar dos avanços, a Santa Sé desejava promover novas divisões, tendo de superar as resistências do episcopado.

O núncio Giuseppe Aversa (1912-1916) considerava o estado religioso do Brasil “duro e feio”. Na Província Eclesiástica de Belém, por exemplo, teriam ocorrido poucos avanços com a criação de novas circunscrições eclesiásticas, mas o movimento religioso “caminhava a passo de formiga”.²⁸⁷ Entre os entraves, estavam a qualidade dos bispos e dos prelados que atuavam na região, por não fomentarem a boa imprensa, não realizarem as visitas pastorais, não investirem em seminários e no ensino do catecismo, não disciplinarem o clero e os fiéis, não constituírem o patrimônio diocesano ou prelaticio nem impedirem o avanço das religiões concorrentes. Pelo fato de D. Francisco, bispo do Amazonas, contrair dívidas e fazer uma má gestão, a Santa Sé, em 1914, impôs que ele renunciasse “sem que [pudesse assumir] a administração de outra

²⁸⁵ A.A.V., Indici 1289, Congregazione Consistoriale, Brasile I, dal 678/1910 dal 503/1921. Delle condizionate religiose in generale, 20 di aprile 1911, n. 678/1910.

²⁸⁶ A.A.V., Indici 1153, A.N.B., Busta 125, Fascicolo 620. Cartas de Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti para Alessandro Bavona, 30 dez. 1908 e 5 set. 1910.

²⁸⁷ A.A.V., Indici 1277, C.C.P., 1916, f. 54; Sacra Congregazione Consistoriale, Il Brasile, n. 480/16, 15 jun. 1916, *Risposte da darsi alle relazione diocesane*, p. 33.

diocese”.²⁸⁸ O arcebispo do Pará, D. Santino Maria da Silva Coutinho (1907-1923), foi criticado por fazer regredir os avanços religiosos já conquistados, por manter um clero “mediocre” e por não combater a maçonaria e o indiferentismo religioso dos homens. D. Amando Agostino Bahlmann (1907-1939), da prelazia de Santarém, por ser rude e “teimoso” e ter cometido “várias imprudências”, descontentando a população e os seus confrades. O prelado Gerardo Van Caloen (1906-1915), por ter visitado a missão *Nullius* do Rio Branco, pela primeira vez no ano de 1915, e por ter permanecido “menos de dois meses”. Outros “erros graves” seriam o fato de a catedral e a residência episcopal estarem localizadas na cidade do Rio de Janeiro e o clero ser constituído por apenas “4 ou 5 monges”.²⁸⁹

Em suma, a Santa Sé, diante da concorrência religiosa e ideológica e do avanço da secularização da sociedade moderna, que acirrava as disputas pela tutela e pela gestão das populações indígenas, interviu para assegurar a defesa dos seus interesses institucionais. A estratégia era colocar os indígenas sob a sua proteção, afastando-os das religiões e ideologias concorrentes, e promover sua evangelização por meio da interiorização de missionários e do incremento de circunscrições eclesásticas (paróquias, missões, prelazias, prefeituras apostólicas, dioceses e arquidioceses). Essa expansão institucional deveria ser financiada pelos católicos e, sobretudo, pelo Estado, que também deveria garantir liberdade de ação e não favorecer as religiões concorrentes. Nesse sentido, a Igreja Católica reafirmava a sua importância e contribuição no processo

²⁸⁸ A.A.V., Índice 1289, Congregazione Consitoriale, Positiones, Brasile 1, dal 678/1910 al 503/1921. Carta de Giuseppe Aversa para Raffaele Merry Del Val, 8 ago. 1911.

²⁸⁹ A.A.V., Indici 1277, C.C.P., 1916, f. 54; Sacra Congregazione Consitoriale, Il Brasile, n. 480/16, 15 jun. 1916, *Risposte da darsi alle relazioni diocesane*, p. 29-35, p. 36-38, 41-44.

civilizatório dos países latino-americanos ao proteger, cristianizar, civilizar e integrar os indígenas à sociedade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O regime republicano trouxe inúmeros desafios à Igreja Católica, como superar os problemas herdados do regime imperial e combater o Estado laico, que desejava impor a separação plena entre os dois poderes. A hierarquia eclesiástica, para garantir a sobrevivência institucional e legitimar-se frente ao Estado secular, implantou um amplo programa de reformas internas, a fim de tornar mais eficaz a gestão sobre os territórios eclesiásticos e sobre a sociedade.

A Santa Sé e o episcopado tornaram a região amazônica num objeto de permanente observação, reflexão, estudos e análises estatísticas, que estabeleceram uma autoridade científica e religiosa. Baseando-se em dados estatísticos, geográficos, demográficos, territoriais, urbanos e de meios de transporte, investiu em projetos distintos para ordenar aquele território e suas populações, no sentido administrativo e político. O objetivo era tornar mais eficaz sua governabilidade, pois quanto menor fosse sua extensão territorial da circunscrição eclesiástica mais eficaz seria a gestão episcopal, o controle e a gestão dos indivíduos e do corpo social. Por essas razões, a Santa Sé e o episcopado investiram na criação de novas circunscrições eclesiásticas e na interiorização de religiosos estrangeiros, a fim de superar a escassez de recursos financeiros e de padres brasileiros. O clero regular era considerado mais eficiente e superior que o clero secular e se manteria celibatário mesmo distante do controle e da vigilância dos bispos e prelados. O incremento de religiosos e prelados estrangeiros excitaram a xenofobia e o nacionalismo das elites locais, assim como da hierarquia eclesiástica brasileira.

As justificativas para os desmembramentos territoriais foram:

disseminar a presença da Igreja Católica na Amazônia, implementar as reformas católicas, prestar assistência religiosa às populações, combater as religiões concorrentes, superar a escassez de clero e de recursos e manter a tutela e a gestão das populações indígenas frente às disputas com o Estado. Ou seja, tratava-se de política levada a efeito a partir de interesses da Igreja Católica, embora o Estado e as elites pudessem se beneficiar ao considerá-las como indícios do avanço do processo civilizatório. A expansão institucional na Amazônia não pode ser interpretada como resultado de uma aliança tácita entre a Santa Sé e o Estado para preservar as fronteiras internacionais e consolidar a soberania e a identidade nacional.

A expansão institucional na Amazônia quando comparada às demais regiões, foi menor, embora excepcional, considerando as desigualdades econômicas, as diferenças demográficas do Brasil, as resistências dos bispos às divisões das dioceses e à criação de prefeituras apostólicas. Em virtude disso, a expansão ocorreu num ritmo mais lento do que o desejado pela Santa Sé. Durante o regime republicano, foram criadas a diocese do Amazonas, em 1892, a prelazia de Santarém, em 1903, a missão Nullius do Rio Branco, em 1907, as prefeituras apostólicas de Tefé, Rio Negro e Alto Solimões, em 1910, a prelazia Santíssima Conceição do Araguaia, em 1911, além da Província Eclesiástica de Belém do Pará e a elevação da diocese do Pará à arquidiocese, em 1906. Ou seja, a expansão institucional da Amazônia acompanhou as singularidades locais e os desenvolvimentos econômicos, demográficos, urbanos e o avanço dos sistemas de transporte (ferrovias, rodovias, estradas e navegação). Deve-se destacar o papel da Nunciatura Apostólica e da Santa Sé que, para dividir os territórios da diocese do Amazonas e da arquidiocese do Pará, conduziram negociações diplomáticas, pressionaram os bispos em reuniões privadas ou por meio de correspondências, transferiram bispos e impuseram a renúncia e a submissão hierárquica.

REFERÊNCIAS

CALAZANS, Mylène Mitaini. *A missão de monsenhor Francesco Spolverini na internunciatura apostólica no Brasil (1887-1891), segundo a documentação vaticana*. Tese (Doutorado em Teologia). Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma, 1997.

LACOMBE, Américo Jacobina. A Igreja no início do século XX. In: COSTA, Luís Antônio Severo *et al.* *Brasil 1900-1910*. Rio de Janeiro: Biblioteca Nacional, 1980. p. 47-60.

MONTERO, Paula. *Selvagens, civilizados autênticos. A produção das diferenças nas etnografias salesianas*. São Paulo: Edusp, 2012.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. São Paulo: Editora Santuário, 2007.

FONTES

BARBOSA, Manoel de Aquino. *A Igreja no Brasil: notas para a sua história*. Rio de Janeiro: Editora e Obras Gráficas A Noite, 1945.

CASEMENT, Roger *et al.* *British bluebook*. Correspondence respecting the treatment of british colonial subjects and native indians employed in the collection of Rubber in the Putumayo District. (Presented to both houses of Parliament by command of His Majesty, July, 1912). Londres, Published by His Majesty's Stationary Office, 1912

CENSO de 1872. IBGE, *Recenseamento geral do Brasil em 1872*. Disponível em: <https://biblioteca.ibge.gov.br/biblioteca-catalogo?id=225477&view=detalhes>. Acesso em: 29 mar. 2019.

HARDEMBURG, Walter Ernest. *The Putumayo, the devil's paradise: travels in the Peruvian Amazon region and an account of the atrocities committed upon the indians therein*. London: T. Fisher Unwin, 1912.

LEÃO XIII. (1889). *Paternae providequae*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/la/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_18091899_paternae.html. Acesso em: 10 ago. 2017.

LEÃO XIII. (1894). *Litteras a vobis*. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02071894_litteras-a-vobis.html. Acesso em: 10 ago. 2017.

NABUCO, Joaquim. *Um estadista do Império: Nabuco de Araujo: sua vida, suas opiniões, sua época, por seu filho Joaquim Nabuco*. Tomo 1 (1813-1857). Rio de Janeiro: H. Garnier, 1897.

OLIVEIRA, Antonio Rodrigues Veloso de. A Igreja do Brasil, ou informação para servir de base á divisão dos bispados, projetada no anno de 1819, com a estatística da população do Brasil, considerada em suas diferentes classes, na conformidade dos mappas das respectivas províncias, e numero de seus habitantes pelo conselheiro Antonio Rodrigues Veloso de Oliveira. *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*, Rio de Janeiro, tomo XXIX, Primeira Parte, p. 159-208, 1866.

Pio X. (1912). *Lacrimabili statu indorum*. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-x/it/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-s-tatu.html. Acesso em: 19 nov. 2015.

DIOCESE DO PARÁ: O GOVERNO ECLESIAÍSTICO EM DUAS PROVÍNCIAS

Fernando Arthur de Freitas Neves

Oferecer uma estrutura sólida com bastante capilaridade no raio de ação de uma diocese não era tarefa fácil para os bispos. Eles apontaram, desde a implantação do catolicismo no Brasil, a relevância da criação de dioceses, buscaram segundo suas capacidades e os recursos disponíveis franqueados pelo Estado ordenar uma organização eclesiástica extremamente colada no modelo institucionalizado de Igreja vigente na Europa. Nosso objetivo é demonstrar como no longo século XIX essa preocupação tornou-se uma das questões mais delicadas para os bispos no Brasil devido a diagnóstico feito pela Igreja quanto ao modo de experimentar o catolicismo estar mais afeito à devoção, secundarizando as práticas sacramentais. Remediar essa fragilidade significa estabelecer de modo mais preciso como deveria funcionar o governo eclesiástico inspirado, sobretudo, no sentido de autonomia requerida com muita consciência pela hierarquia, agrupada pelo ânimo forjado de maneira bastante elástica em torno da autoridade do papa, posteriormente sustentada no dogma da Infalibilidade papal. Genericamente esse movimento de centralização religiosa e política foi definido como ultramontanismo, entre suas características estava a ratificação da autoridade do bispo sobre a diocese.

O clamor pela criação de novas dioceses no Brasil era recorrente. Particularmente no Pará, D. Frei Caetano Brandão, D. Manuel de Almeida de Carvalho, D. Romualdo Coelho, D. Jose Afonso Torres e D. Macedo Costa fizeram diversos pronunciamentos, em circunstâncias diferentes sobre os dramas de governar espiritual e materialmente as almas

em tamanha extensão de terras. Os três últimos se notabilizaram pela reivindicação ao Estado brasileiro em reconhecer a necessidade de bem prover o território com a instituição de novas dioceses, capazes de acompanhar o pasto espiritual. Necessário recordar, o Pará era a maior diocese do Brasil durante todo Império, pois abrangia ainda a província do Amazonas criada em 1850. Entretanto, o Estado brasileiro, criado após a independência, não assimilou essa demanda, tanto pela falta de recursos materiais para prover as sobreditas dioceses a serem criadas, quanto por razões de Estado, assentada nas desconfiças com a proliferação destas, embaladas pelo desejo de autonomia em relação ao Estado Imperial. Estava se firmando o receio da coroa sucumbir diante das lutas entre as esferas da secularidade e da espiritualidade, perdendo sua autonomia para Igreja, além da recusa em subscrever os reclamos da autoridade religiosa devido ao ultramontanismo propagado durante o século XIX.

Outorgada a constituição de 1824, nenhuma referência é feita às dioceses. No seu Art. 102º, “2º) Nomear bispos e prover os benefícios eclesiásticos” é tudo quanto é mencionado. Apesar da união entre Estado e Igreja pelo regime do Padrado, não há na letra constitucional nada descrevendo sobre como seria operado o governo da religião oficial, sendo assegurando no Art. 5º “A Religião Católica Apostólica Romana continuará a ser a religião do Império. Todas as outras religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular, em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de templo”.

Durante o Segundo Conselho de Estado, o marquês de Barbacena elaborou um projeto a ser apresentado à Assembleia Geral do Império sobre as implicações derivadas das nomeações a serem feitas para ocupar as funções de Estado, entre elas está colocada as de bispo e arcebispo, ao lado de presidente de província, secretário de estado, comandante de armas no mesmo grau de importância, entretanto sobre a estrutura a qual esses oficiais iriam exercer suas funções não há nenhuma menção

(ATAS, 1822-1834). Já no Terceiro Conselho de Estado observa-se gradado o vocabulário “diocese” como parte própria da organização da Igreja reconhecida na estrutura do Estado. Naquele conselho discutiram sobre a possibilidade de acumulação ou não dos empregos, salvo para às funções de “Ministro, ou Conselheiro de Estado com as funções de Senador ou Deputado”; no entanto os cargos eclesiásticos puderam ter as duas investiduras como comprovava a situação vivida por bispos e arcebispo nos anos de 1840 quando detiveram cargos no parlamento, persistiram no governo de suas dioceses (ATAS, 1842-1850). Obviamente a preocupação está centrada na pessoa e não propriamente na diocese. Uma das características da romanização foi uma predileção inequívoca para os negócios eclesiásticos. Com efeito, as dioceses só puderam ganhar maior relevância quando os próprios bispos buscaram assumir a centralidade do governo das dioceses como *múnus* pastoral.

Como nas demais províncias, o Grão Pará estava sofrendo um período de pacificação, à exceção do Rio Grande do Sul, cuja Farroupilha persistia perturbando o Império. Após violenta repressão à Cabanagem, coube aos vencedores imprimir penas aos revoltosos, utilizando inclusive formas de controle sobre a força de trabalho a servir de admoestação contra possíveis revoltas. Foi empreendido ainda um processo civilizatório para prevenir as ações dos rebeldes ao poder central, tendo a Igreja ocupado relevante papel no apascentamento das almas, graças a inoculação de maior sentido religioso, ao invés das práticas dissolutas próprias da política redundando em lutas violentas que arruinaram não apenas a paz pública, mas também minaram o verdadeiro sentimento religioso. Ao menos esse foi o discurso corrente entre os construtores do segundo reinado. Nesta senda, a diocese assumiu um papel assertivo em oferecer conforto às diferentes matizes políticas no seio da província, particularmente combatendo a ira popular tratada como sinônimo de irreligião. A meta traçada pelo Império e pela Igreja foi pactuar valores de nacionalidade na cultura política, aproveitando-se da ausência da oposição, repre-

sentada pelos líderes cabanos, devido a marcha persecutória implantada por todo interior, que os impedia de participar da política, enquanto outros estavam aprisionados pelo crime de lesa-majestade contra o Estado.

Indicando o novo bispo para a província, ficou patente a importância de semear um clima no qual a vida civil deveria respeitar a proeminência da vida religiosa, só assim a situação de irreligião poderia ser debelada, assegurando condições para florescer uma população temente a Deus e, por isso, civilizada. Eis uma responsabilidade da religião oficial do Estado na acomodação dos espíritos, prevenindo o governo quanto aos problemas de demandas não atendidas ou dos abusos praticados pelas autoridades.

Parte do clero esteve envolto em ambos os lados durante a Cabanagem, suscitando o reconhecimento da importância de um líder na Igreja capaz de disciplinar os vocacionados da batina após morte de D. Romualdo de Souza Coelho. Este último se caracterizou como conciliador naquele momento de revolta, já o Império pedia mais do novo bispo D. José Afonso de Moraes Torres. À frente da diocese do extremo norte, cuidou do seminário do Pará, apesar de todas as suas dificuldades, tomando fôlego, se dispôs a instruir a mocidade, particularmente daquelas dedicados à carreira eclesiástica, redundando em maior glória da religião, mas não menos importante, na prosperidade das províncias, como foi captado pelo jornal *Treze de Maio* na edição do dia 22 de agosto de 1846.²⁹⁰ Após 4 anos sem bispo, a Igreja no Pará voltou a ter o governo do seu titular.

Sem a separação entre Igreja e Estado, os dramas da diocese continuaram, porém as forças da tradição estavam aliadas em confrontar a

²⁹⁰ BNDigital, SEMINÁRIO do Pará. *Treze de Maio*, Belém, s/ano, n. 630, 22 ago. 1846. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/700002/507>. Acesso em: 4 mai. 2019.

modernidade, embora houvesse fissuras quanto à questão da administração dos seminários, cemitérios civis, registros de nascimento e casamentos, eleições no interior dos templos católicos, questões a serem resolvidas somente com separação das duas instituições em 1890 no advento da República. Exatamente por não controlar a propriedade de templos e seminários, e depender das finanças do Estado para prover as ações da Igreja, os bispos enfrentaram com muita dificuldade o processo de dotar as dioceses de autonomia. O estudo de Sergio Miceli (1988) narra sobre como o primeiro bispo do Espírito Santo teve que disputar ante as irmandades e o governo civil, não apenas o exercício religioso das atividades nestas edificações, mas também o controle simbólico da própria presença da Igreja no tecido social. Isto não significou dispensar o apoio financeiro à diocese, porém a emergência do poder do bispo sobre o governo eclesiástico implicava na posição de direção e mando sobre as diferentes catolicidades e sua estrutura.

Pelo padroado vigente, a Igreja era subsumida ao Estado, devendo esse último fornecer os recursos necessários para realização da tarefa de catolicizar os súditos do Império. Os incômodos para permanecerem nesse regime vinham se manifestando; isto é, a modernidade apontava para exclusão de uma religião oficial no Brasil, embora prosseguisse corrente na Alemanha, Inglaterra, Suécia e muitos mais. A hierarquia da Igreja teve filtrar os elementos modernos para deles se servir no intuito de preservar sua influência na nova ordem social. Com efeito, se o liberalismo tornara-se triunfante nas relações econômicas e políticas, nem por isso havia conquistado grande território no imaginário da salvação das almas aonde o catolicismo havia aprofundado suas raízes.

Durante o século XIX foi conformado um processo contraditório com a ratificação do desejo e manifestação de autonomia da Igreja, às vezes, observa-se esta mesma Igreja querendo manter as prerrogativas do padroado recorrendo ao preceito de religião oficial. Desse modo, o

processo de constituição de novas dioceses no período republicano foi distinto dos processos de dotar o catolicismo de uma vivência na diocese durante o Império. Isso porque nos casos das dioceses existentes, a preocupação era infundir a norma e regulação entre as formas de experimentar o catolicismo, particularmente devido às circunstâncias nas quais foram formadas. A província do Grão-Pará era de uma extensão monumental, com muito poucos sacerdotes zelosos com o culto e a moral, isso não chega a diferenciar as dioceses segundo consagrou da historiografia; mas foi justamente pela presença do que Galvão depois denominou de catolicismo popular, no qual havia uma preponderância da cultura popular da pajelança acasalada ao núcleo do catolicismo, convertia-se na fonte de maior preocupação do bispo, embora a convivência religiosa tenha conseguido imprimir o agenciamento simbólico dos sacramentos e dogmas como caráter distintivo dos/nos fiéis (MAUES, 2005).

Trazer os católicos para o grêmio da diocese foi o exercício iniciado por D. José Afonso de Moraes Torres, complementado pela decidida opção de D. Antônio Macedo Costa em determinar os parâmetros para expressar o modo de “ser católico” diocesano. Irmandades e Ordens Terceiras foram convocadas a colocar sua experiência de viver o catolicismo a serviço da diocese. Isso significou depurar o caráter autônomo destas para serem dirigidas pelo múnus pastoral do bispo na expectativa de confrontar a condição de laicidade pretendida pelo Estado. Este movimento ocorreu em todas as áreas em que o catolicismo se fazia presente. Orientados pela Santa Sé, os bispos buscaram assegurar a autoridade sobre o governo eclesiástico para livrar-se da influência de liberais e maçons, cujo cerne era a ameaça ao poder temporal e espiritual da religião oficial do Império. O grau de aproximação dos bispos indicados na década de 1860 para ocuparem as dioceses tornou mais eficiente a tarefa de promoção de um modo de “ser católico” alimentado diretamente pelos bispos; anteriormente as experiências muito díspares dos prelados não permitia vislumbrar uma intervenção colegiada que só será conquistada

e 1890 com a Carta Pastoral Coletiva dos Bispos de 1890.

Os prenúncios da mudança podem ser demonstrados pela ênfase do governo da diocese em disciplinar os sacerdotes. No jornal *Estrella do Norte*, de 30 de setembro de 1866, o sucessor de D. José queixou-se que tinha grandes distâncias a percorrer na diocese, em função disso só pode formalizar sua insatisfação com a lei que revogava o Art. 2 do decreto de n. 1911, de 8 de março de 1857, estabelecendo o recurso à coroa de suspensões judiciais e extrajudiciais, quando os prelados determinavam penalidades aos clérigos, entre elas, *ex informata conscientia*, aplicadas pela postura considerada afrontosa de padres às diretrizes do ultramontanismo/romanização.²⁹¹ D. Macedo faz comparação sobre quando os soldados forem reclamar a tribunais civis, desconsiderando a obediência a ser prestada aos tribunais militares; logo, os padres devem seguir reconhecendo a autoridade dos tribunais eclesiásticos como sendo os legítimos organismos para tratar questões espirituais, restando aos tribunais civis julgar aquilo inerente de sua área de competência, sem imiscuir-se no governo das dioceses. Na década de 1870 as penalidades contra padres pertencentes ao Partido Liberal tornaram o debate público na imprensa. Os padres, Eutíquio, Félix e Marcelo usaram suas punições para se defenderem do que consideraram arbítrio do bispo. O jornal católico *A Boa Nova*, sem entrar nas questões propriamente que teriam motivado as penas, diz ser próprio do direito canônico este procedimento, podendo os apenados recorrer ao Metropolita ou ao Internúncio caso discordassem do enquadramento. Complementa a notícia “alguns sacerdotes, que militam no partido conservador, sem exercitar o alarido, que costuma levantar o Liberal” tiveram suas ordens suspensas,

²⁹¹ BNDigital, PARTE oficial. *Estrella do Norte*, Belém, ano IV, n. 38/39, 30 set. 1866. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/223859/1179>. Acesso em: 10 jan. 2019.

porém por não terem “mau” espírito não teriam usado o expediente da disputa política na imprensa para afetarem a autoridade do bispo no governo da Igreja.²⁹²

Durante o papado de Pio IX a secularização foi objeto de constante denúncia, apesar da Igreja não ter ficado incólume aos ideais liberais, houve uma opção por assegurar o reconhecimento da tradição como fonte de verdade. Soma-se a isso uma série de situações para limitar as posses das dioceses, pois o regime do Padroado que tornava comuns as propriedades onde era exercido o chamado “culto público”. Outros países tiveram concordatas assinadas com Roma no intuito de regular essas relações como testemunha os esforços de Pio VII ao conseguir preservar alguma autoridade para Igreja da França à época de Napoleão. Nesses documentos havia semelhanças tais como a nomeação dos bispos precisava da confirmação do papa, porém a indicação era iniciativa do Estado; os benefícios ou subsídios para despesas do clero estavam a cargo do Estado, entretanto modificações na estrutura, como novas dioceses precisavam da aquiescência do poder civil; os bens de mão-morta doados à Igreja em diferentes formas foram objeto de intensas disputas, na maioria das vezes redundando em expropriação destes bens pelas políticas liberais.

Construir dioceses novas foi um dos apelos da hierarquia católica ao Império do Brasil, entretanto seu estabelecimento foi negociado à luz do interesse do poder civil observando a conformação demográfica. Nesta senda foram criadas as dioceses de São Pedro do Rio Grande do Sul, Diamantina e Ceará em meados dos oitocentos, dentre as tarefas mais árduas estava a criação dos seminários e paróquias. A relação de dependência entre um e outro foi ficando mais evidente para consolidar

²⁹² BBNDigital, A PROPÓSITO da suspensão do padre Marcello. *A Boa Nova*, Belém, ano IX, n. 9, 29 jan. 1879. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/800341/1333>. Acesso em: 12 jan. 2019.

a capilaridade da religião oficial bem assistida por sacerdotes bem formados moral e espiritualmente. A esse respeito D. Feliciano José Rodrigues de Araújo Prates abriu um seminário, em 1853, na diocese no extremo sul do país com um “pequeno auxílio dos cofres provinciais” (NOVO, 1858, p. 209). No Ceará, D. Luís Antônio dos Santos fez abrir o seminário como parte da saga dos bispos romanizadores (COSTA FILHO, 2004, p. 31).

D. Afonso Torres, educado pelos Lazaristas de Caraça, Minas Gerais, aprendeu o conteúdo da tradição contra a modernidade e durante seu *múnus* pastoral buscou inculcar os ensinamentos da Santa Sé, a exemplo dos outros bispos, confirmando a autoridade da diocese sobre assuntos espirituais sob o punho da hierarquia, os padres deveriam cuidar para almas serem evangelizadas, portando educadas contra os riscos de sedição contra Deus e o poder civil, inclusive os próprios sacerdotes. Na prática representava um questionamento à maneira como havia se instituído o Padroado por abrigar como legítima a recusa dos clérigos a obediência devida à hierarquia, permitindo a estes recorrer ao poder civil para anular as sentenças proferidas pelo governo eclesiástico.

De modo complementar, o bispo do Pará, logo procura certificar-se do correto amparo a ser feito à carreira eclesiástica para suprimir a influência perniciosa a sujeitar alguns padres por não terem como manter-se dignamente, cedendo aos caprichos do mando local ou descuidando-se de suas obrigações espirituais primeiras ante a valorização das demandas do poder civil. Quando D. José estava investido de mandato na Assembleia Nacional não tergiversou em denunciar essa situação e cobrava urgência para reparar o vergonhoso valor das côngruas pagas ao serviço eclesiástico. Bispo e político, sempre justificava a intervenção na esfera secular como um sopro da esfera espiritual ratificando a precedência desta última em seu pastorado para efetivar os ensinamentos da Sé de Roma. Não chega se notabilizar pelo envio de seminaristas para Europa,

embora o tenha feito em menor medida. Sua principal contribuição nesse quesito foi fortalecer o seminário do Pará, criando ainda o seminário S. José em Manaus e o Colégio S. Luiz Gonzaga em Óbidos. Convém lembrar que a situação do seminário diocesano do Pará sofreu pesada baixa durante a Cabanagem, necessitando de reparos para manter-se em funcionamento. Seguramente não era um seminário de forte influência dos lazaristas, entenda-se, ultramontana, porém D. José fez reiterados convites para os religiosos de Congregação da Missão de São Vicente de Paula viessem contribuir com a formação eclesialística das principais cadeias (ANDRADE, 2017, p. 58).

Se faltavam padres nas paróquias, também não havia seminaristas em número suficiente para suprir em tempo curto as sobreditas paróquias. Diante deste drama, D. José não hesita em mobilizar os recursos humanos disponíveis para atender as necessidades de orientação espiritual necessárias para não prejudicar a salvação das almas. Marcado por um arrojo bem evidente, sua decisão de enviar os seminaristas em formação junto com “pessoas instruídas” para proferir os ensinamentos da Santa Religião, atentos ao reforço das outras orientações já grafadas em suas pastorais, demonstra quão penoso foi governar a diocese. E lança o seguinte

Mandamento.

Dom José Affonso de Moraes Torres por mercê de Deus e da Santa Sé Apostólica, Bispo da diocese do Pará, do Conselho de Sua Majestade o Imperador, Comendador da Ordem de Cristo.

Responsáveis pela salvação das almas entregues ao nosso cuidado não podemos ser indiferentes ao estado de abandono em que vive muitas delas esquecidas da eternidade, e na ignorância até dos principais mistérios de nossa Santa Religião, acabando seus dias sem a menor preparação para aparecerem no Tribunal da Justiça Divina, e o que é ainda mais doloroso, morrendo algumas, como nos conta, sem o Santíssi-

mo Sacramento do Batismo, no seio mesmo da Igreja Católica por desleixo ou próprio ou das pessoas encarregadas de sua instrução: querendo pois dar remédio ao tão grande mal, determinamos e rogamos aos Párocos desta Província do Amazonas que por si e pelos Clérigos adidos ao serviço de suas Igrejas cumpram o que por muitas vezes de termos ordenados em nossas Pastorais, e nos artigos deixados em visita sobre a prática nos Domingos, e Dias Santos, explicação da doutrina Cristã, o que facilmente poderão conseguir por meio, dos ditos clérigos e pessoas instruídas na doutrina Cristã, que queiram encarregar-se de seu ensino, as quais concedemos o uso do hábito talar dos Seminaristas externos, com obrigação porém de irem à Igreja Matriz ensinar aos meninos e adultos que se apresentarem nas tardes de Domingo, e rogando aos pais de família e as pessoas a cujo serviço se acham os Índios, para que os mandem e seus filhos, e escravos naqueles dias a Igreja se instruírem na mesma doutrina: determinamos igualmente que o muito Reverendo Vigário Geral ordene que na Igreja da Senhora dos Remédios os seminaristas mais adiantados presidido por um Sacerdote explique a doutrina ao povo que se apresentar para esse fim, dividindo em decúrias, e que nas tardes de Domingos da Quaresma na Matriz desta Capital se façam sermões ao povo sobre algumas das mais importantes Verdades da Religião, convidando para eles, quando seja necessário, os párocos das Freguesias vizinhas, dando-nos parte de qualquer dificuldade que embaraça o comprimento destas nossas determinações, e todas as vezes que algum dos párocos deixar de as cumprir. O mesmo muito Reverendo Vigário Geral mandara a cada um dos párocos da província a cópia autêntica deste nosso mandamento, e exigira dos Vigários da vara, depois que os nomearmos, informações trimestrais sobre o comprimento destas e outras determinações deixadas em artigo de visita, e no-las remeterá para providenciarmos como entendermos

justo. Dado nesta Cidade da Barra do Rio Negro aos 26 dias de fevereiro de 1855- José Bispo.- lugar do Sello.- Bicho.- Mandamento pelo qual S. Ex^a. Rm^a. houve por bem ordenar que na Igreja da Matriz desta Capital se façam nos Domingos da Quaresma Sermões ao povo, e se explique a doutrina Cristã nos de todo o ano como se nele se contém.²⁹³

A diocese fundada em 1719, pela qual já haviam passado oito bispos, necessitava de especial atenção para corrigir possíveis erros dos católicos quando desobrigados de atender aos preceitos da religião oficial; para tanto, anuncia dobrar o cuidado para que a salvação das almas não fosse relegada a plano secundário. D. José instruiu por meio do jornal para que não caísse no esquecimento suas preocupações sobre as verdades reveladas pela religião, as quais deveriam ser objeto de ensinamento, depurando desvios, fosse por desleixo ou ignorância. Adicionando a importância do compromisso de vivenciar a religião com a frequência assídua aos sacramentos, notadamente o do batismo. Para não incorrer em suspeita o bispo não apenas exorta, delimita como “Mandamento” tal qual assinala no título da matéria. Por esta ordem ficam todos os párocos da província do Amazonas investidos da função de bem acompanhar os fiéis, devotando como tarefa essencial o ensinamento. Admoesta ao clero por não executar com afincos suas ordens já assinaladas nas Pastorais anteriores durante as visitas, além dos impressos nos artigos de jornais, alertando quanto “a prática nos Domingos, e Dias Santos, explicação da doutrina Cristã”; sendo encarregados os sacerdotes “e pessoas instruídas na doutrina Cristã, que queiram encarregar-se de seu ensino”. Por esse ato, o bispo confere uma investidura especial ao programa de romanização em curso no oitocentos. Não há meios para averiguar qual o resul-

²⁹³ BNDigital, MANDAMENTO. *Estrella do Amazonas*, Manaus, s/ano, n. 113, 5 mar. 1855, p. 3-4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/213420/1179>. Acesso em: 12 jan. 2019.

tado dessa decisão, contudo fica exposto o reconhecimento do governo eclesiástico em prover de assistência religiosa aos fiéis, embora correndo riscos de alguma impropriedade, opta por abastecer o ensinamento da doutrina ante o perigo da irreligião, da religiosidade popular ou dos erros das religiões consideradas falsas. Procura precaver-se dos males instando “aos pais de família e as pessoas a cujo serviço se acham os Índios, para que os mandem e seus filhos, e escravos” para aprenderem estas lições.

Existiam três vigarias gerais, a do Alto Amazonas criada em 18 de junho de 1760, sediada na Vila da Barra do Rio Negro, depois cidade de Manaus; a do Baixo Amazonas firmada em 17 de agosto de 1821 em Santarém, além da cidade de Belém. Esse organograma era bem mais extenso, abrangia 88 paróquias, providas de vigários 50 delas, 31 estavam vagas e sete incorriam na condição de despovoadas; mas já haviam sido 95 paróquias em 1840 (COELHO, 1848, p. 40). Houve ainda algumas variações pouco expressivas. Decerto, incomodava ao espírito do bispo ter um terço das paróquias sem sequer um único vigário para guiar espiritualmente o rebanho, devendo-se a essa carência recorrente ser contornada pelo arranjo descrito no Mandamento de 1855.

As visitas pastorais nos sertões serviam para proceder aos ofícios próprios da religião, incrementando quando possível os sacramentos da crisma e do casamento, auscultar confissões, corrigir desvios, observar condutas, monitorar se as ordens exaradas estavam sendo fielmente aplicadas; conclamando ao vigário e aos párocos das freguesias a lhe participarem qualquer dificuldade ou falta do ordenado. Se a difusão dessa diretriz já ocupava os jornais, ao reverendo Vigário Geral foi mandado providenciar “cópia autêntica” do mandamento publicado para ser expedido por correspondência aos sacerdotes. Para se asseverar do cumprimento, pede informações trimestrais sobre suas ordens.

O ultramontanismo no Brasil tem sido observado como uma luta pelo núcleo hegemônico do catolicismo da Sé de Roma versus às diferen-

tes formas de experimentar o catolicismo em suas feições tradicionais, liberais e populares. O processo de constituição das dioceses sem dúvida é uma forma de representar a assunção de um catolicismo diocesano, ou um catolicismo dos bispos. Isto porque em meados do século XIX a formação nos seminários obteve o maior grau de uniformização doutrinária, com a primazia sobre a compreensão dos sacramentos e a frequência aos mesmos, enquanto a devoção ao culto dos Santos assumia, ao menos para os sacerdotes, uma forma de complementaridade da convivência religiosa, embora os populares continuassem a bramir sua lealdade aos santos.

Ferdinand Azevedo (1988) sustenta que Igreja Católica no Brasil sofreu uma renovação com os padrões ultramontanos no século XIX para confrontar-se com o liberalismo. Acompanhando os estudiosos do CEHILA, como Azzi (1976) e Beozzo (1977), descreveram as posturas assumidas pela hierarquia para domesticar o renitente catolicismo tradicional e popular; disciplinando primeiramente o clero, em seguida os fiéis, ao mesmo tempo buscou dirigir as forças materiais da Igreja tais como colégios, jornais, círculos católicos, organizações pias, para fazer política contra as ameaças liberais cujo fim era compreendido como subtração do poder temporal e espiritual da Igreja. Apesar da autonomia vigente das irmandades e ordens terceiras, estas também foram dominadas pelas autoridades da hierarquia.

Sob o regime do padroado as dioceses foram abastecidas com recursos financeiros para executarem os ofícios santos do culto religioso oficial, as cômputas pagas ao bispo e demais sacerdotes, bem como as construções, reparos embelezamento dos templos. O poder civil contemplava no orçamento nacional o atendimento das necessidades regulares, no que era acompanhado pelos governos das províncias no sustento de despesas as despesas da religião. Sendo os recursos insuficientes para os pleitos da Igreja, esta manifestava a necessidade de maior investimento para atender satisfatoriamente aos reclamos de assistência espiritual.

Os seminários existentes na diocese eram fontes de constantes de preocupações dos bispos e do poder civil, como está grafado em inúmeros documentos oficiais desde os relatórios dos presidentes de província até os relatórios concernentes ao Ministério do Império. A província do Pará, por exemplo, isentou de impostos os prédios do seminário episcopal, os templos, os quartéis militares e edifícios públicos como se observa na lei n. 152 de 28 de maio de 1847; reforçando o que já havia sido expresso sobre isenção na lei n. 211 de 30 de dezembro de 1835; atendendo as reivindicações da hierarquia para fornecer educação musical, o governo da província chancelou o Art. 24 da lei n. 162 de 19 de dezembro de 1849, contratando professor para ministrar em uma das salas do seminário episcopal lições de música aos seminaristas em primeiro lugar, e aqueles demais interessados; o prédio no qual funcionava o estabelecimento dos Educandos Artífices foi desativado na década anterior e, nesta oportunidade, D. José requereu o mesmo para abrigar os seminaristas, em virtude do concerto das paredes do seminário que ameaçavam cair, sendo atendido e conforme assinalado na lei n. 218 de 16 de novembro de 1851 (BENJAMIN, 1854, p. 22, 29. 48).

A culminância do atendimento aos reclamos da Igreja para assistir em melhores condições os vocacionados da batina foi o suporte feito pela Assembleia Provincial do Pará ao seminário Filial na Villa da Barra do Rio Negro “criado pelo Exmº e Revmº Prelado Diocesano Dom José Afonso de Moraes Torres” aberto na data de 14 de maio de 1848, durante a visita pastoral naquela localidade (BENJAMIN, 1854, p. 58). Já foi mencionado o tamanho do bispado pelo qual D. José era responsável. Tendo de oferecer formação religiosa sólida, entendeu ser imperiosa uma extensão do seminário diocesano da capital, Belém, para aquela comarca, confiando em atrair mais interessados no ofício de sacerdócio. Por essa característica, o titular da diocese ombreou-se a seus irmãos no episcopado de meados dos oitocentos ao estatuir novos seminários.

Quando foi estatuída a nova diocese de Diamantina, D. Marcos buscou o auxílio do poder civil para ali instalar um novo seminário para acolher os vocacionados da batina. Os bispos do Ceará e de Cuiabá seguiram a mesma senda. Por dever constitucional o Estado socorreu a fundação e manutenção dos seminários episcopais no intuito de ver restaurado o prestígio do clero brasileiro, embora sua preferência fosse pela instituição de uma Faculdade Teológica. Em 1854 foi exarado o decreto n. 781 para suprir a questão. Fica claro que as faculdades teológicas estão sujeitas ao poder civil, enquanto que os seminários estavam subordinados aos bispos em suas dioceses tal qual prescrevia o Concílio de Trento. Foi preciso suprimir essa pendência para finalmente ser emitido o decreto n. 3073 de 22 de abril que uniformizou as cadeiras episcopais subsidiadas pelo Estado (BRASIL, 1864-2A, p. 19-20). Ainda havia o problema de quem lecionaria nestes estabelecimentos.

Fragoso demonstrou o reconhecimento dos Lazaristas como formadores relevantes no seminário de Caraça da diocese de Mariana (FRAGOSO, 1992, p. 197). D. José apreendeu as teses ultramontanas naquele seminário, por isso fez convite para que aqueles religiosos indicassem alguns dos seus para se estabelecerem em Belém, embora sem alcançar o sucesso desejado. Sua motivação era devido à ausência de padres suficientes para estarem à frente das paróquias. O bispo relatou ao governo da província as condições de dez missões que se localizavam nas confluências dos rios Negro e Solimões, que estavam sem o amparo de sacerdotes. Essa situação era tida como dramática, pois os “Índios que se [apresentavam] espontaneamente” desejosos de se aldearem, mas pela falta de padres nada podia ser feito. Isto resultou no ofício da diocese em 28 de agosto de 1847 para que a província pedisse Missionários da Associação da Fé, a serem sustentados pelos cofres da província, ou ainda dos Lazaristas instalados na Província de Minas Gerais, para que estes firmarem residência no Pará com o fito de criar um noviciado exclusivo para atuarem como missionários, porém diante da penúria das finanças da

província esta ação não prosperou (COELHO, 2016, p. 105). Do mesmo modo, o pleito feito ao governo geral não obteve resposta satisfatória.

O Henry Walter Bates durante suas pesquisas, quando esteve na cidade Santarém em meados do XIX, atesta o quanto as festividades religiosas naquela localidade eram mais pobres e menos numerosas do que em outros lugares, embora apresentasse uma igreja muito bonita; segundo suas palavras, o vigário não era dos mais zelosos, a exceção quando estava sob as vistas do bispo em suas visitas pastorais (BATES, 1944, p. 9-11). Juízo emitido por um protestante, confirma a fragilidade do clero diante das tarefas indicadas pelo governo da diocese, porém demonstra a persistência do bispo para fazer cumprir suas diretrizes. Observa ainda na localidade Aveiros umas poucas famílias em quinze casas modestas e a presença de uma igreja e seu padre muito interessado em homeopatia e pouco menos na religião como parece sugerir. Digno de nota era a existência no distrito de Pinhel da Aldeia Missionária de Santa Cruz, alcançando o número de 42 Mundurucu batizados, que estavam sobre a direção de um padre Capuchinho (BATES, 1944, p. 91-92). Pelas bandas do Tefé, assinala a existência de uma igreja “tosca, com um crucifixo de madeira na frente”, enquanto para o povo de Ega, composto proeminentemente de indígenas, as festas da Igreja Católica eram comemoradas com entusiasmo e, às vezes, se confundindo aos festejos originais de antes da conquista portuguesa nestas terras; contudo a imagem mais incontestável, para o sisudo protestante, eram os foguetes, as profissões e mascaradas de animais, embalados por tambores, pífaros e danças com muita embriaguez (BATES, 1944, p. 170). Até os brancos e mestiços tinham “almas brancas”, pois tornavam a festa religiosa um divertimento a mais, restando ao padre figurar como “diretor e ator principal”. Batizados, casamentos e mesmo visitas eram comemoradas. Não menos importante eram os funerais nos quais se convertiam facilmente em festejo. Bates relatou sua experiência de “velar o morto”, quando foi convidado pelo “Senhor Cardoso”. Ao adentrar na casa e viu o corpo de uma mu-

lher “deitado em cima de uma mesa, com o crucifixo e velas acesas na cabeceira com a sala cheia de mulheres e raparigas sentadas em tamboretos ou acorodadas” (BATES, 1944, p. 191-193). Se o bispo formado na doutrina ultramontana também não partilhava dos significados, afetos e sentidos próprios da celebração religiosa do catolicismo tradicional e popular; de modo assemelhado, um europeu protestante, de formação científica, não compreendia a religiosidade católica encontrada na diocese do Pará, mais ao menos percebemos a força viva daquela expressão de fé. Na festa da padroeira Santa Teresa em Ega, cuja duração era de dez dias, havia ladainhas noturnas cantadas nas igrejas assistidas pela maior parte da população. Esses atos eram alegremente partilhados no interior das igrejas como testemunhou Bates: “os fiéis parecem muito atentos, e as respostas da ladainha de nossa senhora, cantadas por duzentas vozes femininas frescas, erguem-se agradavelmente no silêncio da aldeia” (BATES, 1944, p. 191-193).

Barros está entre aqueles a identificar a romanização como o movimento de recusa das teses liberais de liberdade de consciência e a separação entre Estado e Igreja, tal qual anunciavam os defensores da modernização do Estado brasileiro, em contrapartida acusa a Igreja de ser obstinada protetora da tradição. Por certo, Barros ancora sua hipótese na noção de um catolicismo frouxo, pouco afeito à doutrina, no qual os padres tendiam mais há seus interesses particulares enquanto descuidavam do pasto espiritual. Esse diagnóstico foi gerado, em parte expressiva, pelo próprio episcopado da primeira metade do século, sendo incorporado pela hierarquia católica na década de 1860, pois estava empenhada em reformar o clero para não se tornar vítima do avanço da modernidade (BARROS, 1974). Ribeiro confirma a interpretação de tensão entre uma instituição conservadora representada pela Igreja oposta às ideais liberais e as políticas liberais comuns ao partido conservador e ao partido liberal ao promover a gestão plena dos negócios públicos sem a intromissão da Igreja. Essa situação foi colocada em xeque durante a chamada Questão

Religiosa provocada pela insistência dos bispos e não revogaram os interditos nas capelas utilizadas pela maçonaria (RIBEIRO, 2008).

MUITAS CATOLICIDADES, UMA SÓ IGREJA

Estado e Igreja conviviam estranhando-se desde a constituição de 1824 no regime de padroado, porém os conflitos entre poder temporal e poder espiritual ficaram adormecidos pela conquista efetiva de uma religião oficial no Império, devendo sempre submeter ao Beneplácito do Imperador as proposições de normas feitas pela Igreja. Entretanto os sinais de desacordos vieram à tona pelas reformas sofridas pela hierarquia e pelo clero no sentido de remover as características do arquétipo de Igreja Galicana, consequência de um clero permeável de ideias liberais como descreve Barros (1974). Insurgindo-se contra a subordinação da Igreja ao poder civil, os bispos foram construindo sua própria agenda no governo das dioceses assegurando suas diretrizes sobre os seminários, criando colégios, disciplinando padres libertinos, condenando sacerdotes impenitentes (leia-se, liberais), depurando irmandades, incrementando o número de visitas pastorais, fundando jornais orientados para defenderem a concepção de mundo ultramontana. Em contrapartida, o liberalismo ratificou seu programa de separar Igreja do Estado, modernizar o poder civil com a gestão pública dos registros de nascimento e casamento, efetivação dos cemitérios civis, instrução pública, paradoxalmente manteve a proibição de noviciado, criação de dioceses, entrada de ordens religiosas e a obrigação do *placet* para validar encíclicas papais. Certamente essas são as mais evidentes circunstâncias da ascendência do poder civil sobre poder temporal, somente a proclamação da República superou esses limites e edificou uma nova composição como indicam Pedro Ribeiro de Oliveira (1985), Roberto Romano (1979) e Márcio Moreira Alves (1979).

A Igreja Católica acompanhou a empresa colonial do Estado português, legado esse herdado pelo Império. Não raro se tem de apresentado a noção de religião oficial como sendo um retrato exclusivo das nações ibéricas, contudo a noção de religião oficial estava presente desde a Paz de Augsburg. Após a Revolução Francesa a noção de separação entre Estado e Igreja ganhou força, porém países de maioria protestante como Inglaterra, Prússia, Suécia, Dinamarca mantiveram essa característica até faz pouco tempo no século XX; porém ficou cristalizado o estigma de religião oficial como obra do catolicismo de Estado. O caso brasileiro, no qual Estado/Igreja compõem um único ente, teve de lidar com um enraizamento das práticas jurídicas e políticas elaboradas à sombra da afirmação de um bloco de poder uníssono quanto ao projeto saído da independência. Desde a expulsão das ordens religiosas, a concorrência entre Estado e Igreja fora substituída, pela subsunção da última pela primeira, gerando rapidamente uma incorporação dos valores da autoridade do Estado. Uma série de estatutos político-jurídico consagrou esta relação para confirmar o domínio do território e da fidelidade religiosa. Quando esta composição foi reelaborada contraindo o poder da Igreja por causa da expulsão das ordens religiosas, isto não alterou o estatuto de subsunção da Igreja ao Estado; particularmente por ter permanecido o regime de Patrocínio para fé católica. Somente diante da erupção das teses liberais, coube a Igreja pensar assim mesmo como algo autônomo do poder civil, sem necessariamente especular a ruptura entre o altar e o trono.

Havia um processo paralelo de edificação do governo eclesiástico da diocese como a reforma dos programas de ensino dos seminários, a subtração da instituição dos concursos para Vigários Colados que estavam mais afeitos autoridade do poder civil em detrimento da obediência devido ao bispo, o preenchimento das paróquias vagas com sacerdotes de formação ilibada, o combate às práticas do catolicismo popular cujo teor estava mais centrado na devoção aos santos, sem observância correta dos sacramentos. Merece destaque a necessária depuração da vocação

dos padres para política liberal, considerando as ameaças representadas à Igreja na esfera espiritual e temporal. Anteriormente o poder civil acreditava ser imprescindível o clero como funcionário público para reprodução da sociedade do antigo regime; no entanto esta concepção foi ressignificada pelo liberalismo, destituindo a Igreja de sua função tradicional de promoção de consenso e coesão social, rompendo doravante a solidariedade ativa entre negócios civis e negócios eclesiásticos.

D. José estava na transição entre a tradição e a modernidade como se pode depreender do percurso trilhado durante seu *múnus* pastoral. Apoiado pelo poder civil tratou de remediar a situação encontrada na sua diocese, se socorrendo desse para fortalecer as posições da Igreja na província do Grão Pará e, posteriormente, na província do Amazonas, ambas sob o governo da mesma diocese, haja vista o não atendimento pelo Império da criação de um novo bispado como reclamava o episcopado.

Maurício de Aquino aduziu o conceito de *diocesanização* como fruto do processo de expansão da estrutura organizativa, intentado pela hierarquia católica, após a emissão do Decreto 119-A da nascente república em 1891. Ao definir os parâmetros da separação entre Estado e Igreja, cuja liberdade forçada alcançada pela Igreja para erigir suas próprias administrações, sem ter as amarras existentes no Império pode ser efetivada (AQUINO, 2012). Entretanto essas dioceses, prelazias e todo o novo invólucro ocorreriam às próprias expensas. Se a República cedeu espaço para gestão autônoma do governo eclesiástico, nem por isso os organismos constitutivos de uma diocese tiveram de aguardar esse novo período. Conforme tenho demonstrado o experimento de consolidação das dioceses existentes implicou em nova subtração do poder dos párocos em favor do mando espiritual e temporal do bispo, experimentando uma centralização política no seio das dioceses, por conseguinte na verticalização da autoridade episcopal à doutrina e norma da Sé de Roma. Essa postura tinha por fim fortalecer a Igreja frente às investidas

do liberalismo.

Aliança entre Trono e Altar pretendeu limitar o avanço das forças liberais, notadamente quanto ao risco representado pela chamada de liberdade de consciência. Do ponto de vista secular, a Igreja tenta instrumentar organismos políticos próprios, como foi o caso de Partidos Católicos nas dioceses do Pará, Rio Grande do Sul, Rio de Janeiro, Ceará entre outras; no entanto foi no circuito da cultura religiosa, lugar por excelência para se aprender e fruir a religião aonde os bispos investiram na composição de um campo católico para ensinar a doutrina, efetuar os ritos, cobrar disciplina e colher solidariedade. Apenas para mencionar, os casos dos partidos católico na Alemanha,²⁹⁴ Bélgica²⁹⁵ e Portugal²⁹⁶ servem de exemplo de outras modalidades, nascidas do corpo das dioceses, sem necessariamente estarem sob a tutela do bispo, embora não pudessem existir desconhecendo certa anuência destes para emprestar ares de verdades às teses da força da tradição, pretendendo validar a superioridade da esfera espiritual frente à esfera secular.

De um modo geral as noções de Reforma Católica, Ultramontanismo e Romanização têm sido utilizadas pela historiografia brasileira os últimos 40 anos. Elas expressam desenhos muito particulares quando se considera, por exemplo, a ideia de reforma católica, pois a expectativa apresentada com esta expressão remete a uma valorização do capital teórico-simbólico, e por que não dizer, prático, em associação com as redes de orientações pastorais normatizadas nas encíclicas, bulas e breves estabelecidos por meio da atuação do clero nas paróquias, dirigidas pelo episcopado. Quanto à nominata “ultramontano”, procura catalisar as perspectivas desenvolvidas em torno da Sé de Roma como o centro

²⁹⁴ Cf. EVANS, 1974.

²⁹⁵ Cf. BARTOLOMÉ, 1886; DE WINTER, 2010.

²⁹⁶ Cf. CRUZ, 1980.

nevrálgico a irradiar a cultura da Igreja, tomando por referência a localização geográfica de Roma como sendo depois das montanhas em relação ao ocidente; por sua vez a concepção de romanização pretendeu fortalecer sobremaneira a ideia de uma reprodução e perfilhamento ao modo como as experiências católicas deveriam refletir as orientações doutrinárias e pastorais emanadas a partir da cadeia de Pedro. Mais recentemente no Brasil se observa o ultramontanismo para a periodização do século XIX. Podemos tomar como prova o uso ser mais costumeiro nos periódicos daquela centúria.²⁹⁷

Recentemente, Santirocchi (2015) sustenta no seu trabalho de maior folego a contestação sobre a utilização do conceito de romanização para o século XIX, preferindo adotar a expressão ultramontanismo como sendo um sinal de incorporação da agenda de Pio IX para reformar o catolicismo. Anteriormente, Beozzo (1977) alertou para o uso da terminologia romanização como fruto da própria significação confirmadas pelos estudiosos do catolicismo no Brasil, embora crivado de fragilidades e possíveis anacronismos ali presente, continuou a vicejar nas análises. Dilermano Vieira (2007) acompanha essa interpretação ao inscrever o processo de reforma da Igreja como uma retomada da condição da Igreja como instituição própria nas disputas dos oitocentos. Tatiana Coelho (2016) na sua tese *Discursos ultramontanos no Brasil no século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro* se agregam nessa linhagem ao identificar um sentido de identidade dos bispos com as diretrizes de

²⁹⁷ Consultando a Hemeroteca Digital brasileira no que respeita a província do Pará, o termo aparece pela primeira vez na década de 1850 em cinco impressos, 1860 em 2 impressos, 1870 em 89 impressos, 1880 em 19 impressos, 1890 em 11 impressos. Já o termo romanização é inexistente. Para a província do Rio de Janeiro o termo ultramontano aparece em 1820 por 5 vezes, 1830 por vezes, 1840 por 18 vezes, 1850 por 45 vezes, 1860 por 133 vezes, 1870 por 1015 vezes, 1880 por 265 vezes, 1890 por 102 vezes. Quanto ao termo romanização só é impresso uma única vez na aceção referente à reforma da Igreja. BNDigital, Disponível em: <http://memoria.bn.br/hdb/periodico.aspx>. Acesso em: 5 fev. 2019.

Roma, resultando no papel preponderante na promoção da causa ultramontana no Brasil, tomando por referência aos discursos em suas respectivas dioceses.

Tatiana Coelho (2016), reproduzindo Maurício de Aquino (2012), indica ser Augustin Wernet (1987, p. 180-182) o responsável por atribuir a Johann Joseph Ignatz Von Döllinger (1877) a difusão do termo romanização como uma ação da Sé de Roma para subordinar as catolicidades recalcitrantes ao lado do combate à secularização crescente. No livro *O Papa e o Conclio*, Döllinger (1877) teria acusado Pio IX e seus sequazes de extrair a autonomia das culturas católicas nacionais, exemplo do arquétipo de Igreja Galicana, lançar anátemas sobre os etos históricos de comunidades, consagrando o *modus vivendi* católico da Sé romana como o único legítimo, sancionado por via do dogma da infalibilidade papal. Porém, quando adentramos a obra propriamente não se encontra nenhuma grafia sequer sobre “romanização”. No entanto, na extensa introdução de Rui Barbosa observamos a presença e o significado de “romanismo”, bem como o termo “romanização” apenas por duas vezes, enquanto Döllinger irá grafar “romanisar” como destaca:

Quer o ultramontanismo que tanto mais normal e Brilhante seja a situação da igreja, quanto mais se alargar por toda parte o governo romano, quanto mais este administrar, a fiscalizar, a regular, desde os carros particulares até ás questões nacionais. Importa que Roma actúe como gigantêa machina administrativa, Briareu de cem braços, resolvendo em ultima alçada todas as questões. Ella apodera-se do direito de admoestar, censurar, de todos os meios repressivos, e põe a mira na mais completa uniformidade. Romanisar todas as igreja, abafar, quanto ser possa, toda a vida ecclesiastica em que houver character nacional, - este o ideal dos ultramontanos. Em verdade, parece-lhes que, para todas as nações, é dever e missão de consciencia a imbuirem a vida no pensamento clerical italiano, ageitarem o mais possível o senti-

mento ao modo específico de sentir costumado em Roma. Nem podem deixar de fazê-lo, quando a Siri tá anuncia precisamente: ‘Se n’outro tempo foram os judeus o povo de Deus, o povo romano o é hoje, em virtude de uma dignidade sobrenatural’ (VON DÖLLINGER, 1877, p. 43).

A expressão romanização ainda está por ser construída como podemos constatar neste excerto. Ao longo da obra de mais de seiscentas e vinte páginas, desde a introdução de Rui Barbosa até o texto original de Janus, como, foi apresentado aos leitores brasileiros, o termo mais utilizado foi “romanismo”, representando o processo de disciplinarização dos fiéis, do clero e mesmo da hierarquia à Sé de Roma; suprimindo qualquer possibilidade de elevação das questões nacionais. A implementação plena do exercício do poder temporal no governo eclesiástico se agigantando inclusive contra os estados nacionais naquilo que pudesse ameaçar o poder temporal e espiritual da Igreja. Em resumo, a Igreja é apresentada como Eleita de Deus, distinguida por sua condição sobrenatural, tal como anteriormente o fora o povo judeu.

Compreender a romanização como ação dos bispos do Brasil no século XIX, denota capturar como a hierarquia religiosa foi capaz de mover-se por uma diretriz para alinhar-se à força centrípeta do papado, vis-à-vis outras dioceses em outros países.

Seguramente, em 1860, houve uma renovação nos dirigentes das dioceses. Em sua grande maioria foi uma geração com formação na Europa e, dela trouxeram um vívido espírito de reformar o catolicismo do Brasil. Entretanto, o processo de reforma do catolicismo já havia se iniciado ainda na década de 1840 como se pode observar pelas ações do bispo D. José no Pará a partir de 1844, junto a seus irmãos no episcopado, como D. Viçoso em Mariana e D. Joaquim Melo em São Paulo. Entre eles havia uma característica comum de não terem absorvido as teses de verticalização religiosa na Europa, apreenderam as mesmas no solo bra-

sileiro, particularmente no seminário de Caraça dirigido por padres portugueses da Congregação da Missão, como testemunham os ainda padres José e Antônio Viçoso quando completaram sua formação sacerdotal sob a tutela dos lazaristas (MARTINS, 2006, p. 89). Mais, ali também foram professores antes de assumirem o sólio episcopal quando indicados por D. Pedro. Sem ter um programa uniformizado, empreenderam em suas dioceses as orientações pastorais de disciplinar o clero, moraliza-lo, subordinado ao poder espiritual a gestão do governo eclesiástico, sem as costumeiras concessões do padroado ao poder civil.

Maurício de Aquino (2009) descreve brevemente esse processo, citando Riolando Azzi (1976, 1992, 1994), em três orientações, as quais prefiro qualificá-los como movimentos; a inspiração na tradição, a normatização tridentina e a centralização do papa no ultramontanismo como processos complementares de consolidação da Igreja para poder disputar em melhores condições na sociedade sua cosmovisão e mesmo o poder de Estado, diante das fortificações erigidas pelo liberalismo vitorioso das revoluções burguesas (AQUINO, 2009).

Visitas pastorais, reformas de seminários, subtração da autonomia das irmandades e ordens terceiras, arrecadação de dízimos, manutenção dos registros de nascimento e casamento como sinal de pertencimento na Igreja e na cidadania brasileira, cemitério católico, conventos, instrução religiosa, colégios católicos, educação de meninas são muitas intervenções geradas no processo de consolidar as dioceses. Porém, a criação de novas dioceses só foi conquistada com a separação forçada entre Estado e Igreja, bem como a implementação de registros civis libertou a Igreja desta tarefa para dirigir seus esforços para outras demandas, como o próprio sustento.

Se não é possível postular um processo de *diocesanização* no Império como sustenta Maurício de Aquino, ao menos devemos considerar a proposição de revitalização do catolicismo graças ao controle efetivo

do bispo no governo eclesiástico, portanto, o “ponto de lança” das dioceses. Este esforço foi tomado como capital para viabilizar o “ser católico” na modernidade, instrumentando inclusive os meios de modernização em sua própria organicidade, como fica ilustrado pela importância dada à imprensa católica para fornecer, regularmente, informação e opinião sobre a doutrina e a pastoral; e como subproduto uma ferramenta de comunicação do bispo com os sacerdotes, indivíduo que em última instância alimentavam aos fiéis com a mediação do sagrado.

Antônio Lindvaldo Sousa (2006) atribuiu a Roger Bastide (1951) um conjunto de medidas como marca distintiva do desse episcopado reformado à luz da centralização política. Como podemos perceber não se trata de um constructo teórico sobre a romanização, senão uma série de intervenções da hierarquia da Igreja para subsumir os outros modos de “ser católico”. Estas ações quiseram comporta uma adaptação ao modelo romano, embora os críticos da Igreja, como Saldanha Marinho, interpretassem da maneira seguinte “em vez de catolizar a ideia da palavra romana, escreveu: ‘pretendia-se romanizar a palavra de católica’” (BASTIDE, 1951, p. 334 *apud* SOUSA, 2006, p. 2).²⁹⁸

Assombrava a hierarquia da Igreja a possibilidade de ser tolhida pelo poder civil devendo, portanto, reforçar o campo católico com soli-

²⁹⁸ As características das ações dos bispos são “1) a afirmação de uma autoridade de uma Igreja institucional e hierárquica (episcopal), estendendo-se sobre todas as variações populares do catolicismo (*folk*); 2) o levante reformista, em meados do século XIX, por parte dos bispos, para controlar a doutrina, a fé, as instituições e a educação do clero e do laicato; 3) a dependência cada vez maior, por parte da Igreja brasileira, de padres estrangeiros (europeus) principalmente ordens e das congregações missionárias, para realizar a transição do catolicismo tradicional e colonial ao catolicismo universalista, com absoluta rigidez doutrinária e moral; 4) a busca desse objetivos, independentemente ou mesmo contra os interesses políticos locais; 5) a integração sistemática da Igreja brasileira, no plano quer institucional quer ideológico, nas estruturas altamente hierarquizadas e centralizadas da Igreja Católica Romana, dirigida por Roma.

dificação da doutrina e pastoral no núcleo da diocese por meio da confirmação do *múnus* do episcopado. Ao invés de acomodação e subordinação nos moldes tradicionais, a *intelligentsia* da Igreja demonstra capacidade de resistir à perda da condição costumeira de significar o ser, o Estado, o tempo, o universo e a civilização. Com efeito, o episcopado operou contra sua exclusão da esfera secular e persistiu justificando sua importância na organização da sociedade para aclarar boas ideias e ideais, enquanto denunciava os erros do século e a cultura liberal.

Padre Feijó foi percebido como um obstáculo à manutenção da Igreja tal qual ela se autorrepresentava, particularmente ao defender a causa do fim do celibato como forma de moralizar o clero, diante do argumento da impossibilidade de fazer com que este preceito moral e espiritual da religião fosse observado, embora posteriormente tenha reelaborado seu argumento, para a historiografia da Igreja e mesmo para a historiografia da república, este continuou a ser estigmatizado como um rebelde aos cânones até então vigentes na religião oficial do Império (RICCI, 2002). Coube aos bispos a partir de 1840 aprofundarem as denúncias sobre os desvios presentes nas práticas dos modos de experimentar a fé católica; outrossim, trazer à disciplina da Igreja aqueles sacerdotes tão contaminados por ideias jansenistas, regalistas e galicanas e outras que prejudicavam a centralização religiosa do catolicismo. Em cada diocese, os bispos lutaram para certificar o catolicismo diocesano como o único e legítimo sobre as formas do catolicismo popular, liberal e/ou tradicional.

Em diferentes confrontos no século XIX a hierarquia católica compreendeu os seus limites para preservar o seu domínio sobre as consciências. A série de estados nacionais surgidos com os processos de independência na América resultaram na precedência do Estado Nacional sobre a religião. Porém não é aceitável sustentar ter sido a Igreja perseguida desde o início do século, pois isso comporta uma narrativa

do martírio, constantemente atualizada pela Igreja. Existiam diversos elos a unificar Estado e Igreja, permitido a esta última a preservação de muitos privilégios, alguns deles com duração até o século XX. Lembremo-nos dentre alguns casos aonde os conflitos foram muito acentuados, chegando de fato numa subtração de poder como foi o caso do México, mas mesmo este não significou perda de prestígio. No mundo de fala espanhol as dioceses persistiram em expansão. Essa foi a regra. O caso brasileiro de impedimento de criação de dioceses pelo padroado, talvez seja o mais emblemático como pode ser demonstrado pela estruturação de apenas 12 dioceses para todo território do Império, sendo que quatro delas só foram instituídas em meados do século.

Quis a hierarquia eclesiástica inscrever o monopólio de religião para além da constituição de 1824, comprimindo bastante qualquer possibilidade de concorrência simbólica. Eis o porquê de sua rejeição à maçonaria na disputa pelo controle das consciências. Para ter eficácia nessa ação, foi preciso disciplinar o clero, tira-lo da influência da chamada *livre consciência* e submetê-lo ao ordenado pelas dioceses. Se não era possível subverter a hegemonia liberal, ao menos era imprescindível não colaborar com esta para retirar poder e prestígio da Igreja. A esse respeito Pedro Ribeiro de Oliveira apresenta as facilidades oferecidas pelo clero na nascente República para servir de aliado ao novo regime (OLIVEIRA, 1985).

Livre da proibição para criar novas dioceses, pode o episcopado investir na expansão de sua estrutura organizativa, no intuito de acompanhar mais próximo ao clero, retendo com maior eficiência o controle sobre a doutrina, a fé e as instituições religiosas. Por certo, a influência dos ultramontanos/romanizadores cresceu ao longo dos oitocentos, mas sabiam ser impossível ocupar o lugar de outrora no bloco histórico, portanto o primeiro objetivo a ser confirmado foi estabelecer a autoridade de uma Igreja institucional sem partilha-la com o poder civil. Diante da di-

ficuldade dos seminários proverem em quantidade e qualidade o número de sacerdotes para serem alocados nas paróquias, a hierarquia optou por atrair padres europeus, selecionando dentre aquelas ordens religiosas formadas dentro do novo quadro da Igreja renovada pelo espírito da romanização, convém salientar ser uma combinação entre o modelo diocesano e o modelo missionário para oferecer assistência espiritual e validar a direção e o sentido de catolicidade sobre o território (OLIVEIRA, 1985). Rosendahl (2006) exprime de modo simples a forma de organização espacial dos territórios administrativos da Igreja remontando ao antigo Império Romano, onde o cume é a Sé do Vaticano; enquanto a diocese é o segundo nível da hierarquia da Igreja, capaz de ativar a regulação pastoral da vida religiosa; por fim, a paróquia, unidade mais elementar aonde a comunidade católica vive propriamente a experiência religiosa.

A presença das ordens religiosas da congregação do Oratório, Mercedários, Beneditinos, Franciscanos, Carmelitas, Pregadores e Jesuítas do período colonial perdeu capacidade de expansão devido às interdições do Governo Pombal, posteriormente renovadas no Império, quando foi decretado a proibição das ordens remanescentes de realizarem o noviciado. Além da proibição expressa da entrada de Jesuítas, os seminários diocesanos não conseguiam ser uma carreira atraente para captar vocações.

O trabalho de missão regrediu significativamente, embora residualmente tenha continuado como relata o ministro Araújo Viana sobre os oito missionários Capuchinhos vindos da Europa, sendo três deles alocados em Pernambuco para atender a requisição do presidente daquela província; outros dois destinados a província do Maranhão respondendo ao pedido feito pelo bispo daquela diocese; e dois ainda para Província de Goiás aonde sustenta ser “uma presença necessária”; um outro ainda teve que esperar porque pelos estatutos desta ordem não poderia atuar de maneira isolada, devendo aguardar em Pernambuco e, de lá partir com mais

um capuchinho para atuar no Espírito Santo. Relevante mencionar, tudo foi realizado à custa do Império (BRASIL, 1841, p. 27). Os trabalhos de missionar entre os indígenas eram reconhecidos pelo Estado. O procedimento de atrair para civilização pela via do diretório estava estagnado. O auxílio da Igreja era requisitado para essas tarefas como reconhece o próprio Ministério da Justiça em 1846, dizendo ser solidário à Igreja na criação de “hospício centrais” que pudessem servir de residência aos religiosos missionários, aonde pudessem aprender a arte daquele ofício sagrado por meio das instruções dadas pelos respectivos ordinários do lugar. A solidariedade ativa entre Estado e Igreja nesta empreitada é patente. O Ministério da Justiça advoga ser mais eficaz utilizar a divisão das dioceses existentes para a instalação dos sobreditos hospícios, ao invés de sediar uma casa em cada uma das províncias. Decerto, para o governo civil, operar com a administração das dioceses era suficiente. Confiavam na capacidade instalada dos religiosos para exercitarem esse ofício pelos anos acumulados, portanto, uma credencial existente para passar as instruções, reconhecer o caráter dos indivíduos destinados ao exercício de missão, além de aproveitar a potencialidade dos Missionários que vieram para este fim, sem ter que ficar submetendo a cada instante novos pedidos para serem apreciadas por Roma. Livrar-se da tutela do papa para esse trabalho ordinário de missão fica subtendido na argumentação do ministro (BRASIL, 1846, p. 29-31).

Sem um clero diocesano suficiente, os bispos dos oitocentos demandavam ajuda do poder civil para trazer religiosos da Europa para atender as solicitações feitas pelas paróquias. De pouca ajuda foram os conventos por ser vedada a participação de seus membros na vida cotidiana da paróquia, senão quando o prelado emitia licença para algum fim estipulado. O catolicismo tradicional e popular cresceu exatamente nesta lacuna da ausência de sacerdotes, no entanto foram alimentados por um conjunto de organismos leigos como as irmandades e ordens terceiras, porém com lealdades divididas entre os governos eclesiástico e civil. Re-

tirar a influência deste último sobre estes organismos significava ratificar a autoridade das dioceses sobre estas estruturas, a fim de defender sua concepção de mundo e o monopólio de religião.

Para expandir dioceses e paróquias era necessária a chancela do Governo. Este foi mais uma área de atrito porque o Estado confirmava o reconhecimento de novas paróquias devido à fundação de novas cidades, à promoção de povoados à freguesia e, mesmo à dilatação da ocupação do território brasileiro pela fronteira em movimento, no que não era acompanhado pela capacidade da Igreja em fornecer sacerdotes para essa expansão. Com efeito, os bispos atuaram na defensiva argumentando que a criação das paróquias deveriam ser necessariamente acompanhadas dos ritos canônicos inerente a este objetivo, devendo os párocos reportarem o ocorrido toda vez que essa norma fosse infringida.

Ao longo dos oitocentos foi enfatizada a necessidade de ampliação do número das dioceses e prelazias. Depois da proclamação da República e do fim do padroado, não havia mais exigências para Igreja submeter ao poder civil a criação de novas estruturas, entretanto todos os custos para um empreendimento dessa envergadura deveriam ficar a cargo dos cofres da Igreja. Ao criar dioceses o episcopado do Brasil sinaliza seu compromisso com o acompanhamento mais próximo daqueles que experimentam a religião nas paróquias, entretanto persiste o problema da falta de sacerdotes para alocar nessa frente de expansão administração católica (AZZI, 2005, p. 60-68).

Havia o argumento adicional para urdir um sacerdócio à altura dos requisitos da Igreja com ação independente do mando local para não ficar à mercê deste. D. José se pronunciou na Assembleia Geral do Império, quando era deputado pela recém-estatuída província do Amazonas, recomendando ser prudente oferecer um ordenado digno para o sustento, valorizando o prestígio daqueles dedicados ao ofício do clero e alerta para os possíveis danos “porque um funcionário público que

se vê na necessidade de mendigar o pão, vê-se também muitas vezes na necessidade de sacrificar sua consciência e seu dever ao interesse e à vontade dos ricos de quem depende” (BRASIL, 1979, p. 450-451).²⁹⁹ No limite pode ser interpretado como um subterfugio essa fala do bispo e deputado da província do Norte, mas ela toca em mais uma instabilidade moral, a possibilidade do uso do púlpito católico para enredar almas para interesses particulares. Note-se a ausência de temor do liberalismo neste discurso, porém nos anos de 1860 a depreciação das relações entre o governo civil e o governo eclesiástico, inclusive no serviço do sacerdócio, foi associado pela hierarquia da Igreja como fruto da intromissão do liberalismo no núcleo do poder de Estado. João Camilo de Oliveira Torres caracteriza a manifestação da religião das classes cultas disposta sobre vago deísmo, adotando um catolicismo meio sincrético, com arraigado anticlericalismo, agudizando o conflito, contribuindo para uma efetiva integração da hierarquia da Igreja do Brasil à centralização promovida pelo Vaticano, tanto no nível teórico-filosófico ou imediatamente no plano prático das pastorais contra as chamadas liberdades modernas (TORRES, 2018, p. 247-248).

Conferir aos bispos à condição de elite não significou voltar ao passado. Se do ponto visto formal eles são equivalentes a príncipes da Igreja, na esfera temporal dos oitocentos eles requerem um reconhecimento pleno de governantes eclesiásticos em suas dioceses, sem terem de prestar contas ao poder civil nas matérias de sua alçada. O drama vinha à superfície quando áreas tidas como conexas geravam conflitos de autoridade como atestam os inúmeros exemplos já descritos.

²⁹⁹ “Não dar-se-lhe um ordenado suficiente para sua sustentação é aniquilá-lo, é despi-lo de todo prestígio, é até cativá-lo em seu ministério, porque um funcionário público que se vê na necessidade de mendigar o pão, vê-se também muitas vezes na necessidade de sacrificar sua consciência e seu dever ao interesse e à vontade dos ricos de quem depende” (BRASIL, 1979, p. 450-451).

Antes de espraiair o número de dioceses, a hierarquia reforçou a depuração dentre seus quadros da influência da modernidade, restaurando o valor da tradição ao revestir ritos e liturgias cujo teor referendou sua concepção de mundo. Toda a segunda metade dos oitocentos foi consagrada ao estabelecimento de protocolos de organização interna onde estava fixada a autoridade máxima do bispo na diocese, atingindo a capilaridade dos fiéis por via da mediação dos sacerdotes nas paróquias. Foi preciso elaborar esta reorganização para poder se lançar à constituição de novas dioceses pelos desmembramentos das existentes.

A MITRA *PRO* AMAZONAS

A herança do regalismo ibérico gerou a diocese da Bahia (1551). Somente o Estado tinha essa primazia. Posteriormente alçada à condição de arquidiocese em 1676, quando da criação das dioceses de Pernambuco e Rio de Janeiro (1676), posteriormente as dioceses de Maranhão (1677) e Pará (1719). Este processo circunscreve o domínio do território litorâneo. A interiorização das dioceses com a fundação de Mariana e São Paulo (1745), e as prelações de Cuiabá e Goiás (1745, esta última elevada a diocese em 1828) reflete a marcha de expansão da conquista para assistir a colônia, porém com os problemas recorrentes de vacâncias de bispados e a sujeição a qual estravam submetidos ao poder civil. Nessas condições, os bispos desdobravam-se para exercer suas atividades em imensas dioceses (AZZI, 1981, p. 8). Novas dioceses e prelações somente no século XIX no Rio Grande do Sul (1848), Diamantina e Ceará (1854).

Partindo destes postos-chaves, a hierarquia pretendeu qualificar o modelo do catolicismo diocesano em contraposição às dependências estabelecidas pelo regime do padroado quanto ao governo eclesiástico, colocando-se na direção secular e espiritual das/nas dioceses. No entanto, as condições para gerir os territórios continuavam sem recursos próprios,

pois dependiam da sanção do orçamento do Império e das dotações das províncias, para poder financiar as tarefas mais elementares, tais como as alfaías para os ritos, as côngruas do alto e baixo clero, até aquelas de grande envergadura como as visitas pastorais ou custeio regular dos seminários. A construção, reforma e embelezamento dos templos tinham rubrica específicas para esse fim. Após a separação entre Estado e Igreja, o primeiro desvencilhou-se do grosso dessa despesa, gerando uma nova configuração no conflito. Imóveis, benefícios ou patrimônios tiveram de ser convertidos em renda para fazer frente a estes gestos anteriormente salvaguardados pela situação de religião oficial. Dependendo do poder civil para viabilizar a expansão das unidades administrativas eclesiais, o bispo em sua diocese usa os meios que dispõe para sensibilizar o governo. Na imprensa, ou por correspondência, estes reclamos manifestam a importância dada pelo episcopado.

D. Antônio Macedo Costa fez uma reivindicação para criação de uma nova diocese argumentando estar impraticável cobrir duas grandes províncias, Pará e Amazonas, com populações extremamente dispersas ao longo desse território, tornando árdua a tarefa de visitar com frequência toda diocese para manter a disciplina e o “bem espiritual dos povos”. Hercúlea, por ainda ter de suportar as características do clima por quase três meses de duração dessas viagens, tendo apenas como suporte as vingararias gerais que não conseguiam apoiar adequadamente os trabalhos de missão com os indígenas já fazia algum tempo. Em correspondência ao ministro e secretário de Estado dos Negócios do Império, conselheiro José Bento da Cunha e Figueiredo, comentou sobre a sua proposição já feita a Pio IX quanto ao estabelecimento de uma nova sede episcopal no Alto Amazonas, para qual já teria o acolhimento do papa e estava disposto a procrastinar até algumas formalidades como a instalação do cabido e do seminário para não causar embaraços com mais despesas e que estava aguardando resposta.

Considerando o seminário Menor existente em Manaus, amparado pelo seminário Maior de Belém, poderia vir a ser convertido na instalação da nova diocese. Relembra ter proposto pessoalmente ao Imperador sobre esta tratativa com o papa quando retornou de Roma, porém sem nenhuma atenção até o ano de 1876. Por isso a insistência para ver atendida “como convém ao serviço de Deus, à salvação das almas e o progresso e desenvolvimento da civilização cristã no grande esperançoso Vale do Amazonas”. No plano pessoal, o bispo alega os incômodos à saúde para seguir cumprindo suas obrigações na maior diocese do Império (LUSTOSA, 1939, p. 357). Reclamação já feita por seu antecessor D. José. Vale salientar ser essa correspondência apenas um ano após sua libertação da prisão na qual cumpria pena por não ter levantado os interditos sobre as irmandades na chama Questão Religiosa da primeira metade da década de 1870 (NEVES, 2015).

O jornal *A Constituição* mencionou a reportagem do jornal católico *O Apostolo*, publicado no Rio Janeiro, que defendia o desmembramento da diocese de Santa Maria de Belém do Grão-Pará e a criação da diocese do Amazonas, ficando Manaus como sede episcopal. Desde o ano de 1719, quando foi criada pelo Papa Clemente XI, a diocese foi responsável pelo auxílio espiritual naquela reconhecida como “a maior do império em território, e o atual diocesano já insinuou ao Ministro do Império a necessidade de fracionar dela a província do Amazonas e com ela uma nova diocese”.³⁰⁰

Padre Dácia quando era deputado na Assembleia Provincial do Amazonas propôs uma indicação a ser assinada pela sobredita assembleia, dirigindo ao governo geral e ao poder legislativo, pleiteando a cria-

³⁰⁰ BNDigital, BISPADO de Manaus. *A Constituição: Órgão do Partido Conservador*, Belém, ano IV, n. 144, 26 jun. 1877, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/385573/1732>. Acesso em: 4 mai. 2019.

ção de um bispado, embora não haja registro de outros apoios entre seus pares leigos naquele parlamento, ficou assinalada a questão no jornal que tinha em seu frontispício “*Orgam do Partido Conservador*”.³⁰¹ Anteriormente foi pautada uma discussão sobre a representação do governo geral sobre a necessidade da criação de um bispado em 18 de agosto de 1882, sem atrair maior apoio.³⁰²

O jornal católico *Estrella do Norte* anunciou haver a intenção do governo geral em estatuir um novo bispado e dotá-lo de um seminário na província do Rio Grande do Sul, entretanto, neste periódico redigido “Sob os auspícios de S. Exc. Revma. O Sr. D. Antônio de Macedo Costa, Bispo do Pará”, durante toda década de 1860, não se encontrou menção sobre a criação do bispado do Amazonas.³⁰³ Quase onze anos depois, no órgão noticioso do Partido Conservador, desperta uma pequena nota “Bispado de Manaus – *O Apóstolo* publicou uma carta de sua excelência o senhor bispo do Pará escrito em dezembro do ano passado, pedindo a criação de um bispado em Manaus, ideia que foi por ele proposta ao papa, que aceitou”.³⁰⁴ No entanto, nenhuma palavra sobre o placet do imperador para dar sequência à proposição. Em contraposição as iniciativas movidas pelo bispo, o jornal *O Liberal do Pará*, seu desafeto de longa data,

³⁰¹ BNDigital, O SENHOR padre Dacia. *Jornal do Amazonas: Defende a causa da Verdade, da Justiça, do Progresso e da Civilização*, Manaus, ano XII, n. 1223, 22 mai. 1886, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/260940/1295>. Acesso: em 4 mai. 2019.

³⁰² BNDigital, CRIAÇÃO de um bispado. *Jornal do Amazonas: Defende a causa da Verdade, da Justiça, do Progresso e da Civilização*, Manaus, ano XII, n. 743, 9 jul. 1882, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/164992/3472>. Acesso em: 5 mai. 2019.

³⁰³ BNDigital, CORRESPONDÊNCIA. *A Estrella do Norte*, Belém, ano IV, n. 51, 23 dez. 1866, p. 3-6. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/223859/1284>. Acesso em: 5 mai. 2019.

³⁰⁴ BNDigital, BISPADO de Manaus. *A Constituição: Órgão do Partido Conservador*, Belém, ano IV, n. 144, 26 jun. 1877, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/385573/1732>. Acesso em: 4 mai. 2019.

relatou haver um objetivo nada nobre no deslocamento de D. Macedo para o Rio de Janeiro, senão com o fim de obstar um projeto de criação do bispado da província do Amazonas, apresentando à Câmara pelo Sr. Passos de Miranda. Em poucas linhas, sugere a insistência do bispo do Pará de opor-se ao sucesso desta empresa por ser uma iniciativa liberal.³⁰⁵ Somente o espírito de polêmica para justificar tal acusação.

Não há indício de ardil do bispo nesta questão. O episcopado tornou-se robusto a partir de 1860 defendendo autonomia para governo eclesiástico sobre os seminários, direção doutrinal e pastoral, disciplinarização do clero e gestão plenas dos templos. Em outras dioceses podemos observar o mesmo etos provocando o poder civil a atuar em consórcio pela ampliação de novas unidades administrativas da Igreja. Cientes das dificuldades para mantê-las em funcionamento, o episcopado permaneceu confiante para requerer novas unidades nas províncias desprovidas de bispados, como anuncia D. Lino Deodato, bispo de São Paulo, sobre as esperanças de tornar a Igreja de Nossa Senhora da Luz, na cidade de Curitiba em 12 de junho de 1882, catedral para abrigar uma nova diocese que se expectava para muito breve, rememorando sua visita pastoral aquela cidade. Segundo consta, o templo era elegante e com proporções de honrar a capital do Paraná com aquele monumento.³⁰⁶

O editorial do jornal *O Apostolo: periodico religioso, moral e doutrinario, consagrado aos interesses da religião e da sociedade*, editado sob os auspícios do bispado do Rio de Janeiro, discutiu as insuficiências das divisões

³⁰⁵ BNDigital, CHONICA política, Boletim Parlamentar. *O Liberal do Para (PA)*, Belém, ano XVII, n. 151, 8 jul. 1887, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/704555/19188>. Acesso em: 4 mai. 2019.

³⁰⁶ BNDigital, NOVA igreja matriz. *Gazeta Paranaense: Orgam do Partido Conservador (PR)*, Curitiba, ano XI, n. 4, 6 jan. 1887, p. 3. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/242896/1034>. Acesso em: 5 mai. 2019.

administrativas eclesiásticas. O bispado do Pará atendia duas províncias enormes, o caso do Maranhão estendia-se até o Piauí, o do Ceará ficava circunscrito a província; enquanto Olinda assistia Paraíba, Rio Grande do Norte e Alagoas; a da Bahia já extensa por si mesma também abrigava Sergipe e parte de Minas Gerais, já Rio de Janeiro recobria inicialmente o Espírito Santo e Santa Catarina; São Paulo acolhia ao Paraná, o Rio Grande do Sul com o extremo sul; os territórios de Goiás e Mato Grosso compreendia suas respectivas províncias; por sua vez, Mariana e Diamantina dividiam a província mais populosa de Minas Gerais. Nessas condições a hierarquia católica denunciava as dificuldades para ter um exitoso trabalho pastoral quando em alguns lugares não passou se quer a “sombra de um bispo”. Por isso as queixas contra falta de zelo dos sacerdotes são debitadas nas contas do poder civil ao não prover novos bispados.³⁰⁷ D. Pedro Maria Lacerda foi quem estimulou de modo mais intenso a criação de novos bispados no Brasil argumentando ser um bem espiritual aos fiéis. Se fossem criadas novas relações, novas comarcas e novas províncias seriam razoáveis a criação de novas dioceses. O jornal dava testemunho mundo afora das dioceses recentemente instaladas na Bósnia, EUA e Inglaterra. As finanças do Império sempre serviam de obstáculo para intento. O bispo do Rio de Janeiro reclamava que independente das sucessivas trocas de governo, nenhum deles cuidou para alterar a divisão eclesiástica.

O *Diário Português*, publicado no Rio de Janeiro, na edição do dia 27 de junho de 1885 reproduziu uma interpretação do jornal *Apóstolo* no qual indica entre os males do Brasil, em alguma medida, estava na imitação do que existia na Europa, transportando para essas terras a degrada-

³⁰⁷ BNDigital, DIVISÃO eclesiástica. *O Apóstolo: periodico religioso, moral e doutrinario, consagrado aos interesses da religião e da sociedade*, Rio de Janeiro, ano XVI, n. 86, 3 ago. 1881, p. 4. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/343951/7346>. Acesso em: 5 mai. 2019.

ção vivenciada naquela sociedade. Segundo a nota do jornal, a imigração e o casamento civil foram apontados como uma redenção, enquanto o problema do trabalho, sem se referir explicitamente sobre o trabalho escravo, a instrução moral do povo, a catequese dos indígenas, chamado de selvagens, como eram tratados na época, a criação de novos bispos e novas leis que pudessem superar a miséria ficaram esquecidas tanto pelo governo como por legisladores.³⁰⁸ Na *Gazeta da Tarde*, Rui Barbosa ocupou-se em defender a abolição dos humanos escravizados como o drama mais significativo no Império, menoscabo a agenda da Igreja, antecipa-se, chega a fazer sarcasmo sobre um possível projeto de novos bispos, no entanto seu fulcro foi mais a questão da liberdade de consciência como sendo a principal disputa com a Igreja.³⁰⁹ Durante longos anos não houve pronunciamento tão público e claro por parte do Imperador quanto à questão da constituição de novas dioceses, senão a 3 de maio de 1888, na sala do trono, feita à Assembleia Geral Legislativa, D. Pedro II anunciou à nação, por meio de seus representantes, a situação de paz e tranquilidade gozados e as esperanças que se abriam com boas relações internacionais, caracterizada pela participação do Brasil como convidado no Congresso de Estados da América do Sul, no qual foram renovados os interesses para regular uma série de conversações sobre o direito internacional. Reportou também ao parlamento o problema das epidemias no país, mas assegura estarem sob controle devido à ação do governo para dirimir os malefícios causados. As aflições geradas pela seca que acometia

³⁰⁸ BNDigital, FOLHA de ontem. O nosso colega do apóstolo atribui os males que afligem o país as seguintes causas. *Diario Portuguez*, Rio de Janeiro, ano I, n. 256, 27 jul. 1885, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/173878/984>. Acesso em: 5 mai. 2019.

³⁰⁹ BNDigital, DISCURSO Pronunciado pelo senhor conselheiro Ruy Barbosa no meet convocado pela Confederação Abolicionista no Teatro Polytheama. *Gazeta da Tarde*, Rio de Janeiro, ano VII, n. 198, 31 ago. 1887, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/226688/7613>. Acesso em: 5 mai. 2019.

as províncias do Norte, tornando o trabalho agrícola inutilizado, apesar das poucas chuvas ocorridas, não foram suficientes para debelar a tragédia, bem como os socorros enviados ainda teriam surtido efeito. Entre as novidades, pede assistência para escolas técnicas a serem criadas em todas as províncias, adaptadas às “condições e conveniências locais”. Integrando esse corpo inovador, propõe fundar duas universidades para atender as províncias, uma localizada no Sul, enquanto outra localizada no Norte; compondo um sistema universitário, abrangendo das Letras às Ciências, ambas articuladas à instrução primária e secundária, na expectativa de alcançar melhores resultados.

Concernente à Igreja, não tergiversa o imperador, recomenda expressamente a necessidade de atender “ao desenvolvimento do culto e ensino religioso pela criação de uma diocese em cada uma de nossas províncias, em geral tão extensas, que não podem estar reunidas em poucas dioceses, sem prejuízo de ação e doutrina pastoral”.³¹⁰ Pelo exposto, parecia ter o episcopado atraído finalmente o poder temporal para acolher suas demandas de ampliação do número de diocese no Império, oferecendo uma efetiva paridade entre o número de diocese e o número de províncias para serem absorvidas no ainda vigente regime do padroado. Apesar das dúvidas da monarquia havia a necessidade de renovar a aliança tão profícua entre Estado e Igreja. O mês de maio ainda traria à questão da abolição da escravidão no Brasil, diminuindo ainda mais o apoio das classes escravistas ao regime. Depois de tantos desgastes acumulados nos últimos 50 anos, o Império reconhecia a importância de ter na Igreja um alicerce para confirmar a lealdade dos súditos. Acolhendo o

³¹⁰ BNDigital, Na cidade de Cametá, no Pará, foi impresso o discurso de abertura da legislatura, mas nada foi comentado, como atesta o jornal que segue. PARLAMENTO Nacional 4ª Sessão da 20ª Legislatura, em 3 de maio de 1889. Fala do Trono. *A Reacção: Órgão do Partido Liberal*, Cametá, ano III, n. 126, 12 mai. 1889, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/704431/73>. Acesso em: 7 mai. 2018.

pleito por novas dioceses nas províncias nas quais inexistiam bispados, a medida soava como um aceno ao segmento conservador diante das pressões de modernização da sociedade.

Críticos da Igreja quanto às querelas em torno dos registros civis, cemitérios civis ou ensino laico, não gastaram tantos argumentos para interpor esta propositura do imperador. Obviamente havia a interrogação sobre quanto custaria ao orçamento para efetivar esta proposta, porém não houve nenhuma réplica consistente no parlamento. Na imprensa a recusa foi mais evidente com liberais e republicanos opondo-se ao projeto.

Quase um ano depois, uma revista voltada para o público feminino, na qual também se fez presente inúmeros folhetins, deu licença a si própria para criticar a ampliação dos bispados. O “imperador em vez de recomendar a supressão dos bispos existentes, aconselhou a criação de novos de bispados. Para que, não me diram? O Brasil do que menos precisa é de bispos”.³¹¹ Por este excerto, havia uma polifonia e até uma disposição em colocar-se contra o Estado. De maneira transversa, esse discurso problematizava o desejo do episcopado do Brasil para erigir novos bispados com sede no Paraná e Santa Catarina, Paraíba e Rio Grande do Norte, Amazonas e Rio de Janeiro. Foi esse o desenho a triunfar, porém só após a República.

Tratando sobre a Igreja de Manaus, Elisângela Maciel trouxe alguns documentos anexos importantes para capturar como os agentes a serviço da Igreja contribuíram para a formação desse novo bispado. Digno de nota é a “Bula do Santíssimo Senhor Nosso papa Leão XIII

³¹¹ BNDigital, CHRONIQUETA. *A Estação: jornal ilustrado para a família*, Rio de Janeiro, ano XVIII, n. 10, 31 mai. 1889, p. 81. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/709816/2970>. Acesso em: 6 jun. 2019.

Da nova sagrada hierarquia a ser criada no Brasil". Ali consta um breve histórico das relações entre o Vaticano e o governo do Brasil, remontando particularmente a 1848, quando Pio IX cria a diocese do Rio Grande do Sul; posteriormente, Diamantina e Fortaleza (1854) já referidos anteriormente; as declarações do episcopado quando esteve reunido em 1890 para elaborar a Coletiva Pastoral dos bispos em qual sustenta ser útil para religião e para o Brasil a criação de novas sedes episcopais. Esta mensagem foi transmitida pelo arcebispo da Bahia, no qual obteve como resposta a criação de quatro novas dioceses e uma província eclesiástica. Ficou o território eclesiástico dividido em duas partes, constituída a partir do Metropolitano em São Salvador e como sufragâneas Belém, São Luís, Fortaleza, Olinda e Goiás, além de duas novas outras a serem fundadas no caso Amazonas e Paraíba. Elevou o Rio de Janeiro para ser Metropolitano tendo como sufragistas São Pedro do Rio Grande do Sul, São Paulo, Mariana, Diamantina e Cuiabá e a fundação de duas novas, Niterói e Paraná. Para o território da nova diocese do Amazonas a Catedral a cidade de Manaus, dedicada à Imaculada mãe de Deus, passando a ser responsável até a fronteira com os países da calha Norte e ao sul fazendo fronteira com a diocese de Cuiabá, a leste com a diocese de Belém e a oeste com Bolívia e Colômbia (SOARES, 2014, p. 287-298).

Edificar um bispado não pode ser retratado como mais um desejo. Implicava na organização interna da administração para poder receber aquele consagrado à Mitra. Padre Francisco Benedito Coutinho e Casemiro Norberto Depuy fizeram os arranjos até a chegada de D. Lourenço da Costa Aguiar (SOARES, 2014, p. 181). Suas credenciais na Amazônia eram respeitáveis, fora vigário geral do Amazonas, um dos colaboradores mais próximos de D. Macedo Costa, na imprensa, no cabido e no parlamento da província do Pará por várias legislaturas até alcançar a representação na Assembleia Nacional. Um dos animadores na formação do partido católico no Império. Há um aspecto pouco evidenciado, porém necessário relatar sua condição de arrendador de escravos em sua

propriedade do Engenho Murucutú, quando chegou a abrigar dezesseis escravos numa controversa negociação para escapar do fisco como foi registrado no *Diário de Notícias* de 8 de agosto de 1884.³¹²

Cônego Costa Aguiar, como se notabilizou pelas disputas com os liberais em defesa das bandeiras do episcopado romanizador, teve atuação benemerita como mordomo da Santa Casa de Misericórdia. Após a proclamação da República, dirigiu-se a Roma para fazer o doutoramento, ato continuo teve as graças do Papa Leão XIII para implementar as teses da Santa Sé no primeiro bispado do Amazonas. Dentre suas credenciais, a imprensa revelou o importante trabalho escrito em *nhangatu* para ser usado na catequese dos indígenas.³¹³ Já o jornal “Amazonas Católico”, de 13 de junho de 1894, ao biografar o bispo enfatiza sua contribuição como jornalista e deputado. Causa estranheza são as parcas referências ao trabalho pastoral, apesar da comparação feita com o apóstolo Paulo.³¹⁴

O modelo romanizado havia conquistado a hegemonia do episcopado. Clero e fiéis estavam atados autoridade do bispo, ao mesmo tempo em que o episcopado assegurou o efetivo distanciamento do Estado para gerir os negócios eclesiásticos. Os laços com a Santa Sé no Vaticano saíram extremamente fortalecidos com as novas dioceses estabelecidas. Sem a proteção da monarquia, mas também sem o seu controle, a Igreja pode delinear o seu caminho conforme sua compreensão de levantar a

³¹² BNDigital, COMO se ilude a lei. *Diario de Noticias*, Belém, ano V, n. 181, 8 ago. 1884, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/docreader/763659/3365>. Acesso em: 7 jun. 2019.

³¹³ BNDigital, TELEGRAMAS. *A Federação: órgão do Partido Republicano no Amazonas*. Manaus, ano V, n. 217, 5 out. 1899, p. 2. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/223573/386>. Acesso em: 7 jun. 2020.

³¹⁴ BNDigital, TRAÇOS biográficos do primeiro bispo do Amazonas Dom José Lourenço Costa Aguiar. *Amazonas Catholico*, Manaus, s/ano, s/n, 13 jun. 1894, p. 1. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/850829/1>. Acesso em: 7 jun. 2020.

guarda contra as ameaças da modernidade da modernização; conferindo um campo organicamente fundado pela política católica, ramificado o suficiente para interiorizar a romanização. O cotidiano do bispado do Amazonas experimentou primeiramente a simbologia, o concreto de sua efetivação permaneceu mais na ilhargia das ações da reforma católica.

REFERÊNCIAS

ALVES, Márcio Moreira. *A Igreja e a política no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1979.

ANDRADE, Allan. *Entre a Igreja e o Estado: atribuições e atribulações de um bispo ultramontano na Amazônia (1844-1857)*. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal do Pará, Belém, 2017.

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143-170, 2012.

AQUINO, Maurício de. Romanização e territorialidade religiosa: a construção de um território religioso na diocese de Botucatu (1908-1923). In: XI Simpósio Nacional da Associação Brasileira de História das Religiões, 2009, Goiânia. *Anais...* Goiânia: UCG, 2009.

AZEVEDO, Ferdinand S.J. A inesperada trajetória do ultramontanismo no Brasil Império. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, v. 20, n. 51, p. 201-218, 1988.

AZZI, Riolando. Elementos para a história do catolicismo popular. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 36, fasc. 141, p. 96-103, mar. 1976.

AZZI, Riolando. Igreja e Estado no Brasil: um enfoque histórico. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, n. 29/31, jan./dez., p. 7-17, 1981.

AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono*. São Paulo: Paulinas, 1992.

AZZI, Riolando. *O Estado leigo e o projeto ultramontano*. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. Ordens e congregações na formação social brasileira. In: BEOZZO, José Oscar. *A Igreja Católica no Brasil: fé e transformação*. São Paulo: Duetto, 2005. p. 60-68.

BARROS, Roque Spencer de. A questão religiosa. In: Holanda, Sérgio Buarque de. (Org). *História geral da civilização brasileira*. Tomo II, v. 4. São Paulo: Difel, 1974. p. 317-337.

BARTOLOMÉ COSSIO, Manuel et al. *Situación de la instrucción pública en Bélgica*. Madrid: Museo Pedagógico de Instrucción Primaria, 1886.

BASTIDE, Roger. Religion and Church in Brazil. In: SMITH, T. Lynn; MAR-CHAND, Alexabder. *Brazil, portrait of hal continente*. New York: Dryden Press, 1951. p. 334-355.

BATES, Henry Walter. *O naturalista do rio Amazonas*. v. 2. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas de beira de estrada. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 37 fasc. 146, p. 741-758, dez. 1977.

COELHO, Tatiana Costa. *Discursos ultramontanos no Brasil no século XIX: os bispos de Minas Gerais, São Paulo e Rio de Janeiro*. Tese (Doutorado em História). Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2016.

COSTA FILHO, Luiz Moreira de. *A inserção do seminário episcopal de Fortaleza na romanização do Ceará (1864-1912)*. 2004. Dissertação (Mestrado em História), Universidade Federal do Ceará, Fortaleza, 2004.

CRUZ, Manuel Braga da. Os católicos e a política no final do século XIX. *Análise Social*, v. XVI, n. 61-62, p. 259-270, 1980.

DE WINTER, Lieven. Federalismo y la sostenibilidad de Bélgica. In: *I observato-*

rio novedades del federalismo en Europa. Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico, 2010. Disponível em: <https://multimedia.cortesaragon.es/library/items/observatorio-novedades-del-federalismo-europa-2010-11-08>. Acesso em: 7 jun. 2020.

EVANS, Ellen Lowell. *The Germam Center Party, 1870-1933*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1974.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado Liberal. In: HAUCK, João Fagundes *et al. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo*. Tomo II, v. 2. Petrópolis, Vozes, 1992. p. 141-253.

MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *O seminário episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do século 19*. Tese (Doutorado em História). Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2006.

MAUES, Raymundo Heraldo. Um aspecto da diversidade cultural do caboclo amazônico: a religião. *Estudos Avançados*, São Paulo, v. 19, n. 53, p. 259-274, abr. 2005.

NEVES, Fernando Arthur de Freitas. *Romualdo, José e Antônio: bispos na Amazônia do oitocentos*. Belém: Editora da UFPA, 2015.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. *Religião e dominação de classe: gênese, estrutura e função do catolicismo romanizado no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1985.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro. Religião e dominação de classe: o caso da romanização. *Religião e Sociedade*, v. 6, p. 167-187, 1980.

RIBEIRO, Antonio Carlos. Protestantismo de imigração: chegada e re-orientação teológica. *Protestantismo em Revista*, ano 7, v. 16, n. 2, maio/ago. 2008.

RICCI, Magda Maria de Oliveira. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó (1784-1843)*. Campinas, Ed. da UNICAMP, 2002.

ROMANO, Roberto. *Brasil, Igreja contra Estado: crítica ao populismo católico*.

São Paulo: Kairós Livraria e Editora, 1979.

ROSENDAHL, Zeny. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930. *Scripta Nova: Revista electrónica de geografía y ciencias sociales*, Barcelona, v. X, n. 218, ago. 2006.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. *Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1889)*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SOARES, Elisângela Socorro Maciel. *Igreja de Manaus - porção da Igreja Universal: a diocese do Amazonas vivenciando a romanização (1892- 1926)*. Manaus: Editora Valer, 2014.

SOUSA, Antônio Lindvaldo. Um romanizador do catolicismo brasileiro: silêncios e conflitos na administração de D. José Thomaz na diocese de Aracaju (Se) -1911-1917. In: VIII Simpósio da ABRH: Religião, Raça e Identidade. *Anais...*, São Luís: ABHR, 2006.

SOUZA, Ney de (org.). *Catolicismo em São Paulo: 450 anos de presença da Igreja Católica em São Paulo*. São Paulo: Paulinas, 2004.

TORRES, João Camilo de Oliveira, 1915-1973. *A ideia revolucionária no Brasil*. Brasília: Câmara dos Deputados, Edições Câmara, 2018. (Coleção João Camilo de Oliveira Torres; n. 8 e-book), p. 247-248.

VIEIRA, Dilermando Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. São Paulo: Aparecida: Santuário, 2007.

VON DÖLLINGER, Johann Joseph Ignatz. *O Papa e o concílio*. Traduzida e prefaciada por Rui Barbosa. Rio de Janeiro: Brown &- Evaristo, Editore, 28 Rua do Ouvidor 28, 1877.

WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX: a reforma de D. Antônio Joaquim de Melo (1851-1861)*. São Paulo: Ática, 1987.

FONTES

ATAS do Conselho De Estado. Segundo Conselho de Estado, 1823-1834. Brasília: Senado Federal, [197?]. Disponível em: https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/ACE/ATAS2-Segundo_Conselho_de_Estado_1822-1834.pdf. Acesso em: 17 ago. 2019.

ATAS do Conselho de Estado Pleno. Terceiro Conselho de Estado, 1842-1850, de 6 ago. 1846. Disponível em: https://www.senado.leg.br/publicacoes/anais/pdf/ACE/ATAS3-Terceiro_Conselho_de_Estado_1842-1850.pdf. Acesso em: 3 jan. 2019.

BENJAMIN, André Cursino. *Índice ou Repertório Geral das Leis da Assembleia Legislativa Provincial do Grão-Pará (1838 1853)*. Belém: Typ. Comercial de Antônio Joze Rabello Guimarães, 1854.

BRASIL. Congresso. Câmara dos Deputados. Centro de Documentação e Informação. O clero no parlamento brasileiro. Brasília. Rio de Janeiro: Fundação Casa de Rui Barbosa, 1979.

BRASIL. Ministério do Império (Ministro Cândido José de Araújo Viana) relatório do ano de 1840 apresentado á Assembleia Geral Legislativa na sessão ordinária de 1841, p. 27. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/100?fulltext=novas%20dioceses&item_id=1674#?h=novas%20dioceses&c=4&m=8&s=0&cv=26&r=0&xywh=-1273%2C-1%2C4176%2C2946. Acesso em: 20 jan. 2019.

BRASIL. Ministério da Justiça (Ministro José Joaquim Fernandes Torres) relatório do ano de 1845 apresentado á Assembléia Geral Legislativa, na terceira sessão da 6ª legislatura de 1846, p. 29-31. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/107?terms=capuchinho&item_id=1961#?h=capuchinho&c=4&m=17&s=0&cv=29&r=0&xywh=-1461%2C-1%2C4969%2C3506. Acesso em 12 jan. 2019.

BRASIL. Ministério do Império: Relatório da Repartição dos Negocios do Im-

perio (RJ) – (1832 a 1888), 1864-2A, p. 19-20. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/DocReader.aspx?bib=720968&pesq=nova%20diocese&pas-ta=ano%20186>. Acesso em: 12 jan. 2019.

COELHO, Jeronimo Francisco. *Falla dirigida pelo exm.o snr. conselheiro Jeronimo Francisco Coelho, presidente da provincia do Gram-Pará, á Assembléa Legislativa Provincial na abertura da sessão ordinaria da sexta legislatura no dia 1º de outubro de 1848*. Disponível em: http://ddsnext.crl.edu/titles/172?terms=1848&item_id=3884#?h=1848&c=4&m=18&s=0&cv=39&r=0&xywh=-1084%2C0%-2C3847%2C2713. Acesso em: 3 jan. 2019.

LUSTOSA, Dom Antônio Almeida. *Dom Macedo Costa*. Rio de Janeiro, [s.n.], 1939.

NOVO e Completo Indice Chronologico da Historia do Brasil (RJ) - 1842 a 1889. Rolo 2 jan. 1857 – dez. 1864. Ano 1858, p. 209. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/707619/951>. Acesso em: 12 jan. 2019.

CONSTRUINDO A CASA DE DEUS: O PONTIFÍCIO INSTITUTO DAS MISSÕES ESTRANGEIRAS E A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE MACAPÁ (1948-1980)

Joel Pacheco de Carvalho
Marcos Vinicius de Freitas Reis

Nosso objetivo é analisar a trajetória dos padres do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras (PIME) e seu papel na criação da prelazia de Macapá e na elevação a diocese. Pretende-se compreender como se deu a formação de tal instituto para as missões em lugares distantes, a chegada dos clérigos para a missão no Território Federal do Amapá (TFA)³¹⁵ e, posteriormente, as estratégias dos padres para reestruturar a Igreja nesta região. Nosso recorte temporal compreende o período de 1948, quando chegaram os primeiros padres do PIME, até o ano de 1980, data da publicação da bula papal conferentia episcopalis brasilienses, editada pelo Papa João Paulo II, que criou a diocese de Macapá. Para tal escopo, a pesquisa se valeu de fontes da história oral, de edições do periódico A Voz Católica e de documentos do arquivo da antiga prelazia de Macapá.

³¹⁵ O Território Federal do Amapá foi criado em 1943 e só foi extinto com a constituição de 1988. Oliveira (2011) afirma que as ações modernizantes eram fruto da política integracionista de Getúlio Vargas, assim, o Amapá vivenciou essa postura, impulsionado pelo trinômio “sanear, educar e povoar” Janary impulsionou a instalação da companhia extrativista de manganês ICOMI S.A, cumprindo as diretrizes emanadas pelo governo Federal. A exploração das riquezas minerais de maneira racional e organizada, implantando o trabalho produtivo, seria o vínculo de ligação do território com o resto do país e o promotor do desenvolvimento e engrandecimento da nação.

A Igreja Católica é uma instituição religiosa que possui um corpo de sacerdotes, uma comunidade de crentes, hierarquias em sua estrutura, preceitos dogmáticos; ritos e crenças, bem como, órgãos administrativos e variados objetos de culto. Instituição que historicamente se faz presente no Brasil desde o período colonial, inclusive como religião oficial (condição que se mantém no período imperial). Na região do Amapá, a Igreja Católica se expandia por meio das ordens religiosas, porém de forma bastante esporádica. Esse cenário começou a mudar a partir de 1948, com a chegada de padres do Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras (PIME).

NASCIMENTO, VINDA E ATUAÇÃO DO PIME NO TERRITÓRIO FEDERAL DO AMAPÁ

A atuação do Instituto, cedo abençoado por Deus, estendeu-se à Ásia, chegou à África e mais tarde ao Brasil. Inicialmente, empenhou-se em fundar, fazer crescer as igrejas locais. Quando estas se formavam suficientemente, iam adiante os missionários em busca de campos mais árduos e não evangelizados (MENDES *apud* GHEDDO, 1989, p. 45).³¹⁶

A fundação do Instituto Missionário de Milão, que mais tarde se chamará PIME, foi uma das respostas da Igreja Católica para um novo revigoramento missionário. A partir de 1700, com o chamado “século das luzes”, a Igreja encontrava-se num cenário de total decadência missionária, devido à difusão das ideias racionalistas, que ganhavam força com o iluminismo, da supressão dos Jesuítas e mais intensamente das revoluções francesa e industrial. Essas transformações tornaram a ati-

³¹⁶ Texto de D. Luciano Mendes, presidente da CNBB, para a apresentação do livro de autoria de GHEDDO, 1989.

vidade missionária da Igreja Católica bastante conturbada, por conta da forte oposição e perseguição que havia (GHUEDDO, 1989). Estes entraves serão superados a partir de 1800, quando o espírito missionário tornou-se mais efervescente, com o fim das guerras napoleônicas, com as novas descobertas geográficas, com o revigoramento missionário dos papas e com a restituição dos missionários de Paris (CUNHA, 2013).

Com o fim de firmar a presença da Igreja em outros continentes (já que na Europa perdera muito prestígio com as ideias racionalistas e a laicização de alguns países), foi criado em Milão, em 1850, o seminário Lombardo para as Missões Exteriores, criado pelo padre Ângelo Ramazzoti. Este instituto tinha as mesmas características do seminário de Paris e ambos atendiam as necessidades da *Sagrada Congregação de Propaganda Fide*, órgão da Santa Sé responsável pelas missões (NEGRI, 1996). Em 1871, foi criado em Roma outro instituto, o *Pontifício Seminário dos Santos Apóstolos Pedro e Paulo para as Missões Exteriores* pelo Mons. Pietro Avanzini, com as mesmas características do seminário milanês. Em 1912, os dois institutos propuseram à *Propaganda Fide* que fossem unificados, fato que aconteceu em 1926. O papa Pio XI, por meio do documento *Motu Proprio Cum Missionalium Opera*, criou o Pontifício Instituto das Missões Exteriores, com sede em Milão (NEGRI, 1996).

Antes da unificação, os dois institutos já possuíam missões em vários países (Egito, Sudão, Paraguai, Estados Unidos, países do Oriente Médio, China, Albânia), seguindo as orientações da *Propaganda Fide* (PIMENTEL, 2015). Estas missões foram paralisadas durante a Segunda Guerra Mundial (1939-1945) por conta da situação interna de alguns países, quando alguns padres foram expulsos ou proibidos de entrar, tendo que retornar à Itália. Nesse contexto, aumentaram os pedidos para que o PIME se fizesse presente no Brasil, resultando na vinda de vários missionários, tornando o país um dos principais núcleos de atuação do PIME. Em dezembro de 1946, deu-se a chegada dos três primeiros padres do

Pontifício Instituto: o superior deles, o padre Attilio Garré, ficou em São Paulo, Aristides Piróvano, foi para o Amazonas, e José Maritano, dirigiu-se para a cidade de Assis, no interior de São Paulo (GHEDDO, 1989).

Segundo Cunha (2013), em menos de dez anos os missionários do PIME somavam cerca de 110 padres, além de irmãos e irmãs associados a este instituto. Desde o começo, sua presença foi multiforme e voltada para a fundação e amadurecimento das dioceses que já estavam formalmente constituídas, porém com clero escasso. O Instituto ajudou os bispos locais na estruturação de vinte dioceses, localizadas em oito estados brasileiros, fundando ou assumindo mais de cinquenta paróquias.

Na região amazônica, o PIME está presente desde 1947, pois era uma região carente de clero. Além de atenderem inúmeras paróquias auxiliaram na fundação das dioceses de Parintins (no estado do Amazonas) e de Macapá.

Nos quarenta e cinco anos da presença do PIME no Brasil, a igreja brasileira percorreu um difícil caminho de crescimento que, no começo ninguém podia prever tão rápido. No fim dos anos quarenta, o problema fundamental da evangelização era ainda fundar a igreja, mesmo que o povo fosse católico, iniciar novas dioceses, construir paróquias e igrejas, assegurar a assistência religiosa à população dispersa em território imenso (GHEDDO, 1989, p. 72)

Em suma, aos poucos a presença do PIME atingiu as áreas mais afastadas dos grandes centros urbanos, as quais eram prioridade do Instituto e, além disso, estimulavam a participação leiga nas pastorais, por meio da criação de irmandades, dos movimentos de comunidades eclesiais de base (CEBs), sobretudo a partir de meados da década de 1960.

Em 1947, o padre Aristides Piróvano fez uma viagem de exploração no estado do Pará, para estudar as possibilidades do PIME iniciar

uma missão. Ao mesmo tempo, o bispo de Manaus oferecia campos de apostolado em sua diocese (DONEGANA, 2016).

A Amazônia era considerada uma área de cristianização imatura, apesar de esta não ser uma região de paganismo como ocorria na Ásia, África e Oceania. Porém, apesar ser habitado por uma população predominantemente católica, podia ser considerado como um campo de missão, pois a Igreja Católica não estava estruturada e consolidada e dependia quase que exclusivamente dos leigos e de recursos financeiros e missionários provenientes do exterior (LOBATO, 2013). Assim, os padres do PIME se engajaram primeiramente no Amazonas, onde fundaram a diocese de Parintins, e, posteriormente, foram para Belém. Em 1948, passaram a atuar no Território Federal do Amapá após os convites do bispo de Santarém D. Anselmo Pietrulla. A proposta foi logo aceita, mas dependia de uma visita de inspeção para avaliar sua viabilidade.

D. Anselmo, preocupado com as condições e dificuldades que os padres iriam encontrar e que não aceitassem atuar no TFA, recorreu ao núncio apostólico Carlo Chiarlo para que não desistissem de criar a missão. Em resposta, o núncio escreveu-lhe:

Non tema, che i Missionari del PIME torneranno indietro. Esattamente perché il Territorio è così abbandonato, essi lo accetteranno. Disseram-me che procuravano una zona di missione; poi bene, trovarono-la. Non si preoccupi, se la situazione è così grave come il signor o descrive, l'Amapá è il luogo ideale per i missionari del PIME. Il signor non li conosce bene (COLOMBO, 2008 apud CUNHA, 2013, p. 13).

Em 1948, o padre Aristides Piróvano, contando com um grupo de 13 sacerdotes (recém-chegados da Itália), deixava a cidade de Belém e chegava a Macapá para assumir a Igreja local, ainda carente da presença de padres (DONEGANA, 2016). Ali, os padres irão se deparar com uma religiosidade e um espaço totalmente diferente dos que estavam acostu-

mados na Europa, pois:

[...] no Amapá, quando os missionários do PIME ingressaram, havia apenas dois sacerdotes, que logo saíram, deixando o campo totalmente livre aos recém-chegados: um território imenso, a população evangelizada de maneira superficial, reduzindo a religião ao batismo e a algumas festas realizadas uma vez por ano, com raríssimas visitas dos poucos sacerdotes (DONEGANA, 2016, p. 83).

A região era atendida por apenas três padres, o paraibano Marcos Santiago em Mazagão; e os franceses Francisco Rellier em Macapá e Feliciano Fusey em Amapá. Até o ano de 1904, contava apenas com três igrejas: a matriz de São José, em Macapá, Nossa Senhora da Assunção em Mazagão e Divino Espírito Santo em Amapá. Com a chegada da congregação Sagrada Família, em 1911, houve um aumento relativo do número de edifícios religiosos (igrejas e capelas) e de padres na região do Amapá, porém as visitas pastorais, que eram chamadas de “desobriga”, ainda eram feitas de forma descontínua, em função das grandes distâncias geográficas e do pequeno número de sacerdotes. Na década de 1940 os sacerdotes da Sagrada Família deixaram a região por estarem em idade avançada e por serem estrangeiros, sendo proibidos de atuarem durante a Segunda Guerra Mundial.

Assim que chegaram, os padres do PIME se depararam com uma religiosidade totalmente diferente daquela considerada oficial pela Igreja (LOBATO, 2013). Tratava-se de um catolicismo popular, que tinha como principais características o apego aos sacramentais (fitas, velas, imagens), expressões de fé teatralizadas e o culto aos santos. Os padres passaram a reprovar tais práticas religiosas, por considerá-las distantes das oficiais. Diante disso, houve embates entre os praticantes do festivo catolicismo popular e os padres, que defendiam a rigorosa ortodoxia clerical europeia. Os padres se empenharam para reeducar os amapaenses

na “verdadeira” fé católica, por meio da catequese e do ensino da doutrina. Suas atuações incluíram também a construção de edifícios religiosos e assistenciais a fim de expandir a presença da Igreja Católica na região.

As distâncias geográficas e as dificuldades de comunicação com a sede da prelazia, que dificultavam o trabalho evangelizador, fez com que o padre Aristides Piróvano considerasse premente a necessidade de desmembrá-la, a fim de tornar mais eficaz a gestão do território e da população. De acordo com o padre Dante Bertolazzi, que é o atual superior regional do PIME, foi por meio da intervenção de Aristides Piróvano junto a Roma que pode ser criada a nova prelazia: “Aqui era uma região muito grande. [...] Foi Dom Piróvano, o nosso superior Dom Aristides Piróvano foi quem trabalhou pra cortar de Santarém, como tudo era decidido em Roma, tinha que explicar a situação. Ai, em 1949, veio a ordem de Roma, agora aqui era prelazia de Macapá, aqui tudo era PIME” (BERTOLAZZI, 2016).

Ao observar as condições religiosas e sociais do Amapá, escreveu aos superiores de Roma para que mandassem urgentemente um número considerável de padres. Como decorrência, foi destinado ao Brasil doze padres, a maioria para o Amapá.³¹⁷ A estratégia era incrementar a presença da Igreja Católica e promover inúmeras reformas administrativas e institucionais, que eram dificuldades pelas distâncias geográficas e as dificuldades nas comunicações com a sede da prelazia:

[...] Roma decide que aqui seria uma nova prelazia, mas no primeiro ano quem chegava aqui dependia de Santarém, aqui era só paróquia, certidões de batismo, toda essa parte burocrática tinha que ir pra Santarém, mas ficou assim só um ano, depois veio

³¹⁷ A.C.M., Edição especial dos 25 anos do PIME no Amapá. *A Voz Católica*, Macapá, n. 627, ano XIV, 15 jul. 1973.

a nomeação para formar a nova prelazia, facilitou muito essa parte e também a questão do território (BERTOLAZZI, 2016).

Em entrevista com o padre Dante Bertollazi³¹⁸ expôs que: “Era uma área muito grande [...] tudo era decidido em Santarém, a região era muito grande, por isso vieram vários padres pra cá, vieram 13 padres, o nosso superior Dom Aristides Piróvano foi quem trabalhou pra cortar de Santarém. Ai em 1949 veio a ordem de Roma, agora aqui era prelazia de Macapá” (BERTOLAZZI, 2016).

O desempenho de Aristides Piróvano e a sua influência junto a Roma foram importantes para desmembrar a prelazia de Santarém, pois os padres do PIME teriam maior autonomia e liberdade para pôr em prática suas atividades missionárias.

A prelazia de Macapá (*Territorialis Praelatura Macapaensis*) foi ereta canonicamente pelo Papa Pio XII, através da bula *Unius Apostolicae Sedis*, de 1 de fevereiro de 1949, com as paróquias de Macapá, Amapá e Bailique, desmembrada da Prelazia de Santarém e colocada pela Santa Sé aos cuidados do PIME. O padre Aristides Piróvano foi nomeado administrador apostólico e, em 21 de setembro de 1955, foi promovido a bispo-prelado, sendo sagrado em sua terra natal, perto de Milão, em Erba, na Itália, pelo arcebispo Cardeal Montini, (mais tarde papa Paulo VI). Em 27 de maio 1956 com cerimônia na Matriz de São José de Macapá, que contou com a presença de várias autoridades amapaenses (CUNHA, 2013).

O principal desafio de Aristides Piróvano era atender as novas necessidades do Amapá. O Amapá ainda possuía muitas carências, havia

³¹⁸ Dante Bertolazzi é padre do PIME, chegou no Amapá no ano de 1971 para desenvolver suas atividades missionárias a pedido de Aristides Piróvano. Atualmente aquele exerce a função de superior regional (que engloba os estados do Amapá e Pará).

pouca infraestrutura e o Estado não atendia às necessidades básicas da população, que estava em processo de crescimento demográfico e urbano. Macapá, no ano de 1948, contava com apenas 4.192 habitantes e, em 1965, esse número cresceu para 18.000. Esses números continuavam aumentando por conta da migração (GHEDDO, 1989). As políticas modernizantes de Janary Nunes geraram um *boom* populacional, devido às migrações de milhares de paraenses e nordestinos e às formações de grandes assentamentos rurais.

Os padres do PIME engajaram-se nesse projeto modernizante janarista, pautado na ética do trabalho, na modernização, na moralização e no progresso. A Igreja Católica aliou-se ao governo para disseminar tais ideais entre os trabalhadores, sobretudo os de trabalho e família. Exemplo dessa preocupação foi a criação do periódico *A Voz Católica* pelos padres do PIME, no ano de 1959. O jornal trazia em suas reportagens modelos idealizados de moral e de condutas familiares (OLIVEIRA, 2011). Para melhor compreensão, no dia 8 de janeiro de 1961, trazia a seguinte citação:

Muitos milhares de cristão enceraram os anos de 1960 e 1961 entregando suas almas à luxúria e ao álcool nos salões de bailes. Quando, após a sugestiva função de meia noite, recolhi-me ao meu quarto, ouvi embriagados soltarem gargalhadas e com as línguas grossas que mal se ajeitavam na boca, convidarem os amigos a beberem mais uma cerveja. Sabe-se também de ambientes em que a devassidão terminou ao raiar do sol.³¹⁹

O articulista concluiu dizendo que “é a maneira anti-cristã e anti-

³¹⁹ A.C.M., *A Voz Católica*, Macapá, n. 63, 8 jan. 1961.

³¹⁹ *Idem*.

-humana de passar o dia de ano, jogo, mulher e vinho reduzem o homem a cinzas”.³²⁰ Os controles sociais que os padres exerciam na sociedade tornaram-se mais fortes, porém nem sempre eficazes e produtivos. Segundo Lobato (2013), muitos populares frequentavam as praias de Macapá e da Fazendinha a procura do banho para se refrescar nos dias quentes. Preocupados com certos desvios morais, padres e policiais tentaram trazer os banhistas para a órbita do controle, proibindo as “farras” e festividades nas praias. Numa reportagem do jornal *A Voz Católica* admoestava-se as pessoas para terem cuidado com as praias, a fim de evitarem e prevenirem desatinos físicos e morais. Apesar disso, os efeitos foram pouco duradores.³²¹

No esforço para civilizar e modernizar, os padres do PIME procuraram ampliar as atividades missionárias e construir edifícios religiosos, hospitais e escolas: “Um dos problemas que foi encontrado aqui no Amapá é que não havia quase escolas, e a população estava crescendo, vinha muita gente de fora, aí não tinha escola pra todos” (BERTOLAZZI, 2016).

Foram construídas pelos padres as seguintes escolas: São Pedro, São Benedito, Jesus de Nazaré, Buritizal, escola paroquial padre Dário e a escola paroquial São José, muitas delas estavam localizadas ao lado das igrejas. Na visão dos padres, as escolas possuíam várias finalidades: atender as demandas da população, já que o Amapá era um território carente de vários serviços, e assegurar a hegemonia da Igreja Católica. O padre

³²¹ *Idem*.

³²² Padre José Cláudio Gomez Barros é pároco da paróquia Nossa Senhora do Perpetuo Socorro, Santana, é natural de Gurupá (pertencente as ilhas do Pará) e migrou nos anos 1960 para o município de Serra do Navio por motivos de trabalho. Na região entrou em contato com o padre Ângelo Biraghi, que o levou para o seminário. Já sacerdote, desempenhou várias atividades missionárias no município de Santana, inclusive construindo novas igrejas.

Ângelo Biraghi, até o ano de 1965, construiu várias escolas, entre elas o colégio Padre Simão Corridori, localizada no bairro Remédio II. Em entrevista, o padre José Cláudio³²² relatou que:

No ano de 1961 o padre Biraghi criou aqui duas salinhas de aula, que depois foi se ampliando, era chamada de porto de Macapá que se tornou mais tarde a escola Padre Simão Corridori, essa escola foi a primeira escola do município de Santana, era também forma de evangelização, os padres naquele tempo lançavam mão de que? De escolas, cinema, esporte e rádio, também para evangelizar (BARROS, 2016).

A expansão das escolas foi importante para a evangelização, pois educavam as crianças e jovens na moral cristã e os afastavam das escolas protestantes. No ano de 1960, por exemplo, o periódico *A Voz Católica* advertia dizendo: “É lastimável que muitos católicos mandem seus filhos à escola protestante, pois lá as crianças correm grave perigo de perder a fé”. E que “Isso institui pecado mortal para os pais que incorrem também na excomunhão, não podendo, portanto, receber os sacramentos”.³²³ Entre as preocupações dos padres do PIME estavam o crescimento do protestantismo, além do espiritismo, da pajelança de matriz Tupi e das religiões de matriz africana.

Outra estratégia de evangelização dos padres foi o cinema. Os padres do PIME criaram dois cinemas, um na cidade de Santana, que funcionava ao lado da igreja Perpétuo Socorro (fundado pelo padre Ângelo Biraghi) e outro em Macapá, o cine João XXIII, criado em 1946, e estava localizado ao lado da catedral de São José. Os cinemas divertiam o público ao exibirem uma programação variada, pois não tratavam apenas de assuntos religiosos. A procura desses espaços era grande, pelo fato de

³²³ Arquivo da Cúria de Macapá (A.C.M.), *A Voz Católica*, Macapá, n. 57, 27 nov. 1960.

concorrerem com um terceiro cinema, o Cine Teatro Territorial, que exibia filmes da Twenty Century Fox. Nesse contexto, não havia nas casas amapaenses aparelhos de TV, o que tornava mais atraente conhecer e frequentar os cinemas.

Esses espaços de sociabilidades facilitaram a evangelização, principalmente da juventude que frequentava constantemente tais espaços. Sobre esse aspecto o padre José Cláudio relatou que:

Tínhamos aqui ao lado da igreja o nosso cinema, isso ajudava também na evangelização, era um meio de estar também presente junto aos jovens, juntos as famílias, quer dizer, não tinha televisão, mas qual era o centro recreativo do povo? Igreja. Onde a juventude se concentrava? Na praça da matriz, para ver o cinema, catequese e futebol (BARROS, 2016).

O futebol também desempenhou um papel importante na evangelização dos jovens amapaenses, por ser um esporte muito popular. As praças em frente das igrejas serviam para a prática desse esporte. Os padres do PIME criaram o clube de futebol *Juventus Esporte Clube*, que disputou vários campeonatos (LOBATO, 2013). Outros clubes foram fundados pelo governo, pelas associações de bairros e pelos empresários. Em 1962, foi fundado no município de Santana, pelo padre Ângelo Biraghi, o clube de futebol *Independente Esporte Clube*. Em entrevista, o padre José Cláudio pontuou a esse respeito:

No município de Santana foi criado com a ajuda do padre Ângelo Biraghi o independente esporte clube, ele era um padre que gostava muito de jogo, por sinal os padres tiveram um importante papel na evangelização do estado, até nos times de futebol, naquela época era normal ver crianças e jovens jogando futebol na frente das igrejas (BARROS, 2016).

A partir da iniciativa do padre, o clube de futebol cresceu e alcan-

çou grande prestígio nas competições em que disputavam. As primeiras assembleias do time ocorriam no salão paroquial da igreja de Nossa Senhora de Fátima, que ficava no coração da histórica vila Dr. Maia e hoje faz parte do centro da cidade de Santana.³²⁴

Outro padre que se destacou nos trabalhos de evangelização foi o padre Aristides Piróvano, um dos primeiros a chegar à região. Seus contatos com as lideranças eclesiais de Roma foram importantes para promover as atividades evangelizadoras, para desmembrar a prelazia de Santarém e para criar a prelazia de Macapá. Exemplo da sua dedicação e empenho foi a vinda, em 1965, do italiano Marcello Cândia para o Amapá. Cândia era um grande empresário com formação em química e ciências biológicas e que havia herdado de seu pai uma das mais importantes indústrias europeias no campo da química. Através da amizade entre ambos amadureceu a ideia de se tornar um missionário leigo no Brasil para ajudar os pobres. Após a reconstrução de sua fábrica (que explodiu no ano de 1955 por conta de um acidente), Cândia decidiu vender tudo e imigrar para o Brasil e tornar-se missionário (GHEDDO, 1989). Sua ação missionária e seus empreendimentos contribuíram para fortalecer do catolicismo, sobretudo por meio da assistência médica. Cândia construiu hospitais e abrigos para menores, entre eles o maior hospital do Amapá, denominado São Camilo. D. Piróvano era o seu maior protetor na cidade de Macapá, sendo concedido, em 1965, o título de missionário leigo da prelazia (GHEDDO, 1989).

Segundo Gheddo (1989), a cidade de Macapá, no ano 1965, contava com aproximadamente 18.000 habitantes e o hospital projetado por Cândia e D. Piróvano (que conseguiu o terreno para a constru-

³²⁴ APORTA-RETRATO – Amapá/Macapá – 10 anos. Disponível em: <https://porta-retrato-ap.blogspot.com.br/2012/01/especial-independente-esporte-clubes-50.html>. Acesso em: 12 jun. 2019.

ção) parecia desproporcional às necessidades da região, mas que hoje é perfeitamente adequado a uma das maiores cidades da Amazônia. Segundo o autor, a obra teve início no dia 25 de janeiro de 1960, na periferia de Macapá, e sua construção foi dificultada devido a escassez de materiais de construção e de trabalhadores qualificados (GHEDDO, 1989). Era o próprio D. Aristides quem supervisionava as obras, junto com alguns padres e leigos do PIME. A construção foi financiada por Marcello Candia, que importou materiais de construção da Itália. Outro obstáculo foi a desconfiança do governador militar do território, Ivanhoé Gonçalves Martins. Segundo Gheddo (1989), ele suspeitava frequentemente do italiano:

O governador do território era dos mais incrédulos. Ele estava convencido que o hospital seria um biombo para esconder outros projetos. Que quer fazer esse louco fingido? Ele se questionava, e colocava seus colaboradores atrás de Marcello, para vigiá-lo, controlar tudo, torna-lhe a vida difícil, e obrigá-lo a manifestar suas verdadeiras intenções (GHEDDO, 1989, p. 55).

A desconfiança do governador só teve fim após a inauguração do hospital, quando Marcello Cândia doou o prédio para o governo, por reconhecer a função social que esta construção traria. Em 1973, Cândia recebeu do presidente do conselho municipal de Macapá o título de cidadão de Macapá, pelos relevantes serviços prestados à comunidade. Posteriormente, o novo bispo de Macapá, D. José Maritano chamou a ordem dos Camilianos para a administração do hospital, pelo fato do seu carisma ser mais voltado à área da saúde.

Além do hospital São Camilo, que foi o empreendimento mais importante de Marcello Cândia, outras ganham destaques. Entre elas, o convento em Macapá, chamado de Carmelo, para as monjas carmelitas, além da construção de um seminário para os Camilianos dentro do re-

cinto do hospital São Camilo. No município de Santana construiu a casa da hospitalidade, que foi dirigida pelo padre Luis Brusadelli, do PIME, para hospedar crianças e adolescentes abandonados, além dos portadores de necessidades especiais. Além desta, houve também a construção de vários leprosários por diferentes estados da região Norte, que atendiam principalmente portadores de hanseníase. O mais importante deles é o leprosário de Marituba, fundado em 1978, cuja construção foi tocada por Aristides Piróvano.

A criação dessas instituições tinha a função de preencher esta lacuna diante da ineficiência do Estado, ao mesmo tempo em que firmava sua importância política e ideológica da Igreja Católica na sociedade. A população vivia em péssimas condições sanitárias e havia pouca oferta de ensino público e de espaços de lazer, como cinema e futebol. De acordo com o padre Dante Bertolazzi, a criação desses espaços era primordial para a formação do povo amapaense e de cristianização da sociedade: “A prelazia era um caminho para a diocese, é claro que a diocese não nasce do dia pra noite, a igreja precisa crescer nessa área, a evangelização tem que ser feita, ter contato com as pessoas, ensinar, tudo isso [...] a catequese deve estar presente de acordo com a criação das paróquias, das igrejas, enfim” (BERTOLAZZI, 2016).

Assim, podemos afirmar que uma das preocupações dos padres era difundir o catolicismo, melhorar as condições de vida e disciplinar a sociedade, pois as pessoas eram orientadas a seguirem os preceitos de um catolicismo oficial baseados nos sacramentos, em detrimento do catolicismo popular que era bastante característico na região. Apesar disso, as investidas não tiveram muito êxito, pois os padres observaram que os sacramentos eram vistos como meio de conter o “mau olhar” e que os católicos atribuíam grande importância ao culto das imagens dos santos, às festas e arraiais, etc.. Ou seja, houve um aumento quantitativo de sacramentos, mas não houve um crescimento qualitativo das

práticas religiosas.

DE PRELAZIA À DIGNIDADE DE DIOCESE DE MACAPÁ

O papa Joao Paulo II, com a bula *Conferentia Episcopalis Brasiliensis*, de 14 de novembro de 1980, elevou a prelazia de Macapá à categoria e dignidade de diocese, concedendo ao seu bispo privilégios e direitos, obrigações e encargos que cabem a todos os bispos residenciais.³²⁵

Nos anos em que esteve à frente da Igreja no Amapá, o bispo D. Aristides Piróvano preocupou-se em estruturar a nova prelazia. Suas ações eram voltadas às questões administrativas, burocráticas e institucionais, a fim de expandir a presença da Igreja Católica: “Lembro-me muito bem de 13 de 1959, na sessão solene em homenagem ao pastor Dom Aristides Piróvano, fazendo o uso da palavra, despedia-se de nós e explicava que iria viajar para a Itália para visitar o sumo pontífice e tratar de interesses da prelazia. Foi a Roma e falou ao Papa João XXIII sobre as coisas do Amapá.”³²⁶

Ao longo da sua gestão ele “andou milhares de quilômetros por nove longos meses e o fruto de tão enorme trabalho foi admirado por todos os amapaenses”. Entre seus projetos estavam à construção do hospital São Camilo: “Eis outra meta do Exmo. Bispo, através da ação generosa de amigos e entidades internacionais, Dom Aristides planejou e decidiu iniciar a obra colossal que constituirá um grande passo na assistência a tantos pobres irmãos doentes.”³²⁷

³²⁵ A.C.M., Fragmento do decreto de criação da diocese de Macapá, documento que foi redigido pelo então núncio apostólico do Brasil D. Carmine Rocco no ano de 1981.

³²⁶ A.C.M., *A Voz Católica*, Macapá, n. 55, 13 nov. 1960.

³²⁷ A.C.M., *A Voz Católica*, Macapá, n. 55, 13 nov. 1960.

O bispo e os padres trabalharam para ampliar a presença institucional, criando várias paróquias e assistindo a população dos novos bairros que estavam em formação. Em 1960, o monsenhor Arcângelo Cerqua visitou o Amapá e relatou que teve a “agradável surpresa de constatar um inesperado desenvolvimento da vida católica. Todo bairro possui uma igreja ou uma capela”.³²⁸ A tabela abaixo mostra o grande

Tabela 1: crescimento do número de paróquias no Amapá

DENOMINAÇÃO	CRIAÇÃO	LOCALIDADE
São José-catedral	1752	Macapá, bairro central
Nossa Senhora da Assunção	1845	Mazagão, Cidade
Divino Espirito Santo	1904	Amapá, Cidade
Nossa Senhora das Graças	1959	Oiapoque
Nossa Senhora da Conceição	1959	Macapá, Bairro do Trem
Perpetuo Socorro	1964	Santana, Bairro vila Amazonas
Nossa Senhora do Brasil	1964	Porto Grande, Cidade
Nossa Senhora de Fátima	1964	Macapá, Bairro Santa Rita
São Benedito	1964	Macapá, Bairro Julião Ramos
Jesus de Nazaré	1966	Macapá, Bairro Jesus de Nazaré
Sagrado Coração de Jesus	1978	Macapá, Bairro Buritizal
São Pedro	1978	Macapá, Bairro Beírol
Nossa Senhora de Fátima	1979	Santana, Bairro central

Fonte: Arquivo da Cúria de Macapá.

³²⁸ A.C.M., A Voz Católica, Macapá, n. 53, 30 out. 1960.

salto quantitativo do número de paróquias que foram criadas após a criação da prelazia:

Entre as prioridades estavam à construção de edifícios religiosos e fundar novas paróquias, escolas e hospitais que atendessem as demandas demográficas e de expansão institucional. O padre José Cláudio esclareceu que:

[...] esses são passos que vão se dando, de acordo com o crescimento da cidade, o número de pessoas aumenta e a igreja vai crescendo. [...] Por exemplo, eu vejo uma área que está crescendo e lá não tem igreja, eu vou lá e construo uma capela, é claro que tem que ter a aprovação do bispo, eu mesmo reformei muitas igrejas e escolas também, no bairro paraíso construí a São Bento, em 1979, a São Lucas no Marabaixo, já construí e reformei muitas igrejas e escolas (BARROS, 2016).

Podemos observar que a estruturação da Igreja Católica se dava em duas frentes: a humana, que consistia em ter missionários para cuidar da evangelização do povo amapaense, e a física, que consistia nesse movimento de construir edifícios religiosos, erigir paróquias, obras assistenciais e prover recursos financeiros para mantê-las. De acordo com o padre José Cláudio, a prelazia, após obter um desenvolvimento religioso, poderia ser elevada à condição de diocese: “A prelazia, ela é criada pra ser uma presença da igreja ali e evangelizando, mas não tem uma autonomia nem financeira e nem humana, e enquanto prelazia ela vai se mantendo até fazer esse passo, formar o povo, formar membros, criar recursos humanos, criar situações financeiras para mais tarde passar a ser uma Diocese” (BARROS, 2016).

Esse projeto tornou-se o principal desejo do bispo D. Aristides Piróvano, porém entre os empecilhos estava o incremento de padres, que dependia da imigração de missionários estrangeiros. Para ampliar o

clero local era necessário fomentar as vocações brasileiras:

Sua Excia. Revma. Dom Aristides está preocupado com um problema: o seminário e o clero local. ‘O Amapá precisa de sacerdotes indígenas, pois não pode viver eternamente a mercê de outros países’. Em seguida, o articulista diz aos amapaenses: ‘o Sr. Bispo não deve trabalhar só para realizar tal sonho. O povo amapaense deve dar o que pode, porque o clero é para o povo’.³²⁹

A criação de um seminário permitiria formar o clero regular e nacionalizar os quadros de pessoal do PIME. Para financiar a sua construção foram realizadas campanhas de arrecadação. Afirmava-se que “economizar uns tostões para a construção do seminário, é o propósito que toda família deve fazer. De grão em grão a galinha enche o papo... e tostão mais tostão faz milhão”.³³⁰ Ao mesmo tempo, foram realizadas campanhas vocacionais por meio de palestras em escolas, reportagens nos jornais, nos catecismos e nas missas:

Dom Aristides me mandou pra cá, ele tinha a vontade de criar o seminário e também que houvesse seminaristas, para futuramente ter um clero diocesano e poder tocar a diocese, os Bispos do PIME se preocupavam bastante com a animação missionária e a parte financeira também tinha que ser estruturada, as escolas nesse sentido ajudavam bastante, a gráfica [...] a pastoral do dízimo é coisa recente (BERTO-LAZZI, 2016).

Os resultados dessa iniciativa missionária começam a ser percebidos em 1969, quando o artista e arquiteto Fúlvio Giuliano ingressou

³²⁹ A.C.M., *A Voz Católica*, Macapá, n. 55, 13 nov. 1960.

³³⁰ *Idem*.

como seminarista. Após ser ordenado, foi incorporado no clero secular, auxiliando na estruturação da prelazia. Era “um presbítero que vai ser consagrado diretamente para o serviço na igreja do Amapá, independentemente de institutos ou congregações”. Porém, havia escassez de vocações e, segundo bispo José Maritano, “[ainda] não atingimos o objetivo dos nossos desejos e preces, isto é a formação de um clero local de amapaenses, mas é, sem dúvida alguma, um primeiro passo bastante importante neste rumo”.³³¹ O padre José Cláudio, que também ingressou no seminário, revelou os passos que antecederam seu ingresso no seminário de Macapá: “Foi pelo contato com os padres do PIME, isso foi me cativando, eu tinha a curiosidade de saber quem eram aqueles homens, gostava até da roupa deles, usavam aquelas batinas pretas, e aos dezoito anos o padre Ângelo Biraghi me levou para o seminário” (BARROS, 2016).

O padre Dante Bertolazzi, na entrevista, abordou a necessidade de ampliar as vocações locais e de formar um clero secular: “A formação de um clero diocesano era importante, padres é [...] que ficariam atrelados à diocese de Macapá e não indo para outros lugares, por que esse é o carisma do PIME, a missão do PIME, depois que a igreja está estruturada os diocesanos que devem assumir” (BERTOLAZZI, 2016).

O segundo bispo da prelazia D. José Maritano afirmou que:

Para o próprio PIME, é uma grande data esta, pois a finalidade do trabalho de todo instituto missionário é ajudar o desenvolvimento da igreja diocesana, até ela ter sacerdotes seus em número suficiente para a sua vida de igreja [...] nós temos a plena certeza de que, dentro de mais alguns anos, o senhor atenderá a nossas súplicas insistentes, e

³³¹ A.C.M., *A Voz Católica*, Macapá, n. 569, 3 jan. 1971.

³³² A.C.M., *A Voz Católica*, Macapá, n. 569, 3 jan. 1971.

nos dará a felicidade de ter ao lado do padre Fúlvio, padres brasileiros e amapaenses.³³²

Observamos, portanto, os esforços e os desejos dos líderes da Igreja Católica para forjarem um corpo de sacerdotes seculares em Amapá, diminuindo a necessidade de importar missionários de outros países. Todas essas medidas estruturaram a prelazia, porém esses empreendimentos ainda eram insuficientes: “Aqui não tinha quase nada, o dinheiro que vinha pra cá não dava, não tinha escolas para atender a todos, nem água, energia, o povo era muito humilde, não tinha essa infraestrutura que você ver hoje, não tinha quase igrejas e o povo ia crescendo né” (BERTOLAZZI, 2016).

Na década de 1980, por meio das inúmeras frentes de atuação dos padres do PIME, a Igreja Católica estava finalmente estruturada, possuindo recursos próprios, um número suficiente de edifícios religiosos, seminário, grupos de apostolado, várias pastorais, centros catequéticos, bíblicos, dentre outros, para continuar o trabalho de evangelização do povo amapaense (CUNHA, 2013). Como decorrência desse desenvolvimento e do incremento religioso, a prelazia foi elevada a diocese.

A bula papal *Conferentia Episcopalis Brasiliensis*, publicada pelo papa João Paulo II, em 30 de outubro de 1980. A diocese foi instalada solenemente no dia 5 de julho de 1981, pelo arcebispo de Belém D. Vicente Zico. O primeiro bispo diocesano foi o próprio D. José Maritano, que saíra apenas em 1983, dando lugar a D. Luís Soares Vieira, que assumiu em 1984.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O crescimento da Igreja no território Federal teve um grande salto quantitativo e qualitativo após o ano de 1948, quando chegaram

os primeiros missionários do PIME. Sua atuação favoreceu a expansão institucional e a implantação de reformas, tais como difundir a prática dos sacramentos, combater o catolicismo popular e normatizar a população. As modulações dos indivíduos e da sociedade eram realizadas em várias frentes, incluindo as manifestações religiosas, o ensino, o lazer e por meio das instituições assistenciais.

O incremento da presença da Igreja Católica, com o aumento do número de religiosos, com a criação de paróquias e com a construção de edifícios religiosos e de obras assistenciais, possibilitaram aumentar a eficácia do controle social. Como decorrência do desenvolvimento religioso, foi criada a prelazia de Macapá e, posteriormente, à condição de diocese.

REFERÊNCIAS

CUNHA, Welison Couto da. Fronteiras de fé: o Pontifício Instituto das Missões Estrangeiras, de Milão ao Amapá (1926-1965). In: IX Semana de História da UNIFAP. *Anais...* Macapá: UNIFAP, 2013.

DONEGANA, Constanzo. *PIME: traços de uma bela História*. São Paulo: Ed. Mundo e missão, 2016.

GHEDDO, Piero. *O PIME, uma proposta para missão*. São Paulo: Loyola, 1989.

LOBATO, Sidney da Silva. *A cidade dos trabalhadores: insegurança estrutural e táticas de sobrevivência em Macapá (1944-1964)*. Tese (Doutorado em História). Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

NEGRI, Teodoro. *1850-200, a caminhada do PIME*. São Paulo: Ed. Mundo e missão, 1996.

OLIVEIRA, Tatiana Pantoja de. A voz de Deus no lar amapaense: potencialidades de pesquisa no jornal A Voz Católica. In: AMARAL, Alexandre *et. al.* (org.). *Do lado de cá: fragmentos de história do Amapá*. Belém: Açai, 2011.

PIMENTEL, Walbi Silva. *A Igreja dos pobres: origem e desenvolvimento das CEBs no Amapá (1966-1983)*. Monografia (Especialização em História e Historiografia). Universidade Federal do Amapá, Macapá, 2015.

ENTREVISTAS

BERTOLAZZI, Dante. Entrevistas. [jul./out. 2016]. Entrevistadores: Marcos Vinicius de Freitas Reis e Joel Pacheco de Carvalho. Amapá, 2016. 2 arquivos (120 min.).

BARROS, José Cláudio Gomez Barros. Entrevistadores: Marcos Vinicius de Freitas Reis e Joel Pacheco de Carvalho. Amapá, 2016. 1 arquivos (60 min.).

A DIMENSÃO POLÍTICA DO SAGRADO NO ESPAÇO: TERRITÓRIO E TERRITORIALIDADES RELIGIOSAS

Zeny Rosendahl

Tá na prece do cristão
na festa do padroeiro
tá nas velas que iluminam
os caminhos do mosteiro

Tá nos livros e papéis
na cabeça do estudante
na esperança dos que chegam
na ilusão dos retirantes

Muito dela tenho ouvido
e dela tenho falado
por ela se tem morrido
por ela se tem matado

Todo povo oprimido
não se esquece do ditado:
'Povo que vive sem fé é um povo abandonado'.

Zé Geraldo, 2008

Este capítulo privilegia a estratégia espacial de conversão da fé no Brasil desde 1551, com a fundação da primeira diocese no estado da Bahia. Trata-se de uma análise geográfica ressaltando os conceitos

de território e territorialidade. Ao priorizar tais conceitos geográficos, nosso desejo será reafirmar a Igreja Católica Apostólica Romana como exemplo de Instituição Religiosa que possui a Rede Religiosa de Dioceses presente à origem territorial no espaço brasileiro. Estamos privilegiando dois períodos: (a) 1551 a 1854; (b) 1889 a 1930. A escolha desses dois períodos ocorre por diferentes e singulares estratégias religiosas implantadas no Brasil, qualificando um catolicismo popular original e cultural no país.

Os estudos geográficos que interpretam a dimensão política-religiosa no Brasil, nos últimos vinte anos, privilegiam os conceitos de território e territorialidade em suas análises. O território religioso, conceito chave na geografia, foi considerado em nossa análise a partir das contribuições de Sack (1986), Souza (1995), Bonnemaïson (2002), Rosendahl (1996, 2005) e Haesbaert (1999, 2009). O território constitui-se em um dado segmento do espaço, via de regra delimitado, que resulta da apropriação e controle por parte de um determinado agente social, um grupo humano, uma empresa ou uma instituição como o Estado ou outra organização social. O território, além do caráter político, possui um nítido caráter cultural, especialmente quando os agentes sociais são grupos étnicos e religiosos, Bonnemaïson (2002). Nos tempos atuais, o território apresenta-se impregnado de significados, símbolos e imagens. A religião é essencialmente simbólica.

O território apresenta um arranjo espacial, constituído por fixos e fluxos, possuindo funções e formas espaciais por intermédio dos quais o território realiza efetivamente os papéis a ele atribuídos pelo agente social que o criou e o controla. Nas reflexões de Sack (1986), as autoridades da Igreja Católica e sua hierarquia são essenciais à missão da Igreja. Os interesses estão refletidos em duas naturezas. A primeira inclui o sistema abstrato da fé e dos valores encontrados nas escrituras sagradas. Esta natureza é chamada de Igreja Invisível. A segunda refere-se às instituições

sociais da Igreja. Compreendem seus membros, seus funcionários, seus regulamentos, suas estruturas físicas e propriedades. A esta chamamos de Igreja Visível, inclui os templos, os cemitérios, os pequenos oratórios à beira da estrada, bem como os itinerários percorridos pelos peregrinos, que são os meios pelos quais o território é reconhecido e vivenciado.

O conceito de território proposto por Souza (1995) pode ser expresso na relação que desenvolve as noções de espaço e tempo. Refletem acontecimentos importantes induzem a uma transformação; mesmo que seja visto como recuo ou avanço, o território é modificado, refletindo sua afirmação do poder (Rosendahl, 2001a). É justamente a não rigidez no tempo e no espaço a característica da compreensão de territorialidades.

Os estudos de territorialidade, na geografia, vêm reafirmando as ideias elaboradas por Sack (1986). Territorialidade é definida como uma estratégia de controle sempre vinculada ao contexto social na qual se insere. A reflexão de Sack (1986) adequada às pretensões de nossa análise é a dissociação de uma escala meramente espacial à territorialidade que nela se desenvolve. A territorialidade deve ser reconhecida como uma ação individual, de grupo social ou instituição, na tentativa de influenciar ou controlar pessoas, fenômenos e relações, assegurando o controle sobre uma determinada área.

Sack (1986) e Raffestin (1980) discutem dois pontos qualitativamente fortes de territorialidade católica no mundo: a) focalizar mudanças na organização e no território estudado não significa considerar estas características como sendo isoladas e quantificadas. Sack (1986) ressalta que os registros da Igreja Católica Apostólica Romana são vastos e não apresentam estudos que valorizem os critérios de organização espacial, nem dos efeitos territoriais ocorridos. O segundo ponto enfatiza a estrutura organizacional hierárquica, destacando os territórios episcopais. Não há dúvida de que se trata de uma qualidade importante de gestão da Igreja, mas deve-se sublinhar que a Igreja possui outras características

em sua organização espacial.

Ao priorizar tais conceitos geográficos, nosso desejo será reafirmar a Igreja Católica Apostólica Romana como exemplo de Instituição Religiosa que possui a Rede Religiosa de Dioceses presente à origem territorial no espaço brasileiro. Estamos privilegiando dois períodos: (a) 1551 a 1854; (b) 1889 a 1930.

REDE RELIGIOSA E SEUS TERRITÓRIOS RELIGIOSOS DE 1551 A 1854

Na ocupação do território brasileiro, a territorialidade católica caracterizava-se, ao final de três séculos de evangelização católica, por territórios amplos, mal ou nulamente delimitados, dotados de esporádicos e escassos meios de ação (ROSENDAHL, 2012).

No Brasil, a fé católica foi introduzida oficialmente pelos portugueses, não só através da intervenção da Coroa, mas também das ordens religiosas. A ocupação do território brasileiro por parte dos portugueses foi desde o início, segundo Azzi (2005), considerada pelos jesuítas como elemento fundamental para o cumprimento de sua missão evangelizadora. O complexo processo de ocupação do espaço brasileiro, feito em etapas e valorizando diferentes áreas em momentos distintos, permitiu que o catolicismo brasileiro assumisse características próprias, bastantes distintas do catolicismo europeu.

Dioceses e paróquias são configurações espaciais presentes na origem da divisão territorial religiosa no Brasil, num processo de construção de territórios religiosos. Esta divisão espacial permitiu aos colonizadores controle político e religioso do espaço brasileiro, pois tinham a função de organizar e controlar as práticas devocionais dos devotos, desempenhando o papel de gestão do território desde 1551 – data da

criação da primeira diocese no Brasil, em Salvador, Bahia. A paróquia representa também, para seus paroquianos, um lugar simbólico onde cada habitante se insere em grandes questionamentos, e na maioria dos casos desenvolve uma identidade religiosa no lugar. A paróquia é como um território principal da vida das comunidades locais. Ela oferece um notável exemplo de “organização da vida social e íntima dos habitantes, pontuando o tempo cotidiano da comunidade” (LECOQUIERRE; STECK, 1999, p. 63).

Lecoquierre e Steck (1999, p. 53) postulam que “a última e verdadeira unidade territorial de base da Igreja Católica é a diocese”. A diocese é evocada como território religioso verdadeiramente presente e atuante no processo de regulação e religiosidade católica. A referência primordial é a comunidade de crentes, que constitui o espaço de aproximação entre o regional e o universal, isto é, entre as ações de controle pastoral regional e as ações na escala do mundo (ROSENDAHL, 2005). Lembremos que o território religioso assegura a vivência da fé e a vivência dos fiéis, afirmando assim sua identidade religiosa. No período de 1889 a 1930 iremos destacar os dois focos iniciais de difusão espacial. Rosendahl (2012) identificam a diocese Primaz Principal, em Salvador, na Bahia, e a diocese Primaz Secundária, em São Luís, no Maranhão.

A diocese de Salvador foi criada em 1551, a partir da Santa Sé; a diocese de São Luís foi instituída em 1677 com o desmembramento da diocese de Lisboa. Portanto, instaladas independentemente uma da outra. Salvador é identificada como a diocese Primaz Principal devido ao papel que desempenhou nos primeiros séculos da colonização portuguesa. Os fatores que podem explicar essa dupla primazia de dioceses estão vinculados ao contexto político-administrativo colonial: o Estado do Brasil, com capital em Salvador até 1763, e o Estado do Grão-Pará e Maranhão, com capital em São Luís até 1751, evidenciando, assim, a ausência de uma unidade política, conforme apontam diversos estudiosos,

entre eles Nunes Dias (1970) e Barbosa (2005).

A construção da territorialidade católica foi lenta e descontínua no espaço brasileiro. A vinda dos jesuítas, em 1549, chefiados por um jovem de 31 anos – Manuel da Nóbrega – deu início à conversão dos gentios à fé católica, ação marcada pelo trabalho e pela oração. Em 1553, chega ao Brasil José de Anchieta, com 19 anos, que havia elaborado uma gramática que serviu para o ensino do tupi nos colégios da Companhia de Jesus (Suess, 1989). A formação da sociedade colonial brasileira confunde-se com a ação missionária dos padres jesuítas. A estratégia de ocupação estava baseada no ensino da língua portuguesa e na implantação de novos hábitos e atitudes comportamentais, com a finalidade de conversão e catequese dos índios – notadamente a catequese infantil, frente à resistência generalizada dos adultos em desligar-se de suas tradições religiosas.

Os franciscanos também desenvolveram territorialidades semelhantes. Em 1581, chegaram os monges beneditinos e fundaram o primeiro mosteiro em Salvador, na Bahia (1581/1582), e outro no Rio de Janeiro (1586/1589). Aportaram em Olinda em 1592, em João Pessoa em 1596, e em São Paulo em 1598 (FRIDMAN, 1994). A Ordem de Nossa Senhora das Mercês chegou ao Brasil em 1640 e, em 1665, a Ordem das Carmelitas. Assim, a vinda de outras ordens ocorreu somente após 1580.

A Companhia de Jesus foi, portanto, até 1580, o único instituto religioso com atuação na formação espacial do país, mas durante o período colonial a presença religiosa contou, além dos jesuítas, com franciscanos, beneditinos, mercedários e capuchinhos. Os serviços administrativos e a gestão religiosa nas dioceses, bem como a educação religiosa nos colégios, eram responsabilidades dessas congregações religiosas. Nesta conjuntura da América Portuguesa, a estratégia da Igreja Católica visava garantir a apropriação de um amplo território. Amplo, mas vazio, no qual se estabelece um catolicismo popular que passa a fazer parte da

Tabela 1: Brasil: Dioceses e prelazias existentes em 1800.

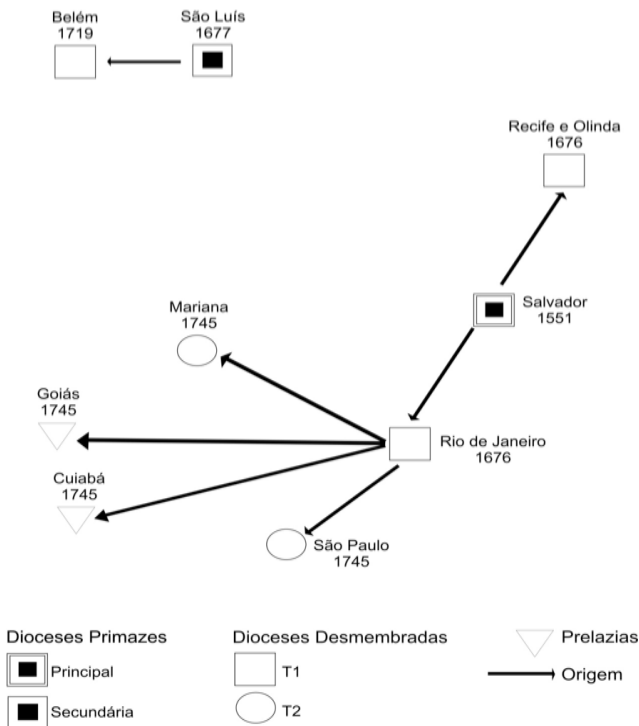
REGIÕES	PERÍODOS				TOTAL
	1551	1676-1677	1719-1745	1848-1854	
Amazônia	-	-	1	-	1
Nordeste	1	2	-	1	4
Centro-Sul	-	1	4	2	7
Total	1	3	5	3	12

Fonte: CERIS - Anuário Católico do Brasil, 2000.

cultura brasileira. A Figura 1 apresenta a origem e difusão dessas novas unidades territoriais, num total de nove lócus da Igreja Católica.

A distribuição espacial das cinco primeiras dioceses criadas no Brasil deixa bastante clara a forte lentidão na criação dos territórios religiosos. Somente após 125 anos da fundação da diocese Primaz de Salvador foram criadas a do Rio de Janeiro e a de Olinda e Recife – ambas em 1676, e desmembradas da diocese de Salvador. A de Belém foi criada em 1719, desmembrada da diocese de São Luís. A estratégia locacional destas dioceses surgiu em baías ou estuários; reforça a centralidade de que desfrutavam essas cidades como ponto de controle do litoral, centros de troca e lugares de penetração e conquista do interior. A Tabela 1 e a Fi-

Tabela 1: Brasil: Dioceses e Prelazias em 1800 (origem e difusão)



Fonte: O autor, 2012.

gura 1 indicam a distribuição pelas regiões brasileiras das nove unidades existentes em 1800.

Como se observa na Figura 1 e na Tabela 1, em trezentos anos de colonização o poder religioso oficial possuía apenas nove unidades territoriais em todo o vasto território brasileiro: as dioceses de Olinda e Recife, de Salvador e de São Luís, na região Nordeste; do Rio de Janeiro, de São Paulo, de Mariana e duas prelazias: de Goiás e de Cuiabá, na região Centro-Sul; de Belém, na região da Amazônia Brasileira. As dioceses de

Mariana (1745) e de São Paulo (1745), e as prelazias de Goiás e Cuiabá (1745), se originaram do desmembramento da diocese do Rio de Janeiro, no século XVIII, e refletem a conjuntura político-econômica do Brasil.

A diocese de Mariana, em Minas Gerais, e as prelazias de Goiás e Cuiabá estavam localizadas em área de mineração no interior do país. Reforçava-se a centralidade destes núcleos urbanos, no interior, devido à presença de recursos minerais que datam do período colonial (ROSENDAHL, 2005, 2012). A diocese de São Paulo, também no interior, só foi criada em 1745, dois séculos após a fundação do Colégio São Paulo. Os jesuítas, instalados em São Paulo desde 1554, foram missionários de fato, imbuídos da mentalidade segundo a qual os limites da instituição eclesiástica coincidiam com as fronteiras do próprio reino lusitano (HOORNAERT, 1983; AZZI, 2005).

A rede religiosa e seus territórios religiosos atuavam até 1800 num amplo território, escasso e irregularmente ocupado. A existência de nove unidades territoriais brasileiras demonstra a preocupação central de garantir a apropriação de uma área vastíssima, numa ação que resultou em territórios mal ou nulamente delimitados. Sem dúvida, devido a distância entre eles, a gestão religiosa foi superficialmente eficaz na escala abrangente do país; sua atuação era local, nas dioceses e paróquias.

Este primeiro período de 1551 a 1854 representou, na complexa relação entre Igreja e política, um tempo de tensões, notadamente na atuação dos jesuítas. No período colonial a Igreja classifica-se como Católica Romana. A política engloba tanto as relações da Igreja com a sociedade, quanto com o Estado e seus agentes e instituições. As mútuas relações entre a Coroa e a Igreja estavam reguladas pelas instituições do Padroado Régio. Havia uma série de privilégios outorgados paulatinamente pelos papas ao rei de Portugal. A partir do século XVI, os reis podiam apresentar seus candidatos aos cargos eclesiásticos: bispos, cônegos, párocos, professores dos seminários. Roma reserva-se apenas a

nomeação dos bispos candidatos apresentados pelo rei. Os bispos confirmavam os párocos (BEOZZO, 1983).

A territorialidade religiosa estava vinculada à subordinação política, à dependência econômica e ao controle ideológico exercido pelo Estado (HAUCK, 1985). Os estudiosos acentuam que os reis administravam os dízimos e a territorialidade religiosa de controle da doutrina eclesiástica. A Igreja Católica era a religião oficial do Estado em regime de monopólio, com a exclusão de outra religião.

REDE RELIGIOSA NA 1ª REPÚBLICA – DE 1889 A 1930

O período da Primeira República no Brasil (1889 a 1930) foi marcado por acontecimentos econômico-sociais e, consequentemente, na estratégia da Igreja Católica para manutenção e difusão de seus territórios religiosos. Era necessário atender a demanda de novos agentes espaciais – as classes médias urbanas, o operariado, o imigrante e outros agentes –, o que levou a Igreja Católica a repensar suas ações territoriais, pois se tratava de outro contexto histórico. A partir das últimas décadas do século XIX, o Brasil, independente desde 1822, passa por significativas mudanças. A escravidão havia sido abolida em 1888, novas áreas eram efetivamente incorporadas ao espaço econômico brasileiro pelos produtos como o café, o cacau e a borracha, a industrialização e a urbanização já estavam em marcha e a população ascendera de cerca de 14,5 milhões de habitantes em 1890 para cerca de 36 milhões em 1930 (PRADO JR., 1976).

A Igreja Católica, neste contexto, privilegiava a criação de novas dioceses e prelazias. Novos territórios religiosos tornavam-se necessários para que o poder simbólico da Igreja fosse territorialmente materializado: as sessenta e oito dioceses e prelazias criadas entre 1890 e 1930 (Tabela 2) refletem esse contexto e a expansão desse poder (ROSEN-

DAHL, 2012).

A intensificação da ação da Igreja Católica resultou em uma densificação de sua rede de dioceses e prelazias, associada a uma estratégia de difusão que se aproxima, dada a escala dimensional do Brasil, da di-

Tabela 2: Criação de dioceses e prelazias no Brasil de 1551 até 1930, por regiões.

REGIÕES	PERÍODOS		TOTAL
	1551-1854	1890-1930	
Amazônia	1	8	1
Nordeste	4	18	4
Centro-Sul	7	42	7
Total	12	68	12

Fonte: CERIS - Anuário Católico do Brasil, 2000.

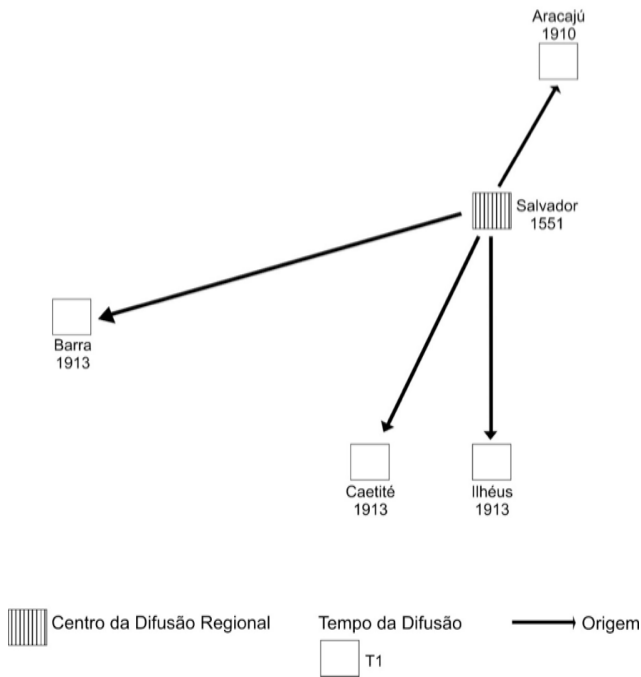
fusão por contiguidade; diferente, portanto, da difusão por saltos, como ocorrera de modo preponderante até o final do século XIX (ROSEN-DAHL, 2012).

O exemplo da arquidiocese de Salvador é bastante ilustrativo. Como apresentado no tópico anterior, em 1676, a partir de Salvador criam-se as dioceses de Recife e Olinda, em Pernambuco, e a do Rio de Janeiro, todas localizadas a longa distância de Salvador. A Figura 1 ilustra a origem e a difusão das dioceses e prelazias a partir da arquidiocese de Salvador. O que seria a sua hinterlândia imediata, o Recôncavo Baiano, área rica e densamente povoada, não foi objeto de nenhuma implementação até o final do século XIX, enquanto que o interior do Estado da Bahia apenas no começo do século XX teria novos territórios religiosos da gestão católica: as dioceses de Ilhéus, Caetitê e Barra, criadas em 1913.

A diocese de Aracaju foi criada em 1910, também desmembrada da arquidiocese de Salvador. Em contrapartida, o bispo de Salvador controlava, desde o século XVII, as dioceses de Luanda e São Tomé, na África, como aponta Vasconcelos (2012).

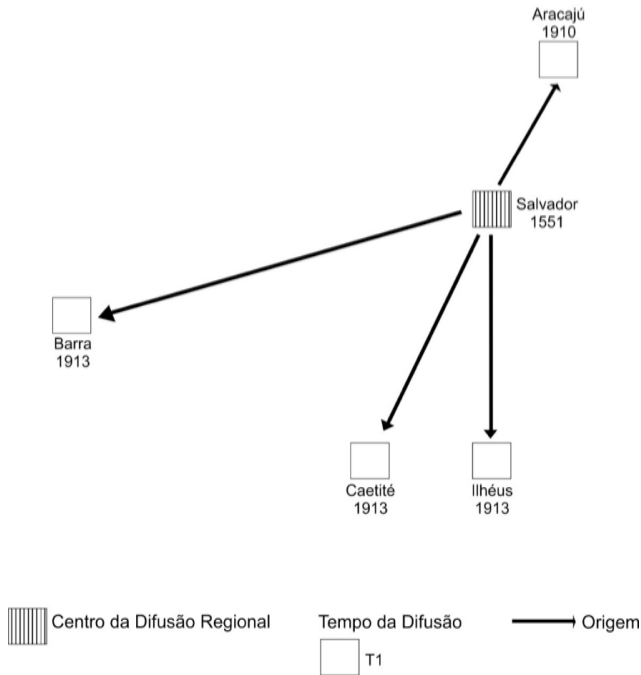
A concentração temporal associa-se a uma concentração espacial. Das oitenta dioceses e prelazias existentes até 1930, cinquenta e três estão

Figura 2: Brasil: Dioceses e prelazias em 1930 (origem e difusão a partir de Salvador)



Fonte: O autor, 2012.

Figura 3: Brasil: Dioceses e prelazias em 1930 (origem e difusão a partir do Rio de Janeiro)



Fonte: O autor, 2012.

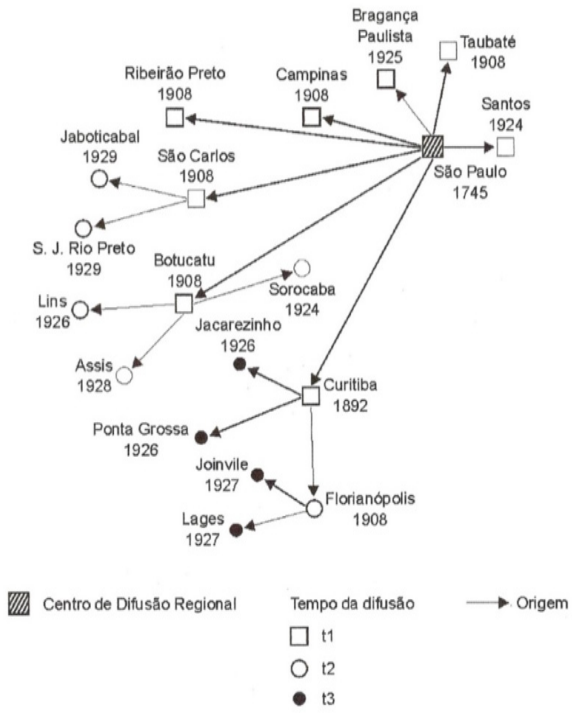
localizadas nas regiões Sudeste e Nordeste, representando cerca de 2/3 do total. A estratégia da Igreja Católica foi marcada por uma dupla concentração – temporal e espacial –, pois quarenta das sessenta dioceses criadas entre 1901 e 1930 localizam-se nas regiões Sudeste e Nordeste. A Figura 2 representa a origem e difusão a partir da diocese do Rio de Janeiro.

A concentração no tempo da criação está associada, com base em uma mesma estratégia, à concentração espacial das novas unidades dio-

cesanas. Entre 1890 e 1930 privilegiou-se, assim, as regiões mais povoadas e mais importantes economicamente. A Figura 3 retrata os novos territórios diocesanos implantados a partir da diocese de São Paulo: Santos, Campinas, Taubaté, Bragança Paulista, e outros no Estado de São Paulo. A rede de dioceses tornou-se mais densa, e a distância média entre os centros diocesanos diminui.

O maior interesse da Igreja Católica ocorre nas áreas mais efetivamente povoadas, e em particular nas hinterlândias mais próximas dos

Figura 4: Brasil: Dioceses e prelazias em 1930 (origem e difusão a partir de São Paulo)



Fonte: O autor, 2012.

Centros de Difusão Regional, isto é, aqueles centros que em 1900 eram sedes de dioceses e prelazias. Outro exemplo é fornecido por Curitiba. Diocese desmembrada de São Paulo ao final do século XIX e em nova temporalidade, dela surgem as dioceses de Ponta Grossa e Jacarezinho, no Estado do Paraná, e a diocese de Florianópolis, no Estado de Santa Catarina, de onde são criadas, em outro momento histórico, as dioceses de Joinville e Lages (ROSENDAHL, 2012).

Além da difusão por contiguidade, a intensificação e densificação das dioceses e prelazias associava-se à difusão por via hierárquica, como se exemplifica a partir do Centro de Difusão Regional – Olinda e Recife (GREGORY, 1969).

As dioceses de Maceió e de João Pessoa, ambas desmembradas de Olinda e Recife ao final do século XIX, depois se tornaram Centros de Difusão da fé católica de onde originaram-se novas dioceses localizadas em centros menos importantes: Natal, Cajazeiras e Penedo. No entanto, a densidade mais elevada de Centros – em média um Centro para cerca de 110.000 km² em 1930, contra uma diocese para cerca de 950.000 km² em 1800 – não diminui a limitada ação da Igreja Católica. Ao contrário, o aumento relativamente mais significativo da população (12 vezes) face ao número de unidades religiosas administrativas (9 vezes) gerou o aumento do número de habitantes por diocese ou prelazia, o qual passou de cerca de 330.000 por unidade, em 1800, para cerca de 450.000 em 1930. Deste modo, a territorialidade da Igreja Católica no Brasil teve uma intensificação que deve ser relativizada em nossa análise. Pode-se com esta conclusão ratificar a tese de que a expansão do catolicismo popular teve como uma de suas bases a territorialidade da Igreja Católica (ROSENDAHL, 2001b).

Até 1930, a territorialidade da Igreja Católica era também resultado de um processo de seletividade funcional – que, entretanto, era também espacial. Foi adotada uma estratégia territorial na qual privile-

giou-se a criação de dioceses e prelazias em localizações específicas avaliadas diferentemente ao longo do tempo. A leitura e a prática espaciais da Igreja Católica variaram, dentro de condições objetivas, construir o mais eficazmente possível a sua territorialidade.

Duas distinções devem ser ressaltadas na análise. Primeiramente, o exemplo envolve a criação de prelazias em certos locais, e não a criação de dioceses em áreas via de regra pouco povoadas e distantes do litoral. Em 1745, são criadas as prelazias de Goiás e Cuiabá, posteriormente elevadas à categoria de diocese. Em 1930 havia no país quatro prelazias: uma em Bom Jesus, em pleno sertão do Piauí, e três na Amazônia, em Lábrea, Bragança e na Ilha de Marajó. A territorialidade da Igreja Católica pode ser entendida como prática espacial de difusão por meio da criação de dioceses em localizações variadas, sempre vinculadas a condições estratégicas distintas. Isto ocorreu também na prática da criação de prelazias, tratando-se, na realidade, de uma prática de antecipação espacial, conforme Rosendahl (2012).

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao privilegiar a gênese da Rede Religiosa no Brasil, tornou-se visível a pluralidade religiosa no espaço e tempo brasileiro (ROSENDAHL, 2012). A difusão da fé esteve em comunhão na criação das dioceses e paróquias, numa estratégia contínua motivada em sua dimensão política, na dimensão econômica e na dimensão religiosa no/do lugar. Novos arranjos espaciais religiosos, no século XXI, promovem a dinâmica da fé católica na sociedade brasileira, impregnada de crenças e valores herdados das estratégias católicas implantadas no Brasil desde 1500.

O período de 1931 a 2005, denominado de terceiro período en-

contra-se publicado no livro *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005* (ROSENDAHL, 2018; 2012). Não foi abordado neste texto porque a preocupação inicial foi privilegiar o período de criação inicial em 1551 e as estratégias políticas após 1889, contexto histórico que favorece a Igreja Católica Apostólica Romana.

REFERÊNCIAS

AZZI, Riolando. *A teologia católica na formação da sociedade colonial brasileira*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

BARBOSA, Sandy Regina Cadete de Jesus. *A territorialidade da Igreja Católica Apostólica Romana no Nordeste brasileiro*. Dissertação (Mestrado em Geografia). Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

BEOZZO, José Oscar. *Leis e regimentos das missões*. São Paulo: Loyola, 1983.

BONNEMAISON, Joel. Viagem em torno do território. In: ROSENDAHL, Z. E CORRÊA, Roberto Lobato (Orgs). *Geografia cultural: um século*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2002. p. 83-131.

FRIDMAN, Fania. A propriedade santa: o patrimônio territorial da Ordem de São Bento na cidade do Rio de Janeiro. *Revista Brasileira de Geografia*, Rio de Janeiro, v. 56, n. 1-4, p. 203-218, jan./dez. 1994.

GREGORY, Derek; JOHNSTON, Ron; PRATT, Geraldini; WATTS, Michael (Eds.). *The dictionary of human geography*. UK: Blackwell Publishers, 1969.

HAESBAERT, Rogério. Identidades territoriais. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato. (orgs.). *Manifestações da cultura no espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 1999.

HAESBAERT, Rogério. Território e região numa “constelação” de conceitos. In: MENDONÇA, Francisco *et. al.* (org.). *Espaço e tempo: complexidade e desafio do pensar e do fazer geografia*. Curitiba: Associação de Defesa do Meio Ambiente e Desenvolvimento de Antonina (ADEMADAN), p. 621-634, 2009.

HAUCK, João Fagundes. A Igreja na emancipação. In: BEOZZO, José Oscar (org.) *História da Igreja no Brasil. Ensaio de interpretação a partir do povo. Segunda Época. A Igreja no Brasil no século XIX*. Petrópolis: Paulinas; Vozes, 1985. p. 7-139.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1983.

LECOQUIERRE Bruno; STECK, Benjamin. *Pays émergents, paroisses recomposées: repenser le découpage du territoire*. Géographie et cultures, Paris, n. 30, p. 47-69, 1999.

NUNES DIAS, Manuel. *A Companhia Geral do Grão-Pará e Maranhão (1755-1778)*. Belém: Universidade Federal do Pará, 1970.

PRADO Jr., Caio. *História econômica do Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1976.

RAFFESTIN, Claude. *Por uma geografia do poder*. São Paulo: Editora Ática, 1980.

ROSENDAHL, Zeny. Villes sanctuaires et catholicisme populaire brésilien: un essai de typologie. *Geographie et Cultures*, n. 39, p. 85-96, 2001a.

ROSENDAHL, Zeny. Espaço, política e religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Religião, identidade e território*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2001b. p. 9-38.

ROSENDAHL, Zeny. Território e territorialidade: uma perspectiva geográfica para o Estudo da Religião. In: ROSENDAHL, Zeny; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Geografia: temas sobre cultura e espaço*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2005, p. 191-226.

ROSENDAHL, Zeny. *Primeiro a obrigação, depois a devoção: estratégias da Igreja*

Católica no Brasil, de 1500 a 2005. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2012.

ROSENDAHL, Zeny. *Uma procissão na geografia*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2018.

SACK, Robert David. *Human territoriality: its theory and history*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

SOUZA, Marcelo José Lopes de. O território: sobre espaço e poder. Autonomia e desenvolvimento. In: CASTRO, Iná Elias; GOMES, Paulo Cesar da; CORRÊA, Roberto Lobato (orgs.). *Geografia: conceitos e temas*. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil, 1995. p. 140-164.

SUESS, Paulo. Inculturação. Desafios, caminhos, metas. *Revista Eclesiástica Brasileira*, v. 49, n. 193, p. 109-131, 1989.

VASCONCELOS, Pedro de Almeida. *Salvador: transformações e permanência (1549-1999)*. Ilhéus: Universidade Estadual de Santa Cruz, 2002.

ZÉ GERALDO. *A fé*. Rio de Janeiro: Gravadora Copacabana, 1984. Disponível em: <https://www.youtube.com/watch?v=fyL9vHMCKD8>. Acesso em: 4 set. 2019.

SOBRE OS AUTORES

Alexandre de Oliveira Karsburg - Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Maria; Mestrado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Doutorado em História Social pela Universidade Federal do Rio de Janeiro; Professor colaborador da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-1527-5176>

Edison Lucas Fabricio - Graduação em História pela Universidade Regional de Blumenau; Mestrado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina; Doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina; Professor do Departamento de História e Geografia da Universidade Regional de Blumenau. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-4337-4654>

Eduardo Gusmão de Quadros – Graduação em História pela Universidade Católica do Salvador; Bacharelado em Teologia pelo Instituto Teológico da Bahia; Mestrado em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo. Doutorado em História pela Universidade de Brasília; Professor da Pontifícia Universidade Católica de Goiás e da Universidade Estadual de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0645-6901>

Fernando Arthur de Freitas Neves - Graduado em História pela Universidade Federal do Pará; Mestrado em Planejamento do Desenvolvimento pela Universidade Federal do Pará; Doutorado em História: História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo; Professor Associado II da Universidade Federal do Pará. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-8044-313X>

Jérri Roberto Marin – Graduação em História pela Universidade Federal de Santa Maria; Mestrado em História pela Universidade Federal do

Rio Grande do Sul; Doutorado em História pela Universidade Estadual Paulista; Pós-Doutorado na Università Degli Studi di Roma “La Sapienza”; Professor titular da Universidade Federal de Mato Grosso do Sul; Docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal da Grande Dourados. Orcid: <https://orcid.org/0000-0003-0882-1359>

Joel Pacheco de Carvalho - Graduação em História pela Universidade Federal do Amapá; Membro do grupo de pesquisa Centro de Estudos Políticos Religião e Sociedade – Universidade Federal do Amapá.

Maíra Ines Vendrame – Graduação em História pelo Centro Universitário Franciscano; Mestrado pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Doutorado em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul; Pós-Doutorado na Universidade Federal de Santa Maria; Docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade do Vale do Rio dos Sinos. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-5658-076X>

Marcos Vinicius de Freitas Reis – Graduação em História pela Universidade Federal de Uberlândia; Mestrado em Ciência Política pela Universidade Federal de São Carlos; Doutorado em Sociologia pela Universidade Federal de São Carlos; Professor da Universidade Federal do Amapá; Docente do Curso de Mestrado Acadêmico em História Social e do Mestrado Profissional Ensino de História da Universidade Federal do Amapá. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0380-3007>

Raylinn Barros da Silva - Licenciado em História e Especialista em Ensino de História pela Universidade Federal do Tocantins; Mestrado em História pela Universidade Federal de Goiás; Doutorando em História pela Universidade Federal de Goiás. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-6151-8968>

Rogério Luiz Klaumann de Souza – Graduação em História pela Escola Superior de Estudos Sociais; Mestrado pela Universidade Federal de

Santa Catarina; Doutorado pela Universidade Federal do Paraná; Pós-Doutorado na École des Hautes Études en Sciences Sociales; Professor Titular da Universidade Federal de Santa Catarina; Docente do Programa de Doutorado da Universidade Aberta de Lisboa e o Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Federal de Santa Catarina. Orcid: <https://orcid.org/0000-0002-0097-7466>

Rosângela Wosiack Zulian – Graduação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa; Mestrado em Educação pela Universidade Estadual de Ponta Grossa; Doutorado em História pela Universidade Federal de Santa Catarina; Docente do Programa de Pós-Graduação em História da Universidade Estadual de Ponta Grossa. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7736-218X>

Zeny Rosendahl - Graduação em geografia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro; Mestrado em Geografia pela Universidade Estadual do Rio de Janeiro; Doutorado em Geografia pela Universidade de São Paulo; Pós-Doutorado na Universidade Sorbonne - Paris IV (1997); Pesquisadora Visitante do Programa de Pós-Graduação em Geografia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro. Orcid: <https://orcid.org/0000-0001-7206-9435>

Este livro foi editorado com as fontes Crimson Text e Roboto Condensed.

Publicado on-line em: <https://repositorio.ufms.br>



ISBN 978-65-86943-48-1



9 786586 943481