

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT-INGOLSTADT
GESCHICHTS- UND GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTLICHE FAKULTÄT

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**OS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS ALEMÃES E AS
EXPECTATIVAS DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO
EM GOIÁS (BRASIL, 1894-1930)**

Volume I

Niterói – RJ
Abril/2018



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT



OS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS ALEMÃES E AS EXPECTATIVAS DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO EM GOIÁS (BRASIL, 1894-1930)

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen
Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Programa de Pós-
Graduação em História der Universidade Federal Fluminense.

vorgelegt von

Robson Rodrigues Gomes Filho

angestrebter akademischer Grad
Doktor der Philosophie (Dr. phil.) an der Katholische Universität Eichstätt-
Ingolstadt
Doutor em História an der Universidade Federal Fluminense

1. BAND

Niterói (Brasilien), 2018

Dissertationsgebiet: Geschichte

BetreuerInnen: Prof. Dr. phil. Thomas Fischer und Prof. Dr. Larissa Moreira Viana

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**OS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS ALEMÃES E AS
EXPECTATIVAS DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO
EM GOIÁS (BRASIL, 1894-1930)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense em regime de Cotutela com a Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät da Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt como requisito parcial para a obtenção do título de *Doutor* pela Universidade Federal Fluminense e *Doktor der Philosophie (Dr. phil.)* pela Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Orientadores:

Prof^a. Dr.^a Larissa Moreira Viana (UFF)

Prof. Dr. Thomas Fischer (KU)

Coorientador:

Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata (UFOP)

Niterói – RJ

Abril/2018

Ficha Catalográfica elaborada pela Biblioteca Central do Gragoatá

G633 Gomes Filho, Robson Rodrigues.

Os missionários redentoristas alemães e as expectativas de progresso e modernização em Goiás (Brasil, 1894-1930) / Robson Rodrigues Gomes Filho ; orientadores: Larissa Moreira Viana, Thomas Fischer ; coorientador: Sérgio Ricardo da Mata. – 2018.
2 v. (461 f.) : il.

Tese (Doutorado) – Universidade Federal Fluminense, Instituto de História. Universität Eichstätt-Ingolstadt, Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät, 2018.

Bibliografia: f. 448-461 (v.2).

1. Redentoristas. 2. Modernidade. 3. Progresso. 4. Alemanha. 5. Goiás (Estado). I. Viana, Larissa Moreira. II. Fischer, Thomas. III. Mata, Sérgio da. IV. Universidade Federal Fluminense. Instituto de História. V. Universität Eichstätt-Ingolstadt. Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät. VI. Título.

Bibliotecária: Mahira de Souza Prado CRB-7/6146

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**OS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS ALEMÃES E AS
EXPECTATIVAS DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO
EM GOIÁS (BRASIL, 1894-1930)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense, em regime de Cotutela com a Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät da Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt, como requisito parcial para a obtenção do título de *Doutor* pela Universidade Federal Fluminense e *Doktor der Philosophie (Dr. phil.)* pela Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt.

**BANCA EXAMINADORA
(Prüfungskommission)**

Prof. Dr. Eduardo Gusmão de Quadros (PUC-GO/UEG)

Prof. Dr. William de Sousa Martins (UFRJ)

Prof^ª. Dr^ª. Jacqueline Hermann (UFRJ)

Prof^ª. Dr.^a Georgina Silva dos Santos (UFF)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo da Mata (Co-orientador – UFOP)

Prof.^a Dr.^a Larissa Moreira Viana (Orientadora – UFF)

Prof. Dr. Thomas Fischer (Orientador – KU)

À Vanessa e Guilherme: meus amores, minha vida.

AGRADECIMENTOS

A presente tese, embora seja de autoria individual, contou ao longo dos quatro anos em que foi escrita com o apoio direto e indireto de diversos envolvidos, sem os quais os resultados aqui presentes não teriam sido possíveis e aos quais sou profundamente grato.

Em primeiro lugar, agradeço às agências de fomento que financiaram parcialmente esta pesquisa. Ao Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq) pela bolsa de doutorado-sanduíche a mim concedida entre os meses de outubro de 2016 a setembro de 2017, que me permitiu estudar e pesquisar na Alemanha e ali obter o acordo necessário para o estabelecimento do regime de co-tutela com a Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt. Também ao Deutsche Akademischer Austauschdienst (DAAD) pela bolsa de 6 meses e o custeio total do meu curso de alemão na cidade de Colônia entre abril e setembro de 2016 no Carl Duisberg Center (CDC). Esse curso me foi de fundamental importância para que eu tivesse condições de aprender a língua alemã em tão pouco tempo e, por meio dela, tivesse acesso à ampla bibliografia e fontes pesquisadas na Alemanha. Sobre isso, sou também profundamente grato à professora Helga Würtz, que pacientemente e com humanidade e generosidade raras me ensinou e me guiou passo a passo no árduo caminho do aprendizado de tão difícil idioma.

Grato também sou à Universidade Estadual de Goiás pela licença integral a mim concedida entre março e julho de 2014 e entre dezembro de 2015 e novembro de 2017 para a realização do meu doutorado. Igualmente à Universidade Federal Fluminense e ao Programa de Pós-Graduação em História minha gratidão pela confiança em meu projeto e pelo apoio a mim prestado. Também à Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt agradeço por acreditar no meu trabalho, acolhendo meu pedido de estabelecimento do acordo de Co-Tutela, bem como pelos cursos oferecidos, por toda a estrutura de acesso à pesquisa, estudos e moradia e pelo gentil acolhimento a mim e à minha família neste primoroso período vivido na Alemanha.

Aos meus orientadores também minha gratidão. À Prof.^a Dr.^a Larissa Moreira Viana por me acolher sob sua orientação e, sem titubear, confiar plenamente no meu trabalho e esforço para a presente tese. A generosidade e sensibilidade da Prof.^a Larissa

– tão raras no meio acadêmico – tornaram não apenas esta tese possível, mas dotaram seu período de escrita de uma leveza singular, na confiança de ter nela sempre um apoio e suporte para o que fosse necessário. Ao Prof. Dr. Sérgio da Mata, que aceitou co-orientar minha tese desde seu início, dando continuidade ao rico caminho de aprendizados que desde o mestrado tenho o privilégio de com ele trilhar. Seu rigor e firmeza nas discussões, correções e debates, bem como sua erudição e destreza na orientação e indicações bibliográficas são-me profundamente caras e por elas sou imensamente agradecido. Ao Prof. Dr. Thomas Fischer minha eterna gratidão e carinho pela confiança e generosidade em me acolher entre seus orientandos e tornar possível minha tão profunda e rica experiência na Alemanha.

No que tange à pesquisa das fontes que compõem esta tese, agradeço profundamente à Congregação do Santíssimo Senhor Redentor (os redentoristas) que abriram seus arquivos para o presente trabalho. De modo especial, agradeço ao Pe. Fábio Bento, então superior da província redentorista de Goiás em 2014, e ao Ir. Michael Goulart, então diretor do Arquivo Santo Afonso na mesma época, que permitiram a digitalização de todo o acervo de cartas, jornais e demais fontes utilizadas na presente tese. Também carinhosamente agradeço ao bibliotecário Sr. Franz Wenhardt, que com gentileza singular me acolheu em Gars am Inn para a pesquisa no arquivo histórico da Bibliothek der Redemptoristen e permitiu que a coleta de fontes ali fosse possível. Por tal coleta em Gars, agradeço também aos padres Dr. Anton Dimpflmaier, diretor do Instituts für Lehrerfortbildung da Congregação Redentorista bávara, Josef Steinle e Augustin Schmied, pelo generoso acolhimento e gentis conversas durante minha estadia no mosteiro redentorista bávaro. Agradeço ainda ao Prof. Dr. Antônio César Caldas Pinheiro, diretor do Instituto de Pesquisa e Estudos Históricos do Brasil Central (IPEHBC), em Goiânia, que, além de disponibilizar todo o acervo histórico do insitituto para a presente pesquisa, me prestigiou com seu memorável conhecimento sobre a história de Goiás e, por meio de agradáveis conversas, em muito acrescentou à presente pesquisa.

Agradeço também à rica colaboração dos meus colegas de doutorado ligados ao Zentralinstitut für Lateinamerikastudien (ZILAS) que em numerosos e prazerosos encontros sob a orientação do Prof. Dr. Thomas Fischer em muito me acrescentaram em conhecimento, debate e conteúdo que tácitos nesta tese se fazem presentes.

Aos meus amigos Júlio César Meira, André Luiz Caes, Marco Aurélio Correia de Araújo e Enzo Pereira pelo imenso apoio, carinho e tantos debates, discussões e significativas colaborações para as ideias que compõem esta tese. Aos tantos amigos que fiz na Alemanha, de maneira especial ao grupo de Colônia (Gustavo, Fernanda, Rafael, Vanessa, Helder e demais colegas do CDC) e de Eichstätt (Lis, Lucas, Juliane, Tim, Igor, Pedro, Rovitzon e Natália) pelo carinho e apoio tão caros na experiência de ser estrangeiro em um mundo tão diferente da nossa América Latina.

Por fim, aos pilares da minha vida: minha família. Agradeço profundamente aos meus pais (Robson e Sirlei) às minhas avós (Divina e Olina), minha irmã Nayara e meu cunhado André, à minha família anapolina (Wilma, Júlio Clécio, Tereza, Bimbinha, Elizete, Kamilla, Marília, Pepeu), meus amados sobrinhos Ana Clara, Pedro Augusto, Alice, Pietra e Davi, tios, tias, primas... sem eles, todo e qualquer esforço intelectual, profissional e acadêmico seria em vão. E, claro, aos meus amores: meu filho Guilherme, nascido literalmente no meio desta pesquisa para torna-la bela e dotar sua existência de um significado para muito além do âmbito acadêmico; e minha esposa Vanessa Carnielo: seu apoio, sua generosidade, seu carinho e seu amor fizeram-me forte para prosseguir e conseguir. Sem ela, nada seria possível, e se possível fosse, de modo algum me faria feliz, como de fato só me sinto se a tenho ao meu lado, como companheira, amiga, esposa e mulher.

RESUMO

Fundada em 1732, em Scala (reino de Nápoles), por Afonso Maria de Ligório, a Congregação do Santíssimo Senhor Redentor (redentoristas) tornou-se uma das mais importantes congregações missionárias católicas a atuarem na Europa no século 19, seja na consolidação dos ideais ultramontanos, seja na atuação religiosa junto aos fiéis católicos das periferias e zonas rurais. Na Alemanha, os redentoristas experienciaram até a década de 1860 um intenso momento de atividades missionárias e atendimentos paroquiais, especialmente na Baviera, por meio das quais tornaram-se conhecidos especialmente por seu rigorismo nos confessionários. Da década de 1860 ao final dos anos 1870, entretanto, as transformações no contexto político nacional e internacional levaram o catolicismo (particularmente a linha ultramontana e, por isso, os jesuítas e redentoristas) a ser vinculado, especialmente pelos grupos ligados ao liberalismo protestante, à imagem de atraso e superstição, algo necessário de ser superado por uma nação recém-forjada que desejava alinhar-se nos trilhos do progresso e modernidade em consolidação na Europa. Aliado a este imaginário constantemente reforçado pela imprensa liberal, os redentoristas e jesuítas foram acusados de ameaçar a soberania nacional em favor do papado e, a partir do chamado *Kulturkampf*, foram expulsos do império alemão em 1873. Todavia, uma das consequências diretas dos 21 anos de exílio imposto aos redentoristas alemães foi a aceitação por eles da fundação de uma vice-província no Brasil, especificamente nos estados de Goiás e São Paulo. Ali, a mesma congregação que outrora fora tida como sinal de atraso e superstição na Alemanha, no início do século 20 se tornou a principal promotora do progresso e modernização de Goiás, legitimando-se no campo religioso brasileiro por meio da construção da autoimagem do catolicismo como uma religião racional, nacional e moderna, em muito contrastada com o discurso ultramontano do século anterior. Em face desta discussão e contexto, a presente tese de doutorado tem por objeto de investigação os missionários redentoristas bávaros que migraram em missão da Alemanha para o Brasil entre 1894 e 1930. Nosso objetivo central é investigar de que modo as experiências da congregação redentorista na Alemanha no século 19 condicionaram as expectativas dos missionários a ela pertencentes sobre o futuro e o progresso em Goiás nas primeiras décadas do século 20, e como tais expectativas influenciaram nas estratégias adotadas para a autolegitimação católica na modernidade em construção no Brasil.

Palavras-chave: Redentoristas; modernidade; progresso; Alemanha; Goiás.

ABSTRACT

Founded in 1732 in Scala by Afonso Maria de Liguori, the Congregation of the Most Holy Redeemer (Redemptorists) became one of the most important Catholic missionary congregations to work in Europe in the 19th century, as in the consolidation of ultramontane ideals, as in the religious action with the Catholics of the peripheries and rural areas. In Germany the Redemptorists experienced until the 1860s an intense moment of missionary activity and parochial care, especially in Bavaria, whereby they became especially known for their rigorous confessionals activities. From the 1860s to the 1870s, however, some transformations in the national and international political context led the Catholicism (especially the ultramontane tendency and with it the Jesuits and Redemptorists) to be linked, especially by some groups linked to Protestant liberalism, to an image of backwardness and superstition, something necessary to be overcome by a newly forged nation that wished to align itself on the paths of progress and modernity in consolidation in Europe. In addition to these imagery constantly reinforced by the liberal press, the Redemptorists and Jesuits were accused of threatening national sovereignty in favor of the papacy and, from the so-called *Kulturkampf*, were expelled from the German empire in 1873. However, one of the direct consequences of these 21 years of exile imposed on the German Redemptorists was the acceptance by them of the founding of a vice-province in Brazil, specifically in the states of Goiás and São Paulo. There, the same congregation that had once been a sign of backwardness and superstition in Germany, at the beginning of the 20th century became the main promoter of the progress and modernization of Goiás, legitimating itself in the Brazilian religious field through the construction of the self-image of Catholicism as a rational, national and modern religion, much in contrast to the ultramontane discourse of the previous century. In view of this discussion and context, this dissertation aims to investigate the Bavarian Redemptorist who migrated as missionaries from Germany to Brazil between 1894 and 1930. Our central objective is to investigate how the experiences of the Redemptorist congregation in Germany in the 19th century conditioned the expectations of the missionaries who belonged to it on the future and progress in Goiás in the beginning of 20th century, and how such expectations influenced the strategies adopted for Catholic legitimacy in the modernity under construction in Brazil.

Keywords: Redemptorists; modernity; progress; Germany; Goiás.

ZUSAMMENFASSUNG

1732 wurde die Kongregation der Heiligsten Erlöser (Redemptoristen) in Scala von Afonso Maria de Liguori gegründet und ist später einer der wichtigsten katholischen Missionsgemeinden geworden, die im 19. Jahrhundert in Europa bestanden, sowohl in der Konsolidierung der Ideale des Ultramontanismus als auch in der religiösen Aktion mit den Katholiken aus ärmlichen Verhältnissen und ländlichen Gebieten. In Deutschland erlebten die Redemptoristen bis in die 1860er Jahre vor allem in Bayern einen intensiven missionarischen und pflegerischen Moment, wodurch sie besonders für ihre rigorosen Beichtaktivitäten bekannt wurden. Wegen Umwandlungen im politischen nationalen und internationalen Kontext wurde der Katholizismus (besonders der Ultramontanismus und somit die Redemptoristen und Jesuiten) von den 1860er Jahren bis Ende der 1870er von protestantischen liberalen Gruppen mit einem Image der Rückständigkeit und dem Aberglauben verknüpft. Dies stellte sich damals als notwendig für eine neue Nation wie Deutschland, die nach Fortschritt strebte. Neben dieser Auffassung, die immer wieder von der liberalen Presse verstärkt wurde, wurden den Redemptoristen und Jesuiten vorgeworfen, die nationale Souveränität zugunsten des Papsttums zu bedrohen. Aufgrund des sogenannten Kulturkampfes wurden sie aus dem Deutschen Reich 1873 vertrieben. Jedoch war es eine der direkten Konsequenzen dieser 21 Jahre Exil, dass die bayerische Redemptoristen die Einladung wahrgenommen haben, eine Vizeprovinz in Brasilien anzulegen, nämlich in Bundesstaaten Goiás und São Paulo. Dort ist dann dieselbe Kongregation, die für ein Wahrzeichen der Rückständigkeit und des Aberglaubens im 19. Jahrhundert in Deutschland bekannt wurde, zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Hauptförderer des Fortschritts und der Modernisierung Goiás geworden. Außerdem haben sich dort die Redemptoristen sowie die Katholische Kirche generell im brasilianischen Religionsfeld etabliert. Es erfolgt durch den Aufbau einer Vorstellung von einer rationalen, nationalen und modernen Religion im Gegensatz zum ultramontanen Diskurs des vorigen Jahrhunderts. Im Rahmen dieser Diskussion und dieses Kontexts hat die vorliegende Dissertation die bayerischen Redemptoristen, die zwischen 1894 und 1930 als Missionare von Deutschland nach Brasilien auswanderten, als Untersuchungsobjekt. Der Hauptzweck ist, zu untersuchen, wie die Erfahrungen der Redemptoristen im Deutschland des 19. Jahrhunderts die Erwartungen der in Brasilien lebenden Missionare über ihre Ideen der Zukunft und des Fortschritts in Goiás beeinflusst haben und wie diese Erwartungen die Strategien der Katholischen Kirche, den Aufbau der Modernität in Brasilien zu garantieren und zu rechtfertigen, geprägt haben.

Kernwörter: Redemptoristen; Modernität; Fortschritt; Deutschland; Goiás.

Lista de siglas

COPRESP – *Correspondências da Província Redentorista de São Paulo*

Lista de figuras

Figura 1: Die Ruinen der Abtei Allerheiligen (Gartenlaube 1861).....Vol. 1, p. 156

SUMÁRIO

Volume 1

INTRODUÇÃO.....	17
PARTE 1: ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIAS: RELIGIÃO, CIVILIZAÇÃO E MODERNIDADE	26
ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIA E REGIMES DE HISTORICIDADE: PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS	28
CAPÍTULO 1: RELIGIÃO, MODERNIDADE E PROGRESSO: A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO DE EXPERIÊNCIAS CATÓLICO	36
1.1. MODERNO, MODERNIDADE, MODERNIZAÇÃO E PROGRESSO: DEFINIÇÕES E DISCUSSÕES CONCEITUAIS.	37
1.1.1 <i>Moderno.....</i>	38
1.1.2 <i>Modernidade.</i>	40
1.1.3 <i>Modernização.....</i>	46
1.1.4 <i>Progresso.....</i>	49
1.2 A MODERNIDADE OITOCENTISTA NA EUROPA: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS E TEMPORAIS DE UM CAMPO DE EXPERIÊNCIAS.....	56
1.3 UM CAMPO DE EXPERIÊNCIAS AMBÍGUO: (RE)AÇÕES DO CATOLICISMO À MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE EUROPEIA NO SÉCULO 19.	62
1.3.1 <i>“Praguejadores e turiferários”: embates católicos face à modernização na Europa.</i>	66
1.3.2 <i>Uma Igreja antimoderna: do ultramontanismo ao antimodernismo católico.....</i>	76
CAPÍTULO 2: O KULTURKAMPF E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE E NAÇÃO ALEMÃ.....	86
2.1. ILUMINISMO E ROMANTISMO NO VORMÄRZ: ASPECTOS GERAIS DA FORMAÇÃO DO CATOLICISMO ALEMÃO OITOCENTISTA.	91
2.1.1 <i>As bases do catolicismo alemão e a ascensão do catolicismo ilustrado.....</i>	93
2.1.2 <i>Do Iluminismo ao Romantismo: o catolicismo na Baviera durante o Vormärz.....</i>	106
2.2. O REAVIVAMENTO CATÓLICO ULTRAMONTANO E A ASCENSÃO POLÍTICA DO CATOLICISMO NA ALEMANHA.....	113
2.2.1 <i>O reavivamento Católico e a ascensão do ultramontanismo na Alemanha.....</i>	120
2.2.2 <i>A ação missionária no reavivamento católico na Alemanha.</i>	128

5.2.3. <i>O progresso sob suspeita: o cinema entre o uso e o combate pelos Redentoristas em Goiás.</i>	372
CAPÍTULO 6: O COMBATE RELIGIOSO E A MANUTENÇÃO DA HEGEMONIA CATÓLICA SOB A BANDEIRA DO PROGRESSO EM GOIÁS	387
6.1. O CATOLICISMO COMO NACIONAL: O NACIONALISMO CATÓLICO E O COMBATE AO PROTESTANTISMO EM GOIÁS.	389
6.1.1. <i>Nacionalismo e nacionalismo católico no Brasil.</i>	390
6.1.2. <i>A chegada do protestantismo no Brasil e em Goiás.</i>	396
6.1.3. <i>O combate ao protestantismo em Goiás: do ataque religioso ao argumento nacionalista.</i>	400
6.2. O CATOLICISMO COMO RACIONAL: O COMBATE AO ESPIRITISMO POR MEIO DE ARGUMENTOS MÉDICOS E PSIQUIÁTRICOS.	408
6.2.1. <i>Os primórdios do espiritismo em Goiás.</i>	413
6.2.2. <i>Evitar a loucura, combater o espiritismo: das teses de medicina à imprensa redentorista.</i>	417
6.3. O MONOPÓLIO DO SAGRADO E O COMBATE AO CURANDEIRISMO SOB A BANDEIRA DO PROGRESSO.	425
6.3.1. <i>O monopólio clerical da legitimidade religiosa e os usos do sagrado.</i>	425
6.3.2. <i>Monopólios do sagrado e pós-ultramontanismo em Goiás: o caso de Santa Dica.</i> 433	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	440
FONTES E DOCUMENTOS CITADOS	446
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	448

Volume 2

PARTE 2: HORIZONTES DE EXPECTATIVAS: OLHARES MISSIONÁRIOS SOBRE O TEMPO E ESPAÇO E A CONSTRUÇÃO DE UMA “MODERNA CIVILIZAÇÃO CATÓLICA”	251
--	------------

CAPÍTULO 4: EXPECTATIVAS (RE)ELABORADAS: OS REDENTORISTAS ALEMÃES ENTRE A EXPERIÊNCIA BÁVARA E AS EXPECTATIVAS NO BRASIL	259
---	------------

4.1. A CONGREGAÇÃO REDENTORISTA BÁVARA E A EXPERIÊNCIA DO EXÍLIO NO <i>KULTURKAMPF</i>	261
4.1.1. <i>A congregação redentorista na Baviera: apontamentos históricos.</i>	261
4.1.2. <i>O exílio e as transformações na mentalidade redentorista entre 1873 e 1894.</i>	271
4.2. EXPECTATIVAS ELABORADAS: O BRASIL COMO VIAGEM DE (RE)FUNDAÇÃO.	276
4.2.1. <i>O pedido de missão, a aceitação e o entusiasmo redentorista pelo Brasil.</i>	276
4.2.2. <i>Entre o viajante e o missionário: a missão no Brasil como “viagem de (re)fundação”</i>	279
4.3. VOCAÇÃO, MISSÃO E SACRIFÍCIO: IDEAIS RELIGIOSOS E EXPECTATIVAS (DES)ENCANTADAS.	290
4.3.1. <i>Sacrifício, salvação das almas e expectativas idealizadas.</i>	291
4.3.2. <i>As dificuldades, as privações e as expectativas desencantadas.</i>	299
4.4. EXPECTATIVAS REELABORADAS: OLHARES E ADAPTAÇÕES REDENTORISTAS EM GOIÁS.	309

CAPÍTULO 5: PROGRESSO, MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE SOB OS OLHARES E AÇÕES DOS REDENTORISTAS EM GOIÁS	325
--	------------

5.1. MODERNIDADE, MODERNO, PROGRESSO E CIVILIZAÇÃO: TERMOS E CONCEITOS NAS FONTES.	327
5.1.1. <i>Progresso.</i>	328
5.1.2. <i>Moderno.</i>	334
5.1.3. <i>Modernidade</i>	336
5.1.4. <i>Civilização</i>	341
5.2. PROGRESSO, MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE SOB OS OLHARES E AÇÕES DOS REDENTORISTAS EM GOIÁS.	347
5.2.1. <i>O progresso desejado: Pe. João Batista Kiermeier e a modernização sob a tutela católica em Goiás.</i>	349
5.2.2. <i>O progresso recusado: o combate aos valores modernos sob a sombra do ultramontanismo.</i>	361

2.3. A CAMPANHA LIBERAL ANTICATÓLICA E O ACIRRAMENTO POLÍTICO-CULTURAL NA CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE E NAÇÃO ALEMÃ.	140
2.3.1. <i>A campanha católica antiliberal na Alemanha.</i>	143
2.3.2. <i>A campanha liberal-protestante anticatólica e a luta pela modernidade na Alemanha.</i>	146
2.3.3. <i>Modernidade e imaginário anticatólico na campanha liberal alemã.</i>	153
2.3.4. <i>As guerras, a unificação e a derrota católica a caminho do Kulturkampf.</i>	158
2.4. O KULTURKAMPF	163
2.4.1. <i>O início do Kulturkampf e as reações católicas (1871-1873).</i>	166
2.4.2. <i>O auge e recuo do Kulturkampf</i>	172

CAPÍTULO 3: CATOLICISMO, CIVILIZAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE EM GOIÁS 179

3.1. CIVILIZAÇÃO, DECADÊNCIA E PROGRESSO: A MODERNIDADE A CAMINHO DO SERTÃO DE GOIÁS.	180
3.1.1. <i>Civilização e religião: aspectos teóricos e conceituais.</i>	180
3.1.2. <i>Progresso e modernização no Brasil: o sertão a ser civilizado.</i>	190
3.1.3. <i>Decadência, civilização e modernidade: o processo civilizador em Goiás.</i>	198
3.2. CATOLICISMO POPULAR E ULTRAMONTANISMO: CONTEXTO E REALIDADE RELIGIOSA ENCONTRADA PELOS REDENTORISTAS EM GOIÁS.	216
3.2.1. <i>Catolicismo popular em Goiás: aspectos e caracterizações gerais.</i>	217
3.2.2. <i>Ultramontanismo e catolicismo popular: apontamentos gerais.</i>	235
3.2.3. <i>O movimento ultramontano em Goiás: um caminho preparado para os redentoristas.</i>	239

INTRODUÇÃO

“Cada época é um rio, que nos arrebatava conforme as inclinações do destino quando nos abandonamos a ele. Mas me parece que estamos todos fora do seu curso. Alguns (os republicanos) o atravessaram com impetuosidade e lançaram-se todos na margem oposta. Outros permaneceram deste lado, sem querer se aventurar”. É essa a especificidade do momento. Alguns “ultrapassam nossa época”, enquanto outros “querem continuar como homens do século XIV no ano de 1796”. Ninguém, de qualquer maneira, coloca-se em seu curso: entre as duas margens ou entre dois regimes de historicidade.¹

Na citação acima, ao analisar a experiência temporal de Chateaubriand em sua viagem pela América, François Hartog destaca alguns elementos fundamentais que compuseram o processo de consolidação da modernidade na Europa durante o século 19. A velocidade das transformações técnicas, políticas, culturais e sociais, bem como o distanciamento cada vez mais agudo entre o que se experimentava como expectativas para o futuro e o que se havia experimentado como experiência até então, dotaram indivíduos e coletivos sociais, culturais e institucionais de uma sensação de se estar vivendo um momento de transição. A fluidez moderna, conduzida pelo otimismo pelo progresso, por um lado, levou grupos políticos, sociais e culturais à euforia do futuro vindouro, mas, por outro, houve camadas inteiras da sociedade que, na desconfiança para com o porvir, agarraram-se ao passado como tábua de salvação de valores, cultura e privilégios políticos e sociais que cada vez mais pareciam arriscar-se perder-se no tempo em rápida transformação. Assim, enquanto liberais, democratas, republicanos, comunistas, dentre outros, apoiavam-se nas mudanças em curso para uma investida em um futuro diferente do passado, reacionários e conservadores valiam-se da tradição e do passado acreditando que, “pelo fato de que uma coisa tenha sabido envelhecer, se extrai daí a exigência de que ela deva ser imortal.”²

Entre uma margem e outra deste rio, para nos aproveitarmos da metáfora de Chateaubriand, esteve a Igreja Católica e, com ela, nosso objeto de pesquisa. Se, em

¹ HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 111.

² NIETZSCHE, Friedrich. “Segunda consideração intempestiva sobre as utilidades e inconvenientes da história”. In: _____. **Escritos sobre história**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 95.

âmbito institucional o catolicismo decidiu-se pelo reacionarismo ultramontano, por outro, houve diversos grupos católicos congraçados com o otimismo da era moderna para com o futuro. Do século 19 ao século 20, as relações entre catolicismo e modernidade, portanto, podem ser descritas por uma constante de ambiguidades que, em última análise, caminhou do antimoderno ao moderno, sem em momento algum deixar de ser expressamente conservadora.

Na esteira desta discussão, a presente tese tomou como objeto de pesquisa os missionários da Congregação do Santíssimo Senhor Redentor (os redentoristas) da Província Bávara que migraram em missão para o Brasil (especialmente para Goiás) no final do século 19 e início do 20. A razão da escolha de tal objeto se deu por duas razões que nos pareceram fundamentais: em primeiro lugar pelo fato de ter sido essa congregação no século 19 alemão uma das principais promotoras do ultramontanismo católico, expressamente reacionário e antimoderno. Todavia, no Brasil do século 20, foi essa mesma congregação a principal promotora da modernização e progresso, especialmente do estado de Goiás, cuja apropriação discursiva de elementos como “moderno”, “progresso” e “nação” revelam o nível de adaptação da Igreja à modernidade (ou da modernidade a si própria, como pretendemos argumentar ao longo desta tese) em construção no Brasil novecentista, bem como as transformações necessárias com as quais a instituição teve de lidar diante de sua derrota face aos ideais liberais, nacionais e modernos do século 19. Em segundo lugar, nosso objeto de pesquisa nos permite uma visão transnacional importante para pensarmos, por um lado, as singularidades de processos globais em nível nacional, regional e local, e, por outro, o modo como a alteridade entre lugares tão distantes no tempo e no espaço pode gerar expectativas (pessoais e coletivas) e ações dela derivadas que em muito explicam, em nível micro, processos institucionais mais amplos.

A congregação redentorista teve origem ainda no final do século 18, quando em Scala, no reino de Nápoles (Itália), em 1732, Afonso Maria de Ligório, sob influência da freira mística Maria Celeste Crostarosa, fundou a ala masculina Congregação do Santíssimo Senhor Redentor. O carisma central da congregação recém-fundada girava em torno da “recristianização” dos cristãos “abandonados” pelo clero nos campos e nas periferias das zonas urbanas. A expansão da congregação redentorista para além da Itália, entretanto, ocorreria de fato somente no século 19, quando o rigorismo ultramontano de Clemente Maria Hofbauer, substituiu a moderação característica de

Afonso de Ligório³ pela severidade e austeridade de missionários convencidos de sua tarefa de reforma do catolicismo europeu em prol do fortalecimento de Roma e impedimento da consolidação dos ideais modernos. A partir das ações de Hofbauer pela expansão da congregação no além-Alpes ao longo das primeiras décadas do século 19, os redentoristas foram aceitos na Baviera, em 1841, ali permanecendo (não sem atritos dos mais diversos) até 1873, quando em decorrência do chamado *Kulturkampf* os missionários foram banidos do império alemão, permanecendo por 21 anos no exílio.

Este contexto de dificuldades impostos pelo *Kulturkampf* (analisado com a devida profundidade em nosso Capítulo 2) levou a congregação bávara a aceitar a fundação de uma missão no Brasil em 1894, assumindo a gestão e direção espiritual dos santuários de Nossa Senhora Aparecida, em São Paulo, e Divino Pai Eterno, em Goiás. Especialmente no sertão goiano, ao longo das décadas seguintes, os redentoristas se tornaram os principais promotores da urbanização e melhoramentos técnicos (acunhados pelos próprios missionários de modernização e progresso), contrastando-os em muito com a imagem construída pela congregação na Alemanha do século anterior. Esta disparidade entre os missionários alemães do ultramontanismo oitocentista e seus sucessores no Brasil do século seguinte, especialmente no que tange sua relação com elementos do mundo moderno (como a modernização e progresso), levaram-nos à problemática central da nossa pesquisa: de que modo as experiências da congregação redentorista na Alemanha no século 19 condicionaram as expectativas dos missionários a ela pertencentes sobre o futuro e o progresso em Goiás no século 20? E, nisso, como tais expectativas influenciaram nas estratégias adotadas para a autolegitimação católica na modernidade em construção no Brasil?

A partir desta questão de pesquisa, delimitamos como recorte cronológico da nossa tese o período de 1894 (ano da chegada da congregação redentorista alemã no Brasil) a 1930 (ano em que se iniciou em Goiás – e mesmo no Brasil – um novo período

³ As obras de Afonso Maria de Ligório sobre Moral, expressamente contrárias ao rigorismo – especialmente nos confessionários –, se tornaram amplamente conhecidas e debatidas no meio teológico do século 19. Segundo Jean Delumeau, “Afonso influiu, e até mesmo inverteu o movimento que desde a metade do século XVII havia arrastado a moral católica (e não apenas jansenista) no sentido do rigorismo.” (DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 118). Adolf von Harnack, respeitado historiador e teólogo oitocentista, chegou a afirmar que “Ligório é a antítese exata de Lutero e, no catolicismo romano, ele tomou o lugar de santo Agostinho [...] soube transformar o inaceitável em faltas veniais. Nenhum Pascal levantou-se contra ele no século XIX; pelo contrário, de ano a ano, cresceu a autoridade de Ligório, o novo Agostinho.” (HARNACK, Adolf von. *Lahrbuch der Dogmengeschichte*. Freiburg-im-Breisgau: 1894. Apud: DELUMEAU, Jean. **Op. Cit.** 1991, p. 117).

para a consolidação da modernidade regional e nacional por conta das transformações impostas por Getúlio Vargas no país a partir desse ano). Todavia, nosso leitor irá notar que nossa tese inicia-se quase um século antes, e mais, que somente depois de centenas de páginas é que adentramos de fato em nosso recorte e objeto de pesquisa. A justificativa para isso nos parece legítima: propomos como marco teórico-metodológico as interpretações de Reinhart Koselleck sobre as experiências coletivas para com a consolidação do mundo moderno, cujas categorias centrais são: *espaço de experiências* e *horizonte de expectativas*. Assim, para o historiador alemão, a experiência dos sujeitos históricos com o mundo moderno, seria o resultado do progressivo distanciamento entre o passado imaginado e vivenciado como experiência e o futuro experimentado e imaginado como expectativa.

Como resultado dessa opção teórica, acreditamos ser necessária para a compreensão das expectativas do nosso objeto de pesquisa, bem como das ações e discursos delas derivadas, uma análise prévia do conjunto de experiências coletivamente vividas (seja como congregação, seja como Igreja) na Alemanha do século anterior, uma vez que, segundo Koselleck, por um lado, “as experiências liberam os prognósticos e os orientam”⁴, ou seja, são as experiências que (de)limitam o horizonte de possibilidades de expectativas que se pode construir sobre o futuro, mas, por outro,

os prognósticos também são determinados pela necessidade de se esperar alguma coisa. Voltada para um campo de ação mais amplo ou mais estreito, a previsão libera expectativas, a que se misturam também temor ou esperança. As condições alternativas têm que ser levadas em conta, pois sempre entram em jogo possibilidades que contêm mais do que a realidade futura é capaz de cumprir. Assim, um prognóstico abre expectativas que não decorrem apenas da experiência. Fazer um prognóstico já significa modificar a situação de onde ele surge. Noutras palavras: o espaço de experiência anterior nunca chega a determinar o horizonte de expectativa.⁵

Neste sentido, acreditamos que, embora o conjunto de experiências vividas pela congregação redentorista e Igreja Católica no século 19 não *determine* as expectativas e estratégias delas derivadas no século 20, aquelas são fundamentais na (de)limitação destas, assim como no modo como os agentes históricos percebem o futuro e rumo a ele caminham, traçando estratégias e discursos baseados sobretudo nas experiências de conflito com o mundo moderno acumuladas ao longo do século anterior.

⁴ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 313.

⁵ Idem.

Assim, a presente tese foi dividida em duas partes, formalmente situadas em 2 volumes, cada qual contendo 3 capítulos e uma introdução própria. Na primeira parte, intitulada *Espaços de experiências: religião, civilização e modernidade*, nossa tese se volta (especialmente em nosso primeiro e segundo capítulos) para o conjunto de experiências católicas com relação à consolidação da modernidade na Europa, analisando os conflitos entre Igreja e Estado, especialmente na Alemanha, que culminaram na vitória (pelo menos no âmbito político) dos ideais liberais e modernos sobre o reacionarismo ultramontano. Já em nosso terceiro capítulo, ainda na esteira da discussão dos espaços de experiências do Oitocentos, voltamos nosso debate para o sertão goiano, pensando tanto sua constituição cultural (especialmente no que tange a sertanidade e o catolicismo popular), quanto sua perspectiva temporal de decadência/atraso, elementos importantes para percebermos que tipo de estrutura social, cultural e temporal foi encontrada pelos redentoristas em sua chegada em Goiás no final do século, e o modo como reagiram diante dessa realidade. Sobre a significativa ausência em toda a nossa primeira parte da tese de uma análise mais efetiva do nosso objeto de pesquisa, nosso recorte e nossas fontes, portanto, esperamos a compreensão do nosso leitor pelo fato de que, sem esta profunda análise prévia, nosso objeto de pesquisa correria o risco de não ser devidamente compreendido, pelo menos não em sua natureza temporal, social e cultural, dorsalmente vinculadas ao passado oitocentista do qual é fruto e consequência.

Na segunda parte da nossa tese, intitulada *Horizontes de expectativas: olhares missionários sobre o tempo e espaço e a construção de uma “moderna civilização católica”* voltamo-nos, finalmente, para nossas fontes e objeto. Aqui nossa pretensão é demonstrar e argumentar de fato em torno das expectativas redentoristas sobre o “mundo moderno” no Brasil. Para tanto, iniciamos com um capítulo dedicado a pensarmos a congregação em si, de suas experiências localizadas na Baviera oitocentista, às suas expectativas, ora idealizadas, ora desencantadas sobre a missão e realidade do Brasil e Goiás. Neste capítulo de abertura do nosso segundo volume, nossa análise se apresenta tanto em nível micro-histórico (na medida em que analisamos experiências e expectativas também de sujeitos individuais, mas não no sentido metodológico do termo), como macro-histórico/institucional (na medida em que nos voltamos para a congregação em si e os ideais religiosos católicos de missão e sacrifício). Nos capítulos seguintes nossa análise se volta propriamente para o modo

como os redentoristas lidaram com a modernização e progresso em Goiás (seja em seus aspectos técnicos, seja em sua dimensão de valores) e as estratégias traçadas pela Igreja Católica como um todo (adotadas também pelos redentoristas) para lutar pela manutenção da sua hegemonia política e religiosa no Brasil republicano, usando-se, para tanto, de elementos como o “progresso”, o “moderno”, a “razão” e a “nação” para deslegitimar seus adversários (especialmente o protestantismo, espiritismo e lideranças individuais do messianismo popular), de modo a legitimar-se como baluarte da modernidade desejada e em construção no Brasil.

Optamos por esta divisão em 2 partes e 6 capítulos aqui esboçada, cada volume contando com uma breve introdução própria, por acreditarmos ser mais operacional apresentarmos em cada uma não apenas a explicação de cada capítulo e o porquê de sua disposição, mas também as ferramentas teórico-metodológicas que nortearão (não de maneira separada, mas complementar) cada parte da tese. Os dois volumes, portanto, não devem ser vistos como frações separadas. Antes, diversas questões levantadas nos capítulos do primeiro volume são retomadas e respondidas nos capítulos do segundo; do mesmo modo, diversas reflexões do segundo volume retomam elementos debatidos e aprofundados no primeiro.

No que tange a bibliografia aqui referenciada, utilizamo-nos de uma quantidade significativa de obras históricas e atuais, nas línguas portuguesa, inglesa, espanhola e alemã, sobre os temas aqui tratados. As obras originalmente em língua não-portuguesa foram citadas já traduzidas para o português. Tais traduções, é necessário dizer, foram feitas pelo próprio autor da tese de maneira livre. Optamos por assim fazê-las por acreditarmos que, desse modo, a leitura da tese se torna mais fluida e não limita a compreensão de argumentações importantes somente para aqueles que dominam os idiomas referidos.

Já no que tange às fontes, utilizamo-nos na presente tese basicamente de três tipos de documentações: documentos oficiais, documentos pessoais e periódicos. No que se refere aos documentos oficiais, utilizamos ao longo da nossa tese Encíclicas papais, Cartas pastorais, relatórios oficiais de governadores provinciais de Goiás (todos obtidos na internet) e ainda trechos de um processo-crime de 1925, cuja cópia foi adquirida junto ao Cartório do Crime de Pirenópolis (GO) ainda em 2011, quando estava ainda em andamento nossa pesquisa de mestrado. De maior importância para a presente pesquisa, entretanto, foram documentos oficiais internos da congregação

redentorista. Tais documentos se referem às crônicas de missão, crônicas anuais (ânuas) e manuscritos que alguns missionários produziram dentro do recorte cronológico da nossa tese, mas que nunca foram publicados. Toda esta documentação foi obtida no Arquivo Santo Afonso, pertencente à Província Redentorista de Goiás.

No mesmo arquivo redentorista foram coletados ainda diversos documentos de caráter pessoal. Aqui, trata-se fundamentalmente de cartas pessoais que, por força da Regra da congregação, os missionários eram obrigados a escrever pelo menos uma vez ao ano aos seus superiores. Alguns religiosos de fato o faziam anualmente, outros raramente e outros ainda não poupavam papel e tinta para descrever aos seus superiores na Alemanha impressões sobre o Brasil e Goiás, lamúrias sobre o desencantamento com a missão e vocação, conflitos internos e externos, contexto político e social do país, dentre muitos outros assuntos. Essas cartas (referentes ao nosso recorte cronológico até 1930), originalmente manuscritas e em alemão (hoje presentes em sua maioria no Arquivo da Província Redentorista de São Paulo, mas algumas também nos arquivos de Goiás e da Alemanha), foram traduzidas para o português e datilografadas entre 1983 e 1987 por membros da própria congregação redentorista no Brasil, majoritariamente pelo Pe. Miguel Poce. Este material (um total que ultrapassa sete mil correspondências) foi reunido em diversos volumes nominados COPRESP (Correspondências da Província Redentorista de São Paulo).⁶ Trata-se, portanto, de um trabalho preciosíssimo que em muito contribuiu para uma evolução rápida da nossa pesquisa, uma vez que todas as correspondências estão devidamente numeradas, separadas por datas cronologicamente dispostas e com indicação de remetente, destinatário e demais informações relevantes para qualquer pesquisador interessado na documentação.

Por fim, o último tipo de fonte que utilizamos na presente pesquisa refere-se a periódicos. Embora tenhamos nos utilizado pontualmente de alguns periódicos seculares (como o jornal *Matutina Meia-Pontense*), nossa principal fonte deste tipo foi o jornal *Santuário da Trindade*, editado pela congregação redentorista em Goiás entre 1922 e 1931. Este periódico teve importância ímpar para a Igreja goiana, primeiro por

⁶ Nosso leitor encontrará em nossas referências algumas documentações com a sigla COPRESP-A e outras COPRESP-B. A diferença se dá porque diversas cartas foram encontradas depois da edição dos volumes originais, sendo editados, por isso, suplementos que levam a letra “B” para diferenciá-los daqueles que fazem parte das primeiras edições das correspondências.

ser o único jornal católico em circulação neste período,⁷ segundo por ter sido, na época, o principal veículo de comunicação e combate religioso da Igreja em Goiás. A transcrição desta fonte foi por nós realizada conservando-se a grafia original, o que pode causar estranheza em nosso leitor por conta de uma ou outra diferença na linguagem padrão utilizada na época. Além disso, é importante também ressaltarmos que raros são os artigos deste periódico que trazem a indicação de redação por um autor específico. Quando o autor é explicitado, nosso leitor o encontrará nas referências; quando não, referenciamos apenas o editor do jornal à época da publicação.

No presente trabalho, vale ainda ressaltar, optamos por um recorte temático no uso argumentativo das referidas documentações, cujos saltos temporais de um documento a outro pode – adiantamos de antemão – causar estranheza a um leitor acostumado a argumentações cronológicas.

Por fim, ainda no que tange as fontes, nosso leitor certamente notará a ausência das fontes coletadas nos arquivos alemães. Isso ocorre em nossa tese por duas razões: em primeiro lugar, pelo volume de documentação coletada já nos primeiros meses de pesquisa nos arquivos brasileiros, em contraste com as fontes alemãs coletadas somente na metade final da pesquisa; em segundo lugar, as fontes coletadas na Alemanha estão manuscritas não somente em língua alemã, mas em um estilo de escrita cursiva própria do século 19 – *Sütterlinschrift* – que em muito dificulta a leitura sem o devido treinamento, técnica e experiência, mesmo para aqueles que têm o alemão como língua materna. A ausência destas fontes, cuja leitura e análise no prazo estipulado para o término da tese foi impossível, não compromete, no entanto, a qualidade das análises e argumentações que propomos, especialmente pelo volume do material a despeito disso utilizado e pela notável qualidade das traduções realizadas pela própria congregação sobre suas documentações internas.

Por fim, em face da problemática proposta, do volume de bibliografias consultadas e das fontes aqui apresentadas nossa pesquisa e tese se nortearam a partir de algumas hipóteses. A principal delas é de que a Igreja Católica no Brasil, face à necessidade de adaptar-se à inevitável modernidade em construção no país, teria decidido-se não por confrontá-la (como o fez na Europa, especialmente no caso

⁷ O *Santuário da Trindade* substituiu o jornal *O Lidador* (1909-1917), editado pela diocese goiana e, em 1931 foi também substituído pelo jornal diocesano *Brasil Central*, fruto de conflitos entre os Redentoristas e o então bispo de Goiás, Dom Emanuel Gomes de Oliveira.

alemão), mas por adaptar o discurso moderno aos interesses da própria instituição; portanto uma adaptação da modernidade à Igreja e não o inverso. A estratégia para isso, segundo propomos como tese, teria sido tomar a dianteira em processos importantes na consolidação da modernidade no Brasil (destacando-se apoios à modernização técnica e o incentivo ao nacionalismo), ao passo que, no que tange os valores culturais, sociais e morais, sustentava-se uma posição radicalmente conservadora e antimoderna.

Esta hipótese será verificada na presente tese por meio de uma análise localizada no estado de Goiás e a partir das expectativas, discursos e ações dos missionários da congregação redentorista alemã ali presentes. Por seu caráter transnacional, bem como pelo conjunto acumulado de experiências vividas na consolidação da modernidade na Europa no século 19, os redentoristas permitem uma investigação que transita entre o micro-histórico (enquanto indivíduos e congregação) e o institucional (em nível de Igreja).

Em face disso, é, portanto, intenção nossa com a presente tese contribuir de maneira significativa com o campo de pesquisa historiográfica sobre a História da Igreja Católica no Brasil, de modo especial sobre sua relação para com a construção e consolidação da modernidade no país, destacando, por um lado, a importância de objetos e perspectivas transnacionais para a compreensão das estratégias ali adotadas pela Igreja (de modo algum isoladas de contextos globais), e, por outro, a possibilidade de se construir a análise histórica não apenas por meio dos discursos e estratégias institucionais da Igreja Católica, mas igualmente através das experiências e expectativas dos indivíduos que a compõem e que nela (e por meio dela) são sujeitos históricos importantes na construção, execução e mesmo contestação dos caminhos institucionalmente propostos.

PARTE 1:

ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIAS: RELIGIÃO, CIVILIZAÇÃO E MODERNIDADE

O que distingue a experiência é o haver elaborado acontecimentos passados, é o poder torná-los presentes, o estar saturada de realidade, o incluir em seu próprio comportamento as possibilidades realizadas ou falhas.⁸

As palavras do historiador alemão Reinhart Koselleck sobre o que chamou de “campo de experiências” refletem sobre uma condição histórica tácita quando pensamos a percepção de uma dada realidade, individual ou coletiva, a ser analisada no labor historiográfico. Pensar sujeitos históricos é, antes de tudo, pensar não somente suas atitudes e motivações presentes, mas, principalmente, as experiências históricas que os condicionaram. Desse modo, valores, cultura material e imaterial, crenças, costumes, e, sobretudo, expectativas de futuro experienciadas por dados grupos ou sujeitos no passado, são condições necessárias que modelam o comportamento, atitudes e visões de mundo de tais sujeitos em seu tempo presente. Negligenciar o campo de experiências do objeto de pesquisa, portanto, é eliminar um dos pilares que o constitui como *ser no/do tempo*; logo, é negligenciá-lo de sua condição histórica.

Antes, porém, de esboçarmos o instrumental teórico-metodológico que norteará esta primeira parte da nossa pesquisa, faz-se necessário apresentarmos ao leitor o que pretendemos neste primeiro momento. O objetivo central desta primeira parte, subdividida em três capítulos, é pensar de que maneira o conjunto de experiências individuais e coletivas do catolicismo – europeu e, especialmente, alemão – para com o advento do mundo moderno e industrial do século 19 condicionaram o modo como os redentoristas experienciaram a realidade goiana no século 20, para, a partir disso, analisar como eles elaboraram expectativas singulares e agiram diante da realidade elaborada, experienciada e imaginada.

Para tanto, iniciamos nossa pesquisa com um capítulo cujo objeto de análise é a relação entre catolicismo e modernidade/modernização/progresso no século 19 europeu.

⁸ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 312.

Neste primeiro capítulo, intitulado *"Religião, modernidade e progresso: a construção de um espaço de experiências católico"*, intentamos analisar como a Igreja Católica lidou, especialmente no século 19, com os avanços em tecnologia e modernização (contrastando com a discussão sobre modernidade e progresso), de modo a se pensar os espaços simbólicos de experiência nos quais os redentoristas estavam inseridos como representantes de tal Igreja.

No segundo capítulo, intitulado *"O Kulturkampf e a construção da modernidade e nação alemã"*, intentamos realizar uma discussão sobre os espaços de experiências vividos pelos redentoristas na Alemanha durante a perseguição ao catolicismo orientado pelo discurso do progresso da nação alemã no século 19. Se, por um lado, no primeiro capítulo a ideia é pensar um espaço de experiências geral (ou seja, no que toca o catolicismo como um todo, e não os redentoristas em si), neste segundo capítulo a ideia é pensar o conjunto de experiências localizadas na Alemanha, que no final do século 19 desenvolveu um anti-catolicismo político e, em certa medida, cultural, utilizando-se da bandeira do progresso, modernidade e nacionalismo.

No terceiro capítulo, intitulado *"Catolicismo, civilização e a construção da modernidade em Goiás"*, atravessamos o Atlântico na entrada do século 20 para pensarmos o sertão goiano. A intenção aqui é discutir a construção da modernidade e civilidade em Goiás no final do século 19 e início do 20. Neste capítulo, a ideia é pensar o campo de experiências dos sujeitos encontrados pelos redentoristas em Goiás, bem como a construção do que já ali se pensava como "modernidade" e "progresso" no momento de sua chegada, em 1894.

A partir destas discussões, nossa ideia é alavancar as reflexões dos capítulos posteriores que discutirão como os missionários encararam a realidade goiana a partir de suas próprias experiências na Alemanha (somadas àquelas encontradas no sertão goiano) e como tais sujeitos agiram sobre a realidade ali encontrada condicionados por novas expectativas a partir disso elaboradas

Diante disso, o intento destas páginas preambulares e introdutórias que precedem os primeiros capítulos do volume inicial da nossa pesquisa é apresentar ao leitor, de maneira sistemática, as ferramentas teóricas que nortearão toda a discussão dessa primeira parte. Diligenciamos a seguir, portanto, em uma discussão teórica preliminar que nos permitirá realizar nossas discussões posteriores com melhor fluidez de reflexões sem, no entanto, abrimos mão de uma exposição teórica prévia necessária.

Espaços de experiência e regimes de historicidade: perspectivas teórico-metodológicas

Pensar o discurso, a visão de mundo, o imaginário de um determinado sujeito histórico, individual ou coletivo, sobre a realidade é uma tarefa que exige do historiador algo além de uma simples leitura de seus escritos, ou registros. Parece-nos fundamental nessa tarefa uma análise sistemática da construção temporal a que tais sujeitos estavam dispostos, pois, por meio dela, suas experiências e expectativas no/do tempo podem nos permitir perceber as singularidades de suas elaborações da realidade, de modo que as especificidades históricas dos sujeitos e contextos não se percam em generalizações puramente teóricas.

Em face disso, tomamos como principal instrumento teórico para nossas análises nos capítulos que se seguem as categorias formais de “experiência” e “expectativa” elaboradas por Reinhart Koselleck. Tais categorias nos parecem de importância ímpar, uma vez que “as fontes do passado são capazes de nos dar notícia imediata sobre fatos e ideias, sobre planos e acontecimentos, mas não sobre o tempo histórico em si.”⁹

Neste sentido, delineamos como condição metodológica da nossa pesquisa a necessidade de, antes de tudo, percebermos a distinção entre nossas categorias formais de análises, por si mesmas puramente teóricas, e a realidade histórica dos sujeitos reais que propomos analisar. Se, por um lado, tomamos conceitos e categorias teóricas formais como instrumento heurístico de pesquisa, por outro, não perdemos de vista o fato de que o que nos interessa é a análise do objeto estudado, em sua realidade histórica experienciada, e não o simples encaixe teórico do mesmo nos esquemas conceituais que previamente elaboramos. Portanto, seguindo a advertência de Max Weber, quando da exposição de sua metodologia tipológica, destacamos de antemão que “nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade pode ser ‘encaixada’ no esquema conceitual desenvolvido no que segue.”¹⁰

Assim, embora sob a luz necessária de reflexões teóricas e sistemáticas, como esboçaremos a seguir, o que fitamos de fato nos presentes capítulos são as estruturas temporais que condicionaram a ação e percepção de mundo dos sujeitos que tomamos

⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 13.

¹⁰ WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva.** 4ª ed. Brasília: ed. da UnB. 2009. V. I, p. 142.

por objeto de pesquisa e, a partir delas, a realidade histórica que foi por eles experienciada e que condicionou seu modo de encarar seu presente e elaborar seu futuro. Nosso foco está voltado, portanto, para o conjunto das experiências históricas vividas ou adquiridas por sujeitos individuais e coletivos que, uma vez condicionados pela consolidação do mundo moderno europeu (em todos os seus desdobramentos e conflitos), criaram em Goiás expectativas de futuro inteiramente novas, fruto tanto da fusão de suas experiências com aquelas já inseridas em seu campo missionário, quanto dos próprios horizontes de possibilidades que se abriam em uma realidade em quase tudo diferente da vivida na Europa de então.

Assim, partimos do pressuposto de que as estruturas temporais, categorizadas como espaço de experiências e horizontes de expectativas, oferecem-nos deduções teóricas importantes para pensarmos fenômenos e sujeitos propriamente históricos, que, de fato, constituem nosso objeto de pesquisa. Em acordo com Koselleck, acreditamos, portanto, que

A questão essencial sobre as estruturas temporais deve possibilitar a formulação de questões especificamente históricas, as quais, por sua vez, têm como objetivo fenômenos históricos que podem ser isolados pelas outras disciplinas apenas sob outros pontos de vista sistemáticos. Dessa maneira, a questão sobre as estruturas temporais serve à dedução teórica de nosso legítimo campo de pesquisa. Ela oferece um acesso adequado para a abordagem de todo o campo da pesquisa histórica, sem que se tenha necessariamente como limite a experiência semântica da história absoluta, instituída por volta de 1780. Somente as estruturas temporais (e com isso queremos designar aquelas estruturas internas imanentes às circunstâncias em que se deram os eventos, ou que, pelo menos, aludam a elas) são capazes de articular o espaço da experiência histórica como um campo de pesquisa próprio, a partir da perspectiva imanente à materialidade dos eventos.¹¹

A partir dessas inferências, iniciamos nossas reflexões teóricas a partir de um conceito que nos parece fundamental para o intento que propomos. Nossa pesquisa, ainda que voltada para os aspectos da modernidade e seus desdobramentos, tem como caminho determinante o chamado *tempo histórico*. Partindo do pressuposto de que o tempo é uma construção cultural, portanto, fruto não de condições naturais, mas de uma multiplicidade de fatores históricos que o constituem como visão de mundo, acreditamos que, em cada época, o tempo histórico “determina um modo específico de relacionamento entre o já conhecido e experimentado como passado e as possibilidades

¹¹ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 121.

que se lançam ao futuro como horizonte de expectativas.”¹² Portanto, “no processo de determinação da distinção entre passado e futuro, ou, usando-se a terminologia antropológica, entre experiência e expectativa, constitui-se algo como um ‘tempo histórico’.”¹³

A discussão sobre a temporalidade, ou a multiplicidade de temporalidades,¹⁴ está permeada de reflexões das mais diversas que não se limitam ao campo historiográfico. Intelectuais advindos especialmente da Antropologia, como Claude Lévi-Strauss, James Clifford, George Marcus, Johannes Fabian, dentre outros, têm se destacado em importantes discussões acerca do tempo como instrumento de percepção do “outro”.¹⁵ Entretanto, para este primeiro momento, importa-nos pensar as reflexões temporais voltadas para a perspectiva propriamente histórica, cuja direção nos aponta para compreensões especificamente pautadas na forma como a modernidade, enquanto tempo histórico – ou “regime de historicidade” – específico transformou a forma como os sujeitos lidaram com seu passado e esperaram de seu futuro.

De maneira complementar à noção de “tempo histórico” delineada por Koselleck, François Hartog desenvolveu também, como categoria de instrumental heurístico, a ideia de “regimes de historicidade”. Para o historiador francês,

O regime de historicidade [...] não é uma realidade dada. Nem diretamente observável nem registrado nos almanaques dos contemporâneos; é construído pelo historiador. Não deve ser assimilado às instâncias de outrora: um regime que venha suceder mecanicamente a outro, independentemente de onde venha. Não coincide com as épocas (no sentido de Bousset ou de Condorcet) e não se calca absolutamente nestas grandes entidades incertas e vagas que são as civilizações. Ele é um artefato que valida sua capacidade heurística. Noção, categoria formal, aproxima-se do tipo-ideal weberiano. Conforme domine a categoria do passado, do futuro ou do presente, a ordem do tempo resultante não será evidentemente a mesma. Por essa razão, certos comportamentos, certas ações, certas formas de historiografia são mais possíveis do que outras, mais harmônicas ou defasadas do que outras, desatualizadas ou malogradas. Como categoria (sem conteúdo), que pode tornar mais inteligíveis as

¹² JASMIN, Marcelo. “Apresentação”. In: KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, 2012, p. 9.

¹³ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 16.

¹⁴ “É assim que o ensaio que se segue não falará de um único tempo histórico, mas sim de muitos, sobrepostos uns aos outros. Nas palavras enfáticas de Herder, dirigidas contra Kant: ‘(...) Pode-se afirmar, portanto, com certeza e também com alguma audácia, que há, no universo, a um mesmo e único tempo, um número incontável de outros tempos.’” (Idem, p. 14).

¹⁵ Sobre o assunto, ver: FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013. Para além da Antropologia, a Filosofia e Fenomenologia possui um importante arcabouço de obras produzidas por importantes intelectuais, como: Martin Heidegger, Paul Ricoeur, Benedito Nunes, dentre outros.

experiências do tempo, nada o confina apenas ao mundo europeu ou ocidental. Ao contrário, sua vocação é ser um instrumento comparatista: assim o é por construção.¹⁶

Neste sentido, partindo do mesmo pressuposto de Koselleck do uso do conceito criado como categoria formal (portanto, apenas como recurso heurístico para compreensão da realidade, e não como a própria realidade em si), Hartog acredita que o “regime de historicidade” auxilia o pesquisador a perceber “não o tempo, todos os tempos ou a totalidade do tempo, mas principalmente momentos de crise do tempo, aqui e lá, quando vêm justamente perder sua evidência as articulações do passado, do presente e do futuro.”¹⁷

A noção de “regime de historicidade”, bem como “tempo histórico”, portanto parecem-nos importantes recursos para pensarmos a noção de modernidade (que será discutida em nosso primeiro capítulo) como estrutura temporal que condicionou transformações importantes no modo como sujeitos históricos perceberam sua realidade, seja a ela em rejeição, seja em louvor.

Tratar de “regimes de historicidade”, ou de “tempo histórico”, portanto, leva-nos à necessidade de compreensão do que é a “historicidade” em si. Ou seja, de que maneira um dado indivíduo ou uma coletividade se percebem como sujeitos históricos? O que caracterizaria a história como adjetivo a ponto de atribuímos a dados sujeitos a condição de “histórico”? Segundo François Hartog, o termo *historicidade* expressa “a forma da condição histórica, a maneira como um indivíduo ou uma coletividade se instaura e se desenvolve no tempo”¹⁸, ou seja, é possível compreendermos como historicidade “esta experiência primeira de *estrangement*, de distância de si para si mesmo que, justamente, as categorias de passado, presente e futuro permitem apreender e dizer, ordenando-a e dando-lhe sentido.”¹⁹

Em termos gerais, portanto, podemos compreender como historicidade a capacidade de indivíduos ou grupos reconhecerem-se no tempo, logo, tomarem consciência de sua transformação temporal a partir do que antes fora no *passado*, do que o é no *presente* e do que aspira ainda ser no *futuro*. Este distanciamento temporal de si como algo mutante no tempo torna possível a adjetivação de um dado grupo, sociedade

¹⁶ HARTOG, François. **Regimes de historicidade**: presentismo e experiências do tempo. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 13.

¹⁷ Idem, p. 37.

¹⁸ Idem, p. 12.

¹⁹ Idem.

ou indivíduo como *histórico*, porquanto, consciente de sua condição temporal.²⁰ Sendo assim, tratar de regimes de “historicidade”, e não de regimes de “temporalidade”, justifica-se na medida em que

Falar de (regimes de) temporalidade em vez de historicidade teria o inconveniente de convocar o padrão de um tempo exterior, como em Fernand Braudel, cujas diferentes durações se medem todas em relação a um tempo “exógeno”, o tempo matemático, o da astronomia (que ele também chama de “tempo imperioso do mundo”).²¹

Portanto, diferente da temporalidade, a historicidade trata das noções internas de tempo de um dado grupo ou indivíduo, na medida em que fita não as mudanças meramente estruturais ou eventuais a que estão dispostos, mas a maneira como percebem tais mudanças e nela se compreendem, percebendo em si próprios a alteridade causada pelo tempo, e nele suas estruturas básicas de presente, passado e futuro. Em outras palavras, a historicidade de sujeitos imersos no tempo pode ser alcançada na medida em que o labor historiográfico busca a compreensão de suas experiências e expectativas em uma dada época específica da história. Assim, concordamos com Koselleck quando este afirma que

experiência e expectativa são duas categorias adequadas para nos ocuparmos com o tempo histórico, pois elas entrelaçam passado e futuro. São adequadas também para se tentar descobrir o tempo histórico, pois, enriquecidas em seu conteúdo, elas dirigem as ações concretas no movimento social e político.²²

Seguindo esta direção, nesta primeira parte da nossa pesquisa teremos como foco o campo de experiências vivido pelos redentoristas alemães que missionaram em Goiás entre 1894 e 1930, atentando-nos sempre para a relação deste com a consolidação do tempo histórico moderno, e com ele de uma historicidade experimentada pelo catolicismo como um todo ao longo dos séculos 19 e 20. Para tanto, tomamos por base metodológica as categorias formais de Koselleck outrora mencionadas, e de modo especial – neste primeiro momento – a ideia de campo de experiências.

Definido pelo referido historiador alemão como sendo “o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados”,²³ o campo de

²⁰ O próprio François Hartog desenvolve esta noção de historicidade e consciência temporal em um texto de reflexão riquíssima sobre Ulisses e sua viagem de retorno no épico de Homero *Odisséia*. Ver: HARTOG, François. **Memórias de Ulisses**: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

²¹ HARTOG, François. **Op. Cit.** 2013, p. 12.

²² KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 308.

²³ Idem, p. 309.

experiências deve ser entendido, sobretudo, como um conjunto de experiências, individuais ou coletivas, do (ou sobre o) passado que são formativas do modo como o presente é encarado e o futuro é visualizado. Portanto,

Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento. Além disso, na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias.²⁴

Desta maneira, podemos inferir que o campo de experiências a ser analisado pelo pesquisador de modo algum pode se limitar ao passado de um dado indivíduo em sua extensão de vida, mas, antes, é necessário se atentar para as experiências do passado de outrem, apropriadas, seja como conhecimento, seja como memória coletiva, por indivíduos ou grupos. Por esta razão é que nosso recorte neste primeiro momento da nossa pesquisa se iniciará ainda em meados do século 19, quando se consolidou o avanço do processo de industrialização europeu e alemão, e, com isso, das tensões entre religião e modernidade/modernização. Além disso, a própria trajetória do catolicismo na Alemanha durante as décadas que precederam nosso objeto de pesquisa parecem-nos de importância ímpar para compreendermos o modo como os sujeitos que analisaremos em Goiás elaboraram suas visões de mundo, tempo e realidade que desembocaram em atividades e discursos singulares sobre o sertão goiano. Sendo assim,

Tem sentido se dizer que a experiência proveniente do passado é espacial, porque ela se aglomera para formar um todo em que muitos estratos de tempos anteriores estão simultaneamente presentes, sem que haja referência a um antes e um depois. Não existe uma experiência cronologicamente mensurável – embora possa ser datada conforme aquilo que lhe deu origem –, porque a cada momento ela é composta de tudo o que se pode recordar da própria vida ou da vida de outros. Cronologicamente, toda experiência salta por cima dos tempos, ela não cria continuidade no sentido de uma elaboração aditiva do passado. Utilizando uma imagem de Christian Méier, pode ser comparada ao olho mágico de uma máquina de lavar, atrás do qual de vez em quando aparece esta ou aquela peça colorida de toda a roupa que está contida na cuba.²⁵

Desse modo, tomamos a experiência individual e/ou coletiva do passado como uma espécie de “dado antropológico prévio, sem o qual a história não seria possível, ou

²⁴ Idem, p. 309-310.

²⁵ Idem, p. 311.

não poderia sequer ser imaginada”²⁶; portanto, uma condição humana e histórica. Humana por seu caráter manifestadamente antropológico, ou seja, possível apenas pela elaboração subjetiva do passado por meio da memória e da narrativa,²⁷ e histórica porque por meio dela é que é possível a historicidade das ações humanas, portanto, a consciência de si como ser que se transforma no tempo, promovendo as estruturas históricas de passado, presente e futuro, logo, um horizonte de expectativas que não poderia ser imaginado sem um campo de experiências prévio.²⁸

A partir dessa reflexão, apontamos para as ideias de “tempo histórico”, “historicidade”, “experiência” e “expectativa” como categorias formais, mas, sobretudo, históricas, portanto, generalizações teóricas que, embora nem sempre encontradas na linguagem da própria fonte, quando utilizadas para reflexões sobre a realidade nelas expressa têm a importância de nos permitir fundamentar as próprias reflexões derivadas das possibilidades encontradas na documentação pesquisada. Por isso,

No que segue se fala de espaço de experiência e de horizonte de expectativa como categorias históricas, mas desde já deve ficar claro que essas duas expressões não são analisadas como conceitos da linguagem das fontes. [...] Já do emprego quotidiano das palavras se depreende que nem “experiência” nem “expectativa”, como expressões, nos transmitem uma realidade histórica, como o fazem, por exemplo, as designações ou denominações históricas. Denominações como “acordo de Potsdam”, “economia escravista antiga” ou “Reforma” apontam claramente para acontecimentos, situações ou processos históricos. Já “experiência” e “expectativa” não passam de categorias formais: elas não permitem deduzir aquilo que se teve experiência e aquilo que se espera. A abordagem formal que tenta decodificar a história com essas expressões polarizadas só pode pretender delinear e estabelecer as condições das histórias possíveis, não as histórias mesmas. Trata-se de categorias do conhecimento capazes de fundamentar a possibilidade de uma história. Em outras palavras: todas as histórias foram constituídas pelas experiências vividas e pelas expectativas das pessoas que atuam ou que sofrem.²⁹

Portanto, nossa intenção nos capítulos que se seguem é utilizarmo-nos das reflexões apontadas nas linhas acima para pensarmos de que maneira a modernidade, como tempo histórico singular, em seus desdobramentos e conflitos, direcionou a produção de um campo de experiências católico específico, especialmente nas

²⁶ Idem, p. 308.

²⁷ Esta reflexão pode ser encontrada em sua inteireza em: RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas, SP: Papyrus, 1994.

²⁸ “Não propõe uma alternativa, não se pode ter um sem o outro: não há expectativa sem experiência, não há experiência sem expectativa.” (KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 307).

²⁹ Idem, p. 306.

peculiaridades do processo de modernização e industrialização oitocentista alemão. Somente a partir disso é que acreditamos estar capacitados para uma reflexão madura acerca do modo singular pelo qual os redentoristas lidaram com a modernidade e modernização do sertão goiano, cuja discussão se fará na segunda parte da nossa pesquisa.

CAPÍTULO 1

RELIGIÃO, MODERNIDADE E PROGRESSO: A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO DE EXPERIÊNCIAS CATÓLICO

A relação entre religião e modernidade tem sido já há algum tempo um alvo constante de reflexões e debates. De modo geral, foi comum ao longo do século 19 a aposta em uma crise da religião face ao avanço do mundo industrial e moderno. Autores das mais diversas áreas do conhecimento, abalizados nos mais diversos posicionamentos políticos, sociais e intelectuais, como Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Max Weber, Ernst Troeltsch, Sigmund Freud, dentre outros, desenvolveram interpretações nas quais a religião certamente minguaria à medida que o racionalismo e industrialização modernos se desenvolvessem nos mais diversos ramos da sociedade.³⁰ Entretanto, como observa o historiador Sérgio da Mata, “sistemas de crença, seitas e igrejas não refluíram ante o avanço da ciência e da racionalização. A ‘ilusão’ religiosa passou a se servir e cada vez mais da técnica, de forma a ampliar sua influência. O mundo não foi desencantado.”³¹

Ainda que haja uma tendência em se pensar um “reencantamento do mundo”³², portanto, uma crise da religião no advento da modernidade oitocentista e um consequente refluxo da mesma no Novecentos, parece-nos necessária uma leitura mais atenta e focada no modo como as instituições religiosas (para nós, de maneira específica, a Igreja Católica) lidaram com a modernidade e suas variantes desde o significativo avanço da industrialização e ciência do século 19.

³⁰ Sem adentrarmos mais profundamente do debate, é importante destacarmos que os citados autores possuem diferenças significativas no modo como pensam a religião e sua relação com o mundo moderno. Para uma discussão mais atenta ao assunto, ver: LUTZ-BACHMANN, Matthias. *Religião depois da crítica à religião*. **Impulso**. Piracicaba, vol. 14, n. 34, 2003; PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo**: todos os passos do conceito em Max Weber. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003; MATA, Sérgio da. *Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch*. **Tempo Social**: Revista de Sociologia da USP. Vol. 20, n. 2, 2008.

³¹ MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.

³² Sobre esta tendência, ver: PIERUCCI, Antônio Flávio. *Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião*. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, nov. 1997; PARTRIDGE, Christopher. **The Re-enchantment of the West: alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture**. New York: T. & T. Clark Publishers, 2005; MORGAN, David. “Enchantment, disenchantment, re-enchantment”. ELKINS, James; MORGAN, David (orgs.). **Re-enchantment: The Art Seminar**. New York: Routledge, 2009; MOCELLIN, Alan Delazeri. **Ciência, técnica e Reencantamento do mundo**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

Em face disso, a proposta do presente capítulo é pensar de maneira sistemática a relação estabelecida entre o catolicismo e a modernidade na Europa oitocentista. Para tanto, parece-nos necessário, antes de tudo, uma reflexão teórica de expressões e conceitos variantes da ideia de modernidade, como “modernização” e “progresso”, seja porque fizeram parte da realidade vivida pelos sujeitos que partilharam do campo de experiências que pretendemos analisar, seja pela própria necessidade de precisões conceituais que a pesquisa acadêmica requer.

Desse modo, iniciaremos nosso capítulo com uma seção reservada para uma exposição e discussão sintética dos conceitos de “moderno”, “modernização”, “modernidade” e “progresso”. A partir disso, discutiremos os aspectos gerais da modernidade e modernização da Europa ocidental no século 19, e, por fim, teceremos uma exposição e debate acerca da relação entre o catolicismo europeu e a modernidade/modernização europeia do mesmo período. Nossa pretensão, portanto, é ampliar o debate sobre o modo como o catolicismo, em suas diversas ramificações, reagiu ao avanço da modernidade e modernização na Europa, pautando-nos tanto em uma discussão conceitual clara, quanto na hipótese de ter havido a produção de um campo de experiências singular para os agentes católicos que missionaram em Goiás no século seguinte.

1.1. Moderno, modernidade, modernização e progresso: definições e discussões conceituais.

O uso recorrente de termos variantes da ideia de modernidade, como “moderno”, “modernização” ou “progresso”, traz em seu bojo a necessidade de discussões e definições conceituais não somente sobre seu significado, mas, especialmente, sobre seu uso, seja na linguagem da própria fonte, seja na narrativa historiográfica que dela se faz.

Neste sentido, tomamos por necessário estabelecermos algumas distinções e diálogos acerca dos termos elencados. Nossa pretensão, portanto, é expor – ainda que de maneira rápida e pontual – as escolhas teóricas e interpretativas que optamos para pensarmos cada conceito, localizando cada um na discussão geral que propomos para o presente capítulo, além de ampliar o debate possível em torno das diversas possibilidades de uso dos mesmos na interpretação da relação entre religião e modernidade.

1.1.1 *Moderno.*

Segundo o historiador francês Jacques Le Goff, o termo *moderno* “desenvolveu-se num contexto equívoco e complexo”³³. A razão desta afirmação verte-se sobre a dubiedade histórica do termo, que não raramente pode ser (e o é) substituído por “recente”, ou “novo”, sem qualquer reflexão sobre seu significado intrínseco. Em todo caso, o significado de “moderno” só pode ser compreendido (tanto em seu aspecto histórico, como em seu aspecto semântico) em oposição sistemática à ideia de “antigo”.

Embora possamos encontrar equivalentes em outras civilizações, culturas e historiografias, o fato é que o par antigo/moderno está diretamente ligado à história do Ocidente. Inicialmente entendido a partir do significado de “recente”, “moderno” no baixo latim medieval não alçava grandes voos no que toca uma exaltação da novidade. Uma das razões disso pode ser encontrada no tópos ciceroniano analisado por Koselleck: *historia magistra vitae*. Segundo o historiador alemão, até meados do século 18 o sentido atribuído à história, enquanto exemplos isolados do passado, era de cunho essencialmente pedagógico. Portanto, a história, como “mestra da vida”, não poderia ser vista se não como “um cadinho contendo múltiplas experiências alheias, das quais nos apropriamos com o objetivo pedagógico; ou, nas palavras de um dos antigos, a história deixa-nos livres para repetir sucessos do passado, em vez de incorrer, no presente, nos erros antigos.”³⁴

Isso significa que, até meados do século 18, os “antigos”, enquanto pertencentes ao passado, eram vistos como exemplos a serem tomados para o aprendizado presente. A oposição antigo/moderno, assim, tomava um sentido de superação do passado sem, contudo, um abandono do mesmo. Ou seja, o moderno não era visto como um totalmente novo, mas um fruto possível somente a partir da apropriação das experiências dos antigos, ainda exaltados como a base sob a qual se sustentava qualquer ideia de moderno³⁵. Esta constatação pode ser percebida nas palavras do filósofo e abade francês Jean Terrasson, em sua *La philosophie applicable à tous les objects de l'esprit et la raison*, publicada em Paris, em 1754:

³³ LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2013, p. 162.

³⁴ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 42.

³⁵ Segundo Le Goff (**Op. Cit.** 2013, p. 223) “No Metalogicon (c. 1159), João de Salisbury conta que Bernardo de Chartres, chanceler da Igreja de Chartres de 1119 a 1126, dizia: ‘Nós somos anões sentados em ombros de gigantes, vemos mais e mais longe que eles, não por causa da acuidade da nossa vista ou da nossa grande altura, mas porque somos apoiados e erguidos pela sua estatura de gigantes’ (III, IV).”

Os modernos são em geral superiores aos antigos: esta proposição é ousada no seu enunciado e modesta no seu princípio. É ousada, na medida em que ataca um velho preconceito; é modesta, na medida em que faz compreender que não devemos a nossa superioridade à medida própria do espírito, mas à experiência adquirida com os exemplos e as reflexões dos que nos precederam.³⁶

Visto desse modo, o binômio antigo/moderno deve ser entendido a partir de uma relação temporal, diferentemente do que ocorreu com outros binômios, como gregos/bárbaros, ou cristãos/pagãos, cuja compreensão pôde se dar igualmente no espaço.³⁷ Ou seja, a autocompreensão de si como moderno em contraposição a um passado a que se pode chamar de antigo é “uma das formas por meio da qual uma cultura se relaciona com o tempo, uma maneira de redistribuir o passado, de conceder-lhe um espaço sem lhes ceder demasiado espaço.”³⁸

Esta relação com os antigos, de valoração de seus feitos em sentido pedagógico, foi significativamente alterada a partir das transformações culturais, intelectuais e técnicas do século 18 e, principalmente, do 19. Com a progressiva substituição do futuro apocalíptico pelo esplendor do progresso infindável, a tendência moderna foi de um distanciamento cada vez maior entre as expectativas de futuro, entendido como novidade, e as experiências do passado. Em outras palavras, é possível pensarmos, a partir desse momento, em uma tendência cada vez mais frequente de substituição da valoração dos antigos pela expectativa sempre mais ansiosa pelo “novo”; logo, o moderno, assim como seu substantivo homólogo, a *modernidade*, passa a ser fruto do distanciamento progressivo entre o campo de experiências e o horizonte de expectativas: “só se pode conceber a modernidade como um tempo novo a partir do momento em que as expectativas passam a distanciar-se cada vez mais das experiências feitas até então.”³⁹

³⁶ TERRASSON, Jean. La philosophie applicable à tous les objets de l'esprit et la raison. *Apud*: LE GOFF. **Op. Cit.** 2013, p. 171.

³⁷ Uma importante alteração nesta relação entre tempo e espaço para o binômio antigo/moderno se deu com a descoberta do “Novo Mundo” pelos europeus no século 15, cuja relação temporal com os nativos americanos introduziu um novo binômio: civilizados/selvagens. Neste caso, os selvagens passaram a representar, em certo sentido, um distanciamento entre europeus e americanos, não somente espacial, mas igualmente temporal. Aqueles, portanto, passaram a representar o passado destes, ainda por se desenvolver e civilizar no tempo, mas agora localizáveis também no espaço. Para uma discussão mais aprofundada sobre o assunto, ver: HARTOG, François. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília: Editora da UnB, 2003.

³⁸ HARTOG François. **Op. Cit.** 2003, p. 122.

³⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 314. Jacques Le Goff segue também esta direção de raciocínio, embora com argumentos diferentes, afirmando que: “o par [antigo/moderno] e o seu jogo dialético são gerados por ‘moderno’, e a consciência da modernidade nasce do sentimento de ruptura com o passado.” (LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 163).

Desse modo, é possível pensarmos o vocábulo “moderno” como uma das origens semânticas da ideia de “modernidade”. Mais que isso, o termo, juntamente com seus homólogos, desempenhou importante papel na elaboração da realidade que se principiava com a abertura de novas possibilidades de futuro no mundo em processo de industrialização.

1.1.2. *Modernidade*⁴⁰.

A despeito das dificuldades de conceituação da modernidade, especialmente em suas variadas interpretações nos campos sociológico, filosófico e historiográfico, o fato é que, “embora possam ser apontados exemplos anteriores [...], o conceito de ‘modernidade’ só veio a impor-se depois de decorridos cerca de quatro séculos do período que ele englobava. Lexicamente só se implantou no último quartel do século XIX.”⁴¹

A razão apontada por Koselleck para esta expressiva distância temporal entre o período a que a historiografia chamou de modernidade e sua real efetivação na linguagem, verte-se sobre a constatação de que somente no século 19 é que houve realmente um distanciamento efetivo entre o campo de experiências e o horizonte de expectativas,⁴² portanto, uma efetivação da modernidade como um “tempo histórico” realmente novo. Para o historiador alemão, por conseguinte, não há como se falar em modernidade de fato sem se pensar a experiência comum de imaginação de um futuro dotado do “radicalmente novo”, ou seja, de um distanciamento efetivo entre o que se experienciou (cultural, social e politicamente até então) e o que se esperava de um futuro totalmente aberto a novas possibilidades.

Tal distanciamento se deu, fundamentalmente, no século 19, a partir de três fatores principais: 1) o progressivo declínio da noção cristã de futuro como apocalipse; 2) o conjunto de transformações ocorridas nas mais diversas áreas da economia, sociedade, cultura e política, seja a partir das revoluções burguesas da segunda metade

⁴⁰ Nossa pretensão na presente subseção não é a realização de uma discussão extensa sobre a modernidade em seus aspectos sociológicos, como comumente encontramos em autores clássicos como Georg Simmel, Jürgen Habermas, Zygmunt Bauman, dentre outros. Antes, objetivamos apenas uma apresentação e discussão pontuais sobre o conceito em seus aspectos históricos e temporais a partir dos autores que elencamos como sustentação das análises que propomos ao longo da nossa pesquisa.

⁴¹ *Idem.*

⁴² *Idem*, p. 314.

do século 18 à primeira do 19, seja pelo viés do racionalismo filosófico imperativo a partir do Iluminismo; 3) as inovações técnicas (especialmente em transporte e comunicação) e o avanço da industrialização. Estes fatores trouxeram ao mundo europeu uma experiência de fluidez e de aceleração temporal singular ao momento que posteriormente se denominou modernidade.

No que tange o primeiro fator acima apontado, segundo Koselleck, a noção de futuro cristão, ainda pautado na expectativa do “fim dos tempos” pela chegada profética do apocalipse, foi, durante séculos, impeditivo para a abertura da possibilidade de um futuro realmente “novo” e “infinito”. Ou seja,

Para considerar o próprio tempo como radicalmente novo em oposição à história passada, e por isso antiga, precisava-se de uma atitude diferente não apenas em relação ao passado, mas, muito mais ainda, em relação ao futuro. Enquanto se acreditasse que nos encontrávamos na última era, o realmente novo do tempo não poderia ser senão o Último Dia, que poria um fim a todo tempo anterior.⁴³

Por conseguinte, foi somente a partir do momento em que as expectativas cristãs de uma parúsia repentina progressivamente deixaram de imperar cultural e socialmente na Europa que de fato pôde-se falar efetivamente em uma modernidade como ruptura com o passado em prol da expectativa de um futuro radicalmente novo. Até então, “o que importava era saber se o fim do mundo ocorreria mais cedo do que era previsto ou esperado, mas aos poucos os cálculos foram adiando o Último Dia para cada vez mais longe, até que a discussão sobre esse tema foi abandonada.”⁴⁴

Este processo é fruto de variados fatores, dentre eles a industrialização (no campo social e econômico) e as revoluções políticas e sociais, com destaque para a independência estadunidense a partir de 1775, a revolução francesa em 1789, as guerras de independência na América Latina iniciadas com a Revolução Haitiana também em 1789 e as revoluções liberais na Europa até 1848. Este conjunto de transformações ocorridas nas mais diversas áreas da economia, sociedade, cultura e política, quando somadas às inovações técnicas que transformaram completamente a noção de tempo e espaço na Europa oitocentista, dotaram o tempo histórico moderno de uma característica até então pouco experimentada: a noção do presente como “transição”.

Segundo Koselleck, “a nova consciência de época, desde o final do século XVIII, caracteriza-se pelo fato de o próprio tempo não ser mais experimentado apenas

⁴³ Idem, p. 278.

⁴⁴ Idem.

como fim ou como começo, mas como um tempo de transição.”⁴⁵ Isso significa que o produto final do processo de descrédito do futuro como “fim dos tempos”, unido à velocidade das transformações políticas e sociais experienciadas por uma mesma geração, dotou a consciência temporal do século 19 de uma experiência de fluidez e transição características da modernidade.

Johann Peter Friedrich Ancillon, pastor protestante prussiano e preceptor do rei Friedrich Wilhelm IV, da Prússia, expressou sua angústia com a experiência da fluidez moderna em um texto de 1828:

Tudo passou a ser móvel, ou se faz móvel. Com a intenção e a pretexto de tudo aperfeiçoar, tudo passa a ser questionado, de tudo se duvida, e se caminha ao encontro de uma transformação universal. O amor ao movimento em si, mesmo que sem objetivo e sem um alvo determinado, nasceu e evoluiu a partir dos movimentos do tempo. Nele, e somente nele, se coloca e se procura a vida verdadeira.⁴⁶

Esta consciência de fluidez temporal, bem como a estranheza com relação ao futuro, são características base daquilo que, a partir da tese de Koselleck, entendemos por modernidade, ou seja, um horizonte de expectativas cada vez mais distante do espaço de experiências. Entretanto, se para conservadores e religiosos o desconhecimento do futuro causava desconfiança e, em certa medida, medo, para poetas, industriais, intelectuais, etc., a abertura de um futuro incerto poderia representar um misto de angústia e sedução. Nas palavras do poeta romântico alemão Christian Johann Heinrich Heine, em 1843, “Só percebemos que toda nossa existência é arrebatada, arremessada sobre trilhos novos; que novas circunstâncias, alegrias e tribulações nos esperam. E o desconhecido exerce uma estranha atração sobre nós, sedutor e angustiante ao mesmo tempo.”⁴⁷

Unida à consciência de fluidez, outra noção especificamente temporal passou a ganhar força na constituição do tempo moderno no século 19: a aceleração temporal. A experiência de participação de uma época de transição, cujas consequências vertem-se sobre um passado cada vez mais diferenciado do que o que se projeta para o futuro, teve como consequência a percepção temporal do ritmo pelo qual as transformações

⁴⁵ Idem, p. 288.

⁴⁶ ANCILLON, Friedrich. “Über die Perfectibilität der bürgerlichen Gesellschaft, ihre Bedingungen und Triebfedern”. In: **Zur Vermittlung der Extreme in den Meinungen**. Berlim, 1828, p. 165. *Apud*: KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 288.

⁴⁷ HEINE, Heinrich. Lutetia LVII, 5 de maio de 1843. In: BRIEGLEB, Klaus (org.). **Sämtliche Schriften**. Vol. 9, Munique e Viena, 1976, p. 448ss. *Apud*: KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 141.

ocorriam no tempo presente em alteridade ao que o fora no passado. Em outras palavras, o europeu oitocentista passou a perceber que, do final do século anterior em diante, o atual tornava-se antigo com maior velocidade do que outrora o fazia. Ou seja, a expectativa de um futuro cada vez mais novo (acelerado pela velocidade das transformações políticas, sociais e técnicas) fez com que o presente se diferenciasse cada vez mais (e cada vez mais rápido) do passado. Nas palavras do poeta alemão Ernst Moritz Arndt, analisando os últimos 20 anos, quando escrevendo em 1807:

O que antes marchava passo a passo, agora vai a galope [...] O tempo está em fuga, os mais sábios há muito sabem disso, coisas imensas aconteceram. Na tranquilidade de um dia após outro ou nos vulcões da revolução, silenciosamente ou com estridência, o mundo sofreu grandes transformações; coisas ainda mais tremendas estão por acontecer, maiores mudanças ainda estão por vir.⁴⁸

A experiência de uma aceleração temporal, como característica basilar da época moderna, entretanto, não pode ser remetida exclusivamente aos séculos 18 e 19 em diante. Antes, ainda no século 16 é possível encontrarmos indícios de experiências temporais marcadas pela abreviação do futuro. Em Martinho Lutero, por exemplo, encontramos a expectativa de que Deus abreviaria o fim dos tempos, pois “ao longo dessa década foi quase um novo século”⁴⁹. Portanto, “essa abreviação temporal indicava que o fim do mundo se aproximava com grande velocidade, ainda que a data permanecesse oculta.”⁵⁰

Não obstante, a diferença fundamental entre as experiências de aceleração temporal dos séculos 16 e 19 está não no olhar sobre as transformações do passado, mas sobre as possibilidades abertas ao futuro. Enquanto em Lutero a abreviação do tempo indicava um futuro certo, o Apocalipse, a passagem do século 18 para o 19 indicava um futuro imprevisível, marcado, sobretudo, por uma dificuldade de compreensão do próprio presente, agora como transição, e não mais como final dos tempos. Em outras palavras, “a aceleração do tempo, antes uma categoria escatológica, torna-se, no século XVIII, uma tarefa do planejamento temporal, antes ainda que a técnica assegurasse à aceleração um campo de experiência que lhe fosse totalmente adequado.”⁵¹

⁴⁸ ARNDT, Ernst Moritz. **Geist der Zeit**. 6ª ed., Altona, 1877, p. 76, 55. *Apud*: KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 289.

⁴⁹ LUTERO, Martinho. **Werkausgabe**. Weimar, 1913, p. 2756. *Apud*: KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 25.

⁵⁰ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 25.

⁵¹ **Idem**, p. 37. Em obra posterior, publicada originalmente no ano 2000 sob o título *Zeitschichten. Studien Zur Historik. Mit einem Beitrag von Hans-Georg Gadamer*, pela editora Suhrkamp Verlag

Neste sentido, para além da aceleração temporal como fruto do conjunto de transformações políticas, econômicas e sociais, o elemento que de fato efetivou tal aceleração como uma experiência coletiva na Europa foi a inovação técnica. Ou seja, “Expectativas de aceleração, no sentido de uma abreviação do tempo, existem desde a apocalíptica judaico-cristã. Mas acelerações reais, capazes de transformar a realidade, só tomaram forma no mundo moderno, tecnicamente reconfigurado.”⁵²

As inovações técnicas, ou a “modernização” (como variante da ideia de “modernidade”), efetivaram a noção de aceleração temporal na medida em que tornou possível tal experiência não mais somente àqueles que abstraíram intelectualmente a modernidade a partir de reflexões sobre o tempo. Ou seja, tal processo tornou possível uma aceleração temporal real para aqueles que, especialmente no ambiente urbano, experienciavam a velocidade das transformações como algo efetivamente real, e não como especulações poéticas ou abstratas.

Quando pensamos o caso do mundo camponês, ou seja, ainda fora do processo de industrialização e modernização iniciada no século 19, percebemos o modo como a velocidade da comunicação e transporte, bem como da produção e reprodução de produtos outrora artesanais, alterou profundamente a forma como o tempo (como passado, presente e futuro) foi elaborado pelos sujeitos a ele submetidos. Segundo Koselleck,

O mundo camponês, que em muitos lugares da Europa abrigava há duzentos anos, até 80% das pessoas, vivia em consonância com os ciclos da natureza. Se abstrairmos a organização social, as oscilações de vendas, sobretudo dos produtos agrícolas no comércio de longa distância, e também as oscilações monetárias, a vida quotidiana permanecia marcada pelo que era oferecido pela natureza. A colheita boa ou má dependia do sol, do vento e do clima, e as habilidades que precisavam ser aprendidas eram transmitidas de uma geração a outra. As inovações técnicas, que também existiam, impunham-se com tamanha lentidão que não provocavam nada capaz de promover uma

Frankfurt am Main, Koselleck retomou a discussão sobre as diferenças entre a experiência de abreviação do futuro no cristianismo dos séculos 16 e 17 e de aceleração temporal dos séculos 18 e 19, afirmando que: “A novidade é que, agora, já não é o fim que se aproxima com mais rapidez; são os progressos atuais que, comparados com o lento progresso dos séculos passados, passam a ser cada vez mais rápidos. [...] Portanto, não se trata de mera secularização. Por mais que as expectativas apocalípticas (na forma de esperanças milenares) tenham influído no novo conceito de aceleração, o núcleo de experiência, ao qual as novas expectativas apelavam, não podia mais ser deduzido do apocalipse.” (KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo**: estudos sobre história. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014, p. 160).

⁵² KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, 2014, p. 15.

ruptura na vida. As pessoas se adaptavam a elas sem que o arsenal da experiência anterior se modificasse.⁵³

Neste sentido, embora vista de maneira simplificada, podemos aferir que a ausência de transformações técnicas significativas, durante décadas a fio, tornava a experiência temporal do camponês intimamente ligada ao ritmo natural do espaço em que vivia. Assim, as experiências transmitidas de uma geração à outra não sofriam rupturas significativas, o que tornava a noção temporal mais voltada à continuidade do que à descontinuidade.

É neste sentido que a quantidade e velocidade das transformações técnicas dos séculos 18 e, principalmente, do 19, pensadas como “modernização”, especialmente no espaço urbano e industrial, trouxeram à ideia de “modernidade” um elemento que em muito tornou singular a experiência temporal moderna: o “progresso”. Estes dois novos elementos, modernização e progresso, dotaram a experiência da modernidade no século 19 de uma singularidade ímpar para nosso objeto de pesquisa, pois foi somente a partir das experiências com o ritmo de inovações técnicas que a Igreja Católica, como baluarte da tradição em oposição à modernidade, se inseriu de fato no conflito entre antigos e modernos, não mais a partir de discussões restritas ao campo teológico, mas agora de fato em disputas políticas e por controle da produção de sentidos sobre a compreensão do tempo atual, seja como transição, seja como aceleração.

Portanto, embora a aceleração – como categoria histórica da expectativa – tenha raízes muito anteriores ao século 19, foi somente a partir da Revolução Industrial que ela “pôde se transformar em um conceito de experiência saturado.”⁵⁴ Em outras palavras, é somente a partir da industrialização moderna, cujo fruto foi a inserção das ideias de modernização e progresso, tanto nas experiências como nas expectativas europeias, que a religião, como produtora de sentidos para a compreensão do tempo, cedeu de fato espaço para noções secularizadas da existência temporal. Este processo de secularização do tempo é fundamental para compreendermos o modo como os sujeitos históricos que tomamos como objeto de pesquisa se portaram diante de um lugar (o estado de Goiás) localizado em um espaço e tempo diferentes da Europa de então.

⁵³ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 314.

⁵⁴ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2014, p. 142.

1.1.3. Modernização

O termo “modernização”, como variante da ideia de “modernidade”, tem origem no bojo do processo de industrialização europeu no século 19. Entretanto, o sentido de modernização não pode ser compreendido se o restringirmos somente à industrialização europeia em si, uma vez que a identificação de um processo ou necessidade de modernização é fruto necessariamente da comparação entre algo que está temporalmente mais avançado que outro. Isso significa que, assim como os termos homólogos que analisamos acima, a “modernização” é um conceito fruto do embate entre “antigo” e “moderno”, e, por isso, fundamentalmente ligado à noção de tempo histórico.

Segundo Jacques Le Goff, “com base na herança histórica da querela entre antigos e modernos, a Revolução Industrial vai mudar radicalmente os termos da oposição no par antigo/moderno, na segunda metade do século XIX e no século XX.”⁵⁵ Essas mudanças estão relacionadas fundamentalmente ao surgimento de variações desta dualidade (antigo/moderno) de modo a termos, por um lado, a “modernidade” (como já vimos, geradora de um distanciamento entre futuro e passado e, logo, de um distanciamento do moderno em relação ao seu antigo), e de outro a “modernização”, cuja relação entre o antigo e o moderno ocorre no sentido da superação do segundo sobre o primeiro em sentido processual, e não de um distanciamento necessário a partir do abandono progressivo das experiências com vistas às expectativas.⁵⁶

Neste sentido, diferente da modernidade, cuja consciência e processo se deram a partir da abertura de uma possibilidade de futuro radicalmente novo (portanto, um processo voltado em si mesmo), a modernização só pôde ser desejada a partir de uma relação de alteridade. Em outras palavras, é somente na consciência do outro (seja Estado, país, nação, continente, povo, etc.) como temporalmente mais avançado (na industrialização, na urbanização, nas artes, nas ciências, na política, etc.), que se cria a necessidade de se passar algo de um estágio de “atrasado” (em relação a este outro) para um estágio de “atualizado”, ou “moderno”.

⁵⁵ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 172.

⁵⁶ Le Goff introduz ainda em sua obra mais uma variação histórica do termo “modernidade”. Trata-se, no âmbito das artes, do que se chamou de “modernismo”. Segundo o historiador francês, “na passagem do século XIX para o XX, movimentos de ordem literária, artística e religiosa outorgam-se ou são rotulados de “modernismo” – termo que marca o endurecimento, pela passagem a doutrina, de tendências modernas até então difusas” (LE GOFF, Jacques. *Idem*).

Inicialmente, a necessidade de modernização se deu a partir do confronto entre as próprias nações europeias (podendo-se incluir também os Estados Unidos da América) que se encontravam em diferentes estágios de desenvolvimento, tanto do ponto de vista material, como político ou cultural. Casos como as disparidades entre os mundos ibérico e anglo-saxão, entre o leste e o oeste europeus, entre a Prússia industrial e a Baviera agrícola dentro de um mesmo conjunto de estados germânicos confederados, ou mesmo entre uma França republicana e seus vizinhos monárquicos, fizeram com que se despertasse processualmente a consciência de atraso e, conseqüentemente, a necessidade de avanço para se alcançar aquele que atingiu um “estágio superior” de desenvolvimento em determinadas áreas.

Uma das maneiras mais eficazes de se medir o grau de desenvolvimento, portanto, de modernização, entre as nações no século 19 foram as Feiras Internacionais, ou Exposições Mundiais. Iniciadas em 1851, em Londres, a chamada “Grande Exposição dos Trabalhos da Indústria de Todas as Nações” tinha como objetivo inicial a apresentação dos avanços e inovações nas mais diversas áreas, tanto da cultura, como da indústria, ciência e arte. Mais que isso, as “Grandes Exposições” tornaram-se lugares privilegiados para se medir o grau de desenvolvimento dos países, que, desde o início, organizavam suas exposições por divisões nacionais.⁵⁷

Entretanto, se, por um lado, a ideia de modernização alavancou a corrida e disputa entre os países economicamente desenvolvidos, por outro, no mesmo século 19, a disposição em se alcançar a marcha do progresso atingiu igualmente os países recentemente independentes nas Américas. Segundo Le Goff, “o encontro entre países desenvolvidos e países atrasados leva para fora da Europa Ocidental e dos Estados Unidos os problemas da ‘modernização’”⁵⁸. Esta disparidade, encontrada mesmo na participação de países latino-americanos (como o Brasil)⁵⁹ nas Exposições Mundiais, tornou-se o embrião de importantes processos de modernização da América Latina.

⁵⁷ Somente no século 19 foram realizadas 16 Exposições Mundiais, todas entre 1851 e 1900, sendo somente 5 fora do continente europeu: em 1876, 1884 e 1893 nos Estados Unidos e em 1879 e 1880 na Austrália. Sobre o assunto, ver: PLUM, Werner. **Exposições Mundiais no Século XIX**: Espetáculos da Transformação Sócio-Cultural. Editora Friedrich-Ebert-Stiftung. República Federal da Alemanha, 1979; PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Exposições Universais**: Espetáculos da Modernidade do século XIX. Editora Hucitec – São Paulo. 1997. Nas seções seguintes do presente capítulo abordaremos o modo como o catolicismo em geral lidou com os processos de modernização, bem como com as próprias feiras mundiais no século 19.

⁵⁸ Idem.

⁵⁹ Sobre a participação do Brasil nas Exposições Mundiais, ver: BARBUY, Heloisa. O Brasil vai a Paris em 1889: um lugar na Exposição Universal. **Anais do Museu Paulista**: História e Cultura Material. Vol.

Tal modernização, não obstante, não pode ser desvinculada do debate em torno da ascensão simultânea da ideia de “nação”. No caso latino-americano, especificamente, os processos de independência (cuja ideia de nação foi basilar para a construção das identidades recém-forjadas) trouxeram em seu bojo o conflito entre a preservação dos valores culturais locais (como o discurso da identidade genuinamente nacional) e a ocidentalização (ou europeização) a partir do desejo de enquadramento no padrão de modernização vigente.⁶⁰ Segundo Jacques Le Goff,

Quase todas as nações atrasadas se encontraram perante a equivalência entre modernização e ocidentalização, e o problema do moderno foi posto paralelamente ao da identidade nacional. Um pouco por todo o lado, distingue-se também a modernização econômica e técnica da modernização social e cultural.⁶¹

Este processo de modernização, tanto entre os países europeus, quanto no que tange sua relação com o terceiro mundo, está imbuído de uma relação de alteridade também temporal. Sendo assim, o desenvolvimento de uma noção de distanciamento temporal entre dois países (nações, povos, etc.), simultaneamente localizados em uma mesma época, permitiu o desenvolvimento sistemático de um conceito fundamental para a modernidade oitocentista: o progresso.

Neste sentido, a noção de progresso, como fruto de uma alteridade temporal (portanto, de um distanciamento no tempo entre sujeitos localizados cronologicamente em uma mesma época), teve importante impacto no modo como os sujeitos que tomamos como objeto de pesquisa pensaram o estado de Goiás, bem como o próprio Brasil, em relação ao seu ambiente original europeu. Mais que isso, a noção de progresso é fundamental para pensarmos tanto a abertura para um futuro progressivamente novo, como a própria reação a este movimento conduzida pela Igreja Católica.

4, n. 1, 1996. Ainda sobre a relação entre as Exposições Mundiais e o desenvolvimento das ideias de modernização e progresso no Brasil republicano, ver: NEVES, Margarida de Souza. **As Vitrines do Progresso**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/FINEP, 1986.

⁶⁰ Sobre o caso brasileiro neste processo, ver: ARAÚJO, Valdei Lopes de. **A experiência do Tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)**. São Paulo: Hucitec, 2008.

⁶¹ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 177. Na mesma obra, Le Goff faz ainda uma interessante distinção tipológica entre três tipos de modernização para se pensar este embate entre países desenvolvidos e não-desenvolvidos: “A modernização equilibrada, em que o êxito da penetração do ‘moderno’ não destruiu o valor do ‘antigo’; [...] A modernização conflitual, que, atingindo apenas uma parte da sociedade e ao tender para o ‘moderno’ criou conflitos graves com as tradições antigas; [...] A modernização por tentativas, que, sob diversas formas, procura conciliar ‘moderno’ e ‘antigo’, não através de um novo equilíbrio geral, mas por tentativas parciais.” (**Idem**).

A modernização, portanto, como processo de superação da condição de atraso para a condição de moderno, tem como veículo base o ideal de progresso. Estes três elementos (moderno, modernização e progresso) são basilares para o tempo histórico pensado como modernidade. Não obstante, na linguagem do próprio objeto histórico oitocentista, não foi a modernidade o que mais alavancou os embates entre aqueles que ansiavam pelo futuro radicalmente novo e aqueles que refratavam o desconhecido. Antes, a ideia que orientou as ações e debates permeados pela tensão entre o futuro e o passado, entre o moderno e o antigo, foi, fundamentalmente, o “progresso”.

1.1.4. Progresso

A ideia moderna de “progresso” tem sua gênese ainda no final do século 17, fundamentalmente com o desenvolvimento da ciência em modelo cartesiano. Como principal precursor do termo destacou-se o francês Bernard Le Bovier de Fontenelle (1656-1757), cuja contribuição central neste aspecto versa-se sobre a vinculação do termo progresso a um futuro sempre em melhoramento como algo certo e necessário.⁶² Em linhas gerais, Fontenelle acreditava que, assim como a natureza não degenerara dos tempos antigos à sua contemporaneidade, os homens e seu conhecimento também não poderiam fazê-lo. Neste sentido, para o cientista francês, os homens possuíam faculdades racionais que lhes permitiam acumular sempre o conhecimento de seus predecessores, portanto, “tendia a aperfeiçoar de maneira constante e infinita os seus conhecimentos, encontrando-se, desta feita, fadados ao progresso.”⁶³

Entre os séculos 17 e 18, em linhas gerais, a ideia de progresso desenvolveu-se basicamente no ramo científico e filosófico, seja a partir de embates entre cartesianos, jansenistas e providencialistas, seja a partir da Ilustração francesa e alemã. Em suas *Lettres philosophiques*, de 1734, François Marie Arouet, o conhecido Voltaire, critica os padrões comparativos na história, em debate com Rousseau, recusando-se a entender o processo histórico como degeneração e decadência. Além disso, Voltaire “critica o discurso sobre a perfeição das origens, recusa-se a situar a Idade de Ouro na

⁶² Sobre as contribuições de Fontenelle às noções de progresso na passagem do século 17 para o século 18, ver: NISBET, Robert. **Historia de La Idea de Progreso**. Barcelona. Gedisa, 1981; BURY, John. **La Idea del Progreso**. Madrid: Alianza Editorial, 1971.

⁶³ AZEVEDO, André Nunes de. **Da Monarquia à República**: um estudo dos conceitos de Civilização e Progresso na cidade do Rio de Janeiro entre 1868 e 1906. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003, p. 42.

Antiguidade Greco-romana e finalmente afirma uma concepção linear da história numa perspectiva do progresso.”⁶⁴ Mais que isso, para o filósofo francês o progresso não é contínuo, pois épocas de grande brilho seriam sucedidas por épocas de retrocesso, não correspondendo necessariamente a um movimento linear e ininterrupto. Para ele, portanto, a história é sucedida de auges e retrocessos, algo que se assemelha a uma história cíclico-progressista. Segundo o filósofo brasileiro Ricardo Terra, em Voltaire:

A história percorre ciclos descentrados e situados num eixo ao qual o progresso dá um sentido. [...] Nas *Lettres philosophiques*, Voltaire desenvolve uma concepção progressista da história. Nas obras posteriores mistura uma visão linear com outra cíclica, fazendo com que haja, ao mesmo tempo, elaboração do novo e manutenção de elementos das concepções anteriores. Esta tensão é característica da reflexão sobre a história em meados do século XVIII.⁶⁵

Na Ilustração alemã, por outro lado, Immanuel Kant desenvolveu sua filosofia da história pensando o progresso do gênero humano diretamente ligado à moral. Em termos gerais, em Kant “pode-se afirmar que a disposição moral do gênero humano pode ser a causa de seu progresso constante”⁶⁶. Neste sentido, diferentemente dos contornos dados por Voltaire, Kant caracteriza o progresso humano como constante e linear. Entretanto, para o filósofo prussiano, o progresso através da moral depende da forma como cada sociedade lida com as situações que a natureza lhe impõe, e não como se é educado conscientemente para tal.

Se perguntarmos então por que meios se poderia manter este progresso contínuo em direção ao melhor e além disto acelerá-lo, vê-se logo que este resultado que continua numa distância incomensurável não depende tanto do que fazemos (por exemplo, da educação que damos à juventude) e do método segundo o qual devemos proceder para realizá-lo, mas sim do que a natureza humana fará em nós e conosco, para nos obrigar a seguir uma via à qual nós, por nossa conta, não nos sujeitaríamos facilmente.⁶⁷

Neste sentido, podemos aferir que a ideia de “progresso” entrou no Oitocentos fundamentalmente por meio da filosofia, em geral firmada sobre abstrações gerais acerca de uma condução universal do processo histórico. Entretanto, no mesmo século 19 a ideia de um aperfeiçoamento constante que levaria a um futuro certamente melhor

⁶⁴ TERRA, Ricardo Ribeiro. “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: KANT, Immanuel: **Idéias de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 34.

⁶⁵ Idem, p. 37.

⁶⁶ Idem, p. 47.

⁶⁷ KANT, Immanuel. Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis. Ak., 8, p. 310. *Apud*: TERRA, Ricardo. **Op. Cit.** 2003, p. 48.

que o passado conhecido, ganhou corpo a partir das inovações técnicas e das revoluções industrial e francesa; ou seja, a partir de processos históricos concretos e não mais somente de abstrações filosóficas.

Desse modo, do ponto de vista lexical, processualmente o substantivo “progresso”, bem como seus adjetivos homólogos, “progressivo” e “progressista”, tomaram a dianteira na querela entre antigo/moderno dando novos direcionamentos à ideia do “novo”, fundamentalmente visto a partir da noção de aperfeiçoamento. Segundo Jacques Le Goff, apesar da histórica querela entre antigo/moderno ter condicionado a ideia do “novo” durante séculos, “quando, no século XIX, o substantivo engendra um verbo e um adjetivo – ‘progredir’, ‘progressista’ –, ‘moderno’ fica de certo modo excluído, desvalorizado.”⁶⁸ Esta preferência pelo termo “progresso”, em linhas gerais, pode ser pensada a partir da própria experiência dos sujeitos imersos nas transformações históricas do século 19, especialmente com a irrupção da possibilidade real de um novo sistema político inaugurado com as revoluções americana e francesa, bem como com a experiência da novidade técnica em avanço acelerado na Europa e Estados Unidos. O termo “moderno”, por outro lado, como vimos nas seções anteriores, só tornaria a ganhar espaço a partir do conceito de “modernidade”, já em fins do século 19 e início do 20.

Por conseguinte, o fato é que as elaborações teórico-filosóficas não podem ser pensadas de maneira separadas e autônomas em relação às experiências práticas com as transformações históricas reais. Se, por um lado, as inovações técnicas e os acontecimentos políticos do fim do século 18 marcaram toda uma experiência temporal, como já abordamos, de aceleração rumo a um futuro desconhecido, por outro, os intelectuais em seus ofícios não tardavam em fazer destes aspectos históricos o insumo para elucubrações acerca de um movimento universal e uniforme da humanidade rumo ao “progresso”. Em outras palavras, enquanto indivíduos experimentavam sucessivos progressos na política, na ciência, na indústria, no transporte, na comunicação, etc., intelectuais (a partir destas mesmas transformações) criavam verdadeiros “coletivos singulares”, transformando os “progressos” em um único “Progresso” universal em direção a um futuro sempre aberto, mas certamente melhor. Segundo o filósofo polonês Bronislaw Baczko:

⁶⁸ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 167.

A ideia de progresso comanda a representação do tempo, da sucessão dos séculos que culminam com tal futuro [...] A história já não é marcada por progressos, mas pelo próprio progresso, um movimento global e irresistível cuja finalidade assenta na atualização dos grandes valores que comandam o aperfeiçoamento do espírito humano.⁶⁹

Nesta direção, filósofos, artistas, literatos, economistas, historiadores, sociólogos, naturalistas, dentre diversas outras áreas da Academia e Ciência, adotaram no século 19 um discurso quase invariavelmente ligado à ideia do progresso humano universal, com destaque para Immanuel Kant, Georg Hegel e Herbert Spencer na Filosofia, Charles Darwin na Biologia, Claude Saint-Simon e Augusto Comte na Sociologia, Karl Marx e Friedrich Engels na História e Economia,⁷⁰ Allan Kardec na Religião, dentre outros muitos de seus contemporâneos. Tal perspectiva de progresso caracteriza-se fundamentalmente por uma noção de futuro sempre em aperfeiçoamento/evolução e prognosticável. De modo geral, portanto, “imiscui-se na filosofia do progresso uma mistura entre prognósticos racionais e previsões de caráter salvacionista, própria do século XVIII.”⁷¹

Neste sentido, não é difícil percebermos uma relação tacitamente ambígua entre as filosofias do progresso e a teodiceia cristã ainda no limiar dos séculos 18 e 19. Se, por um lado, o racionalismo científico e filosófico rompeu com a expectativa de um futuro apocalíptico, substituindo-o pelo progresso constante e infinito, por outro, tal perspectiva tem suas raízes justamente na noção linear e progressiva de tempo consolidada pelo cristianismo medieval. Não obstante, “o progresso se desenvolve na medida em que o Estado e seus prognósticos não eram capazes de satisfazer a exigência soteriológica, e sua motivação é forte o suficiente para chegar a um Estado que, em sua existência, dependia da eliminação das profecias apocalípticas.”⁷²

Desse modo, podemos afirmar que a transição das expectativas de um futuro apocalíptico, certo e finito para um futuro que fosse conduzido pelo progresso a uma sucessão de aperfeiçoamentos infundáveis, passou pela transformação de um tempo

⁶⁹ BACZCO, Bronislaw. **Lumières de l'utopie**. Paris: Payot, 1978, p. 166,168. *Apud*: LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 233.

⁷⁰ O caso de Marx e Engels, embora não possa ser encaixados como similares às demais filosofias do progresso, podem, entretanto, ser assim referidas por pensarem o comunismo na mesma esteira filosófica de um futuro prognosticável e em aperfeiçoamento seguro, mesmo que dependente de um caminho revolucionário. Sobre estes aspectos da filosofia da história em Marx e Engels, ver: BALIBAR, Etienne. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995; KONDER, Leandro. “A história em Marx”. In: MALERBA, Jurandir. **Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX**. Porto Alegre: FGV, 2010.

⁷¹ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 36.

⁷² *Idem*.

instável (uma vez que a parúsia poderia irromper a qualquer momento), para um tempo estável, cujo passado pudesse ser percebido como tradição e o futuro como um caminho seguro a se trilhar. Este processo só foi possível com as chamadas “filosofias da história”. Segundo Koselleck,

Foi só com o advento da filosofia da história que uma incipiente modernidade desligou-se de seu próprio passado, inaugurando, por meio de um futuro inédito, também a nossa modernidade. À sombra da política absolutista constitui-se, em princípio veladamente, depois abertamente, uma consciência de tempo e de futuro que se nutre de uma ousada combinação de política e profecia.⁷³

Assim, ainda que “o triunfo do cristianismo e o estabelecimento da feudalidade continuassem, na Idade Média, a ser obstáculo à ideia de progresso”⁷⁴, foi a partir de sua concepção de tempo linear, e, mais ainda, a partir da sua superação por meio das filosofias da história oitocentistas, que o progresso passou a ditar o compasso que levaria ao futuro. Esse futuro, de modo geral, pode ser caracterizado tanto por sua dimensão prognosticável (fruto da estabilização do tempo, embora aberto ao “sempre novo”), quanto por seu ritmo cada vez mais acelerado. Ou seja, “A novidade é que, agora, já não é o fim que se aproxima com mais rapidez; são os progressos atuais que, comparados com o lento progresso dos séculos passados, passam a ser cada vez mais rápidos.”⁷⁵

Esta dimensão do progresso como um fator de aceleração temporal é a característica basilar que o liga ao conceito de “modernidade” que outrora discutimos. Segundo Koselleck, “Se designarmos o progresso como a primeira categoria temporal genuinamente histórica – e ele o é, a despeito de suas implicações teológico-históricas – a aceleração é uma variante específica desse progresso.”⁷⁶ Isso significa que a relação entre o tempo histórico moderno, plenamente atingido a partir do distanciamento temporal entre experiências e expectativas no século 19, e o progresso, como seu qualificador fundamental, pode ser expressa a partir da experiência oitocentista de que a velocidade e qualidade das mudanças ocorridas no seu tempo não poderiam ter precedentes. Ou seja, trata-se necessariamente de um tempo radicalmente novo, cujo futuro, embora certamente melhor que o presente, é em sua totalidade desconhecido e radicalmente diferente do passado. Para o filósofo e médico alemão Friedrich Karl

⁷³ Idem, p. 35.

⁷⁴ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 222.

⁷⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2014, p.160.

⁷⁶ Idem, p. 152.

Christian Ludwig Büchner, ainda em 1884: “Hoje em dia o progresso de um século equivale ao de milênios nos tempos antigos [pois] atualmente quase todo dia produz alguma coisa nova”⁷⁷.

Além da relação expressamente histórica entre a “modernidade” e o “progresso”, este último igualmente sustentou também a ideia de “modernização”. Como refletimos anteriormente, não obstante a modernidade seja o conceito fundamental pelo qual os historiadores, sociólogos, poetas, etc., definiram o tempo novo que irrompia no horizonte do século 19, foi o conceito de “progresso” que de fato conduziu as ações, experiências e expectativas dos sujeitos históricos viventes deste século. Isso significa que a ideia de “modernização”, como processo de alcance temporal entre dois povos localizados em tempo e espaços distintos, só foi possível a partir da noção de “progresso”, como a qualidade do próprio processo histórico de dinamização do presente em relação ao melhoramento futuro.

As noções de progresso e modernização, portanto, estão diretamente ligadas à consciência de distanciamento temporal adquirida a partir da exploração do globo terrestre pela Europa do século 16 em diante. Entretanto, ainda que os “selvagens” pudessem ser localizados em um espaço e tempo distintos da “civilização” europeia, foi somente a partir do momento em que tais povos foram definitivamente incorporados à marcha civilizatória do ocidente europeu que de fato a comparação foi possível.⁷⁸ Ou seja, os “selvagens”, que antes eram considerados temporalmente “antigos” (por fazerem parte de um mundo estático no tempo, o qual a Europa abandonara há séculos), a partir da sua incorporação ao processo civilizatório do mundo colonizado, estes passaram a ser entendidos como “atrasados”, portanto, imersos na esteira do progresso, todavia sem alcançar os avanços obtidos pela Europa em ritmo acelerado. Segundo Koselleck,

As comparações ordenaram a história do mundo, que passava a fazer parte da experiência, interpretada como um progresso para objetivos cada vez mais avançados. Um impulso constante para a comparação progressiva proveio da observação de que povos, estados, continentes, ciências, corporações ou classes estavam adiantados uns em relação aos outros, de modo que por fim – desde o século XVIII – pôde ser formado o postulado da aceleração ou – por parte dos que haviam ficado para trás – o do alcançar ou ultrapassar. Esta experiência básica

⁷⁷ BÜCHNER, Ludwig. **Der Fortschritt in Natur und Geschichte im Lichte der Darwin'schen Theorie**. Stuttgart, 1884, p. 30, 34. *Apud*: KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 321.

⁷⁸ A relação entre os conceitos de “progresso” e “civilização” será abordada em nosso terceiro capítulo, a partir dos quais trataremos dos casos do Brasil e de Goiás.

do “progresso”, que pôde ser concebida por volta de 1800, tem raízes no conhecimento do anacrônico que ocorre em um tempo cronologicamente idêntico. Desde o século XVII as diferenças em relação à melhor organização ou à situação do desenvolvimento científico, técnico ou econômico passam a ser organizadas, cada vez mais, pela experiência histórica.⁷⁹

A partir desse processo comparativo, a experiência de realidades simultâneas, mas não contemporâneas, portanto, de diacronia em um tempo objetivamente sincrônico, “passou a ser o padrão básico para que a crescente unidade da história universal a partir do século XVIII fosse interpretada como progresso.”⁸⁰ Este processo de consciência temporal gerou progressivamente uma diferenciação cada vez maior entre passado e futuro, de modo que a época em que se vive passou a ser interpretada continuamente como um “tempo de transição”, cujas novidades técnicas e políticas ofereciam cada vez mais a certeza de um futuro progressivamente diferente do passado conhecido. Nisso, “afirmar que nenhuma experiência anterior pode servir de objeção contra a natureza diferente do futuro torna-se quase uma lei. O futuro será diferente do passado, vale dizer, melhor.”⁸¹ Ainda segundo Koselleck,

O progresso reunia, pois, experiências e expectativas afetadas por um coeficiente de variação temporal. Um grupo, um país, uma classe social tinham consciência de estar à frente dos outros, ou então procuravam alcançar os outros ou ultrapassá-los. Aqueles dotados de uma superioridade técnica olhavam de cima para baixo o grau de desenvolvimento dos outros povos, e quem possuísse um nível superior de civilização julgava-se no direito de dirigir esses povos. Na hierarquia dos estamentos via-se uma classificação estática que o impulso das classes progressistas deveria ultrapassar.⁸²

Estas experiências e expectativas históricas com o progresso nestas condições duraram até meados do século 20, quando as guerras mundiais e a crise da própria ciência como norteadora da produção de sentidos, transformaram o modo como o mundo europeu encarava a modernidade, a modernização e o progresso. Embora tais noções tenham se modificado, o fato é que seu legado para com o modo como o tempo e sua aceleração eram encarados perpetuou-se apesar das adaptações.

Em todo caso, parece-nos clara a importância de, ao intentarmos uma análise das relações entre Igreja e Modernidade no século 19, não nos esquivarmos de reflexões mais profundas sobre conceitos variantes e condicionantes destas relações, tais como

⁷⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p.285.

⁸⁰ Idem, p. 193.

⁸¹ Idem, p. 318.

⁸² Idem, p. 317.

“moderno”, “modernização” e “progresso”. Esses conceitos, conforme demonstramos nas reflexões acima, não podem ser pensados como autônomos ou incomunicáveis, especialmente no contexto do século 19. Antes, é necessário tateá-los em seus aspectos propriamente históricos para compreendermos que, seja em suas variações teóricas, seja em seus diversos usos pelos próprios resquícios que restaram de tal século, o fato é o conjunto de experiências vividas ao longo de todo o século 19 condicionaram as expectativas de futuro, bem como o modo como os sujeitos oitocentistas encararam o tempo e suas variantes nos diversos espaços conhecidos e experimentados, como o caso dos sujeitos que tomamos por objeto na presente pesquisa.

1.2 A modernidade oitocentista na Europa: transformações históricas e temporais de um campo de experiências.

O processo de consolidação da modernidade na Europa está profundamente relacionado com o desenvolvimento industrial e urbano do ocidente europeu, bem como com as muitas crises políticas e sociais que culminaram com a superação, para muitos países, do modelo de Estado monárquico e absolutista que foi hegemônico até o início das revoluções liberais. Em linhas gerais é possível afirmar que “O século XIX está dividido entre o otimismo econômico dos partidários do progresso material e as desilusões dos espíritos abatidos pelos efeitos da Revolução e do Império.”⁸³

As chamadas “Revoluções liberais”⁸⁴ ocorridas de fins do século 18 à primeira metade do 19 na Europa ilustram o momento social e político resultado das transformações das técnicas e das ideias pujantes no período. Embora seja comum a atribuição de importância do levante revolucionário nos Estados Unidos em prol de sua independência em 1776, para a Europa, o fator de impacto que inaugurou o que Eric Hobsbawm chamou de “Era das Revoluções” foi de fato a Revolução Francesa.

Em termos de concepção temporal, que mais nos interessa na presente reflexão, a Revolução Francesa abriu espaços para que a noção de futuro possível e desejado

⁸³ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 208.

⁸⁴ São consideradas “Revoluções liberais” os levantes revolucionários de cunho burguês ocorridos entre 1789 (com a Revolução Francesa, embora seja comum se adicionar a independência estadunidense de 1776) e 1848, quando eclodiu a chamada “Primavera dos Povos” em uma onda revolucionária que tomou conta de boa parte da Europa ocidental. Sobre o assunto, ver: HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. 22ª Edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2007; e ARMITAGE, David; SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Age of Revolutions in Global Contexts (1760-1840)**. London: Palgrave Macmillan, 2009; BLACKBOURN, David. **History of Germany (1780-1918)**: The Long Nineteenth Century. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

fosse de fato diferente do presente e passado experienciados. Mais que isso, a partir das transformações ocorridas na França entre 1789 e 1799 tornou-se possível, em termos políticos, a comparação entre nações que estariam adiantadas ou “atrasadas” em relação ao futuro republicano que se vislumbrava no horizonte europeu. Ou seja, para aqueles que pensavam o futuro como radicalmente novo (moderno, progressista e republicano), desde a ascensão das ideias iluministas do século 18, a França avançara no tempo e produzira uma alteridade política e temporal em relação às nações que ultrapassara. Esta experiência da simultaneidade do não-simultâneo, ou seja, de se tatear uma experiência temporal de futuro-presente cronologicamente no mesmo espaço de tempo em que outras nações permaneciam no presente-passado, foi o suporte necessário para o surgimento dos binômios “progresso” e “reação”, ou “revolução” e “conservação”. Nas palavras de Koselleck:

No horizonte do progresso, a simultaneidade do não simultâneo passa a ser a experiência básica de toda a história – um axioma que no século XIX foi enriquecido pelas mudanças sociais e políticas que trouxeram este axioma para a experiência diária. “Se eu negar a situação da Alemanha de 1843, segundo a contagem francesa do tempo, mal estarei no ano de 1789, e menos ainda no coração do presente.” Com esta frase, Marx expressava enfaticamente o que a história exigia desde a Revolução francesa: explicações segundo critérios temporais, colocadas sob a alternativa de progredir ou conservar, recuperar o tempo ou torná-lo mais lento.⁸⁵

Neste sentido, é necessário percebermos que, se por um lado a Revolução Francesa trouxe à tona a possibilidade real de se acelerar o tempo em direção a um futuro desejado e possível, por outro, desencadeou sucessivas respostas a este processo por grupos que desejavam a manutenção do sistema cultural, da lógica social e do sistema político vigente. A este conjunto de resistências aos ideais de progresso, modernidade e revolução política a partir de uma lógica reacionária denominou-se “Reação”⁸⁶. A ideia da Reação como contra-ideologia do progresso apareceu, segundo Jacques Le Goff, em 1796 e se desenvolveu no século 19 para designar as correntes de pensamento e de ação hostis à Revolução Francesa e à ideia de progresso social dela resultante.⁸⁷

⁸⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p.286.

⁸⁶ “[...] a hostilidade nos confrontos da Revolução Francesa deu origem ao pensamento que iria ser denominado de “reacionário” e a movimentos de grupos ideológicos ou políticos que os seus adversários iriam englobar sob o rótulo pejorativo e desprezível de ‘reação’.” (LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 236).

⁸⁷ Idem, p. 217.

Dentre os vários intelectuais e teóricos da Reação, destacaram-se o inglês Edmund Burke (1729-1797) e os franceses Joseph de Maistre (1753-1821) e Louis de Bonald (1754-1840). Em todos os escritos, discursos e posicionamentos dos citados intelectuais contra os ideais de progresso e modernidade (desencadeados pelo levante francês e demais revoluções liberais que o sucederam) é de curioso destaque a aproximação evidente de seus argumentos com as posições da Igreja Católica. Em Edmund Burke, por exemplo, é notório na sua *Reflections on the Revolution in France*, de 1790, a proposição de que o verdadeiro progresso deveria ser “moral dirigido por Deus e pela Providência, um Deus muito ligado aos privilégios do passado.”⁸⁸ Joseph de Maistre referia-se à Revolução francesa como “revolução satânica” e acreditava que o catolicismo ultramontano seria “a única sociedade existente de que se poderá esperar um desenvolvimento fiel às profundidades divinas das origens instauradoras.”⁸⁹ Já Louis de Bonald, em seu destacado *Théorie du pouvoir politique et religieux dans la société civile démontrée par le raisonnement et par l’histoire*, de 1795, tido como “a bíblia dos ultras da Restauração”⁹⁰, observa e defende a manutenção do poder católico como baluarte contra o avanço da industrialização, visto como um “temível agente da desumanização do trabalho.”⁹¹

Neste sentido, é possível percebermos que as transformações políticas e sociais causadas pelas revoluções liberais, ao passo que ilustram o impacto das transformações técnicas e industriais pelas quais a Europa passava desde fins do século 18, indicam também o conjunto de mudanças na concepção do próprio tempo histórico em processo de aceleração e abertura para um futuro radicalmente novo em relação ao presente, algo que Koselleck denomina “modernidade”. Neste caso, foi justamente no bojo do século 19 europeu, seja a partir das transformações políticas e sociais, seja pelo processo de industrialização e modernização, que o ritmo temporal se alterou significativamente a ponto de se criar um conjunto de conceitos, palavras e realidades cujo significado, em cerca de 60 anos, tornou-se radicalmente novo e dotado de um sentido que indicava para uma sociedade em plena marcha rumo a um futuro diferente do passado conhecido. Nas palavras de Eric Hobsbawm, em sua análise das revoluções europeias ocorridas entre 1789 e 1848:

⁸⁸ Idem, p. 237.

⁸⁹ VALLIN, Pierre. “Joseph de Maistre”. In: **Encyclopaedia Universalis**. Vol. X. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 341. *Apud*: LE GOFF, Jacques. **Idem**, p. 237.

⁹⁰ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.**, p. 237.

⁹¹ LAGRÉE, Michel. **Religião e Tecnologia: a bênção de Prometeu**. Bauru (SP): EDUSC, 2012, p. 45.

Consideremos algumas palavras que foram inventadas, ou ganharam seus significados modernos, substancialmente no período de 60 anos de que trata este livro. Palavras como “indústria”, “industrial”, “fábrica”, “classe média”, “classe trabalhadora”, “capitalismo” e “socialismo”. Ou ainda “aristocracia” e “ferrovia”, “liberal” e “conservador” como termos políticos, “nacionalidade”, “cientista” e “engenheiro”, “proletário” e “crise” (econômica). “Utilitário” e “estatística”, “sociologia” e vários outros nomes das ciências modernas, “jornalismo” e “ideologia”, todas elas cunhagens ou adaptações deste período. Como também “greve” e “pauperismo”. Imaginar o mundo moderno sem estas palavras (isto é, sem as coisas e conceitos a que dão nomes) é medir a profundidade da revolução que eclodiu entre 1789 e 1848, e que constitui a maior transformação da história humana desde os tempos remotos quando o homem inventou a agricultura e a metalurgia, a escrita, a cidade e o Estado.⁹²

Desse modo, podemos apontar para as revoluções do período destacado entre os séculos 18 e 19 (tanto as revoluções liberais, burguesas, ou socialistas, como a própria revolução industrial) como a propulsão para a abertura de um futuro que, em termos de experiência e expectativa, se destacava do passado e abria a possibilidade para o sempre novo e, como queriam crer seus entusiastas, melhor. Portanto, é possível afirmar que foi a mudança do movimento e ritmo de transformações percebidas no tempo, geradora de experiências diárias da simultaneidade no não-simultâneo, que permitiu o surgimento não só da Revolução enquanto instrumento de aceleração temporal, mas igualmente da Reação, como meio pelo qual se lutaria pelo retardamento dessas transformações. Assim,

É apenas no turbilhão da aceleração que nasce um movimento de adiamento, que contribui para a antecipação do tempo histórico pela alternância de reação e revolução. [...] Ela parece libertar-se na forma de um futuro desejado, mas que se subtrai totalmente à experiência presente, ao tentar continuamente destruir a reação expulsando-a de perto de si, na mesma medida em que a reproduz. Pois a revolução moderna permanece sempre afetada por seu contrário, a reação.⁹³

⁹² HOBBSAWM, Eric. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. 22ª Edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2007, p. 15-16. Além do clássico de Eric Hobsbawm, outros importantes nomes da historiografia, filosofia e ciências sociais prefiguram entre fundamentais nomes na discussão sobre o conceito de revolução e suas ocorrências nos séculos 18, 19 e 20, dentre eles destacam-se: ARENDT, Hannah. **Da Revolução**. Brasília: Editora da UnB, 1988; FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989; e não com menor importância, os clássicos da historiografia latino-americana pós-colonial, como: JAMES, Cyril Lionel Robert. **The Black Jacobins: Toussaint L'ouverture and the San Domingo**. New York: Vintage Books, 1989; ou brasileira, como: FERNANDES, Florestan. **O que é revolução**. São Paulo: Brasiliense, 1984. Para além destes, uma importante revisão dos conceitos e estado da arte da historiografia atual sobre o assunto foram feitos em obra coletiva sob a direção dos historiadores indiano Sanjay Subrahmanyam e britânico David Armitage: ARMITAGE, David; SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Age of Revolutions in Global Contexts (1760-1840)**. London: Palgrave Macmillan, 2009.

⁹³ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 37.

Em conjunto com os processos de revoluções políticas, outro elemento de igual importância na construção e constituição da Europa moderna do século 19 foi o processo de industrialização. O desenvolvimento industrial iniciado a partir das transformações nas técnicas produtivas na Inglaterra desde a segunda metade do século 18, tendo como ponto de partida o período que se estende entre 1760 e 1780, teve importante impacto na Europa já em ebulição revolucionária somente nas primeiras décadas do século 19. Assim, ainda que o uso do vapor como impulsionador dos teares mecânicos na Inglaterra tenha tido um profundo impacto no modo como o trabalho humano progressivamente poderia ser potencializado pelo uso de máquinas, “as repercussões desta revolução não se fizeram sentir de uma maneira óbvia e inconfundível – pelo menos fora da Inglaterra – até bem o final do nosso período; certamente não antes de 1830, provavelmente não antes de 1840 ou por essa época.”⁹⁴

Isso significa que, em sincronia com as revoluções liberais europeias, a própria revolução industrial se desenvolveu, tanto como impulsionadora das diversas transformações sociais, culturais, políticas e econômicas da Europa, como enquanto fruto dessas mesmas transformações.⁹⁵ Em termos gerais, portanto, é possível pensarmos a revolução industrial como um processo que não apenas gerou a progressiva consolidação da modernidade, mas também como sendo um fruto dessa mesma mudança de regime de historicidade, tanto em termos das transformações políticas, como em sua função de alteração das propriedades temporais com as quais os indivíduos passaram a lidar.

Como refletimos anteriormente, o processo de desenvolvimento técnico potencializado com a industrialização oitocentista pode ser pensado como o principal elemento prático que de fato efetivou a aceleração temporal como uma experiência coletiva na Europa. Ou seja, tal processo tornou possível uma aceleração real do tempo para aqueles que, especialmente no ambiente urbano, experienciavam a velocidade das transformações técnicas como algo que estava para além de meras abstrações artísticas e filosóficas. Por esta razão, a aceleração do tempo como categoria temporal histórica “só

⁹⁴ HOBBSAWM, Eric. **Op. Cit.**, 2007, p. 49.

⁹⁵ “O próprio nome de revolução industrial reflete seu impacto relativamente tardio sobre a Europa. A coisa existia na Inglaterra antes do termo. Os socialistas ingleses e franceses – eles próprios um grupo sem antecessores – só o inventaram por volta da década de 1820, provavelmente por analogia com a revolução política na França.” (Idem, 2007, p. 50)

a partir da Revolução Industrial pôde se transformar em um conceito de experiência saturado.”⁹⁶

É a partir desta reflexão que Reinhart Koselleck admite que o progressivo avanço da industrialização e da técnica conduziu à produção da noção de história como um “coletivo singular”, portanto, em um aspecto universalizante que promoveria a comparação dos povos e nações a partir do parâmetro do que se acreditaria ser um movimento único e universal do tempo histórico. Esta noção histórica de tempo, cada vez mais distante dos ritmos temporais regidos pela natureza, “pode ser condicionada em primeira linha pelo aparato técnico e industrial.”⁹⁷ Portanto,

É o progresso técnico, junto com suas consequências, que fornece o substrato empírico da “história absoluta”. Ele diferencia a modernidade daqueles processos civilizatórios registrados nas culturas desenvolvidas do Mediterrâneo, da Ásia e da América pré-colombiana. As relações entre o tempo e espaço transformaram-se, primeiro gradativamente, depois de forma decisiva nos séculos XIX e XX. As possibilidades de trânsito e de comunicação provocaram a existência de formas de organização inéditas e completamente diferentes.⁹⁸

Neste sentido, é possível encararmos a construção da chamada “consciência histórica” do século 19 como “uma base teórica para a posição ideológica a partir da qual a civilização ocidental encara seu relacionamento não só com as culturas e civilizações que a precederam, mas também com as que lhe são contemporâneas no tempo e contíguas no espaço.”⁹⁹ Ou seja, de maneira geral, o processo de desenvolvimento técnico e industrial na Europa oitocentista trouxe à tona não somente uma experiência singular de tempo a partir da aceleração, mas criou (em consequência do desenvolvimento da ideia de progresso) uma nova consciência histórica, cujo alicerce pode ser compreendido na passagem da história como conjunto de exemplos do passado para uma história decididamente voltada para o futuro. Esse processo é explicado por Koselleck a partir do uso do termo *Geschichte* pelos falantes da língua alemã. Para o historiador,

a expressão registra a passagem da noção de história universal como um conjunto composto por unidades separadas, um agregado, ao conceito de história universal como sistema, com o que a necessidade

⁹⁶ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2014, p. 142.

⁹⁷ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 123.

⁹⁸ Idem.

⁹⁹ WHITE, Hayden. **Meta-História: a imaginação histórica no século XIX.** São Paulo: Edusp, 1995, p. 18.

de uma teoria da história foi conceitualmente compreendida e relacionada à noção do globo terrestre como esfera de ação. Desde então tornou-se possível compreender a história como um processo desencadeado por forças imanentes não mais derivadas de determinações naturais e, com isso, não mais explicável, de forma suficiente, a partir de relações causais. [...] Com isso, a teologia divina de outrora cai na ambiguidade do planejamento humano, o que pode ser verificado na ambivalência do conceito de progresso, que sempre tem de ser identificado ao mesmo tempo como finito e infinito, quando fora de seu campo semântico original, que remete ao espaço e ao mundo natural.¹⁰⁰

Portanto, ao lançarmos um olhar sobre o século 19 europeu, especialmente a partir da ebulição dos processos de revolução política e industrial, notamos que a consolidação da modernidade, enquanto um conceito saturado de experiência, mas, sobretudo, de expectativas abertas, passa necessariamente pela elaboração de uma nova noção do tempo histórico e da própria ideia de história em si. É a partir da experiência com a aceleração temporal vivenciada por meio da velocidade das transformações políticas e técnicas, bem como da abertura da possibilidade real de um futuro cada vez mais diferente do passado vivido, que a consciência histórica oitocentista pode ser entendida como “um viés especificamente ocidental capaz de fundamentar retroativamente a presumida superioridade da moderna sociedade industrial.”¹⁰¹

Mais que isso, este conjunto de transformações políticas, sociais e técnicas vividas pelo ocidente europeu em um tão curto espaço de tempo promoveu uma significativa alteração no modo como o europeu lidava com seu passado (enquanto campo de experiências) e seu futuro (enquanto horizonte de expectativas). Tal alteração, entretanto, gerou reações antagônicas: de um lado, aqueles que se entusiasmaram com a possibilidade de um futuro radicalmente novo; e, de outro, os que retrocederam ante o avanço da modernidade, depositando sua esperança de futuro em um retorno ao passado politicamente conservador, culturalmente tradicional e religiosamente católico.

1.3 Um campo de experiências ambíguo: (re)ações do catolicismo à modernização e modernidade europeia no século 19.

Uma das associações atuais mais comuns, no que tange o surgimento cultural do capitalismo, em termos de causa e efeito, refere-se à possível ligação deste com a ética protestante. Tal associação se dá em razão da famosa obra de Max Weber, *A ética*

¹⁰⁰ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 132.

¹⁰¹ WHITE, Hayden. **Op. cit.** 1998, p. 18.

protestante e o espírito do capitalismo, publicada em 1904 e 1905, cujo conteúdo nos leva a crer que o sistema capitalista moderno, seja cultural ou econômico, tem raiz diretamente ligada ao advento da ética protestante no século 16. Não obstante, ao longo de todo o século 19 foi notória a afirmação de uma possível superioridade protestante ao catolicismo por conta de sua inegável alavanca à modernidade e progresso europeu e estadunidense.

No caso específico alemão, que analisaremos no capítulo seguinte, foi comum a partir da segunda metade do século 19 a vinculação do catolicismo às massas ignorantes e supersticiosas, ao passo que o protestantismo (fundamentalmente liberal) representaria o progresso, a modernidade e o desenvolvimento nacional. Intelectuais consagrados na historiografia alemã, como Johann Gustav Droysen afirmaram em diversas ocasiões que o catolicismo seria sinônimo de ignorância, submissão e cultura plebeia. Em carta a Heinrich von Sybel, em 1854, por exemplo, Droysen expressou que “quanto mais a sabedoria de nossos governos na Alemanha nos torna plebeus, maiores serão as perspectivas para a Igreja Romana.”¹⁰² Dois anos antes, em 1852, o historiador escreveu ao seu irmão, Karl Droysen, que “este catolicismo pagão é mais adequado para as massas do que o protestantismo, que realmente exige de cada indivíduo uma melhora, uma elevação pessoal e enobrecimento.”¹⁰³

Este tipo de associação, ainda comum ao longo do século 20, incomodou católicos dos mais variados setores, que viram em seu século uma importante alteração neste cenário. Em sua própria obra de 1904/05, Weber admitiu que incomodava os setores católicos alemães o fato de que

Uma simples olhada nas estatísticas ocupacionais de qualquer país que possua uma composição religiosa diversificada traz à tona com marcante frequência [...] o fato de que os líderes empresariais e detentores do capital, assim como os trabalhadores com maiores níveis de qualificação, e tanto mais o pessoal mais bem treinado técnica e comercialmente das empresas modernas, são, em esmagadora maioria, protestantes.¹⁰⁴

¹⁰² Johann Gustav Droysen to Heinrich von Sybel. 12 Dec. 1854, in *Johann Gustav Droysen Briefwechsel*. Ed. Rudolf Hübner (Stuttgart: Biblio-Verlag, 1967), 2: 300. *Apud*: GROSS, Michael. B. **The war against Catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany**. Michigan: The University of Michigan Press, 2011, p. 97.

¹⁰³ Johann Gustav Droysen to Karl Droysen, 17 sept. 1852, in Hübner. in *Johann Gustav Droysen Briefwechsel*. Ed. Rudolf Hübner (Stuttgart: Biblio-Verlag, 1967), 2: 130. *Apud*: GROSS, Michael. B. **Op. Cit.** 2011, p. 109.

¹⁰⁴ WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 33.

Tal incômodo, segundo nos parece, tem sua razão de ser. Nas primeiras décadas do século 20, após uma consolidação inegável do capitalismo enquanto sistema econômico e cultural, hegemônico em grande parte do ocidente, o próprio catolicismo, não obstante seu retrocedente movimento ultramontano oitocentista, parecia, pelo menos em partes, adaptado a importantes mudanças culturais, econômicas e sociais que o mundo moderno lhe impunha. Não somente no uso parcialmente irrestrito de tecnologias, mas fundamentalmente na adaptação às novas condições sociais e econômicas impostas pelo sistema industrial vigente, o catolicismo como um todo marchava no século 20, se não de mãos dadas, pelo menos enfileirado às rápidas transformações do mundo moderno.

Para compreendermos as razões dessa importante mudança de postura do catolicismo na passagem de um século para o outro, todavia, é necessário pensarmos de que maneira a Igreja Católica lidou, ao longo de todo o século 19, com os processos de modernização, industrialização e transformações políticas na Europa, logrando ao século seguinte todo um campo de experiências para com as ideias de modernidade e progresso.

Para tanto, intentamos para esta última seção do nosso primeiro capítulo uma análise do esquivo processo de adaptação do catolicismo europeu ao mundo moderno, focando-nos mais especificamente no embate entre divergentes correntes católicas (como o ultramontanismo e o saint-simonismo), sem adentrarmos, ainda, no singular ambiente germânico, cuja análise pretendemos realizar no capítulo seguinte. Assim, nos dedicaremos neste primeiro momento a uma análise mais panorâmica da relação entre a Igreja Católica e o processo de consolidação da modernidade na Europa, focando-nos, de modo especial, no caso francês. Tal escolha se justifica por duas razões: por um lado a França foi um espaço privilegiado no embate entre o liberalismo advindo da Revolução de 1789 e o catolicismo ainda bastante influente no país; por outro, a divergência entre a experiência francesa e alemã nos dará subsídios para uma discussão mais sólida sobre as singularidades do processo de modernização e embate com o catolicismo nos estados germânicos, cuja análise será se dará no capítulo seguinte.

Interessa-nos, portanto, iniciarmos com a afirmação de que a relação entre o catolicismo e o processo de consolidação da modernidade europeia (seja a partir das revoluções políticas, seja face à industrialização e modernização técnica) foi ambígua. Se, por um lado, é notório que “A Igreja Católica – não o catolicismo como um todo –

constitui-se como uma instituição francamente reacionária a partir do Congresso de Viena”,¹⁰⁵ por outro – especialmente no que tange a indústria, a inovação e a técnica – setores divergentes no mesmo seio do catolicismo, “em particular no episcopado, não economizaram elogios diante do novo mundo industrial: eles se uniam, na realidade, aos sentimentos dominantes na opinião esclarecida, marcada pelo saint-simonismo, dando-lhe uma evidente nota cristã.”¹⁰⁶ Em geral, é possível afirmarmos que “desenvolvia-se uma corrente que bendizia a mudança técnica em nome do cristianismo e lhe dava um conjunto de justificações ideológicas apropriadas para vencer a eventuais reticências de populações inquietas diante da novidade.”¹⁰⁷

Esta atitude ambígua do catolicismo nos remete ao fato de que, por mais que seja tentadora a tendência de se pensar a instituição como um todo, o fato é que os sujeitos que ela compõem, especialmente quando pensados como frutos também de seus contextos históricos nacionais e regionais específicos, nem sempre comungam de suas posições. Como nos alerta o historiador francês Jean Delumeau:

Não se deve então projetar sobre este campo de atividade o julgamento que damos frequentemente à atitude romana diante do “modernismo”. Em contrapartida, existe uma continuidade de Pio IX a João Paulo II, passando por Pio XII: rigidez doutrinal, mas abertura às inovações técnicas, desde que elas sirvam ao Homem.¹⁰⁸

Este posicionamento cristão face à novidade, ora de repulsa, ora de fascinação, todavia, é muito anterior aos séculos 19 e 20, podendo ser remetido, sem anacronismos, aos primórdios da Idade Média. Quintos Florens Tertuliano, apologista cristão dos primeiros séculos, afirmava que:

O que o próprio Deus não produziu não lhe agrada. Vós direis que ele não teria podido ordenar as ovelhas a nascerem púrpura ou cor do céu? Se ele poderia e não o fez, é porque não o quis; o que Deus não quis, não se tem o direito de fabricar. O que não vem de Deus, autor da natureza, não é bom para a natureza. Logo, pode-se compreender que estas coisas vêm do diabo, o falsificador da natureza.¹⁰⁹

Outros relevantes nomes da formação do cristianismo medieval declararam posicionamentos semelhantes. Santo Ambrósio, ainda no século 4 da era atual, afirmava

¹⁰⁵ MATA, Sérgio da. “Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo Reinado”. In: CHAVES, Cláudia M.; SILVEIRA, Marco A. (Orgs). **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argumentvm, 2007, p. 226.

¹⁰⁶ LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 27.

¹⁰⁷ Idem, p. 58.

¹⁰⁸ DELUMEAU, Jean. “Prefácio”. In: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 15.

¹⁰⁹ TERTULIANO, Quintos Florens. *De cultu feminarum*. I, 70. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 41.

que “a agricultura era uma atividade nobre e divina, ao passo que o *conatus iindustriæ*, o esforço de indústria, estava ligado ao pecado de Adão, do qual ele era finalmente mais a causa do que a consequência.”¹¹⁰ Por outro lado, nomes igualmente importantes para a formação do cristianismo adotaram posições contrárias, marcando o contraste do debate muitos séculos antes do início e consolidação da modernidade na Europa. Santo Agostinho, por exemplo, em uma famosa passagem da sua *Cidade de Deus*, louvava o progresso das invenções humanas, afirmando:

A que prodígios nos tecidos das vestimentas, na construção dos edifícios, a indústria humana chegou? Que progresso na agricultura, na navegação! Que imaginação, que perfeição nestes vasos de todas as formas, nesta multidão de estátuas e de quadros! [...] E tantas espécies de peixes, de armas e de máquinas inventados pelo homem contra o homem, tantos remédios e socorros chamados a defender e reparar a vida humana.¹¹¹

São Tomás de Aquino, um dos mais influentes intelectuais formadores da doutrina católica, foi ainda mais longe ao afirmar que “a ação humana é uma imitação e, mais ainda, uma participação na atividade criadora de Deus.”¹¹² Essa ambiguidade católica face à atividade humana de criação logrou igual disparidade no século 19, momento cuja quantidade, qualidade e velocidade invenções industriais e técnicas não encontrou precedentes na história até então.

1.3.1. “Praguejadores e turiferários”: embates católicos face à modernização na Europa.

Como destacado nas seções anteriores, o termo “modernização”, como variante da ideia de “modernidade”, tem origem no bojo do processo de industrialização europeu no século 19. Neste sentido, modernizar-se está diretamente relacionado com a criação de condições de inovação técnica que não apenas permita avanços do ponto de vista industrial, mas que também possibilite a comparação de si com uma condição anterior de “atraso”, seja consigo mesmo, ou com seus pares, quando comparado com a condição presente; portanto, trata-se de uma categoria, antes de tudo, temporal.

¹¹⁰ LAGRÉE, Michel. *Op. Cit.*, 2012, p. 41.

¹¹¹ AGOSTINHO, Santo. *La Cité de Dieu*. Vol III, livro XXII, Cap. XXIV Paris: Seuil, 1994, p. 337. Apud: LAGRÉE, Michel. *Op. Cit.*, p. 42.

¹¹² THOMAS D’AQUIN, Saint. *Somme contre les Gentils*, Livro III, cap. XXI. Apud : LAGRÉE, Michel. *Op. Cit.*, p. 43.

No caso do século 19 europeu, a ansiedade pela modernização e conseqüente progresso teve como efeito prático a criação das chamadas “Feiras Internacionais” ou “Exposições Universais”, conforme abordamos anteriormente, cujas realizações serviam, antes de tudo, para se medir o grau de desenvolvimento dos países nela envolvidos. De modo especial para a presente discussão, interessa-nos a realização da Exposição Universal de 1855, ocorrida em Paris.

Realizada no monumental *Palais de l'Industrie et des Beaux-arts*, no coração da Paris de Luís-Napoleão Bonaparte, a primeira Exposição Universal francesa, nominada *Exposition Universelle des Produits de l'Agriculture, de l'Industrie et des Beaux Arts*, reuniu mais de 5 milhões de expectadores e 34 países.¹¹³ Todavia, este importante evento para a França oitocentista não teve, internamente, somente apoiadores. No âmbito religioso, especificamente, a clivagem mais explícita se deu entre ultramontanos, galicanos e liberais. Durante os preparativos para a Exposição, a imprensa francesa iniciou um acirrado debate em torno das relações entre catolicismo e indústria, tendo como principais entusiastas os jornais: *Le Siècle*, de caráter republicano, liberal e anticlerical; *Le Correspondant*, de tendência católica, mas explicitamente ligado ao liberalismo; *L'Ami de la religion*, editado por católicos galicanos; e *L'Univers*, católico de caráter explicitamente ultramontano. Segundo o historiador francês Michel Lagrée,

[...] a polêmica entre *Le Siècle* e *L'Univers* se tornara, desde os anos 1850, um exercício quase cotidiano. Enquanto o jornal ultramontano não perdia nenhuma oportunidade de fazer a apologia da tradição e da Idade Média cristã, com o triunfalismo consecutivo à publicação recente da encíclica *Inter Multiplices* sobre a Imaculada Conceição, o órgão liberal celebrava a modernidade sob todas as suas formas e fulminava a nostalgia dos séculos obscuros.¹¹⁴

Os embates entre os quatro jornais na França ilustram de maneira bastante própria a relação dúbia entre a Igreja Católica e a industrialização europeia no século 19. As tendências aqui representadas (liberalismo, catolicismo galicano e ultramontanismo) são elucidativas dos conflitos ideológicos ocorridos tanto dentro do próprio ambiente católico, mais marcado pela divergência do que pela unidade, quanto entre a instituição católica e seus adversários externos.

O jornal *Le Siècle*, de tendência liberal, publicou, durante os preparativos da Exposição Universal de 1855, uma série de artigos expressando seu otimismo face à

¹¹³ Sobre a Exposição de Paris de 1855, ver: LOPES, Ana Patrícia Quaresma. **Exposições Universais Parisienses Oitocentistas**. Coimbra: FCTUC, 2007.

¹¹⁴ LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 29.

modernização europeia e seu louvor ao futuro que se abria no horizonte. De uma maneira geral seus principais argumentos giravam em torno da “‘grande festa do século 19’ como uma espécie de peregrinação que reunia os homens de boa vontade do mundo inteiro, levando a imaginar ‘a santa aliança dos povos’ sonhada pelo poeta.”¹¹⁵ A vinda desses “peregrinos universais” seria facilitada pelo vapor, que abolira as distâncias e os perigos dos caminhos tão caros à época que o precedeu. Diante desta “reunião dos povos”, cujo propósito seria a superação das diferenças sociais e religiosas, “quem podia ainda falar ‘de católicos e protestantes, de cristãos e judeus, de muçulmanos e de bramanistas’? [...] O que se desenhava no horizonte da exposição universal era, de fato, o ‘deus de Kant, deus das nações reunidas um dia, deus do progresso’”.¹¹⁶

Além do seu otimismo explícito, o jornal liberal não poupava críticas à imprensa católica, especialmente àquelas de tendência ultramontana. Sob a redação de Léon Plée, o periódico atacava o jornal *L’Univers*, já adiantando seus possíveis argumentos diante da Feira Mundial que se aproximava:

“Eles vão dizer que nós tínhamos outrora a feira de Avignon e a de Bayone, a festa de São Cosme ou a fratria de São Landry, e para ali também se ia de mil pontos diferentes” [...] As feiras medievais não tinham nada a ver com as exposições modernas: naquela época, as pessoas se reuniam por simples interesse comercial, com o objetivo de ludibriar e de “se enganar mutuamente”.¹¹⁷

Já o periódico de tendência católica, mas liberal, *Le Correspondant*, publicava no mesmo período um conjunto de artigos de Alphonse Baudon sobre a atitude que os católicos deveriam tomar com relação à indústria. Segundo o editor francês, o “processo irresistível de difusão da indústria, outrora confinada à Inglaterra ou à Holanda, [...] até o presente, não chamou a atenção dos católicos.”¹¹⁸ Como resultado, via-se que “há uma ou duas gerações, as nações protestantes ‘triplicaram de importância’, em contraste com a estagnação das nações católicas: França, Áustria, Espanha, Portugal.”¹¹⁹ Este diagnóstico, para o catolicismo de tendência liberal, ilustrado pelo referido periódico francês, deveria servir não para uma atitude católica contra o processo de modernização liderado pelos países de maioria protestante. Antes, era preciso que os próprios católicos

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Idem.

¹¹⁷ Idem, p. 30.

¹¹⁸ BAUDON, Alphonse. Du progrès matériel et du renoncement chrétien. *Le Correspondant*, t. XXXIV, p. 675-97, 1854, e t. XXXV, p. 69-95, 1855; Les améliorations de la vie physique. *AR*, 9 jun. 1860. Apud : LAGRÉE, Michel. *Op. Cit.*, 2012, p. 31.

¹¹⁹ Idem, p. 30.

tomassem a dianteira do processo de industrialização e modernização da Europa, de modo a cumprirem um “dever moral” para com a sociedade moderna.

Segundo Baudon, editor dos referidos artigos publicados no *Le Correspondant*, “Por razões morais, ligadas ao destino espiritual de milhões de operários, os católicos não deviam, de forma alguma, desertar do campo da empresa industrial.”¹²⁰ A razão deste “dever moral” se dava à crença de que a indústria e suas zonas urbanas de trabalhadores estava diretamente ligada à “males bem conhecidos”, como a miséria, bebedeira, doenças, suicídio, trabalho aos domingos, revolta, etc. Tais males não poderiam ser combatidos senão pelo catolicismo, uma vez que o protestantismo (por sua suposta ilegitimidade religiosa) jamais seria capaz de exorcizar estas “enfermidades sociais”. Além disso, era notório que as contribuições financeiras dadas ao clero católico provinha de uma falida classe aristocrática fundiária, bem como das “classes inferiores, lá onde elas tinham a felicidade de continuar cristãs”¹²¹. Portanto, “o contraste era impressionante com a vizinha Inglaterra, onde os ambientes dos negócios mantinham eficazmente suas igrejas, suas escolas e suas missões.”¹²²

Em face disso, o programa apresentado por Baudon para os católicos consistia basicamente em

[...] privilegiar sistematicamente as empresas que podiam mostrar sólidas referências cristãs, “como é notório que os protestantes fazem, entre eles, assim como os israelitas o fazem com seus correligionários”. Enfim, garantir sua sucessão, formando seus filhos para ficar no mesmo estado e na mesma competência, ao invés de querer subir muito rápido.¹²³

Portanto, de um modo geral, o *Le Correspondant* ilustrava uma posição alternativa dentro do próprio seio do catolicismo francês adaptado e estribado no processo de modernização europeu. Além de asseverar as clivagens católicas face à indústria oitocentista, as posições de Alphonse de Baudon indicam uma possibilidade para leitura do catolicismo do Oitocentos que foge às radicais oposições ultramontanas à modernização em curso no continente.

Ainda no âmbito dos embates da imprensa francesa à época da Exposição Universal de 1855, as referidas posições radicais ultramontanas podem ser visualizadas

¹²⁰ Idem.

¹²¹ Idem.

¹²² LAGRÉE, Michel. *Op. Cit.*, 2012, p. 31.

¹²³ Idem, p. 32.

no jornal *L'Univers*. Fundado em 1833 pelo padre Jacques Paul Migne, o referido jornal católico se tornou amplamente conhecido na França a partir da década de 1840, sob a direção do destacado ultramontano Louis Veuillot. Em linhas gerais, o *L'Univers* defendia a agricultura sobreposta à indústria, o campo sobre a cidade, o catolicismo sobre o protestantismo e a medievalidade sobre a modernidade. Sobre a suposta superioridade protestante em relação aos católicos, no que tange o progresso material, Veuillot defendia que a oposição do catolicismo à indústria era muito menos grave do que seu culto pelos protestantes. Ademais, alegava que a riqueza britânica advinha da estabilidade política, não do protestantismo, servindo o mesmo para os Estados Unidos da América, cujo potencial basear-se-ia somente na grandeza de seu território, ou mesmo a Prússia, que deteria o progresso material apenas por seu poderio militar; portanto, sem qualquer ligação estreita com sua maioria protestante. Já no que tange a argumentação do *Le Correspondant* sobre a necessidade de cristianização das indústrias, Veuillot não poupava palavras para contra-argumentar que

Os baixos salários e o trabalho infantil não dependiam “da má vontade dos chefes de usina. Eles também estão submetidos à lei da concorrência”. A concorrência e todas as suas consequências evidentemente não existiam na época das corporações cristãs, ao passo que “a indústria aplica o princípio protestante: cada um por si”. A indústria não era má em si, e a Igreja a tomara sob sua proteção “em outros tempos [...], mas as condições da indústria mudaram; representando para todo católico um motivo de desconfiança.” [...] Se os católicos queriam investir, era na agricultura que eles deveriam fazê-lo.¹²⁴

Louis Veuillot, portanto, representava um movimento católico maior, conhecido por ultramontanismo.¹²⁵ Entretanto, as raízes desta forma de tradicionalismo católico oitocentista, muito ligado às monarquias absolutistas e aos referenciais de uma nostalgia medieval como uma espécie de “paraíso perdido”, podem ser encontradas ainda no final do século 18 em Louis-Gabriel-Ambroise, conhecido por Conde de Bonald¹²⁶.

Filósofo francês abertamente contrário ao Iluminismo, Louis de Bonald é considerado como o principal nome da intelectualidade católica da contrarrevolução à época dos levantes franceses de 1789. Para Bonald, a promoção da indústria gerava inevitavelmente “o imenso ateliê das revoluções, que dá ocupação a toda a população

¹²⁴ Idem, p. 34.

¹²⁵ Discutiremos o movimento ultramontano mais apropriadamente na próxima subseção do presente capítulo.

¹²⁶ Cf. página 24.

industrial.”¹²⁷ Mais que isso, o filósofo católico argumentava que o processo de industrialização desumanizava os trabalhadores, condenados a se tornarem “apenas máquinas e cujo trabalho se limita a girar, durante a vida toda, uma manivela ou a mover um pêndulo”¹²⁸. Estes argumentos se tornariam a base de uma série de “praguejadores contra a industrialização” (termo de Michel Lagrée) durante todo o século 19, fundamentalmente ligados ao catolicismo ultramontano e à crítica aos valores modernos.

Dentre tais “praguejadores”, o próprio Louis Veillot, editor do *L’Univers*, se destacou como uma das figuras ultramontanas mais eminentes da França oitocentista. Filho de artesão tanoeiro, conseqüentemente ligado a uma cultura técnica tradicional e avessa ao processo de mecanização, Veillot desenvolveu uma verdadeira fobia contra toda forma de industrialização e modernização da Europa, chegando ao ponto de afirmar que “Eu preferiria a pena ou a matraca dos ínfimos ao transferidor e o compasso de nossos engenheiros.”¹²⁹

Em geral, conforme destaca Michel Lagrée, a filosofia de Veillot se desenvolveu sob três eixos: o atentado contra a natureza, o materialismo e a ameaça contra a liberdade.¹³⁰ Em sua crítica à indústria, Veillot argumentava que o papado nunca obrigaria seus súditos ao trabalho forçado nas minas e na manufatura, pois “por que ele os obrigaria a desenterrar o carvão e a respirar o algodão pulverizado se há os ingleses e franceses, protestantes e livre pensadores, que o fazem para beber aguardente?”¹³¹ Contra a ciência, seu argumento era de que o cientista “conhece e adora a Deusa-Indústria, o Deus-Vapor, a Deusa-Eletricidade [...] Eis seus deuses, seu culto, sua teologia, sua filosofia, sua política, sua moral, sua vida.”¹³² Em resumo, Louis Veillot cria que “ao invés de construir estradas de ferro, para ir sabe-se lá para onde,

¹²⁷ Sur la mendicité. In: *Euvres complètes de M. de Bonald*, col. 324, t. III. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 45.

¹²⁸ Sur les lettres, les sciences et les arts. In: *Euvres complètes de M. de Bonald*, col. 1151, t. III. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 45. Em alguns casos Bonald chegou a elogiar e apoiar as revoltas ludistas contra as indústrias na Inglaterra e sua propagação pela França.

¹²⁹ Le Parfum de Rome. In: *OCLV*, t. IX, p. 16. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 47.

¹³⁰ LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 48.

¹³¹ Le Parfum de Rome, p. 127-8. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 48.

¹³² *Le Signe de la croix au XIX siècle*. Paris : Gaume Frères, 1878, p. 101. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 50.

estradas canais, é preciso construir igrejas, evidenciá-las, restaurá-las, pois o templo cristão é o verdadeiro caminho que leva ao céu.”¹³³

Estes característicos discursos de Louis Veillot ilustram uma tendência que não se limitou somente à França, ou mesmo a poucos intelectuais e clérigos franceses.¹³⁴ Em geral, é possível afirmar que a fobia à indústria, à modernização e à modernidade, com seus valores científicos, racionais e, sobretudo, protestantes, foi o estandarte de importante parcela do catolicismo mais institucionalizado da Europa, sobretudo a partir da ascensão de Giovanni Maria Mastai-Ferretti ao papado, sob a alcunha de Pio IX, e seus desdobramentos até o Concílio do Vaticano I, em 1869.

Todavia, durante o mesmo século 19 europeu desenvolveram-se correntes também católicas que, ao contrário dos “praguejadores”, bendiziam a inovação técnica, a indústria e a modernização como um todo, justificando-se a partir de argumentos que intentavam unir os princípios cristãos à nascente modernidade industrial europeia. Padres, bispos e clérigos de toda classe proferiram discursos dos mais diversos em apoio à indústria, bendizendo e abençoando máquinas, edifícios, pontes, trilhos, etc. Segundo Michel Lagrée, foi justamente no campo da “bênção” que os “turiferários” desenvolveram um vindouro caminho de conciliação entre o catolicismo e a inovação técnica. Para o historiador francês, portanto, “a bênção parece ter conhecido, da Monarquia de Julho ao Segundo Império, uma espécie de época de ouro, [pois] a maioria das inaugurações oficiais possuía então cerimônias religiosas em geral acompanhadas de grande fausto.”¹³⁵

Dentre os muitos argumentos utilizados pelo clero que se assim se posicionava, destacou-se o uso e adaptações de textos bíblicos para a justificação das bênçãos sobre aparatos técnicos e industriais. A partir do Salmo 18, por exemplo, foi comum a vinculação da descrição do salmista à imagem da locomotiva. No referido texto bíblico encontra-se a seguinte passagem: “E a terra balançou e tremeu / as bases dos montes se abalaram, estremeceram com o furor dele / De suas narinas subiu a fumaça e da boca

¹³³ *Plans développés de sermons, discours, conférences et allocutions par l'abbé Combatot*, publicadas por Monsenhor Ricard. Paris-Lyons : Delhomme e Briquet. t. I, p. 336. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 50-51.

¹³⁴ Outros importantes nomes da intelectualidade ultramontana se destacaram no século 19, em sua maioria sob a influência de Louis de Bonald e Louis Veillot. Dentre eles podemos ressaltar: Abade Arminjon e Monsenhor Berteaud (bispo de Tulle) na França; Juan Donoso Cortés, na Espanha; Jules-Paul Tardivel, nos Estado Unidos; e Giuseppe Giovanni Luigi Maria Enrico Lanza di Trabia-Branciforte (popularmente conhecido por “Lanza del Vasto”), na Itália.

¹³⁵ LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 59.

um fogo voraz / dela saíam brasas ardentes.”¹³⁶ A utilização forçosa de textos como estes estava direcionada, em primeiro lugar, à argumentação pela juventude e atualidade da Bíblia. Além disso, “aqueles monstros bíblicos revisitados eram então domados pelo esforço do homem. Podia-se, assim, passar à bênção em sentido amplo, isto é, a todas as formas de assunção da tecnologia.”¹³⁷

Por este caminho, uma ala Igreja Católica traçou processualmente uma verdadeira “teologia da modernidade industrial.”¹³⁸ Nela, uma série de discursos, bênçãos e liturgias emergiam diante da necessidade cada vez mais constante de respostas e adaptações da instituição ao mundo moderno que desabrochava no horizonte europeu. Dentre muitos argumentos teológicos que surgiram, destaca-se, por exemplo, o de que, sendo o ser humano imagem e semelhança do Criador, nada seria mais natural que ele assumisse também sua condição de demiurgo. Segundo Monsenhor Plantier, em sua instrução para a Quaresma de 1860, estávamos de fato em uma “segunda criação”, que duplicava e ampliava a primeira. Nesta, entretanto, Deus teria confiado à sua criatura a condição de criador. Sendo assim, o homem do século 19 acabava de “quebrar o lacre do livro da Criação: os metais e a energia arrancados das entranhas da terra, mais do que um simples tesouro, constituíam uma verdadeira ‘revelação’, aumentando a glória do Operário Supremo”¹³⁹

Este modo de se enxergar a industrialização e modernização da Europa não se restringiu somente a um grupo ou classe de clérigos. Casos atípicos como alguns ultramontanos (reconhecidamente mais moderados que o discurso geral) posicionaram-se também em louvor ao quadro que se esboçava, como os casos do Monsenhor Pie, de Poitiers, e do Abade Moigno.¹⁴⁰ Entretanto, o fato é que a defesa desta “teologia da modernização” ficou a cargo de tendências católicas já historicamente reconhecidas na França por seu caráter independente dos posicionamentos da Santa Sé, como o caso do galicanismo,¹⁴¹ ou mesmo os setores religiosos influenciados pelo saint-simonismo. Em

¹³⁶ Salmo 18(17). Versículos 8-9. **Bíblia Sagrada**. Edição Pastoral. São Paulo: Editora Paulus, 1990, p. 686.

¹³⁷ LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 64.

¹³⁸ Idem, p. 66.

¹³⁹ *Instrucion, lettres pastorales et mandements de Mgr Plantier, évêque de Nîmes*, p. 15. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 67.

¹⁴⁰ Sobre os casos citados acima, ver: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 71-78.

¹⁴¹ Com sua origem na região da Gália, na França do século 17, o galicanismo pode ser descrito como uma tendência à regionalização da autoridade católica, subordinando a Igreja local à autoridade secular. Sobre uma conceituação e discussão sobre o galicanismo, o ultramontanismo e demais tendências

linhas gerais, seus argumentos giravam em torno de que “o cristianismo não lança o anátema contra o progresso material” e que “Se deixássemos de lado os efeitos acidentais ou os abusos intrínsecos, a indústria era boa em si mesma, enquanto a vitória da inteligência sobre a matéria, da liberdade sobre a fatalidade das leis naturais.”¹⁴²

Mais que isso,

[...] a própria indústria era a lei do cristianismo, pois permitia que o homem tomasse cada vez mais posse da terra, segundo o princípio bíblico no Eclesiástico 17.3. A única limitação era que o progresso técnico fosse controlado, observado pela religião, sob pena de cair na decadência e no materialismo: era necessário, segundo o princípio de Inácio de Loyola, que a matéria fosse submetida ao homem e o homem submetido a Deus.¹⁴³

A partir dos referidos argumentos, é possível percebermos que, apesar do louvor e dedicação em se provar o valor da indústria e da modernização para o mundo que o século 19 inaugurava, era necessário que a matéria permanecesse submissa ao Homem, e este ao próprio Deus. Ou seja, a preocupação com as consequências do próprio processo em si agudava-se à medida que a urbanização, a mecanização e o progresso técnico traziam consigo a intensificação do ritmo de trabalho, o agravamento dos conflitos sociais e, principalmente, a mentalidade técnica, vista como uma substituição da crença religiosa pela crença na própria humanidade criadora e autônoma em sua capacidade de lidar com os desafios impostos pelo futuro. Todavia, é necessário percebermos que,

No final das contas, mesmo que houvesse efetivamente um debate sobre as consequências da Revolução Industrial – o que dava lugar para a condenação, pelo catolicismo intransigente, dos excessos do liberalismo econômico – ninguém queria abandonar as locomotivas pelas diligências, ou a lâmpada de Edison pela lâmpada a óleo. Exceto, precisamente, como vimos, ali onde deviam inscrever-se os limites da mudança tecnológica, isto é, no altar do Santíssimo Sacramento, um espaço quase fora do tempo, codificado de A a Z por um sistema de referências puramente religiosas. É somente no espaço da Igreja *templum*, na contiguidade máxima com o sagrado, dos materiais à iluminação, que se pode observar algo que se aparentava ao rigor da *Halakhah* judaica. Ainda seria possível chegar, neste terreno, a concessões negociadas ou impostas pela força do uso. Para o resto, e é ali provavelmente que se pode marcar a maior diferença

católicas no século 19, ver: SILVA, Wilson Santana. Correntes ideológicas do século XIX e a Religião. **Fides Reformata**. Vol. XVIII, nº. 2, 2013.

¹⁴² O. R. P. FELIX, 1859. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 72.

¹⁴³ Idem.

com o judaísmo ortodoxo, maior liberdade foi dada aos fiéis no uso das comodidades materiais da civilização industrial moderna.¹⁴⁴

Portanto, é necessário percebermos que, em face da modernidade técnica, a Igreja Católica do século 19 se posicionou de maneira, no mínimo, ambígua, como pode ser percebido no referido caso francês (com o qual perceberemos importantes clivagens para com o caso alemão a ser abordado no capítulo seguinte). Se, por um lado, pareceu-lhe necessário o combate de frente, cujo argumento voltava-se para a necessidade de impedimento de que este novo horizonte de expectativas eliminasse o espaço de experiências vastamente católico dos séculos anteriores, por outro, diversos setores do próprio catolicismo não se fizeram de rogado diante de cada novidade técnica, abençoando e se adaptando às transformações que, de maneira otimista, pareciam carregar a Europa à sua sina: o progresso.

Esta ambiguidade, mais fruto da diversidade interna do catolicismo do que de incoerências teológicas, deve ser encarada, entretanto, como uma (re)ação católica à *modernização*. Quando pensamos na *modernidade*, enquanto um processo mais amplo que, ao englobar as mudanças técnicas, engloba também as transformações políticas, ideológicas e sociais, nos deparamos com um posicionamento mais homogêneo do catolicismo. Esta disparidade deve ser entendida não como um paradoxo interno, mas, fundamentalmente, como a necessidade de adaptação da instituição ao mundo prático em detrimento ao ideológico. Como destaca Michel Lagrée,

Enquanto a modernidade política e ideológica questionava diretamente, até em suas obras vivas, um catolicismo que a diabolizava transformando-a em modernismo, a modernidade técnica agia em sentido contrário. Não existia então nenhuma razão objetiva que impedisse a Igreja Católica de acompanhar, mesmo que fosse às vezes com atraso, como entre Gregório XVI e Pio IX, o nascimento do novo mundo tecnológico.¹⁴⁵

É, portanto, na diferenciação entre a modernidade técnica (mais entendida a partir da “modernização”) e a modernidade política e ideológica que encontramos a ambiguidade do campo de experiências católico com o século 19 europeu. Se, por um lado, a condenação à modernidade enquanto valores modernos era uma necessidade face ao avanço do racionalismo, deísmo, maçonaria e protestantismo, por outro, a modernização se fazia como um processo quase que irresistível, cuja adaptação e diálogo a Igreja Católica não pôde se esquivar. Neste sentido, é justamente na dimensão

¹⁴⁴ LAGRÉE, Michel. *Op. Cit.*, 2012, p. 490.

¹⁴⁵ Idem.

da (con)fusão entre modernidade e modernização que pode ser localizado misto de fascinação e hesitação católica diante da consolidação do mundo moderno europeu.

1.3.2. Uma Igreja antimoderna: do ultramontanismo ao antimodernismo católico.

As divergências entre a Igreja Católica oitocentista e a modernidade em consolidação na Europa não podem ser restringidas, como discutido há pouco, apenas ao âmbito da inovação técnica ou da industrialização. Antes, é importante nos atentarmos para o fato de que a Igreja Católica do século 19 se deparou com duas situações importantes em nível cultural e religioso: 1) o avanço do protestantismo e sua legitimação diante dos discursos de nacionalização dos Estados, progresso da ciência e modernização da técnica; 2) o avanço de tendências anticlericais e antirreligiosas, ligadas ao liberalismo e racionalismo, frutos, no âmbito intelectual, da Ilustração filosófica do século anterior. A estas tendências, o catolicismo denominou, pejorativamente, de “modernismos”.

Em primeiro lugar, é necessário pensarmos as dificuldades da Igreja Católica para lidar com o mundo moderno que (in)surgia diante de si. Tradicionalista por natureza, de estrutura monárquica e radicalmente ligada ao absolutismo do chamado Antigo Regime, a Igreja Católica Romana se deparou, no início do século 19, com uma série de transformações (políticas, econômicas, intelectuais, técnicas e sociais) que colocou em xeque não somente a magnitude do passado ao qual pertencia, mas a permanência de tais estruturas no futuro radicalmente novo que se vislumbrava para o horizonte vindouro. Ou seja, este distanciamento radical entre o campo de experiências e o horizonte de expectativas (a que Koselleck chamou de “modernidade”) abria a possibilidade real para um futuro do qual a própria instituição católica poderia não participar. Mais grave ainda, a despeito das tendências intelectuais em se acreditar que a religião como um todo sucumbiria à consolidação da modernidade, a evidência mais palpável acabou sendo de que seria o protestantismo a religião moderna e industrial por excelência, logo, a vitoriosa na guerra de mais de três séculos contra o catolicismo.

Em face desse desesperançoso futuro aberto com a modernidade, a tendência católica em âmbito institucional (portanto, no que toca seu posicionamento oficial declarado pela Santa Sé) foi de aproximação com as tendências de Reação, culminando na condenação da modernidade (mais enquanto valores que propriamente enquanto

inovação e modernização técnica) e a criação de um movimento de reestruturação do catolicismo denominado como ultramontanismo.

Segundo Jacques Le Goff,

O aspecto católico do conflito antigo/moderno transformou-se na confrontação da Igreja conservadora com a sociedade ocidental da Revolução Industrial. O termo “moderno” orna-se pejorativo no século XIX; os chefes da Igreja e os seus elementos tradicionalistas aplicam-no quer à teologia nascida da Revolução Francesa e dos movimentos progressistas da Europa do século XIX (o liberalismo e, depois, o socialismo), quer – o que, a seus olhos, é mais grave – aos católicos seduzidos por estas ideias ou que apenas as combatem com tibieza.¹⁴⁶

Esta reação católica à modernidade, portanto, pode ser pensada a partir do par antigo/moderno; por conseguinte, em uma perspectiva temporal. Ainda segundo Le Goff, “a aceleração da história [...] levou as massas dos países industrializados a ligarem-se nostalgicamente à suas raízes.”¹⁴⁷ Mesmo Karl Marx, em meados de 1870, já denunciava o reacionarismo como culto ao passado quando afirmou que “o drama dos franceses, tal como dos operários, são as grandes memórias. É necessário que os acontecimentos ponham fim, de uma vez por todas, a este culto reacionário do passado.”¹⁴⁸ Friedrich Nietzsche, na mesma direção, afirmou em suas *Considerações Intempestivas sobre as utilidades e inconvenientes da história*, em 1873, que:

Mas logo que se abusa da história ou que lhe atribuímos muito valor, a vida se estiola e se degenera; e este é um fenômeno do qual é agora preciso, por mais doloroso que possa ser, tomar consciência, examinando alguns sintomas muito evidentes da nossa época. [...] O passado deve ser esquecido, de modo que não se torne o coeiro do presente.¹⁴⁹

Por este ponto de vista, não é difícil imaginarmos o clero católico como “uma classe ou uma fração de classe [que] está em declínio e, portanto, voltada para o passado, quando já não está à altura de reproduzir, com todas as suas propriedades, condições e posições.”¹⁵⁰ Ou seja, uma vez integrada a um passado progressivamente distante do que se vislumbrava para o futuro, a Igreja Católica passou – em termos de

¹⁴⁶ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 173.

¹⁴⁷ Idem, p. 209.

¹⁴⁸ MARX, Karl. Lettera a César de Paepe del 14 de settembre”. In : MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. *Werke*, vol. XXXIII. Berlim: Dietz, 1966, p. 147. Apud: LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 209.

¹⁴⁹ NIETZSCHE, Friedrich. “Segunda consideração intempestiva sobre as utilidades e inconvenientes da história”. In: _____. **Escritos sobre história**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 68; 73.

¹⁵⁰ BOURDIEU, Pierre. *La distinction. Critique sociale du jugement*. Paris: Minuit, 1979, p. 530. Apud: LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 209.

posicionamentos institucionais – a voltar-se cada vez mais para o passado, exaltando o período medieval como indiscutivelmente superior à modernidade oitocentista. Admirado com os objetos de arte religiosa nas Exposições Universais que participara, Jules-Paul Tardivel, literato católico canadense, escreveu no final do século 19 que:

Com toda a sua ciência, todas as suas belas invenções, todo o seu progresso, suas máquinas a vapor, seus telégrafos, suas usinas, suas estradas de ferro, o século 19 não terá produzido nada que eleva tanto o gênio do homem quanto uma destas catedrais góticas da Idade Média.¹⁵¹

Nesta direção, com o olhar fitado no passado medieval e, quando muito, nas determinações do Concílio de Trento, a Igreja Católica Romana iniciou, ainda na primeira metade do século 19, um movimento interno de caráter reacionário cujo propósito centrou-se em reagir contra o advento da modernidade que se impunha na Europa após a Revolução francesa. Este movimento ficou conhecido como “ultramontanismo”.

Em linhas gerais, o movimento ultramontano pode ser descrito como “uma série de atitudes da Igreja Católica, num movimento de reação a algumas correntes teológicas e eclesiais, ao regalismo dos estados católicos, às novas tendências políticas desenvolvidas após a Revolução Francesa e à secularização da sociedade moderna.”¹⁵² Neste sentido, algumas características lhe são próprias, como: a defesa da sobreposição da autoridade papal sobre os estados nacionais, o retorno à escolástica como doutrina base para o catolicismo, o reestabelecimento de ordens e atividades missionárias (como a Companhia de Jesus e os Redentoristas), e, dentre outras coisas, o apontamento para os “perigos” e “inimigos da Igreja” (galicanismo, jansenismo, regalismo, liberalismo em todas as suas vertentes, modernismos, protestantismo, maçonaria, socialismo, separação entre Igreja e Estado, etc.). Esta corrente católica se tornou predominante nos cargos de importância para a gestão da instituição, culminando no Concílio Vaticano I, realizado entre 1869 e 1870.

¹⁵¹ TARDIVEL, Jules-Paul. *Notes de Voyage em France, Italie, Espagne, Irlande, Angleterre, Belgique et Hollande*. Montreal: Eusébe Sénécal et Fils, 1890, p. 157. Apud: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 55.

¹⁵² SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma”. **Temporalidades**: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010, p. 24.

De um ponto de vista mais incisivo, o ultramontanismo pode ser visto ainda como uma espécie de “absolutismo papal”,¹⁵³ especialmente quando pensado seu caráter não apenas antimoderno, mas, fundamentalmente, sua oposição à democracia, às liberdades individuais e ao livre pensamento de modo a centralizar-se na figura do papa e da Igreja todo o poder político e cultural. Desse modo, a partir desta “virada fundamentalista católica”,¹⁵⁴ é possível afirmarmos que a Igreja oitocentista “encontra-se naquele ponto que Émile Poulat definiu como de ‘zero absoluto’ de diálogo com a modernidade.”¹⁵⁵

Esta reação católica ao mundo moderno que se consolidava na Europa oitocentista teve início ainda nas primeiras décadas do século 19, cujo caráter do conflito estava diretamente ligado à sua oposição à Revolução Francesa. Desde a contenda entre Napoleão Bonaparte e o Papa Pio VII, já no início do século, marcada tanto pela autocoroação do estadista francês na presença do próprio papa, quanto pela prisão deste por aquele da tomada dos estados pontifícios até 1814, as relações entre a Igreja Católica e os ideais franceses que representavam o liberalismo, racionalismo e republicanismo estavam abalados e condenados ao litígio. Da ascensão de Pio VII ao papado, em 1800, à morte de Pio X, em 1914, a Igreja Católica foi liderada por papas abertamente conservadores e em luta constante contra os princípios básicos da sociedade moderna.

Dentre tais papas, destacam-se aqueles responsáveis pela consolidação do movimento ultramontano e da Reação diante do que condenaram como “modernismos”. Em termos de documentos oficiais, a primeira encíclica que de fato marcou esta posição institucional católica face à modernidade foi promulgada pelo Papa Gregório XVI em 15 de agosto de 1832, intitulada *Mirari Vos*. Com o subtítulo “Sobre os principais erros do seu tempo”, a referida encíclica conta com 15 seções curtas cujos temas versam-se sobre a defesa do celibato clerical e o casamento virginal, críticas e condenação da ciência, da Academia, da liberdade de consciência, da liberdade de imprensa, da

¹⁵³ Ainda que imprecisa, a ideia aqui de um “absolutismo papal” refere-se, por um lado, à tendência política ultramontana de apoio ao regime monárquico que vigorou na Europa pré-revolução francesa (conhecida pela historiografia como Antigo Regime, ou absolutismo), e, por outro, pela defesa de que todo poder espiritual e temporal se submetesse ao papa e à Igreja. Outros autores referências no tema, chegam a cunhar expressões como “xiiitismo papista” para se referir à política secular do ultramontanismo. Cf.: MATA, Sérgio da. **Op. Cit.**, 2007, p. 226.

¹⁵⁴ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.**, 2007, p. 225.

¹⁵⁵ Idem, p. 226.

separação entre Igreja e Estado e, principalmente, da rebelião às autoridades legítimas, quais sejam, os príncipes e o regime monárquico.

O referido documento está diretamente endereçado aos levantes políticos alvoroçados desde 1789.¹⁵⁶ Entretanto, sua marca principal pode ser destacada como sendo a convocação dos bispos católicos à luta contra os valores modernos em ascensão, pensados como um “inimigo comum” a todo o clero católico. Na seção intitulada “Para corrigi-los, os Bispos devem trabalhar unidos à Cátedra de Pedro”, Gregório XVI afirma que:

A Nós toca o dever de levantar a voz e envidar todos os esforços, para que o javali não destrua a vinha e o lobo não destróce o rebanho; devemos dar-lhes pábulo tão salutar, que nem de leve sequer sejam suspeitos. Longe de Nós, e mui longe, que os pastores falem ao seu dever, abandonando covardemente as ovelhas, quando tantos males nos afligem e tantos perigos nos cercam, e que, sem cuidar da grei, se manchem com o ócio e a negligência. Façamos, pois, causa comum, digo melhor, a de Deus e, de espírito uno, porfiemos contra o inimigo comum, com uma só intenção com um só esforço.¹⁵⁷

Armado do argumento de que “A Igreja Universal repele toda novidade”,¹⁵⁸ Gregório XVI condena o advento do moderno e entende como “a maior e mais poderosa peste da república, [a] desbragada liberdade de opiniões, liberdade de ensino e ânsia de inovações.”¹⁵⁹ Mais que isso, o documento papal afirma que da “fonte lodosa do indiferentismo promana aquela sentença absurda e errônea, digo melhor disparate, que afirma e defende a liberdade de consciência”,¹⁶⁰ e condena a liberdade de imprensa argumentando que “há que se lutar com todas as nossas forças, segundo o exige a gravidade do assunto, para exterminar a mortífera praga de tais livros, pois o erro sempre procurará onde se fomentar, enquanto não perecerem no fogo esses instrumentos de maldade.”¹⁶¹

¹⁵⁶ “Estes exemplos preclaros de inquebrantável sujeição aos príncipes, baseados nos santíssimos preceitos da religião cristã, condenam a insolência e a gravidade dos que, instigados por torpe desejo de liberdade sem freios, outra coisa não se propõem do que calcar os direitos dos príncipes e reduzir os povos a mísera escravidão, enganando-os com aparências de liberdade.” (GREGÓRIO XVI, Papa. **Mirari Vos**: sobre os principais erros do seu tempo. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos>. Acesso em: 27/10/2015 às 14:31h, p. 6).

¹⁵⁷ Idem, p. 3.

¹⁵⁸ S. Caelest. PP., ep. 21 ad episc. Galliar. Apud: GREGÓRIO XVI, Papa. **Op. Cit.**, p. 3.

¹⁵⁹ GREGÓRIO XVI, Papa. **Op. Cit.**, p. 4.

¹⁶⁰ Idem, p. 5.

¹⁶¹ Idem.

Para além de Gregório XVI, seu sucessor, Giovanni Maria Mastai-Ferretti, alcunhado como Pio IX, pode ser considerado o principal nome do ultramontanismo no papado do século 19. Além de dar prosseguimento às políticas conservadoras endereçadas aos “inimigos comuns” da Igreja, Pio IX alavancou o processo de formação de novos bispos sob o caráter ultramontano, iniciando uma verdadeira expansão desses ideais pelas dioceses de todo o mundo, incluindo o Brasil.

Iniciando seu papado em 16 de junho de 1846, Pio IX teve como primeira publicação canônica, no mesmo ano de sua ascensão ao cargo de pontífice, a Encíclica *Qui Pluribus*, com o subtítulo “Sobre os Erros Contemporâneos e o Modo de os Combater”. Este documento contém, basicamente, uma declaração de guerra da Igreja Católica a todos os seus contrários, cujo conteúdo versa-se sobre a explicitação do suposto caráter maléfico dos “inimigos da Igreja”, de modo especial aqueles que intentavam relegar a crença católica à condição de mitos ou inverdades. Nas palavras do papa:

Não vos é segredo, Veneráveis Irmãos, que nesses nossos tempos calamitosos foi desencadeada uma guerra cruel e temível contra tudo quanto é católico, por homens que, unidos em perversa sociedade e imbuídos de doutrina malsã, fechando seus ouvidos à verdade, têm propalado e disseminado, por entre o povo, doutrinas falsas de toda espécie, provindas do erro e das trevas [...] em calcar aos pés os direitos divinos e humanos; em perturbar a religião católica e a sociedade civil [...], a ensinar pública e desavergonhadamente que os mistérios de nossa religião são contos inventados pelos homens.¹⁶²

Não obstante, outro documento canônico de Pio IX se tornaria ainda mais polêmico e símbolo do embate entre o ultramontanismo e as tendências modernas. Publicada em 8 de dezembro de 1864, a Encíclica *Quanta Cura*, subintitulada “Sobre os principais erros da época”, destinou-se a apontar o mote central sob o qual a Igreja Católica Romana seria conduzida até o final daquele século. Na referida encíclica, Pio IX procurou mostrar o que deveriam ser considerados os “erros” cometidos pela época moderna, afirmando que:

Portanto, todas e cada uma das perversas opiniões e doutrinas determinadamente especificadas nesta Carta, com Nossa autoridade apostólica as reprovamos, proscrevemos e condenamos; e queremos e

¹⁶² PIO IX, Papa. **Qui pluribus**: Sobre os erros contemporâneos e o modo de os combater. Petrópolis: Vozes, 1947, p. 4-5.

mandamos que todas elas sejam tidas pelos filhos da Igreja como reprovadas, proscritas e condenadas.¹⁶³

Mais impactante que a *Quanta Cura*, entretanto, foi seu anexo, intitulado *Syllabus Errorum*. Este documento adjacente à encíclica “pode ser considerado a suma político-teológica da Igreja Católica à época da construção do Estado moderno.”¹⁶⁴ O referido documento contém nove seções com um total de 80 decretos do que a Igreja deveria considerar “erros” na sociedade de seu tempo. Condena-se ali, basicamente, as filosofias não religiosas, o estudo racional-crítico, a ciência, a liberdade religiosa ou de consciência, o protestantismo, a maçonaria, o galicanismo, o jansenismo, o casamento civil, o divórcio, a separação entre Igreja e Estado ou a sobreposição deste sobre aquela, a criação de Igrejas nacionais, a educação laica, o socialismo e o comunismo. A defesa, portanto, seria da sobreposição do poder religioso católico ao poder civil, o monopólio católico como religião de Estado em todas as nações, a eliminação de qualquer concorrência religiosa, ou sociedade secreta, que disputasse espaço político e/ou religioso com o catolicismo e, como consequência, o poder de empregar a força temporal como direito da Igreja.¹⁶⁵

O coroamento das tendências ultramontanas no papado de Pio IX ocorreu ainda 5 anos depois, com a realização do Concílio Vaticano I, entre 8 de dezembro de 1869 e 18 de dezembro de 1870, cujo principal fruto foi o decreto da infalibilidade papal como dogma católico. As reações à encíclica, ao seu anexo e ao próprio Vaticano I foram diversas e intensas. Segundo o historiador e teólogo belga, Roger Aubert, a *Syllabus*

[...] encantou os reacionários e os progressistas anticatólicos e mergulhou os católicos ‘progressistas’ ou simplesmente liberais na confusão, mas muitos deles, a começar pelos membros da hierarquia, encontravam palavras e meios de torna-lo quase inofensivo ou de revertê-lo¹⁶⁶

Todavia, se, por um lado, Pio IX angariou apoio dos conservadores e reacionários, por outro, alcançou enorme antipatia e oposição dos setores liberais, industriais, nacionalistas, maçons, etc. Na Alemanha, por exemplo, “o dogma da

¹⁶³ PIO IX, Papa. **Quanta Cura**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=quantacura>. Acesso: 02/10/2010 às 09:13h, p. 3.

¹⁶⁴ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.**, 2007, p. 228.

¹⁶⁵ Ver: §V, nº 24. In: PIO IX, Papa. **Syllabus**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio Eletrônico: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo>. Acesso: 26/10/2015 às 14:00h.

¹⁶⁶ AUBERT, Roger. *Le pontificat de Pie IX (1846-1878)*. Paris : Bloud et Gay, 1952. Apud: LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 244.

infallibilidade gera uma onda anticlerical, inclusive com a depredação de mosteiros.”¹⁶⁷ Em outros países, como o México, as relações diplomáticas foram rompidas e assim permaneceram até o início do século 21. No Brasil, “O *Syllabus* e a encíclica que o acompanhava, a *Quanta Cura*, não foram oficialmente publicados [...], pois o Imperador negou-lhes o *placet*.”¹⁶⁸

Vítima direta das revoltas liberais de 1848 na Itália, quando teve de fugir de Roma sob disfarce até o Reino de Nápoles, e mesmo do processo de unificação da Itália, cujo resultado foi o exílio seu e de seus sucessores até 1929 no Vaticano,¹⁶⁹ Pio IX pode ser lido como uma das principais referências institucionais católicas contra os ideais de modernidade e progresso na Europa do século 19. A 80ª e última proposição da *Syllabus* é bastante ilustrativa de seu espírito face ao mundo moderno que se abria no horizonte europeu. Segundo Pio IX, seria um erro considerar que “O Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o progresso, com o Liberalismo e com a Civilização moderna.”¹⁷⁰

Seus sucessores, de modo especial os papas Leão XIII e Pio X, deram prosseguimento à sua política, embora de modo menos agressivo e aguerrido. No caso de Gioacchino Vincenzo Pecci, o papa Leão XIII, seu embate se deu mais especificamente contra o socialismo, comunismo e demais tendências não católicas que versavam-se sobre questões sociais da classe trabalhadora. Em alguns casos, como nas encíclicas *Immortale Dei*, de 1º de novembro de 1885, e *Libertas*, de 20 de junho de 1888, Leão XIII se debruça sobre a crítica da sobreposição dos Estados à Igreja, e, principalmente, ataca as liberdades individuais e de consciência como frutos dos “princípios modernos da liberdade desenfreada.”¹⁷¹

Já em Pio X, cujo papado se estendeu de 4 de agosto de 1903 a 20 de agosto de 1914, o enfrentamento principal, já no início do século 20, se deu dentro do próprio seio

¹⁶⁷ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.**, 2007, p. 231.

¹⁶⁸ Idem, p. 233.

¹⁶⁹ O “exílio” dos papas no Vaticano iniciou-se em 20 de setembro de 1870, quando Roma foi tomada pelos unificadores da Itália, e terminou em 1929 com o tratado de Latrão, entre Pio XI e Mussolini, por meio do qual o Estado Italiano reconheceu o território do Vaticano como um Estado. Sobre o assunto, ver: CARDOSO, Elza Silva. **Contra o liberalismo, a favor da democracia: A concepção política da Igreja Católica em meados do século XX.** Dissertação (mestrado em História). Franca (SP): Universidade Estadual Paulista, 2009.

¹⁷⁰ §IX, nº 80. In: PIO IX, Papa. **Syllabus**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio Eletrônico: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo> Acesso: 26/10/2015 às 14:00h, p. 10.

¹⁷¹ LEÃO XIII, Papa. **Immortale Dei: A constituição cristã dos Estados.** São Paulo: Paulus, 2005, p. 250.

do catolicismo, contra um movimento pejorativamente denominado “modernismo católico”. Segundo Jacques Le Goff,

Em sentido estrito, o modernismo é um movimento interno da Igreja Católica nos primeiros anos do século XX. O termo aparece na Itália em 1904 e o seu uso culmina na encíclica *Pascendi*, do Papa Pio X, que o condena em 1907. Mas o modernismo está presente na longa tensão que agita o cristianismo e, em especial, a Igreja Católica, desde a Revolução Francesa até os nossos dias.¹⁷²

Neste sentido, fruto da tensão entre a Igreja Católica e a consolidação da modernidade na Europa (em todos os seus aspectos) no século 20, o modernismo católico constituiu-se como um movimento teológico e eclesial que se opunha ao “atraso da ciência eclesial, como se dizia, em relação à cultura laica e às descobertas científicas.”¹⁷³ Ou seja,

Foi a ocasião do encontro brutal do ensino eclesial tradicional com as jovens ciências religiosas, que eram constituídas longe do controle da ortodoxia e, muitas vezes, contra ela, a partir de um princípio revolucionário: a aplicação dos métodos positivos a um campo e a textos até então considerados fora do seu alcance.¹⁷⁴

O resultado do referido movimento foi a excomunhão de diversos clérigos e intelectuais e, principalmente, a exposição clara da Igreja Católica como o “principal obstáculo à modernização da sociedade.”¹⁷⁵ Este cenário, já no início do século 20, é de fundamental importância para a análise que propomos para o nosso objeto de pesquisa. Temos aqui uma instituição que resiste, ainda em pleno Novecentos, ao processo de modernização e industrialização europeu. Segundo Le Goff,

Depois do pontificado de Leão XIII (1878-1903), que sob certos aspectos acalmou relativamente a situação, Pio X voltou a uma atitude muito “reacionária”, pela sua condenação inexorável (e aplicada) do “modernismo”, que se limitou aos meios intelectuais católicos, mas entrou profundamente todos os esforços de conciliação entre a religião e o progresso.¹⁷⁶

Conquanto, convém ressaltar que, apesar de toda intransigência católica para com a modernidade e suas consequências na Europa, a Igreja Católica oitocentista teve uma atitude muito menos intransigente quanto à sua disposição para a aceitação e uso de invenções, instrumentos e tecnologias criadas no século 19, ou seja, diante da dimensão

¹⁷² LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 173.

¹⁷³ POULAT, Émile. “Modernisme”. *Encyclopaedia Universalis*, vol. XI. Paris: Encyclopaedia Universalis France, 1971, p. 135. Apud: LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 174.

¹⁷⁴ *Idem.*

¹⁷⁵ LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 174.

¹⁷⁶ *Idem*, p. 245.

técnica e tecnológica da mesma modernidade que tão veementemente condenava. Segundo Michel Lagrée, em sua pesquisa sobre o uso de técnicas e tecnologias pelo clero católico nos séculos 19 e 20,

Somente uma minoria exaltada, entre os quais o padrão foi incontestavelmente Louis Veillot, foi até o fim na lógica da intransigência, recusando, ao menos nas palavras, até os aspectos materiais da modernidade. [...] a contestação tecnofóbica, por mais barulhenta e espetacular que tenha sido com seus porta-vozes, esteve longe de representar todo o catolicismo, em particular suas vozes mais autorizadas.¹⁷⁷

Em todo caso, a entrada do século 20, e, principalmente, a Primeira e Segunda Guerras Mundiais, com suas devastadoras consequências morais, políticas, sociais e culturais, forçou a Igreja Católica a rever seu posicionamento face ao mundo moderno. Entretanto, é justamente o meio desse processo que de fato nos interessa, pois as saídas experienciadas e imaginadas por sujeitos individuais para essa crise de mais de um século dialogam com esta estrutura apresentada, mas, antes de tudo, transcendem a interpretação estruturalista, nos levando à necessidade de percebermos como, no caso de missionários alemães no interior do Brasil, tal processo foi gestado, adaptado e, sobretudo, experienciado, formando um horizonte de expectativas singular que não pode ser percebido fora de um espaço de experiências que transita entre os processos globais, como os aqui apresentados, e as dinâmicas regionais, locais e individuais, como intentamos abordar nos capítulos seguintes.

¹⁷⁷ LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.**, 2012, p. 487. Este aspecto de legitimidade da modernidade técnica pela Igreja Católica será retomado e aprofundado em nosso Capítulo 5.

CAPÍTULO 2

O *KULTURKAMPF* E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE E NAÇÃO ALEMÃ

A consolidação da modernidade na Alemanha no século 19 se deu por meio de um processo marcado por inúmeras variáveis, mas cujo eixo central girou em torno basicamente de duas esferas: a *industrialização*, como espaço de transformações práticas e técnicas que, como em todo o restante do ocidente, afetou as experiências e concepções temporais dos sujeitos a ela submetidos, e a *nação*, enquanto componente político e cultural a partir do qual as lutas tanto por espaços de poder, quanto pelo domínio simbólico do que deveria ser a identidade alemã, se deram e se deflagraram ao longo de todo o Oitocentos.

Neste espaço de pouco mais de um século tanto as transformações de ordem industrial, quanto culturais e simbólicas, ocorreram em um campo de conflitos políticos, sociais e também religiosos. Diferentemente do caso francês, no entanto, os componentes simbólicos, políticos e culturais de fundação da *nação* pesaram mais para a construção da modernidade alemã do que a *industrialização* em si, uma vez que foram a tardia unificação dos Estados germânicos, por um lado, e os ideais liberais do que deveria ser um Estado e nação modernos, por outro, que deram o tom sobre a maneira como a cultura alemã deveria se firmar como identidade nacional e moderna. Este processo, no entanto, deveria passar por uma luta não somente política, mas especialmente cultural, cujo alvo central – o catolicismo – representava o antigo regime político e a “medievalidade” que se almejava superar.¹⁷⁸

A Igreja Católica na Alemanha pode ser entendida como uma das instituições de maior importância no processo de consolidação da nação e da modernidade do país, pois, para além da disputa política no império nascente, o catolicismo representou o inimigo a ser vencido na “última guerra pela unificação alemã, travada não com

¹⁷⁸ O termo “medievalidade” ou “catolicismo medieval” [*mittelalterlichen Katholizismus*] empregado ao longo do presente capítulo para se referir a determinadas características das práticas e religiosidade católicas se encontra presente em várias das bibliografias e fontes utilizadas. Trata-se aqui de uma referência sobretudo temporal, empregada por sujeitos oitocentistas, que lança o modo de vida católico a um passado que se pretendia ser superado pela modernidade iluminista e liberal e que, como vimos no capítulo anterior, não raramente era exaltado e desejado pelos católicos ultramontanos. Por esta razão, utilizaremos ao longo do capítulo o referido termo entre aspas, como forma de expressarmos este aspecto singular que o vocábulo apresenta na presente discussão.

artilharia e sabres, mas com as armas da legislação e da autoridade do Estado.”¹⁷⁹ Esta luta final, denominada *Kulturkampf* [luta cultural], não deve ser entendida, no entanto, como uma disputa apenas religiosa, mas como o arremate final do processo de modernização e consolidação do próprio império alemão.

Todavia, se, por um lado, o *Kulturkampf* representou o esforço liberal-protestante de consolidação da nação e modernidade alemã em superação do “medievalismo” católico, por outro, a Igreja Romana travou também sua própria guerra cultural contra o liberalismo protestante e os ideais modernos que ele representava, mobilizando, para isso, toda uma complexa base de apoio sustentada no reavivamento religioso institucional da primeira metade do século. Como destaca o historiador australiano Christopher Clark, “as lutas ideológicas e políticas abrangentes do final do século XIX teriam sido inconcebíveis se a Igreja não tivesse adquirido os meios para mobilizar sua base de apoio e montar campanhas efetivas contra seus adversários.”¹⁸⁰ Esta base de apoio se sustentou, sobretudo, na atividade missionária e expansão dos ideais ultramontanos ao longo de todo o Oitocentos.

Neste sentido, mais do que uma “guerra contra o catolicismo”, como sustenta o historiador estadunidense Michael B. Gross,¹⁸¹ parece-nos mais palpável a ideia de um conjunto de “guerras culturais”¹⁸² promovidas tanto pela Igreja Católica (especialmente em sua linha ultramontana), como pelo liberalismo e demais tendências político-ideológicas oitocentistas, como o socialismo, o iluminismo, o racionalismo, dentre outros. Tais guerras, como sustenta Christopher Clark, “foram travadas com uma gama de instrumentos: legislação, desobediência civil, manifestações e, em algumas ocasiões, até mesmo violência física. Mas eram, acima de tudo, guerras de palavras e imagens.”¹⁸³ Sendo assim, o *Kulturkampf*, ao invés de uma perseguição pura e simplesmente ao catolicismo alemão, representaria mais o culminar de uma guerra cultural travada entre ultramontanos e liberais ao longo de todo o século 19, cujo processo em muito contribui

¹⁷⁹ GROSS, Michael. B. **The war against Catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany.** Michigan: The University of Michigan Press, 2011, p. 246.

¹⁸⁰ CLARK, Christopher. The New Catholicism and the European culture wars. In: CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. (Orgs.). **Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 11.

¹⁸¹ Cf.: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011.

¹⁸² A proposta de se pensar este conjunto de embates político-ideológicos do século 19 como “guerras culturais” está sustentada na obra “*Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe*”, organizada por Christopher Clark e Wolfram Kaiser e publicada em 2003 pela editora da Universidade de Cambridge.

¹⁸³ CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 36.

para compreendermos a formação do campo de experiências dos sujeitos que analisamos na presente tese.

De uma maneira geral a historiografia sobre este esboçado contexto tem se dividido em diversas tendências. As primeiras linhas de estudos históricos sobre este contexto se deram a partir do historiador renano Max Braubach e seus discípulos entre a primeira e a segunda metade do século passado. A tendência renana apontava para o entendimento da religião como uma espécie de entidade autônoma, existente em paralelo às condições sócio-políticas e econômicas e independente delas. Para os discípulos de Braubach a religião é uma das muitas formas possíveis de consciência coletiva, o que a tornaria atuante na política apenas como autoconsciência de um grupo enquanto identidade confessional, e não propriamente como grupos adstritos a interesses sócio-políticos e econômicos em disputa numa esfera maior de conflitos de poder.¹⁸⁴

Já no último quartel do século 20, outras tendências interpretativas ganharam igual espaço no debate historiográfico sobre o tema. Historiadores como o alemão Lothar Gall¹⁸⁵ e o britânico David Blackbourn¹⁸⁶, em contrapelo à historiografia descendente de Braubach, passaram a enxergar na relação entre Igreja Católica e Estado na Alemanha uma disputa mais política e social do que propriamente cultural-religiosa. Nestes trabalhos o aspecto confessional ganhou contornos materiais e de disputas de poder, levando ao campo socioeconômico e político aspectos religiosos e culturais que, em muitos casos, dificilmente poderiam ser reduzidos a eles.

Nesta direção, a partir do final da década de 1970 a historiografia anglo-americana iniciou também um debate com importantes contribuições sobre o século 19 alemão, especialmente no que tange as tensões entre o catolicismo, o liberalismo e o Estado. A obra pioneira neste grupo foi publicada pelo historiador estadunidense

¹⁸⁴ Dentre os discípulos de Max Braubach em estudos sobre a Igreja Católica na região da Renânia nos séculos 18 e 19, destacaram-se: SCHULTE, Wilhelm. **Volk und Staat: Westfalen im Vormärz und in der Revolution von 1848/49**. Münster: Regensberg, 1952; REPGEN, Konrad. „Klerus und Politik 1848. Die Kölner Geistlichen im politischen Leben des Revolutionsjahres – als Beitrag zu einer ‚Partei-geschichte von unten‘“. In: BRAUBACH, Max (Org.). **Aus Geschichte und Landeskunde**. Bonn: Röhrscheid, 1960; e WEBER, Christoph. **Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1973.

¹⁸⁵ GALL, Lothar. **Der Liberalismus als regierende Partei. Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung**. Wiesbaden: Franz Steiner, 1968.

¹⁸⁶ BLACKBOURN, David. **Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany: the Center Party in Württemberg before 1914**. New Haven and London: Yale University Press, 1980; BLACKBOURN, David. “Catholic and Politics”. In: _____. **Populists and patricians: Essays on Modern German History**. Oxford: Routledge, 2014.

Ronald J. Ross em 1976, intitulada *Beleaguered Tower: The Dilemma of Political Catholicism in Wilhelmine Germany*. Nesta conhecida obra, Ross inovou ao situar explicitamente seu trabalho no debate principal sobre o caminho da Alemanha para a modernidade, demonstrando a relevância do catolicismo político para o destino do Império Alemão às vésperas da Primeira Guerra Mundial.¹⁸⁷ Seguindo a tendência inaugurada por Ross, outros autores anglo-americanos se destacaram neste cenário, como o caso de John Zeender¹⁸⁸, Ellen Eveans¹⁸⁹, Margareth Anderson¹⁹⁰ e o já mencionado David Blackbourn.

Para além da ótica política, entretanto, o cotidiano da religiosidade popular e suas transformações no aspecto propriamente religioso e cultural (no que tange especificamente este contexto abordado) só se tornaram objeto de interesse, tanto da historiografia alemã, quanto das produções anglo-americanas, a partir da década de 1980. Uma das obras pioneiras nesta abordagem foi o premiado livro do historiador estadunidense Jonathan Sperber, *Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany*, publicado pela editora da Universidade de Princeton em 1984¹⁹¹. Em uma interessante revisão historiográfica publicada em 1991, Margareth Anderson comenta que:

A genialidade de Sperber foi ter reconhecido que mesmo na Alemanha moderna a história religiosa é muito importante para ser deixada para os historiadores da Igreja. Em uma obra brilhantemente concebida, Sperber traça as ligações entre piedade, sociabilidade, comportamento de voto e industrialização, assuntos anteriormente estudados isoladamente um do outro.¹⁹²

A partir da década de 1980, portanto, o cotidiano da religiosidade popular alemã do século 19 passou a ser um objeto de interesse em diversas obras historiográficas, tanto na Alemanha, com importantes nomes da historiografia do catolicismo – como os

¹⁸⁷ Ver: ROSS, Ronald J. **Beleaguered Tower: The Dilemma of Political Catholicism in Wilhelmine Germany** Notre Dame Ind., 1976.

¹⁸⁸ ZEENDER, John. **The German Center Party: 1890-1906**. Philadelphia, 1976.

¹⁸⁹ EVANS, Ellen. **The German Center Party, 1870-1933: A Study in Political Catholicism**. Carbondale, and Edwardsville, Ill., 1981.

¹⁹⁰ ANDERSON, Margaret Lavinia. **Windthorst: A Political Biography**. Oxford: Oxford University Press, 1981.

¹⁹¹ SPERBER, Jonathan. **Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany**. New Jersey: Princeton University Press, 1984.

¹⁹² ANDERSON, Margaret Lavinia. Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism. **Journal of Modern History**. n. 63, dec. 1991, p. 682.

discípulos de Karl Bols: Otto Weiss¹⁹³ e Werner Blessing¹⁹⁴ – como nos Estados Unidos, com a premiada obra do historiador católico Michael B. Gross.¹⁹⁵

Na esteira dessas interpretações, além de diversos outros autores com quem dialogamos no percurso das páginas que se seguem, o presente capítulo tem como intento central realizar uma análise de como se deu o processo construção e consolidação da modernidade na Alemanha, focando especialmente no modo como a Igreja Católica (re)agiu diante das transformações sociopolíticas, econômicas e culturais pelas quais os Estados germânicos passaram no decorrer de todo o século 19, focando, de modo especial, na região da Baviera, de onde saíram os missionários redentoristas que atuaram no Brasil. Ao longo do capítulo, portanto, pretendemos discutir o papel central protagonizado pelo catolicismo na construção da nação e modernidade alemã e bávara, de modo a reconstruirmos os campos de experiências que formaram a consciência sobre a modernidade dos missionários redentoristas que tomamos por objeto de pesquisa.

Portanto, se por um lado analisamos no primeiro capítulo um espaço de experiências amplo (ou seja, no que toca o catolicismo de maneira genérica e sua relação institucional com a modernidade), neste capítulo, por outro lado, nossa pretensão é pensar o conjunto de experiências localizadas na Alemanha, de modo a percebermos como as singularidades desse campo de experiências específico levaram à construção de um horizonte de expectativas igualmente singular sobre o Brasil na atuação missionária dos sujeitos que analisamos.

Para tanto, nosso capítulo está dividido em quatro partes. Em nossa primeira seção, intitulada *Iluminismo e romantismo no Vormärz: aspectos gerais da formação do catolicismo alemão oitocentista*, apresentamos e discutimos algumas das bases de formação do catolicismo alemão oitocentista, que, embora oposto ao ultramontanismo triunfante no século 19, foi uma das peças fundamentais na formação do campo de experiências do clero católico alemão.

¹⁹³ WEISS, Otto. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983.

¹⁹⁴ BLESSING, Werner K. Staat und Kirche in der Gesellschaft: Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts. In: KOCKA, Jürgen; BERDING, Helmut; WEHLER, Hans-Ulrich (orgs.). **Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft**. Vol. 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

¹⁹⁵ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011.

Em nossa segunda seção, intitulada *O reavivamento católico e a ascensão política do catolicismo na Alemanha*, nossa discussão se volta para a ascensão do ultramontanismo no país e o modo como o catolicismo popular foi apropriado pela Igreja Romana para a manutenção do regime político e a ocupação de espaços de poder nos Estados alemães. Nesta seção as congregações missionárias (dentre as quais se enquadra os Redentoristas) ganham destaque como principais protagonistas da ascensão religiosa e política do catolicismo na Alemanha, motivo central pelo qual nas décadas posteriores o governo de Bismarck expulsaria os missionários do império.

Na terceira seção, *As “guerras culturais” e o acirramento político-cultural na construção da nação alemã*, nosso capítulo se volta para a campanha liberal e protestante contra o catolicismo a partir das ideias de modernidade, civilização e progresso, bem como para a campanha antiliberal e antimoderna católica, cujo escopo dialogava diretamente com as lutas católicas em nível global pela centralização político-religiosa no papa e na criação de um catolicismo cada vez mais institucionalmente controlado.

Por fim, em nossa última seção, intitulada *O Kulturkampf*, analisamos os aspectos centrais da ação estatal contra o poder político e social da Igreja Católica na Alemanha a partir da década de 1870, gerando, dentre outras coisas, a expulsão das congregações missionárias do império alemão, o que culminou com a posterior aceitação dos Redentoristas pela missão no Brasil.

2.1. Iluminismo e romantismo no Vormärz: aspectos gerais da formação do catolicismo alemão oitocentista.

A formação do Estado e identidade nacional alemã se deu por um processo marcado, sobretudo, pela descontinuidade e ruptura. Segundo Norbert Elias, em sua análise sobre o *habitus* alemão, “comparado com outras sociedades europeias, por exemplo, a francesa, britânica ou holandesa, o desenvolvimento do Estado na Alemanha mostra um número muito maior de rupturas e correspondentes descontinuidades.”¹⁹⁶

Este aspecto de descontinuidade na história política e cultural alemã, fragmentada até o final do penúltimo século em diversos Estados confederados, foi um

¹⁹⁶ ELIAS, Norbert. **Os alemães**: a luta pelo poder e a evolução do habitus no nos séculos XVIII e XIX. Rio de Janeiro: Zahar, 1997, p. 21.

dos desafios enfrentados pela unificação oitocentista. Para a superação deste aspecto fragmentário, entretanto, convinha ao Estado recém-forjado eliminar as fronteiras culturais adversas ao plano proposto para a nova e moderna nação. Este plano, fundado sobretudo na crença em uma nação moderna e civilizada, teve como seus principais adversários, por um lado, o catolicismo, rechaçado pela imprensa e intelectuais liberais-protestantes como a representação da “medievalidade” a ser superada, e, por outro, o Sacro-Império ainda representado pelo poder austríaco sobre os reinos germânicos ao longo de todo o Oitocentos. Esta “medievalidade” cultural e política que a Igreja Católica e a influência austríaca representavam, fazia ainda sombra ao desejo de modernização tão querido pelo liberalismo alemão.

Até o fim do *Reichskirche*¹⁹⁷, ocorrido no início do século 19 a partir das vitórias de Napoleão sobre o Sacro-Império Romano Germânico, o catolicismo alemão formou-se sob as bases do Antigo Regime¹⁹⁸ e da nobiliarquia clerical, o que gerou um campo aberto de possibilidades de criação de uma forma de catolicismo cada vez mais adaptado às condições do sistema político e social vigente; conseqüentemente, também aberto às crises, contestações e transformações que este mesmo sistema sofreria ao longo do século 18 até sua derrocada no 19. O fator de maior importância nesta crise do Antigo Regime, e com ele das bases do próprio catolicismo alemão, foi o iluminismo setecentista. Assim, ao passo que a Ilustração secular alemã levou a cabo, política e filosoficamente, a luta contra o Antigo Regime, a Ilustração católica,¹⁹⁹ por outro lado, direcionou seus esforços tanto para a crítica das práticas religiosas consideradas “medievais” (aspectos tradicionais e devocionais tidos como “crendices” ou

¹⁹⁷ Por *Reichskirche* pode-se entender o longo período de cooperação entre Igreja e Estados católicos alemães que perdurou do início da era medieval até o início do século 19. Por meio deste regime político-religioso a Igreja mantinha-se ligada ao Estado, cedendo a este grande interferência em seus assuntos internos enquanto recebia deste o apoio financeiro e a condição de nobreza para bispos e demais membros do alto clero; algo em muito semelhante ao regime de padroado luso-brasileiro. Sobre o assunto, ver: DECOT, Rolf. **Säkularisation der Reichskirche 1803: aspekte kirchlichen Umbruchs**. Mainz, Philipp von Zabern, 2001.

¹⁹⁸ Não é nosso escopo no presente capítulo abrir uma discussão histórico-conceitual sobre o Antigo Regime. Portanto, tomamos o referido conceito apenas para delimitar o período histórico que comporta o regime político absolutista corrente na Europa e amplamente criticado pelos ideais iluministas até fins do século 18 (na França) e meados do 19 (na maior parte dos demais países ocidentais).

¹⁹⁹ “Catolicismo ilustrado”, ou “Ilustração Católica” refere-se a uma tendência católica do fim do século 18 de adaptação da Igreja às reivindicações intelectuais do iluminismo de liberdade de pensamento e progresso por meio da razão. Apesar de não ter sido uma exclusividade da Alemanha, no caso específico alemão esta vertente intentou a fundação de uma Igreja Católica nacional, independente da Igreja romana, mas em diálogo com ela. Sobre o assunto, ver: PRINTY, Michael. **Enlightenment and the Creation of German Catholicism**. Cambridge University Press, 2009. Kindle edition.

“superstições”), quanto contra o centralismo papal em muito semelhante ao absolutismo político combatido.

As consequências políticas e sociais da Revolução Francesa e das guerras napoleônicas, entretanto, levaram muitos dos ideais iluministas à desconfiança geral em vários de seus aspectos. Este cenário, especialmente a partir de do Congresso de Viena em 1815, possibilitou a ascensão de uma nova corrente artística e intelectual que afetaria igualmente a esfera religiosa. O Romantismo, como ficou conhecido este movimento fruto das crises do pensamento iluminista no início do século 19, abriu um importante espaço para a valorização de elementos barrocos e místicos da religiosidade católica, permitindo, assim, a retomada – especialmente no meio intelectual e clerical – de elementos criticados pelo iluminismo, e que seriam depois a base de apropriação religiosa da ascensão ultramontana nos Estados alemães.

2.1.1. As bases do catolicismo alemão e a ascensão do catolicismo ilustrado.

O colapso do Antigo Regime na Europa levou consigo uma série de instituições que com ele vigoravam na forma de um sistema monárquico absolutista. Entretanto, ainda que amplamente criticada pelo Iluminismo, a Igreja Católica não apenas manteve-se atuante em todo o continente europeu, como passou por um importante processo de reavivamento institucional-religioso baseado, sobretudo, no fundamentalismo ultramontano. Seja em seu aspecto político, seja em sua dinâmica cultural, a Igreja Católica tem sobrevivido ao colapso de todas as instituições que a sustentaram desde o Império Romano, adaptando-se às novas conjunturas e remodelando seu diálogo com a sociedade que a cerca. Com relação ao mundo moderno não foi diferente. Apesar de a cúria central romana ter levado mais de um século para adaptar-se às transformações morais, políticas, culturais e sociais da modernidade, em nível local diversas adaptações tornaram possíveis a sobrevivência do catolicismo diante do desfalecimento dos regimes nos quais se sustentava.

Na Alemanha, de maneira específica, podemos afirmar que a sobrevivência e vitalidade do catolicismo no país deveram-se especialmente a dois fatores principais: por um lado pelo vigor de um catolicismo popular (ou “barroco”) amplamente sustentado pelo gerenciamento leigo em um país marcado pelo contraste religioso biconfessional; e, por outro, pela emergência de um catolicismo ilustrado, que

possibilitou à classe burguesa em ascensão apoiar institucionalmente a Igreja Católica na Alemanha.

O chamado “catolicismo barroco”²⁰⁰ na Alemanha refere-se, em linhas gerais, às práticas do catolicismo leigo popularmente aceitas e difundidas nos Estados alemães especialmente durante o *Vormärz*,²⁰¹ mas com elementos amplamente identificados em períodos para além do século 19. Dentre as principais características desse tipo de “catolicismo popular” alemão, destacam-se, por um lado, seu caráter secular e, por outro, sua religiosidade versada sobre as experiências individuais e coletivas com o sagrado mais do que propriamente sobre a observação doutrinária e da hierarquia eclesiástica. No que se refere ao traço secular do catolicismo barroco alemão, é importante notar que trata-se de um processo muito mais de ampliação das atividades e autoridade leiga do que propriamente de perda do caráter religioso do mesmo. Segundo Jonathan Sperber,

Ao invés de ser externo ao catolicismo do Antigo Regime, [este secularismo] surgiu a partir de tendências internas, como o equilíbrio entre a festividade secular e a devoção religiosa, ou entre a iniciativa leiga e o controle clerical. [...] A situação resultante, tal como existia na década de 1820, foi de peregrinações e procissões cujos pontos altos foram as feiras mundanas, irmandades religiosas cujos membros passavam mais tempo nas tabernas do que na igreja, taxas de ilegitimidade relativamente elevadas e escassa frequência à igreja. Aparecendo principalmente nas classes mais baixas, tanto na cidade como no campo, este desenvolvimento de uma forma de secularização foi muito mais generalizado do que aquele que se originou externamente, mas também muito menos autoconsciente. *Mesmo quando suas ações enfureceram o clero e foram causa de conflitos frequentes com eles, as massas católicas não consideravam essas ações como anticlericais ou não-religiosas, mas continuou a percebê-las em termos da unidade própria do Antigo Regime entre o sagrado e o secular.*²⁰²

Neste sentido, é importante percebermos que o início do século 19 alemão presenciou o ápice de uma espécie de “secularização interna” do catolicismo (a que, na

²⁰⁰ A expressão “catolicismo barroco” pode ser largamente encontrada em praticamente todas as obras que tratam sobre o tema na historiografia alemã e anglo-americana, a exemplo das obras de Blessing (1982), Sperber (1984), Weiss (1983), Blackbourn (1988), Clark (2003), Printy (2009), dentre outros. Tal expressão, de um modo geral, remonta às práticas católicas populares que foram amplamente combatidas pelo vertente do catolicismo ilustrado e apropriadas pelo ultramontanismo (conforme veremos a seguir). Em linhas gerais, o catolicismo barroco alemão descrito pela historiografia europeia e estadunidense em muito se assemelha ao chamado “catolicismo popular” no Brasil, cuja análise faremos no capítulo posterior.

²⁰¹ A expressão *Vormärz* (em tradução livre, “antes de março”), bastante utilizada pela historiografia alemã sobre o século 19, refere-se ao período entre o final do século 18 e as revoluções liberais de março de 1848.

²⁰² SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 278. *Grifo nosso.*

falta de um termo melhor, poderíamos também expressar como um processo de “laicização”),²⁰³ mais generalizado e bem menos autoconsciente. Este processo consistiu no avanço da autoridade leiga sobre as celebrações e festividades religiosas católicas que, em geral, embora não dispensassem a assistência clerical, eram coordenadas e organizadas com maior frequência pelas Irmandades leigas, ou outros tipos de associações religiosas católicas não clericais. Este processo, conforme destacou o historiador estadunidense, é fruto de uma dissolução cada vez maior das fronteiras entre os domínios do sagrado e do secular no Antigo Regime, bem como o resultado de um longo processo de (con)fusão entre o religioso e o secular nas incumbências eclesiásticas de prelados agraciados com a nobiliarquia temporal durante o *Reichskirche*.

Em contrapartida, embora a participação religiosa leiga tenha permanecido avultada, a frequência aos sacramentos, à missa, ou mesmo a participação nas atividades promovidas exclusivamente pelo clero não seguia um padrão clericalmente entendido como aceitável. Assim, com frequência os padres se queixavam da pouca participação dos fiéis nas paróquias, especialmente aos domingos e feriados religiosos. Mesmo a observância religiosa mínima da “confissão católica, ou comunhão anual na Páscoa, não foi universalmente praticada em áreas rurais e pequenas cidades, para não falar das cidades maiores.”²⁰⁴ Em carta ao vigário capitular de Paderborn, em 1845, por exemplo, o pároco da cidade de Werl chegou a argumentar que “as igrejas ficam tão vazias no Dia de Todos os Santos que é quase supérfluo celebrar a missa e dar sermão”²⁰⁵

Para além da baixa frequência na vida paroquial, outro sério problema, sob o ponto de vista do clero, relatado por diversos padres no *Vormärz* refere-se às tabernas. Segundo Jonathan Sperber, “foram as tabernas que, acima de tudo, eram vistas como o grande inimigo da vida religiosa.”²⁰⁶ Todavia, é importante ressaltar que esta contraposição entre a taberna (ou outras atividades leigas clericalmente vistas como condenáveis, como a jogatina, a prostituição, a embriaguez, etc.) e as atividades

²⁰³ Esta ideia de secularização expressa por Jonathan Sperber, portanto, não deve ser confundida com a já desgastada “tese da secularização” defendida por Max Weber, Peter Berger, dentre outros. Trata-se aqui, antes, de um processo de “laicização” do gerenciamento das atividades por parte do catolicismo popular neste momento histórico específico, e não de uma progressiva desmagificação do mundo religioso ou substituição deste por produções de sentido seculares.

²⁰⁴ Idem, p. 14.

²⁰⁵ Reitor do Seminário de Werl ao Vigário Capitular. Paderborn, 19 de maio de 1845. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 15.

²⁰⁶ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 15.

religiosas são frutos de uma separação estrita entre sagrado e profano – um produto, portanto, teológico – não retratando de forma adequada as experiências religiosas das camadas populares. Por isso, tais práticas não devem ser interpretadas como uma baixa na religiosidade ou piedade deste estrato religioso, mas, antes, como uma forma de experiência com o sagrado (ou não-sagrado) que, em sua maior parte, dispensa atividades institucionais e sacramentais gerenciadas pelo clero, mas não necessariamente se contrapõem à elas. Como bem ressaltou o antropólogo francês Pierre Sanchis, em entrevista cedida ao também antropólogo e sociólogo Michel Binet em 1998,

O rito pode ser manipulado pelo alto, em termos de ordenação, mas também assumido pelo baixo, em termos de autonomia, resistência ou libertação. [...] Pois elementos que, sincronicamente, poderiam expressar um sagrado de transgressão, certo tipo de música, por exemplo, ou sobretudo a própria dança em meio aos ritos ou em um espaço sagrado, se considerados diacronicamente poderiam fazer parte de um “outro sagrado”, não oposto mas simplesmente anterior ao sagrado cristão. Já tem sido (teria sido) eminentemente “sagrado de regulação”, passou a ser sagrado de transgressão, pelo menos na consciência dos agentes da ordem sagrada institucional.²⁰⁷

Assim, diversos são os relatos de clérigos às autoridades eclesiásticas queixando-se das práticas dos fiéis durante as celebrações. Em 1837 o pároco de Büren queixou-se ao bispo de Paderborn, em carta, afirmando que aos domingos, já de manhã, os fiéis de sua cidade frequentavam as tabernas “armando confusões, gritam, cantam, bebem e não mostram o menor sinal de moralidade e piedade.”²⁰⁸ Em 1840, os guardas da Igreja em Essen queixaram-se de que as pessoas visitavam as tabernas aos domingos, e que “vagam bêbadas pelas ruas, perturbando os serviços divinos, e até mesmo cambaleiam na igreja enquanto os serviços ainda estão sendo realizados.”²⁰⁹ Queixas também são encontradas sobre o abandono da missa no início do sermão para se dirigir às tabernas. Na cidade de Zons, em 1827, o sacerdote local ficou tão irritado com este costume de seus fiéis que incumbiu “o capelão de dar o sermão, enquanto permanecia na porta da igreja e trazia de volta qualquer um dos seus sedentos paroquianos que

²⁰⁷ BINET, Michel. Romarias e História Intelectual e Pessoal duma investigação: entrevista com Pierre Sanchis por “questionário semi-directivo”. **Arquivos da Memória**: Revista do Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa. N. 4, 1998, p. 96.

²⁰⁸ Pároco de Büren ao bispo de Paderborn. 1837. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 15.

²⁰⁹ Bürgermeister Essen. Fevereiro de 1840. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 15.

tentavam sair.”²¹⁰ Em casos mais gerais, padres queixavam-se ainda de que “muitos vieram aos serviços de manhã, mas passaram as tardes nas tabernas.”²¹¹

As tabernas, todavia, além de serem vistas pelo clero como concorrência pela frequência dos fieis com a Igreja, representaram ainda um local privilegiado para o debate político e a introdução de ideias de agitações revolucionárias advindas da França. Depois das revoluções de 1848, eram as tabernas os locais mais procurados pelos liberais e democratas para se angariar apoio popular, e, mesmo antes, há relatos de casos de usos de tabernas para a propagação de canções e literaturas tidas por subversivas ao regime monárquico advindas da França revolucionária.²¹²

Para além destes aspectos práticos, a alta frequência das tabernas como ponto alto de feriados religiosos representou ainda um dos vários traços do processo em direção a uma “laicização interna” pela qual passava o catolicismo. Segundo Jonathan Sperber:

Fazer da presença nas tabernas o ponto alto de um feriado religioso era apenas um aspecto de uma tendência mais geral em direção à secularização e de laicização das práticas anteriormente supervisionadas pelo clero e a criação de novas práticas e associações cada vez mais seculares e laicas, que podem ser observadas em muitas áreas da vida religiosa no início do século XIX. Este processo foi particularmente evidente em duas grandes áreas de expressão religiosa católica: as romarias e procissões, e as associações religiosas.²¹³

De modo bastante semelhante ao caso brasileiro, o catolicismo barroco alemão possuía uma religiosidade localizada em um espaço limítrofe entre o religioso e o secular. A razão disso, como no estado de Goiás ao longo de todo o século seguinte²¹⁴, deve-se à gestação de uma forma de devoção e prática religiosa popular bastante desvinculada de um papel fundamental do clero. Para além das práticas devocionais do dia-dia, entretanto, eram nas festividades populares e peregrinações religiosas, bem

²¹⁰ Relatórios do clero, 1827. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 16.

²¹¹ Relatórios do clero, 1837. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 16. Estas referidas críticas clericais às tabernas não são novidades do final do século 18 e início do 19. Antes, como destaca Peter Burke em seu *Cultura popular na Idade Moderna*, já no século 16 e 17 os chamados “reformadores” ou “devotos” já se opunham a estes estabelecimentos como locais de imoralidades, ócio, desordens e, sobretudo, algo que afastava as pessoas da Igreja. Cf.: BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 237.

²¹² Sperber (**Op. Cit.**, 1984, p. 18, nota 24) cita o caso de um operário de Münster que foi pego em 1835 “cantando canções revolucionárias e distribuindo literatura subversiva trazida de Paris a outros operários que se encontravam na taberna de Münster”.

²¹³ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 18.

²¹⁴ A religiosidade popular goiana será objeto de análise em nosso terceiro capítulo.

como na constituição de irmandades leigas²¹⁵, que estes traços seculares se manifestavam com maior notoriedade sobre os aspectos religiosos. Embora a piedade religiosa fosse a marca mais fundamental da devoção do peregrino, as romarias eram comumente seguidas de brigas, festas e bebedeiras. Em geral, portanto, “essa afinidade entre o sagrado e o secular, a falta de uma clara distinção entre a edificação piedosa e as diversões profanas, são as características mais típicas da vida religiosa católica sob o Antigo Regime.”²¹⁶ Em uma interessante descrição feita por um padre em Kevelaer (cidade próxima à fronteira com os Países Baixos) estas características podem ser notadas a partir do claro descontentamento por parte do clero. Segundo o sacerdote, ainda no início do século 19,

Além de todos esses problemas, há a irritante miscelânea, pelo menos em Kevelaer. Em um lugar as pessoas estão tagarelando, enquanto em outro estão orando – em holandês, ou, a poucos passos de distância, em alemão. Em um ponto as pessoas estão cantando, em outro estão lamentando. Enquanto tudo isso está acontecendo, coisas estão sendo vendidas ou negociadas, e as pessoas estão bebendo e comendo, etc.²¹⁷

Esta postura religiosa, tanto pelo seu aspecto secular, mas, fundamentalmente pela sua relativa independência em relação à autoridade e necessidade do clero, levou a Igreja Católica a buscar soluções. A alternativa triunfante, cuja análise faremos na seção seguinte, foi a adesão ao ultramontanismo e o controle clerical sobre as práticas leigas, o que, em geral, significou um reforço ainda maior da piedade religiosa, embora institucionalmente controlada. Todavia, antes do triunfo do ultramontanismo, outras possibilidades surgiram como alternativas a estas tendências do catolicismo, vistas pela camada intelectual e burguesa como um sinal não apenas de imoralidade e secularidade, mas, e principalmente, de “medievalidade” e atraso. Dentre as variadas possibilidades, teve destaque o catolicismo ilustrado.²¹⁸

²¹⁵ Sobre as irmandades leigas na Alemanha do *Vormärz* e seu papel no processo de laicização interna do catolicismo, ver: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 30-35.

²¹⁶ *Idem*, p. 18.

²¹⁷ Oberpräsident der Provinz Jülich-Kleve-Berg in Köln. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 18.

²¹⁸ Em seu famoso capítulo “O triunfo da Quaresma”, de seu *Cultura popular na Idade Moderna*, Peter Burke demonstra como esta tendência à oposição moral e/ou religiosa a determinados aspectos das práticas populares do catolicismo (especialmente no que tange a discriminação entre limites entre sagrado e profano) existe desde o período medieval. Segundo Burke, entretanto, “As reformas medievais foram essencialmente esforços esporádicos realizados em nível individual. Não eram capazes de se difundir ou durar por muito tempo, devido à natureza das comunicações medievais. [...] Ao longo do século XVI, porém, os esforços esporádicos foram substituídos por um movimento de reforma mais coeso. Os ataques à cultura popular tradicional se tornaram mais assíduos, e multiplicaram-se as tentativas sistemáticas de retirar-lhe seu ‘paganismo’ e ‘licenciosidade’. Esse movimento, é claro, tem muito a ver com as reformas protestante e católica, pois a reforma da Igreja, tal como era entendida na

Ao contrário dos seus vizinhos na Europa, a Alemanha não tinha no final do século 18 nem um estado unificado, nem uma única confissão religiosa estabelecida – dois fatores essenciais para a compreensão da natureza da Ilustração alemã. O Iluminismo na Alemanha, portanto, foi produto de uma classe média instruída, de leitores e escritores que cada vez mais se encontravam no serviço do Estado ou da Igreja²¹⁹. A vertente católica do pensamento iluminista, por sua vez, só foi possível devido a uma série de fatores históricos do fim do século 18 que permitiram à classe média e burguesia católica na Alemanha uma autoconsciência social que lhe impulsionaram um repensar da própria instituição religiosa a que pertenciam. Segundo Michel Printy,

No século XVIII, os católicos alemães repensaram a Igreja em uma série de esforços para uma reforma prática. Foram possíveis os seus esforços por uma confluência de crise e oportunidade. Em meados do século XVIII, o papado parecia estar em um ponto baixo da política. O alívio das tensões confessionais na Alemanha – bem como a percepção de que católicos e protestantes poderiam fazer causa comum contra a superstição – tornaram a necessidade de posturas defensivas menos agudas. O repensar da Igreja, portanto, procedeu de modo pragmático e detalhado, mas não poderia antecipar o colapso total do Sacro-Império.²²⁰

Neste sentido, podemos afirmar que a tentativa de reforma na Igreja Católica do fim do século 18 pelo viés do pensamento iluminista se deu, sobretudo, devido tanto à crise do Antigo Regime em geral, quanto à ascensão da burguesia e classe média católica alemã que, em confluência com o fim das tensões mais graves das guerras religiosas dos séculos anteriores, passaram a ver nos protestantes uma espécie de modelo socioeconômico no qual a Igreja Católica poderia se espelhar²²¹. Na Baviera, por exemplo, a aliança entre a coroa bávara e os saxões protestantes na Guerra dos Sete Anos (1756-1763) foi vista por muitos católicos “não-ilustrados” como sendo o motivo da decadência religiosa na região, especialmente a partir da introdução de novas ideias e

época, necessariamente supunha a reforma do que chamamos cultura popular.” (BURKE, Peter. **Op. Cit.** 1989, p. 241).

²¹⁹ Sobre as singularidades do Iluminismo na Alemanha, além da obra de Michel Printy, sobre a qual fundamentamos as discussões que se seguem sobre o tema, indicamos também: KRAUS, Andreas. **Katholische Auklärung – Aufklärung im katholischen**. Hamburg: Meiner, 1993; SCHMIDT, James (Org.). **What is Enlightenment: Eighteenth-Century Answers and Twenty-Century Questions**. Los Angeles: University of California Press, 1996; MIDELFORT, Erick. **Exorcism and Enlightenment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany**. New Haven: Yale University Press, 2005.

²²⁰ PRINTY, Michael. PRINTY, Michael. **Enlightenment and the Creation of German Catholicism**. Cambridge University Press, 2009, Kindle edition, p. 214.

²²¹ Segundo Michel Printy (**Op. Cit.** 2009, p. 142), “Ao longo do século 18, os católicos ilustrados da classe média progressivamente tentaram modelar-se sobre os seus homólogos protestantes.”

da liberdade de pensamento, como podemos notar nas palavras de Benedikt Maria von Werkmeister, um dos principais teólogos defensores da reforma católica a partir do Iluminismo setecentista:

Eu ainda me lembro como o partido dos fanáticos queixou-se amargamente sobre o declínio da religião na Baviera, e eles culpavam os saxões pela nova e inédita liberdade de pensamento. Logo depois seguiu a criação da Academia Bávara de Ciências.²²²

Entretanto, ainda que espelhados na burguesia protestante, a classe média e burguesia católica em geral projetou sobre si a tentativa de um modelamento da Igreja segundo suas necessidades, e não uma adesão pura e simplesmente ao modelo protestante. Conforme destaca Michel Printy, “de um lado os católicos alemães reivindicaram a nação alemã contra as tentativas semelhantes de seus colegas protestantes. De outro, eles procuraram afirmar sua visão de reforma social, moral e religiosa como parte de um *Aufklärung* [Iluminismo] mais amplo.”²²³

Em linhas gerais, portanto, a reforma católica setecentista pretendida pelo catolicismo ilustrado, embora socialmente espelhada no protestantismo, rejeitou um abandono completo da Igreja (embora desejasse dela uma independência), pretendendo, ao contrário, adaptá-la às transformações políticas, culturais e temporais pelas quais o ocidente passava. Este não abandono da burguesia católica de sua própria instituição religiosa tem sua razão no fato de que, embora desejasse sua independência política de Roma, estes burgueses, ainda católicos, eram espiritualmente dependentes da Igreja. Isso significa que uma análise de tais reformadores setecentistas (sejam eles leigos ou clérigos) não deve dispensar o fato substancial de que a crença religiosa é determinante no modo de pensar e agir de tais sujeitos. Conforme reitera o historiador e filósofo franco-alemão Bernhard Groethuysen,

A fim de compreender o desenvolvimento da consciência burguesa na sua relação e oposição para com a Igreja, não devemos proceder a partir de pontos de vista particulares que se permitem ser apresentados e formulados, mas sim a partir da forma da própria vida eclesial [kirchliche Leben]. No século XVIII, a Igreja Católica continua a ser “realidade”. Em grande medida ainda determina os pensamentos e sentimentos de todo um segmento da população: é uma realidade social... Milhões de pessoas continuam a ir à igreja, a confessar, a seguir as procissões. Eles continuam a viver na comunidade eclesial: na verdade, a maioria deles não podia sequer imaginar a

²²² WERKMEISTER, Benedikt Maria. *Freykirch Thomas, oder freymüthige Untersuchungen über die Unfehlbarkeit der Katholischen Kirche*. Vol. 1. Frankfurt und Leipzig, 1792, VI-VII. Apud: PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 145.

²²³ PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 07.

vida fora desta comunidade. É esta realidade histórico-social que a burguesia teve de enfrentar.²²⁴

Sendo assim, “ao repensar a Igreja, os católicos ilustrados alemães ‘escrutinaram os sinais dos tempos’ e imaginaram um catolicismo que, conforme eles previam, iria acabar com desgastes acumulados e seria adequado para o mundo em que viviam.”²²⁵ A Igreja Católica imaginada pelo catolicismo ilustrado alemão, portanto, deveria ser “independente, embora ainda em comunhão com Roma. Liderada por católicos ilustrados alemães em parceria com o Estado, a Igreja que imaginaram iria solidificar o vínculo entre religião, civilização e moralidade.”²²⁶

Mas afinal, contra que, ou contra quem, deveria lutar o catolicismo ilustrado? Quem era o adversário a ser vencido, ou convencido nesta batalha pela reforma interna da Igreja e condução da mesma à “civilização e moralidade”? Não obstante ao fato de que o “século das luzes” tenha produzido diversos adversários externos à Igreja Católica, especialmente advindos do liberalismo, da maçonaria e dos próprios ideias iluministas, foi um adversário interno contra quem a vertente iluminista católica alemã investiu sua campanha: o catolicismo popular, ou barroco.

Como vimos, o catolicismo popular, ou barroco, imperou fortemente nos Estados católicos alemães como principal fruto do Antigo Regime. A força deste catolicismo, entretanto, deriva-se de um duplo aspecto: por um lado, da força da tradição nobiliárquica, que, em geral, se beneficiou da estrutura do *Reichskirche*, dada a maneira como os benefícios foram distribuídos entre nobreza e clero; e, por outro, da pujança da tradição camponesa, que, no outro extremo do espectro social, enraizou práticas de religiosidade e devoções que ainda hoje se fazem sentir no modo como os católicos lidam com seus santos, padroeiros, relíquias, festas, etc.²²⁷ Neste sentido, podemos afirmar que o repensar da Igreja Católica pelo catolicismo ilustrado foi, portanto, voltado a duas direções: “em primeiro lugar, contra a estrutura do *Reichskirche* e as formas que a predominância da nobreza ameaçou tornar a Igreja

²²⁴ GROETHUSYEN, Bernhard. **Die Entstehung der bürgerlichen Welt – und Lebensanschauung in Frankreich**. Halle: Max Niemeyer, 1927, p. 04.

²²⁵ PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 144.

²²⁶ Idem, p. 01.

²²⁷ Sobre este duplo aspecto do qual deriva o catolicismo barroco alemão, ver: FORSTER, Marc. **Catholic Germany from the Reformation to the Enlightenment**. Palgrave Macmillan, 2008; CHÂTELIÉ, Louis. **The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, 1500-1800**. Cambridge: Cambridge Press, 1997.

demasiado mundana; e, segundo, contra as práticas populares que muitos reformadores entendiam como supersticiosas.”²²⁸

O Sacro-Império e com ele o *Reichskirche*, por um lado, foram vistos como “um obstáculo lamentável no surgimento da Alemanha como um Estado-nação”, e mais tarde, “como um culpado principal na patologia de uma modernidade alemã subdesenvolvida.”²²⁹ As práticas populares, por outro lado, representavam a superstição e com ela um “medievalismo” impreterivelmente a ser vencido para o alcance seguro de uma modernidade almejada. Estes dois elementos, portanto, demonstram a disposição do catolicismo ilustrado em adaptação da Igreja Católica ao mundo moderno nascente. A superação do *Reichskirche* foi facilitada pelo domínio napoleônico já na entrada do século 19, a religiosidade popular, por outro lado, necessitou de um processo mais longo, cuja vitória, evidentemente, não foi alcançada.

O combate ao catolicismo “barroco” pela Ilustração católica se deu por meio de duas frentes principais: por um lado, a eliminação da noção de milagre, substituindo, com ela, a noção de pecado e punição pelo dever moral; e por outro, a culpabilização do clero regular e missionário pela condição de “medievalidade” do catolicismo popular.

As ideias de milagre, pecado e perdição em muito incomodavam aqueles que previam uma religião católica cada vez mais guiada por uma espécie de “razão religiosa.”²³⁰ Intelectuais de expressiva fama, como o teólogo austríaco Franz Giftschütz (1748-1788) viram “no ensino de milagres a oportunidade de atacar a superstição: deve-se ensinar como raramente, de fato, Deus realizou milagres.”²³¹ Para Johann Ignaz von Felbiger (1724-1788), “a faculdade da compreensão deve também enfatizar os deveres de um cristão, em vez de apenas se deter sobre pecado e punição, o que só serve para distrair o catecúmeno sem realmente dizer-lhe o que deve ser feito.”²³²

²²⁸ PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 126.

²²⁹ Idem, p. 18.

²³⁰ Faz-se importante aqui ressaltar que estes aspectos do catolicismo ilustrado não tornavam seus adeptos menos religiosos ou menos desejosos de uma religiosidade que entendiam como “profunda”. Como bem ressaltou Otto Weiss, “assim, eles puderam estabelecer as bases para uma verdadeira reforma católica, especialmente quando esta era encabeçada por homens como Eusebius Amort, que conectavam uma profunda religiosidade com um ‘catolicismo racional’”. (WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1983, p. 29).

²³¹ GIFTSCHÜTZ, Franz. *Leitfaden für die in den k.-k. Erbländen vorgeschriebenen Vorlesung über die Pastoraltheologie*. Vienna, 1785, p. 56. Apud: PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 147.

²³² FELBIGER, Johann. *Vorlesungen über die Kunst zu katechisierung, die er seinen jungen geistlichen zu halten pflenge. Von ihm selbst entworfen, und zum erstenmal vorgetragen im Monat Merz*. Vienna, 1774, p. 72. Apud: PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 147.

No que tange o clero regular, por outro lado, a este foram imputadas, pelo catolicismo ilustrado, “muitas, se não todas, as falhas e transgressões da Igreja no passado. Exceto por alguns extremistas, o grito não era destruir a influência da Igreja institucional, mas de abolir o espírito monástico.”²³³ Mesmo a intolerância religiosa católica, responsável por inúmeras guerras contra movimentos heréticos e contra o protestantismo, foi vista como responsabilidade exclusiva das ordens mendicantes. Marx Anton Wittola, um dos principais nomes do jansenismo alemão, em uma publicação datada de 1781, chega a afirmar que

é preciso admitir que o espírito de perseguição [*Verfolgungsgeist*] entre nós católicos é da mesma época que o reino dos monges, especialmente os mendicantes [...] Voltaire e outras lideranças rasas atribuíram este ultraje horrível [o espírito de perseguição] à Igreja. Mas nós não precisamos acreditar nele; antes devemos ouvir Bossuet, Noailles, Colbert e outros grandes bispos dos últimos tempos. Foram apenas prelados e padres maus, seduzidos por monges, que eram os perseguidores de hereges.²³⁴

O ataque ao clero regular, entretanto, não se restringiu às ordens mendicantes. Os missionários em geral, e os jesuítas em específico, foram em toda a Europa aqueles que mais sofreram os assédios do Iluminismo.²³⁵ A razão fundamental da aversão às congregações missionárias se dá tanto pela sua notória influência educacional (setor de principal alvo dos reformadores ilustrados), quanto pela sua influência para com as populações pobres. Apesar de na Alemanha ter ocorrido somente no século 19 a verdadeira ascensão das congregações missionárias e seu sucesso entre a população católica e não-católica, no século 18 a criação e renovação de diversas ordens e congregações com vistas à recuperação da piedade popular já era amplamente sentida em diversos países da Europa, especialmente na Itália, onde a fundação da Congregação Redentorista por Afonso Maria de Ligório, em 1732, ganhou importância substancial no reavivamento religioso institucional católico entre os pobres de Scala, e, mais tarde, de outras regiões.²³⁶

²³³ PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 150. Sobre o “espírito monástico” como característica medieval, ver: VAUCHEZ, André. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental: séculos VIII a XIII.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

²³⁴ WITTOLA, Marx Anton. *Schreiben eine österreichischen Pfarrers über die Tolerance nach der Grundsätzen der katholischen Kirche.* 1781, p. 14. Apud: PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 151.

²³⁵ Faz-se importante ressaltar a suspensão da Companhia de Jesus em 1773 como ponto alto de uma aversão que se fez presente em todo o continente europeu, chegando até mesmo nas colônias americanas, como o caso da expulsão dos Jesuítas de Portugal e Brasil em 1759.

²³⁶ A fundação da Congregação Redentorista e sua chegada e desenvolvimento na Alemanha será abordada em nosso Capítulo 4.

Esta luta do catolicismo ilustrado contra o clero regular e contra a religiosidade barroca, entretanto, deveria passar por uma necessária e profunda reforma clerical católica. Todavia, tal necessidade de reforma realçou ainda mais as dificuldades políticas de uma Igreja centrada em Roma. Afinal, quem tinha real autoridade para reformar o clero alemão: o papa, os bispos ou o Estado?

Ao passo que o catolicismo ilustrado alemão via a necessidade de reformar o clero nacional em favor da adaptação católica à modernidade em ascensão, a Igreja romana, em contrapelo, caminhava cada vez mais na direção contrária a esta tendência, vendo-se também na iminência de reformar seu clero para preservar-se dessas mesmas transformações modernas, cujo ápice se daria no século seguinte com o ultramontanismo. A consequência deste imbróglio foi o embate entre os bispos-príncipes e a Igreja Católica romana, cujo cerne foi a peleja pela autoridade de reforma do clero católico alemão. Assim, embora a luta inicial do catolicismo ilustrado tenha atentado contra o *Reichskirche* e a tradição nobiliárquica da Igreja na Alemanha, na medida em que a Sé romana se portava como um agente de dificuldade da reforma pretendida, a aliança com a nobiliarquia clerical alemã foi inevitável, especialmente em se tratando da necessidade cada vez mais iminente de fundação de uma Igreja Católica nacional.

Entretanto, o resultado de tais esforços foi malgrado já no início do século 19, com as vitórias de Napoleão Bonaparte sobre a Áustria em 1805 e sobre a Prússia em 1806, desmantelando o já debilitado Sacro-Império Romano Germânico e com ele o *Reichskirche* em sua maior parte. A destruição do *Reichskirche* eliminou as condições práticas que permitiriam aos católicos ilustrados alemães repensar a Igreja em um modelo nacional e independente de Roma, pois, apesar de essencialmente burguesa, esta tentativa de reforma viu-se abertamente dependente do poder e influência nobiliárquica na estrutura da Igreja nacional. Todavia, isso não significa que todo o esforço foi em vão. Ao contrário, “ao repensar a Igreja no século XVIII, os católicos alemães entraram em um novo século de revolução e turbulência com um maior sentimento de identidade e de coesão do que tinham no final do século XVII.”²³⁷

O que o catolicismo alemão iluminista não previu, entretanto, foi que a Igreja Católica institucional (e internacional) seria capaz de mobilizar fidelidades religiosas ao

²³⁷ PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 212.

longo do século 19 e se tornar uma poderosa força política na era do liberalismo e nacionalismo. Neste sentido, podemos afirmar que a derrota dos ideais de um catolicismo ilustrado se deu propriamente não nas vitórias de Napoleão e queda do *Reichskirche*, mas, anos depois, com a ascensão do ultramontanismo e um reforço sem igual da Igreja e clero romano (e romanizante) entre a população. Assim, foi a vitória do ultramontanismo no século 19 (devido especialmente às congregações missionárias) que levou à derrocada final do plano de adaptação do catolicismo à modernidade via Iluminismo. Sendo assim, “tendo em conta que a Igreja do século XIX era mais ultramontana, populista, e até mesmo supersticiosa (pelos padrões do *katholische Aufklärung*) do que tinha sido no final do século XVIII, parece que a ruptura com o Iluminismo católico foi total.”²³⁸

O limbo criado entre o fim do *Reichskirche* em 1805 e a consolidação do ultramontanismo a partir de 1850 gerou um campo fértil para a ação missionária, que, como veremos nas seções seguintes, produziu uma real ascensão política e influência social do catolicismo, o que culminaria com as “guerras culturais” travadas com o liberalismo e o Estado no *Kulturkampf*. Mais que isso, do ponto de vista socioeconômico o catolicismo ultramontano concentrou-se nas camadas populares, deixando de lado um projeto burguês que era amplamente sustentado pelo catolicismo ilustrado. Esta preferência levaria a burguesia católica alemã a apoiar – em geral – o liberalismo e, posteriormente, o próprio *Kulturkampf*, deixando a classe média alemã, para nos utilizarmos da expressão de Thomas Mergel, “entre a classe e a confissão.”²³⁹ Para Michel Printy, esta ideia de “meio termo” da classe média católica alemã, “em vez de representar uma ‘peculiaridade’ do catolicismo alemão, era de fato sua característica definidora, uma situação que mudou fundamentalmente só depois de 1945.”²⁴⁰

Em todo caso, o fato é que a experiência católica com o iluminismo deu ao catolicismo alemão condições de lutar com protestantismo pela fundação da nação alemã, bem como pela legitimidade também de lutar pela modernidade e progresso – pelo menos até a ascensão do ultramontanismo oitocentista. Entretanto, no decorrer do século 19, a identidade ultramontana alcançou tal hegemonia no catolicismo que, nas palavras de Franz Schnabel, “na Alemanha protestante e liberal quase nunca foi feito

²³⁸ **Idem**, p. 214.

²³⁹ MERGEL, Thomas. **Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum in Rheinland 1794-1814**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994.

²⁴⁰ PRINTY, Michel. **Op. Cit.** 2009, p. 216.

um esforço sincero de se distinguir entre os católicos quem quer que fosse ‘liberal’ ou ‘romano.’”²⁴¹ Ainda assim, o campo de experiências dos sujeitos que experienciaram estes ideais (ou que foram formados por sujeitos que o fizeram) estava posto, de forma a influenciar diretamente na maneira como tais católicos lidariam com as questões relativas à modernidade e nação nas décadas que se sucederam, e mesmo – como pretendemos abordar na segunda parte da presente tese – em pleno século 20.

2.1.2. *Do Iluminismo ao Romantismo: o catolicismo na Baviera durante o Vormärz.*

O diálogo e adaptação da Igreja local com as ideias iluministas, já no agonizante regime absolutista, permitiram que as identidades confessionais do final do século 18 e início do 19 se desenvolvessem “fora dos estabelecimentos do Antigo Regime alemão e que, mais importante, estas identidades sobrevivessem ao colapso dos fundamentos legais e institucionais que resultaram dos acordos da Reforma do século 16.”²⁴² Para Michael Printy, portanto, foi o Iluminismo o agente dessa possibilidade de transição institucional católica do Antigo Regime às condições modernas. Ainda que solapado pelo ultramontanismo oitocentista, foram as tentativas de criação de um catolicismo ilustrado que, na transição do século 18 para o 19, conduziram

um repensar da relação do cristianismo com o Estado, com a sociedade civil, com as noções de progresso e natureza humana e com a História. O iluminismo religioso alemão permitiu a transição do “Sacro-Império das duas Igrejas” para o dilema moderno das concorrentes ideias protestantes e católicas do que significava ser alemão.²⁴³

A relação entre Igreja Católica e o advento da modernidade na Alemanha oitocentista é, portanto, paradoxal. Por um lado, o catolicismo representava a “medievalidade”, a “superstição” religiosa popular, o Antigo Regime, etc., por outro, foram justamente estes elementos contra o que o catolicismo ilustrado confrontou-se. Ao longo de todo o século 19, portanto, o Sacro Império Romano e a persistência do catolicismo barroco alemão representavam grandes obstáculos a uma narrativa histórica coerente. Sendo assim,

O catolicismo alemão foi entendido como uma anomalia em uma nação que amplamente acreditava ser essencialmente protestante por

²⁴¹ SCHNABEL, Franz. **Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert.** Vol. 4, *Die Religiösen Kräfte.* Freiburg: Herder, 1951, p. 269.

²⁴² PRINTY, Michael. **Op. Cit.** 2009, p. 4.

²⁴³ Idem.

natureza. Os católicos pareciam fora do lugar de uma maneira no mínimo desconcertante, quando não francamente perturbadora, na terra de Lutero, Ranke, e Bismarck.²⁴⁴

Em função deste paradoxo, ao passo que a modernidade desabrochava-se no horizonte do fim do século 18 e início do 19, os católicos ilustrados alemães percebiam que as formas de expressão da devoção e da piedade tradicional do catolicismo barroco haviam se tornado um sinal de obsolescência da sua própria Igreja, especialmente sob o espectro da superstição.²⁴⁵ Assim, intelectuais católicos alemães repensaram a Igreja e suas devoções sob a linguagem de sua própria época, e, ao fazê-lo, procuraram criar uma nova forma de religiosidade que eles viam como adequada aos tempos modernos, embora ainda fiel às tradições e doutrinas da Igreja.

No caso específico da Baviera – que melhor interessa ao nosso objeto de pesquisa – este Estado alemão foi particularmente extemporâneo na adoção dos ideais iluministas em nível de governo. Ainda no final do século 18, o príncipe-eleitor, Maximiliano IV José e seu ministro-chefe, Maximiliano José Freiherr, o Conde de Montgelas, instituíram no então principado bávaro uma série de princípios advindos da Revolução Francesa, como a abolição da tortura e a tolerância religiosa. Em 1806, após a vitória de Napoleão sobre a Áustria, o imperador francês auxiliou na elevação do eleitorado da Baviera à condição de reino, coroando o príncipe-eleitor (agora Maximiliano I José) como o primeiro rei bávaro. Durante seu reinado, entre 1806 e 1825, as relações entre Estado e Igreja se tornaram especialmente instáveis, em boa parte por conta das tendências iluministas claramente presentes em seu governo. Ainda em 1802, seu Primeiro-Ministro, Conde de Montgelas, iniciou um desgastante processo de secularização dos mosteiros e abadias da Baviera.²⁴⁶ Nos anos seguintes, Montgelas implementou uma série de medidas que tornavam a Igreja cada vez mais submetida ao

²⁴⁴ Idem, p. 18.

²⁴⁵ A questão da superstição foi um dos principais motes do catolicismo ilustrado em sua luta pela adaptação da Igreja à modernidade nascente. Este elemento é fundamental para a tese que defendemos e, por isso, será retomado no Capítulo 6 ao abordarmos este mesmo combate à superstição pelos missionários redentoristas em Goiás mais de um século depois. Sobre esta relação entre o catolicismo ilustrado e seu combate à superstição popular na Alemanha recomendamos os estudos de Rudolf Schlögl sobre a região da Renânia do Norte: SCHLÖGL, Rudolf. **Glaube und Religion in der Säkularisierung: Die Katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840.** München: Oldenbourg, 1995.

²⁴⁶ Para historiadores como o alemão Peter Claus Hartmann, o processo de secularização dos mosteiros [*Säkularisation der Klöster*] promovido por Montgelas, a despeito de seus propósitos iluministas, “levou a um doloroso empobrecimento [*schmerzlichen Verarmung*] no campo da cultura e educação” em todo o país, uma vez que os mosteiros eram então “notáveis centros de cultura, educação e formação religiosa espalhados especialmente em regiões urbanas e rurais pobres por todo o país” (HARTMANN, Peter Claus. **Bayerns Weg in die Gegenwart: Vom Stammesherzogtum zum Freistaat heute.** Regensburg: Friedrich Pustet, 2004, p. 370).

Estado, a tal ponto que, segundo o decreto de 11 de março de 1802, os padres se tornaram não mais que “funcionários públicos à serviço da educação moral e instrução do povo.”²⁴⁷

A queda de Napoleão e o Congresso de Viena em 1815, entretanto, deu novos contornos à política bávara. Em 1817, sob pressão das novas coalisões políticas internacionais, e mesmo do papado, Montgelas se viu forçado a renunciar ao cargo e o rei Maximiliano I José a ceder às reivindicações da Igreja Romana. No mesmo ano o Estado bávaro assinou uma Concordata com o papado, por meio da qual

O Estado assumia os salários dos bispos e clérigos, renunciava ao seu envolvimento na formação do clero e concordava em restaurar alguns mosteiros. O resultado mais importante para o Estado foi, ao lado da nova organização da Igreja, o fato de que o monarca poderia nomear bispos e uma grande parcela do clero bávaro que, no entanto, deveriam ainda ser confirmados pelo Papa.²⁴⁸

No ano seguinte, entretanto, no ato de promulgação da primeira Constituição Bávara, em 1818, Maximiliano I José tentou ainda reverter sua posição face à Igreja, anexando à Carta Magna um édito que, em resumo, limitava o poder da instituição face ao Estado (em aberta contradição à Concordata recém-assinada com o papado), enquanto dava paridade entre o catolicismo e as confissões protestantes preponderantes no reino. O resultado foi uma desgastante crise com a Igreja que se amenizaria apenas no reinado de seu filho e sucessor, Luís I.

O reinado de Luís I, entre 1825 e 1848 (quando abdicou em favor do filho por conta da pressão das revoluções liberais) foi marcado destacadamente pela reconciliação do Estado com a Igreja Católica. Em um discurso durante o outono de 1827, o rei Bávaro, ainda em seus primeiros anos de reinado, afirmou que não via na Igreja uma “potência hostil contra a qual se deveria lutar.”²⁴⁹ Nos anos seguintes Luís I autorizou ainda a reabertura de vários mosteiros que haviam sido fechados durante o governo de Montgelas, e reestabeleceu o *Reichskirche* como uma verdadeira aliança entre o Estado bávaro e o papado (não sem conflitos abertos agora com o protestantismo e o liberalismo).

²⁴⁷ WEISS, Otto. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983, p. 8.

²⁴⁸ HARTMANN, Peter Claus. **Op. Cit.**, 2004, p. 374.

²⁴⁹ WEISS, Otto. **Op. Cit.**, 1984, p. 17.

Segundo Otto Weiss, dois fatores foram de grande relevância para a postura de Luís I junto à Igreja Católica: por um lado, o ambiente romântico em ascensão, e, por outro, a considerável influência do teólogo Johann Michael Sailer, do qual o rei bávaro foi aluno e grande admirador.²⁵⁰

No que tange o romantismo, sua ascensão, especialmente no campo religioso e social, está diretamente ligada à crise dos ideais iluministas como resultado direto das guerras napoleônicas. Segundo Otto Weiss,

A Revolução Francesa e suas consequências abalaram a crença iluminista na Educação e Progresso. Em nome da razão e da liberdade, terríveis atrocidades foram cometidas. As guerras napoleônicas haviam transformado a Europa em um enorme campo militar [...]. Isto também resultou para a classe intelectual em um novo rumo no que se refere à religião.²⁵¹

Assim, face às primeiras grandes crises de sentido na modernidade nascente, frutos de resultados alcançados por meio de sangrentas batalhas, seja na própria revolução francesa, seja nas guerras napoleônicas, o ocidente se viu na iminência de trânsito de um racionalismo e crença na objetividade para uma tendência cada vez mais centrada no indivíduo subjetivo, na mística e na predileção por um passado idílico, cujos aspectos medievais viriam a ser ressaltados como o oposto do obscurantismo crido pelos iluministas do século anterior.²⁵²

Da literatura à filosofia, artes plásticas e religião, o romantismo pode ser descrito como o movimento intelectual “mais especificamente alemão de todos.”²⁵³ Nascido na cidade universitária de Iena (próximo à Weimar), sob a influência de Johann Gottlieb Fichte (1762-1814), o romantismo alemão espalhou-se como oposição direta ao iluminismo, racionalismo e imperialismo napoleônico.²⁵⁴ Com importantes nomes na

²⁵⁰ Idem, p. 19.

²⁵¹ WEISS, Otto. Die transalpinen Redemptoristen und der “Zeitgeist”. **SHCSR**, n. 35, 1987, p 158.

²⁵² Este aspecto de valorização idílica do passado medieval por parte do romantismo em muito se contrastava com o olhar sempre voltado para o futuro, que por décadas sustentou o iluminismo. Este contraste de perspectiva temporal se alargou ainda mais com a ascensão do ultramontanismo, que, ao se apropriar dessa sobrevalorização do medievo, fundamentou uma postura radicalmente antimoderna da Igreja alemã.

²⁵³ CARPEAUX, Otto Maria. **A história concisa da literatura alemã**. São Paulo: Faro Editorial, 2013, p. 89. Carpeaux ainda ressalta em sua argumentação que “basta comparar esse romantismo alemão, dos Novalis e Brentano, Eichendorff e Arnim, Tieck e Fouqué, com o romantismo francês dos Chateaubriand, Lamartine e Hugo ou com o romantismo inglês dos Wordsworth, Coleridge e Shelley para perceber a profunda diferença.” (Idem).

²⁵⁴ O próprio Fichte, em seus *Reden an die deutschen Nation* (Discursos à Nação Alemã), proferidos entre 1807 e 1808 na Academia de Berlim logo após as vitórias de Napoleão sobre a Prússia, destacava, segundo Carpeaux, “os primeiros impulsos, o complexo de superioridade e os termos do futuro nacionalismo alemão.” (CARPEAUX, Otto Maria. **Op. Cit.** 2013, p. 91).

produção intelectual – como os irmãos August e Friedrich Schlegel, Johann Wolfgang von Goethe, Johann Gottfried von Herder, Friedrich Wilhelm Joseph von Schelling, Friedrich von Schiller, dentre outros – o romantismo abriu o caminho necessário para a superação do iluminismo e suas ideias não somente na filosofia e artes, mas especialmente na religião. Assim, “o catolicismo alemão se beneficiou da mudança de mentalidade no Romantismo. Basta pensar nas conversões intelectuais de nomes como Friedrich Schlosser, Zacharias Werner e Friedrich Schlegel.”²⁵⁵

Em termos práticos, o romantismo exerceu sobre o catolicismo alemão das primeiras décadas do século 19 uma importante influência no retorno do misticismo com significativa “ênfase no irracional, no místico e no mágico”²⁵⁶, tornando possível – e, em certa medida, habitual – uma aproximação com sociedades secretas místicas, como a Rosacruz e grupos ligados à Cabala, ou mesmo – do ponto de vista científico-filosófico – com o mesmerismo.²⁵⁷

Na Baviera, de maneira especial, o nome mais influente do romantismo católico foi o teólogo e respeitado professor universitário Johann Michael Sailer. De formação jesuítica, filho de um sapateiro e nascido na pequena cidade de Aresing em 1751, Johann Michael Sailer pode ser considerado um dos religiosos mais influentes da Baviera da primeira metade do século 19. Com fácil trânsito entre os principais políticos da época, e adepto a uma postura político-religiosa irenista, Sailer transitou e dialogou com facilidade tanto com o iluminismo católico em sua época áurea, quanto com o romantismo nas primeiras décadas do Oitocentos.²⁵⁸ No campo do misticismo e da religiosidade popular, Sailer teve importante diálogo com os movimentos de reavivamento religioso protestantes derivados de Allgäu.²⁵⁹ Tal diálogo rendeu-lhe um importante trânsito entre as demais confissões cristãs da época, bem como uma importante influência na diplomacia política junto ao governo bávaro.

²⁵⁵ WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1987, p. 158.

²⁵⁶ WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1984, p. 31.

²⁵⁷ Otto Weiss (Idem, p. 34), destaca que “o ‘mesmerismo’ foi moda durante o período romântico. Médicos, naturalistas e mesmo filósofos como Franz von Baader, Gotthilf Heinrich Schubert, Carl Gustav Carus, se debruçaram extensivamente sobre o magnetismo e sonambulismo, às vezes associados à fenômenos ‘sobrenaturais’, como fantasmas, obsessão, clarividência, ou mesmo estado hipnótico.”

²⁵⁸ Sobre a relação de Sailer com o iluminismo católico e sua posterior adaptação ao romantismo, ver: VONDERACH, Johann. **Bischof J. M. Sailer und die Aufklärung.** Freiburg (Suíça): Paulus, 1958.

²⁵⁹ Sobre o movimento de reavivamento religioso protestante na Baviera e sua relação com Johann Sailer, ver: DUSSLER, Hildebrand. Die Allgäuer Erweckungsbewegung in der Sicht des Freisinger Moralthologen Magn. Jocham. In: **Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte.** Vol. 22. München: Verl. d. Verein für Diözesangeschichte von München und Freising, 1961.

A postura irenista de Sailer, bem como sua influência política e religiosa na Baviera rendeu-lhe a formação de uma verdadeira “escola” de seguidores, dentre os quais se destacam o rei Luís I (que em muito lhe tributou sua característica versada sobre o romantismo), e outros importantes e controversos nomes da teologia católica e da política bávara das décadas seguintes, como o presidente do governo da Baixa Baviera Johann Baptist von Zenetti, o teólogo Joseph Franz von Allioli, o padre (e depois pastor fundador do reavivamento protestante de Allgäu) Martin Boos, e o teólogo e historiador bávaro, fundador dos *Altkatholik*, Ignaz von Döllinger.

A chamada “Escola de Sailer” [*Sailerschule*], ou Círculo de Sailer [*Sailerkreis*], conseqüentemente, se tornou a maior influência no reavivamento espiritual do clero católico na Baviera do *Vormärz*, atuando, de maneira especial, na formação de toda uma geração de padres entre as décadas de 1820 e 1840, e se tornando com isso um novo modelo na formação clerical do país. Segundo destaca Werner Blessing:

Este modelo se tornou crescente na formação sacerdotal das dioceses da Baviera [...]. A concentração nesta estreita função clerical ampliou ainda mais a distância entre o nível sacerdotal e o “mundo”. Já no Lyceum e no Seminário era ensaiada sua reclusão da sociedade, bem como a eliminação dos prazeres populares, especialmente a visita às tabernas, o hábito espiritual, a aparência “digna”, sem maus hábitos “mundanos” como o tabagismo, e até mesmo a abstinência política. Para uma “renovação espiritual do clero” prescrevia-se veementemente a leitura da Bíblia, oração, recepção frequente dos Sacramentos e exercícios espirituais.²⁶⁰

Em resumo, portanto, é possível afirmarmos que “o exemplo de Sailer mostra como a conexão entre o iluminismo católico, a religiosidade jesuíta tradicional e a experiência com a teologia mística no romantismo alcançou uma síntese fabulosa, o que levou a um renovação religiosa profunda nos seguidores de Sailer.”²⁶¹ Se, por um lado, no final do século 18 o catolicismo da intelectualidade e burguesia bávara apresentou-se como um dos grandes centros de um iluminismo religioso possível, por outro, entre a segunda e a quarta década do 19 foi o romantismo católico que deu o tom no modo como a nova geração de padres dirigiria a vida religiosa da população local, reascendendo nas práticas cotidianas o caráter místico e miraculoso que a Ilustração tentara apagar, e, assim, antecipando e pelo menos duas décadas um reavivamento

²⁶⁰ BLESSING, Werner K. Staat und Kirche in der Gesellschaft: Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts. In: KOCKA, Jürgen; BERDING, Helmut; WEHLER, Hans-Ulrich (orgs.). **Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft**. Vol. 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 87.

²⁶¹ WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1984, p. 38.

religioso reivindicado pelo ultramontanismo nos demais estados alemães. Como bem observou Blessing, “a Baviera, após duas décadas como um reduto do racionalismo, ganhou novamente um perfil decididamente católico, cuja abrangência real dessa mentalidade corresponde a algo a mais do que este quadro pode transparecer.”²⁶²

Em todo caso, a revalorização da religiosidade barroca por meio do destaque dado à experiência mística em contraponto à racionalização iluminista abriu também espaço para uma importante vertente em ascensão na Igreja Católica, cuja apropriação dessa mesma religiosidade com fins na centralização e fortalecimento da própria instituição (especialmente se comparada à tendência ecumênica do Círculo de Sailer) se expressou fortemente no ultramontanismo.

A passagem do romantismo ao ultramontanismo em meados da década de 1840 na Alemanha se deu em um contexto bastante tumultuado. Concomitante à crescente industrialização, ao êxodo rural e aos consequentes embates de classes, diversas produções acadêmicas, especialmente nas áreas da Filosofia e História (esta última já em processo de consolidação enquanto disciplina), passaram a colocar em debate algo que o iluminismo católico do século anterior conseguira até certo ponto camuflar: a existência histórica de Deus. Autores como Johannes Voigt, Ludwig Büchner, Arnold Ruge e Jacob Moleschott produziram diversas obras de impacto e contestação religiosa. Nada, entretanto, comparada à famosa *Das Leben Jesu*, de Friedrich David Strauß, publicada em 1835 e o materialismo filosófico de Ludwig Feuerbach em sua *Das Wesen des Christentums*, de 1841. Segundo Sérgio da Mata,

A publicação de *A vida de Jesus* (1835) colocaria Strauß no centro de uma polêmica sem precedentes – e não apenas nos meios teológicos. Numa época já sacudida por uma crescente agitação política liberal, Strauss abalou a opinião pública alemã de uma forma que só seria sobrepujada, treze anos depois, pela publicação do Manifesto do partido comunista. Aplicando à figura de Jesus o método de “interpretação alegórica”, ele ousou devassar o eixo simbólico do cristianismo, colocando em questão a sua autenticidade “histórica”.²⁶³

Face a este turbulento contexto de transformações sociais (que culminariam nas revoluções de 1848) e ideológicas – em que historicismo e materialismo, bem como os próprios ideais liberais/modernos, passaram representar uma ameaça intelectual à religiosidade mística em ascensão –, o catolicismo alemão (e nele se inclui de modo especial a Baviera) passou a se projetar cada vez mais marcadamente em um discurso

²⁶² BLESSING, Werner K. **Op. Cit.** 1982, p. 111.

²⁶³ MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica, 2010, p. 50.

radical de unidade católica sob a bandeira do papa e rejeição total às tendências ideológicas liberais-modernas e não-católicas em geral. Esta mudança geral no *Zeitgeist* alemão, conforme destaca Otto Weiss, levou à ascensão do espírito ultramontano de modo que “evitou-se um encontro real com o tempo e só reforçou [entre os católicos] o isolamento na sociedade e na cultura.”²⁶⁴

O Romantismo, portanto, serviu como uma importante ponte entre a superação da Ilustração católica e a ascensão do ultramontanismo na Alemanha. Não obstante à sua igual oposição ao racionalismo, entretanto, o movimento romântico no catolicismo em muito se distanciou do fundamentalismo papista ultramontano, adotando tendências mais próximas do ecumenismo e da autonomia nacional da Igreja alemã, próprias de reivindicações do iluminismo católico. O resultado, entretanto, foi a vitória ultramontana, preponderante no catolicismo alemão a partir da década de 1840.

2.2. O reavivamento católico ultramontano e a ascensão política do catolicismo na Alemanha.

As décadas que sucederam o fim do *Reichskirche* na Alemanha foram marcadas por uma série de tentativas de reformas internas na Igreja Católica cujo ápice foi a ascensão do ultramontanismo, vitorioso sobretudo a partir da contrarrevolução pós-1848. Na prática, o catolicismo barroco não fora superado pelo catolicismo ilustrado. Assim, mesmo com uma nova geração de clérigos formados tanto por ideais iluministas, quanto por ideais românticos sob a influência de Sailer, ainda imperava nos estados católicos alemães as práticas de um laicato forte e, embora de significativa piedade devocional, ainda avesso ao controle clerical e à submissão aos dogmas institucionais.

Em termos sociais, o catolicismo na Alemanha até a metade do século 19 foi predominantemente rural. Esta situação se prolongou até o fim do século.²⁶⁵ Entretanto, a partir do avanço da urbanização e industrialização da região da Europa central de 1850 em diante, uma onda de migrantes da zona rural para a urbana reconfigurou o cenário social e religioso das cidades alemãs. Segundo Jonathan Sperber,

Alterações nas proporções das respectivas minorias confessionais representam dois processos sociais muito diferentes. O crescimento da população protestante em áreas fortemente católicas foi uma

²⁶⁴ WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1987, p. 161.

²⁶⁵ Em regiões como a Renânia do Norte, segundo Jonathan Sperber, o percentual de católicos na população de áreas rurais chegava a 64,9% em 1871 (SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 39).

consequência da chegada dos funcionários e soldados prussianos por conta dos realinhamentos territoriais do Congresso de Viena em 1815, e do movimento de comerciantes e industriais (e homens profissionais associados, tais como notários e advogados) para as áreas de mercados inexplorados e mão de obra barata, anteriormente fechadas pelas práticas discriminatórias dos governos do Antigo Regime. O crescimento da minoria católica em áreas predominantemente protestantes, por outro lado, foi um resultado da superpopulação rural, e a subsequente migração rural-urbana. Uma vez que a população rural era desproporcionalmente católica, essa migração interna tendeu a aumentar a proporção de católicos em cidades predominantemente protestantes e a manter as grandes majorias católicas nas áreas que já possuíam este perfil. Em todo caso, estes emigrantes rurais contribuíram para a formação de uma classe trabalhadora conscientemente católica nas cidades industriais do baixo Reno e da bacia do Ruhr, nitidamente desconfiados e hostis à burguesia empresarial predominantemente protestante dessas áreas.²⁶⁶

O resultado deste movimento migratório foi, portanto, o reforço de uma estratificação social, especialmente nas áreas urbanas, cujo caráter religioso destacava-se na própria divisão de classes. Em geral, mesmo nas áreas de maioria católica, a minoria protestante era desproporcionalmente burguesa, formada especialmente por comerciantes, industriais, burocratas e profissionais liberais. Em contrapartida, na classe trabalhadora predominou a maioria católica, que, em geral, foi largamente confinada aos estratos mais baixos da população, trabalhando nas fábricas e minas como diaristas, ou, quando muito, como pequenos empresários independentes ou mestres-de-ofício.

Estas novas configurações sociais agravaram o clima de instabilidade que precedeu as revoluções de 1848 e 1849. Em geral, as notícias das revoltas de março de 1848 em Berlim, bem como a grave crise econômica e os avanços da crítica socialista e liberal-democrata sobre o sistema político vigente, geraram distúrbios sociais generalizados em diversos estados da Confederação Germânica.²⁶⁷ Segundo Sperber,

Camponeses agiram para recuperar o seu direito florestal ou a sua parte das terras comuns divididas; artesãos atacaram máquinas modernas que competiam com a produção de artesanato tradicional; jornalistas e proletários (mas também mestres-artesãos que trabalhavam sob o sistema *putting-out*) exigiram salários mais altos e o fim de práticas abusivas. Residências de ricos – comerciantes,

²⁶⁶ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 46-47.

²⁶⁷ Confederação Germânica [*Deutscher Bund*] foi a associação econômica e política criada no Congresso de Viena em 1815 pela qual se uniram os estados alemães dissociados da Confederação do Reno (iniciada por Napoleão em 1806 após este dissolver o Sacro Império Romano Germânico), congregando um total de 39 Estados (dentre reinos, ducados e cidades-livres) sob hegemonia da Áustria e Prússia. A Confederação Germânica existiu efetivamente até 1866, quando a Prússia venceu a Áustria e criou a Confederação da Alemanha do Norte [*Norddeutscher Bund*], cujo resultado final foi o Império Alemão unificado a partir de 1871. Sobre o assunto, ver: BLACKBOURN, David. **History of Germany 1780-1918: the long nineteenth century.** Main Street: Blackwell Publishing, 2003.

agiotas, nobreza – foram atacadas; registros de hipoteca, nota promissória, cartas de privilégios feudais foram destruídos.²⁶⁸

Diante deste clima de tensão social, cuja força braçal estava nas mãos principalmente das massas populares (em sua maioria católicas), a Igreja Católica ascendeu como o principal braço do Estado na contenção da instabilidade política e social. Para além das medidas políticas de contrarrevolução,²⁶⁹ o Estado Prussiano (que dividia a soberania sobre os estados da Confederação com a monarquia católica da Áustria) enxergou na Igreja Católica ultramontana um importante aliado contra a agitação social das massas.

Na Baviera, embora Luís I tivesse sérias restrições ao fundamentalismo ultramontano, especialmente por conta da clara influência do irenismo romântico de Sailer em sua formação e postura intelectual e política, desde os “Distúrbios de Colônia” [*Kölner Wirren*] em 1830,²⁷⁰ o rei bávaro passou a adotar uma postura cada vez mais próxima do conservadorismo católico, agarrando-se a ele como principal força antirrevolucionária. O resultado foi uma ascensão cada vez maior do ultramontanismo na Baviera, especialmente a partir do Círculo de Görres²⁷¹ e da abertura às atividades missionárias redentoristas e jesuíticas (estes últimos proibidos pelo monarca até o final da década de 1840). Segundo destaca Otto Weiss,

A Revolução de 1830 foi um choque para o rei. Desde então, em todos os lugares ele enxergava a revolução e o jacobinismo em curso, como nas manifestações de estudantes Munique daquele mesmo ano. [...]

²⁶⁸ Idem, p. 47.

²⁶⁹ Para não nos delongarmos em descrições sobre os contornos políticos deste período histórico, recomendamos para esta discussão: BLACKBOURN, David. **Op. Cit.**, 2003; BROSE, Eric Dorn. **German History, 1789-1871: From the Holy Roman Empire to the Bismarckian Reich.** Berghahn Books, 1997.

²⁷⁰ É chamado de “Distúrbios de Colônia” [*Kölner Wirren*], ou “Evento de Colônia” [*Kölner Ereignis*] o ápice dos conflitos entre Igreja e Estado na região da Renânia do Norte e Vestefália desde sua anexação pela Prússia em 1815. Tais conflitos resultaram em distúrbios sociais contra o Estado ao longo de toda a década de 1830 e na prisão do arcebispo de Colônia, Clemens August von Droste, em 20 de novembro de 1830. Sobre o assunto, ver: HERDER, Gwendolin. **Entwicklungslinien volksbildnerischer Verlagsarbeit zwischen Kölner Ereignis und Märzrevolution (1837-1848).** Bonn: Herder, 1989; AMELUNXEN, Rudolf. **Das Kölner Ereignis.** Essen: Ruhrländische, 1952.

²⁷¹ É chamado de “Círculo de Görres” [*Görreskreis*] o conjunto de intelectuais reunidos em torno da liderança de Joseph Görres, um intelectual católico conservador, professor da Universidade de Munique, que galgou espaço na Baviera junto ao rei Luís I especialmente por conta de suas duras críticas tanto ao Estado Prussiano, quanto às agitações sociais liberais que culminaram nas revoluções de 1848. O Círculo de Görres competiu diretamente, em termos de influência intelectual e na formação do clero, com o Círculo de Sailer, que era em tudo oposto ao fundamentalismo ultramontano. Sobre o Círculo de Görres, ver: BÄR, Matthias. **Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England.** St. Ottilien: EOS, 2010.

Assim o rei encontrou no catolicismo conservador um aliado natural.²⁷²

Com amplo apoio conquistado entre o clero secular e regular ao longo das décadas de 1830 e 1840, o ultramontanismo viu nas crises e revoltas do final da primeira metade do século 19 a oportunidade de galgar espaço junto ao Estado, tanto bávaro, quanto prussiano. Concomitantemente à Assembleia de Frankfurt, em novembro de 1848, onde o Rei Frederico Guilherme IV da Prússia debatia soluções junto aos liberais e democratas para as convulsões sociais, os bispos e arcebispos das dioceses católicas alemãs se reuniam em Würzburg (distante pouco mais de 100 km de Frankfurt) para avaliarem a situação dos estados confederados e planejarem uma contrarrevolução.²⁷³ Para os clérigos em Würzburg, ao final de seu encontro, as revoltas não eram fruto apenas de problemas políticos, econômicos e sociais, mas, sobretudo, “causa e efeito da falta de religião e moral que ameaçava tanto a Igreja quanto autoridade monárquica.”²⁷⁴

O resultado tanto da assembleia política em Frankfurt, quanto da religiosa em Würzburg, foi uma contrarrevolução bem-sucedida que aplacou os ânimos políticos (com concessões democráticas que, em última análise, em muito pouco alterava o regime de benefícios da nobreza) e populares, dando abertura real do Estado prussiano à ação ultramontana entre os fiéis católicos e não católicos. A vitória da contrarrevolução produziu uma aliança entre Igreja e Estado que duraria duas décadas; o suficiente para uma transformação radical da influência católica tanto na população, quanto na política, algo que despertou a desconfiança e oposição declarada não só de liberais e democratas, mas, futuramente, do próprio Estado prussiano protestante.

O discurso contrarrevolucionário da Igreja Católica consistiu basicamente na argumentação de que os verdadeiros responsáveis pelas convulsões sociais eram os ideais modernos. Para os bispos católicos, “as pessoas tinham sido ‘inebriadas’ e ‘confundidas’, ‘enfeitiçadas’ e ‘deslumbradas’ por modernas e elegantes filosofias: o materialismo, racionalismo, liberalismo e democracia, todas propagadas por um número

²⁷² WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1983, p. 23.

²⁷³ Sobre o papel da Igreja Católica como agente de contrarrevolução no século 19, ver: JAEGER, Karin. “Die Revolution von 1848 und die Stellung des Katholizismus zur Problem der Revolution”. In: HUBER, Wolfgang; SCHWERDTFEBER, Johannes (Orgs.). **Kirche zwischen Krieg und Friede: Studien zur Geschichte der deutschen Protestantismus**. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1976.

²⁷⁴ GROSS, Michael. B. **Op. Cit.** 2011, p. 30.

infinito de jornais anti-cristãos e anti-sociais.”²⁷⁵ Em correspondência a Maximiliano II (rei da Baviera que assumiu o trono após Luís I ter renunciado em seu favor, em 1848), o bispo de Speyer, Nikolaus von Weiss, argumentou em julho de 1851 que

A crença em um Deus pessoal, criador e mantenedor de todas as coisas, foi frequente e sistematicamente minada e destruída por uma falsa filosofia. O cristianismo tem sido atacado em seus fundamentos mais profundos e perdeu sua influência sobre muitas almas [...] Com o enfraquecimento ou a destruição da fé no cristianismo divinamente revelado, tanto a autoridade da Igreja, quanto a autoridade secular foram minadas. Ambos se sustentam sobre a autoridade e ordem de Deus.²⁷⁶

Em outra correspondência, um padre do baixo clero de Bonn relatou, em 28 de agosto de 1850, ao arcebispo de Colônia, Johannes von Geissel que “uma parte significativa da população, infelizmente [...] não foi poupada pelo espírito desta época, que se caracteriza como o inimigo da religião, da verdade, e da moral.”²⁷⁷

O discurso ultramontano que lhe garantiu ascensão política na Alemanha, portanto, foi essencialmente um discurso antimoderno. Diferentemente do caso francês, entretanto, o catolicismo ultramontano na Alemanha em muito pouco se preocupou em contrapor-se à dimensão técnica e tecnológica da modernidade. Nos estados alemães, notoriamente preocupava o clero católico o “espírito desta época”, qual seja, os valores modernos em ascensão e não a modernização técnica em curso, como no caso francês.

Esta posição, evidentemente, não fora somente alemã. Como vimos no capítulo anterior, desde a *Mirari Vos* de Gregório XVI de agosto de 1832, a Igreja Católica Romana firmou-se abertamente como contrária à “ânsia de inovações.”²⁷⁸ Na Alemanha, de maneira especial, a luta contra a modernidade se tornou o mote de um grupo politicamente conservador e socialmente sedento de controle sobre a autonomia religiosa de seus fiéis. Ao contrário, portanto, do catolicismo ilustrado do século anterior, o ultramontanismo caminhou na contramão de qualquer adaptação da Igreja ao mundo moderno e, para tanto, aproveitou-se do momento histórico oportuno de crise

²⁷⁵ Idem, p. 31.

²⁷⁶ Bischof Nikolaus von Weis na den König Max von Bayern, Speyer, 24 July 1851, *Aktenstücke*, 72. Apud: GROSS, Michael. B. **Op. Cit.**, 2011, p. 31.

²⁷⁷ Pf. von Bonn na den Erzbischof Johannes von Geissel, 28 Aug. 1850, *Aktenstücke*, 34. Apud: GROSS, Michael. B. **Op. Cit.**, 2011, p. 32.

²⁷⁸ GREGÓRIO XVI, Papa. **Mirari Vos**: sobre os principais erros do seu tempo. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico:

<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos>. Acesso em: 27/10/2015 às 14:31h, p. 4.

para garantir o apoio do Estado para uma ampliação vertiginosa de seu poder político e social na Europa central.

Esta nova aliança entre Igreja e Estado, de uma maneira geral, se deu de modo muito diferente daquela vivida no *Reichskirche*. No pós-1848 alemão a Igreja Católica gozou de ampla liberdade em relação ao Estado, recebendo deste um vasto espaço de atuação em setores considerados decisivos para o impedimento de novas convulsões sociais de cunho liberal, democrático ou socialista. Dentre tais setores de atuação ampliada da Igreja, destacaram-se as missões religiosas e a educação. Segundo Sperber,

A nova relação entre Estado e Igreja não envolveu apenas uma liberação da atividade religiosa do controle do Estado. Na sequência dos acontecimentos de 1848-1849 uma cooperação positiva entre Igreja e Estado se deu no sistema escolar. Na “regulação” de 1854 os burocratas reacionários do Ministério da Educação e dos Assuntos Religiosos denunciaram os professores das escolas como responsáveis pela revolução de 1848, renunciaram a todos os métodos de pedagogia iluminista, e proclamaram como o principal objetivo da educação primária protestante da Prússia a inculcação da ortodoxia luterana. Ao mesmo tempo, as autoridades renunciaram suas reivindicações pré-1848 a uma posição dominante na educação pública da população católica da Prússia (para não falar da demanda de 1848 dos democratas para a introdução do ensino público secular), legando esta posição à Igreja. Na década de 1850 os inspetores de escolas locais e estaduais de Kreis eram sacerdotes católicos, e o pároco foi, em virtude de sua posição, o inspetor escolar local e presidente do conselho escolar. Os diretores das escolas normais católicas e todos os seus funcionários eram sacerdotes, os representantes dos bispos participavam dos exames de qualificação para potenciais professores e todas as nomeações para cargos de docentes ocorriam com o consentimento do respectivo bispo. A instrução religiosa, o mais importante tópico no currículo, passou a ser dada pelo pároco ou alguém que ele designasse. O ramo católico da rede pública de ensino da Prússia foi, assim, em grande parte administrado e dirigido por funcionários da Igreja.²⁷⁹

A interpretação de que a Igreja Católica tenha agido, após 1848, como um agente contrarrevolucionário, no entanto, não é consenso na historiografia europeia. Margareth Anderson contesta a versão originalmente defendida por Jonathan Sperber – e confirmada por diversos outros autores ao longo das décadas de 1980 e 1990 – de que a Igreja Católica teria sido a principal arma do Estado para a ação contrarrevolucionária. Segundo a historiadora britânica,

Traçar a transformação religiosa e moral como uma agenda contrarrevolucionária implica uma teoria da mudança social das agências – as pessoas ficaram religiosas e se tornaram conservadoras

²⁷⁹ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 53-54.

porque o clero (agora apoiado pelo Estado) assim as queria – isso está perto de ser a esquerda análoga a essas visões que atribuíram a revolução aos maçons, judeus e illuminati bávaros. Se o clero podia levar o povo a acreditar e se comportar como quisesse, por que esse mesmo clero, cujas queixas Sperber levou tão a sério quando construiu o seu argumento a favor do declínio do *Vormärz*, não fez isso antes?²⁸⁰

Segundo Anderson, portanto, entender a ação católica como responsável direta pela pacificação da sociedade alemã seria superestimar a capacidade religiosa de transformação da mentalidade de uma comunidade. Mais que isso, a historiadora britânica argumenta que

o termo “contrarrevolucionário” imputa à Igreja uma agenda restauradora, um desejo de retorno às condições pré-1848, que não poderia estar mais longe da verdade. Foi a Igreja, dentre todas as forças envolvidas, quem saiu da revolução como o maior vencedor. “Pós-revolucionário” estaria mais próximo da marca. Sem as liberdades conquistadas pela revolução, nenhum dos missionários franciscanos, redentoristas e especialmente jesuítas teriam sido autorizados na Prússia. A constituição de 1850 foi a pré-condição absoluta para o florescimento das organizações católicas que tornaram possível o ambiente pós-1850.²⁸¹

A argumentação da historiadora britânica é acertada no que tange a força obtida pelo catolicismo como consequência das agitações revolucionárias, e não apesar delas. Todavia, não convém esquecermos alguns elementos importantes neste debate, que contrapõem a argumentação de Anderson: por um lado, a ampliação da atuação da Igreja nos Estados alemães, tanto protestantes como católicos, só foi possível em virtude de seu discurso e posição antirrevolucionários, e não por consequência das revoluções em si. Isto se torna claro no caso bávaro. Apesar de declaradamente avesso ao fundamentalismo romano dos ultramontanos, Luís I, inicialmente ligado ao Círculo de Sailer e ao romantismo católico alemão, apoiou-se no ultramontanismo ainda no final da década de 1830 face à iminência das agitações revolucionárias, investindo importantes nomes do movimento ultramontano na Baviera em cargos-chave do governo, como o caso da indicação do conde Carl August von Reisach para o bispado de Eichstätt, e o famoso político católico-ultramontano Karl von Abel para o cargo de ministro do interior da Baviera, em 1837. Tais indicações não se deram por conta das revoluções, mas em favor de uma ação contra a iminência delas; portanto, em uma tendência contrarrevolucionária.

²⁸⁰ ANDERSON, Margaret Lavinia. Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism. **Journal of Modern History**. n. 63, dec. 1991, p. 687.

²⁸¹ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 687-688.

Por outro lado, como argumentaremos ao longo da presente tese, a ação direta de religiosos no meio popular, especialmente nas atividades missionárias, possui condições de transformação da mentalidade popular que não devem ser subestimadas e, ainda menos, comparadas com o poder de alcance popular de sociedades declaradamente intelectuais e burguesas como a Maçonaria e os Illuminati. Seja a partir de sermões carregados de narrativas de medo, punição e salvação (como o caso dos jesuítas), ou – e principalmente – no diálogo direto das atividades de confissão, ou “cura de almas”²⁸² (a cargo especialmente dos redentoristas), a ação direta de agentes do sagrado na promoção ou transformação de uma dada mentalidade religiosa, especialmente no meio popular, mostra-se como um instrumento de enorme eficácia em momentos de transformações sociais importantes, como pode ser percebido em inúmeros momentos históricos.

Nesta linha de raciocínio, é possível afirmarmos que, em razão dos riscos e ameaças revolucionárias de 1848-1849, duas forças amplamente reacionárias garantiram, por duas décadas, o recuo do ideário moderno na Alemanha: *Estado e Igreja* aproveitaram-se do que um e outro poderiam oferecer na luta pela manutenção da ordem e do sistema político e social vigente nos Estados alemães. Para o Estado, a Igreja passou a garantir o controle sobre os anseios sociais da população; para a Igreja o Estado cedeu os setores de maior influência social e política que a instituição poderia alcançar. O resultado foi uma aliança de pouco mais de 20 anos, bem como um verdadeiro reavivamento do catolicismo institucional e clerical na Alemanha pelo viés ultramontano.

2.2.1. *O reavivamento Católico e a ascensão do ultramontanismo na Alemanha.*

As primeiras décadas do século 19 para o catolicismo alemão foram marcadas por um reforço cada vez maior da autonomia leiga sobre a autoridade clerical, seja em festas e peregrinações religiosas, seja na piedade devocional ou na fundação de irmandades leigas. O fracasso do catolicismo ilustrado em acabar com o catolicismo popular barroco, visto como sinal de atraso, abriu espaço para a atuação da vertente ultramontana que, muito embora fosse sedenta de autoridade institucional e controle

²⁸² Max Weber destaca em sua sociologia da religião que “quanto mais ética é a religião, mais poder a cura de almas dá aos sacerdotes” (WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Brasília: ed. Da UnB. 2009. V. I, p. 318).

clerical, viu no catolicismo popular não um adversário, mas um verdadeiro lastro social para seu projeto de expansão do domínio romano e autoridade papal. Em linhas gerais, portanto, enquanto o catolicismo ilustrado lutou contra o catolicismo popular, o catolicismo ultramontano o abraçou e o adaptou aos seus anseios institucionais. A razão disso pode ser evidenciada também em um aspecto histórico-temporal: enquanto um lutava pelo avanço da modernidade e adaptação da Igreja às suas transformações (tendo, para tanto, que vencer o catolicismo popular e sua representação de um passado a ser superado), o catolicismo ultramontano foi essencialmente antimoderno, e por isso abraçou o tradicionalismo do catolicismo popular, mas na tentativa de substituição do seu caráter secular e leigo por uma piedade clericalmente controlada.

O movimento ultramontano na Alemanha, de uma maneira geral, teve seu principal momento de expansão e consolidação a partir da década de 1850. Antes disso, o ultramontanismo conquistou, desde o início do século, importante espaço já na formação de uma nova geração de clérigos cada vez mais resoluta na necessidade da unificação católica sob a bandeira do papa, como resposta direta ao nacionalismo em escalada e aos valores modernos com ele ascendentes.²⁸³ Neste contexto, se sobressalta a importante influência do chamado “Círculo de Mainz” [*Mainzer Kreis*], formado por importantes nomes do ultramontanismo alemão do início do século 19, como os bispos Andreas Räß, de Estrasburgo, Nikolaus von Weis, de Speyer, Joseph Ludwig Colmar, de Mainz, Johannes von Geissel, de Colônia, e o influente teólogo Bruno Franz Leopold Liebermann.

Além de seus inimigos externos, entretanto, o ultramontanismo precisou combater também internamente as tendências teológicas, filosóficas e políticas do próprio catolicismo que inviabilizavam o centralismo romano, como o jansenismo, o galicanismo, o febronianismo, o irenismo e o iluminismo católico. Como destaca Christopher Clark,

Em muitas áreas, foi sobretudo o baixo clero, o clero rural e os mais jovens que se mobilizaram em torno da agenda ultramontana contra uma geração mais antiga de eclesiásticos ilustrados, jansenistas, galicanos ou febronianos, cuja formação política e eclesiástica remontava aos anos finais do século XVIII. Assim, o movimento tirou

²⁸³ Sobre as transformações no clero a partir de uma nova geração versada sobre o ultramontanismo, ver: ANDERSON, Margareth. **Op. Cit.** 1991, p. 697.

pelo menos parte de sua energia das tensões geradas por profundas clivagens sociais e institucionais dentro do clero.²⁸⁴

Na Baviera, como já mencionado, a ascensão do ultramontanismo se deu ainda com Luís I, fruto do temor das revoluções liberais, para as quais tanto o catolicismo ilustrado, quanto o irenista-romântico não conseguiam dar uma resposta segura o suficiente para a manutenção do regime monárquico. Antes, porém, das convulsões sociais de 1848, uma nova geração de clérigos de tendência ultramontana, formada fundamentalmente pela influência do ultramontanismo francês e do Círculo de Mainz, já começava a colocar em xeque a influência do Círculo de Sailer na formação clerical, sendo esta progressivamente substituída pelo chamado “Círculo de Görres.”²⁸⁵ A esta altura, a poderosa influência do conde Karl August von Reisach, bispo de Eichstätt, no âmbito religioso, e do ministro do interior Karl von Abel, no âmbito político, tornavam cada vez mais irreversível a consolidação do poder político-religioso do ultramontanismo na Baviera, cuja aliança entre Estado e Igreja se consolidou ainda mais durante o reinado de Maximiliano II José, entre 1848 e 1864.

Dentre as muitas consequências da ascensão do ultramontanismo na Alemanha, destaca-se, sobretudo, a escalada do poder político da Igreja ao longo de toda a segunda metade do século 19 e, no âmbito religioso, o “reavivamento religioso-institucional” promovido pelo clero ultramontano, sobretudo por meio das atividades missionárias.

O chamado “reavivamento religioso” católico [*Katholische Erneuerung*] na Alemanha, em muitos momentos, e em diversas obras historiográficas, se confunde com o “reavivamento institucional” ultramontano. Não são raras interpretações sobre o reavivamento da participação religiosa leiga nas celebrações religiosas, nas romarias, nos sacramentos, nas confrarias e irmandades, etc., como fruto das ações missionárias, do novo perfil ultramontano do clero, ou mesmo da abertura de espaço dada pelo Estado após as revoluções de 1848.²⁸⁶ Por outro lado, outra linha de raciocínio na historiografia propõe que a ascensão possível do clero sobre a massa religiosa de leigos seria antes um

²⁸⁴ CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 20.

²⁸⁵ A origem do Círculo de Görres [*Görres Kreis*] na Baviera (cf. nota 267 da presente tese) remonta ainda ao início do século 19, quando da fundação do primeiro grupo de resistência católica ao processo de secularização de mosteiros, promovido por Montgelas, os chamados Confederados [*Konföderierten*]. Este grupo, fundado em 1814, era formado basicamente por católicos conservadores que se opunham à ideia de uma Igreja nacional, ao catolicismo ilustrado e ao diálogo interconfessional com o protestantismo, conforme expressava seu programa. Sobre o assunto, ver: WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1983, p. 56ss.

²⁸⁶ Como temos visto até aqui, Jonathan Sperber (1984) e Gross (2011) interpretam o “reavivamento religioso” a partir desse viés. Também outros historiadores, como Emmet Larkin, neste caso analisando o contexto irlandês, caminham nesta mesma direção. Cf.: LARKIN, Emmet. *The Devotional Revolution in Ireland, 1850-75. The American Historical Review.* Vol.77, n.3, 1972.

sintoma de um reavivamento já em curso que propriamente uma causa deste.²⁸⁷ Para Christopher Clark, por exemplo, embora as iniciativas clericais tenham sido cruciais para o “boom” organizacional que ocorreu no catolicismo europeu, “elas não foram impostas a uma população relutante. Na verdade, elas só poderiam ter sucesso ao tocar e responder à demanda ‘popular.’”²⁸⁸

Esta divergência quanto à causa desse suposto “reavivamento religioso” católico, segundo nos parece, pode ser entendida a partir de um equívoco comum nas interpretações acadêmicas em se acreditar que a régua para se medir a religiosidade de uma dada comunidade estaria em sua participação na vida institucional de sua igreja. Tal equívoco pode ser largamente encontrado nas mais diversas obras que tratam do catolicismo popular como um todo, inclusive no Brasil. Não é raro encontrarmos nas obras sobre do ultramontanismo brasileiro a ênfase em uma suposta religiosidade “exteriorista”, “momentanealista” ou mesmo “supersticiosa”, antes da chegada do movimento ultramontano “reformador”. Neste aspecto, concordamos com Sérgio da Mata que

É hora de se abandonar algumas ideias correntes em nossa historiografia, como a que caracteriza a religião luso-brasileira (e particularmente a mineira) como “exteriorista”. Mais uma vez, não se trata de uma mera questão de vocabulário. Tal como “superstição”, o termo “exteriorismo” nem sequer chega a ser um conceito: ele é a expressão de um anacronismo, de um etnocentrismo e, em última análise, de uma ilusão. [...] Como demonstramos em outra ocasião, a tese do “exteriorismo” não se sustenta porque toma por pressuposto a ideia de que determinadas práticas religiosas são marcadas pela escassez e mesmo ausência de conteúdo.²⁸⁹

Assim, por um lado, nos parece errônea a evocação de um reavivamento religioso leigo antes da clericalização do catolicismo popular na Alemanha, uma vez que esta ideia pressupõe que em algum momento entre o medievo e o século 19 houvesse uma baixa piedade religiosa por parte da população; daí o termo “reavivamento religioso”. Por outro lado, nos parece igualmente equivocada acreditar que o ultramontanismo teria despertado na massa de fieis um novo sentimento religioso que outrora não existisse. No entanto, como demonstraremos a seguir, não se pode negar uma mudança significativa na participação leiga nas atividades religiosas,

²⁸⁷ Ver: ANDERSON Margareth. The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany. *Historical Journal*. n. 38, 1995.

²⁸⁸ CLARK, Christopher. *Op. Cit.* 2003, p. 16.

²⁸⁹ MATA, Sérgio da. *Chão de Deus*: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2002, p. 85.

sacramentos e celebrações católicas a partir do final da primeira metade do século 19. Face a isso, o que propomos como termo mais assertivo para lidarmos com este contexto é a expressão “reavivamento religioso-institucional” por parte do catolicismo, pois não se trata de reavivar uma religiosidade católica em baixa, nem tampouco fundar-se uma nova forma de religiosidade, mas, antes, de reavivar a participação e subordinação da piedade popular leiga à autoridade institucional do clero e, em última análise, do papa. Portanto, não significa aqui um reavivamento de religiosidade, mas de participação popular nas atividades institucionais da Igreja Católica.

Assim, o que nos parece claro por parte do movimento ultramontano é uma apropriação da religiosidade já existente de modo a clericalizá-la, ou, nas palavras de David Blackbourn, “impor ordem à espontaneidade”.²⁹⁰ Isso só foi possível em razão de dois fatores: 1) a religiosidade popular nunca esteve de fato em baixa,²⁹¹ tratando-se, antes, de uma piedade que se (con)fundia em quase tudo com a esfera do “profano”, típico das bases do Antigo Regime; 2) o fundamentalismo ultramontano não é religioso, mas institucional, pois, como afirma Sérgio da Mata, “se assim o fosse, não estaria apto a encontrar uma solução de compromisso com a religiosidade popular. [...] Sem ele [o catolicismo popular], o ultramontanismo definharia por absoluta ausência de lastro social.”²⁹²

Neste sentido, o processo de adaptação das práticas religiosas a partir do controle sobre o catolicismo popular se deu já na primeira metade do século 19, muito embora seu ápice só tenha ocorrido após 1849, a partir do apoio do Estado às atividades missionárias.²⁹³ Diante do fracasso das tentativas de proibições ou supressões das

²⁹⁰ BLACKBOURN, David. Progress and Piety: Liberalism, Catholicism and the State in Imperial Germany. *History Workshop Journal*. n. 26, Autumn, 1988, p. 60.

²⁹¹ Um grande volume de obras tratam da significativa atividade religiosa sem a supervisão do clero antes da ascensão do ultramontanismo na Alemanha e na Europa. Sobre o assunto, ver: LIEDHEGENER, Antonius. *Christentum und Urbanisierung*. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933. Paderborn; München: Schöningh, 1997; MOOSER, Josef. Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In SCHIEDER, Wolfgang (Org.). *Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993; WEICHLIN, Siegfried. Konfession und Region: Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas. In: BLASCHKE, Olaf. (Org.). *Religion im Kaiserreich*. Milieus, Mentalitäten, Krisen. Gütersloh: Gütersloher, 1996.

²⁹² MATA, Sérgio da. Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo Reinado. In: CHAVES, Cláudia M. & SILVEIRA, Marco A. (orgs) *Território, conflito e identidade*. Belo Horizonte: Argumentvm, 2007, p. 241-242.

²⁹³ A origem e início do processo de reavivamento da autoridade institucional sobre o catolicismo popular na Europa é outro ponto de divergência historiográfica. Enquanto historiadores como Wolfgang Schieder insistem em interpretar o reavivamento institucional apenas como uma manipulação antirrevolucionária da Igreja, outros – como Rudolf Lill, Andreas Holzem e Christopher Clark – interpretam o reavivamento religioso-institucional como algo que precede as agitações revolucionárias, não podendo, portanto, ser

manifestações do catolicismo barroco ou devoções criadas sob a espontaneidade popular, seja pelas autoridades esclarecidas do Antigo Regime, seja pelo clero e burguesia católica adeptos do catolicismo ilustrado, o clero ultramontano se empenhou em

esforços em uma direção alternativa – não em proibição ou restrição, mas na direção de uma reestruturação da vida religiosa. Padres com um tipo de visão mais empreendedora tentaram formar novas irmandades religiosas, as quais eles mesmos pudessem liderar no lugar de um grupo de leigos. Os irmãos de tais irmandades foram instados a evitar as tabernas e a receber a comunhão com mais frequência. A maioria do clero passou a não se opor às peregrinações noturnas, mas em lugar disso passaram a querer que estes mesmos fieis permanecessem sob sua supervisão e controle.²⁹⁴

A partir da ação conjunta com o Estado após os eventos de 1848, em algumas décadas “um notável renascimento religioso havia transformado a natureza da vida religiosa popular católica romana e criou uma poderosa unidade de ação dentro das fileiras do clero e entre os leigos.”²⁹⁵ O âmago destas transformações assentou-se em dois processos intercalados: a reafirmação da autoridade clerical e o reavivamento clericalmente controlado das festas e devoções religiosas.²⁹⁶

A partir da década de 1850, especialmente por conta da atuação das congregações missionárias (incluindo dentre elas os redentoristas), novas devoções religiosas foram incentivadas, novas associações e congregações leigas foram fundadas e novas romarias e festas religiosas foram constituídas e clericalmente controladas. Em Aachen, por exemplo, sete confrarias devocionais diferentes foram fundadas para os homens, artesãos jornalheiros, estudantes, jovens das classes instruídas, jovens camponeses, operários, trabalhadores e trabalhadoras. Segundo Michel Gross,

vinculado somente ao ultramontanismo, nem tampouco à ação clerical como agentes de antirrevolução. Cf.: SCHIEDER, Wolfgang. Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der trierer Wallfahrt von 1844. **Archiv für Sozialgeschichte**. Vol. 14, 1974; LILL, Rudolf. Kirche und Revolution. Zu den Anfängen der katholischen Bewegung im Jahrzehnt vor 1848. **Archiv für Sozialgeschichte**. Vol. 18, 1978; HOLZEM, Andreas. **Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (1844-1866)**. Paderborn: Schöningh, 1994.

²⁹⁴ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 37.

²⁹⁵ Idem, p.8.

²⁹⁶ É importante frisarmos que, não obstante o uso político do reavivamento institucional-religioso por parte do ultramontanismo – expresso especialmente na criação e fortalecimento do *Zentrumspartei* (o Partido Católico) nas décadas que se seguiram – não se pode perder a dimensão propriamente religiosa desse reavivamento, seja por parte do clero, seja da população que a ele foi sujeita. Reduzir o reavivamento institucional-religioso à sua dimensão política seria entender o complexo movimento ultramontano apenas como um aparato institucional para a luta da Igreja contra o Estado, o que, a nosso ver, não expressa o ultramontanismo em sua inteireza. Para uma interessante crítica a este respeito, ver: BURKARD, Dominik. 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Betrachtungen zur Erforschung des „Katholischen Vereinswesens“. **Saeculum**. Vol. 49, 1998.

Os membros destas novas associações religiosas tomaram juramento a Deus para melhorar moralmente suas vidas individuais. Aqueles que se juntaram às irmandades religiosas prometeram parar de beber. Os membros dos novos grupos de jovens católicos prometeram evitar o contato não supervisionado com pessoas do sexo oposto. Homens e mulheres jovens juraram entrar em relacionamentos unicamente com intenção expressa de casamento e com a aprovação de seus pais. Homens e mulheres passaram a se dedicar a uma vida mais austera e moralmente sóbria. Eles concordaram em absterem-se de entretenimento público e fê-lo, aparentemente, com convicção.²⁹⁷

No que tange as peregrinações religiosas, houve uma progressiva substituição de celebrações locais e particulares de determinados grupos ou povoados por devoções gerais e centralizadas sob o controle clerical. “As festividades tradicionais, deleite dos folcloristas, tinham começado a desaparecer: aldeões perto de Monschau deixaram de peregrinar para Conzen, em maio de cada ano, rumo ao santuário de São Pancrácio, ou para Eicherschied para orar por uma boa colheita.”²⁹⁸ Em seu lugar, as peregrinações tornaram-se cada vez mais centradas em torno de santuários da Virgem. Ao contrário do que ocorria no *Vormärz*, observadores notaram a disciplina e a ordem com que as peregrinações foram realizadas, além de uma crescente e importante participação do sexo masculino. Em quase em todos os lugares, as peregrinações passaram a ser lideradas, ou pelo menos acompanhadas, pelo clero. Em Schleiden (um pequeno distrito da cidade de Aachen) um administrador local observou ainda em 1850 que “As procissões para Michelsberg e Barweiler, embora originadas em passado distante, não eram acompanhadas por um padre. Isso só ocorreu nos últimos anos, por parte de padres que tentam, à maneira dos jesuítas, conquistar os fiéis para os seus objetivos.”²⁹⁹

O caso mais evidente de apropriação clerical das devoções religiosas e popularização de festas e peregrinações, e também o primeiro modelo racionalmente testado pelo ultramontanismo oitocentista alemão, ocorreu na cidade de Triers, com a peregrinação ao Manto Sagrado de Cristo [*Heiliger Rock*] em 1844, portanto, ainda antes das revoluções de quatro anos depois. Diferente de muitas manifestações de piedade popular no *Vormärz*, a peregrinação a Trier foi originalmente organizada a partir do clero e não pela espontaneidade popular. A todas as paróquias da diocese de Trier foram atribuídas datas em que deveriam peregrinar à catedral para venerar a relíquia. Os grupos de peregrinos foram organizados e conduzidos por padres de

²⁹⁷ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 55-56.

²⁹⁸ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 64.

²⁹⁹ *Sonntagsblatt für katholische Christen* (1850). Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 66.

maneira ordenada e disciplinada. O resultado foi a criação de uma devoção clericalmente controlada que substituiu aos poucos as festas e características seculares das celebrações religiosas localizadas de outrora.

Ainda sobre o aspecto moral, a influência das tabernas, notadamente relevantes no *Vormärz*, diminuiu significativamente, aumentando, a contrapelo, a participação de fieis nas celebrações dominicais e feriados santos. Em carta ao bispo de Paderborn, um padre local da cidade de Atteln relatou em 1861 que: “Pode-se dizer em louvor da geração atual que os serviços divinos são zelosamente atendidos, o Santo Sacramento tem sido ansiosamente e frequentemente recebido e a instrução e edificação religiosa em forma impressa e falada têm sido quase avidamente devoradas.”³⁰⁰

Em geral, portanto, o padre passou a possuir um destaque e poder diferenciado. À medida que as concorrências de tabernas e festivais seculares diminuía sua importância face ao viés devocional, o clero ganhava força. Ao final de uma ampla reviravolta institucional católica, “a taberna, em particular, não poderia competir com a igreja, ou o estalajadeiro com o padre.”³⁰¹

Estes significativos resultados, evidentemente, não significam uma transformação total da religiosidade popular e da conduta ética da totalidade dos fieis católicos alemães do Oitocentos. Antes, é preciso perceber que estes dados, embora representem significativamente uma vitória parcial dos ideais ultramontanos sobre uma dada parcela do catolicismo popular, foram construídos pelos próprios reformadores (ou “devotos”, para nos utilizarmos da nomenclatura dada por Peter Burke)³⁰² e por eles utilizados para legitimar o próprio processo de reforma da cultura popular em curso. Isso significa que, embora não seja possível falar-se de uma transformação total do catolicismo alemão (em termos de clericalização e aceitação irrestrita das mudanças impostas pela Igreja), houve de fato resultados positivos dentro do que era esperado

³⁰⁰ Kalbold (Atteln) ao bispo de Paderborn. 23 de março de 1861. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 66.

³⁰¹ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 94.

³⁰² Nas palavras de Burke, sobre as tentativas de reforma da cultura popular do período moderno: “a tentativa sistemática por parte de algumas pessoas cultas (daqui por diante referidas como ‘os reformadores’ ou ‘os devotos’) de modificar as atitudes e valores do restante da população ou, como costumavam dizer os vitorianos, ‘aperfeiçoá-los’. Seria errôneo sugerir que os artesãos e camponeses não passavam de ‘receptáculos passivos’ da reforma; o auto-aperfeiçoamento foi um fato e existiram artesãos devotos, como os ‘pregadores artífices’ na Inglaterra do século XVII. Contudo, a liderança do movimento estava nas mãos dos cultos, geralmente do clero.” (BURKE, Peter. **Op. Cit.** 1989, p. 231)

pelo ultramontanismo no período, algo expresso tanto na transformação de hábitos religiosos populares, quanto no fortalecimento político do catolicismo alemão.

Sendo assim, parece-nos mais fundamental refletirmos antes sobre modo como tais transformações ocorreram e, principalmente, quem foram os agentes condutores dessa alteração tão significativa no quadro religioso alemão, do que propriamente a efetividade real dessa tentativa de reforma em termos de transformação da cultura religiosa popular. Em termos gerais podemos elencar pelo menos três elementos sem os quais tal reavivamento institucional-religioso não seria possível: 1) as revoltas populares de 1848 e 1849, a partir das quais a abertura do Estado para a ação efetiva da Igreja foi possível; 2) a nova geração de clérigos (padres e bispos) formados sob o olhar ultramontano a partir da década de 1840; 3) as congregações religiosas missionárias, que foram o veículo principal de conquista da grande massa de fieis. Estes três elementos reconduziram a vida religiosa católica e não-católica na Alemanha de modo não a eliminar as práticas da religiosidade popular, mas a alterá-las em sua dependência do clero e da Igreja.

2.2.2. *A ação missionária no reavivamento católico na Alemanha.*

As atividades missionárias na história da Igreja Católica têm importância especial desde o fim da Idade Média, quando as chamadas ordens mendicantes ganharam destaque a partir do combate aos movimentos heréticos (especialmente os valdenses e albigenses) e da assistência a uma importante parcela de fieis desfavorecida socialmente. Já a partir do século 16, a contrarreforma e o colonialismo nas Américas, Ásia e África deram um contorno singular às atividades missionárias a partir do viés da conversão de pagãos e gentios. Este aspecto foi predominante até meados do século 18, quando as ordens e congregações missionárias voltaram-se novamente para os fieis já católicos, buscando não mais uma conversão ao cristianismo, mas um reavivamento moral e religioso de uma prática espiritual adaptada às preocupações da vida cotidiana. No entanto, face às pressões das monarquias ilustradas, as atividades missionárias foram praticamente paralisadas em toda a Europa Central a partir de 1773, quando o Papa Clemente XIV, por meio da bula *Dominus ac Redemptor*, aboliu a Companhia de

Jesus.³⁰³ Embora alguns governos do Antigo Regime tenham tentado manter algum tipo de atividade missionária (a exemplo da Rússia e da região da Silésia), a Revolução francesa e as guerras napoleônicas puseram fim à estes esforços. Na Confederação Alemã, por exemplo, entre 1815 e 1840 praticamente não houve missões.

À exceção da ampla atividade missionária redentorista na Baviera iniciada já em 1843 (como aprofundaremos em nosso quarto capítulo), foi somente a partir de 1850 que de fato houve um reavivamento das missões católicas na Alemanha como um todo, facilitadas tanto pelas garantias de liberdade religiosa e ação missionária na nova Constituição Prussiana, quanto pela permissão de que missionários experientes da França e Suíça pudessem entrar em território alemão e iniciar o reavivamento missionário nos reinos germânicos.

Cumprindo seu papel de agente contrarrevolucionário, já na sequência das agitações de 1848 e 1849, a Igreja Católica convocou sua cruzada missionária em prol da reversão do quadro político de contestação e, mais importante, da revitalização da fé católica clericalmente controlada. O ambiente contrarrevolucionário e o amplo apoio do Estado em muito beneficiaram a Igreja Católica. Se, por um lado, as autoridades católicas em tudo repreenderam os levantes, por outro, nenhuma instituição na Alemanha foi por eles mais beneficiada do que a Igreja.

Em praticamente todas as chamadas de missões os clérigos convocavam os católicos a se arrependem dos levantes revolucionários dos anos anteriores. Em troca, as autoridades civis ampliaram como puderam a área de influência do catolicismo contrarrevolucionário. Após a missão em Düsseldorf em 1851, por exemplo, o comissário de polícia local ordenou que os sermões jesuítas fossem impressos e distribuídos ao público, “a fim de restaurar a ordem em uma cidade que uma vez tinha sido um centro de radicalismo democrático durante 1848 e 1849.”³⁰⁴

Por outro lado, as próprias autoridades eclesiásticas buscavam o apoio e a justificativa das missões. O discurso em geral não se dava somente contra os princípios políticos ou reivindicações dos levantes revolucionários, mas contra todo o espírito moderno representado pelo iluminismo e liberalismo. Em uma carta pastoral publicada

³⁰³ A Companhia de Jesus foi restaurada apenas em 7 de agosto de 1814 pelo Papa Pio VII por meio da encíclica *Sollicitudo omnium ecclesiarum*. Até esta data os Jesuítas permaneceram com atividades somente na Rússia e províncias polacas.

³⁰⁴ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 42.

em 4 de fevereiro de 1850, o bispo de Münster, Johann Georg Müller, justificava para os párocos da sua diocese a necessidade das atividades missionárias que se iniciavam:

Entre os meios aprovados e recomendados pela Igreja para despertar o espírito de penitência, para erradicar a corrupção e estimular o fervor, nada é melhor, e nenhum é tão confiável, com base na recomendação da Igreja e na experiência dos séculos, como a realização de chamadas missões populares... Nunca houve um momento mais do que o nosso próprio quando tais meios extraordinários foram tão necessários; um tempo de indiferença religiosa e imoralidade em que mais do que nunca as leis divinas e humanas estão sendo pisoteadas.³⁰⁵

Dois anos depois o mesmo bispo escreveu ao rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, justificando as missões contra o espírito moderno. Segundo o bispo, “A indiferença, a depravação, a indecisão, traição e fraude, insolência, um covarde valeduto, e um auto-interesse e egoísmo quase completo em assuntos religiosos e políticos é a assinatura do nosso tempo que o clero encontra entre as massas.”³⁰⁶

O caráter antimoderno das missões católicas igualou-se ao antimodernismo do próprio ultramontanismo em si. Fruto da ascensão do movimento ultramontano, o refluxo missionário católico alemão do século 19 foi ao mesmo tempo uma consequência e o veículo de expansão desta tendência. Segundo Michel Gross,

Os missionários e as ordens regulares a que pertenciam abraçaram entusiasticamente o Ultramontanismo com uma dedicação inabalável para com a autoridade absoluta e incontestável do papa em Roma. Com seu novo Ultramontanismo radical, os franciscanos, os Redentoristas, os Dominicanos e os Jesuítas, como seus detratores sarcasticamente afirmaram, queriam ser mais papistas que o próprio papa.³⁰⁷

Este caráter ultramontano e, por conseguinte, reacionário e papista das congregações missionárias deixou a classe média e burguesa católica dividida, especialmente aqueles que descendiam das tentativas de criação de uma Igreja nacional e ilustrada, ou do irenismo do romantismo católico alemão. De um lado a lealdade religiosa, mas de outro uma Igreja que se tornava cada vez mais avessa ao projeto moderno e se aproximava com avidez dos camponeses “ignorantes”, reforçando as práticas devocionais de um catolicismo barroco, ao passo que ainda justificava o

³⁰⁵ Rundschreiben des Bischofs Johann Georg Müller von Münster an sämtliche Gerren Pf. Des Bistums Münster, 4 Feb. 1850. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 33.

³⁰⁶ Immediatvorstellung der zehn Landkapital des Dioezese Münster an den König von Preussen für die Jesuiten, Münster, 16 Oct. 1852. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 33.

³⁰⁷ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 51.

sistema de privilégios da aristocracia e minava progressivamente os ideais nacionais em curso.

No que toca a moderna ideia de “nação”, a expansão das atividades missionárias para o além-mar (especialmente na Ásia e África) ditavam o tom transnacional que o catolicismo ultramontano imprimia. Como ressalta Siegfried Weichlein, “esta expansão territorial da Igreja Católica para além da Europa foi uma resposta ao conceito político da nação que limitava a lealdade política aos co-nacionais. A mensagem era: nenhuma nação pode estabelecer limites para a Igreja Católica.”³⁰⁸ Sendo assim, pretendia-se cada vez mais explicitamente a lealdade ao papa acima da lealdade à nação, o que significava, sobretudo, a expansão política da Igreja não por meio de exércitos, mas de missionários, algo que despertaria ao longo das décadas a desconfiança do principal ponto de apoio da Igreja Católica: o Estado.

Em todo caso, a despeito das desconfianças localizadas, as atividades missionárias do século 19 lograram um sucesso inquestionável e tiveram como resultado imediato o reavivamento do catolicismo institucional de modo surpreendente. Homens e mulheres que há décadas não se confessavam ou recebiam a eucaristia o fizeram de modo piedoso nas atividades missionárias. De modo especial, muitos daqueles que tinham sido “seduzidos” pelo catolicismo ilustrado ou pelas ideias modernas apareceram como sinais de vitória em relatórios de diversos párocos e missionários. Em 20 de janeiro de 1859, por exemplo, um padre da cidade de Worbis, na diocese de Paderborn relatou que “A indiferença que correu como um fio através dos chamados estratos ilustrados e que também infectou muitas vezes a classe de trabalhadores [...] foi agora transformada em convicção religiosa.”³⁰⁹ Na pequena cidade de Jücken, na diocese de Colônia, o sacerdote local relatou ao seu Arcebispo que os jovens das classes médias “que tinham se tornado indiferentes e moralmente depravados como resultado de leituras e viagens, agora se retrataram de sua ridicularização da religião e declararam sua lealdade à Igreja.”³¹⁰ Já em 1853 o bispo de Eichstätt, Georg von Öttl, declarou com júbilo que o temor à Deus e à Igreja haviam

³⁰⁸ WEICHLIN, Siegfried. The Missionary Movement and the Catholic Revival in Germany before 1848, in: LUGINBÜHL, David; METZGER, Franziska; et. al. (orgs.). **Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum: Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert.** Stuttgart: Kohlhammer, 2011, p. 267.

³⁰⁹ Pf. Huschenbett na Bischof Konrad Martin, Worbis, 20 Jan. 1859. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 54.

³¹⁰ Pf. Döhler na den Erzbischof Paulus von Köln, Jüncken, 21 Jan. 1868. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 54.

florescido novamente em sua diocese, e que aqueles que foram “deslumbrados pela arrogância de um falso Iluminismo foram despertados novamente para a crença em Deus pelo poder da palavra divina.”³¹¹

Este relatado sucesso das missões na Alemanha foi fruto especialmente de um sistema de cooperação entre poderes e instituições religiosas e seculares inimaginável antes das agitações revolucionárias de 1848 e 1849. Onde quer que as missões chegassem para suas atividades, elas tornavam-se um evento popular de dimensões notáveis. Fábricas, empresas, lojas, teatros, escolas, todas as atividades regulares do cotidiano da cidade onde as missões chegavam eram suspensas nos horários dos sermões e sacramentos. Segundo relatos de padres locais das cidades de Aachen e Mühlbanz, proprietários de fábricas católicas e protestantes encurtaram ou cancelaram a jornada de seus trabalhadores e os ordenaram que comparecessem às missões, compensando-os com o salário integral do dia.³¹² Segundo o historiador alemão Bernhard Scholten, “quando os missionários redentoristas chegaram à cidade industrial de Bottrop, perto de Bochum, em 1868, gerentes de minas e fábricas ficaram encantados.”³¹³ Ainda em Aachen, segundo o mesmo historiador, quando proprietários de uma fábrica protestante se recusaram a suspender ou encurtar a jornada de trabalho de seus operários para que eles assistissem as missões, os próprios trabalhadores redefiniram seus relógios de trabalho para que tivessem tempo hábil para comparecerem às atividades missionárias.³¹⁴

Por parte da própria Igreja, párocos e bispos locais preparavam suas paróquias para receber as missões com semanas de antecedência. Segundo Michel Gross, “carpinteiros locais construía confessionários extras. Igrejas eram esvaziadas de seus bancos para permitirem a quantidade máxima de espaço. Pessoas inundavam as igrejas às quatro ou cinco da manhã e permaneciam até a noite.”³¹⁵ Visitantes de fora da cidade onde a missão ocorria encontravam acomodação nas igrejas, lojas ou dormiam nos cemitérios locais. Quando as atividades missionárias chegaram em Colônia, em 1850,

³¹¹ Fasten-Hirtenbrief des Bischofs Georg Öttl von Eichstätt, Eichstätt, 23 Jan. 1853. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 54.

³¹² Stadtdechant Dilschneider na Kardinal Johannes von Geissel, Aachen, 20 May 1851, *Aktenstücke*, 64; Dekan Rietz an das Generalvikariat Kulm, Mühlbanz, 21 July 1859. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 39.

³¹³ SCHOLTEN, Bernhard. **Die Volksmission der Redemptoristen vor dem Kulturkampf im Raum der Niederdeutschen Ordensprovinz.** Bonn: Hofbauer-Verlag, 1976, p. 129.

³¹⁴ Idem, p. 141.

³¹⁵ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 41.

cerca de 16 mil pessoas lotaram a catedral para ouvirem os sermões.³¹⁶ Se as Igrejas não eram grandes o suficiente, como no caso de Colônia, os sermões aconteciam nas praças e mercados, angariando números ainda mais expressivos de participantes. Segundo publicação da Revista *Sion* em 7 fevereiro de 1853, as multidões se apressavam e se apertavam nas igrejas para “ouvirem um sermão após o outro sem quase pararem para comer ou descansar.”³¹⁷ Homens e mulheres por dias comiam somente o que podiam, e quando podiam. Segundo relatos do pároco de Reissing ao seu bispo na diocese de Regensburg, durante a missão jesuítica de 1856 os camponeses passaram dia após dia sem dormir e “os paroquianos ficaram de pé dia e noite. Uma grande parte da noite teve de ser utilizada, a fim de ser capaz de dedicar-se tanto ao trabalho agrícola quanto à missão.”³¹⁸

As missões, portanto, alteravam completamente o cotidiano de uma determinada cidade ou região, em muito se assemelhando aos festivais e feriados tão aguardados pelas populações locais. A diferença, evidentemente, estava no fato de que, em lugar das danças e bebedeiras tradicionais do período do *Vormärz*, a mobilização era inteiramente voltada para as atividades religiosas, transformadas em um verdadeiro evento popular. Durante uma missão em Düsseldorf em 1851, o Comissário de Polícia local relatou que “As igrejas estão cheias, as tabernas estão vazias.”³¹⁹ Ao realizar tal apropriação, a Igreja romana transformou significativamente os costumes e práticas de uma importante parcela dos fiéis católicos, reavivando um catolicismo devocional fiel à hierarquia institucional.

Em geral as missões duravam de uma a duas semanas. Os missionários – normalmente em número de 3 a 8 padres – abriam as igrejas para as confissões já a partir das 4 ou 5 horas da manhã, contando com três ou quatro sermões de 2 horas ou mais ao longo do dia e, à noite, havia nova oportunidade para confissões, ou, dependendo da cidade, pregações especiais para trabalhadores que não conseguissem liberação durante o dia. Ao final, os missionários realizavam comunhões em massa e procissões com uma cruz que era fincada na frente da Igreja ou outro lugar público.³²⁰

³¹⁶ MURPHY, Bartholomew J. **Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert**: Jesuiten in Deutschland, 1849-1872. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1985, p. 93.

³¹⁷ Bericht der Zeitschrift *Sion*, n. 25, 27 Feb. 1853. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 45.

³¹⁸ Pf. Obelt na Bischof von Valentin von Regensburg, Reissing, 30 June 1856. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 45.

³¹⁹ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 58.

³²⁰ Sobre a caracterização das missões, ver: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 56ss.

As principais congregações missionárias a atuarem neste período na Alemanha foram os Jesuítas, Franciscanos e, de especial importância para a presente pesquisa, os Redentoristas. A principal área de atuação dos missionários do Santíssimo Senhor Redentor (Redentoristas) foi a Renânia e a Baviera. Já nos primeiros anos de missões, a partir de 1843, um grande número de missões foi realizado nas dioceses de Colônia, Limburg, Münster, Paderborn e Trier. Entre 1850 e 1872, os Redentoristas realizaram 15 missões somente na diocese de Osnabrück, e aproximadamente 700 missões na Baviera. Apenas na diocese de Regensburg (Baviera) 88 missões foram realizadas entre 1850-1857 e 67 missões entre 1860 a 1867.³²¹

Em todas as atividades missionárias redentoristas eram realizados sermões, missas e confissões. Entretanto, segundo Bernhard Scholten, enquanto o forte dos Jesuítas eram as pregações, os Redentoristas se concentravam especialmente nas confissões. O teor emocional especialmente das confissões ditava o compasso do sucesso missionário. Segundo Michel Gross,

Homens e mulheres irrompiam em lágrimas quando perdiam a chance de confessar seus pecados e voltavam para as filas no dia seguinte. Depois de sair do confessionário, muitos voltavam para o fim da fila para confessar tudo de novo. A purgação emocional da confissão e o alívio, senão a euforia, do perdão e redenção eram intensas experiências religiosas pessoais e coletivas que hoje não são facilmente imagináveis. Claramente o objetivo dos missionários era uma resposta emocional, e não intelectual, aos sermões. Não apenas o número de pessoas, mas o volume de choros e gritos nas missões era o que, portanto, media o seu sucesso. Os relatórios missionários e paroquiais enfatizavam repetidamente, mesmo a comemorar, a quantidade de “choro e soluços” e “lágrimas de remorso e amor”, a fim de provar o sucesso eclesial superior das missões.³²²

Todavia, não obstante à importância ímpar das confissões, eram nos sermões que os espetáculos religiosos ocorriam de fato. Em geral as pregações seguiam uma sequência padrão de se falar sobre pecado, penitência e absolvição, o significado da encarnação, crucificação e ressurreição, dentre outras doutrinas católicas. Entretanto, dois foram os temas de maior atração popular: a devoção e o inferno. Ao passo que reforçavam o aspecto devocional já existente na cultura popular, os missionários introduziam ainda novas formas de veneração, especialmente sobre a Virgem e o

³²¹ Estes dados das missões redentoristas podem ser encontrados em: SCHOLTEN, Bernhard. **Op. Cit.** 1976.

³²² GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 46. Para Werner Blessing “os sermões de penitência eram tão exaltados, que sua religiosidade incidia no fanatismo ou se transformava em melancolia” (BLESSING, Werner. **Op. Cit.** 1982, p. 86).

crucifixo. O culto mariano ganhou importância singular na Alemanha a partir do reavivamento institucional católico no século 19, realimentando ainda mais fortemente o aspecto devocional barroco no catolicismo alemão.³²³ Desse modo, os missionários intentavam uma verdadeira reforma na cultura popular, preservando seu aspecto religioso devocional, mas adaptando-o a venerações e devoções adequadas aos interesses institucionais da Igreja.

Já no que refere ao “inferno”, este tema foi de fundamental importância tanto pelo seu peso psicológico, quanto pela condenação das doutrinas modernas como obras do mal. Em um catálogo de pregações realizadas durante o reavivamento missionário (embora publicado somente em 1870), nota-se o peso das descrições sobre o inferno e a danação nas palavras do padre Joseph Hillebrand:

O inferno é um calabouço horrível em que os pecadores estão enfraquecidos por toda a eternidade. O inferno é o estado de excomunhão, onde reinam o horror e a miséria. O inferno é o lugar onde o fogo e o enxofre queimam para sempre. O inferno é o lugar do desespero constante e condenação eterna. O inferno é lugar de choro e escuridão, na sombra da morte e do caos, confusão e terror.³²⁴

Em outra pregação, o mesmo sacerdote afirmava que “Tudo sofre de dor nas chamas: a língua do mal, os olhos cobiçadores, o ouvido imprudente, o corpo impuro, o coração impuro. Todos sofrem. O corpo inteiro é agarrado e consumido pelo fogo.”³²⁵ Segundo Bernhard Scholten, também os redentoristas instruíam seus ouvintes a

[...] ver as chamas de almas sofredoras; sentir o cheiro de fumo, enxofre e carne queimada; provar o gosto de suas próprias lágrimas e sentir o verme da consciência deslizando através de seus corpos; ouvir os gritos terríveis e blasfêmias da queima sem fim de condenados em fogueiras, ouvindo para sempre os uivos e gritos dos condenados a eternamente sofrer o desprezo do todo-poderoso e justo Deus. Essa é a

³²³ A definição do dogma da imaculada concepção de Maria pelo papa Pio IX em 1854, por meio da bula *Ineffabilis Deus* deu importante força ao aspecto devocional da Virgem, especialmente no alvorecer dos movimentos feministas na Europa. Sobre a importância da revitalização da devoção mariana neste contexto da Alemanha, e as consecutivas aparições da Virgem ao longo de todo o século 19 no país, ver: BLACKBOURN, David. **Marpingen**: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany. New York: Oxford University Press, 1998.

³²⁴ HILLEBRAND, Joseph. „Was ist ein Verdammter“. *Missionsvorträge*. Vol. 2. Paderborn: F. Schöningh, 1870, p. 267. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 43. Neste mesmo catálogo de pregações do Pe. Hillebrand é possível encontrarmos um volumoso número de pregações cujos títulos indicam o inferno e o diabo como tema central: ‘O julgamento da danação’, ‘Existe inferno’, ‘O que significa ser condenado?’, ‘Inferno’, ‘O pecador no inferno e o pecador na Terra’, ‘A tristeza do condenado’, ‘o medo do inferno’, ‘o fogo eterno’, ‘o homem rico no inferno’, ‘as gradações de punição no inferno’, ‘punição eterna no inferno’, ‘o perigo de ir para o inferno’, e ‘a Crença no inferno e o comportamento dos cristãos’.

³²⁵ Idem, p. 44.

condição horrível, sem esperança... para sempre! Eternidade sem fim!³²⁶

O método para se atingir psicologicamente o público de ouvintes foi tão importante quanto seu conteúdo. Adotando um estilo teatral, os missionários “pareciam ter um acesso de raiva. Eles gritavam, batiam no púlpito, batiam os pés, saltavam para cima e para baixo, e se debatiam.”³²⁷ Uma testemunha de uma pregação jesuítica durante uma missão em Bremen, em 1850, relatou: “O pregador grita com as mãos fechadas em punhos. Ele violentamente balança seu corpo, trabalhando de um lado para o outro do púlpito. Ele bate seus pés, cheira as mãos, estende os braços elevados sobre sua cabeça.”³²⁸ A consequência era um público altamente comovido com pessoas “choramingando e suspirando durante os sermões, com os olhos cobertos ou lançando-se para o chão por um sentimento de indignidade [...]”³²⁹

Este expressivo sucesso das missões, entretanto, não obliterou uma série de conflitos no seio da própria Igreja Católica alemã. Não obstante a tentativa de se manter uma imagem de unidade e uniformidade, o clero católico alemão enfrentou muitas dificuldades no que tange a aceitação do modo como os missionários procediam. Michel Gross descreve as dificuldades em se encontrar relatos de desaprovações ou conflitos nos relatórios paroquiais locais, a contrapelo do que demonstra a farta documentação dos relatórios de Estado, cujas informações nos revelam conflitos intensos entre o clero secular e regular pela autoridade e influência entre os paroquianos. Em um relatório aos governadores provinciais da Renânia em Koblenz, em 1859, o governador de um distrito de Aachen registra a animosidade e insegurança do clero secular em relação aos missionários:

Fora do registro, o clero secular amargamente se queixa da forma como as missões desvalorizam o pároco. Os missionários são enviados à paróquia normalmente com o incentivo de fora, muitas vezes até

³²⁶ SCHOLTEN, Bernhard. **Op. Cit.** 1976, p. 172.

³²⁷ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 43.

³²⁸ *Die Jesuitenansiedlung in Westfalen und das Westfälische Junkerthum. Beiträge zur Geschichte der Volksverderbung in Preussen.* Bremen: A. D. Giesler, 1850, p. 14. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 43-44.

³²⁹ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 57. Peter Burke, em sua *Cultura popular na Idade Moderna*, relata como esta forma teatral nas missões, bem como seus objetivos e resultados, já era prática corrente ainda no século 17. Segundo o historiador britânico: “Ainda mais teatrais eram as missões no Reino de Nápoles, por volta de 1650. Os sermões ocupavam um lugar importante na missão e podiam ser pregados ao amanhecer ou ao anoitecer, de modo que os trabalhadores tivessem oportunidade de ouvi-los. Muitas vezes eram sermões sobre o fogo do inferno, e o pregador podia apresentar uma caveira a fim de impressionar os ouvintes; ‘frequentemente era necessário que o pregador deixasse de falar por quase um quarto de hora, devido aos gemidos e soluços dos seus ouvintes.’” (BURKE, Peter. **Op. Cit.** 1989, p. 253-254).

mesmo sem o consentimento do padre local. Os párocos acreditam que são ofuscados pelos sermões e palestras dos missionários e pela sua aparência austera. Eles acreditam ser muito mais desvalorizados do que merecem. Dói-os ainda mais serem deslocados do confessionário e das confidências dos seus paroquianos... O padre suporta isso e permanece em silêncio, e não pode fazer de outro jeito. Mas, se ele fosse autorizado a falar, ele viria à frente contra a tendência incentivada e cultivada pelas autoridades diocesanas, com a ajuda do clero monástico, cujo intuito é reintroduzir o ascetismo e o formalismo na vida da igreja.³³⁰

Esta animosidade entre clero secular e regular não é uma novidade na Igreja Católica.³³¹ Entretanto, no caso específico da Alemanha oitocentista algumas características singulares do contexto histórico descrito agravaram este acirramento. Em primeiro lugar, é importante destacarmos o caráter de excepcionalidade que as missões representam no cotidiano não só da população de uma determinada localidade, mas também do clero que ali reside e que por aquele cotidiano está quase que absolutamente absorvido. Em um relatório do governante de Malmédy (um pequeno distrito de Colônia) datado de 1859, o autor afirma que “os párocos foram ofendidos pela ambição de longo alcance dos jesuítas que perturbou sua tranquila e confortável vida.”³³²

Além da alteração do caráter ordinário do cotidiano paroquial, os missionários representavam a necessidade de uma reabilitação do clero local. Em outras palavras, a necessidade da presença de uma missão em uma determinada paróquia significava, antes de tudo, que o pároco local não fora capaz de atrair suficientemente a atenção de seus fieis para os serviços religiosos. Especialmente após as agitações revolucionárias de 1848 e 1849, criou-se nas dioceses alemãs uma atmosfera de suspeita por parte dos bispos de que o clero secular paroquial fora incapaz de controlar e defender seus rebanhos contra as ideias e transformações da era moderna. Era necessário, portanto, uma reabilitação do seu compromisso religioso e uma reeducação da disciplina moral e religiosa não somente dos leigos, mas, sobretudo, do próprio clero. Em carta ao rei da Baviera, Luís II, em 3 de março de 1865, o bispo da diocese de Speyer, Nikolaus von Weiss, chegou a afirmar que “o clero secular de vez em quando precisa renovação

³³⁰ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 49. Na Baviera, Werner Blessing destaca a igual animosidade dos párocos locais para com os Redentoristas. Cf. BLESSING, Werner. **Op. Cit.** 1982, p. 86.

³³¹ No caso do nosso objeto de pesquisa, as fontes consultadas indicam recorrentemente este mesmo tipo de conflito com o clero secular vivido pelos Redentoristas em Goiás quase um século depois.

³³² GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 49.

religiosa ainda maior do que as pessoas de modo que ele não se torne secularizado pela seu constante contato com o mundo.”³³³

Do ponto de vista dos conflitos externos, a relação entre o catolicismo missionário e o protestantismo na segunda metade do século 19 alemão tornou-se um ser bifronte. Por um lado, uma expressiva quantidade de protestantes participou entusiasmada das missões católicas, sem que, com isso, tenham se convertido ao catolicismo. Em um relatório a Konrad Martin, bispo de Osnabrück, sobre as missões franciscanas em sua paróquia, o pároco de Lüdenscheid afirmou em abril de 1864 que “a parcela instruída dos protestantes, nomeadamente os funcionários civis, foram sempre representados em grande número.”³³⁴ Ainda segundo os dados colhidos por Michel Gross,

Em cidades como Unterkochen bei Ellwangen, na diocese de Rothenburg em 1854, um quarto dos participantes na missão eram protestantes. Em 1860, em Lüdenscheidt, na diocese de Paderborn, metade dos participantes dos sermões franciscanos eram protestantes.³³⁵

Por outro lado, as lideranças protestantes se opuseram frontalmente ao reavivamento institucional católico, especialmente no que tange o reforço de doutrinas contrárias ao protestantismo. Em discursos inflamados no Reichstag, em Berlim, o Ministro do Interior prussiano, Ferdinand von Westphalen, e o Ministro da Educação e Assuntos Eclesiásticos, Karl Otto von Raumer, (dentre outros ministros protestantes) queixaram-se das missões católicas em 1851, afirmando que a intenção dos missionários era combater o protestantismo, como ocorrera na contrarreforma do século 16.³³⁶ Embora seja certo que o direcionamento das atividades missionárias católicas não visavam o protestantismo, como outrora o fizera na contrarreforma, a contradição doutrinária entre católicos e protestantes não poderia passar sem respingar em afrontas e debates por parte dos pregadores católicos. Ao final de um sermão durante as atividades missionárias, o conhecido pregador jesuíta Peter Roh fez uma referência à hierarquia afirmando que os católicos “eram como membros de um exército com oficiais e generais. Por outro lado, os protestantes, argumentou ele, não tinham essa hierarquia e

³³³ Bischof Nikolaus von Weis na den König von Bayern, 3 de março de 1865. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 50.

³³⁴ Pf. Baumhöer na Bischof Conrad Martin, Lüdenscheid, 26 Abril 1860. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 74.

³³⁵ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 74.

³³⁶ Die Minister v. Raumer und v. Westphalen an die Oberpräsidenten, Berlin, 25 Feb. 1851. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 63.

não eram, portanto, melhores do que livres estudantes.”³³⁷ Em seguida, Pe. Roh atacou a bíblia protestante afirmando que “Lutero teria deliberadamente falsificado várias seções em sua tradução visando minar a Igreja Católica e promover os interesses da sua própria Igreja.”³³⁸

Além de protestantes, críticos democratas e liberais vociferavam também contra os missionários e seu reforço de elementos considerados medievais e antimodernos. Em uma série de críticas escritas em 1852, o padre e professor universitário Dr. Hubert Joseph Reinkens (sacerdote ligado ao catolicismo ilustrado) comparou os jesuítas a uma doença que “ameaça tornar-se endêmica como a cólera asiática na Europa.”³³⁹ Em outras críticas vindas de jornais protestantes e médicos liberais, os missionários foram acusados de causar transtornos mentais, aproveitando-se da fragilidade psicológica de camponeses e operários. Embora a Igreja Católica tenha se esforçado para rebater tais acusações, as críticas chegaram a tal ponto de os jesuítas abrirem suas missões com o aviso de que “qualquer propenso a ansiedade ou depressão deveriam evitar os seus sermões.”³⁴⁰

O resultado desta dúbia relação entre o reavivamento institucional católico e o protestantismo alemão foi um verdadeiro reforço da própria identidade e religiosidade protestante,³⁴¹ bem como da legitimidade liberal por meio do discurso moderno ao longo de toda a segunda metade do século 19. Como consequência, tal reforço gerou uma força política capaz de enfrentar a massa católica religiosa e politicamente entusiasmada. O desfecho desta oposição foi uma “guerra cultural” contra o catolicismo por parte tanto do protestantismo, quanto do liberalismo, usando como discurso-base a oposição católica à modernidade e nacionalismo alemães. Estes elementos – quais sejam: o reavivamento institucional católico, o reforço da identidade e religiosidade protestante e a legitimação política do liberalismo – têm como gênese a ascensão missionária do catolicismo, sem a qual a consolidação da modernidade na Alemanha oitocentista certamente teria seguido por um caminho diferente, embora não necessariamente oposto. O sucesso missionário e o conseqüente reavivamento

³³⁷ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 65.

³³⁸ Idem.

³³⁹ Dr. Hubert Joseph Reinkens verteidigt die Jesuitenmission in Schlesien, Breslau, 22 July 1852. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 48.

³⁴⁰ Mission Bericht des katholischen Pfarramt. Thennenbronn, 9 Dec. 1862. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 48.

³⁴¹ Sobre reforço da própria identidade e religiosidade protestante a partir do reavivamento católico, ver: BLESSING, Werner. **Op. Cit.** 1982.

institucional católico na Alemanha abriram o espaço necessário para a legitimação de uma identidade alemã liberal, moderna, protestante e, por tudo isso, anticatólica.

2.3. A campanha liberal anticatólica e o acirramento político-cultural na construção da modernidade e nação alemã.

O expressivo reavivamento institucional do catolicismo na Alemanha despertou a oposição de diferentes grupos, especialmente entre intelectuais liberais, democratas e socialistas, fossem eles maçons, protestantes ou até mesmo católicos simpatizantes do superado iluminismo católico do século anterior. As razões para esta oposição foram ora políticas, ora religiosas, mas – o que para a presente pesquisa é mais importante – também estão essencialmente vinculadas à fundação e consolidação da modernidade e nação na Alemanha. Logo, impedir o avanço político e religioso do catolicismo romano era lutar pelo futuro democrático, ou liberal, ou protestante, mas, antes de tudo, moderno, da nação alemã.

A ascensão expressiva do número de monges, padres e freiras após 1850, bem como de romarias e demais demonstrações da piedade barroca católica (considerada como símbolo de “medievalismo” e, por isso, avessa à modernidade racional e ilustrada proposta), gerou por parte da imprensa liberal uma campanha acirrada contra o catolicismo ultramontano na Alemanha. Os mais importantes jornais de linha liberal,³⁴² existentes ou fundados a partir de 1850, disparavam matérias, reportagens ou ilustrações periódicas reforçando o caráter antimoderno do catolicismo e o perigo que ele representava para a nação alemã. Competindo diretamente com as ações missionárias pela conquista e adesão de simpatizantes, tais periódicos lograram um alcance notável de assinaturas e leitores. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, somente o *Gartenlaube* – jornal ilustrado de linha liberal fundado em 1853 – aumentou suas assinaturas “de 5.000 para não menos de 100.000 em 1860, e em 1867 já tinha atingido mais de 225.000, uma estatística impressionante para os padrões do jornalismo meados do século.”³⁴³

³⁴² Dentre os referidos periódicos, destacaram-se: *Breslauer Zeitung*, *Crefelder Zeitung*, *Deutsche Allgemeine Zeitung*, *Kölnische Zeitung*, *National Zeitung*, *Vossische Zeitung*, *Frenzboten*, *Die Gegenwart*, *Preussische Jahrbücher*, *Ulk*, *Berliner Wespen* e *Kladderadatsch*, todos de cunho liberal, acadêmico, maçom ou protestante que reforçaram a campanha anticatólica ao longo de todo o século 19 e que culminou na Kulturkampf.

³⁴³ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 136. Interessante notar que o mesmo uso da imprensa escrita foi feito pelos Redentoristas no século seguinte em campanhas de tom bastante semelhante contra o

A ascensão política do liberalismo e dos ideais anticatólicos, no entanto, não tiveram grande relevância na Alemanha até 1858. A partir do verão deste ano o rei da Prússia, Frederico Guilherme IV, foi considerado irremediavelmente insano pelo Conselho Regente, sendo substituído por seu irmão, Guilherme I, que se tornaria rei a partir da morte do seu antecessor em 1861. Frederico Guilherme IV havia sido o monarca governante à época das agitações revolucionárias de 1848 e 1849, e, por isso, fora um dos principais responsáveis políticos pela abertura ao catolicismo e demais ações contrarrevolucionárias na Alemanha. Seu irmão, entretanto, ao assumir a regência dispensou os ministros reacionários e nomeou um novo ministério composto essencialmente por simpatizantes da oposição liberal. Esta mudança no cenário político iniciou uma nova era para a Igreja Católica na Alemanha, que passava de braço do Estado contra o liberalismo revolucionário para um inimigo a ser vencido na luta pela nação e modernidade alemã.

Outro importante evento político internacional deu contornos singulares à ascensão liberal na Alemanha. Em 1859 rebentou na Itália a chamada segunda guerra pela unificação italiana. Nesta, a França de Napoleão III apoiou as intenções do reino da Sardenha contra o domínio austríaco no norte da Itália, levando os liberais e nacionalistas italianos ao controle político da região. Anos depois, estes mesmos liberais se aliaram à Prússia contra o domínio austríaco nos estados alemães, que culminaria nas posteriores unificações de Alemanha e Itália.

Já no parlamento prussiano as tensões entre a realeza e os ideais liberais se tornavam cada vez mais evidentes à medida que o liberalismo avançava politicamente e ameaçava a nobreza aristocrática. Embora tenha dado importante abertura ao liberalismo na política alemã, Guilherme I teve de enfrentar alguns anos depois a oposição do parlamento (cuja ampla maioria liberal foi eleita em 1861) à suas reformas no exército. Sem muitas saídas políticas, o rei prussiano nomeou o *junker*³⁴⁴ Otto von Bismarck para o cargo de primeiro-ministro, algo que repercutiu como conflito entre o ministério e o parlamento, mas como um problema ainda maior para os católicos, visto que Bismarck era declaradamente contra o domínio da Áustria católica sobre os reinos alemães, pondo fim definitivo à união entre o conservadorismo do Estado e a Igreja

espiritismo, protestantismo e maçonaria em Goiás. Nos Capítulos 5 e 6 abordaremos a imprensa redentorista em Goiás, o que permitirá importante comparação com a contrária experiência alemã do século anterior.

³⁴⁴ *Junker* é o termo utilizado para denominar a nobreza aristocrática prussiana no século 19.

Católica na Alemanha. Em poucos anos, com a astúcia política que lhe era característica, Bismarck conseguiu reunir em torno de si os interesses nacionalistas dos liberais e da aristocracia alemã, travando guerras pela expansão do domínio prussiano e configurando um inimigo interno cada vez mais necessário de ser ajustado ao futuro quisto para o império alemão: o catolicismo.

No entanto, não se trata aqui apenas de uma “guerra contra o catolicismo”, como defende Michel Gross (2011), mas de um conjunto de “guerras culturais e políticas” (perspectiva defendida por Christopher Clark e Wolfram Kaiser)³⁴⁵ das quais tanto o liberalismo protestante tomou parte contra o catolicismo e seu fundamentalismo institucional antimoderno, como a própria Igreja Católica travou inúmeras batalhas na defesa da legitimidade política e cultural do papa e do catolicismo, ou mesmo da manutenção da tradição em oposição à modernidade. Sendo assim, para nos utilizarmos das palavras de David Blackbourn, “o que estava claramente em jogo em ambos os lados era um *modo de vida*.”³⁴⁶

No âmbito político a Igreja Católica conquistou até a metade da década de 1860 poucas vitórias contra liberais, cujos resultados foram êxitos notáveis dos partidos progressistas nas eleições entre 1861 e 1865, mesmo em áreas de predominância católica. Embora seja contraditório, este comportamento dos eleitores católicos tem uma razão de ser: ainda que os partidos liberais e democratas se opusessem politicamente à Igreja Católica, eram os conservadores ligados à Bismarck e à política prussiana protestante contra a Áustria que preocupava os eleitores católicos. A Igreja alemã, por conseguinte, se viu dividida entre um progressismo anticatólico e um conservadorismo essencialmente prussiano e protestante. Se, por um lado, o liberalismo era um inimigo declarado ao catolicismo, por outro “o conservadorismo protestante e o Estado prussiano não eram aliados mais confiáveis.”³⁴⁷

Neste sentido, apesar de uma era de ampla ascensão social, política e religiosa nas décadas de 1850 e 1860, a partir da ascensão de Bismarck e das oposições políticas tanto de liberais, quanto de conservadores, somadas ao apoio prussiano à Itália liberal e à própria guerra contra a Áustria em 1866, a Igreja Católica entrou em um período de grave crise política na Alemanha. Seu resultado foi o *Kulturkampf* na década seguinte.

³⁴⁵ CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. (Orgs.). **Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

³⁴⁶ BLACKBOURN, David. **Op. Cit.** 1988, p. 65, *grifo nosso*.

³⁴⁷ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 153.

Mas o caminho até lá foi calcado tanto por frequentes e intensos ataques católicos ao liberalismo, maçonaria e protestantismo – fundamentando-se especialmente no centralismo político e religioso em Roma –, quanto por uma intensa campanha anticatólica promovida pela imprensa liberal-protestante, cujo teor e argumento fundamentava-se essencialmente na disputa pela modernidade e nação alemã contra o “medievalismo” e submissão papal do catolicismo ultramontano.

2.3.1. *A campanha católica antiliberal na Alemanha.*

O catolicismo ultramontano galgou importante espaço na Alemanha, como abordamos há pouco, não somente por meio da ação direta junto às camadas populares nas atividades missionárias, mas também a partir de sua posição política expressamente antirrevolucionária. Em ambos os casos, o ultramontanismo estabeleceu-se política, social e institucionalmente a partir da caracterização de inimigos claramente postos e, em todos os casos, ligados ao liberalismo. Em um primeiro momento, as atividades missionárias definiram-se na oposição direta à “desordem revolucionária” advinda da Revolução Francesa e seus ideais liberais. Como ressalta Siegfried Weichlein,

A Revolução Francesa era vista como desordem. Os missionários combateram essa desordem por meio de um conceito de ordem universal. A atividade missionária deveria tornar todo o mundo cristão e estabelecer uma ordem mundial dirigida contra o movimento revolucionário.³⁴⁸

Esta posição ultramontana ao movimento revolucionário liberal por meio de um discurso universalista e centralizado na figura do papa caminhou em pouco tempo para uma igual ofensiva contra o Estado-nacional moderno, que fazia parte da própria agenda liberal advinda da Revolução Francesa. De um modo geral, o clero ultramontano defendeu com algum êxito uma identidade mútua entre o catolicismo e o universalismo, propondo um claro monopólio político e cultural da Igreja Católica sobre as identidades nacionais (em outras palavras, uma fidelidade ao papa sobreposta à uma fidelidade à nação) contrapondo-se, por isso, “a todas as tentativas de conciliar as identidades católicas com as nacionais (galicanismo, febronianismo), mesmo dentro do movimento missionário (caso da Baviera).”³⁴⁹

³⁴⁸ WEICHLEIN, Siegfried. **Op. Cit.** 2011, p. 276.

³⁴⁹ Idem.

Por fim, seja por seu fundamentalismo institucional, seja pela relação entre o imperialismo prussiano e a religião protestante, um terceiro inimigo ultramontano fixado sobre o liberalismo, especialmente a partir da guerra austro-prussiana, foi o protestantismo. Definitivamente oposto ao irenismo romântico da Escola de Sailer, o ultramontanismo a partir da década de 1860 passou a definir uma posição cada vez mais contrária ao protestantismo, firmando-se tanto na máxima “*Extra Ecclesiam nulla salus*” [fora da Igreja não há salvação], quanto na relação cada vez mais estreitamente estabelecida entre o protestantismo e liberalismo, nacionalismo e modernidade.

Se no âmbito popular foram as missões o instrumento mais eficaz para se alcançar os propósitos de reavivamento institucional-religioso do ultramontanismo, no meio intelectual, burguês, político e mesmo institucional foi a imprensa o veículo primordial de combate aos “inimigos da Igreja” (tanto internos, como externos) e divulgação dos ideais do universalismo católico e centralismo romano. Como ressalta Christopher Clark, “uma das características marcantes da imprensa católica do início e meados do século XIX foi a predominância de revistas ultramontanas. Nos estados italianos, os poucos títulos católicos lançados com sucesso durante a era da Restauração foram principalmente de inspiração ultramontana.”³⁵⁰

Neste contexto, em todo o mundo católico a imprensa ultramontana floresceu e se consolidou como veículo dos ideais romanos. Na Itália o conhecido *L'Amico Cattolico*, publicado em Milão se tornou um dos principais porta vozes do ultramontanismo;³⁵¹ na França o já mencionado *L'Univers* (inicialmente lançado por Abbé Migne, mas com grande repercussão a partir de Louis Veuillot) se tornou um dos jornais ultramontanos mais influentes da Europa;³⁵² na Espanha os jornais *La Revista Católica* em Barcelona, *El Católico* em Madri e *La Cruz* em Sevilha serviram igualmente como principais braços da Igreja ultramontana nos conflitos com o Estado e liberalismo.³⁵³ Nos estados alemães, a proliferação dos jornais ultramontanos se deu também de maneira acelerada, somando “10 títulos em 1834, 25 em 1839, 30 em 1844 e 36 em 1847.”³⁵⁴

³⁵⁰ CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 24.

³⁵¹ Cf.: MAJO, Angelo. **La stampa cattolica in Italia: Storia e documentazione.** Casale Monferrato: Piemme, 1992.

³⁵² Cf.: LAGRÉE, Michel. **Religião e Tecnologia: a bênção de Prometeu.** Bauru (SP): EDUSC, 2012.

³⁵³ Cf.: CALLAHAN, William. **Church, politics, and society in Spain (1750-1874).** Cambridge: Harvard University Press, 1984.

³⁵⁴ CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 24.

Tais jornais, espalhados por toda a Europa criaram um espaço discursivo e colaborativo transnacional, de modo que “os católicos de um país pudessem – cada vez mais – ser movidos pelas tribulações contemporâneas de co-religiosos em outro.”³⁵⁵ Mais que isso, a imprensa ultramontana – assim como ocorria frequentemente nas pregações das atividades missionárias – utilizou-se regularmente de um maniqueísmo discursivo para o combate aos assim declarados inimigos da Igreja. Em edição de novembro de 1871, por exemplo, o jornal holandês *De Katholiek* publicou um artigo de autor anônimo sugerindo que “Todo mundo é forçado agora a assumir uma posição com ou contra Cristo – não há meio caminho.”³⁵⁶ Na Itália, outro jornal ultramontano, *L'Iride*, reproduzia frequentemente imagens satíricas de demônios celebrando sessões no parlamento italiano. Em edição de 25 de fevereiro de 1877, o mesmo jornal chegou a publicar uma charge na qual o diabo se queixa com um trio de notórios políticos anticlericais que se empenhavam em minar o papado. Ao seu lado, o diabo aparecia afirmando: “Você quer destruir essa pedra?... Tenho tentado fazer isso há dezenove séculos e nunca consegui!”³⁵⁷

No âmbito das peijas internas, os jornais ultramontanos atacavam também constantemente qualquer tentativa de aproximação entre o catolicismo e o liberalismo. Em julho de 1872, o holandês *De Katholiek* declarou que o liberalismo seria um “desenvolvimento natural do protestantismo”, conseqüentemente, sendo “o filho bastardo de pais irreconciliáveis.”³⁵⁸ Esta aversão aos católicos liberais – bem como a toda e qualquer tendência não ultramontana dentro do catolicismo – como uma espécie de “inimigo interno”, encontrou ressonância na voz do próprio papa Pio IX, que teria dito ainda nos primeiros dias do Concílio Vaticano I, segundo Giovanni Giuseppe Franco – em manuscrito descoberto apenas no final do século 20 – que “os inimigos mais perniciosos da igreja são os católicos liberais, porque [são] internos”.³⁵⁹ Segundo o historiador francês Yves Chiron, Pio IX ainda teria afirmado em junho de 1871 a uma delegação de católicos franceses que temia os comuneiros de Paris (“verdadeiros

³⁵⁵ Idem.

³⁵⁶ *De Katholiek*, 60, novembro de 1871, p. 273-281. Apud: CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 39.

³⁵⁷ *L'Iride*, 4 de fevereiro de 1877. Apud: CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 39.

³⁵⁸ *De Katholiek*, 62, julho de 1872, p. 221-237. Apud: CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 40.

³⁵⁹ FRANCO, Giovanni Giuseppe. **Appunti Storici sopra il Concilio Vaticano**. Editado e organizado por Giacomo Martina. Roma: Editora da Universidade Gregoriana, 1972, p. 75. Apud: CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 39.

demônios do inferno que andam sobre a terra”) menos do que “essa infeliz tendência política, esse liberalismo católico, que é nosso verdadeiro flagelo.”³⁶⁰

A campanha ultramontana contra o liberalismo, tanto externo (vinculado ao nacionalismo, às agitações revolucionárias, à maçonaria, etc.) como interno (visto tanto nos católicos ilustrados, como no catolicismo liberal, jansenista, irenista, etc.), trouxe consigo uma importante ascensão política do catolicismo por toda a Europa. Na Alemanha, onde o *Zentrum Partei* (o principal partido católico) galgava espaço no parlamento a cada eleição, o ultramontanismo tornava-se cada vez mais perigoso na medida em que deixava de ser um aliado religioso contra as agitações revolucionárias, para se tornar uma ameaça política do papado contra os anseios prussianos de unificação. Mesmo na Baviera, onde o catolicismo ultramontano imperava desde o final do governo de Luís I, a derrota junto à Áustria na guerra austro-prussiana agravou ainda mais os conflitos entre liberais e católicos, uma vez que o parlamento sob Luís II tornava-se irremediavelmente liberal e o rei bávaro perdia progressivamente as forças de resistências face ao imperialismo de Bismarck.

Todas estas tensões políticas se desenvolveram ainda em um contexto não apenas de ataques católicos aos liberais, mas – e sobretudo – de uma implacável campanha liberal contra o catolicismo alemão, baseada principalmente nos argumentos da representação de antimodernidade por parte da Igreja Católica para o progresso do país. Assim, o avanço da industrialização e a consolidação da modernidade no campo da arte, cultura, técnica e política viraram progressivamente o jogo em favor do liberalismo alemão, que conquistou um espaço cada vez maior no *Reichstag* e, conseqüentemente, ganhou forças para atacar de frente seu principal adversário na luta pela identidade e modernidade alemãs: os missionários, vistos como o exército papal que adentrava e minava astuciosamente a nação alemã.

2.3.2. A campanha liberal-protestante anticatólica e a luta pela modernidade na Alemanha.

Os avanços políticos conquistados pelo liberalismo no parlamento prussiano impulsionaram uma acirrada oposição às campanhas missionárias em toda a Alemanha, justificada, fundamentalmente, no perigo que os missionários representariam não

³⁶⁰ CHIRON, Yves. *Pie IX. Pape moderne*. Bitche : Clovis, 1995, p. 467. Apud: CLARK, Christopher. *Op. Cit.* 2003, p. 39.

somente para o Estado, mas também para a própria identidade protestante. Especialmente a partir da década de 1860, uma série de correlações e enredos foram criados, cuja trama central colocava os missionários como agentes conspiradores contra o Estado moderno, contra a sociedade alemã e em favor da conquista política do país para o papa. Assim, “tanto liberais, quanto protestantes acreditavam em uma colossal e fantástica conspiração [dos missionários católicos] para conquistar o mundo.”³⁶¹

Em uma série de publicações protestantes e liberais estas supostas conspirações apareciam especialmente representadas pelos jesuítas e redentoristas. Segundo os autores de tais publicações, os missionários utilizavam-se especialmente das mulheres durante as confissões para convencê-las a ganharem seus maridos para causa católica contra o Estado prussiano protestante e contra o liberalismo. Em uma publicação de 1881, o pastor protestante Johann Bluntschli, lembrando-se da ação missionária católica das décadas anteriores, afirmou que

[...] a influência indireta de muitos confessores e padres da corte sobre a administração e a política ainda prevalece em muitos estados. Se eles não conseguem conquistar os chefes de estado propriamente ditos, muitas vezes eles sabem como para agitar o coração feminino e usar mulheres para influenciar seus maridos.³⁶²

Para o pastor Karl von Leibbrand a campanha missionária para restaurar a moralidade era apenas uma farsa, pois na verdade as autoridades ultramontanas da Igreja Católica teriam supostamente chamado os jesuítas como parte do plano para reafirmar o poder do papa nos estados alemães. Segundo o pastor protestante, os missionários

[...] varreram todos os cantos do sudoeste da Alemanha e agora eles estão lançando um ataque ao norte. O catolicismo é uma enchente que ameaça inundar a Alemanha em superstição e estupidez. O catolicismo é um oceano que só pode ser contido por uma barragem protestante construída para proteger a população contra a intolerância, o proselitismo e conversão.³⁶³

³⁶¹ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 89.

³⁶² BLUNTSCHLI, Johann Caspar. “Über das Verhältniss des modernen Staates zur Religion“. In: _____. *Gesammelte Kleine Schriften*, 2: 155. Nördlingen: C. H. Beck, 1881. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 205. Além desse, outras obras protestantes podem ser citadas com o mesmo teor e argumentação, por exemplo: ANDRAE, O. **Die verderbliche Moral der Jesuiten in Auszügen aus ihren Schriften**. Ruhrort: Andrae, 1865; BERGMANN, H. A. **Die geheimen Instructionen für die Gesellschaft Jesu. Oder: die Staat und Kirche beadrohenden Pläne des Jesuitenordens**. Erfurt: Hennings und Hopf, 1853.

³⁶³ LEIBBRAND, Karl von. *Die Missionen der Jesuiten und Redemptoristen in Deutschland und die evangelische Ehrheit und Kirche*. Stuttgart: E. Schweizerbart'sche Verlagshandlung, 1851. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 92.

A oposição protestante ao reavivamento católico uniu-se aos ideais liberais em uma campanha cujo mote central foi o risco que o catolicismo representava para a consolidação da modernidade alemã. Em linhas gerais, o discurso protestante e liberal contra o catolicismo afirmava que o caminho para o progresso material e moral alemão deveria passar necessariamente pelo filtro do liberalismo e protestantismo. Nesta perspectiva, ao longo das décadas de 1850 a 1870 diversos artigos acadêmicos ou científicos, bem como obras de filósofos, historiadores, teólogos e outros ramos da intelectualidade alemã, foram publicados reforçando o argumento em favor da relação estreita entre o protestantismo e o avanço da modernidade e progresso. Em 1855, por exemplo, o conhecido filósofo e teólogo Christian Carl Josias von Bunsen, na introdução do seu *Die Zeichen der Zeit*, argumentou que a Alemanha se encontrava em um momento crucial em que deveria escolher entre o progresso protestante ou o atraso católico, entre a Igreja “medieval” ou o Estado moderno. Nas palavras do autor,

O que os sinais dos tempos querem nos dizer? Trata-se de uma maré vazante ou uma inundação? Será que estamos na Alemanha e na Europa que avança ou que retrocede? [...] O que triunfará, Igreja ou Estado? Clero ou nação? [...] A visão jesuítica do mundo [...] é o assassino do princípio da individualidade outorgada por, e pertencente a, Deus. O jesuitismo é uma broca, não uma construção; uma escravização, não uma libertação, que incentiva entre o povo, não a independência e desenvolvimento próspero, mas uma flutuação ruínosa entre anarquia e o despotismo, como também entre o ceticismo e a superstição. Não é apenas um ataque à liberdade do indivíduo, mas um movimento irremediavelmente hostil à liberdade, ciência e humanidade.³⁶⁴

Já no campo da educação, o conhecido pedagogo alemão Friedrich Adolph Wilhelm Diesterweg publicou em 1859 seu ensaio *Bischof und Pädagog* que ficou famoso por sua acentuada contraposição entre o que seria o progresso de uma educação protestante paralelo ao atraso de uma educação católica para o mundo moderno. Em linhas gerais, o que Diesterweg chamou de *Grundprinzipien des Lebenskampfes* (princípios básicos da luta pela vida) resumia-se em um abrangente catálogo de opções socioeconômicas: um absolutismo monárquico, ou uma constituição livre; tarifas protecionistas ou o livre mercado; alianças ou livre concorrência; Apadrinhamento ou autorregulação; Censura da imprensa ou liberdade de imprensa; Igreja estatal ou

³⁶⁴ BUNSEN, Christian Karl Josias von. **Die Zeichen der Zeit**: Brief an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1855, 282-283.

liberdade de consciência; Estagnação ou progresso; Sujeição às autoridades ou livre pesquisa e um pensar por si mesmo; Inércia católica ou movimento protestante.³⁶⁵

No que tange especificamente o campo educacional, Diesterweg elencou em seu ensaio as seguintes diferenças entre o catolicismo e o protestantismo, a partir das quais o discurso liberal moderno emerge como a razão central pela qual o catolicismo deveria ser superado. Do lado católico, não se poderia esperar mais do que:

Uma educação para promover a crença nas autoridades; Uma educação para promover a crença não qualificada na Igreja, no papa e nos sacerdotes ungidos; A renúncia do próprio inquérito sobre assuntos do dogma da Igreja – a renúncia da razão; A subordinação da Sagrada Escritura ao catecismo, e a interpretação da mesma através da infalibilidade do papa; A adesão às práticas da Igreja necessárias para a salvação (genuflexão, sinal da cruz, dispersão de água benta, oração do Rosário, confissão, jejum peregrinações, penitência, mortificação); A crença na superstição e milagres, etc.³⁶⁶

Na educação protestante, por outro lado, poder-se-ia esperar:

A liberdade protestante de crença e de consciência; O direito (ou o dever) de seu inquérito sobre as escrituras; O reconhecimento de convicções individuais; O acordo entre a crença e a razão; A atribuição de todos os fenômenos às leis (naturais e espirituais.); Uma educação para a livre autodeterminação, e com tudo o que se segue a partir desses princípios e está em harmonia com eles. Em suma: uma vida correta dedicada a uma firme crença no bem comum.³⁶⁷

Já o conhecido teólogo protestante Daniel Schenkel, em sua *Das gegenwärtige aggressive Verfahren der römisch-katholischen Kirche*, de 1857, afirmava que o catolicismo era atrasado e voltado para o passado, enquanto o protestantismo era progressista e orientado para o futuro. Para o teólogo, o catolicismo teve sua importância no momento de conversão dos povos pagãos ao cristianismo, portanto, em um momento longínquo e pretérito; mas agora, em um momento de tão significativo progresso, o catolicismo

não tem mais qualquer raiz no espírito e necessidades do nosso século, e já não carrega mais em si os botões do futuro. A visão de mundo sobre a qual o catolicismo se sustenta pertence a um período passado na história do mundo. [...] Por outro lado o progresso do protestantismo anda de mãos dadas com o progresso da civilização, com o aumento da propagação da instrução e do conhecimento.³⁶⁸

³⁶⁵ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 102.

³⁶⁶ DIESTERWEG, Adolf. „Bischof und Pädagog“. In: ALT, Robert; AHRBECK, Hans, et. al. *Sämtliche Werke*. Berlin: Volkseigener Verlag, 1976. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 102.

³⁶⁷ Idem.

³⁶⁸ SCHENKEL, Daniel. **Das gegenwärtige aggressive Verfahren der römisch-katholischen Kirche in ihrem Verhältnisse zum Protestantismus**. Darmstadt: C. W. Lescke's Separat-Conto, 1857, p. 22.

Este antagonismo entre um catolicismo que representava a estagnação, o atraso e a “medievalidade” do passado, contraposto a um protestantismo que representava o movimento, o progresso e o futuro está diretamente relacionado às bases do mundo moderno que se consolidava na Alemanha. A empolgação pela consciência do presente como um tempo de transição e pelo futuro como sempre novo e melhorado contrapunha-se não somente a um modelo de instituição ainda pautada na autoridade monárquica absoluta, mas especialmente a uma formação moral e religiosa versada sobre a devoção e a piedade barroca. Estes dois elementos centrais da Igreja Católica (sua estrutura monárquica e sua religiosidade devocional), triunfantes sob a égide do ultramontanismo, tornaram-se o alvo central contra o qual a luta pelo futuro e progresso alemão deveria se concentrar.

Neste sentido, a reivindicação da intelectualidade liberal-protestante alemã como a herdeira moderna do iluminismo setecentista tornava-se o mote sobre o qual a peleja contra o catolicismo era justificada. Sob o pseudônimo de A. L. Stachelstock, o autor de *Licht um Finsterniss oder die frien Gemeinden und die Jesuiten*, publicado originalmente em 1861, afirmava que a Alemanha seria o “campo de batalha entre os herdeiros modernos do Iluminismo e o jesuitismo medieval.”³⁶⁹ Em uma aberta heroicização do Iluminismo e sua representação da modernidade e progresso contra o “medievalismo” católico, Stachelstock afirmava:

Quem arrancou o poder das mãos dos jesuítas? Quem trouxe o fim dos dogmas mais absurdos e descabidos? Quem nos permitiu libertar-nos da crença na condenação interminável no inferno? Quem nos salvou da tortura que os agentes da Inquisição tinham praticado com tal virtuosismo? O Iluminismo, mais uma vez o Iluminismo, e sempre o Iluminismo!³⁷⁰

A partir destes contrastes, a burguesia industrial protestante alemã, bem como a classe intelectual liberal e até mesmo a pequena burguesia católica cada vez mais distante daquilo que sua instituição religiosa representava, permitiram-se empolgar-se pelas transformações temporais que o otimismo moderno lhes oferecia. Unindo tais elementos à expansão militar prussiana (e, com ela, o conseqüente reforço da identidade nacional alemã), e à expansão industrial e tecnológica que consolidava cada vez mais a aceleração temporal em direção ao um futuro otimista e radicalmente diferente do campo de experiências passado, a criação de ícones e modelos de verdadeiros heróis do

³⁶⁹ STACHELSTOCK, A. L. *Licht um Finsterniss oder die frien Gemeinden und die Jesuiten*. Altona: Verlagsbureau, 1861. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 110.

³⁷⁰ Idem.

progresso paulatinamente passaram a confrontar a figura dos santos, monges, freiras e frades, que em quase tudo representavam um passado a ser cotidianamente superado.

Segundo Michel Gross

Por meio desse contraste eles romanticamente fantasiavam o banqueiro robusto, o funcionário obediente, o industrial dedicado, o racionalista equilibrado, ou cientista ilustrado. Estes foram os capitães do progresso, heróis modernos que enfrentavam os desafios da industrialização e construção da nação. Eles eram liberais, masculinos, nacionalistas [...]. Nesta era de progresso, o monge e o mosteiro poderiam ser, quando muito, um peso morto; um dreno sobre o capital; sobras medievais de uma era passada de dogma, superstição, e estupidez. Na pior das hipóteses eles eram agentes ultramontanos traidores em favor do Vaticano, inimigos dedicados à destruição de uma nação alemã unificada, moderna e dinâmica.³⁷¹

Desse modo, o anticatolicismo tornou-se a partir da década de 1860 uma maneira de reorientação e reforço das identidades liberal e protestante, de modo que a criação de um inimigo interno dentro das fronteiras da própria nação alemã em construção legitimava um projeto político, social, econômico, cultural e religioso específico de um conjunto de grupos que, apesar de divergências sociais e políticas muitas vezes evidentes, comungavam de um desejo de aceleração temporal em direção a um futuro progressista, moderno e nacional. Assim, “eles descobriram que o acoplamento entre liberalismo e anticatolicismo era uma forma especialmente poderosa de reabilitar e expressar o seu programa para a reforma na era pós-revolucionária.”³⁷²

O argumento intelectual do liberalismo, portanto, fundamentava-se basicamente em discursos dicotômicos de progresso e atraso, ou antigo e moderno, típicos das transformações, sobretudo, da consciência histórica do século 19 que analisamos no capítulo anterior. Do ponto de vista político, entretanto, o liberalismo ainda precisava conquistar legitimidade face à supremacia monárquica e nobiliárquica que imperava nos estados alemães. Também neste aspecto, o anticatolicismo foi o estandarte sobre o qual se sustentou o discurso liberal.

Em publicação datada de 1869, o jurista e político suíço Johann Caspar Bluntschli argumentou que, tal como as mulheres, as massas eram irracionais, propensas à excitação, e predispostas ao fanatismo religioso e foram, portanto,

³⁷¹ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 157.

³⁷² Idem, p. 98.

facilmente manipuladas pelo clero.³⁷³ Já o teólogo e filósofo alemão Eduard Zeller, em sua famosa *Staat und Kirche*, publicada em 1873, desenvolveu uma série de argumentos políticos que demonstravam o perigo que a Igreja Católica representava não somente para o progresso da nação alemã, mas, especialmente, para o Estado e Império recém-forjado. Em linhas gerais, Zeller também afirmava que o clero católico ultramontano utilizava-se da manipulação das massas para angariar lastro social contra o Estado alemão e em favor das potências católicas estrangeiras. Para ele, além disso,

peregrinações e procissões eram apenas convites para o mal, perturbação da ordem pública e propagação da violência; púlpitos e confessionários eram plataformas para doutrinação política. Monges exerciam influência não só na vida religiosa, mas também na vida política, econômica e cultural, de modo que a paz pública, a educação e a integridade do Estado eram postos em perigo.³⁷⁴

Estes argumentos, portanto, reforçavam a ideia de que os votos e pregações de obediência à Roma por parte das congregações religiosas, além de um espectro da escravidão, representavam o risco da criação de um exército papal dentro do território alemão. Para Zeller, por conseguinte, o Estado deveria, por precaução e para garantir o bem-estar da população, expulsar as congregações religiosas do país e “fazer tudo em seu poder, dentro dos limites da legalidade, para derrotar a Igreja Católica.”³⁷⁵

A campanha liberal-protestante contra o catolicismo na Alemanha, portanto, se deu a partir tanto da argumentação temporal, cujo eixo central girou em torno das dicotomias progresso-atraso e antigo-moderno, quanto da criação de um enredo político sob o qual a Igreja Católica representaria os interesses de uma potência estrangeira que colocaria em risco a nação e Estado alemães. Nestes dois elementos, a criação de um imaginário basicamente antimonástico e misógino tornou a narrativa anticatólica uma verdadeira campanha pela consolidação da modernidade alemã. A partir desse imaginário, que intentava transformar o ambiente dos mosteiros cada vez mais em uma parte de um passado longínquo e superado pela marcha do progresso, é possível perceber de que maneira a modernidade liberal-protestante alemã se alicerçou em um

³⁷³ BLUNTSCHLI, Johann Caspar. **Charakter und Geist der politischen Parteien**. Nördlingen: C. H. Beck, 1869. Reimpressão: Aalen: Scientia, 1970, p. 36.

³⁷⁴ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 248.

³⁷⁵ ZELLER, Eduard. **Staat und Kirche**: Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten. Leipzig: Fues, 1873, p. 107.

Disponível em: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11127751.html>. Acesso em 14 de março de 2017.

discurso essencialmente temporal, não muito diferente do que os próprios redentoristas fariam no século seguinte em Goiás.

2.3.3. Modernidade e imaginário anticatólico na campanha liberal alemã.

A campanha liberal-protestante contra o catolicismo na Alemanha, para além do seu aspecto político, alicerçou-se na criação e reforço de todo um imaginário no qual o catolicismo representava não somente um inimigo político para o Estado, mas, sobretudo, um dissimulado resquício do passado a ser vencido para que a Alemanha triunfasse em seu promissor e moderno futuro.

Segundo o filósofo e historiador polonês Bronislaw Baczko, “através de seus imaginários sociais, uma coletividade designa a sua identidade; elabora uma certa representação de si; estabelece a distribuição dos papéis e das posições sociais; exprime e impõe crenças comuns.”³⁷⁶ Neste sentido, tomando por base esta assertiva, é possível analisarmos parte da sociedade alemã da segunda metade do século 19 (especialmente aquela composta pela burguesia industrial e intelectual liberal-protestante) a partir das imagens e representações que ela construiu para si por meio da caracterização daquilo que deveria ser o seu oposto. Em linhas gerais, portanto, afirmamos que a identidade moderna alemã, fundamentalmente construída sob a égide do nacionalismo burguês, industrial, liberal e protestante, teve como um de seus principais pilares a produção de sua alteridade na construção de um imaginário onde o catolicismo representava o passado a ser superado. Este imaginário anticatólico, para além da peleja contra as atividades missionárias, se sustentou em dois elementos principais: o antimonasticismo e a misoginia.

Desde o início do reavivamento institucional católico, especialmente a partir de 1849, a quantidade de congregações e ordens religiosas na Alemanha aumentou significativamente, e, com elas, o número de religiosos consagrados. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, na diocese de Colônia, em 1850 havia apenas 272 monges e monjas. Em 1872, entretanto, o número religiosos e religiosas em mosteiros e abadias, somente nesta diocese, subiu para 3.131, um aumento, portanto, de mais de 1.000% em apenas duas décadas. Na mesma direção, nas dioceses de Breslau, Posen-Gnesen e

³⁷⁶ BACZKO, Bronislaw. *Imaginação Social*. In: **Enciclopédia Einaudi**. v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985, p. 309.

Kulm até 1853 havia um total de apenas 236 monges e freiras. Em 1872, entretanto, o número saltou para 1.986, computando um aumento de mais de 800% em menos de 20 anos. Na Prússia, enquanto em 1855 o número de mosteiros católicos era de 69, em 1864 este número saltou para 243 e em 1866 chegou a 481; em 1855 havia 976 monges e monjas prussianos, enquanto em 1864 este número quintuplicou para 5.259; números significativos, especialmente em se tratando de um Estado essencialmente protestante.

As razões para um aumento tão expressivo no número de religiosos no clero regular alemão durante estas duas décadas são variadas e necessitariam de um espaço apropriado para serem mais bem debatidas. Entretanto, ressaltamos neste contexto alguns pontos que são relevantes para a nossa pesquisa. O primeiro deles refere-se ao sucesso das missões religiosas que abordamos nas páginas anteriores. A partir das atividades missionárias fortemente voltadas para o teor psicológico e emocional dos fieis, o aumento de vocações religiosas pode ser encarado como um resultado natural desse sucesso.

Além disso, o aspecto social do contraste entre o catolicismo e o protestantismo merece igual destaque. Segundo o historiador alemão Irmtraud Götz von Olenhusen,³⁷⁷ embora no início do século 19 boa parte do clero católico tenha sido recrutado dos estratos urbanos dos estados alemães, a partir da ascensão do ultramontanismo o celeiro social das vocações religiosas católicas migrou da cidade para o campo. Em linhas gerais, portanto, o sacerdócio alemão em grande parte veio de fora do processo de crescimento urbano e industrial em curso em todo o país. A estratégia ultramontana de deslocamento do foco social da atenção católica foi fundamental para seu sucesso na Alemanha, seja pela sua apropriação do catolicismo popular, seja pelo seu discurso marcadamente antimoderno e, conseqüentemente, muito mais próximo do mundo camponês que ainda compunha a maioria da população alemã, especialmente em Estados como a Baviera. Mesmo para aqueles que já haviam abandonado a zona rural em busca de melhores condições de vida nas cidades, o discurso antimoderno e anti-industrial do catolicismo ultramontano em muito agradava e confortava o sofrimento das duras horas de trabalho nas indústrias trazidas pela modernidade. Para os camponeses, por outro lado, a vocação religiosa apresentava uma alternativa possível à dureza do trabalho e transformações sociais correntes.

³⁷⁷ Cf.: GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud. **Klerus und abweichendes Verhalten: Zur Sozialgeschichte der katholischer Priester im 19. Jahrhundert.** Die Erzdiözese Freiburg. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994.

As consequências desses expressivos números no clero regular católico, entretanto, levaram ao reforço ainda mais bem fundamentado dos argumentos liberais contra os perigos que catolicismo representava para a ainda insipiente modernidade alemã. Por um lado, intelectuais liberais reforçavam ainda mais os argumentos de que os novos monges ultramontanos reconheciam somente a autoridade papal de Roma e, portanto, representavam agentes estrangeiros no interior do país.³⁷⁸ Por outro, o mosteiro representava exatamente o oposto de uma sociedade industrial voltada para a produção, uma vez que a vida de reclusão em nada produziria para o país em termos de recursos materiais e tecnológicos.³⁷⁹ Seguindo esta linha de raciocínio, em Dresden, em meados do ano de 1869, uma resolução, fruto de um comício que contou com mais de 5.000 participantes, determinou que a vida monástica católica era completamente incompatível com as necessidades do mundo contemporâneo. Segundo o documento: “a vida monástica, por ser uma instituição obsoleta e perigosamente hierárquica, vai em todos os aspectos diretamente contra as demandas humanas do nosso tempo.”³⁸⁰

Esta contraposição entre o mosteiro como representação do passado medieval e a indústria como representação da modernidade foi também intensamente destacado e reforçado pela imprensa liberal. Ao longo de toda a década de 1860, por exemplo, todas as edições do jornal *Gartenlaube* publicaram imagens e histórias de plantas industriais, visitas a exposições industriais, introduções de novas máquinas, etc. Nestas mesmas edições as fumaças de indústrias e máquinas trabalhando a todo vapor contrastavam-se com figuras de mosteiros em ruínas, ou de trabalhos manuais em conventos religiosos.

Em edição datada de 1861, por exemplo, o jornal trouxe uma figura intitulada “Die Ruinen der Abtei Allerheiligen” [As ruínas da abadia de Todos os Santos], cuja imagem retratava um mosteiro em ruínas sendo visitado por visitantes curiosos. Anos depois, em edição de 1874, a figura “Der Friedhof auf dem Oybin” [O cemitério na Oybin] trazia uma imagem semelhante, também contendo expectadores de um edifício religioso em ruínas. A mensagem transmitida pelas imagens nos parece certa: o mosteiro, e com ele tudo que sua figura representava, fazia parte de um passado cujo

³⁷⁸ Para um interessante exemplo de obras com argumentos desse teor, ver: SCHULTE, Johann Friedrich von. **Die neueren katholischen Orden und Congregationen besonders in Deutschland**. Berlin: C. G. Lüderitzsche, 1872.

³⁷⁹ Em 1869 uma petição liberal, segundo destaca Margareth Anderson, chegou a afirmar que os mosteiros e ordens de reclusão eram “não somente focos de prostituição e superstição”, como – e principalmente – de “preguiça”. (ANDERSON, Margareth. **Windthorst**: a political biography. Oxford: Clarendon Press, 1981, p. 124.)

³⁸⁰ *National Zeitung*, 22 Sept. 1869. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 179.

interesse não poderia ser outro senão a curiosidade. A Igreja Católica, e com ela sua pecha de antimodernidade não deveria ser mais que um museu inteiramente anacrônico a ser recordado como o passado superado em um mundo moderno. Nas mesmas edições, por outro lado, figuras de indústrias e cidades cheias de vida e movimento faziam contraste aos mosteiros ruinosos, mostrando que o futuro crido e desejado pelos editores estava na indústria, na cidade e no mundo moderno afinal.

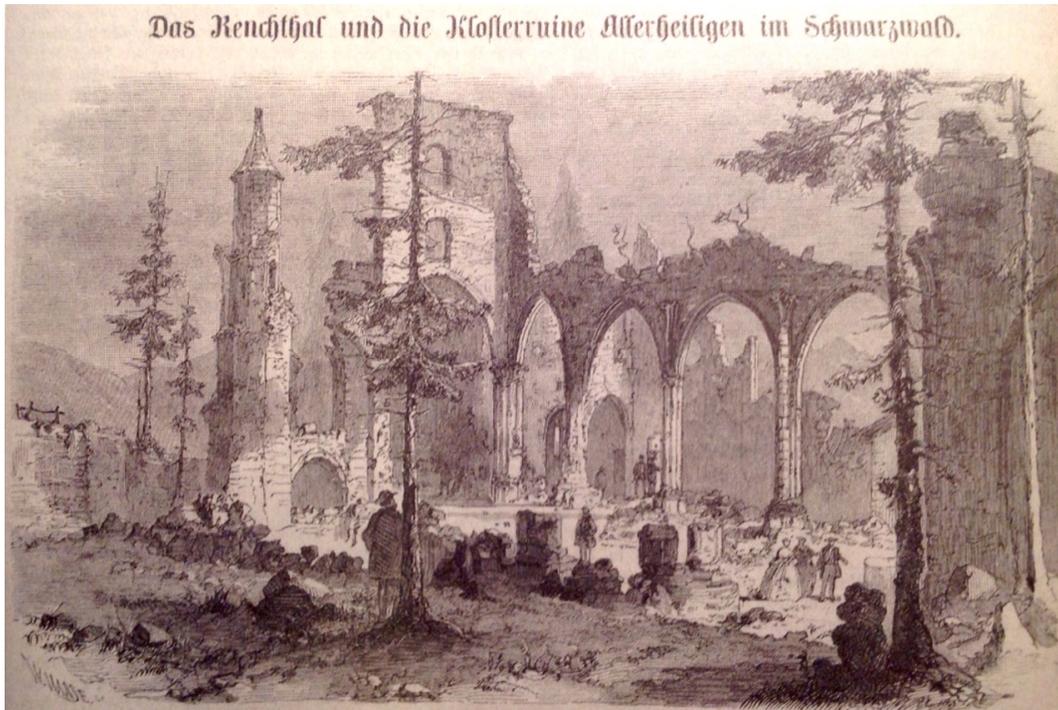


Figura 1: Die Ruinen der Abtei Allerheiligen (Gartenlaube 1861). In: GROSS, Michel. **Op. Cit.** 2011, p. 153

Conjugado ao expressivo crescimento no número do clero regular católico na segunda metade do século 19, outra preocupação marcou presença nas publicações liberais contra o catolicismo na Alemanha: o significativo aumento de congregações e vocações religiosas femininas. Segundo os dados colhidos por Michel Gross, somente na Prússia, em 1869 havia 6 ordens monásticas femininas, com um total de 41 conventos de reclusão, além de 690 congregações religiosas femininas com 4.497 freiras e 867 noviças e irmãs leigas dedicadas ao ensino de meninas e mulheres e a cuidar dos pobres, órfãos e doentes.³⁸¹

Este expressivo aumento de religiosas consagradas em congregações e ordens católicas gerou um imaginário ainda mais representativo da identidade moderna do liberalismo alemão. Como destaca David Blackbourn, “mulheres em ordens religiosas

³⁸¹ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 133. Segundo o historiador, cerca de 90% destas congregações e ordens religiosas se estabeleceram na Prússia somente após 1848.

eram, para os liberais, o símbolo perfeito do atraso e da irracionalidade.”³⁸² Nesta mesma direção, o catolicismo, representado como irracional, dependente e indigno de confiança, foi comparado à mulher no imaginário liberal. Em geral, o argumento era de que “assim como todos os seres humanos eram, por natureza, macho ou fêmea, também o Estado e a Igreja eram dois sexos diferentes.”³⁸³ Neste sentido, sendo o Estado o sexo masculino e a Igreja o sexo feminino, a instituição católica passou a ser representada no imaginário liberal alemão como uma mulher sedutora que, usando de seus truques femininos, ludibriava o Estado para adquirir vantagens para si. Segundo o liberal e pastor protestante Johann Bluntschli, em 1872,

Se o estado é um homem, então a Igreja é como uma mulher, ou mais precisamente um vampiro, que dá a aparência de inocência, mas sabe muito bem como influenciar um homem num caminho com seus encantos [...]. Ela pode não ter energia suficiente para lançar uma cruzada santa como ela fez na Idade Média, mas ela tornou-se uma senhora muito elegante que ainda pode chicotear confusão dentro do Estado.³⁸⁴

Se, por um lado, a representação imaginária da Igreja comparava-a a uma mulher velha, mas ainda sedutora, contraposta a um Estado liberal jovem e masculino, na prática, por outro, o argumento central recaía na acusação de que a Igreja Católica utilizava-se do seu domínio sobre as mulheres para minar o Estado alemão em favor do papa. Segundo os editores do jornal *Grenzboten*, em edição publicada em 1875, a mulher seria “a barricada por trás da qual o sacerdote se protege, caso ele não possa alcançar diretamente o marido.”³⁸⁵ Para A. C. Stachelstock, autor de *Licht und Finsterniss*, as mulheres teriam sido recrutadas pela Igreja para serem “espiões dentro da família.”³⁸⁶ Aproveitando-se dos conflitos políticos com a França, já no final da década de 1860, intelectuais liberais como o jurista renano Johann Friedrich von Schulte conjecturavam que os conventos e congregações femininas na Alemanha eram muitas vezes controlados por madres francesas.³⁸⁷

Neste sentido, é importante ressaltarmos a relevância que o imaginário anticatólico criado por intelectuais e, principalmente, pela imprensa liberal

³⁸² BLACKBOURN, David. **Op. Cit.** 1988, p. 62.

³⁸³ Idem, p. 200.

³⁸⁴ BLUNTSCHLI, Johann Caspar. “Deutsche Briefe über das Verhältniss von Staat und Kirche: Der Dualismus von Staat und Kirche”. *Gegenwart I*. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 201.

³⁸⁵ *Grenzboten* (1875, n. 72). Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 203.

³⁸⁶ STACHELSTOCK, A. L. *Licht um Finsterniss oder die frien Gemeinden und die Jesuiten*. Altona: Verlagsbureau, 1861, p. 63. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 204.

³⁸⁷ Ver: SCHULTE, Johann Friedrich von. **Op. Cit.** 1872.

desempenhou na maneira como o catolicismo foi encarado como alteridade à identidade alemã desejosa do progresso e da modernidade. As imagens do mosteiro como pertencente a um passado para o qual não se desejava voltar, ou mesmo da Igreja-Mulher, como agente irracional que perturbaria a ordem racional de funcionamento do Estado, reforçavam uma identidade cada vez mais calcada nos valores liberais e modernos. Tais valores e argumentos foram curiosamente o mote sobre o qual se sustentou boa parte do discurso redentorista em Goiás no século seguinte, reforçando nossa tese de que o modo como os tais sujeitos históricos perceberam e construíram a modernidade e modernização em Goiás tem raízes profundas em seu campo de experiências inversamente vivido na Alemanha do século anterior.

2.3.4. *As guerras, a unificação e a derrota católica a caminho do Kulturkampf.*

Concomitantemente a este processo de consolidação de um significativo imaginário anticatólico entre a burguesia liberal-protestante alemã, o contexto político das décadas de 1860 e 1870 alteraram expressivamente a balança de poder em desfavor do catolicismo. Desde a ascensão de Bismarck ao cargo de Primeiro-Ministro prussiano, as pretensões de Guilherme I de fortalecimento militar da Prússia tornavam-se cada vez mais concretas. As disputas por poder e hegemonia política, especialmente contra a Áustria, fortaleciam as pretensões prussianas por uma Alemanha unificada sob seu domínio político. Neste processo de unificação, três elementos foram decisivos: a querela de Schleswig-Holstein em 1864, a vitória prussiana sobre a Áustria em 1866 e a vitória prussiana sobre a França, em 1870.

A violação do Protocolo de Londres, de 1852, por Cristiano IX, recém-empossado rei da Dinamarca, em 18 de novembro de 1864, quando anexou os ducados de Schleswig-Holstein ao domínio político de seu país, levou a Confederação Alemã a transpassar as fronteiras do norte e declarar guerra ao país nórdico. Com um exército expressivamente superior, os reinos da Prússia e Áustria derrotaram seu inimigo, reanexando os reivindicados ducados e acirrando ainda mais as disputas entre prussianos e austríacos pelo domínio político dos estados confederados alemães. O resultado foi uma querela política ainda mais intensa entre uma “grande Alemanha” [*Grossdeutschland*], que incluía o império austríaco em um possível reino unificado, e uma “pequena Alemanha” [*Kleindeutschland*], que excluía a Áustria deste projeto.

O estopim de tal acirramento político se deu em abril de 1866, quando os representantes prussianos na Assembleia de Frankfurt apresentaram um plano de uma nova constituição federal. A despeito dos possíveis avanços liberais da nova Constituição, na prática o documento diminuía a influência austríaca sobre os Estados alemães e sobressaía politicamente a Prússia como seu principal porta-voz. A reação da Áustria foi a declaração de guerra contra a Prússia, conclamando os demais Estados da Confederação a unirem-se a ela contra seu adversário. Todavia, um acordo secreto entre a Prússia e o recém-unificado reino da Itália previa uma aliança entre os dois países em caso de uma guerra contra a Áustria. Interessada na região do Vêneto, sob domínio da Áustria, a Itália se uniu à Prússia contra seu inimigo comum. Apesar de ter o apoio da maior parte dos Estados alemães, a divisão do exército austríaco entre uma frente contra a Itália e outra contra a Prússia levou o país à derrota, cujo resultado foi a anexação do Vêneto pela Itália e a criação da Confederação da Alemanha do Norte, que excluía a Áustria dos Estados Alemães e consolidava o domínio prussiano sobre os mesmos.

Os resultados da guerra austro-prussiana, entretanto, sobressaem-se para além do âmbito político. Do ponto de vista sociocultural, a derrota do império Austríaco para a Prússia representou uma derrota do catolicismo face ao protestantismo e liberalismo prussiano. Além da guerra contra um reino tradicionalmente católico como Áustria, a aliança prussiana com a Itália, que há anos travava batalhas contra o papado pela integração de Roma ao reino recém-unificado, levou os católicos dos Estados alemães a uma posição cada vez mais contrária ao domínio prussiano, e, conseqüentemente, em favor de seu adversário na guerra.³⁸⁸ No caso dos Estados da Renânia e Vestefália, por exemplo, a oposição à guerra contra a Áustria foi certa. Sob domínio político da Prússia desde 1815, estes Estados tiveram problemas sérios para aceitar a marcha contra a Áustria. Diante do temor evidente da guerra, o recém-empossado Arcebispo de Colônia, Paulus Melches, escreveu uma carta pessoal ao rei da Prússia expressando o desejo de seus diocesanos de que uma possível guerra deveria ser evitada.³⁸⁹ Já em Münster, seguindo esta mesma direção, mais de seiscentos reservistas se recusaram a

³⁸⁸ Werner Blessing (**Op. Cit.** 1982, p. 135) ressalta que a solidariedade e lealdade dos católicos ao Papa na Questão Romana (1861), especialmente na Alemanha, ultrapassou as fronteiras políticas e se tornou uma verdadeira “batalha ideológica”, travada por meio de Cartas Pastorais, homilias inflamadas e pedidos constantes de oração pelo papa. Na Baviera, o rei Maximiliano II José declarou apoio ao pontífice romano, agravando ainda mais as relações entre o Estado bávaro e a Prússia e os liberais do país.

³⁸⁹ RÖTTGES, Otto. *Die politischen Wahlen in den linksrheinischen Kreisen des Regierungsbezirkes Düsseldorf 1848-1867*. Kempen: n.p., 1964, p. 299. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 157.

servir o exército prussiano.³⁹⁰ Em recordações sobre este período na Renânia, o romancista alemão Heinrich Hardt comentou que

Durante a campanha de 1866, a população foi totalmente entregue à sua antipatia para com a Prússia, “o baluarte do protestantismo”. Quando se espalhava um rumor de que os prussianos haviam sofrido uma derrota, logo, em todas as casas da cidade voavam uma bandeira em comemoração, mesmo no dia em que foi noticiado que o 13º regimento, composto quase inteiramente de meninos locais, tinha sido praticamente aniquilado. Se a notícia, por outro lado, fosse de uma vitória prussiana, então nada poderia ser sentido além de dúvida, escárnio e amargura.³⁹¹

Tais oposições, entretanto, não tiveram qualquer efeito. Com a vitória prussiana e a criação da Confederação Alemã do Norte, os católicos que eram maioria na organização política alemã por largos anos, agora encontravam-se em expressiva minoria, já que boa parte de sua representação numérica estava até então na Áustria.³⁹² Dentro da nova confederação havia agora vinte milhões de protestantes e apenas oito milhões de católicos.

Por outro lado, se para os católicos os resultados da guerra de 1866 representava uma derrota, para os liberais-protestantes a vitória prussiana representava um verdadeiro triunfo. Intelectuais de renome, como o historiador Johann Gustav Droysen, acreditavam que a vitória da Prússia era ato final na campanha de libertação nacional protestante contra o governo de Roma. Mais que isso, segundo o historiador, ela representava “o triunfo do verdadeiro espírito alemão sobre o falso, o espírito de 1517 e 1813 sobre o espírito romano.”³⁹³

O imaginário e campanha anticatólica, neste contexto, foi ainda mais ampliado e difundido. A imagem de um catolicismo que representava o passado, o atraso e a derrota passava a ser hegemônica. Assim, “o problema com o catolicismo era agora um tema

³⁹⁰ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.** 1984, p. 157.

³⁹¹ KEINEMANN, Friedrich. **Beiträge zur westfälischen Landgeschichte.** Münster: Aschendorff, 1974, p. 117.

³⁹² Faz-se importante aqui ressaltar que a maioria católica nos estados alemães até 1866 se devia especialmente por conta da quantidade de habitantes católicos no reino da Áustria. Com a eliminação dele na construção da “Confederação da Alemanha do Norte” (bem como de importantes estados católicos, como a Baviera, Baden e Württemberg, que a partir dali se submetiam à Prússia em caso de convocação de guerra, mas não eram parte do novo império), os católicos passaram a ser minoria, visto que sobrara praticamente apenas a Renânia do Norte e Vestefália com maioria católica dentre os estados alemães. Para melhores dados e uma abordagem mais própria do assunto, ver: BIRKE, Adolf. “German Catholics and the Quest for National Unity”. In: SCHULZE, Hagen (Org.) **National-Bildung in Central Europe.** Leamington Spa: Berg, 1987.

³⁹³ HARTWIG, Wolfgang. Von Preussens Aufgabe in Deutschland zu Deutschlands Aufgabe in der Welt: Liberalismus und borussianisches Geschichtsbild zwischen Revolution und Imperialismus. **Historische Zeitschrift.** N. 231, 1980, p. 316.

onipresente em todos os alcances da sociedade, cultura e política alemã.”³⁹⁴ Em reação, a Igreja Católica nos Estados germânicos entrou de vez na disputa política dentro da nova confederação. Aproveitando-se da Constituição liberal aprovada pela nova Dieta, cujos termos aprovavam o sufrágio universal, masculino e direto, o clero católico disparou uma intensa campanha em favor de candidatos católicos, ou aliados aos interesses antiprussianos, antiliberais e antiprotestantes. Embora minoria numérica, como observou o historiador Heinrich von Treitschke, em 1871, a Igreja Católica representava uma ameaça real dentro do novo regime político da Confederação da Alemanha do Norte, pois “não era simplesmente uma sociedade privada, mas um poder público contra a qual o estado teve de se defender.”³⁹⁵

A situação agravou-se ainda mais em 1870. Dois eventos importantes para este contexto coincidiram-se quase que simultaneamente neste ano: em 18 de julho o Concílio do Vaticano I promulgou o dogma da Infallibilidade Papal e no dia seguinte, 19 de julho, a França de Napoleão III declarou guerra contra a Confederação da Alemanha do Norte.

A proclamação da infalibilidade papal como dogma durante o Concílio do Vaticano I, em 1870, como já mencionado no capítulo anterior, causou alvoroço em todo o mundo ocidental. Na Alemanha, de modo especial, a proclamação deste dogma, não obstante seu cunho essencialmente religioso, ditava um tom – sobretudo político – de obediência absoluta dos católicos a Roma, o que significava uma interferência direta de uma potência estrangeira na política interna alemã. Como destaca Werner Blessing, o dogma da infalibilidade papal, na prática, era “direcionado a um absolutismo papal, e, portanto, a um monopólio ideológico universal da população católica.”³⁹⁶ Já do ponto de vista liberal, o dogma representou uma verdadeira provocação. Em uma era de progresso e ciência, cujo mote central girava em torno do orgulho nacionalista pelo Estado moderno, a declaração do Vaticano era para os alemães liberais não apenas uma aberração, mas também um ataque à independência do Estado. Em seu *Die päpstliche Unfehlbarkeit und das vatikanische Konzil*, de 1871, por exemplo, o deputado liberal

³⁹⁴ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 116.

³⁹⁵ TREITSCHKE, Heinrich von. „Parteien und Fractionen (1871)“. In: **Historische und politische Aufsätze**: 4. Biographische und historische Abhandlungen, vornehmlich aus der neueren deutschen Geschichte. 7ª ed. Leipzig: S. Hirzel, n. 3, 1915, p. 608.

³⁹⁶ BLESSING, Werner. **Op. Cit.** 1982, p. 182.

Paul Hinschius argumentou que a infalibilidade papal declarada pelo Vaticano era uma verdadeira “sentença de morte contra o Estado moderno.”³⁹⁷

Por outro lado, a disputa pelas regiões da Alsácia e Lorena e os impasses sobre a ocupação do trono espanhol, levou à guerra França e Prússia em julho de 1870. A declaração de guerra de Napoleão III era o elemento que Bismark esperava para a unificação alemã, pois, sob a bandeira do nacionalismo alemão, os estados germânicos do sul (Hesse, Baden, Wüttemberg e Baviera) apoiaram a reivindicação prussiana e, após a vitória em Sedan, cederam em se integrar à Confederação Germânica, proclamando em seguida Guilherme I como imperador alemão.³⁹⁸

As consequências da guerra contra a França para a Igreja Católica na Alemanha foram quase tão graves como àquelas decorrentes da guerra contra a Áustria. Além da anexação da Baviera (estado de maior força do catolicismo) pelo império alemão, os católicos passaram a ser constantemente acusados de servirem ao vencido inimigo francês. Em obra publicada em 1872, o jurista Emil Albert Friedberg afirmou que: “hoje os bispos de todas as dioceses alemãs sentam-se em Roma e colocam-se sob a tutela do governo francês.”³⁹⁹ Já o jornal *National Zeitung*, no mesmo ano, argumentou que o papa tinha formado uma aliança com os franceses, a fim de destruir o Império Alemão.⁴⁰⁰

Após o fim da guerra com a França e a unificação do império alemão, portanto, a campanha anticatólica não sessou. Ao contrário, o catolicismo passou a ser visto como o último inimigo (agora interno) a ser vencido na guerra pela consolidação do império e modernidade alemã. Com a anexação dos territórios da Alsácia, Lorena e Baviera (de ampla maioria católica) o catolicismo voltou a representar uma verdadeira ameaça

³⁹⁷ HINSCHIUS, Paul. **Die päpstliche Unfehlbarkeit und das vatikanische Konzil**. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1871, p. 6.

Disponível em: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11002965.html>. Acesso: 14 de março de 2017.

³⁹⁸ No caso específico da Baviera, a derrota na guerra Austro-Prussiana forçou o rei Luís II a assinar um tratado de defesa mútua com a Prússia. Três anos depois, tal tratado obrigou a Baviera a apoiar a Prússia contra a França e, por fim, com a vitória prussiana, Luís II viu-se forçado a escrever uma declaração (conhecida por *Kaiserbrief*) de apoio à criação do império alemão. Com o novo império, entretanto, o reino da Baviera, embora sem autonomia, conseguiu manter seu próprio corpo diplomático e exército.

³⁹⁹ FRIEDBERG, Emil. **Das Deutsche Reich und die katholische Kirche**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1872, p. 26-27.

⁴⁰⁰ WACKER, Theodor. **Friede zwischen Berlin und Rom?** Geschichtliche Erinnerungen aus der Blüthezeit des Kulturkampfes. Freiburg im Breisgau: Herder, 1879, p. 12.

política dentro do império alemão.⁴⁰¹ Esta ameaça precisava ser vencida em uma nova guerra, agora não mais travada com sabres e canhões, mas com o poder da legislação, a que se deu o título de *Kulturkampf*.

2.4. O *Kulturkampf*

Em meados de 1876 o historiador e filósofo alemão Constantin Rößler afirmou em sua obra *Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage* que “a luta em que o Império Alemão está envolvido contra o papa é indiscutivelmente o maior evento do mundo político da nossa época.”⁴⁰² Ainda que hiperbólico, o argumento de Rößler representa a importância que a luta contra o catolicismo romano teve para a consolidação do império e modernidade alemã.

Não obstante à já vasta produção historiográfica sobre o *Kulturkampf*, “a importância central que o *Kulturkampf* tinha para o pleno desenvolvimento nacional da Alemanha”, nas palavras de Lothar Gall, “não foi de todo compreendido em toda sua extensão.”⁴⁰³ Esta lacuna na produção historiográfica sobre o assunto se dá especialmente por conta do foco da discussão em sua maior parte voltada para o âmbito político, especialmente no que tange a ação liberal alemã. Para a vertente mais tradicional da historiografia do assunto, por exemplo, o liberalismo traiu sua crença fundamental nos direitos individuais, liberdade e tolerância ao avançar contra a Igreja Católica. Portanto, para esta leitura do período, o *Kulturkampf* seria um paradoxo nos princípios liberais, cujo resultado foi um alinhamento entre o liberalismo e o Estado conservador de Bismarck a fim de vencerem seu inimigo comum: a Igreja romana.⁴⁰⁴

⁴⁰¹ Para o historiador alemão Hans-Michael Körner, a unificação pode ser vista “como o cumprimento dos anseios medievais de compreensão do império Alemão como um império protestante, [portanto] como a supremacia do protestantismo na Europa, ou como um contrapeso às potências católicas, principalmente contra a Áustria e França.” (KÖRNER, Hans-Michael. *Kulturkampf im Königreich Bayern. Staat und Kirche in der Regierungszeit König Ludwigs II. Zur Debatte*: Themen der Katholischen Akademie in Bayern. München, Vol.1, 2012, p. 8).

⁴⁰² RÖSSLER, Constantin. **Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage**. Leipzig: Fr. Wihl. Grunow, 1876, p. 1. Disponível em: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11334318.html>. Acesso: 14 de março de 2017.

⁴⁰³ GALL, Lothar. Die partei- und sozialgeschichtliche Problematik des badischen Kulturkampfes. **Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins**. N. 113, 1965: 151-196.

⁴⁰⁴ Esta linha de interpretação historiográfica pode ser bem representada pelas obras: BORNKAMM, Heinrich. **Staatsidee im Kulturkampf**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969; CRAIG, Gordon. **Germany 1866-1945**. New York: Oxford University Press, 1978; HOLBORN, Hajo. **A History of Modern Germany: 1840-1945**. 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1982. LILL, Rudolf. “Der Kulturkampf in Preußen und im deutschen Reich (bis 1878)”, JEDIN, Hebert (org.). **Handbuch der**

Por outro lado, outras leituras e produções sobre o período interpretam que esta postura e assédio não foi um acidente de percurso, mas uma estratégia dentro do próprio liberalismo alemão. Já no princípio da década de 1990, Geoff Eley argumentava que o *Kulturkampf* do ponto de vista liberal deveria ser mais bem interpretado como “uma estratégia do que um compromisso accidental.”⁴⁰⁵ Além do historiador britânico, outros historiadores seguiram esta mesma linha de raciocínio, acreditando que, ao contrário de um paradoxo normativo, a investida contra o catolicismo na Alemanha estava perfeitamente em consonância com o projeto de liberal de poder no país.⁴⁰⁶ Deste modo, para aqueles que vivenciaram o contexto aqui abordado, seja enquanto liberais politicamente alinhados com a direita nacional-protestante, como o historiador Heinrich von Treitschke, seja enquanto liberais progressistas, como o arqueólogo bávaro Rudolf Virchow, a ação do Estado contra o catolicismo romano na Alemanha em nada se contradizia à suas crenças em uma nação liberal e moderna.⁴⁰⁷

Em face deste debate, acreditamos que as medidas adotadas pelo Estado alemão contra o catolicismo não foi um tropeço dos ideais liberais, contradizendo seus princípios; entretanto, ela tampouco pode ser explicada como sendo parte das crenças liberais em si. Antes, parece-nos evidente que tanto a campanha liberal contra o catolicismo romano, quanto o nacionalismo, o uso de argumentos racionalistas (médicos, psiquiátricos, científicos, etc.), e mesmo o suporte e união com os interesses do Estado, podem ser mais bem entendidos, para além de seus aspectos políticos importantes e inevitáveis, como parte de um programa de implantação da modernidade (no sentido que expusemos no capítulo anterior), seguido inclusive pela própria Igreja Católica no Brasil no século seguinte (como abordaremos em nossos capítulos 5 e 6). Tomando como suporte teórico uma argumentação mais voltada para o aspecto temporal do que propriamente político, portanto, acreditamos que a derrota do catolicismo já nas primeiras décadas de implantação do império alemão era uma

Kirchengeschichte. Freiburg im Breisgau: Herder, 1973; PFLANZE, Otto. **Bismarck and the Development of Germany.** 3 Vols. Princeton: Princeton University Press, 1990.

⁴⁰⁵ GEOFF, Eley. “Bismarckian Germany”. In: MARTEL, Gordon (Org.). **Modern Germany Reconsidered: 1870-1945.** London: Routledge, 1992, p. 21.

⁴⁰⁶ Esta linha de interpretação pode ser também representada nos trabalhos de: ELEY, geoff. **From Unification to Nazism: Reinterpreting the German Past.** Boston: Allen and Unwin, 1986; ANDERSON, Margaret Lavinia. **Windthorst: A political biography.** Oxford: Oxford University Press, 1981; BIRKE, Adolf. “Zur Entwicklung und politischen Funktion des bürgerlichen Kulturkampfverständnisses in Preußen-Deutschland”. In: KURKE, Dietrich. **Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft: Festschrift für Hans Gerzfeld zum 80. Geburtstag.** Berlin: de Gruyter, 1972;

⁴⁰⁷ SMITH, Helmut Walser. **German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914.** Princeton: Princeton University Press, 1995, p. 37.

condição *sine qua non* sem a qual (aos olhos do liberalismo nacionalista e protestante alemão) a modernidade não poderia ser consolidada, não sendo, por isso, tão mais importante os meios do que os fins a serem por eles alcançados.

Argumentações nesta linha foram também desenvolvidas por importantes nomes da historiografia europeia. Um dos primeiros trabalhos a pensar o *Kulturkampf* a partir do confronto entre a modernidade e o catolicismo foi a obra *Populists and Patricians*, de David Blackbourn, publicada originalmente em 1987. Aqui o historiador britânico desenvolve a argumentação de que o *Kulturkampf* teria sido mais do que um episódio dentre outros tantos das relações Igreja-Estado, ou dos melindrosos cálculos políticos de Bismarck. Antes, a luta cultural contra o catolicismo fazia-se necessária por sua representação de atraso e “medievalidade”, elementos considerados necessários de serem superados para a consolidação de uma nação moderna. Nas palavras de Blackbourn,

para os liberais, em geral, essa ‘luta das civilizações’ [*struggle of civilisations*] preocupava muito mais do que as relações entre a Igreja e o Estado no sentido formal: era um choque entre sua própria visão ‘moderna’ encarnada num nacionalismo liberal e o atraso obstinadamente paroquial imputado aos católicos alemães.⁴⁰⁸

Esta perspectiva analítica, portanto, corrobora com nossa argumentação de que a experiência católica na Alemanha da segunda metade do século 19 foi, sobretudo, marcada pela peleja contra o avanço da modernidade. Tal experiência foi o substrato para o modo como os indivíduos católicos lidaram com esta mesma modernidade no século seguinte, especialmente em seu trânsito cronoespacial em um lugar temporalmente distinto, como o caso de Goiás.

Em todo caso, o fato é que a luta cultural do Estado alemão na década de 1870 não foi apenas contra a Igreja, enquanto instituição política, mas antes contra o estilo de vida católico em sua totalidade que, mais que uma ameaça política ao recém-forjado império alemão, representava uma ameaça à consolidação de um projeto moderno em curso no país. Em publicação de 25 de fevereiro de 1872, o periódico alemão *National Zeitung* reforçava esta ligação entre o estilo de vida católico romano e a estupidez a ser vencida pela iluminação moderna. Para o jornal, o Império Alemão “não vai tolerar o

⁴⁰⁸ BLACKBOURN, David. **Op. Cit.** 1988, p. 61. Também nesta linha argumentativa, o historiador estadunidense Helmut Walser Smith publicou em 1995 sua obra *German Nationalism and Religious Conflict*, cujo escopo central ligava a *Kulturkampf* à tentativa de imposição de um “iluminismo protestante” sobre a cultura católica vista como medieval. Cf.: SMITH, Helmut Walser. **Op. Cit.** 1995

espírito romano, quer entre o seu povo, ou em qualquer uma das suas Igrejas. Ele não aceitará as pessoas reduzidas à estupidéz. Ele almeja, ao invés disso, a iluminação, uma consciência honesta e trabalho.”⁴⁰⁹

2.4.1. O início do *Kulturkampf* e as reações católicas (1871-1873)

O termo *Kulturkampf* no contexto aqui analisado teve origem no discurso do arqueólogo e deputado liberal-progressista da Baviera Rudolf Virchow no parlamento prussiano em 1873, no qual afirmou que as medidas contra o catolicismo então adotadas pelo Estado alemão eram parte de uma grande “luta pela civilização e cultura na Alemanha”, um *Kulturkampf*.⁴¹⁰ As medidas anticatólicas adotadas pelo Estado alemão, entretanto, precedem o termo pelo qual foram conhecidas a partir de Virchow. No verão de 1871 a primeira de um conjunto de leis que cerceavam o catolicismo foi aprovada no parlamento. Conhecida como *Kanzelparagraph* [Parágrafo do púlpito], a nova legislação, proposta pelo primeiro-ministro da Baviera, Johann Lutz, proibia o uso do púlpito religioso para quaisquer discussões políticas. A lei visava claramente atingir a influência da Igreja nos Estados de maioria católica no tocante ao avanço das tendências liberais.

O avanço do liberalismo na Baviera se consolidou principalmente a partir da década de 1860,⁴¹¹ com o avanço (embora tímido, se comparado com o restante da Alemanha) da industrialização e urbanização. Com a crescente modernização do país, uma burguesia urbano-industrial e intelectual avançou progressivamente, especialmente pela notória aversão ao ultramontanismo no meio universitário e político. A derrota junto à Áustria na guerra Austro-prussiana em 1866 agravou ainda mais a crise política

⁴⁰⁹ *National Zeitung*, 25 Feb. 1872. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 243.

⁴¹⁰ Segundo Sérgio da Mata (**Op. Cit.** 2007, p. 231-232), o *Kulturkampf* pode ser considerada um fenômeno muito além das fronteiras alemãs. Para o historiador mineiro, “Talvez se deva falar do Ocidente como um todo, visto que em diversos países latino-americanos o conflito entre Igreja e Estado assumiria feições análogas na segunda metade do XIX. [...] A Áustria, que firmara uma concordata amplamente favorável a Roma em 1855, revoga-a ante o que se considerava uma invasão dos direitos do Estado. Na América Latina, o fosso entre liberais e católicos aprofunda-se devido ao conservadorismo e às simpatias pró-Espanha de parte do episcopado. Na Venezuela, após 1872, o governo de Antonio Guzman Blanco proíbe as escolas católicas e os conventos, seculariza os cemitérios e promove uma anexação de todos os seminários à Universidade de Caracas, a infalibilidade da qual se negará a reconhecer. No México [...] em 1874 o congresso ratifica e amplia a política secularizante iniciada em 1855 por Gómes Farías e Benito.”

⁴¹¹ Segundo Hans-Michael Körner (**Op. Cit.** 2012, p. 11), “Desde 1859, os liberais tinham uma maioria na Câmara dos Deputados bávara. Essa foi a base para um curso absolutamente anticlerical da política interna da Baviera nos anos 1860.”

no país, levando a burguesia bávara a se aproximar cada vez mais do nacionalismo e, conseqüentemente, dos ideais liberais. Como bem notou Werner Blessing, “a razão para a crescente autoconsciência da burguesia bávara, especialmente a classe média culta ainda dominante, era sua mentalidade nacional.”⁴¹² O resultado foi uma crescente orientação nacionalista na identidade bávara, levando o estado de maior força do catolicismo do império alemão a, curiosamente, ser o primeiro a desencadear o *Kulturkampf*.

A partir da unificação alemã, a Igreja Católica passou a ser progressivamente vista como um inimigo real do Estado, especialmente à medida que este se adequava cada vez mais aos valores e ideais progressistas e liberais. Se a situação católica no império já não era bem vista por conta da recorrente desconfiança da influência francesa no clero alemão, esta desconfiança ganhou contornos ainda mais tensos a partir dos embates constantes com a Santa Sé. Para além da já perturbadora promulgação da infalibilidade papal no Concílio do Vaticano I, em 7 agosto de 1873 o Papa Pio IX enviou ainda uma carta oficial ao Imperador Guilherme I afirmando que “todos os que tinham sido batizados cristãos pertenciam ao papa.”⁴¹³ Poucos meses depois o jornal *National Zeitung* tornou pública a carta e afirmou que a mesma era nada menos que uma declaração de que “a guerra, que já está em curso, é realizada pela Cúria até que o Império Alemão seja destruído [...] Os jesuítas, através da boca do papa, têm estimulado os padres alemães e católicos para a batalha mais feroz contra a pátria.”⁴¹⁴ Em obra publicada no mesmo ano, o teólogo e filósofo alemão Eduard Zeller reiterou a argumentação liberal afirmando que “os católicos eram assuntos do Papa Pio IX e, como tal, devem sua primeira lealdade a um monarca estrangeiro. Católicos, são, portanto, uma potência estrangeira dentro do Estado.”⁴¹⁵

E não era para menos. Segundo Christopher Clark, o auge da devoção e fidelidade à figura do papa por parte dos católicos se deu durante o pontificado de Pio IX, quando a anexação dos estados papais do norte pelo Reino de Piemonte (Itália) e a redução dos domínios temporais do papa a um território cunhado em torno de Roma provocou indignação entre os católicos. Segundo o historiador britânico,

⁴¹² BLESSING, Werner. **Op. Cit.** 1982, p. 115.

⁴¹³ HAMEROW, Theodore. **The Age of Bismarck: Documents and Interpretations.** New York: Harper and Row, 1973, p. 163.

⁴¹⁴ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 233.

⁴¹⁵ ZELLER, Eduard. **Op. Cit.** 1873, p. 63.

Seguiu-se uma onda de movimentos pelo papa, reunindo 5.524.373 assinaturas. [...] Entre as expressões mais dramáticas da solidariedade católica com o pontífice estava o renascimento – de forma voluntária – do imposto conhecido na Idade Média como o “Tostão de Pedro”. Este movimento parece ter começado em 1859, quando uma revista católica em Londres informou que um italiano e um polonês residente na cidade tinham enviado uma modesta soma de dinheiro para compensar os custos militares incorridos na defesa da integridade dos Estados papais. O gesto foi amplamente imitado por leigos católicos, primeiro na Áustria, depois na Alemanha e mais tarde na França e na Bélgica. Embora o movimento “Tostão de Pedro” fosse encorajado por elementos do clero e órgãos de imprensa ultramontanos, este foi impulsionado sobretudo por uma onda espontânea de ativismo leigo em que as mulheres desempenharam um papel proeminente. O voluntarismo papalista tomou outras formas também – militares voluntários católicos reuniram-se para se juntar ao exército *Zouave* do papa durante a década de 1860; houve sucessivas ondas de petições de massa apoiando o papa em sua luta com o Reino da Itália e ainda um aumento de peregrinações [para onde se localizava o papa], depois da tomada do Lazio e de Roma em 1870.⁴¹⁶

Por estas razões, ainda em 1872 o Ministério da Educação e dos Assuntos Religiosos da Alemanha aboliu a participação católica, tomando o assento nos assuntos de todas as confissões, a partir daí, apenas um conjunto de burocratas protestantes, em sua maioria liberais. No mesmo ano o Parlamento aprovou a expulsão dos Jesuítas e congregações afins (dentre elas os Redentoristas)⁴¹⁷ de todo o território alemão e, em 1873, foram aprovadas as chamadas “Leis de maio”, que, em suma, submetia o clero católico alemão ao controle do Estado.

Em meio a este conjunto de leis destacou-se a “Lei sobre a Educação e Nomeação do Clero” que exigiu que os sacerdotes católicos frequentassem uma universidade alemã, ou que passassem por um “exame cultural” aplicado por funcionários do Estado. Além disso, a referida lei instituía ainda a necessidade de aprovação governamental para quaisquer nomeações eclesiásticas, o que significava que um bispo já não podia nomear qualquer capelão ou pároco sem antes obter o consentimento do governador provincial.⁴¹⁸

No caso da Baviera, Hans-Michael Körner afirma que as políticas anticlericais do Estado iniciaram-se ali em pelo menos uma década antes do restante da Alemanha, empreendidas especialmente pelo ministro da justiça (em 1867) e da Cultura (em 1869)

⁴¹⁶ CLARK, Christopher. **Op. Cit.** 2003, p. 22

⁴¹⁷ Sobre a Congregação Redentorista e sua expulsão da Alemanha, dedicaremos o caso do nosso objeto de pesquisa a um capítulo específico da nossa tese (capítulo 4), para termos espaço apropriado para as discussões que tentamos sobre o assunto.

⁴¹⁸ Sobre as “Leis de Maio”, ver: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 210ss.

bávaro Johann von Lutz desde meados da década de 1860. Segundo o historiador alemão, “no centro da política eclesiástica de Lutz está a preservação e intensificação da soberania de uma igreja estatal.”⁴¹⁹ Isso significa que a proposta de Lutz não seria a eliminação da cultura ou instituição católica do país (uma vez que a expressa maioria da população bávara era vividamente católica), mas de garantir que a Igreja na Baviera não seria ligada a Roma e, portanto, livre para seguir um caminho liberal e moderno. Por esta razão, Körner chega a afirmar que, ao invés de se falar em uma “*Kulturkampf* bávara”, compreender-se-ia melhor o caso da Baviera falando-se em um “Sistema Lutz”.⁴²⁰ Tal sistema, em geral, empreenderia não apenas uma luta cultural, mas institucional e política, cujo resultado seria a submissão do catolicismo bávaro à monarquia bávaro-alemã e, sob a ótica cultural, uma adaptação do catolicismo à modernidade liberal, não sem ampla resistência do ultramontanismo.

Esta relação de intromissão direta do Estado nos assuntos eclesiásticos foi tema e resultado de ampla discussão entre intelectuais liberais durante os primeiros anos do *Kulturkampf* na Alemanha. Em linhas gerais, os liberais acreditavam que a separação entre tais esferas poderia significar um maior fortalecimento da Igreja, por isso o ideal seria não a independência, mas a submissão desta ao Estado. Em sua já referida *Staat und Kirche*, publicada em 1873, Eduard Zeller defendia que a separação entre Igreja e Estado só seria possível se e quando a primeira não representasse mais uma ameaça para o Estado e para o indivíduo. Para o teólogo e filósofo alemão, “o poder da Igreja torna-se tanto maior quanto mais os católicos estão autorizados a participar na legislação e na administração do Estado. A Igreja Romana, controlando as pessoas, vai atingir uma influência, talvez mesmo que irresistível, de longo alcance sobre o Estado.”⁴²¹

No mesmo ano de 1873, o respeitado filósofo e filólogo da Universidade de Munique, Adolf Zeising, publicou sua famosa *Religion und Wissenschaft: Staat und Kirche*, a partir da qual argumentava que conceder à Igreja Romana a autonomia que lhe é pretendida, protegendo-a da interferência do Estado, seria “o absurdo mais perigoso e destrutivo que se pode concluir a partir do ponto de vista liberal.”⁴²² Mais que isso, para

⁴¹⁹ KÖRNER, Hans-Michael. **Op. Cit.** 2012, p. 14.

⁴²⁰ Idem.

⁴²¹ ZELLER, Eduard. **Op. Cit.** 1873, p. 63.

⁴²² ZEISING, Adolf. **Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche: Eine Gott- und Weltanschauung auf erfahrungs- und zeitmässiger Grundlage.** Vienna: Wilgelm Braumüller, 1873, p. 85. Disponível em: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11163858_00080.html. Acesso em 14 de março de 2017.

Zeising, a declaração do *Syllabus Errorum* em 1864, condenando o progresso, o liberalismo e a civilização moderna, bem como a proclamação da infalibilidade papal e a campanha da imprensa ultramontana contra o liberalismo, eram o suficiente para se afirmar que o Estado moderno já estava no meio de uma guerra contra a Igreja. Sendo assim, “Bispos e sacerdotes, escravos da Cúria Romana, e a própria população católica em contradição com o seu dever político e nacional, são os instrumentos de poder do inimigo.”⁴²³

Tanto para Zeller, como para Zeising, portanto, o Estado tinha o direito e o dever de regular a Igreja em nome da proteção de si mesmo e dos indivíduos sob sua custódia; proteção esta, antes de tudo, contra o atraso, a superstição e o “medievalismo” que a obediência papal e as crenças católicas representavam. Para a ampla maioria dos intelectuais liberais, conseqüentemente, os Estados modernos onde a separação entre Igreja e Estado já ocorria serviriam como contraexemplos daquilo que a juventude do império alemão deveria almejar. Historiadores de importante renome na Alemanha, como Heinrich von Sybel, argumentavam frequentemente que a situação na Irlanda e na América do Norte eram lembretes diários de que tal política de separação levaria “ao crescimento gradual do poder clerical e à subjugação inevitável do Estado à Igreja no futuro.”⁴²⁴ Na mesma linha argumentativa, o também respeitado historiador Heinrich von Treitschke argumentava que “a separação de Igreja e Estado, tal como praticada no sistema americano não tinha lugar na Alemanha.”⁴²⁵

Em contrapartida, a resistência católica ocorreu em várias esferas, especialmente no campo político e social. Em julho de 1872 foi fundada a Associação Católica de Mainz, principal organização católica de resistência à *Kulturkampf*. De um tom abertamente subversivo às leis impostas pelo parlamento prussiano, a Associação de Mainz foi amplamente apoiada pela população católica de toda a Renânia, e, segundo

⁴²³ Idem, p. 151.

⁴²⁴ ZYBEL, Heinrich von. *Klerikale Politik im neunzehnten Jahrhundert*. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 251. Na mesma obra, Zybel ainda argumentava, com certa impaciência àqueles que criticavam a dura ação do Estado contra a Igreja Católica, que “para aqueles que se sentem desconfortáveis com a ideia de que uma nação faz seus assuntos legais de acordo com seu critério e exige a obediência de cada habitante do país, só se pode sugerir que eles deixem o território que eles encontram tamanha insatisfação” (Idem, p. 115. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 252).

⁴²⁵ TREITSCHKE, Heinrich von. *Zehn Jahre Deutsche Kämpfe: Schriften zur Tagespolitik*. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 253.

Jonathan Sperber, “teve o que foi provavelmente o maior número de membros de qualquer organização política na Alemanha até aquele momento.”⁴²⁶

A partir da Associação de Mainz e de diversos outros meios de comunicação e divulgação, a população se viu representada por uma resistência forte, cujo discurso pesava especialmente em ataques diretos ao liberalismo e à Maçonaria. Em linhas gerais, dada a consolidação da Alemanha enquanto império unificado, a Igreja Católica alemã passou a disputar contra liberais, progressistas, protestantes, democratas e maçons não apenas a autoridade discursiva sobre a população, mas também a legitimidade de se fazer parte do novo Estado. Os principais argumentos utilizados por oradores católicos eram de que o liberalismo era fundamentalmente subversivo ao Estado e, portanto, seria sempre o fantasma das revoluções de 1848 e 1849 a espreitar a paz nacional. A Igreja Católica, por outro lado, teria permanecido fiel ao trono e ainda naquela altura seria o principal baluarte da contrarrevolução; um conjunto de argumentos, portanto, pautados em um passado recente, mas que ignorava o triunfo da modernidade liberal em curso no país. Em diversas ocasiões, políticos católicos do Partido do Centro afirmavam que os católicos é que “eram os verdadeiros amigos da ordem e de oposição apenas ao Estado moderno ou ao Estado corrompido pelos partidos políticos.”⁴²⁷ Em discurso proferido em Holstershausen, em outubro de 1872, um capelão local afirmou que:

O inimigo da religião é o liberalismo, cuja fé é a descrença e cuja mãe é a revolução. A palavra “liberal” significa liberdade, e o slogan “uma igreja livre num estado livre” soa bastante atrativo, mas a verdadeira intenção dos liberais é chegar ao leme do governo e roubar religião para longe de cada indivíduo.⁴²⁸

Contra a Maçonaria os argumentos católicos se concentravam no que fora por séculos comum: a ideia de que os maçons é que conspiravam e estavam por trás de todos os adversários do catolicismo, sejam eles liberais, conservadores ou comunistas. No caso do *Kulturkampf* e da luta do liberalismo contra o domínio político católico em toda a Europa, o argumento dos oradores católicos era de que tantos ataques ocorridos em diferentes países ao mesmo tempo não poderia ser obra se não de uma organização secreta que visasse destruir o catolicismo. Em edição de 5 de novembro de 1872 o

⁴²⁶ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 211.

⁴²⁷ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 217.

⁴²⁸ SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 216.

jornal *Duisburger Volkszeitung* publicou um discurso proferido a milhares de católicos em uma reunião em Duisburg com ataques diretos à maçonaria e ao liberalismo:

A mãe do liberalismo é a Loja da Maçonaria. [...] Todos eles concordaram em uma meta dupla: qual seja, todos os cristãos e todos os tronos devem desaparecer. Quando na França alguém é aceito na ordem maçônica, ele deve manter um punhal em uma mão e levantar a outra para fazer um juramento de dedicar toda a sua força para a expulsão dos príncipes e a aniquilação de seus tronos; se não o fizer, então o punhal vai trazer a sua morte. A verdadeira face da Loja está se tornando aparente: homens que se recusam a reconhecer qualquer ser superior, nenhum Deus sobre a humanidade, mas sim desejar deificar-se como semi-deuses e governar sobre tudo.⁴²⁹

Os resultados da resistência católica foram enfrentamentos de massas de trabalhadores contra a polícia, bem como a intensificação da identidade católica social e politicamente na Alemanha, frutos de uma cristalização ideológica de mais de duas décadas de experiência de reavivamento institucional e identitário por meio da religião. Na Prússia, os bispos depois de uma breve hesitação inicial, recusaram-se a obedecer às leis e começaram a nomear sacerdotes para cargos vagos sem pedir aprovação das autoridades. Nas eleições do *Landtag* de 1873 e as eleições e do *Reichstag* de 1874 o Partido do Centro, de linha católica, teve vitórias expressivas, o que tornou a política do *Kulturkampf* ainda mais incisiva nos anos que se seguiram.

Em todo caso, a organização e resistência católica devem ser entendidas também como o resultado de duas décadas de um reavivamento religioso sem o qual o catolicismo não teria quaisquer condições de sobreviver a este processo de anulação face ao Estado. A partir desse campo de experiências social, político e, sobretudo, religioso, a Igreja Católica teve condições de enfrentar o advento do Estado moderno na Alemanha e, embora não o tenha contido, conseguiu seguramente a ele/nele sobreviver.

2.4.2. O auge e recuo do *Kulturkampf*

A partir de 1874, com as expressivas vitórias do partido católico no *Reichstag*, as leis do *Kulturkampf* no Estado alemão, especialmente na Prússia, ganharam um tom ainda mais radical contra a Igreja Católica. Neste referido ano, foram sancionadas as chamadas “Leis de expatriação”, que davam ao Estado o direito de prender ou banir padres que se recusassem a obedecer às determinações estaduais, bem como o

⁴²⁹ *Duisburger Volkszeitung*, Nov. 5, 1872. Apud: SPERBER, Jonathan. **Op. Cit.**, 1984, p. 218.

casamento civil em todo o território da Prússia.⁴³⁰ Em abril do ano seguinte o Estado prussiano declarou inválidas em seu território todas as legislações eclesiásticas da Igreja Católica, a partir das chamadas “Lei do cesto de pão” [*Brotkorbgesetz*], suspendendo, além disso, todo o subsídio financeiro do Estado às dioceses e clérigos até que os bispos locais se comprometessem por escrito a respeitarem as leis do *Kulturkampf*. Pouco tempo depois o Estado prussiano ainda aboliu o Artigo 16 da sua constituição, que garantia à Igreja Católica o direito de se comunicar com o Vaticano, bem como os Artigos 15 e 18, que garantiam a liberdade religiosa.

Em maio de 1875 o Estado alemão sancionou a lei considerada “pedra angular de toda o *Kulturkampf*: a Lei das Congregações”⁴³¹. A referida lei estendida a todas a congregações religiosas católicas a expulsão aplicada aos Jesuítas e Redentoristas em 1872.⁴³² A Lei das Congregações afetou diretamente milhares de religiosos, levando ao fechamento de aproximadamente 190 mosteiros e conventos em todo o império alemão. Os bens imóveis da maioria das congregações foram desapropriados pelo Estado. Segundo Michel Gross, somente nos quatro primeiros meses de 1875, o Estado alemão

Multou ou prendeu 241 padres, 136 jornais e editores de jornais e 210 outros católicos; além disso, 20 jornais foram confiscados, 74 casas invadidas para buscas e apreensões, 103 indivíduos expulsos ou presos, e 55 encontros públicos encerrados à força. Mais de 900 paroquianos ficaram sem padres; das 12 dioceses prussianas, 5 ficaram sem bispos devido à remoções judiciais e 4 outras ficaram vacantes por conta de bispos falecidos, cujas dioceses não foram devidamente supridas. No ano seguinte, ao longo de toda a Prússia, 1.400 paróquias, um terço do total, não estavam incumbidas de padres.⁴³³

Para além das prisões e repressões do Estado às entidades e indivíduos católicos subversivos às leis do *Kulturkampf*, as próprias práticas religiosas do catolicismo passaram a ser também alvo das ações legislativas liberais no parlamento alemão. Ainda em 1874, um decreto do *Reichstag* passou a proibir as peregrinações consideradas “não-tradicionais”, ou seja, que já não existissem antes de 1850 (portanto, antes do reavivamento institucional católico da metade do século). Em contrapartida, a Igreja Católica não hesitou em usar-se dos eventos religiosos como espaço político.

⁴³⁰ Em 1876 a lei do casamento civil foi estendida para todo o império alemão.

⁴³¹ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 257.

⁴³² Apenas não foram expulsas do império alemão as congregações que trabalhavam em hospitais e escolas, embora estas últimas tivessem permanecido sob a vigilância constante do Estado.

⁴³³ GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 257-258.

Especialmente a partir de 1871, as comissões organizadoras de festas e peregrinações recorrentemente contavam com políticos católicos. Segundo Jonathan Sperber, “todos os vinte mil peregrinos entenderam a mensagem em 1873 em Kevelaer, quando o Bispo Ketteler, de Mainz – um homem que era ao mesmo tempo um líder espiritual e político – pregou um sermão sobre o texto ‘Pedi e vos será respondido; batei e vos será aberto.’”⁴³⁴ Segundo o historiador, o sermão do bispo Wilhelm Emmanuel von Ketteler direcionava-se abertamente ao pedido de intervenção divina na vitória do papado sobre os Estados liberais na Europa.

A figura política do papa durante o *Kulturkampf* foi elemento central no conflito entre Igreja e Estado na Alemanha. Enquanto, por um lado, liberais e democratas forçavam o forjar de um nacionalismo crescente, a Igreja Católica reforçava, por outro, a figura do Papa Pio IX como liderança política, mesmo dentro do Estado alemão. Um exemplo claro deste conflito ocorreu no Estado da Renânia do Norte e Vestefália, onde, em 1874, as autoridades locais tentaram utilizar os alunos das escolas regionais para um desfile em celebração ao Dia da Batalha de Sedan. Neste evento, atendendo às instruções do capelão local, enquanto o professor estava levando as crianças cantando canções patrióticas, elas irromperam em gritos de “viva Pio IX!”⁴³⁵ Nos anos seguintes, diversas cidades e vilas de toda a região norte da Renânia realizaram desfiles e marchas disparando salvas em honra do Papa. Em Vestefália, embora as autoridades locais tivessem tentado coibir tais manifestações, dezenas de manifestações protestaram em saudação à figura do papa. Na pequena cidade de Stadtlohn (distrito de Münster), por exemplo, centenas de pessoas saíram pelas ruas na noite de 16 de junho de 1875, cantando ao som do hino nacional austríaco uma canção com as palavras “Pio, nosso Senhor e rei.”⁴³⁶

Este tipo de manifestação popular, entretanto, não terminou sempre de maneira pacífica. Segundo Jonathan Sperber, em onze diferentes ocasiões entre 1872 e 1877 os conflitos entre as autoridades e a população católica terminou em confrontos violentos. Segundo o historiador, haviam basicamente dois tipos de manifestações: aquelas realizadas em cidades pequenas e rurais, cuja maioria expressiva da população era católica (normalmente sem grandes confrontos com as autoridades) e aquelas que

⁴³⁴ SPERBER, Jonathan. *Op. Cit.*, 1984, p. 225.

⁴³⁵ *Idem*, p. 226.

⁴³⁶ *Idem*, p. 226.

ocorriam em cidades maiores e mais urbanizadas, cuja diversidade social e religiosa levou à conflitos violentos entre manifestantes, autoridades e expectadores desagradados com os militantes católicos.

Os casos de violência nestas manifestações populares católicas, entretanto, não se restringiam à repressão policial aos manifestantes. Ao contrário, os próprios manifestantes, em sua maioria camponeses ou proletários, utilizavam-se do espaço para o ataque direto (tanto religioso, como social) àqueles que lhes eram causa de descontentamento. Um dos principais alvos da violência católica foi um grupo religioso formado por burgueses, burocratas e intelectuais católicos, descendentes do que restara do catolicismo ilustrado do século anterior, que se denominavam *Altkatholiken* [Católicos Antigos]. Fundado a partir da oposição à declaração da infalibilidade papal em 1870, e ainda de caráter bastante carregado pelo intelectualismo do catolicismo ilustrado, o pequeno, mas significativo, grupo dos *Altkatholiken* foi muito bem aceito pelo liberalismo e Estado alemão, especialmente por sua declarada fidelidade ao imperador e oposição ao catolicismo ultramontano e seus valores.

Para os católicos ultramontanos, entretanto, o grupo era visto com desprezo. Em uma carta pastoral de 1874, o bispo de Paderborn, Konrad Martin, se referiu aos *Altkatholiken* como “uma igreja de estadistas e professores.”⁴³⁷ Já em uma reunião Associação de Mainz em Düsseldorf, um orador local se referiu ao grupo como “alemães de erudição que estimam a sua arrogância acadêmica mais altamente do que estimam o Papa e os bispos.”⁴³⁸

A oposição dos católicos romanos aos *Altkatholiken* se tornou mais tensa a partir de 1875, quando o *Reichstag* aprovou uma lei que definiu o grupo como uma confissão religiosa independente. Por conta deste status, esta lei garantia que na área em que houvesse um número considerável de seguidores da referida confissão, a diocese romana deveria compartilhar seus templos com o novo seguimento religioso.

A consequência da nova legislação foi um conjunto de revoltas violentas por parte dos católicos romanos, incentivados principalmente pelo clero ultramontano, que via os *Altkatholiken* não apenas como apóstatas, mas como traidores da causa política do catolicismo e do papado no império recém-criado. Em Lippstadt, por exemplo, um padre declaradamente *Altkatholisch*, Friedrich Michelis, foi atacado quando tentou

⁴³⁷ Idem, p. 236.

⁴³⁸ Idem, p. 226.

pregar. Em Witen (distrito de Bochum), um grupo de *Altkatholiken* foi agredido por uma multidão enfurecida depois que realizou seus primeiros serviços em uma igreja católica que as autoridades lhes tinha entregue.⁴³⁹ Em Colônia, segundo Jonathan Sperber, os homens que se juntaram ao grupo tinham medo de fazer a sua adesão pública, mantendo isso em segredo até mesmo à suas esposas, temendo a ira religiosa das mulheres em muito envolvidas com o reavivamento institucional católico ao longo da segunda metade do século.⁴⁴⁰

Não somente as mulheres, mas a significativa maioria do laicato católico tornou a aplicação prática das leis do *Kulturkampf* gradativamente inoperantes. Além do apoio político expressivo aos candidatos católicos do Partido do Centro durante as eleições, o laicato católico frustrou a cada ano que se sucedia as expectativas liberais para a transformação do império alemão a partir da anulação do catolicismo. Em 1874, por exemplo, o bispo de Paderborn, Konrad Martin, emitiu uma carta pastoral condenando os *Altkatholiken* e convocando todos os seus párocos para lê-la em seus sermões. Embora o governador provincial do Estado de Vestefália estivesse determinado a processar, em razão da lei do púlpito, cada sacerdote que lesse a carta, as autoridades tiveram enormes dificuldades em encontrar testemunhas que assumissem se lembrar do sermão incriminador. Chamado para depor sobre o processo da igreja em Paderborn, por exemplo, o mestre-escola local explicou que estava no órgão e não pôde ouvir o sermão; já outra testemunha do mesmo processo afirmou que tinha tido uma dor de cabeça naquele dia e por isso não prestara atenção; outras testemunhas afirmavam terem sofrido perdas súbitas de memória e, por isso, diziam que não sabia nada sobre os ditos sermões.⁴⁴¹

O malogro do *Kulturkampf* ficou especialmente claro a partir de 1878, quando o Parlamento alemão percebeu que não conseguiria aprovação de medidas políticas importantes para o império sem negociações com o já numeroso Partido do Centro (de linha expressamente católica). Neste mesmo ano, diplomatas alemães retomaram as primeiras negociações com o Vaticano e, já no ano seguinte, o Ministro da Educação e Assuntos Religiosos (liberal e um dos principais nomes do *Kulturkampf*, Adalbert Falk), renunciou ao cargo, dando início concreto ao fim da luta cultural alemã contra a Igreja

⁴³⁹ Idem, p. 231.

⁴⁴⁰ Idem, p. 234.

⁴⁴¹ Idem, p. 249.

Católica, pelo menos por parte do Estado. Entre 1879 e 1882 foram revogadas muitas das medidas administrativas do *Kulturkampf*. Vários padres voltaram a seus postos como inspetores escolares locais, sendo uma vez mais autorizados a dar instrução religiosa nas escolas públicas. Sacerdotes expulsos no decorrer dos anos do *Kulturkampf* foram autorizados também a regressar. As igrejas dadas aos *Altkatholiken* foram devolvidas aos católicos romanos, levando o já reduzido grupo à uma comunidade ainda menor.

As consequências de quase mais de uma década de *Kulturkampf*, entretanto, foram visíveis. Em termos numéricos, segundo Jonathan Sperber, entre 1873 e 1884 não houve novos sacerdotes nomeados na Prússia. Até 1886, um terço de todas as freguesias do Distrito Arnsberg não tinha nenhum padre regularmente designado. Mesmo em 1901, o número do clero secular na Arquidiocese de Colônia não tinha atingido o nível que tivera em 1872.⁴⁴² Neste sentido, é notável que o curto período de vigência do *Kulturkampf*, muito embora não tenha alcançado seu resultado esperado, levou à Igreja Católica consequências de longo alcance.

Em resumo, é notável a importância que o século 19 teve para as transformações internas da Igreja Católica na Alemanha, seja em seu aspecto político, seja em sua dimensão religiosa. Do catolicismo ilustrado no final do século 18, à *Kulturkampf* no final do 19, as relações entre o catolicismo e o mundo moderno em consolidação na Alemanha foram marcadas sobretudo pelo conflito e resistência.

Quando comparadas ao caso francês, analisado em linhas gerais no capítulo anterior, as relações entre a consolidação da modernidade e a resistência católica na Alemanha trilhou caminhos diferentes, apesar de compartilharem de um escopo comum. Enquanto na França o ultramontanismo apegou-se em muito ao aspecto técnico e industrial, vendo na modernização o prenúncio central da modernidade, na Alemanha a peleja se deu em um aspecto sobretudo cultural. Esta heterogeneidade entre França e Alemanha pode ser explicada a partir de variados fatores. Entretanto, salta aos olhos a importância da pluralidade religiosa historicamente conflitante na Alemanha, cujo resultado em pleno século 19 foi a peleja pela consolidação da modernidade a partir de um discurso sitiado por elementos religiosos imersos em uma dimensão temporal. Estava em jogo na Alemanha, portanto, não somente qual religião conduziria a jovem

⁴⁴² Idem, p. 252.

nação ao futuro moderno, mas especialmente qual delas representava um perigo real de impedimento desse processo. Tanto para o protestantismo e liberalismo, quanto para o próprio catolicismo (seja ele ultramontano ou ilustrado) o elemento central em disputa nesta peleja pelo avanço ou contenção da modernidade foi o catolicismo popular.

Se, por um lado, o catolicismo ilustrado lutou pela dissolução do catolicismo popular no mundo moderno nascente, por outro, o catolicismo ultramontano, já no século seguinte, o abraçou. A razão disso pode ser evidenciada em um aspecto também histórico-temporal: enquanto um lutava pelo avanço da modernidade e adaptação da Igreja a ela (tendo, para tanto, que superar o catolicismo popular e sua representação de “medievalidade”), o catolicismo ultramontano foi essencialmente antimoderno, e por isso abraçou a “medievalidade” do catolicismo popular, mas substituindo seu caráter secular e leigo por uma religiosidade clericalmente controlada.

Dessa forma, apropriada pelo ultramontanismo a partir de 1850, a religiosidade popular católica alemã se assegurou como essencialmente antimoderna. Entretanto, a consolidação política e cultural da modernidade na Alemanha ocorreu em um processo aquém das objeções católicas. O Estado, a despeito da sua resistência às revoluções liberais de 1848 e 1849, cedeu ao liberalismo e à modernização galopante do processo de urbanização e industrialização oitocentista. Neste mesmo processo, as dimensões temporais de um futuro promissor e aberto acompanharam o acelerado ritmo de transformações urbanas e industriais, legando aos sujeitos históricos nele imersos um campo de experiências sobretudo de metamorfose. É a partir desse campo experiências diverso e fluido que pretendemos analisar as condições de construção de um horizonte de expectativas que resultou em transformações práticas em um lugar distante no tempo e no espaço, como o caso do sertão goiano, que foi pensado, transformado e adaptado pelos sujeitos históricos que analisamos na presente tese.

CAPÍTULO 3

CATOLICISMO, CIVILIZAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE EM GOIÁS

“É triste viver-se em terra que vai em decadência, sem que ao longe se veja luzir a promessa de melhores tempos.”⁴⁴³

As palavras do Visconde de Taunay sobre realidade de Goiás no final do século 19 são reveladoras de uma condição sobre a qual a província goiana estava submetida. Com a decadência econômica decorrida do esgotamento das minas de ouro já no final do século anterior, aqueles que em Goiás habitavam, ou que por ali passavam, acreditavam que a província perdia progressivamente as características de civilização que um dia conquistara, enquanto desaparecia de seu horizonte quaisquer expectativas de “melhores tempos”. Neste discurso, na maior parte do tempo eivado tanto pelo eurocentrismo, quanto pelos olhares “civilizados” do litoral brasileiro, evidenciam-se dois conceitos-chaves (civilização e modernidade) para se compreender a realidade que se formou em Goiás, com a qual os missionários redentoristas alemães se deparariam e, a partir dela (mesclando-a com suas próprias experiências na Europa e em São Paulo) construiriam suas expectativas sobre o tempo e o lugar no sertão goiano.

Por um lado, a ideia de *civilização* tornou-se peça-chave para se compreender a cultura goiana oitocentista, uma vez que idealizava-se em pleno século 19 um passado de progresso, urbanidade e valores civilizatórios contrapostos à decadência presente, eivada de ruralidade e barbarismo de seu próprio tempo. Por outro lado, a ideia de uma *modernidade* se distanciava cada vez mais no horizonte de expectativas goiano, uma vez que, no que se vislumbrava por futuro, não se imaginava a possibilidade de “luzir a promessa de melhores tempos”.

Ao passo que civilização e modernidade distanciavam-se concomitantemente em um passado e futuro cada vez mais distantes, o presente goiano alicerçava-se na construção de costumes, práticas, religiosidades e valores populares próprios de uma sociedade progressivamente distinta tanto do litoral brasileiro, quanto (e especialmente)

⁴⁴³ TAUNAY, Alfredo d’Escragolle. **Goyaz**. Goiânia: Instituto Centro-Americano de Cultura, 2004, p. 33.

da Europa de viajantes e missionários, que, no contato com o povo goiano, ali encontravam um lugar no tempo e no espaço em muito distante de sua pátria.

A partir dessas reflexões, o presente capítulo tem por objetivo discutir alguns importantes elementos da realidade histórica de Goiás ao longo do século 19 e início do 20, tanto no que tange a modernidade e civilidade, quanto no que se refere ao desenvolvimento do catolicismo goiano neste período. Assim, nossa proposta é pensar que realidade foi encontrada pelos missionários redentoristas em Goiás, e, a partir disso, alavancar as reflexões dos capítulos posteriores, onde será discutido como os missionários encararam o ambiente ali encontrado a partir de seu próprio conjunto de experiências alemão, construindo, por meio disso, novos olhares para o futuro e nesta direção determinando suas ações. Segundo o que propomos na presente tese, as ideias de modernidade e progresso elaboradas pelos sujeitos que analisamos não podem ser compreendidas senão a partir daquilo que foi a base para a compreensão que os mesmos tiveram de Goiás no tempo e no espaço, e, para tanto, nos é necessário percebermos o que os redentoristas encontraram em Goiás e a partir do quê puderam elaborar sua perspectiva de futuro para o sertão goiano.

Para tanto, dividimos o presente capítulo em duas seções principais. Na primeira seção, intitulada *Civilização, decadência e progresso: a modernidade a caminho do sertão de Goiás*, apresentamos ao leitor uma discussão da história de Goiás a partir da ótica do processo civilizador e dos resultados que ele produziu no sertão goiano ao longo do século 19 e início do 20, especialmente na produção do imaginário de decadência e atraso que embasaram o posterior discurso de modernização do estado. Na segunda seção, intitulada *Catolicismo popular e ultramontanismo: contexto e realidade religiosa encontrada pelos Redentoristas em Goiás*, apresentamos o campo religioso de Goiás a partir das relações entre o movimento ultramontano e a religiosidade popular; contexto no qual se inseriram diretamente os missionários redentoristas alemães.

3.1. Civilização, decadência e progresso: a modernidade a caminho do sertão de Goiás.

3.1.1. Civilização e religião: aspectos teóricos e conceituais.

O conceito de “civilização” é, por sua natureza histórica, de difícil definição. Da descrição do nível técnico, urbanístico e político à reflexões sobre o modo como um

dados do povo se relaciona com seus próprios costumes, cultura e religião, o termo “civilização” tem variado em seu uso e significado em diversas épocas e ensejos. Segundo Norbert Elias, uma das principais referências sobre o assunto,

O conceito de “civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, às ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou à maneira como homens e mulheres vivem juntos, à forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que se pode descrever como civilização.⁴⁴⁴

Não obstante à variedade de características, o cerne da ideia de “civilização” pode ser identificado a partir da produção do “outro”. Ou seja, ser civilizado indica, em geral, a construção de uma fronteira entre aquilo que se julga temporalmente avançado, edificado, evoluído, diferenciando-se de seu passado primitivo, bárbaro, tosco. Em síntese, nas palavras do mesmo sociólogo, “Este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo [...] Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas ‘mais primitivas’”.⁴⁴⁵

Todavia, segundo Elias, embora tenha se tornado um consenso entre as nações europeias setecentistas a certeza de sua superioridade temporal e civilizatória face ao restante do mundo conhecido, o termo civilização ganhou na Alemanha esta conotação a partir de uma variante linguística. Entre os povos germano-falantes foi a palavra *Kultur*, mais que *Zivilisation*, que deu às elites alemãs a clareza de sua suposta situação cultural, social e religiosa superior aos demais povos incivilizados, incultos e bárbaros ao longo dos séculos 18 e 19.⁴⁴⁶

⁴⁴⁴ ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. 2ª edição. Rio de Janeiro: Zahar, 2011. Vol. 1, p. 23.

⁴⁴⁵ Idem.

⁴⁴⁶ Esta diferenciação entre *Kultur* e *Zivilization* teve importante peso na Alemanha oitocentista durante seu processo de unificação política a partir da configuração de uma almejada unidade cultural, por meio da qual a própria ideia da “luta cultural”, o *Kulturkampf* que abordamos no capítulo anterior, ganhou peso ainda mais significativo. Segundo Elias, “Enquanto o conceito de civilização inclui a função de dar expressão a uma tendência continuamente expansionista de grupos colonizadores, o conceito de *Kultur* reflete a consciência de si mesma de uma nação que teve de buscar e constituir incessante e novamente suas fronteiras, tanto no sentido político como espiritual.” (Idem, p. 25)

Este “orgulho que a sociedade europeia tem de si própria, de sua autoimagem de superioridade diante de um mundo que domina e que a faz sentir-se superior”⁴⁴⁷, expresso pela ideia de civilização – ou *Kultur*, para as sociedades de língua alemã – tornou-se, especialmente a partir do século 18, um modo homogêneo de vencimento da barbárie por meio da padronização dos comportamentos e autocontrole da violência e dos próprios instintos face à necessidade de cortesia, de etiqueta e de requinte.

O processo, portanto, de implantação do modo civilizado, qual seja, autocontrolado, autodomado e de comportamento padronizado àquilo que se julgava uma forma superior de se portar em dadas situações, foi descrito por Norbert Elias a partir da expressão “processo civilizador”. Este processo, portanto, refere-se ao caminho percorrido pelas sociedades, especialmente ocidentais, para se alcançar um status de civilizada. Segundo o sociólogo, tal processo só foi possível a partir de dois fatores essenciais: por um lado a monopolização da violência por um Estado que tomasse para si o dever de pacificar a sociedade, e, por outro, a racionalização das relações sociais e de trabalho, a partir de uma complexificação e burocratização das posições sociais, de forma que se tornasse necessário o cálculo racional das próprias ações (portanto, o controle dos impulsos) para se atingir um dado prestígio social. Ao largo do processo histórico de desenvolvimento das sociedades europeias, esta pacificação e autocontrole se deu, sobretudo, a partir da criação dos Estados absolutistas, que, pacificando a nobreza guerreira medieval por meio da profissionalização dos exércitos, logrou à nobreza da corte a necessidade de calcular suas atitudes, “a fim de obter privilégios do rei e de manter sua supremacia diante da burguesia em ascensão. Das cortes absolutistas esse comportamento civilizado foi apropriado pela burguesia, tornando-se a maneira típica dos ocidentais se comportarem.”⁴⁴⁸

Neste sentido, como já ressaltado, a ideia da existência de um comportamento, sociedade ou indivíduo civilizado traz consigo a formação de uma alteridade, um “outro” que seja incivilizado, primitivo, e, portanto, temporalmente *atrasado*. Esta articulação entre os conceitos de “civilização” e “progresso” (bem como de seus antônimos, “primitivo” e “atrasado”), ocorreu sobretudo a partir do século 19, quando

⁴⁴⁷ AZEVEDO, André Nunes de. **Da Monarquia à República**: um estudo dos conceitos de Civilização e Progresso na cidade do Rio de Janeiro entre 1868 e 1906. Tese de Doutorado – Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, 2003, p. 32.

⁴⁴⁸ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **As representações do medo e das catástrofes em Goiás**. Tese de Doutorado – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília. Brasília, 2006, p. 62.

as filosofias da história ganharam corpo no meio intelectual, e os avanços industriais e desenvolvimentos materiais trouxeram consigo a noção de um progresso contínuo e irresistível.

Na França, foi com o político e intelectual François Pierre Guillaume Guizot (1787-1874) que o entrelaçamento entre os conceitos de civilização e progresso ganhou corpo teórico. Segundo narra o fundador dos *Annales*, Lucien Febvre, o intelectual francês propôs (a partir de dois cursos oferecidos na Sorbonne: um intitulado *La civilisation en Europe* em 1828 e *La civilisation en France* em 1829) que, a partir de uma história geral da civilização, o historiador seria capaz de detectar o nível de progresso ou atraso entre as nações. Na visão de Guizot, portanto, a “Civilização”, conceito em singular, se desenvolveria num movimento meta-histórico no qual cada nação se encontraria em um estágio de progresso, algo em muito semelhante à filosofia da história de Georg Hegel, na Alemanha, sobre o espírito da Razão. Nas palavras de Guizot, “a ideia do progresso, do desenvolvimento me parece ser a ideia fundamental condita sob a palavra civilização.”⁴⁴⁹

Nesta direção, ao longo do século 19, civilização e progresso se tornaram conceitos chaves para a autoimagem que a sociedade europeia construía sobre si mesma, muito embora, segundo o historiador André Nunes de Azevedo, “na segunda metade do Oitocentos, a ideia de progresso tenha suplantado a de civilização em importância.”⁴⁵⁰ Em todo caso, nos parece interessante perceber que, tanto em “civilização”, quanto em “progresso”, a perspectiva temporal de um futuro indiscutivelmente positivo, deu condições para que o conceito de “modernidade” ganhasse espaço no arenoso terreno das disputas pelo domínio do tempo. Enquanto liberais e descendentes do Iluminismo setecentista reivindicavam para si a posição de baluartes do progresso e modernidade, a Igreja Católica, por outro lado, posicionou-se como bastião da civilização, ambos postulando para si o direito de determinar o ritmo das transformações pelas quais passavam (ou deveriam passar) as sociedades europeias neste caminho rumo ao seu melhoramento irreversível. Portanto, outro elemento do processo civilizador que, especialmente para a presente tese, não pode ser subestimado é a *religião*.

⁴⁴⁹ GUIZOT, François. *Civilisation en Europe*. Paris, 1828. p. 15. Apud: FEBVRE, Lucien *et all*. **Civilisation: Le mot et le idée**. Paris: La renaissance du livre, 1930, p. 35.

⁴⁵⁰ AZEVEDO, André Nunes de. **Op. Cit.**, 2003, p. 44.

A obra de Norbert Elias, *O processo civilizador*, tem sido, desde a sua publicação em 1939, uma das principais referências históricas e sociológicas sobre o conceito de civilização e a maneira como se deu o processo civilizatório no ocidente. Curiosamente, entretanto, Elias não dá à religião qualquer relevância em sua obra. Em face, entretanto, do papel aparentemente decisivo do cristianismo no desenvolvimento social, cultural e mesmo material do ocidente, levantamos a mesma pergunta sugerida pelo sociólogo holandês Johan Goudsblom: “será que Elias, como crítico, negligenciou a religião? Ou, mais precisamente, terá ele subestimado a influência do cristianismo no processo civilizador na Europa ocidental?”⁴⁵¹ A resposta à esta pergunta merece algumas linhas a mais de reflexão.

A leitura da obra de Norbert Elias deixa clara a influência que o sociólogo alemão teve de seu conterrâneo Max Weber, tanto em sua concepção de Estado como agente monopolizador da violência, como, e especialmente, em sua ênfase nos processos de racionalização como uma das principais singularidades que deu ao Ocidente as marcas que ainda hoje lhe são visíveis. Todavia, os debates que Elias trava com Weber em sua obra são, em sua maioria, mais tácitos do que explícitos, uma vez que a teoria de Elias sobre o processo civilizador é basicamente uma articulação entre os pensamentos weberiano e freudianos, especialmente no que tange a monopolização da violência como cerne da formação do Estado. Apesar disso, algumas discordâncias entre as conclusões e pressupostos de Elias e Weber podem nos ser reveladoras das razões pelas quais o primeiro dá menos importância à religião no processo civilizatório do ocidente que o segundo.

O pensamento weberiano tem sido utilizado como embasamento sociológico para a compreensão de diversos aspectos culturais e sociais do Ocidente desde o início do século 20, quando ganhou importância um de seus principais trabalhos: *A ética protestante e o espírito do capitalismo*, de 1904 e 1905. Após sua morte, em 1920, a publicação póstuma de *Economia e Sociedade* por sua viúva, Marianne Weber, em 1922, tornou a obra de Max Weber ainda mais conhecida, sendo ainda hoje esta última em diversos círculos acadêmicos considerada a sua obra magna. Já na segunda metade do século 20, entretanto, estudiosos das obras weberianas passaram a esforçar-se para compreender se haveria no vasto programa de temas e conceitos de Max Weber uma

⁴⁵¹ GOUDSBLOM, Johan. “A religião e o Processo Civilizador Europeu”. **Impulso**: religião em diálogo. Piracicaba, v. 14, n. 34, p.1-183, maio/ago. 2003, p. 28.

unidade temática, ou uma linha de raciocínio central que esboçaria sua principal preocupação acadêmica. Neste caminho, Reinhard Bendix, sociólogo alemão radicado nos EUA, propôs em *Max Weber: An Intellectual Portrait*, publicado em 1960, que seria a compreensão do processo de racionalização do ocidente a principal análise feita por Weber e o tema central que daria unidade intelectual a toda a sua obra.

A proposta de Bendix, entretanto, sofreu importantes críticas nas décadas posteriores. Dentre seus críticos destaca-se o sociólogo alemão Friedrich Tenbruck, cujo esforço na compreensão da obra weberiana levou-o a postular que, ao contrário do que fora crido até então, *Economia e Sociedade* não poderia ser a principal obra de Weber, aquela que conteria o cerne de suas preocupações intelectuais, uma vez que, segundo Tenbruck, foi “WEWR [A Ética Econômica das Religiões Mundiais] a obra em que Weber trabalhou com mais persistência.”⁴⁵² O argumento central de Tenbruck é que, além da fragmentação de temas e da difícil composição sistemática e temporal de *Economia e Sociedade*, uma real compreensão da obra Weberiana deveria passar não por um esforço de descoberta de uma unidade temática, mas fundamentalmente pela compreensão de uma questão central à qual o sociólogo alemão teria tentado responder ao longo de toda a sua trajetória acadêmica. Portanto, para Tenbruck, não seria a explicação do processo de racionalização no ocidente o cerne da obra de Weber, mas sim a questão: “o que é racionalização?”.

Nesta linha de raciocínio, Friedrich Tenbruck argumenta que seria a coleção *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* [Ensaio Reunidos de Sociologia da Religião], obra inacabada por Weber, sua verdadeira obra magna, uma vez que ela conteria tanto a *Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo* como a *Ética Econômica das Religiões Mundiais*, obras centrais nas quais Weber desenvolve sua argumentação sobre as origens do processo de racionalização no ocidente, tendo a religião como elemento central.

Deste modo, tomando por base as interpretações de Friedrich Tenbruck, podemos afirmar que, na interpretação de Max Weber sobre o processo de racionalização, a religião desenvolve um papel central, tanto na sistematização de experiências e anseios socioculturais (a partir da *teodicéia*), quanto no processo de autocontrole das paixões e pulsões naturais com vistas a um fim pré-determinado,

⁴⁵² TENBRUCK, Friedrich. The problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. **British Journal of Sociology**. v.31, n.3, 1980, p. 327.

portanto, racional. Neste sentido, o desenvolvimento do espírito do capitalismo por meio (dentre outras causas) da ética protestante, foi postulado por Weber a partir da constatação de que o capitalismo não deve ser entendido apenas como a busca por lucro e riquezas (algo que está presente em diversas épocas e povos), mas fundamentalmente pela “restrição, ou pelo menos uma têmpera racional, desse impulso irracional.”⁴⁵³ Ou seja, para Weber o que diferencia o capitalismo surgido no ocidente na época moderna das demais formas de trocas comerciais até então existentes, é a racionalidade e o autocontrole na acumulação e geração de capital, atitude em muito devida à ética religiosa protestante. Nas palavras do próprio Weber,

[...] o desenvolvimento do racionalismo econômico é parcialmente dependente da técnica e do direito racionais, e é ao mesmo tempo determinado pela habilidade e disposição dos homens em adotar certos tipos de conduta prática racional. Quando esses tipos estiveram obstruídos por obstáculos espirituais, o desenvolvimento da conduta econômica racional encontrou, por sua vez, sérias resistências internas. As forças mágicas e religiosas, e as ideias éticas do dever nelas baseadas, estiveram no passado entre as mais importantes influências formadoras da conduta. Nos estudos aqui reunidos, deveremos ter sempre em mente essas forças.⁴⁵⁴

Dessa forma, “o argumento de Weber deu uma virada decisiva: traduziu a lógica da predestinação numa teoria de motivação pessoal, convertendo, de certo modo, a teologia em psicologia.”⁴⁵⁵ Em Weber, portanto, a ética religiosa calvinista alavancou o processo de racionalização e sistematização da conduta pessoal a partir do autocontrole dos impulsos por meio de um processo ao qual, mais tarde, Norbert Elias, em argumentos muito próximos, chamaria de “processo civilizador”.

Sendo assim, podemos afirmar que, enquanto Weber percebe a religião como elemento central na produção de uma forma de conduta ética fundamentalmente racional e autocontrolada (embora não trate especificamente do conceito de “civilização”), Elias acredita que este mesmo autocontrole seria uma das principais características historicamente descritas dentro do processo civilizador. Entretanto, ao contrário de Weber, Norbert Elias evitou em quase toda a sua obra a utilização da palavra “causa” para explicar os processos de construção da civilidade no Ocidente. Isso decorre do fato de que, para Elias,

⁴⁵³ WEBER, Max. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner's Sons, 1958, p. 17.

⁴⁵⁴ Idem, p. 26-27.

⁴⁵⁵ GOUDSBLOM, Johan. **Op. Cit.**, 2003, p. 31.

Nossos hábitos de pensar inclinam-nos a procurar “começos”. Mas não há em parte alguma, no desenvolvimento da pessoa, um “ponto” antes do qual poderíamos dizer: até aqui não havia “razão” e agora ela “surgiu”; até aqui não havia compulsões do ser e nenhum “superego” e agora, neste ou naquele século, ele subitamente surgiu. Não há um ponto zero de todos esses dados.⁴⁵⁶

Assim, enquanto Max Weber vê na religião cristã (fundamentalmente no calvinismo do século 16) uma das causas possíveis do capitalismo moderno a partir da criação de uma conduta ética baseada no autocontrole, Norbert Elias vê neste mesmo autocontrole a base (mas não necessariamente causa) do processo civilizador. Ou seja, a religião em Elias não poderia ser *causa* do processo civilizador ocidental. Antes, segundo o sociólogo, “a religião, a crença na onipotência punitiva ou recompensadora de Deus, nunca tem, em si mesma, um efeito civilizador ou repressor das paixões. Ao contrário, a religião sempre é exatamente tão ‘civilizada’ quanto a sociedade ou classe que a sustenta.”⁴⁵⁷

Estas posições distintas sobre a relevância do cristianismo no processo civilizador do ocidente podem ser remetidas a épocas bem anteriores a Max Weber e Norbert Elias. Ainda no início da era cristã, Agostinho de Hipona (o “Santo Agostinho”) defendia a importância do cristianismo no processo de contenção da violência em Roma. Em sua célebre *Cidade de Deus*, escrita após o saque dos Visigodos a Roma em 410, Agostinho opunha-se às tendências da época em se acreditar que o cristianismo teria enfraquecido as virtudes de heroísmo e guerra dos romanos. Para tanto, ele argumentou que o cristianismo era causa da civilização que se despontava no ocidente. Segundo Agostinho,

Toda a devastação, carnificina, pilhagem, conflagração e toda angústia que acompanhou o recente desastre em Roma estavam de acordo com a prática geral de guerra. Mas houve algo que estabeleceu um novo costume, algo que mudou todo o cenário; a selvageria dos bárbaros assumiu um tal aspecto de bondade que as maiores basílicas foram escolhidas e reservadas para acolher as pessoas que deveriam ser poupadas pelo inimigo. Ninguém deveria ser violentamente usado ali, nem tirado dali. Muitos foram levados para lá para libertação por inimigos misericordiosos; ninguém deveria ser levado de lá para o cativeiro, mesmo por inimigos cruéis. Isto deve ser atribuído ao nome de Cristo e à influência do cristianismo. Quem não perceber isso é

⁴⁵⁶ ELIAS, Norbert. **Op. Cit.**, 2011, p. 231.

⁴⁵⁷ Idem, p. 169.

cego; quem perceber e não o exaltar é ingrato; quem tentar impedir que outro o exalte é louco.⁴⁵⁸

Esta visão providencialista – cujo papel desempenhado pelo cristianismo na construção e manutenção da civilização ocidental era explicitamente sobrevalorizado – foi imperante durante toda a época medieval. O rompimento com esta tendência viria somente na redescoberta do epicurismo de Lucrecio já no século 15 pelos renascentistas, e mais vigorosamente com a releitura deste pelos iluministas do século 18. Entretanto, foi somente na segunda metade do século 19, com a conhecida obra *History of Civilization in England*, publicada em 1865, pelo historiador britânico Henry Thomas Buckle, que a argumentação de que a religião cristã seria consequência, e não causa, da civilização ocidental ganhou corpo.

A partir desta discussão, uma leitura rápida poderia sugerir que Weber, por um lado, seguiria a tradição agostiniana, enquanto Elias, por outro, estaria ligado à tradição lucreciana, como de fato propôs Johan Goudsblom. Segundo o sociólogo holandês, “ao eleger a religião como uma poderosa força no processo civilizador, Weber seguiu uma tradição intelectual da época na qual o padre da Igreja, santo Agostinho, era figura de destaque”,⁴⁵⁹ e, portanto, “Weber ainda aderiu a uma filosofia quase-teológica da história.”⁴⁶⁰ Entretanto, segundo nos parece, as concepções de Elias e Weber quanto a isso são mais complementares do que opostas. É importante notar, nesta análise, que Weber e Elias propõem-se a analisar objetos distintos, embora complementares. Enquanto o primeiro se debruçou sobre a racionalização no Ocidente e a importância das ideias religiosas no desenvolvimento social e econômico do mundo ocidental, o segundo buscou analisar o modo como tal racionalização impactou na formação de um processo de autocontrole pessoal a que se possibilitou a demarcação de fronteiras entre o civilizado e o incivilizado. Em ambos os sociólogos, portanto, o processo de autocontrole visando determinados fins (portanto, racional) tem um peso fundamental na maneira como o Ocidente se organizou socialmente, o que não equivale dizer, necessariamente, que Weber partilhasse de uma tradição agostiniana de sobrevalorização do papel do cristianismo como um todo no processo civilizador ocidental.

⁴⁵⁸ AGOSTINHO. *A Cidade de Deus*. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996, p. 115.

⁴⁵⁹ GOUDSBLUM, Johan. *Op. Cit.*, 2003, p. 32.

⁴⁶⁰ *Idem*, p. 34.

Mais importante na discussão que propomos, entretanto, é o notável uso que os próprios sujeitos católicos fizeram da argumentação de tradição agostiniana de que a religião cristã seria causadora, impulsionadora e mantenedora da civilização e, como veremos nos capítulos posteriores, do progresso. Já no século 18, por exemplo, o economista e filósofo francês Victor Riqueti, mais conhecido por marquês de Mirabeau, afirmava que “A religião é sem contradição o primeiro e mais útil freio da humanidade; é o primeiro impulso da civilização; nos predica e recorda sem cessar a confraternidade, dulcifica o nosso coração, etc.”⁴⁶¹

No seio do clero católico, evidentemente, esta argumentação em favor do cristianismo como elemento de civilização ganhou importância ainda maior, especialmente no contexto oitocentista de busca por legitimidade face às inevitáveis transformações que a modernidade trazia. Em Goiás, por exemplo, o bispo ultramontano Dom Eduardo Duarte Silva, em suas cartas pastorais de 1891, criticava a separação entre Estado e Igreja, afirmando que, em sua opinião, este rompimento traria novamente a barbárie, e que, em todo caso, existiria apenas uma única civilização possível: a católica.⁴⁶² Já no início do século 20, o missionário redentorista alemão, Pe. Francisco Wand, escreveu em suas anotações sobre a história de Goiás e do Brasil que “a vida pública aqui, graças à influência da religião, apresentava aspectos de uma nação civilizada e sintomas de estabilidade.”⁴⁶³

Esta argumentação católica em torno do binômio “civilização/barbárie” fez parte de um contexto brasileiro importante na construção da república. Perdendo espaço político e social, a Igreja Católica no Brasil passou a reagir diante das transformações em curso, curiosamente não em combate às inevitabilidades da modernidade que vagarosamente chegava ao Brasil, mas se apropriando dos anseios brasileiros por se alcançar os trilhos do progresso, a partir do uso do discurso da civilização católica como forma de se legitimar no horizonte de expectativas que se abria à jovem república brasileira. A compreensão desta posição, cuja argumentação é o cerne da presente tese, passa necessariamente pela análise do processo civilizador e modernizador do Brasil e

⁴⁶¹ BENVENISTE, Émile. “Civilización”. Contribución a la historia de la palabra. p. 209-218. In: **Problemas de lingüística general**. México Distrito Federal: Siglo Veintiuno editores, 1974. p. 211.

⁴⁶² Ver: Carta Pastoral de D. Eduardo Duarte da Silva sobre o estado da diocese, 1891, p. 4. Apud: SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da Súplica: Catolicismo em Goiás no final do século XIX**. Goiânia: Ed. da UCG, 2008, p. 177.

⁴⁶³ WAND, Pe. Francisco. **Histórias contadas por um missionário do Brasil Central**. Tradução do alemão feita por Pe. Valentin Mooser CRsR. Texto inédito e datilografado, presente no Arquivo Santo Afonso, da Congregação redentorista de Goiânia. s/d, p. 8.

de Goiás, sem o qual não é possível analisarmos as motivações e interesses católicos em tais apropriações.

3.1.2. *Progresso e modernização no Brasil: o sertão a ser civilizado.*

“A história moderna nasceu contaminada com o mito do progresso.”⁴⁶⁴ As palavras do historiador e sociólogo goiano, Eliézer Cardoso de Oliveira, ressaltam o fato de que, desde o advento da moderna ideia de progresso, e com ela suas derivações conceituais, não somente o imaginário de grande parte da sociedade ocidental permitiu-se acreditar na necessidade de se acompanhar um movimento meta-histórico irresistível de melhoramento material e evolução da civilização, como também a própria produção acadêmica, nela inclusa a historiografia, deixou-se nos mais diversos casos enveredar-se pela crença no progresso social e científico por meio da imposição de processos civilizatórios. O caso brasileiro, embora tardio, se comparado ao europeu, não foi diferente.

Embora sejam distintos, os conceitos *civilização* e *progresso* – especialmente no que tange à sua introdução no imaginário brasileiro – acabaram por se associar em um mesmo processo histórico: a busca por enquadrar a nação brasileira no irreversível movimento progressista da civilização ocidental. No entanto, como destaca o historiador André Azevedo,

[...] percebe-se que a ideia de civilização compreendeu em si a ideia de progresso nas duas últimas décadas do período imperial, ao passo que na República, foi a ideia de progresso, cada vez mais percebida como desenvolvimento material, quem submeteu à sua lógica própria a ideia de civilização.⁴⁶⁵

Isto significa que, embora a ideia de civilização tenha sido a origem daquilo que, parafraseando Norbert Elias, podemos chamar de “a consciência que o [Brasil] tem de si mesmo”,⁴⁶⁶ foi a noção de “progresso”, abastecida pelo constante anseio de desenvolvimento urbano, industrial, material, científico e cultural que sustentou o discurso “civilizador” brasileiro na entrada do século 20, e que ditou o teor das expectativas (de um modo geral) que os brasileiros passariam a pensar sobre si mesmos.

⁴⁶⁴ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 3.

⁴⁶⁵ AZEVEDO, André Nunes de. **Op. Cit.** 2003, p. 23.

⁴⁶⁶ ELIAS, Norbert. **Op. Cit.**, 2011, p. 23.

No que tange à produção historiográfica acerca do imaginário e discurso do progresso no Brasil, temos como uma das obras pioneiras o famoso trabalho de Gilberto Freyre, *Ordem e Progresso* (1957), cuja reflexão teve como objeto de análise o discurso do “progresso advindo da ordem”, amplamente divulgado na falência do regime imperial. Neste sentido, em Freyre, o papel do “progresso” não pareceu o de legitimador de alterações significativas na sociedade brasileira, mas de um pensamento conservador e que, embora republicano, revelava resquícios das concepções ideológicas partilhadas pela aristocracia imperial; portanto, uma sociedade imersa no discurso do “progresso” urbano e industrial, mas que se mantinha fundamentalmente patriarcal.

Além de Freyre, uma série de sociólogos e historiadores brasileiros, especialmente entre as décadas de 1970 e 1980, abordaram o discurso do “progresso” na passagem da monarquia à república no Brasil. Em especial, merece destaque o trabalho de Iraci Galvão Salles, *Trabalho, progresso e sociedade civilizada*, apresentado inicialmente como dissertação de mestrado na Universidade de São Paulo em 1981, que percebeu nos discursos das elites paulistas uma intrínseca relação entre “progresso” e “trabalho”, fundamentalmente relacionados à necessidade de legitimação do fim do trabalho escravo e sua substituição pela mão de obra assalariada. Segundo a autora, nas palavras de André Azevedo,

A noção de progresso no ideário da elite paulista foi percebida como decorrência do próprio processo social de produção. A ideia de progresso cumpriria o papel de dotar o trabalho, antes signo de escravidão, de uma qualidade: a de fator de enriquecimento. Assim, a elite cafeeira paulista referendaria a si mesma como a classe progressista por excelência, a mais rica da sociedade, posto que, segundo buscavam fazer crer, a mais laboriosa.⁴⁶⁷

Já no que tange a “civilização”, a ideia de uma “construção da civilização brasileira” ganhou importante espaço no debate intelectual do início do século 20, especialmente a partir do novo regime político recém-implantado. Neste contexto, o debate nos círculos intelectuais brasileiros girava em torno de qual tipo de paradigma de civilização o Brasil deveria seguir. Segundo Nísia Trindade Lima,

As correntes intelectuais dividiam-se entre os que advogavam a importância das tradições ibéricas, aqueles que seguiam os valores intelectuais franceses, até então predominantes nos meios ilustrados, e os que defendiam a proximidade entre a sociedade norte-americana e

⁴⁶⁷ AZEVEDO, André Nunes de. **Op. Cit.** 2003, p. 20.

os valores que deveriam ser afirmados na constituição da nacionalidade brasileira.⁴⁶⁸

Na esteira deste debate, grupos de intelectuais decididos pela valorização do aspecto nacional brasileiro passaram a disputar espaço nas reflexões sobre o processo civilizador a que deveria se levar à cabo no Brasil. Dentre estes intelectuais, destacou-se Euclides da Cunha, com suas obras *Os Sertões*, de 1902, e *À Margem da história da República*, publicado postumamente em 1909. Em Euclides da Cunha, bem como nos demais intelectuais sertanistas, a contraposição entre um projeto civilizador nacional e um projeto civilizador europeu ganhou evidência. Segundo destaca Nísia Trindade Lima,

A contraposição entre pensamento europeu e pensamento americano revela-se simultaneamente à ênfase na sociedade nova e ao debate sobre progresso. De fato, uma característica muito acentuada entre os intelectuais que participam de *À margem da história da República*, em Euclides da Cunha, consiste na ambivalência entre um projeto civilizatório fundamentado na defesa da ciência e do progresso e a crítica a uma modernização de característica excludente e inautêntica.⁴⁶⁹

O que estava em jogo, portanto, no referido debate não era *se* o Brasil necessitava ou não de um processo civilizador, mas fundamentalmente *como* este processo deveria ser feito, se se adequaria o país aos modelos estrangeiros, ou se a civilização brasileira deveria partir da valorização dos elementos genuinamente nacionais, quais sejam: o índio e o sertanejo. Assim, ganhou especial atenção no âmbito intelectual brasileiro a maneira como o *sertão*, essencialmente distante da civilização e do progresso, deveria ser imerso no curso da modernidade nascente do Brasil.

Sertão é ainda na historiografia e sociologia brasileira um daqueles conceitos de tão múltiplas possibilidades e variações que uma tentativa de abarca-lo em todas as suas possibilidades se converteria em um trabalho demasiado amplo.⁴⁷⁰ No entanto, nos interessa de maneira especial a abordagem do sertão enquanto espaço simbólico, cujas representações, especialmente acerca da relação civilização/progresso, em muito nos auxilia a compreendermos o processo civilizador em Goiás.

⁴⁶⁸ LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ: UCAM, 1999, p. 48.

⁴⁶⁹ Idem, p. 49.

⁴⁷⁰ Uma rápida e interessante exposição e reflexão sobre as principais referências bibliográficas sobre o assunto pode ser encontrado na obra de Sérgio da Mata: MATA, Sérgio da. **Chão de Deus**: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2002, p. 164-171.

Em termos etimológicos, a palavra *sertão* “seria oriunda de *desertão*; seu sentido encontra-se segundo dicionários da língua portuguesa dos séculos XVIII e XIX, em uma dupla ideia – a espacial de interior e social de deserto, região pouco povoada.”⁴⁷¹ Desse modo, o sertão em seu sentido etimológico e geográfico estaria ligado às terras do interior do país, caracterizadas especialmente por seu aspecto de pouco povoamento e distância dos principais núcleos urbanos. Em termos simbólicos, no entanto, Sérgio da Mata destaca que

O sertão transpira ameaça e mistério; espaço polissêmico em que as noções de fronteira, esconderijo e deserto se confundem. É verdade que ele pode ser considerado, e ainda o é, uma categoria geográfica. O que não significa que seja possível reduzi-lo a um espaço fixo, claramente delimitado.⁴⁷²

Durante o período colonial, o sertão foi entendido não apenas a partir da noção de “deserto”, mas fundamentalmente de contraste com a região colonizada, ou seja, com o espaço preenchido pelo colonizador, o que, em termos genéricos significava aquelas regiões ainda não plenamente controladas pelas principais instâncias de poder colonial: o Estado e a Igreja. Por isso, segundo destaca Maria Elisa Noronha de Sá Mader, o sertão é

o território do vazio, o domínio do desconhecido, o espaço ainda não preenchido pela colonização. É, por isso, o mundo da desordem, domínio da barbárie, da selvageria, do diabo. Ao mesmo tempo, se conhecido, pode ser ordenado através da ocupação e da colonização, deixando de ser o sertão para constituir-se região colonial.⁴⁷³

Já no século 19, especialmente sob a ótica dos viajantes estrangeiros, o sertão passou a ganhar a conotação de deserto. Segundo registrou Wilhelm Ludwig von Eschwege, em seu *Journal von Brasilien oder vermischte Nachrichten aus Brasilien*, publicado em 1818, após viagem pelo interior do Brasil, “dá-se o nome de sertões às regiões onde pouca ou quase nenhuma civilização foi introduzida, por conseguinte, aos

⁴⁷¹ LIMA, Nísia Trindade. **Op. Cit.** 1999, p. 57.

⁴⁷² MATA, Sérgio da. **Chão de Deus**: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2002, p. 164.

⁴⁷³ MADER, Maria Elisa Noronha de Sá. **O vazio**: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII. Dissertação (Mestrado em História) – Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1995, p. 13. Também em Capistrano de Abreu o sertão é descrito por este aspecto de distância do colonial/imperial. Ali, como destaca José Carlos Reis, ao analisar Capistrano de Abreu, “O sertanejo é aquele que vive distante do Rei: autônomo, soberano, orgulhoso.” (REIS, José Carlos. Capistrano de Abreu (1907): o surgimento de um povo novo: o povo brasileiro. **Revista de História**. n.º. 138, 1998, p. 75.

espaços quase ou totalmente desabitados.”⁴⁷⁴ Percepção semelhante teve Auguste Saint-Hilaire quando passou por Minas Gerais, registrando que a palavra sertão designaria “uma espécie de divisão vaga e convencional determinada pela natureza do território e, principalmente, pela escassez de população.”⁴⁷⁵ Também Spix e Martius, viajantes bávaros, em passagem por Minas Gerais registraram: “achamo-nos agora no sertão, como denominam os mineiros a vastidão deserta, na sua linguagem usual.”⁴⁷⁶

Esta percepção negativa do sertão foi transformada, em termos gerais, apenas no início da república, fundamentalmente a partir de movimentos intelectuais de valorização do sertão como elemento genuinamente nacional, ou mesmo pelo ímpeto civilizatório que a república brasileira recém-instaurada utilizou-se para legitimar sua ideia de nação moderna. Portanto, “os primeiros anos da República foram palco de um expressivo movimento de valorização do sertão, seja enquanto espaço a ser incorporado ao esforço civilizatório das elites políticas do país, seja como referência da autenticidade nacional.”⁴⁷⁷

Em todo caso, face a esta multiplicidade de transformações pelas quais o conceito de sertão passou ao longo dos séculos no Brasil, concordamos com Sérgio da Mata que “o sertão é um espaço fluido, sem fronteiras claramente definidas.”⁴⁷⁸ Ou seja, para além das noções de deserto, desabitação, ou distância, a ideia que se construiu ao longo dos séculos 18, 19 e início do 20 sobre o sertão, conduzem o termo à fluidez não apenas da sua noção espacial, mas também temporal. Em todos os casos citados, a noção de sertão refere-se à ausência não apenas de pessoas, mas, sobretudo, de civilização e, mais tarde, na República, de progresso.

Dessa forma, o dualismo civilização/barbárie ou progresso/atraso pode ser percebido, no momento de construção da nação brasileira do início da República, também a partir do binômio *sertão/litoral*. Segundo Nísia Trindade Lima,

Sertão, nesta perspectiva, é concebido como um dos polos do dualismo que contrapõe o atraso ao moderno, e é analisado com frequência como o espaço dominado pela natureza e pela barbárie. No

⁴⁷⁴ ESCHWEGE, Wilhelm Ludwig. *Journal von Brasilien*. Apud: MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 165.

⁴⁷⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem pelas províncias de Rio de Janeiro e Minas Gerais*. Apud: MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 165.

⁴⁷⁶ SPIX, Johann Baptist; MARTIUS, Carl Friedrich Philipp. *Viagem pelo Brasil*. Apud: MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 165.

⁴⁷⁷ LIMA, Nísia Trindade. **Op. Cit.** 1999, p. 65.

⁴⁷⁸ Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 165.

outro polo, litoral não significa simplesmente a faixa de terra junto ao mar, mas principalmente o espaço da civilização.⁴⁷⁹

O sertão nos primeiros anos da república, portanto, herdou sua representação dos períodos colonial e imperial como sendo um espaço incivilizado, reino da barbárie, da desordem e do diabo. Ainda que houvesse, todavia, uma corrente intelectual, especialmente na literatura sertanista, que criticasse o processo civilizatório do sertão a partir do litoral – como o caso de Euclides da Cunha, que, invertendo os polos de valorização na relação sertão/litoral, representava o litoral “como sinônimo de inautenticidade, enquanto antítese da nação”⁴⁸⁰ – na ótica daqueles que insistiam em um processo civilizador aos moldes europeus, o sertão permanecia como um lugar infestado por um estágio inferior de desenvolvimento humano e social, conforme interpretava, por exemplo, o psiquiatra e antropólogo maranhense Raimundo Nina Rodrigues, para quem o sertão era “dominado por uma população mestiça, infantil, inculta, em estágio inferior da evolução social.”⁴⁸¹ Assim,

A ideia de construir o sertão a partir do litoral marca o pensamento social brasileiro, mesmo no que toca a autores que não têm o debate sobre raça e natureza como pontos centrais de reflexão. *É como se estivéssemos diante de um efeito especular dos sentimentos, motivados pelo contato com as sociedades que vivenciaram a modernização.* Ou, se quisermos nos reportar à perspectiva do século XIX, um efeito da imagem das “nações civilizadas”. Teríamos, assim, a reprodução interna, na sociedade brasileira, das contradições experimentadas no contraste com aquelas sociedades. Tais sentimentos tanto podem resultar numa valorização negativa daquele que é visto como o polo negativo do dualismo, como originar uma forma ambivalente de pensar o Brasil e seus sertões.⁴⁸²

Desse modo, no alvorecer da república, a comparação entre a jovem nação brasileira e as civilizações do “velho continente” ditaram o compasso das necessidades de superação dos atrasos percebidos no Brasil quando experienciada a vivência da modernidade em curso do outro lado do Atlântico. Conforme refletimos em nosso primeiro capítulo, a categoria principal de comparação temporal entre o moderno e o antigo (ou, no caso brasileiro, atrasado) é a *modernização*. Diferentemente da noção de modernidade (geradora de um distanciamento entre futuro e passado e, logo, de um

⁴⁷⁹ LIMA, Nísia Trindade. **Op. Cit.** 1999, p. 60.

⁴⁸⁰ Idem. Esta discussão sobre a construção da nação brasileira no início do século 20 será retomada e aprofundada em nosso sexto capítulo, onde discutiremos a relação desta com os discursos dos missionários redentoristas.

⁴⁸¹ VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical: História cultural e polêmicas literárias no Brasil: 1870-1914.** São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 54.

⁴⁸² LIMA, Nísia Trindade. **Op. Cit.** 1999, p. 61. *Grifo nosso.*

distanciamento do moderno em relação ao seu antigo), a noção de modernização desenvolve-se na relação entre antigo e moderno no sentido da superação do segundo sobre o primeiro, e não de um distanciamento necessário a partir do abandono progressivo das experiências com vistas às expectativas. Isso significa que, no caso do Brasil, mesmo que no final do século 19 uma modernidade em curso ainda estivesse em estágio pouco avançado, ou seja, de um ainda não efetivo distanciamento entre o que se vislumbrava no horizonte de expectativas e o que se tinha até então como campo experiência (não obstante às novidades trazidas pela república), certamente é possível notarmos as tentativas de se colocar o Brasil no curso que levaria o país ao progresso. Este caminho passava, dentre outras coisas, pela modernização do sertão.⁴⁸³

Todavia, diferentemente do caso europeu, onde a modernização colocava em comparação “antigos e modernos”, portanto, países temporalmente mais avançados (na industrialização, na urbanização, nas artes, nas ciências, na política, etc.) em relação a outros, no Brasil o sertão não era visto apenas como atrasado, mas sobretudo “bárbaro”. Portanto, não bastava modernizar o sertão; era necessário igualmente civilizá-lo. Neste sentido, o sertão brasileiro (ou pelo menos parte dele) passaria, do final do século 19 à metade do 20, por um processo civilizatório e modernizador, ambos justificados por um discurso de modernidade e progresso. Assim, no Brasil, diferentemente da dinâmica processual europeia (cujas modernizações oitocentista sucedeu um processo civilizatório de pelo menos três séculos – se nos pautarmos nas hipóteses de Norbert Elias), o par litoral/sertão abriu um contraste temporal simultâneo entre processo civilizador e modernização, notado, sobretudo, pelos intelectuais que criticavam o modelo civilizatório e modernizador como uma cópia tosca da paisagem europeia. Nas palavras de Euclides da Cunha, em seu famoso *Os Sertões*, de 1902,

Vivendo quatrocentos anos no litoral vastíssimo em que palejam reflexos de vida civilizada, tivemos, de improviso, como herança inesperada, a República. Acendemos de chofre, arrebatados no caudal dos ideais modernos, deixando na penumbra secular em que jazem no âmago de nosso país um terço de nossa gente. Iludidos por uma civilização de empréstimo, respingando em faina cega de copistas, tudo o que de melhor existe no código orgânico de outras nações, tornamos, revolucionariamente, fugindo ao transigir mais ligeiro com as exigências de nossa própria nacionalidade, mais fundo o *contraste entre o nosso modo de viver e o daqueles rudes patrícios mais*

⁴⁸³ Lembrando mais uma vez das palavras de Jacques Le Goff: “o encontro entre países desenvolvidos e países atrasados leva para fora da Europa Ocidental e dos Estados Unidos os problemas da ‘modernização’” (LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas -SP: Editora da Unicamp, 2013, p. 172).

*estrangeiros nessa terra que os imigrantes da Europa. Porque não no-los separa um mar, separam-no-lo três séculos.*⁴⁸⁴

Esta separação temporal entre litoral e sertão, notada por Euclides da Cunha, foi o alvo principal das missões civilizatórias da Primeira República brasileira. Datam desse período importantes expedições ao interior do país (as expedições de Cândido Rondon, da Comissão Geológica em São Paulo, do astrônomo Louis Cruls em 1892 ao Planalto Central e as expedições científicas do Instituto Oswaldo Cruz), cujo objetivo era, afinal, integrar os sertões ao projeto civilizador e modernizador brasileiro, isto é, arrastá-los à posição temporal do litoral que, por si só, já apressava-se para abreviar suas próprias distâncias temporais com relação ao modelo europeu. Conforme destaca Nísia Trindade Lima,

As viagens estiveram associadas a projetos modernizadores: construções de ferrovias, avaliações da Inspetoria de Obras Contra as Secas, construção de linhas telegráficas. Muitos deles têm início no Império, como é o caso da construção de linhas telegráficas, dos troncos ferroviários e dos projetos de transferência da capital, e devem ser vistos à luz do debate sobre interiorização e unidade territorial e política. [...] Este movimento missionário, fortemente associado à expansão da presença do Estado, encontrou como atores sociais agentes informados pelo cientificismo – quer na versão positivista ortodoxa, quer nas versões mais heterodoxas e em interpretações evolucionistas de cunho spenceriano.⁴⁸⁵

Para além do viés científico, chamamos a atenção também para o fato de que tais movimentos “missionários” de cunho civilizatório e modernizador não podem ser resumidos somente às atividades de cientistas e intelectuais. Outra classe de “desbravadores” dos sertões brasileiros esteve presentes desde o início da colonização portuguesa no Brasil: o clero. O sertão, “mundo da desordem, domínio da barbárie, da selvageria, do diabo”,⁴⁸⁶ especialmente a partir do ultramontanismo oitocentista, era o ambiente perfeito para a ação missionária de religiosos católicos e protestantes. Tais missionários, como pretendemos demonstrar na presente tese, agiram não somente em favor da expansão religiosa, mas, como sujeitos imersos no tempo e experienciados na modernidade e modernização europeia e estadunidense, operaram também como agentes da modernização e do processo civilizador no sertão de Goiás.

O processo civilizatório sobre o sertão brasileiro, e, de maneira especial para a presente tese, sobre o sertão de Goiás, portanto, não segue uma lógica somente

⁴⁸⁴ CUNHA, Euclides da. **Os Sertões**. São Paulo: Editora Três, 1984, p. 90. *Grifo nosso*.

⁴⁸⁵ LIMA, Nísia Trindade. **Op. Cit.** 1999, p. 66; 67.

⁴⁸⁶ MADER, Maria Elisa Noronha de Sá. **Op. Cit.** 1995, p. 13.

associada ao processo civilizador descrito por Norbert Elias. O sertão, lugar essencialmente sagrado e sacralizado por um tipo de religião popular cuja dicotomia sagrado/profano se torna em quase tudo fluida, não poderia ser civilizado sem um elemento ao qual, como vimos anteriormente, Elias deu pouca atenção para analisar o caso europeu: a religião. A razão disso está ligada tanto ao tipo de mentalidade e religiosidade desenvolvida no sertão brasileiro, quanto ao tipo de projeto de civilização que se construiu no Brasil, essencialmente ligado à oposição cidade/campo. Conforme destaca Sérgio da Mata,

O sertão é, em outras palavras, a antítese de tudo aquilo que uma parcela significativa da população brasileira dos séculos XVIII-XIX julgava ser a “civilização” (e aqui já nos encontramos diante dos fundamentos da visão de um Euclides da Cunha). Esta noção de “civilização” resumia-se a três critérios fundamentais, e dialeticamente relacionados entre si: submissão ↔ urbanização ↔ religião. Os arraiais, e em especial as vilas, são os *loci* a partir dos quais o ideal civilizatório ocidental cristão se difunde. É ali que a natural compulsão dos homens para o crime pode – assim se supunha – ser controlada pelas instâncias de poder jurídico e policial; é também ali, sob a ação educadora e/ou missionária da Igreja, que “pessoas insignificantes” e “selvagens” podem ser salvos de sua “superstição”, de seu paganismo e finalmente trazidos à “verdadeira” comunidade dos crentes. O sertão é, pois, o reverso da cidade: um espaço ainda livre de toda e qualquer forma de domesticação.⁴⁸⁷

Portanto, para compreendermos tanto o processo civilizador e modernizador em Goiás, como a própria ação dos missionários redentoristas como agentes deste mesmo processo, é necessário não nos limitarmos aos elementos descritos por Norbert Elias. A religião, neste caso, é um fator de relevância indispensável, uma vez que o sertão, como espaço habitado por sujeitos “não-civilizados” e “não-modernos”, precisa ser entendido a partir dos próprios sujeitos que são objetos desse projeto e processo civilizador/modernizador que sobre ele avançou. Sendo assim, a religiosidade popular, bem como seu “processo civilizador religioso” por meio do ultramontanismo, constituem elementos igualmente fundamentais para a construção da modernidade em Goiás e sua integração no projeto-nação brasileiro.

3.1.3. *Decadência, civilização e modernidade: o processo civilizador em Goiás.*

O Estado de Goiás, localizado na região central do Brasil, teve sua colonização portuguesa iniciada em meados do século 18 a partir da descoberta de jazidas de ouro na

⁴⁸⁷ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 170-171.

região por bandeirantes paulistas. Elevado ao status de capitania em 1744, quando se separou administrativamente da capitania de São Paulo, Goiás foi palco de constantes guerras entre colonizadores e índios até meados do século 20. Entre 1722 e aproximadamente 1770 a capitania goiana extraiu grandes quantidades de ouro, passando por um longo declínio da extração deste minério nas décadas seguintes, o que levou a região à uma ruralização e substituição da mineração pela pecuária e agricultura como principal atividade econômica ao longo de todo o século 19 e 20. Neste sentido, o tipo de povoamento de Goiás entre os séculos 18 e 19 se deu basicamente por mineradores, aventureiros, fugitivos da justiça, africanos escravizados, índios e mulatos. A partir de fins do século 19 e início do 20 uma leva de imigrantes nortistas, nordestinos e mineiros deu novos tons às características étnico-raciais e culturais da região, cujo desenvolvimento urbano não se deu de maneira consolidada antes de fins da primeira metade do século 20.

Estas breves características da história de Goiás não se diferenciam em muito de outros estados da região centro-oeste do Brasil. Em termos culturais, entretanto, é interessante notarmos em Goiás a gestação de uma cultura própria de um sertão em quase tudo afastado dos grandes centros urbanos do Brasil ao longo de todo o vácuo econômico produzido do fim da mineração, na segunda metade do século 18, até a chamada “Marcha para o Oeste”, idealizada por Getúlio Vargas, em meados da terceira década do século 20. Isso significa que, durante quase dois séculos, a capitania, província e depois Estado de Goiás gestou um estilo de vida próprio da cultura sertaneja, que em quase sua totalidade ignorava completamente as transformações técnicas, políticas, sociais e culturais que a Europa e o litoral brasileiro acostumaram-se neste mesmo período a chamar de civilização e progresso. Segundo observa Eliézer Cardoso de Oliveira,

Os prazeres dessa vida simples fascinaram muitos. Pela grande distância dos polos civilizadores, pela ruralização, pela desmonetarização da economia, pelas influências indígenas e negras, vários costumes considerados civilizados foram modificados ou substituídos. A trabalhosa moradia portuguesa de taipa de pilão era privilégio de poucos; a maioria preferia morar nos ranchos ou em casas de pau a pique, cobertos de palha de palmeira. Nessas rústicas residências, dormiam em jiraus e sentavam-se em tamboretas. Como utensílios domésticos, usavam panelas de barro ou de pedra sabão, colher de madeira, pratos de cuité ou cabaça. Vestiam-se com roupas de algodão confeccionadas nos teares caseiros e calçavam chinelas ou

alparcatas de couro. Grande parte da população goiana do século XIX vivia como se Lisboa, Paris ou Rio de Janeiro não existissem.⁴⁸⁸

Em passagem por Goiás, o naturalista francês Auguste Saint-Hilaire observou que a sociedade goiana era privada “das mais elementares vantagens da civilização: as noções de religião, o hábito de formar ligações legítimas, o trato com o dinheiro e o uso do sal.”⁴⁸⁹ Mais de um século depois, em 1921, as primeiras irmãs franciscanas vindas de Au, na Alemanha, anotaram em suas crônicas:

Percebíamos que entrávamos sempre mais em zonas mentalmente incultas e sertões sem civilização. Cabanas de sapé, velhas... caindo... homens e mulheres maltrapilhos, sentados às portas ou encostados às janelas, dedicando-se a uma dulcíssima ociosidade! Crianças, na maioria nuas, rolando pelo chão [...].⁴⁹⁰

Desse modo, da moradia aos utensílios e ferramentas diárias, a vida simples e rústica do sertanejo goiano em quase tudo se diferenciava dos ideais modernos em curso no Ocidente. O desconhecimento dos hábitos considerados civilizados, de técnicas e ideais progressistas, ou mesmo de estilos modernos de moda, engenharia e arquitetura levaram aqueles que passaram por Goiás a ver naquela população ora uma sociedade decadente (em relação à civilização), ora uma sociedade atrasada (em relação ao progresso).

No que se refere ao cotidiano, Goiás, como os demais estados que compunham o sertão do Brasil, se caracterizava pelo tempo da monotonia. Nas palavras de Sérgio da Mata, analisando o sertão mineiro, “o dia-a-dia era regido por um regime temporal específico – o da lentidão”⁴⁹¹, caracterizado mais pela repetição contínua e circular dos afazeres cotidianos (rompido somente pelas festas anuais religiosas, e, no final do século 19, pelas atividades missionárias), do que pelas transformações aceleradas e o ritmo frenético dos grandes centros urbanos da sociedade civilizada e moderna que despontava na Europa e, mais vagarosamente, no litoral Brasileiro. Era, portanto, um lugar distante da civilização e modernidade, não somente no espaço, mas também no tempo. Sob um olhar já tolhido nos ideais de civilização, modernidade e progresso que tanto se contrastava ao cotidiano do sertão, viajantes como o carioca Oscar Leal se

⁴⁸⁸ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 60.

⁴⁸⁹ SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à província de Goiás**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975, p. 162.

⁴⁹⁰ Colégio Santa Clara, Crônicas, 1921. Apud: SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Missionários Redentoristas alemães em Goiás**, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944. São Paulo: USP (Tese de Doutorado), 1984, p. 147.

⁴⁹¹ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 103.

espantavam com a lentidão do tempo goiano, com a monotonia e a despreocupação com o luxo e conforto, muitas vezes até mesmo desconhecido pelos sertanejos locais. Em sua *Viagens às terras goyanas*, publicado em Lisboa, em 1892, Oscar Leal anotou:

Ah, meu caro leitor, se tendes percorrido os nossos sertões, os lugares onde a vida é fácil por causa da caça e da pesca, deveis saber que essa gente caminha para o entorpecimento, para o túmulo. Esta gente não fala – boceja, não anda – arrasta-se, não vive – vegeta. Para ela não há ambição, nem luxo, nem dinheiro, nem conforto; não há nada; e que corra a vida como um barco à mercê da corrente.⁴⁹²

As observações de Oscar Leal, bem como de tantos outros viajantes, imigrantes e missionários, estrangeiros ou litorâneos, que passaram ou se mudaram para Goiás até meados do século 20 denotam, portanto, não apenas diferenças culturais e sociais entre lugares em diferentes estágios de desenvolvimento técnico e econômico. Antes, a alteridade entre a Europa, o litoral brasileiro e o sertão era marcada, sobretudo, pela ausência neste último de um processo civilizador e modernizador que há tempos já alterara os costumes, os modos, e o horizonte de expectativas desses sujeitos em trânsito. Este processo civilizador em Goiás, iniciado à duras penas ainda no período colonial, teve seus resultados de modo mais efetivo apenas em meados do século 20. Até então, conforme destaca Eliézer Cardoso de Oliveira, “pode-se afirmar que havia traços de civilização, mas de modo algum um processo civilizatório, pelo menos no sentido que lhe foi atribuído por Norbert Elias, consistindo na pacificação da conduta e no controle dos afetos.”⁴⁹³

O termo “civilização” em Goiás, apesar de recorrente em fontes desde o século 18, sofreu importantes mudanças no que se refere às suas representações ao longo dos séculos. Segundo destaca Eliézer Cardoso de Oliveira, durante a mineração, no século 18, civilização significava um modo de vida distinto dos “bárbaros” negros e índios que rodeavam as povoações brancas da capitania. No século 19, “passou significar também trabalho produtivo que estimulasse as relações comerciais (o trabalho para autossustentância era visto como ociosidade), aprimoramento intelectual pela educação, polidez, civismo.”⁴⁹⁴ Já nas primeiras oito décadas século 20, civilização (e progresso, com o termo já inserido desde fins do 19) significava desenvolvimento econômico, especialmente por meio de transporte, indústria, urbanização e crescimento demográfico. Por fim, nas últimas décadas do século passado, “civilização passou a

⁴⁹² LEAL, Oscar. **Viagens às terras goyanas (Brasi Central)**. Goiânia: Ed. da UFG, 1980, p. 26.

⁴⁹³ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 61.

⁴⁹⁴ Idem, p. 9.

significar respeito à ecologia, às tradições históricas e culturais, busca pela qualidade de vida e desenvolvimento sustentável.”⁴⁹⁵

Portanto, em se tratando especificamente das dificuldades do processo civilizador em Goiás ao longo dos séculos 18 e 19, é possível afirmarmos que ali a implantação de um projeto civilizador teve mais entraves do que normalmente se encontra em outros lugares: localizado em uma região periférica, de um país também periférico, as comunicações com os centros de civilização europeus e do Brasil urbano e litorâneo eram precárias; a população branca e (segundo seu próprio entendimento) portadora da civilização a ser implantada era expressivamente reduzida e intimidada por um número de negros e índios (bárbaros, também segundo seu próprio entendimento) significativamente maior; a decadência econômica com a crise da mineração levou boa parte da população às zonas rurais, cuja produção e trabalho não eram mais do que o necessário para sua própria subsistência, gerando uma conseqüente crise de produção e de acumulação de capital, bem como uma desmonetização da sociedade; por fim, devido a todos estes fatores, as instituições colonizadoras e civilizadoras por excelência, a Igreja e o Estado, possuíam uma ação notadamente fragilizada. Em resumo, em Goiás, novamente nas palavras de Eliézer Cardoso de Oliveira,

[...] a civilização começou portuguesa, urbana, branca e católica inquisitorial; mas pouco a pouco foi se tornando brasileira, rural, mestiça e católica popular. A civilização no cerrado goiano possuía atributos específicos: culinária, formas de morar, valentia, medos, estética e comportamentos próprios. No entanto, essa especificidade da civilização goiana foi objeto de críticas ácidas dos observadores estrangeiros e internalizada pela elite como deficiência. Daí o anseio dessa elite pela civilização. Qualquer coisa que se pretendia fazer, uma ponte, um cemitério, falava-se de civilização. Daí os projetos grandiosos de modernização. Ela fez um esforço sobre-humano para não se deixar contaminar pela cultura popular, de raízes negra e indígena. Seus membros, isolados e melancólicos, procuravam de todas as formas manter os laços com os centros civilizadores, mostrarem-se civilizados perante os visitantes estrangeiros que invariavelmente percebiam a impostura. Isso gerou uma relação social dominada pela angústia e pela ansiedade de não se sentir civilizado, em ver-se decadente.⁴⁹⁶

Face a isso, portanto, podemos resumir estas carências e obstáculos do processo civilizador em Goiás em três aspectos principais: 1) a ausência de monopólio da violência pelo Estado e sua débil atuação administrativa; 2) ausência quase que geral de

⁴⁹⁵ Idem, p. 10.

⁴⁹⁶ Idem.

acesso à educação formal; e 3) ausência de uma ética do trabalho, visto, por isso, como ócio. Para além desses aspectos, evidentemente, consideramos ainda de importância ímpar a ausência de um clero que tomasse para a Igreja as rédeas religiosas e morais da população local, cuja ação ultramontana e missionária no final século 19 e início do 20 teve papel importantíssimo a cumprir. Entretanto, este aspecto, que está diretamente ligado à argumentação central da presente tese, será discutido na seção seguinte deste capítulo e nos demais capítulos posteriores.

No que tange especificamente a ausência de controle e pacificação social por meio do Estado, ao longo de todo o século 18 e 19 o desarmamento da população em Goiás era inquestionavelmente inviável. Em uma sociedade em constante guerra contra os índios e cotidianamente temerosa pela possibilidade de revolta de escravos, o Estado, ao invés de tomar para si o monopólio da violência a partir de órgãos e aparelhos repressores, incentivava a população a se armar por meio de bandeiras contra índios e quilombolas, ou mesmo por meio da guarda nacional. A consequência era uma sociedade armada, formada por fugitivos da justiça, por jagunços e mercenários e, não raramente, pelo próprio clero fortemente armado contra os perigos que constantemente rondavam a sociedade que se queria “civilizada”. Segundo destaca o jesuíta e historiador goiano Luiz Palacin, mesmo as crianças manejavam desde cedo armas de fogo e cotidianamente andavam com facão amarrado à cintura.⁴⁹⁷

Para além do armamento da população, do ponto de vista cultural a violência e a valentia eram características presentes nos homens e mulheres goianos. Em relatório apresentado à Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz, em 1º de junho de 1871, o presidente da província, Antero Cícero de Assis, afirmou que, em Goiás, “cometer mortes e outros crimes graves era adquirir um título de nobreza.”⁴⁹⁸ Em outro relatório, no ano anterior, o presidente da província, Ernesto Augusto Pereira, narrou o caso de um professor de escola primária em Santa Maria de Taguatinga, de nome Antônio Pinheiro Allemão, que teria sido demitido e quase preso após reunir homens armados

⁴⁹⁷ PALACIN, Luiz. O coronelismo no Extremo Norte de Goiás. Apud: OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 63.

⁴⁹⁸ Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Antero Cícero de Assis à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz, no dia 1o de junho de 1871. In. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias>. Acesso em: 15 de novembro de 2016.

contra o subdelegado por este ter interrompido uma festa denominada “caxambu”.⁴⁹⁹ Em outro caso, agora envolvendo um clérigo em Rio Verde, um relatório foi apresentado pelo presidente da província de Goyaz, José Martins Pereira de Alencastre, em 1862, à Assembleia Legislativa. Segundo o presidente,

[...] o padre Manoel Luiz Mendes mandou espancar a um indivíduo de nome José Rufino por suspeitar de relações entre ele e a sua amásia; esta em vindita procurou capangas, entre os quais José Rodrigues Tolheiro para assassinares os espancadores de José Rufino. Prevenido o Padre esperou em casa: houve tiros e um ferimento.⁵⁰⁰

Segundo analisa Eliézer Cardoso de Oliveira, era comum em Goiás ao longo do século 19 e início do 20 o hábito de, após se cometer um assassinato, o assassino cortar as orelhas de sua vítima, mutilando o cadáver e expressando, segundo analisa o historiador e sociólogo goiano, “um ato de raiva e enorme desprezo pelo morto”⁵⁰¹. Ainda segundo Oliveira, “em Goiás, cortar orelhas dos cadáveres era característica dos assassinatos por encomenda. Alguns jagunços faziam colares de orelhas, exibidas como troféus de sua valentia.”⁵⁰²

Já no que se refere à escolarização, como segundo aspecto de dificuldade de consolidação do processo civilizador em Goiás, a instrução pública e privada não foi de acesso à maioria da população goiana pelo menos até a segunda metade do século 20. No fim do século 18, segundo Luiz Palacin e Maria Augusta Moraes, havia em Goiás apenas oito professores e praticamente nenhuma escola, sendo a população dessa época em número de 50.574 habitantes.⁵⁰³ Segundo os mesmos historiadores, o ensino em Goiás só foi regulamentado em 1835, após a descentralização do ensino no Brasil com o ato adicional de 1834, havendo antes disso apenas o ensino privado, mas ainda assim bastante escasso. Criado somente em 1846, o primeiro Liceu de Goiás, situado na capital, “não atendia os jovens do interior da província. Aqueles de maiores posses iam para Minas concluir seus estudos e os outros, grande maioria, ficavam como tinham

⁴⁹⁹ Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Ernesto Augusto Pereira à Assembléa Legislativa Provincial de Goyaz, no dia 1o de junho de 1870. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias> Acesso em: 15 de novembro de 2016.

⁵⁰⁰ Relatório lido na abertura da Assembleia Legislativa de Goyaz pelo Presidente da Província o Exm. Sr. José Martins Pereira de Alencastre no dia 1º de junho de 1862. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias> . Acesso em: 15 de novembro de 2016.

⁵⁰¹ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 63.

⁵⁰² Idem.

⁵⁰³ PALACIN, Luiz; MORAES, Maria Augusta de Sant’Anna. **História de Goiás**. 6ª Edição. Goiânia: Editora da UCG, 2001, p. 73.

nascido: analfabetos; quando muito aprendiam as primeiras letras.”⁵⁰⁴ Já Auguste Saint-Hilaire, quando de sua passagem por Goiás, em 1819, anotou que

as pessoas que naquelas regiões têm algum estudo [...] acabam por reverter à ignorância, por constituírem uma minoria insignificante. Quando um homem instruído se vê atirado a um dos arraiais da Província de Goiás, não encontra ninguém com quem possa compartilhar seus gostos e suas ocupações favoritas.⁵⁰⁵

Por consequência, no que tange a leitura, Goiás permaneceu até a segunda metade do século 19 sem qualquer biblioteca mantida pelo poder público ou pela iniciativa privada. Somente em 1864 ocorreu a fundação do Gabinete Literário, com o acervo de pouco mais de 2 mil livros, mantido por uma associação particular. Segundo Genesco Ferreira Bretas,

poucos homens tinham livros em casa. Nos tempos coloniais, somente alguns sacerdotes mais ilustrados possuíam livros, em quantidade que na época se poderia designar por biblioteca: uma ou duas centenas de volumes, talvez não mais. Dentre esses sacerdotes se podem citar Luiz Antônio da Silva e Souza, na Capital, João Teixeira Alvares, em Santa Luzia e Manuel da Silva Aires, em Traíras. [...] Nos tempos do Império pode-se citar o Padre Luiz Gonzaga Fleury, como possuidor de uma apreciável biblioteca. Já no último quartel do século, outras pessoas de formação superior (magistrados, juristas, médicos, engenheiros) podiam exibir em seus escritórios estantes cheias de livros, na maioria relativos à sua profissão.⁵⁰⁶

Já no século 20, de acordo com o censo de 1900, 78,24% da população goiana era analfabeta, mas, em 1920, essa porcentagem caiu para 35,56%, sendo o analfabetismo, entretanto, ainda de 77% entre jovens e adultos a partir de 15 anos de idade. Esta importante redução na taxa de analfabetos em Goiás a partir do início do século 20 se deu tanto por conta de ainda tímidas reformas no orçamento educacional por parte do Estado, quanto pela implantação de colégios católicos por congregações missionárias trazidas da Europa, como o caso das irmãs franciscanas alemãs instaladas em Campinas sob o intermédio dos redentoristas. Neste caso, especialmente a partir da década de 1920, a intervenção direta da Igreja Católica na instrução em Goiás se fez sentir de maneira mais direta a partir das ações do bispo Dom Emanuel Gomes de Oliveira, que, segundo a historiadora Vanessa Carnielo Ramos Gomes,

[...] construiu e/ou articulou, ao longo de seu bispado, a fundação de cinquenta e sete escolas para o nível de ensino primário, sendo elas

⁵⁰⁴ Idem, p. 74.

⁵⁰⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste. **Op. Cit.** 1975, p. 44.

⁵⁰⁶ BRETAS, Genesco Ferreira. História da instrução pública em Goiás. Apud: OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 65.

nas mais variadas cidades de Goyaz – Itumbiara, Jaraguá, Trindade, Cumari, Goiânia, Anápolis, Buriti Alegre, Catalão, Iataçu, Planaltina, Palmeiras, Pirenópolis, Anicuns, Abadiânia, Corumbá, Ipameri, Morrinhos, Silvânia, Petrolina, Brasília, Pires do Rio, Goiandira, Orizona e Itaberaí. Somente em Goiânia foram dezenove escolas que carregaram a influência de Dom Emanuel em sua fundação.⁵⁰⁷

Este importante papel da Igreja Católica, e, de modo especial para a presente tese, dos missionários religiosos, para o avanço da instrução em Goiás, bem como, em alguns casos notáveis, para a pacificação dos impulsos de violência da população local (como veremos mais adiante), denotam a ação e importância tanto da Igreja, quanto dos missionários, ou mesmo da religião em geral, como agentes promotores do processo civilizador em Goiás. Além desses dois aspectos, entretanto, também o catolicismo teve interessante relevância na transformação dos hábitos goianos para com o trabalho. Este, em Goiás, foi também um dos aspectos que em muito chamou a atenção daqueles que no sertão goiano adentrava. Para um olhar acostumado com o ritmo de trabalho moderno, industrial e capitalista – como observaram as irmãs franciscanas quando chegaram em Goiás, em 1922 – a população goiana vivia “dedicando-se a uma dulcíssima ociosidade.”⁵⁰⁸

A ociosidade, ou “vadiagem”, foi um problema enfrentado em Goiás desde o século 18. Em 1758 o ouvidor-geral de Goiás, Antônio da Cunha Sotomaior, propôs ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real, que se enforcassem os negros e mulatos e se expulsasse de Goiás os “frades vadios”.⁵⁰⁹ Em 1766 o governador João Manuel de Melo reclamou ao rei D. José autorização para implementar medidas duras contra “vadios e vagabundos que atrapalhavam o sossego público.”⁵¹⁰ Já em 1800, o presidente da província de Goiás, Aristide de Souza Spínola afirmou em seu relatório à Assembleia Legislativa:

[...] a vagabundagem é uma chaga social e cumpre extingui-la, chamando aqueles, que infelizmente a ela se entregam, ao trabalho honesto, que é a mais solene garantia da ordem social. O vadio, o

⁵⁰⁷ GOMES, Vanessa Carnielo Ramos. História e memória educacional em Goiás: “O Arcebispo da Instrução”, Dom Emanuel Gomes de Oliveira (1922-1955). In: GOMES FILHO, Robson Rodrigues; SOUZA, Julierme Sabastião Morais (Orgs.). **Anais do IV Simpósio Nacional (I Internacional) de História da UEG**. Morrinhos (GO): Universidade Estadual de Goiás, 2015, p. 66.

⁵⁰⁸ Colégio Santa Clara, Crônicas, 1921. Apud: SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Op. Cit.** 1984, p. 147.

⁵⁰⁹ Ofício do ouvidor-geral de Goiás, Antônio da Cunha Sotomaior ao secretário de estado da Marinha e Ultramar, Tomé Joaquim da Costa Corte Real. Apud: OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 53.

⁵¹⁰ Carta do governador de Goiás João Manuel de Melo ao rei D. José. Apud: OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 54.

mendigo, o vagabundo, o bêbado habitual, são em regra, os que constantemente trazem perturbação à ordem pública, ameaçando a segurança dos direitos individuais e os ofendendo.⁵¹¹

O resultado legal veio em 1831, quando a Câmara Municipal da Cidade de Goiás, capital da província, criou uma lei contra a vadiagem. Segundo tornou público o jornal *Matutina Meiapontense*, publicado em 4 de janeiro de 1831, “todo o indivíduo de qualquer idade, ou condição, que seja, que não tiver propriedade, ofício ou benefício, que lhe dê para sua decente subsistência, será obrigado a se apresentar com amo dentro em três dias, depois que for notenciado [sic] pelo Juiz de Paz.”⁵¹²

Mas, afinal, quem eram os “vadios” e o que esta “falta de trabalho” significava para o processo civilizador em Goiás? Para o militar português, também viajante pelas terras goianas, Raimundo da Cunha Mattos, vadios são aqueles que “não querem trabalhar, contentam-se com a mendicância, com o roubo, com caça dos bosques, frutos das árvores e raízes da terra; e isto mesmo quando se as acham com facilidade, pois que a dificultar-se-lhes, tomam como alimento o mel da abelha que encontram em algumas rochas e árvores.”⁵¹³ Entretanto, a ambiguidade desta definição está justamente no olhar civilizador: vadio seria aqueles que não trabalham, que vivem da caça, da coleta, ou seja, em um modo de vida parecido com os índios, logo, “selvagens”. Segundo analisa Eliézer Cardoso de Oliveira, a “vadiagem”, para a elite branca e “civilizada” de Goiás, portanto, seria “a qualidade daqueles que não estavam integrados ao projeto da civilização.”⁵¹⁴

Esta reação do “civilizado” face a um modo de vida alternativo à civilização e progresso pode ser percebido também nos discursos dos viajantes naturalistas europeus que adentraram em Goiás. Horrorizado com o estilo de vida goiano, o austríaco Johann Emanuel Pohl, que passou por Goiás entre 1818 e 1820, fez diversas críticas e anotações sobre a conduta goiana em relação ao trabalho. Em sua *Viagem no interior do Brasil*, o naturalista observou que

[...] esses homens, apesar de necessitados, trabalham somente a seu bel-prazer. Enquanto têm uns vinténs no bolso, não mexem com as mãos. Conheci alguns desses elementos que tiravam a roupa suja e

⁵¹¹ Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Aristides de Souza Spínola à Assembleia Legislativa Provincial de Goyaz, no dia 4 de março de 1800. Apud: OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 54-55.

⁵¹² **Matutina Meiapontense**, Meia Ponte, 4 de janeiro de 1831. (AGEPEL. CD-ROM)

⁵¹³ MATTOS, Raymundo José da Cunha. **Corografia Histórica da Província de Goiás**. Goiânia: Sudeco, 1979, p. 75.

⁵¹⁴ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 53

ficavam debaixo de uma árvore até que a negra a lavasse e secasse ao sol; então tornavam a vesti-la e entregavam-se à ociosidade, sem se animarem a trabalhar para melhorar a sua sorte.⁵¹⁵

Este ponto de vista pautado no trabalho “civilizado” que visasse o progresso, o melhoramento, e, portanto, a acumulação, resultou-se na expressão do estilo de vida goiano como sendo o da “preguiça”. Ainda segundo Pohl, “Quanto aos brancos e aos mulatos ou livres, por preguiça hereditária, nada os leva a mexerem-se, a porem a mão em qualquer trabalho que demande algum esforço. Preferem passar fome.”⁵¹⁶ Na visão de Pohl, portanto, o problema do goiano é, sobretudo, a preguiça e o ócio, que seria “a máxima felicidade dessa gente”⁵¹⁷.

O que estava por trás do olhar desses viajantes “civilizados” era um conjunto de experiências em uma sociedade cujo processo civilizador já fora triunfante e, sobretudo, o “espírito do capitalismo” que já preponderava sobre as ideias de trabalho, lucro, acumulação e progresso. Ou seja, como não poderia ser diferente, “para estes olhares, não havia outra alternativa de vida social senão dentro dos padrões capitalistas europeus.”⁵¹⁸ Como ressalta o historiador Nars Fayad Chaul, os viajantes

[...] não tinham uma visão mais ampla do contexto geral da sociedade e da economia de Goiás. Muito menos da cultura local. Seus olhares estavam condicionados a enxergar progresso, desenvolvimento capitalista e lucro. Coisas para as quais a província de Goiás não estava preparada, por falta de condições de realização ou por um livre culto ao cotidiano de seus dias que mais pareciam “avarezas de Deus.”⁵¹⁹

Interessante notar, entretanto, que o olhar pautado no progresso, na civilização e no capitalismo europeu não foi uma exclusividade de viajantes cientistas. Também no olhar dos missionários redentoristas o assombro pelo estilo de vida goiano ficou evidenciado. Já nas primeiras décadas do século 20, vários missionários se incomodavam com os horários e formas de trabalho dos goianos e brasileiros de um modo geral. Para eles, a rotina de labor que em demasiado favorecesse o descanso era passível de condenação. Em carta ao superior provincial Pe. João Batista Schmid, escreveu de Campininhas em 19 de janeiro de 1914 o Pe. Martinho Forner:

⁵¹⁵ POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil**: empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de sua Majestade o Imperador da Áustria Francisco Primeiro, Rio de Janeiro: Editora Instituto Nacional do Livro, 1951, p. 326.

⁵¹⁶ Idem, p. 24.

⁵¹⁷ Idem, p. 329.

⁵¹⁸ CHAUL, Nars Fayad. **Caminhos de Goiás**: da construção da decadência aos limites da modernidade. Goiânia: Editora da UFG, 2002, p. 59.

⁵¹⁹ Idem, p. 58.

Como conservamos o sistema alemão de almoço às 11:30h, precisamos de um café com leite pela manhã; só uma xicarazinha não chega até o meio dia. (O sistema brasileiro é o da preguiça: das 9 às 10 almoço, às 4 horas = janta, perdendo-se as melhores horas de trabalho).⁵²⁰

Quase um século antes, Pohl fazia uma crítica bastante semelhante:

Apesar desses meios coercitivos, o trabalho é feito com genuína preguiça brasileira. Assim, por exemplo, durante um dia, da mina de 10 braças de profundidade, por uma trilha de suave ascensão, um negro conduz pedras de 10 a 15 libras, numa gamela de madeira, sobre a cabeça, no máximo por quatro vezes. Além disso, só às 8 horas da manhã, o trabalhador se dirige à mina e, às 9 horas, vai para casa por meia hora para o pequeno almoço. Um chifre de boi dá o sinal para a volta ao trabalho, que então é continuado até às 12 horas. A refeição do meio-dia e a sesta tomam mais duas horas e já às 5 horas cessa o trabalho. Quando chove não se trabalha absolutamente.⁵²¹

Sobre o futuro de Goiás, portanto, Pohl só poderia lamentar-se. Segundo anotou o viajante “se os moradores não fossem avessos ao trabalho, a cana de açúcar daria aqui muito mais resultado.”⁵²² O mesmo ponto de vista tinha o francês Luís D’Alincourt, que passou por Goiás em 1818, quando anotou que “os goyaninhos são pouco industriais não por falta de gênio, mas dominados pela preguiça, e demasiadamente entregues aos prazeres sexuais e bem diferentes são as causas que os têm conduzido a tão deplorável estado.”⁵²³

Desse modo, sob o filtro do progresso e da civilização, as expectativas de Pohl, D’Alincourt e de vários outros viajantes, que passaram pelo sertão goiano, reduzia-se à lamentação de uma possibilidade de futuro desperdiçado pela preguiça e ócio. Diferentemente dos missionários, cuja vocação lhes obrigaria a permanecer e transformar a realidade de seu local de missão, o viajante limitava-se a observar, criticar e lamentar pelo que via. No caso dos missionários (como veremos nos demais capítulos posteriores), transformar o lugar e os sujeitos que nele habitavam era parte de sua missão, tornando-se, por isso, agentes do processo civilizador e modernizador na medida em que executavam sua missão e vocação.

Em todo caso, para além das críticas constantes dos olhares *outsiders* sobre Goiás, chama-nos ainda a atenção a crítica interna que se fez tão presente entre a elite

⁵²⁰ COPRESP A, 6º Volume (1913-1920). Carta nº 1278. Pe. João Batista ao Pe. Martinho Forner. Campininhas, 19 de janeiro de 1914, p. 119.

⁵²¹ POHL, João Emanuel. **Op. Cit.** 1951, p. 354.

⁵²² Idem, p. 294.

⁵²³ D’ALICOURT, Luís. **Memórias sobre a viagem do Porto de Santos à cidade de Cuiabá.** São Paulo: Edusp, 1975, p. 97.

goiana (que se pretendia civilizada) sobre o modo de vida daqueles que se recusavam a ser incorporados pelo processo civilizador, e, sobretudo, a necessidade de esta mesma elite pretender, a todo custo, parecer-se com a civilização que tão distante deixara quando para o sertão goiano se deslocou. Segundo consta na *Notícia Geral da Capitania de Goyaz*, organizada pelo historiador goiano Paulo Bertran, em torno do ano de 1791 o Capitão-Mor de Vila Boa denunciou à rainha D. Maria I os governadores da província por “introduzir os Beija-mãos, à imitação da Corte. [...] querendo fazer Corte de uma Aldeia que tanto necessita de economia e de trabalho.”⁵²⁴

Já no século 19, quando o sucesso do processo civilizador em Goiás parecia ainda mais distante, não restava à elite goiana senão a encenação face às visitas. Um caso interessante desse tipo de simulação hábitos de civilidade diante de visitantes ilustres foi narrado por Auguste Saint-Hilaire em sua passagem por Goiás. Aceitando um convite para um suntuoso jantar oferecido pelo governador da província, Fernando Delgado, o naturalista francês observou que “a comida era abundante e bem preparada, e na mesa refulgiam belas pratarias e porcelanas. Não deixava de causar assombro esse luxo, sabendo-se que o único meio de se chegar a Vila Boa era um lombo de burro e que nos achávamos a 300 léguas do litoral.”⁵²⁵ Entretanto, experienciado em uma sociedade cujo processo civilizador se consolidara há tanto tempo, o naturalista francês logo percebeu a farsa e notou que

[...] o vinho apareceu à mesa todos os dias, mas aparentemente apenas como enfeite. O governador não tomava mais que um cálice, creio, e eu só bebia água [...], havia sobre a mesa uma bandeja com esplêndidas uvas moscatéis, as quais, como vinho foram inutilmente cobiçadas pela maioria dos convivas.⁵²⁶

Esta postura da elite goiana, tanto de esforçar-se para a todo custo fazer sobreviver aspectos superficiais da civilização que tão distante conhecera, quanto de tentar impor aos “não-civilizados” forçosamente os modos e a mentalidade de uma sociedade “civilizada”, denota, segundo Eliézer Cardoso de Oliveira, o medo que a sociedade goiana tinha da *decadência*.

A descoberta das minas de ouro em Goiás a partir de 1722 alavancou na região a fundação de diversas cidades e, com elas, de diversos prédios públicos, estradas,

⁵²⁴ BERTRAN, Paulo (org.) *Notícia Geral da Capitania de Goiás*. Tomo 2. Goiânia: editoras de UFG e da UCG, 1996, p. 46.

⁵²⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste. *Op. Cit.* 1975, p. 55.

⁵²⁶ Idem.

comércios, enfim, uma vida urbana que parecia indicar aquilo que nos séculos seguintes se denominou por “progresso”. Em termos numéricos, a extração de ouro em Goiás alcançou cifras cada vez mais largas até o fim da década de 1770. Em 1779 a extração de ouro em Goiás alcançou pela primeira vez 15 arrobas de produção, equivalente a 52.011 oitavas. Em 1780 este número subiu pela última vez, alcançando 55.738 oitavas. A partir de então, a produção decresceu expressivamente a cada ano: em 1790 as cifras alcançaram somente 38.082 oitavas (pouco mais de oito arrobas); em 1799 apenas 26.606 oitavas (menos de 6 arrobas); em 1812, 10.033 oitavas (2,5 arrobas) e, por fim, a partir 1820, a produção goiana não chegou mais a nenhuma arroba.⁵²⁷ Um caso elucidativo pode ser visualizado na descoberta e queda da produção na região de Anicuns, uma das últimas regiões mineradoras desse período em Goiás. Segundo Luiz Palacin,

Os rendimentos dos primeiros meses foram espetaculares; instituída em março, no mês seguinte deu um produto bruto de 10.607\$195 e no fim do ano a renda líquida chegava a 20.947\$735. Nos anos seguintes foi decaindo, 8.058\$178 em 1810, 7.843\$500 em 1811 e só 3.645\$000 em 1812. [...] Quando em 1820 Pohl visitou o lugar, a sociedade de mineração era lembrada já remota. [...] Se apagava a última grande labareda do ouro de Goiás.⁵²⁸

As consequências dessa expressiva queda da produção de ouro em Goiás levou a população goiana do século 19 a olhar para seu passado com nostalgia, construindo sobre ele uma imagem bem para além daquilo que, em termos de civilização, ele alcançou de fato. Na prática, a construção de prédios públicos, de investimentos urbanos, de abertura de estradas, de comunicação geral com o litoral brasileiro e Europa se tornaram cada vez mais escassos. Segundo destaca Eliézer Cardoso de Oliveira

No caso de Vila Boa, por exemplo, no século XVIII, em cerca de cinquenta anos, foram construídas oito igrejas (a Matriz de Santana, a do Rosário dos Pretos, a da Boa Morte, a do São Francisco, a do Carmo, a da Abadia e a da Santa Bárbara), o Prédio da Câmara e Cadeia, o Chafariz da Cauda, os edifícios que abrigariam o Quartel, a Casa de Fundição e o Palácio Conde dos Arcos e foi feito o calçamento das ruas. Durante todo o século XIX não foi construída nenhuma igreja e o único prédio público construído foi o Hospital de Caridade em 1826.⁵²⁹

Além da significativa diminuição dos investimentos públicos, a decadência da mineração levou a uma séria diminuição da população da província, restando na região

⁵²⁷ Estes dados podem ser encontrados em: PALACIN, Luiz. **O século do ouro em Goiás**. Goiânia: Editora da UCG, 1994, p. 119.

⁵²⁸ Idem, p. 122.

⁵²⁹ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 58-59.

principalmente aqueles que possuíam propriedades rurais, aqueles que se submeteram a estes proprietários como agregados, pequenos comerciantes, um escasso número de clérigos e, evidentemente, aqueles que perambulavam pela província em curtas jornadas de trabalho e sobrevivendo em muitos casos da pesca, coleta de alimentos ou produções para subsistência em pequenas propriedades: os chamado “vadios”. Do ponto de vista urbano, houve, portanto, uma significativa diminuição da urbanidade em Goiás. Diversas cidades simplesmente desapareceram.⁵³⁰ Neste contexto Goiás ganhou suas características próprias de um *sertão*, quando o goiano deixou levar-se pelo “regime temporal [...] da lentidão.”⁵³¹ Nas palavras de Paulo Bertran:

O tempo social amoldara-se às lentidões do calendário agrícola e ao lento crescimento vegetativo dos rebanhos. Nada era urgente ou inadiável a não ser libertar o tempo para o ócio, para as inumeráveis festas do campo ou do arraial – a sociabilidade do tempo –, para pescarias e caçadas, enfim, numa palavra, para o exercício dos prazeres de uma vida simples.⁵³²

Esta vida simples, entretanto, escondia a nostalgia de um passado supostamente diferente, progressista, urbano. Se o passado guardava um aspecto em que se imaginava a civilização, ao presente só restava a decadência. Este aspecto foi notado de modo especial pelos viajantes europeus que passaram por Goiás. Em todos os relatos a ideia de que Goiás encontrava-se em decadência esteve presente. Em resumo, a visão de decadência por parte dos viajantes pode ser condensada da seguinte maneira:

A precariedade das estradas e as poucas existentes isolavam Goiás, a carência das comunicações isolava o comércio (Pohl), a incapacidade do povo em se superar o isolava (D’Alincourt). As casas abandonadas nos arraiais, para onde o povo ia apenas em ocasião das festas religiosas (Saint-Hilaire), eram o retrato do sertão de Goiás. Rural e sem produção agrícola, rico em ouro e pobre em alimentos, carente de tudo e sem forças para sair do marasmo (Cunha Mattos). Reino do ócio e da preguiça, terra em que se plantando tudo dá, mas sem braços ou interesses capazes de justificá-la, natureza pródiga, mas sem o necessário elemento humano capaz de elevá-la.⁵³³

Portanto, baseando-se na visão geral dos viajantes que passaram por Goiás no século 19, bem como na própria expressão dos sujeitos que lá viviam e acreditavam-se decadentes, a historiografia goiana ao longo de boa parte do século 20 repetiu esta

⁵³⁰ Um caso interessante de cidade que desapareceu em Goiás por conta da crise da mineração foi o de Ouro Fino: arraial de importância durante o século 18 que simplesmente se tornou ruínas no século seguinte. Sobre este caso, ver: MELO, Laura Ludovico. Ouro Fino: um arraial... uma igreja... um largo... e uma lembrança na paisagem. **Habitus**. Goiânia, vol. 8, n. 1/2, jan-dez, 2010.

⁵³¹ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 103.

⁵³² BERTRAN, Paulo. **Formação Econômica de Goiás**. Goiânia: Oriente, 1978, p. 37.

⁵³³ CHAUL, Nars Fayad. **Op. Cit.**, 2002, p. 64.

hipótese de ter havido uma época de esplendor, de civilização, de progresso ao longo do século 18, seguida de uma longa decadência do século 19 à década de 1930. Adotando esta perspectiva, observou melancólico o historiador Luiz Palacin:

Realizada a transmutação, por toda a geografia de Goiás, na segunda metade do século XIX, encontram-se carcaças de antigas povoações mineiras outrora cheias de vida. O capim cresce nas ruas, a maior parte das casas, abandonadas por seus habitantes, se desmancha e, até as igrejas, a começar por suas torres, vão caindo aos pedaços [...] No sul algumas cidades, seja pelo funcionalismo, como a capital, ou por gozar de uma posição privilegiada no entroncamento de vias de comunicação, como Meia Ponte [...] a vida urbana conservou-se como em redomas e até com certos requintes. [...] A ruralização, não raro, era acompanhada de uma regressão cultural, que em muitos casos se traduzia numa verdadeira indianização de grupos isolados.⁵³⁴

A construção da ideia de uma decadência em Goiás, conseqüentemente, se deu tanto a partir de aspectos práticos (a crise da mineração, o êxodo urbano e as conseqüências desses eventos para a cultura e “civilidade” goiana), quanto de olhares de viajantes e historiadores. Sendo assim, “a representação da decadência foi construída pelos capitães gerais para justificar sua incompetência administrativa e foi perpetuada pelo olhar preconceituoso dos viajantes estrangeiros e pela análise apressada dos historiadores.”⁵³⁵

A revisão desta perspectiva de um Goiás decadente ao longo de todo o século 19 ocorreu na historiografia regional apenas a partir da década de 1990. Apesar de historiadores como Paulo Bertran já afirmarem ainda em 1978 que “a decadência, vezes tantas ressaltada pelos viajantes da época, existiu em termos”⁵³⁶, foi somente com Nars Fayad Chaul que uma revisão foi de fato realizada sobre este conceito. Em sua obra mais conhecida, *Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade* (1997), Chaul lança os questionamentos bases para esta revisão:

Em que aspectos a sociedade agropecuária, visitada pelos viajantes e demais relatores, era diferente da sociedade mineradora? Seria possível tachar de decadente uma sociedade que nem chegou a atingir o padrão de modernidade/progresso dos europeus? Caso se aceite a

⁵³⁴ PALACIN, Luiz. **Op. Cit.**, 1994, p. 138. Em outra obra, escrita em conjunto com Maria Augusta de Sant’Anna Moraes, Palacin ainda ressalta: “[...] costumes e hábitos da civilização branca foram esquecidos em decorrência do isolamento no qual os goianos passaram a viver; ocorreu a ruralização da sociedade e a desumanização do homem.” (PALACIN, Luiz; MORAES, Maria Augusta de Sant’Anna. **Op. Cit.**, 2001, p. 59.

⁵³⁵ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 58.

⁵³⁶ BERTRAN, Paulo. **Op. Cit.** 1978, p. 47.

tese da decadência, ela se deu em relação a quê? Como se produziu este conceito?⁵³⁷

Os argumentos centrais de Chaul são de que as principais premissas que fundamentavam a tese da decadência (a precariedade das estradas/comunicações, o isolamento em relação aos centros urbanos, e o ócio) estavam viciadas na leitura que viajantes europeus e brasileiros-litorâneos (portanto pessoas condicionadas pelo modelo eurocêntrico de civilização e progresso) haviam construído sobre Goiás. Para o historiador, portanto,

[...] o tema da decadência, cuja outra face é o progresso, dirige os olhares para uma sociedade ideal, construída a partir dos moldes europeus, com conotações de desenvolvimento. As análises então se fazem com base no futuro e no passado e nunca no presente. Futuro não de possibilidades, mas um futuro determinado, a priori, pelo modelo de desenvolvimento dos países “modernos”, “progressistas”, “desenvolvidos”.⁵³⁸

Entretanto, é necessário nos atentarmos para o fato de que, embora tenha havido a perpetuação, por meio da historiografia goiana novecentista, de uma visão de decadência como fruto de olhares apressados e condicionados dos viajantes (que, por sua condição de sujeitos históricos e, portanto, imersos nos valores e padrões socioculturais de sua época e lugar, não poderiam olhar o sertão brasileiro com outros olhos), seria igualmente um erro acreditarmos que esta representação de um Goiás decadente existiu apenas nos olhares *outsiders*. Em relatório apresentado à Assembleia Legislativa de Goiás, em 1º de junho de 1870, por exemplo, o próprio presidente da província, Ernesto Augusto Pereira, reconhecia que “As lavouras neste estado decrescem, o próprio homem como que vai ficando embrutecido, o mundo isolado, a educação da família é desconhecida e tudo caminha para o seu regresso.”⁵³⁹

Portanto, faz-se importante percebermos que, para além de uma decadência econômica de fato existente, houve em Goiás um sentimento de apatia geral, uma tristeza nos goianos notada pelos viajantes,⁵⁴⁰ que é expressa não somente pelos olhares

⁵³⁷ CHAUL, Nars Fayad. **Op. Cit.**, 2002, p. 42.

⁵³⁸ *Idem*, p. 72.

⁵³⁹ Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Ernesto Augusto Pereira à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz, no dia 1o de junho de 1870. In. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias> Acesso em: 15 de novembro de 2016.

⁵⁴⁰ Em visita ao aldeamento São José, em sua passagem por Goiás, Saint-Hilaire expressou-se da seguinte forma ao comparar os índios dançantes aos goianos encontrados na província: “durante doto esse tempo, toda essa boa gente tinha um ar de contentamento e alegria que jamais se veem nos tristes goianos” (SAINT-HILAIRE, Auguste. **Op. Cit.** 1975, p. 44). Também Raimundo da Cunha Mattos expressou em sua *Chorographia histórica da província de Goyaz* que “falta um poderoso braço que tire o povo da

de quem de fora os via, mas também pela nostalgia de um passado supostamente progressista em contraste com um presente decadente. Mais do que a decadência econômica, portanto, a decadência da civilização era o medo principal de quem se localizava à milhas de distância de Portugal e do litoral brasileiro, rodeado por índios, negros, mulatos e ciganos. Assim, de um modo geral, o que a elite branca e “civilizada” de Goiás mais temia “era verem seus filhos e filhas se transformarem em selvagens, em bárbaros, esquecendo as suas raízes europeias.”⁵⁴¹ Portanto, “o preço a pagar pela vitória sobre os grupos rivais era viver sempre com medo.”⁵⁴²

Ainda que apenas imaginado e sentido como representação, a perspectiva de um presente decadente em contraponto a um passado de fausto e esplendor geraram em Goiás, portanto, uma concepção temporal em quase tudo avessa à modernidade descrita por Koselleck. Enquanto na Europa descrita pelo historiador alemão a experiência do tempo no século 19 era de “transição”, “fluidez” e certeza de se caminhar para um futuro em quase tudo diferente do passado (isto é, melhor), em Goiás o regime da lentidão do tempo, da rotina e, sobretudo, da desesperança de um futuro diferente do presente tornaram o regime temporal cada vez mais distante do moderno e cada vez menos civilizado, portanto, decadente. Novamente nas palavras do Visconde de Taunay sobre Goiás: “É triste viver-se em terra que vai em decadência, sem que ao longe se veja luzir a promessa de melhores tempos.”⁵⁴³

Sendo assim, “modernidade” e “decadência” se contrapõem em Goiás como condições de experiências distintas para com o tempo histórico. Enquanto na modernidade os olhares individuais e coletivos se fixam no futuro, no horizonte de expectativas; na decadência estes mesmos olhares se voltam para o passado, se prendendo a uma imagem de civilização e se resignando sobre o presente vivido sem forças para se construir um novo horizonte de expectativas. Nas palavras de Nietzsche, um passado que se tornou “o coveiro do presente.”⁵⁴⁴

No entanto, a questão que mais nos interessa é: o que mudou na virada do século 19 para o 20, de modo que um novo horizonte de expectativas se firmasse? O que

apatia em que se conserva.” (CUNHA MATTOS, Raymundo José da. **Chorographia histórica da Província de Goyaz**. Goiânia: Sudeco, 1979. p.70).

⁵⁴¹ OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **Op. Cit.** 2006, p. 58.

⁵⁴² Idem, p. 17.

⁵⁴³ TAUNAY, Alfredo. **Op. Cit.** 2004, p. 33

⁵⁴⁴ NIETZSCHE, Friedrich. “Segunda consideração intempestiva sobre as utilidades e inconvenientes da história”. In: _____. **Escritos sobre história**. São Paulo: Edições Loyola, 2005, p. 73.

permitiu que Goiás superasse sua resignação de decadente e se propusesse a um projeto moderno? A resposta a estas perguntas, conforme pretendemos demonstrar nos demais capítulos que se seguem, pode ser expressa a partir de dois aspectos principais: de um lado, a sobreposição da ideia de *decadência* pela ideia de *atraso* a partir de novas expectativas trazidas por sujeitos com outros tipos de experiências (especialmente aquelas marcadas pelo progresso e modernidade europeia); e, de outro, a introdução em Goiás de tais sujeitos que não encarassem o sertão como viagem, e sim como missão. Dentre estes sujeitos, de modo especial na presente tese, destacamos os redentoristas alemães.

3.2. Catolicismo popular e ultramontanismo: contexto e realidade religiosa encontrada pelos Redentoristas em Goiás.

A religiosidade católica é, indiscutivelmente, uma das principais características do sertão brasileiro. Fruto de quatro longos séculos de monopólio religioso no Brasil, o catolicismo que se formou na colônia e império brasileiros, entretanto, não pode ser compreendido apenas pela leitura do catecismo, manuais litúrgicos ou documentos canônicos da Igreja Católica. Antes, como consequência direta do regime de padroado, o catolicismo no Brasil se serviu da miscigenação de diversos aspectos culturais e religiosos, tanto das tradições indígenas e africanas, quanto das heranças culturais ibéricas, que nem sempre se adequavam aos preceitos romanos.

No que tange o campo acadêmico, por conseguinte, é comum encontrarmos entre os mais variados tipos de pesquisas, cujo tema é a religião católica, a distinção quase que automática entre um tipo de catolicismo institucional, litúrgico, doutrinário (a que se denomina “oficial”), contraposto a um catolicismo familiar, ritualístico, leigo e avesso às amarras litúrgicas e doutrinárias (a que se denomina “popular”). Tanto nas pesquisas relativas à Europa, quanto às diversas regiões coloniais, as características de um catolicismo distante de Roma têm sido destacadas e conceituadas a partir da expressão “catolicismo popular”. No Brasil, a historiografia e sociologia da religião católica não se distanciam desta tendência, apresentando quase sempre esta divisão binária entre o “oficial” e o “popular” como a base para a compreensão do catolicismo no país.

Apesar de muito explicar sobre as práticas católicas heterodoxas, todavia, acreditamos que uma distinção demasiado rígida destas duas categorias tende, não

raramente, a criar tipologias descomedidamente distantes da realidade religiosa vivida por incontáveis sujeitos imersos nos tão matizados perfis de religiosidade popular do Brasil. As razões deste descomedimento tipológico, segundo nos parece, estão fundadas tanto em questões teóricas, quanto metodológicas, que (embora o catolicismo popular não seja nosso objeto central de pesquisa) merecem em nossa tese algumas reflexões e considerações.

Neste sentido, para compreendermos o campo religioso encontrado pelos redentoristas alemães em Goiás, faz-se necessário analisarmos não só as características sociais, políticas e culturais do estado, mas também (e sobretudo) as características do catolicismo com o qual eles se depararam em seu local de missão. Desta forma, nesta última seção do nosso terceiro capítulo intentamos, inicialmente, uma discussão teórica dos pressupostos que compõem as categorias “catolicismo popular”, apresentando a leitura que fazemos do catolicismo goiano a partir das fontes que nos dispomos. Em seguida, apresentamos uma discussão sobre as características e singularidades do catolicismo em Goiás e a forma como ele se relacionou com o movimento ultramontano que adentrou o estado entre o final do século 19 e início do 20, completando, assim, uma apresentação geral do campo de experiências local quando da chegada do nosso objeto de pesquisa em Goiás.

3.2.1. Catolicismo popular em Goiás: aspectos e caracterizações gerais.

O catolicismo popular (ou a religiosidade popular em geral) é talvez um dos conceitos de mais difícil delimitação no campo de estudos das ciências da religião. Normalmente encarado a partir de um olhar versado sobre a comparação das práticas religiosas populares com os modelos puros do que uma dada religião pretende em seus cânones, a religiosidade popular foi ao longo do século 19 definida por tudo aquilo que “manifestasse o supersticioso, o grosseiro, o curioso e o vulgar.”⁵⁴⁵ Ainda no século 20, todavia, não é raro encontrarmos interpretações acadêmicas que desqualificam a religiosidade popular com atributos como “crendice do povo”, “paranoia”, “obsessão

⁵⁴⁵ CÉSAR, Waldo. O que é popular no catolicismo popular? **Revista Eclesiástica Brasileira**. Vol. 36, n. 141, 1976.

generalizada”, “comportamento sacrílego”, “religiosidade acrítica e emocional”, “engodo” e “primarismo acrítico”.⁵⁴⁶

Os esforços para se superar esta visão parcial sobre a religiosidade popular, especialmente no Brasil, com relação ao catolicismo, se deu a partir de diversas tentativas de se criar tipologias por meio das quais se poderia encerrar o “catolicismo popular” em contraposição à sua matriz “oficial”. Nestes esforços, diferentes tipologias e nomenclaturas surgiram na tentativa de se compreender esta dinâmica no campo religioso brasileiro, como catolicismo cultural, catolicismo formal, catolicismo nominal, catolicismo tradicional, catolicismo popular, catolicismo vertical, catolicismo horizontal, dentre outros.⁵⁴⁷

Apesar de tais tipologias em muito servirem para compreendermos as características mais determinantes para cada forma de catolicismo em seu suposto estado puro, concordamos com Max Weber que

a tipologia sociológica oferece ao trabalho histórico empírico somente a vantagem – que frequentemente não deve ser subestimada – de poder dizer, no caso particular de uma forma de dominação, *o que* há nele de “carismático”, de “carisma hereditário”, de “carisma institucional”, de “patriarcal”, de “burocrático”, de “estamental”, etc., ou seja, em quê ela se aproxima de um destes tipos, além da de trabalhar com conceitos razoavelmente inequívocos. *Nem de longe se cogita aqui sugerir que toda a realidade pode ser “encaixada” no esquema conceitual desenvolvido no que segue.*⁵⁴⁸

Neste sentido, acreditamos que, mais do que apresentar modelos puros de distinção entre as diferentes formas de prática do catolicismo no Brasil, as tipologias sociológicas devem oferecer ao pesquisador a possibilidade de perceber em seu próprio objeto a fluidez desses modelos sem encerrá-los em uma condição estática dentro de suas tipologias. Assim, elencando algumas características que nos parecem mais condizentes com a realidade goiana apresentada pelas fontes que dispomos, acreditamos que um tipo ideal do catolicismo em Goiás pode ser descrito a partir dos aspectos dispostos por Sérgio da Mata:

[...] do ponto de vista organizacional, ele se caracteriza por uma presença muito débil – senão ausência – da mediação eclesiástica. Isso explica porque seu *locus* tende a ser o meio rural ou semi-rural.

⁵⁴⁶ Estas são algumas das expressões encontradas, por exemplo, nos trabalhos de Luiz Mott, cuja crítica pode ser encontrada na obra de Sérgio da Mata: MATA, Sérgio. **Op. Cit.** 2002, p. 57.

⁵⁴⁷ Ver: AZEVEDO, Thales. Catolicismo no Brasil? **Revista de Cultura Vozes**. Ano 63, n. 2, 1969.

⁵⁴⁸ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. 4ª ed. Vol. 1, Brasília: ed. Da UnB. 2009. p. 141-142, *grifos nossos*.

Quanto ao culto, ele se direciona sobretudo a Maria e aos santos; Jesus normalmente assume uma importância secundária. A débil presença da hierarquia eclesiástica relaciona-se dialeticamente a um outro aspecto, este por assim dizer próprio da lógica interna da religião popular (embora não seja exclusivo dela): a relação direta com o sagrado. Tal relação é normalmente regida pelo princípio do *ut des*. Há um tempo social em que a fé popular como que se adensa e dá a ver toda sua complexidade; é o tempo da festa. O regime da oralidade precede o da escrita, e não necessariamente devido aos níveis de analfabetismo.⁵⁴⁹

Portanto, em Goiás desenvolveu-se um tipo de catolicismo, cujas características centrais giram em torno de seu caráter leigo (contrapondo-se à intervenção e intermediação clerical de maneira mais sólida), familiar (contrapondo-se ao ambiente da igreja, frequentada fundamentalmente nos dias de festas), e devocional (mais ligado à relação íntima com os santos de devoção do que ao culto formal à divindade).⁵⁵⁰ Embora estas características se apresentem em Goiás a partir das dinâmicas próprias do sertão goiano, entretanto, seria um engodo pretendermos que este catolicismo popular em Goiás seja singularmente distinto do catolicismo sertanejo que se desenvolveu em todo o Brasil, e mesmo do catolicismo popular europeu (como vimos no capítulo anterior) e de outras regiões do mundo cristão.

Em termos heurísticos, por outro lado, as pesquisas sobre o chamado “catolicismo popular” no Brasil têm variado em diversos aspectos, especialmente no que tange à variedade de fontes disponíveis sobre o tema. Em geral, quando se trata de pesquisas com o recorte cronológico no período colonial, as principais fontes disponíveis têm sido de natureza inquisitorial⁵⁵¹. Entre o final do século 16 e meados do século 18 a América portuguesa recebeu diversas visitas inquisitoriais e abriu centenas de processos. Tais processos ainda hoje são interessantíssimas fontes de pesquisa que

⁵⁴⁹ MATA, Sérgio. **Op. Cit.** 2002, p. 64.

⁵⁵⁰ É aqui curioso destacar o caso da devoção ao Divino Pai Eterno, em Goiás. Aqui, apesar de se tratar da devoção à divindade em si (primeira pessoa da trindade cristã), é ainda hoje muito comum o tratamento do Divino Pai Eterno como um santo a quem se tem devoção, em nada diferente de outros tantos celebrados pela Igreja Católica. Referências a esta devoção podem ser encontradas em: SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Trindade de Goiás – uma cidade santuário**: conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, 1976; SOCORRO DE DEUS, Maria. **Romeiros de Goiás**: a Romaria de Trindade no século XX. Dissertação (mestrado em História) – UFG, Goiânia, 1997; CARVALHO, Eloane Aparecida Rodrigues. Romaria na Cidade de Panamá em Goiás: um novo olhar na devoção ao Divino Pai Eterno. **Outros Tempos**. Vol. 13, n. 22, 2016.

⁵⁵¹ Há também importantes contribuições advindas de fontes escritas por clérigos cronistas nos primeiros anos de implantação do catolicismo no Brasil colonial, além de algumas importantes contribuições literárias do período. Sobre estas fontes e as tendências e usos historiográficos das mesmas, ver: ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. A história excluída: o uso dos cronistas e fontes inquisitoriais para um novo olhar sobre a história colonial. **Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de História**. Anais da 6ª Edição: Presidente Prudente (SP), 2003, pp. 188-195.

revelam muito, tanto sobre a heterodoxia do catolicismo no Brasil, quanto sobre a maneira como a Igreja agia no território brasileiro para lidar com tais manifestações. Estas produções historiográficas que se utilizaram de fontes inquisitoriais do Brasil ganharam força especialmente a partir da década de 1980, com importantes trabalhos de reconhecidos historiadores como: Laura de Mello e Souza, Ronaldo Vainfas, Luiz Mott, Evaldo Cabral de Mello, dentre outros.

Quando o recorte estende-se ao período imperial, entretanto, as principais fontes sobre o catolicismo popular vertem-se nos relatos dos viajantes europeus, livros paroquiais e documentos das irmandades leigas.⁵⁵² Nestas pesquisas, portanto, os historiadores se deparam com narrativas também de eclesiásticos, ou, quando muito, de viajantes europeus acostumados com uma forma de catolicismo bastante diferente da encontrada no sertão brasileiro. Os relatos, tanto de viajantes, quanto de clérigos, variam em críticas sobre os costumes, as festas, as romarias, as tradições e devoções populares, etc. Além desta temática, desde a década de 1970, especialmente com os trabalhos desenvolvidos pelos membros do CEHILA (Comissão de Estudos de História da Igreja na América Latina), tem ganhado espaço as temáticas relacionadas às reformas e movimentos ultramontanos no Brasil e o modo como este se relacionou com o catolicismo popular.⁵⁵³ Em tais pesquisas, as principais fontes têm sido frequentemente cartas pastorais e outros documentos eclesiásticos dos bispos empenhados na chamada “reforma católica” do século 19.

Já no que tange o recorte cronológico do século 20, os objetos de pesquisa ligados ao catolicismo popular se diversificaram ainda mais. Ganharam destaque, entretanto, as pesquisas relacionadas aos movimentos messiânicos e milenaristas da primeira república.⁵⁵⁴ Nestas pesquisas, as fontes principais sobre as quais os historiadores se debruçaram foram processos-crime, literaturas, jornais, entrevistas, etc. Além dos movimentos messiânicos, por fim, têm ganhado grande destaque nas pesquisas sobre o catolicismo popular no Brasil republicano, especialmente nas últimas

⁵⁵² Dentre muitas e variadas contribuições nesta linha de pesquisa, destacamos: Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Martha Abreu, Célia Maia Borges, Larissa Viana, dentre outros.

⁵⁵³ Dentre os muitos autores que têm se dedicado a esta temática, destacamos: José Beozzo, Eduardo Hoornaert, Riolando Azzi, Thomas Bruneau, Leila Santos, Ítalo Santirocchi, dentre outros.

⁵⁵⁴ Dentre as muitas referências sobre o assunto, destacamos: MONTEIRO, Duglas Teixeira de. **Os errantes do novo século**: um ensaio sobre o surto milenarista do Contestado. São Paulo: EDUSP, 2011; AMADO, Janaína. **Conflito social no Brasil**: a revolta dos Mucker. São Paulo: Símbolo, 1978; HERMANN, Jacqueline. Canudos: a terra dos homens de Deus. **Estudos Sociedade e Agricultura**. Nº 9, 1997, VASCONCELLOS, Lauro de. **Santa Dica**: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991; dentre outros.

décadas, as festas e romarias religiosas que resistiram ao tempo e às transformações da modernidade.⁵⁵⁵ Nestas pesquisas, destacam-se como fontes principais as entrevistas orais, a visita etnográfica da festa, seus símbolos, músicas, rituais, etc.

Não obstante a esta vasta diversidade de fontes, métodos e objetos de cada temática em específico, bem como às suas indiscutíveis contribuições no campo de pesquisa de história do catolicismo no Brasil, encontra-se ainda dificuldades na compreensão do catolicismo popular enquanto uma categoria de análise válida para se pensar o mosaico religioso brasileiro ao longo de mais de cinco séculos de religiosidade católica no país. No que tange às fontes, por exemplo, Sérgio da Mata destaca que

Se pesquisas sobre irmandades (estas formas para-institucionais de organização religiosa/mutualista) nos dizem relativamente pouco a respeito da religião popular, parece-nos igualmente duvidoso que os trabalhos que lançam mão de fontes inquisitoriais sejam capazes de fazê-lo. No primeiro caso o historiador se limita às formas “enquadradas” e oficialmente sancionadas de religiosidade leiga; no segundo toma-se o extremo oposto – religiosidades periféricas ou explicitamente heterodoxas. Uma larga faixa da população, provavelmente a grande maioria, ocupava um amplo gradiente de posições entre esses dois polos.⁵⁵⁶

Para além das fontes inquisitoriais e documentos de irmandades religiosas, também encontramos dificuldades semelhantes quando nos deparamos com análises do catolicismo popular que tomam por base movimentos messiânicos e milenaristas, ou mesmo festas e romarias religiosas. A razão, segundo nos parece, está no mesmo argumento acima exposto: no caso dos movimentos messiânico-milenaristas, trata-se de manifestações muito singulares que pouco explicam sobre o que está fora do contexto específico vivido pelos católicos em tais movimentos; no caso das festas e romarias, especialmente em se tratando do século 19, é de comum entendimento que as mesmas representam o rompimento esporádico da lentidão e imutabilidade do cotidiano sertanejo, o que significa que, ainda que expressem notoriamente as devoções, crenças e ritos da religiosidade popular, estas não dão conta fundamentalmente da sua prática cotidiana, ou seja, da maneira como o fiel católico entende, pratica e expressa sua fé e religiosidade na maior parte do seu tempo. Trata-se, portanto, de análises que abarcam apenas setores da religiosidade popular, notoriamente momentos de sua exacerbação,

⁵⁵⁵ Destacamos nesta temática as obras: BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe venho vindo: símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás**. Goiânia: Editora da UFG, 2004; SILVA, Mônica Martins. **A festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Goiânia: AGEPEL, 2001; MORAIS FILHO, Mello. **Festas e tradições populares do Brasil** Brasília: Senado Federal, 2002; dentre outros.

⁵⁵⁶ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 62.

mas não suas práticas, costumes e crenças cotidianas, como pretendem as mais diversas tipologias criadas para se pensar o catolicismo popular no Brasil.

Uma das razões principais dessas dificuldades, em termos metodológicos, é a ainda rígida separação entre o “catolicismo popular” e o “catolicismo oficial” como duas realidades distintas e pouco comunicáveis. Esta oposição está ainda carregada de outros binarismos igualmente problemáticos. Oposições demasiado rígidas, como sagrado/profano, magia/religião, fé/superstição, dentre outros, têm se mostrado bastante limitadas quando se empenha em analisar o cotidiano da religiosidade popular e não somente suas manifestações extracotidianas. Se em festas, romarias, procissões, ou mesmo crenças messiânicas ou milenaristas, estes binarismos podem se apresentar de maneira mais explícita (aos olhos do pesquisador, mais do que do objeto), no cotidiano da religiosidade popular os crentes dificilmente demonstram uma separação tão rígida desses pares. Como observa Sérgio da Mata,

Em sociedades tradicionais como a que estudamos aqui, ora o numinoso é domesticado pela Igreja, ora escapa ao controle eclesial e se dá a experimentar por intermédio de curandeiros ou feiticeiros, ora toda intermediação perde sua razão de ser e o sagrado manifesta-se anárquica e diretamente nas suas diversas modalidades: carisma, visões, “assombrações”.⁵⁵⁷

Neste sentido, acreditamos que as experiências religiosas dos sertanejos goianos no final do século 19 e início do 20 podem ser expressas a partir tanto de suas manifestações extracotidianas (festas, romarias, procissões, etc., ou mesmo movimentos messiânicos, como no caso de Santa Dica⁵⁵⁸), quanto – e especialmente – no seu dia-dia. Isso porque, segundo nos parece, o modo como os sujeitos em Goiás lidavam com o sagrado não se restringia somente em seus momentos de festividades ou celebrações religiosas (enquanto atividades que fundamentalmente rompiam a lentidão e imutabilidade de seu tempo cotidiano), mas também na maneira como encaravam o mundo e sua existência no cosmos do seu cotidiano.

É comum na historiografia e sociologia da religião no Brasil a atribuição ao catolicismo popular de um caráter “momentanealista” e “exteriorista”,⁵⁵⁹ ou seja, de que esta população teria sua religiosidade ligada somente ao momento do culto, festa,

⁵⁵⁷ Idem, p. 109-110.

⁵⁵⁸ Sobre o movimento messiânico de Santa Dica em Goiás, discutimos também o assunto em nossa dissertação de mestrado: GOMES FILHO, Robson. **O movimento messiânico de “santa Dica” e a Ordem Redentorista em Goiás (1923-1925)**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

⁵⁵⁹ Cf. discussão por nós iniciada ainda em nosso segundo capítulo, p. 123.

romarias, procissões, etc., não havendo, portanto, uma continuidade no “tempo profano” (cotidiano) daqueles sentimentos devocionais, reflexões, ou mesmo espiritualidade manifestados durante os eventos religiosos, celebrados, portanto, apenas de modo superficial, “menos atenta ao sentido íntimo das cerimônias do que ao colorido e à pompa exterior, quase carnal em seu apego ao concreto e em sua rancorosa incompreensão de toda verdadeira espiritualidade.”⁵⁶⁰ Em suas análises sobre o catolicismo popular goiano no século 19, por exemplo, a historiadora e socióloga Leila Santos afirma que

o catolicismo popular goiano da época é definido pela presença da devoção aos santos, a Jesus Cristo, a Deus, com preocupação central em solucionar problemas cotidianos, é ritualístico e sem contato com a doutrina oficial e apesar de serem suas práticas coletivas, a relação entre o fiel e seu santo de predileção ou com Deus é estritamente individual e *intensa no momento do culto, porém, após este contato, que para o fiel é real, a relação religiosa se esvai assim que o culto acaba [...]*.⁵⁶¹

Neste sentido, não é incomum na historiografia e sociologia da religião no Brasil a desqualificação do catolicismo popular como uma forma de religiosidade interessada apenas na solução de questões práticas e ordinárias, desprovida, portanto, de conteúdo, reflexões e aplicações cotidianas das doutrinas em sua conduta ética, o que acaba convertendo tal forma de catolicismo a um “ateísmo prático.”⁵⁶² Vejamos, entretanto, alguns casos apresentados pelas nossas fontes que nos permitem um olhar diferente sobre este catolicismo em Goiás.

Após uma pregação realizada na festa de Nossa Senhora do Muquém, em São José do Tocantins (hoje Niquelândia), em agosto de 1890, Dom Eduardo Duarte Silva travou um interessante diálogo com um sertanejo que lhe fora ao encontro, conforme relata em sua autobiografia:

Ao sair do Muquém pôs-se ao meu lado um caboclo de garrucha a cinta e bem mal encarado, e sem mais preâmbulos foi dizendo: “Vancê quase que ontem me fez riscar (matar) um próximo”. “Eu, homem de Deus? Conte-me isso.” “Vancê não pregou lá no Muquém que há um só Deus em três pessoas distintas, que são Padre, Filho e Espírito Santo?” “Preguei. “Pois o tal sujeito disse que isso são mentiras dos Reverendos e que um não pode ser três e que nem três, um. Ora como é o que Vancê pregou é o que os meus véio me ensinou e é neles que eu acardito, tive que fazer um banzé de cuia com aquele

⁵⁶⁰ HOLANDA, Sérgio Buarque de. Raízes do Brasil. Apud: MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 85.

⁵⁶¹ SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da Súplica:** Catolicismo em Goiás no final do século XIX. Goiânia: Ed. da UCG, 2008, p. 83. *Grifo nosso.*

⁵⁶² MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 66.

judeu. Afinal, como ele trazia no correão uma garrucha, vai eu lhe perguntei: o que é preciso para a sua garrucha dispará? De porva, respondeu. E de que se faz porva? De cravão, salitre e enxofre. De cravão só, de salitre só, de enxofre só se faz porva? Não; é preciso ajuntá os três. Pois assim é Deus, respondi: Padre só, Fio só, Espírito só não é Deus; ajuntando os três fica Deus”. “E que disse o tal judeu?”, perguntei. “Que haverá de dizê? Meteu o rabo entre as pernas, como cachorro que quebrou panela e assim eu não tive incasião de puxá minha baiana (faca)”. “Muito bem”, disse-lhe eu, “você respondeu como um teólogo”.⁵⁶³

Esta interessante passagem aponta algumas características que colocam em xeque um possível exteriorismo ou momentaneísmo no catolicismo popular goiano, uma vez que, embora não haja qualquer indício de aplicação prática da doutrina católica na conduta ética do indivíduo em questão, a reflexão do conteúdo religioso absorvido durante o culto é evidente em um momento em que a celebração já havia terminado. Mais que isso, o “caboclo mal encarado” citado por Dom Eduardo, afirma que a pregação do bispo ia ao encontro do que aprendera com seus pais, evidenciando ainda uma preocupação com doutrinas e ensinamentos por meio oral, mesmo na ausência do clero, a quem frequentemente se atribui o papel de único a se transmitir o conteúdo religioso. Ao interpretar e explicar o “mistério da santíssima trindade” ao seu modo e com os elementos de seu cotidiano, o sertanejo não alterou, entretanto, a essência teológica da doutrina em questão, ainda que – caso seu interlocutor não tivesse aceitado seu argumento – pensasse em cometer um crime que, ao seu ver, não seria menor do que a ignorância no conteúdo em debate. Sendo assim, ao contrário do que concluiu Leila Santos ao afirmar que no catolicismo popular goiano “a adaptação ao cotidiano se ‘vestia’ de devoção popular”,⁵⁶⁴ acreditamos que a devoção popular, bem como sua compreensão do conteúdo da doutrina e do cosmos de uma maneira geral, são parte da sua realidade cotidiana, sendo por ela explicada, exemplificada e vivenciada.

Além do conteúdo, entretanto, não é difícil encontrarmos em fontes do século 19 preocupações dos sertanejos goianos com os sacramentos católicos. Em outro relato de Dom Eduardo Silva, o bispo narra que, voltando da mesma festa em São José do Tocantins, perdeu-se do caminho com dois companheiros de viagem, e, na tentativa de reencontrarem sua rota depararam-se com “um grupo de caboclos seminus e de má catadura.”⁵⁶⁵ Ao revelar-lhes sua identidade eclesial afim de conseguir informações

⁵⁶³ SILVA, Eduardo Duarte. **Passagens**: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz. Goiânia: Ed. da UCG, 2007, p. 103.

⁵⁶⁴ SANTOS, Leila Borges Dias. **Op. Cit.** 2008, p. 83.

⁵⁶⁵ SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 103.

de como encontrar seu caminho correto, os sertanejos responderam ao bispo: “‘Se vancê’, disse um deles, ‘disser missa, batizar e casar de graça, nós põe vancê na estrada que vai dar no pouso, se não, não.’”⁵⁶⁶ Ao chegar no local esperado para conseguir pouso, Dom Eduardo teve que lidar com semelhante situação: “Por muitas insistências dos padres, deixou-me o homem entrar em sua casa, prometendo-lhe eu que no dia seguinte celebraria batizados e crismaria de graça, como efetivamente fiz.”⁵⁶⁷ Para além das dificuldades materiais que certamente influenciaram nas referidas possibilidades de barganha, portanto, é interessante notarmos a necessidade que tais sertanejos tinham de garantir os sacramentos quando lhes era possível, uma vez que o objeto de suas negociações não era outro senão sua preocupação para com os bens de salvação.

Já no que se refere ao batismo, Dom Eduardo Silva relata em sua autobiografia a preocupação do sertanejo goiano em batizar suas crianças, ainda que na ausência de um representante do clero. Segundo relata o bispo

Quando se lhes pergunta como batizaram as crianças em perigo de vida, respondeu que batizaram com um raminho de arruda dizendo: “Eu te batizo com o nome de Santo Antônio, São Sebastião e outro qualquer santo”. Um que queria mostrar saber a fórmula em latim, batizou dizendo: “Égua (ego) te batiza em nome do Padre etc.” O empregado de um fazendeiro na freguesia do Espírito Santo do Peixe lá em Goyaz batizou assim: “Eu te batizo em nome do Divino Padre Eterno do Barro Preto, em nome do filho do meu patrão e em nome do Divino Espírito Santo do Peixe”.⁵⁶⁸

Além dos sacramentos, é possível encontrarmos outros exemplos que também colocam em xeque a suposta religiosidade voltada apenas para o imanente, ou um “momentaneísmo”, comumente atribuído ao catolicismo popular quando o tema é a salvação e a preocupação com a vida após a morte (portanto, aquilo que estava além das atividades cotidianas). Em suas narrativas escritas na década de 1920, o missionário redentorista alemão, Padre Francisco Wand, conta um interessante caso que ocorrera no convento de Campininhas:

Uma vez chegou ao nosso convento, vindo de muito longe, um casal que queria confessar-se e comungar. Fizeram tudo com muita devoção, mas ao terminar a missa, a mulher teve um colapso e morreu instantaneamente; supondo que o marido fosse ficar inconsolável, aproximei-me dele para dizer-lhe algumas palavras de conforto; mas como fiquei admirado quando ele me respondeu: “Sr. Padre, não estou triste; acho que foi uma grande graça que Deus concedeu à minha

⁵⁶⁶ Idem.

⁵⁶⁷ Idem

⁵⁶⁸ SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 219.

mulher, deixando-a morrer aqui mesmo, depois de ter comungado; agora ela pode ser enterrada num cemitério, o que lá onde moramos, daqui 18 léguas, não teria sido possível”. No sertão goiano, quando em toda a redondeza não existe cemitério, cavam a sepultura à beira do caminho e ali plantam uma cruz em memória. Para evitar que os tatus penetrem na sepultura e devorem o cadáver, forram toda a cova com pranchas de aroeira e fecham com um tampão da mesma madeira.⁵⁶⁹

No mesmo documento, o missionário alemão ainda observa a interessante preocupação dos católicos goianos para com o purgatório e a garantia da salvação para aqueles que já se foram. Segundo o redentorista,

Os brasileiros em geral têm muita devoção para com as almas do purgatório, rezam por elas e também as invocam. Por isto deixam-se facilmente enganar pelo espiritismo. Uma coisa é certo: o brasileiro em seu sentimento religioso demonstra magnanimidade de coração e neste ponto chega até ter ideias bastante originais. Assim manda celebrar missas pelas almas de escravos, pelos que foram enforcados no tempo colonial e durante o império, pelos soldados mortos na guerra, pelos que faleceram em desastres e, finalmente, pelas almas mais abandonadas. No local onde alguém morreu repentinamente ou foi assassinado, plantam uma cruz. Em volta dela, muitas vezes, encontra-se um montão de pedras; estas, em sinal de penitência, a gente simples traz de longe, julgando poder prestar assim um socorro espiritual às almas; tais penitências são voluntárias, ninguém as prescreve. É um belo costume que merece ser respeitado e jamais ridicularizado.⁵⁷⁰

As duas passagens escritas pelo Padre Francisco Wand reiteram uma dimensão própria do catolicismo popular que está para além das manifestações não-cotidianas em festas, romarias e procissões anuais. Na primeira passagem, a preocupação do sertanejo em receber os sacramentos antes da morte evidencia uma inquietação cotidiana para com a salvação, cujo cerne não está necessariamente voltado para a resolução de problemas cotidianos, nem tampouco ligado às cerimônias de culto momentanealista. Na segunda, a preocupação do sertanejo para com a vida após morte – seja sua própria, seja de outrem – é manifestada em seus costumes cotidianos para com os mortos, bem como em sua notada preocupação com o purgatório. Portanto, manifestadas tanto em seu dia-dia, quanto nas celebrações de missas pelas almas de escravos, mortos no tempo colonial e imperial, ou pelas “almas abandonadas” em geral.

No que tange ao culto em si, é comum também a caracterização do catolicismo popular como pouco preocupado com a liturgia, ou mesmo com os paramentos e demais

⁵⁶⁹ WAND, Pe. Francisco. **Op. Cit.** s/d, p. 20.

⁵⁷⁰ Idem.

preparos com os quais em muito se preocupava o clero ligado ao chamado “catolicismo oficial”. Na maioria dos casos, usa-se das cartas pastorais e relatos de bispos ultramontanos ou viajantes europeus que, acostumados com o aprumo das igrejas e ornamentos da Europa viam constantemente como descaso as situações físicas em que se encontravam os templos e se celebravam as missas em Goiás. Na direção oposta, entretanto, Pe. Francisco Wand, admirado com a simplicidade o sertanejo goiano, narrou a preocupação de alguns de seus fieis para com o espaço físico da celebração da missa:

Numa das minhas viagens apostólicas tive de celebrar a santa missa numa casa de gente muito pobre. É costume em Goiás que, quando o missionário celebra numa casa de família, estende-se um tapete diante do altar improvisado; mas como os habitantes daquela choupana não possuíam tal tapete, um preto, apesar do frio que fez naquela manhã, tirou seu capote e o estendeu aos pés do sacerdote, quando este quis recusar a oferta tão generosa, o pobre velho, apesar de tremer de frio, insistiu dizendo que não podia ver o padre celebrar missa com os pés no chão descoberto.⁵⁷¹

Em visita pastoral na cidade de Traíras, Dom Eduardo Silva deparou-se também com uma situação inusitada. Ao não encontrar as chaves do sacrário da matriz em ruínas, o bispo pediu aos seus paroquianos que arrombassem o sacrário para ver se dentro ainda haveria hóstias consagradas. Para sua surpresa, no entanto, “Ninguém quis acudir ao meu pedido de subir e arrombar-lhe a portinha, *julgando isso uma profanação*, mas como eu queria verificar se lá dentro ainda houvesse o cibório com hóstias consagradas, mandei que um dos padres o fizesse.”⁵⁷²

Tanto na narrativa do missionário, quanto na do bispo, a preocupação popular para com elementos considerados de atenção do clero, ou de representantes do “catolicismo oficial”, demonstram que o binarismo oficial/popular possui uma fluidez que escapa facilmente de tipologias demasiado rígidas. Embora útil como tipologia para compreendermos as diferenças em seu estado puro, esta separação dificilmente dá conta de uma realidade complexa, localizada entre a crença em elementos tidos como próprios do catolicismo oficial (como sacramentos, a preocupação com a salvação, a reflexão sobre o conteúdo da doutrina) e sua adaptação às características e condições cotidianas, somadas à hibridação com costumes e crenças advindas de costumes e culturas indígenas e africanas.

⁵⁷¹ Idem, p. 28.

⁵⁷² SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 101. *Grifo nosso.*

Também ao catolicismo popular é comum a atribuição de ser uma religiosidade “supersticiosa”. Em revisão crítica sobre o uso do termo, Sérgio da Mata ressalta que

Aquele que fala em “superstição” inevitavelmente desqualifica tais práticas como expressão religiosa legítima. Elas seriam uma comprovação da “ignorância religiosa” em que vive o povo. Felizmente, nem todos utilizaram o termo num sentido tão explicitamente pejorativo. Por “superstição” entendia Câmara Cascudo “a sobrevivência de um rito desaparecido”. É louvável que o maior estudioso da cultura popular brasileira tenha se utilizado de uma definição não-valorativa, entretanto o termo está de tal forma carregado de negatividade que o mais sensato seria sem dúvida abandoná-lo. “Superstição”, diz Baroja, é uma palavra “equivoca desde que se comienza a usar y sigue siéndolo hoy”. Mary O’Neil afirma que “o uso do termo superstição é, inevitavelmente, antes pejorativo que descritivo e analítico”. Sanchis vai mais longe e observa que o termo em questão “é inteiramente relativo ao veredito dos grupos que, em dada sociedade e etapa da existência social, regulam a realização da ciência por um lado e, por outro, do sagrado”. Conscientes de tais problemas, os folcloristas Röhrich, Petzoldt e Blehr propuseram que se adotasse o conceito neutro de “crença popular.”⁵⁷³

Não obstante estas observações, esta atribuição ao catolicismo popular como sendo “supersticioso” é ainda bastante recorrente tanto nas fontes provenientes de registros eclesiásticos e de viajantes europeus no Brasil, como em diversas interpretações históricas e sociológicas sobre o tema. No caso goiano, por exemplo, Miguel Archângelo Nogueira dos Santos, em sua tese de doutorado defendida pela Universidade de São Paulo em 1984 sobre os redentoristas em Goiás (não obstante a importância singular de seus estudos para a compreensão do catolicismo em Goiás) afirma que: “[...] o povo em geral era extremamente inculto, simples, marginalizado e ‘católico’, *quando não supersticioso, em sua quase totalidade.*”⁵⁷⁴ Em outro trecho da mesma obra, esta posição valorativa de Santos fica igualmente evidente, quando o autor caracteriza o catolicismo popular goiano como “uma religiosidade deteriorada e de efeitos mágicos”⁵⁷⁵

No que tange especificamente às fontes encontradas sobre o tema, o argumento geral, tanto de viajantes como de clérigos estrangeiros, é de que a superstição seria avessa à “verdadeira religião” (o chamado “catolicismo oficial”), mas presente entre a

⁵⁷³ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2002, p. 70.

⁵⁷⁴ SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Missionários Redentoristas alemães em Goiás**, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944. São Paulo: USP – Tese de Doutorado, 1984, p. 24. *Grifo nosso.*

⁵⁷⁵ Idem, p. 149.

população goiana apenas por conta da falta de instrução religiosa. Auguste de Saint-Hilaire, em sua passagem por Goiás, registrou que

[...] assim como os mineiros, os goianos facilmente se tornariam religiosos se fossem instruídos sobre as verdades do cristianismo e pudessem usufruir de seu inefável consolo. Mas eles não dispõem de um guia espiritual, deixando-se estagnar uma vergonhosa ignorância e substituindo a religião por superstições absurdas. Como a maioria dos brasileiros do interior, acreditam em feiticeiros, em fantasmas, em lobisomens, em demônios familiares cujas façanhas são narradas mil vezes. Levam ao pescoço amuletos e bentinhas, e quando adoecem recorrem à simpatias e à palavras mágicas.⁵⁷⁶

Sob o olhar eclesiástico, as práticas e crenças populares do catolicismo goiano foi vista sob o mesmo argumento. Entretanto, é interessante perceber-se que esta ótica do “catolicismo oficial” sobre o “popular” é em muitos casos ambígua, tendendo por vezes a criticar e condenar tais práticas, mas em não raras ocasiões também empenhada em defender a “boa fé do povo”, ou mesmo atribuir a eventos que facilmente seriam tidos por superstição o caráter de milagre, ou simplicidade da fé popular.

Dom Eduardo Silva, o principal bispo ultramontano da história de Goiás, por exemplo, demonstrou pouca transigência para com os sacrifícios devocionais na romaria de Trindade, que, segundo ele “não passava de um lugar para onde por doze dias acudiam negociantes do todo o Estado de Goyaz, boiadeiros, mascates, mulheres de má vida, circos de cavalinhos e milhares de superstições [...]”⁵⁷⁷ Segundo o bispo,

Há quem prometa exhibir ao público as partes do corpo, até mesmo as pudendas, em que tiveram qualquer doença, e essa exibição, que chama logo a atenção dos romeiros, chamam um “milagre”. Lá, vi mulheres com lenços amarrados à cabeça cheios de velas acesas e neles espetadas, caíndo os pingos dentro dos olhos, sobre o nariz e por todo o rosto, o que as obriga a fazerem as mais ridículas e extravagantes caretas e esgares. Outros prometiam ficar deitados à porta da igreja a fim de serem machucados pelos que entram, e outros a tirarem com a boca e depois irem deitar fora a lama e quanta porcaria vem nas botas, sapatos e pés dos romeiros. As esmoladas que vêm trazer hão de vir no bolso, dentro do calçado, atadas às coxas, ou aos braços e em outros lugares vergonhosos, e a última há de ser colocada no cofre, mas pela boca. Quanta indecência! Quanta ignorância! Quanta ofensa à higiene!⁵⁷⁸

Por outro lado, alguns religiosos, especialmente missionários, não obstante também entenderem várias das crenças populares como “superstição”, viam com mais

⁵⁷⁶ SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975, p. 187.

⁵⁷⁷ SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 165.

⁵⁷⁸ Idem, p. 165-166.

condescendência as atitudes religiosas sertanejas, argumentando ser esta uma “boa fé”, mas com má instrução eclesiástica. Em suas narrativas posteriormente publicadas pela Editora José Olympio, por exemplo, o missionário dominicano Frei José Audrin, presente no sertão goiano entre 1921 e 1928, afirmou que

Devemos lembrar que a instrução religiosa dos sertanejos não é completa e, por isso, como natural consequência, certas palavras, rezas, gestos e práticas rituais nem sempre estão de acordo com os princípios e as normas da verdadeira religião. Algumas hão de parecer-nos sugeridas por uma espécie de superstição e opostas ao bom senso cristão. Não se julgue, todavia, que os exageros dos devotos sejam provas de fetichismo, de bruxarias e outras tolices ridículas, como teimam afirmá-lo alguns sertanistas mal informados ou mal intencionados. O mais certo é ver, em todas essas esquisitices, interpretações por demais ingênuas de crenças fortemente enraizadas, mas pouco esclarecidas.⁵⁷⁹

Na mesma linha argumentou o missionário redentorista, Pe. Francisco Wand, em defesa da religiosidade popular goiana em seus escritos da década de 1920:

O brasileiro crente não se envergonha de venerar e beijar a cruz, onde a encontra; os que não o fazem, são uma exceção. Muitos, principalmente estrangeiros, querem ver nisto uma religiosidade meramente externa ou mesmo supersticiosa; em alguns casos podem ter razão, mas em geral, esta demonstração de fé é reta e sincera. Apesar de muitas deficiências e falta de instrução religiosa, encontram-se no Brasil, e justamente, no mais remoto interior, como em Goiás, famílias verdadeiramente cristãs e de fé profunda; ao constatar isto, os missionários que vêm da Europa, podem repetir as palavras de Cristo: “Em verdade, não vi tanta fé em Israel”, isto é, na sua própria pátria. Quanto respeito ao sacerdote, que admirável reverência diante dos mistérios da Religião, pode-se observar em toda a parte!⁵⁸⁰

Em contrapartida, também não era raro que muitos eventos que os mesmos religiosos aparentemente condenariam como “superstição” fossem por eles tidos como milagres ou sinais da presença divina. Durante o bispado de Dom Francisco Ferreira de Azevedo, o primeiro bispo de Goiás, ocorreu um interessante evento na Capela Santa Rosa (paróquia de Flores, no norte da província de Goiás) que mereceu menção em uma das cartas pastorais do bispo, publicada em 20 de março de 1846. Segundo relata Miguel Archângelo Nogueira dos Santos,

Tratava-se de uma imagem de Jesus Crucificado que, deixando o altar-mor, foi encontrada pelo sacristão sobre uma campa no dia 25 de dezembro de 1844. Não conseguindo ninguém levá-lo para repor no seu lugar, foram feitas a Deus “*fervorosas preces de dignar-se*

⁵⁷⁹ AUDRIN, Frei José M. **Os sertanejos que conheci**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963, p. 119.

⁵⁸⁰ WAND, Pe. Francisco. **Op. Cit.** s/d, p. 28.

levantar da terra, derramando lágrimas de verdadeira contrição...”. Foi chamado então um menino de 7 anos, de nome Pedro, que com facilidade fez o que 20 homens juntos não tinham conseguido: levantar o crucificado. Tudo foi tomado como um “sinal do céu” e o bispo determinou o sacramento da penitência, jejuns e esmolas; não constando efeito nenhum.⁵⁸¹

Mesmo Dom Eduardo Silva, que tanto criticara as formas de sacrifícios e devoções em Trindade, quando durante uma visita pastoral em Goiabeiras (atual Inhumas), em 1900, sofreu de “grave enfermidade ocasionada por um copo de garapa, espremida de canas muito quentes.”⁵⁸² Diante do medo da morte, não rejeitou o bispo os remédios das “velhas curandeiras”.⁵⁸³ Em outra ocasião, o mesmo bispo aceitou ainda ser “curado” de uma picada de marimbondo por meio de uma simpatia realizada pelo condutor de sua tropa, pedindo-lhe ainda que lhe ensinasse, conforme narra em sua autobiografia:

Na mata entre Jaraguá e São Francisco fui picado por um marimbondo venenoso. Sentindo dores agudíssimas, o condutor da tropa apeia-se, toma um certo capim, amarra-o no pulso e diz não sei que palavras; o certo é que imediatamente cessaram as dores e a inchação. Perguntei-lhe o que havia feito e dito, respondeu-me: “Foi simpatia!”. Este mesmo sujeito assevera-me que sabia benzer os picados de qualquer cobra venenosa e não havia um só que não escapasse. Pedi-lhe que me dissesse a oração, ao que se negou, afirmando que o pai lhe ensinara na hora da morte com a condição que a ninguém ensinasse. Respondi que ao bispo podia fazê-lo sem escrúpulo. E, assim, disse ele: “Tonha, sô totonho – Laia, as lalaia – Taia, as tataia; São palavras santas ditas pelo abade São Bento, quando saía do seu convento, contra todo o animal peçonhento; Padre Nosso, Ave Maria em louvor do Padre Anchieta”. Mais vale a fé do que o pau da barca!⁵⁸⁴

Assim, se no cotidiano, ainda que de forma muitas vezes tácita, estas características de uma religiosidade não apenas afeita à imanência, mas também partilhando de uma cosmovisão e preocupação com a salvação e a transcendência religiosa, podem ser evidenciadas em diversos aspectos, nos momentos de rompimento do cotidiano (festas, romarias, procissões, ou mesmo missões religiosas) as singularidades das crenças e práticas do catolicismo popular se tornam ainda mais expressivas, contrastando-se de modo mais enfático com o modo de se pensar e encarar a religião daqueles que são ligados à suas características essencialmente eclesiais.

⁵⁸¹ SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Op. Cit.** 1984, p. 171.

⁵⁸² SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 168.

⁵⁸³ Idem, p. 169.

⁵⁸⁴ Idem, p. 220.

Em Goiás, em geral, as festividades religiosas eram celebradas com grande pompa e entusiasmo. Ali, “as festividades religiosas eram o ponto alto da vida social local, único refúgio em meio a uma vida sem muitos acontecimentos sociais e em uma região tão distante dos centros urbanos litorâneos.”⁵⁸⁵ Nestas, não somente as crenças religiosas eram expressas, mas igualmente as hierarquias sociais. Em sua passagem por Goiás, Johann Emanuel Pohl notou a evidente separação entre brancos e negros/mulatos nas festas mais solenes da capital de Goiás no século 19. Segundo o naturalista austríaco “Como essas festas eram exclusivas dos brancos, os mulatos, por sua vez, faziam outra semelhante, celebrada oito dias depois, que tinha o nome de Procissão dos Pardos das Dores de Nossa Senhora [...] esforçando-se os mulatos para superarem os brancos em magnificência.”⁵⁸⁶

Além das festas, as romarias religiosas eram momentos de grande atração de público e entusiasmo religioso em Goiás. As principais romarias no século 19 e 20 eram a romaria do Divino Pai Eterno em Trindade (antigo Barro Preto) e a Romaria de Nossa Senhora da Abadia do Muquém, em Niquelândia (antigo São José do Tocantins). Estas duas romarias, únicas sobreviventes ainda nos tempos atuais, têm em comum o fato de terem iniciado antes da chegada do ultramontanismo em Goiás.⁵⁸⁷ A partir da introdução dos ideais ultramontanos, especialmente por Dom Cláudio José Ponce de Leão e Dom Eduardo Silva, já no final do século 19, diversas tentativas de fundação de novas romarias foram realizadas, mas todas barradas pelo poder eclesiástico. Dentre estas, destaca-se a romaria da Gruta das Antas, proibida por Dom Eduardo em 1900,⁵⁸⁸ a romaria da Santa do Bonfim, proibida pelos missionários redentoristas sob autorização do mesmo bispo,⁵⁸⁹ e a romaria de Santa Dica, condenada pelos padres redentoristas e dispersada pela força policial do Estado em 1925.⁵⁹⁰

⁵⁸⁵ SANTOS, Leila Borges Dias. **Op. Cit.** 2008, p. 160.

⁵⁸⁶ POHL, Johann Emanuel. **Op. Cit.** 1951, p. 144.

⁵⁸⁷ A romaria do Divino Pai Eterno teve seu início por volta de 1840, quando um casal de lavradores de Barro Preto encontrou um medalhão que se dizia milagroso representando a Santíssima Trindade. A romaria do Muquém, mais antiga, remonta ainda do século 18, quando, segundo narra o romancista e poeta Bernardo Guimarães em *O Ermitão de Muquém* (1869), um fugitivo da justiça teria sobrevivido na região de São José do Tocantins a uma flechada de um inimigo graças a uma medalha de Nossa Senhora da Abadia.

⁵⁸⁸ Sobre a romaria da Gruta das Antas, ver: SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 87-88.

⁵⁸⁹ Sobre a romaria da Santa do Bonfim, ver: SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Op. Cit.** 1984, p. 172-173.

⁵⁹⁰ Sobre o caso de Santa Dica, ver: GOMES FILHO, Robson. **Carisma, legitimidade e dominação religiosa: Santa Dica e a Congregação Redentorista em Goiás.** Curitiba (PR): Editora Prismas, 2017.

Interessante notar, entretanto, que as visões tanto de viajantes quanto de eclesiásticos sobre as festas e romarias em Goiás variam na mesma relação de ambiguidade que destacamos sobre suas práticas religiosas cotidianas. Sobre a romaria de Trindade, uma das mais comentadas nas fontes do século 19, Oscar Leal não poupou duras críticas. Nas palavras do viajante carioca:

Durante esta festa assistimos a verdadeiros atos de fanatismo e bestialismo – mulheres que se arrastam de joelhos, que carregam pedras à cabeça e tanta coisa semelhante, que nem a pena vale mencionar. Alta noite só se ouvia ao longo da vasta praça, a voz dos fieis que em grupos se arrastavam de joelhos ao redor da igrejinha. Nunca ouvi cantares à vozes tão ratonas como nesta ocasião.⁵⁹¹

Também Dom Eduardo Silva, em sua autobiografia, teceu severas críticas à romaria de Trindade, para quem, como mencionado anteriormente,

Barro Preto, insignificante arraial, só era conhecido pelos muitos milagres que a simplicidade do povo atribuía, não a Deus, e sim pura e materialmente àquele grupo de pequenas imagens, e até que eu lá instalasse os padres redentoristas, não passava de um lugar para onde por doze dias acudiam negociantes de todo o Estado de Goyaz, boiadeiros, mascates, mulheres de má vida, circos de cavalinhos e milhares de superstições, devotos que lá iam pagar suas promessas, não poucas vezes feitas para obterem de Deus coisas contra a moral cristã: vinganças, separações de casais, adultérios, etc.⁵⁹²

Visão distinta de Dom Eduardo e Oscar Leal, entretanto, cativava o redentorista Padre Francisco Wand. O missionário alemão destaca em seus escritos elementos muito próximo daqueles salientados por Dom Eduardo e Oscar Leal, todavia sob uma ótica mais condescendente para com os costumes do sertão.

Aí neste santuário tudo é original e a devoção dos fieis manifesta-se de maneiras as mais variadas e curiosas: pode-se observar que às vezes se juntam 8 a 10 grupos de romeiros em pontos diferentes da grande igreja, para ali rezarem e cantarem, sem que um grupo dê atenção ao outro. Não é raro que algum romeiro, que fora salvo de um perigo ou desastre pela invocação do Divino Padre Eterno, repita ao vivo a cena, tal e qual se deu com ele, por exemplo o ataque de uma onça, ameaça de ser esmagado debaixo das rodas de um carro de boi, etc. *Assim querem demonstrar publicamente sua gratidão pela graça recebida do céu.* Como é tempo de seca, as estradas estão cobertas de pós, e este, além de ser molesto, provoca muita sede. Então pode-se ver entre os romeiros pessoas, que em virtude de promessa, carregam na cabeça uma talha com água; quando alguém dá sinal de que deseja beber, ajoelha-se para assim facilitar tirar água; *uma cena comovente de praticar a caridade.* Uma vez encerrada oficialmente a festa com a bênção da despedida, começa um movimento interessantíssimo.

⁵⁹¹ LEAL, Oscar. **Op. Cit.** 1980, p. 148.

⁵⁹² SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 165.

Centenas de carros de boi, cada um puxado por 16 a 24 animais, procuram uma saída; no meio uma imensidade de tropas de burros e milhares de pessoas a cavalo, tudo envolto em densas nuvens de pó. Quem vê isto pela primeira vez, pode ter a sensação de angústia; *mas para estes romeiros, quase todos gente simples acostumada à vida do sertão, é uma coisa natural, que faz parte da festa e esta não seria legítima se não fosse assim.*⁵⁹³

A partir destes excertos é possível percebermos dois olhares que, embora eclesiais e, portanto, representantes do “catolicismo oficial”, percebem a devoção e religiosidade popular em Trindade de maneira completamente distinta. Onde o bispo vê nos sacrifícios e promessas “indecência, ignorância, ofensa à higiene e sandices”⁵⁹⁴, o missionário enxerga “gratidão”, “caridade” e “legitimidade”. Estas posições de Wand, como analisaremos em momento oportuno nos capítulos posteriores, são frutos não apenas de sua posição eclesial, mas antes, de um conjunto de experiências específico que trouxe consigo da Alemanha, contrapostas a um ultramontanismo próprio de Dom Eduardo que acaba por representar com mais proximidade a tipologia do “catolicismo oficial”. Em todo caso, na visão do redentorista alemão, a devoção e religiosidade popular em Goiás é injustamente criticada pelos “adversários da Religião” (atribuindo, portanto, as críticas somente àqueles que não são católicos). Em sua defesa das festas e tradições populares em Goiás, Wand afirma que

Os adversários da Religião, principalmente da Igreja Católica, aqueles que não conhecem a alma da gente simples da roça, ainda exageram quando falam de crenças estúpidas, e é incrível o que se pode ler em afirmações absurdas de certa literatura, que se apresenta como histórica e científica. [...] Mesmo os adversários mais fanáticos não podem negar que tais manifestações religiosas “barulhentas e sem espírito”, como eles dizem, conservam no povo as antigas tradições e têm valor folclórico. Por mais extravagantes que possam parecer certos costumes tradicionais e solenidades que não se enquadram bem nas leis litúrgicas, não carecem de significação e comprovam os sentimentos religiosos do nosso povo simples.⁵⁹⁵

Em resumo, portanto, ressaltamos novamente a complexidade de se construir tipologias demasiado rígidas para a compreensão da religiosidade popular no Brasil. Dentre os tantos problemas decorrentes desta usual prática acadêmica, destacamos a insistente redução do catolicismo popular aos seus momentos de festa. Tal redução gera, ao nosso entender, pelo menos duas consequências: 1) acreditar que fora da festa (ou

⁵⁹³ WAND, Padre Francisco. **Op. Cit.** s/d, p. 24. *Grifos nossos*.

⁵⁹⁴ SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 165.

⁵⁹⁵ WAND, Padre Francisco. **Op. Cit.** s/d, p. 21.

seja, no cotidiano desses católicos) não há religiosidade; 2) acreditar que o combate aos “excessos” das festas seria um combate ao catolicismo popular em si.

Quando comparamos esta discussão com o catolicismo popular alemão, analisado no capítulo anterior, percebemos que, na Alemanha, enquanto o catolicismo ilustrado combatia o popular por sua “superstição”, “ignorância” e representação da medievalidade, o ultramontanismo se apropriou desses mesmos elementos, muito embora tenha controlado os mesmos “excessos” nas festas e romarias religiosas. Ora, uma vez que se põe em xeque a premissa de que o catolicismo popular pode ser reduzido às festas, coloca-se em xeque também o suposto combate ao catolicismo popular pelo ultramontanismo.

Portanto, segundo nos parece, o catolicismo popular não pode ser reduzido às festas e demais manifestações públicas. Estes momentos são antes exceções do que regras. Quando olhamos relatos como os de Dom Eduardo, ou dos próprios redentoristas, sobre as práticas cotidianas e as demonstrações mais simples de fé dos católicos goianos, facilmente percebemos o que de fato era a regra: o prestígio dos missionários e padres que respeitavam o celibato e usavam batina e a crença e reflexão pessoal sobre diversos pontos da fé católica (como o caso da Trindade) para além dos momentos de culto e celebrações, colocando em xeque a suposição de se tratar de um catolicismo “exteriorista” e “momentanealista”.

3.2.2. Ultramontanismo e catolicismo popular: apontamentos gerais.

Um dos consensos que se apresentam com facilidade quando se estuda a formação da religiosidade brasileira em caráter popular é de que foi justamente o regime de padroado português,⁵⁹⁶ e posteriormente brasileiro, que permitiu que a religiosidade católica se hibridizasse com as demais religiosidades existentes no processo de colonização e fugisse dos controles hierárquicos e institucionais da Santa Sé. A

⁵⁹⁶ A origem do regime de padroado de que nos referimos – de um ponto de vista mais estrito quanto ao termo e sua logística institucional – deve ser remetida pelo menos ao século 16, quando o rei português D. João III recebeu do papa Adriano, em 1522, a dignidade de grão-mestre da Ordem de Cristo (receptora dos bens e perpetuadora da antiga Ordem dos Templários), e a 1551, quando o papa Júlio III anexou e incorporou o grão-mestrado das três Ordens cavaleiras (de Cristo, de São Tiago da Espada e São Bento) à coroa de Portugal. Desta forma, “unindo aos direitos políticos de realeza os títulos de grão-mestre de ordens religiosas, os monarcas portugueses passaram a exercer ao mesmo tempo o governo civil e religioso, principalmente nas colônias e domínios de Portugal” (HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja no Brasil**. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1992, p. 163).

formação da religiosidade popular no Brasil foi, portanto, fruto do padroado português, que pouco permitiu maiores controles sobre as práticas populares no país.⁵⁹⁷

Entretanto, mais do que fruto de um regime político-eclesiástico, estas formas de vivência cotidiana no catolicismo representaram, assim como no caso alemão, um “lastro social” a ser apropriado pela administração eclesiástica ultramontana. O padroado e o ultramontanismo, portanto, não devem ser vistos como antagônicos. Ao contrário, uma análise mais atenta mostra que a religiosidade popular, ao invés de combatida, serviu como importante lastro social em um momento de crise política vivido pela Igreja Católica no Brasil no final do século 19. O padroado, por isso, teve uma relação dúbia para com a administração eclesiástica brasileira quando esta passou a ser dirigida por bispos ultramontanos.

Em nível nacional, a entrada dos ideais ultramontanos se deu com formação e substituição de bispos, que, por sua vez, empreendiam transformações na formação do clero e administração eclesiástica junto às irmandades leigas em suas respectivas dioceses, todavia, não sem encontrar resistências e diversos conflitos.⁵⁹⁸ No plano interno, o ultramontanismo brasileiro foi uma resposta direta às tentativas de reforma da Igreja por parte de Diogo Antônio Feijó (padre de tendência regalista e regente do império brasileiro entre 1835 e 1837), tendo D. Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia e D. Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana, como os pioneiros na implantação do ultramontanismo no Brasil, seguidos por D. Antônio Joaquim de Melo em São Paulo e diversos outros em todo o país.

Em todo caso, em termos estritamente políticos esta relação entre os ideais ultramontanos e a realidade do padroado régio no Brasil se dava de uma forma efetivamente dúbia. Se, por um lado, a ingerência leiga e civil em assuntos eclesiásticos era veementemente condenada pela Igreja oitocentista, por outro, a separação completa entre Igreja e Estado era igualmente reprovada pela Santa Sé (bem como pelos bispos

⁵⁹⁷ Ressaltamos que, como foi apontado no capítulo anterior, que esta afirmação não significa que este tipo de religiosidade leiga a que se denomina “popular” seja uma singularidade do Brasil. Antes, ela é recorrentemente encontrada em diversos lugares e épocas em que a ausência de um controle institucional católico permite o desenvolvimento de crenças, costumes e práticas heterodoxas, seja por meio de hibridação com culturas religiosas não-católicas, seja através das transformações culturais de um dado povo em uma dada época da história.

⁵⁹⁸ Lembramos que no caso específico do Brasil “o *Syllabus* e a *Quanta Cura*, não foram oficialmente publicados, pois o Imperador [D. Pedro II] negou-lhes o *placet*.” (MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2007, p. 235).

brasileiros a ela submetidos).⁵⁹⁹ Este fato decorre, dentre outras coisas, da necessidade ainda grande de subsídio financeiro por parte da Igreja, especialmente em países como o Brasil, embora sua total submissão já não fosse mais tolerada. Ou seja, nem a separação total entre Igreja e Estado era desejada pelo ultramontanismo, nem tampouco este aprovava que a política brasileira se distanciasse do conservadorismo ultramontano em direção a “republicanização do regime brasileiro.”⁶⁰⁰

Por outro lado, no que tange a relação entre o movimento ultramontano e a religiosidade popular, não é incomum encontrarmos na historiografia da Igreja Católica do Brasil a afirmação de que o objetivo do movimento ultramontano foi combater esta forma de piedade popular. Nesta direção, diversas interpretações sobre o movimento ultramontano em Goiás e no Brasil tendem a acreditar em uma relação excludente entre o ultramontanismo e o catolicismo popular. Na contramão desta tendência, entretanto, historiadores como Sérgio da Mata têm apostado em uma interpretação alternativa. Para o historiador mineiro, os reais esforços do ultramontanismo no Brasil seriam, na verdade, a “‘clericalização’ do catolicismo; [o] combate ao ‘regalismo’ e ao jansenismo da política religiosa do Estado brasileiro; [o] combate às sociedades secretas; [e o] fortalecimento institucional.”⁶⁰¹ Neste sentido, tratar-se-ia de um fortalecimento institucional mais voltado para o clero do que propriamente para um combate ou aversão às práticas e crenças religiosas heterodoxas presentes no catolicismo popular, como ocorreu na Alemanha, conforme abordamos em nosso capítulo anterior. Em outras palavras, trata-se de “um fundamentalismo institucional, não um fundamentalismo religioso. Se o fosse, não estaria apto a encontrar uma solução de compromisso com a religiosidade popular.”⁶⁰² Assim, quando nos deparamos com as fontes que analisamos ao longo da presente tese, concordamos com Sérgio da Mata que o catolicismo popular “nunca teve sua integridade realmente ameaçada seja por Roma,

⁵⁹⁹ Segundo Maria da Conceição Silva, o Bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, chegou a declarar: “independência sim, separação não”, acerca da separação entre Igreja e Estado. (SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e casamento civil em Goiás – 1860-1920**. Goiânia: editora da UCG, 2009, p. 29). Já Sérgio da Mata (**Op. Cit.** 2007, p. 12-13) indica uma interessante simbiose político-religiosa entre Dom Viçoso e o Estado em Minas Gerais, chegando este primeiro a convocar os jovens católicos para a Guerra do Paraguai em carta pastoral de 6 de novembro de 1866.

⁶⁰⁰ Ver: WERNET, Augustin. **A Igreja paulista no século XIX**. São Paulo: Ática, 1987.

⁶⁰¹ MATA, Sérgio da. Entre Syllabus e Kulturkampf: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo Reinado. In: CHAVES, Cláudia M. & SILVEIRA, Marco A. (orgs) **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007, p. 233.

⁶⁰² Idem, p. 241.

seja pelos bispos ditos ‘reformadores’, seja por ordens religiosas como a dos redentoristas.”⁶⁰³

No caso específico de Goiás, mesmo Dom Eduardo Silva, o bispo ultramontano de maiores ações contra os “excessos” populares em festas e romarias, como veremos na seção seguinte, não deixava de reconhecer “quanta fé a desta boa gente do sertão!”⁶⁰⁴ Em ocasiões relatadas em sua autobiografia, o bispo chega a confessar casos em que permitia-se até mesmo negligenciar exigências litúrgicas para agradar a simplicidade dos sertanejos com quem se deparava em suas visitas pastorais:

[...] em Santa Cruz, depois de concluída a visita, e estando na casa em que me hospedaram, chegou um roceiro e, com muito acanhamento e coçando a cabeça, diz-me: “Eu vim aqui para pedir a vancê um grande favor, mas estou pensando que vancê não há de fazer.” “Então o que é?” Perguntei. “Eu queria que vancê voltasse à igreja com aquele chapelão (mitra) na cabeça e aquele porrete de ouro (o báculo) na mão, achei tão bonito!” “Pois sim, eu irei.” Mandeí Frei Joaquim organizar uma procissão e fui à igreja, como o bom homem queria. Foi um alegrão para ele, apesar de a coisa não ser lá muito litúrgica.⁶⁰⁵

Deste modo, diversas interpretações que enxergam no ultramontanismo, tanto de bispos, padres, ou mesmo dos missionários europeus trazidos para o Brasil com o intuito de “cristianizar”⁶⁰⁶ o catolicismo popular, acabam por chegar a conclusões inteiramente distintas do que as próprias fontes nos revelam. Assim, acaba-se por se associar a intransigência político-institucional do ultramontanismo a um fundamentalismo religioso que na prática pouco existiu. No caso dos redentoristas em Goiás, por exemplo, Pe. Francisco Wand, em suas narrativas escritas na década de 1920, afirmava categoricamente, em defesa do catolicismo popular goiano, que “por mais extravagantes que possam parecer certos costumes tradicionais e solenidades que não se enquadram bem nas leis litúrgicas, não carecem de significação e comprovam os sentimentos religiosos do nosso povo simples.”⁶⁰⁷

Neste sentido, partindo de premissas, a nosso ver, equivocadas, diversos autores que se empenharam em analisar as relações entre o catolicismo popular e o

⁶⁰³ Idem, p. 242.

⁶⁰⁴ SILVA, Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 105.

⁶⁰⁵ Idem, p. 158.

⁶⁰⁶ Este termo, embora claramente pejorativo para com a religiosidade popular, foi utilizado pelos próprios bispos ultramontanos, como pode-se perceber na autobiografia de Dom Eduardo Silva (SILVA, Dom Eduardo. **Op. Cit.** 2007, p. 125), mas também não raramente em diversas obras da historiografia goiana.

⁶⁰⁷ WAND, Pe. Francisco. **Op. Cit.** s/d, p. 21.

ultramontanismo em Goiás e no Brasil acabaram, em suas conclusões, por reforçar argumentos de que o ultramontanismo teria fracassado em seu intento de combate ao catolicismo popular, sendo obrigado, por isso, a fazer concessões. Este é o caso, por exemplo, do historiador redentorista Augustin Wernet, que, ao analisar a romaria de Trindade afirma que

É a mistura simultânea de três mundos e atividades diferentes: negócios e divertimentos; devoções do catolicismo tradicional e rústico e práticas sacramentais e devocionais do catolicismo reformado. Mas parece indiscutível que predominavam as práticas devocionais tradicionais e que, portanto, no setor sacramental a cristianização e moralização não teve muito êxito. Os padres perceberam isso e achavam prudente fazer concessões.⁶⁰⁸

Na mesma direção, Leila Santos também conclui que

[...] as práticas da religiosidade popular não foram erradicadas, a religião não se sobrepôs à magia, pois as crenças populares já estavam enraizadas na cultura da sociedade e por esta comunidade ser, em sua maior parte, analfabeta, o que dificultava o aprendizado da doutrina do catolicismo oficial. Portanto, erradicação das práticas mágicas ritualísticas do catolicismo popular não houve. O que constituiu a maior barreira ao ultramontanismo. Assim, a eficácia do ultramontanismo foi externa, ou seja, institucional.⁶⁰⁹

Portanto, em sentido oposto à estas conclusões, acreditamos que: 1) o sucesso ou fracasso do ultramontanismo no Brasil e em Goiás não deve ser julgado pela permanência do catolicismo popular, uma vez que o seu combate nos parece ser antes uma visão equivocada da historiografia da Igreja Católica no Brasil, do que propriamente um objetivo central deste movimento; 2) as “concessões” do ultramontanismo ao catolicismo popular seriam não fruto de um conflito entre ambos, mas uma necessidade do próprio movimento ultramontano que, sem o catolicismo popular, “definharia por absoluta ausência de lastro social.”⁶¹⁰

3.2.3. *O movimento ultramontano em Goiás: um caminho preparado para os redentoristas.*

A administração da Igreja Católica em Goiás esteve por quase um século ligada à diocese de Mariana, em Minas Gerais, tendo sua elevação à diocese decretada apenas em 1826, por meio da bula *Sollicita Catholici Gregis Cura*, de Leão XII. Esta situação criou grandes dificuldades para uma pretensão de controle eclesiástico em uma prelazia

⁶⁰⁸ WERNET, Augustin. **Os redentoristas no Brasil**. Aparecida: Santuário, 1995, p. 214.

⁶⁰⁹ SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p. 93.

⁶¹⁰ MATA, Sérgio da. **Op. Cit.** 2007, p. 242.

(e depois diocese) tão vasta e longínqua como Goiás. Além das dificuldades pela distância, somavam-se ainda as dificuldades financeiras, uma vez que a então criada diocese de Goyaz era estritamente dependente da produção de ouro da região, “logo, sua estabilidade era tão frágil quanto efêmero foi o ouro goiano”⁶¹¹.

Além das dificuldades materiais e espaciais da administração eclesiástica goiana oitocentista, a diocese de Goiás contava ainda com um muito reduzido número de clérigos (devido, dentre outras causas, à falta do Seminário local). Segundo José Oscar Beozzo, em 1872 a província de Goiás contava com 160.395 habitantes e apenas 17 padres seculares para atender todo este quantitativo.⁶¹² Já no final do século 19, segundo Leila Santos, para as quase 94 paróquias, a diocese goiana contava com apenas 35 padres.⁶¹³ Em contrapartida, segundo testemunho de Dom Eduardo Silva ao padre redentorista José Wendl “dos quarenta padres existentes em Goiás em 1894, apenas cinco respeitavam o celibato.”⁶¹⁴

Sobre as conjugalidades clericais na diocese de Goiás, Auguste Saint-Hilaire notou a normalidade das relações conjugais dos padres goianos, de modo que até mesmo os filhos dos clérigos assistiam à missa, que celebravam juntamente com suas mães, o que nem surpresa causava, pois, segundo o naturalista francês, todos estavam habituados a essa realidade.⁶¹⁵ Em termos rigorosamente doutrinários, a conjugalidade, ou demais atividades “mundanas” por parte de padres (como danças, bebedeiras, caça, comércio, política, etc.) era vista pela ótica do catolicismo popular, muitas vezes partilhado não apenas pelos fieis, mas também pelo próprio clero local, com absoluta naturalidade. Já aos olhos ultramontanos, versados em um fundamentalismo institucional e na observância clerical estrita dos preceitos romanos, esta postura deveria ser urgentemente combatida.

Em carta circular divulgada em 1885, Dom Cláudio Ponce de Leão reclamava desta característica do clero goiano, afirmando que

Os mesmos Sacerdotes vivendo amancebados, sobrecarregados de outros muitos peccados mortaes, não deichão de celebrar em um só

⁶¹¹ SANTOS, Leila Borges Dias. **Op. Cit.** 2008, p. 130.

⁶¹² 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: Ed. Paulinas, 1983, p. 97

⁶¹³ Idem, p. 183.

⁶¹⁴ Idem, p. 189.

⁶¹⁵ SAINT-HILAIRE, Auguste. **Op. Cit.** 1975, p. 53.

dia, pelo menos quando tem intensão de missa. Passa o sacerdote a noute inteira dansando, em divertimentos profanos, perigosos até, comendo e bebendo, com tanto que elle durma antes da Missa, celebra sem o menor escrúpulo.⁶¹⁶

Alguns anos depois, Dom Eduardo Silva se deparou com uma interessante situação na qual um padre goiano não tinha qualquer noção da proibição conjugal por conta de sua condição de sacerdote, conforme narra o bispo em sua autobiografia:

Ótima foi a viagem de Pouso Alto a Bela Vista, onde também a hospedagem foi a melhor que tivemos: casa luxuosamente mobiliada, mesa farta e variada, criado trajado com toda a decência e moças servindo-nos à mesa. Eu disse a um dos padres que se informasse de quem era aquela casa e que pessoal era o que nos estava servindo. Soube então que era o palacete do coronel Vicentão e que aquelas moças eram as filhas do vigário. Mandeí que o chamassem, e, vindo ele, declarei-lhe que, se ali quisesse ficar com as filhas, que ficasse, indo eu para qualquer outra casa; se não quisesse, que se fosse para a sua casa com a sua infeliz prole. Muito magoado e chorando foi ter com um dos missionários e assim queixou-se: “*Que mal fiz eu a este bispo para separar-me assim de minha mulher e de minhas filhas?*” Fiquei embasbacado à vista de tanta simplicidade e ignorância, para não usar de outro termo.⁶¹⁷

Esta situação passou por um lento processo de transformação, portanto, somente a partir da chegada de bispos de linha ultramontana em Goiás. Apesar de o catolicismo estar presente no sertão goiano desde o início da colonização portuguesa na região, da criação da diocese de Goiás em 1826 até a saída de Dom Eduardo Silva, em 1907, apenas um bispo (dentre os que efetivamente foram para Goiás) – Dom Francisco Ferreira de Azevedo, conhecido como o “bispo cego” – não possuía ligações diretas com o movimento ultramontano. As transformações em nível de clero e de ações concretas junto ao catolicismo popular, entretanto, não ocorreram antes do final do século 19, com a consolidação do Seminário local, e o sínodo diocesano convocado por Dom Cláudio Ponce de Leão, em 1887. A partir daí, como destaca Leila Santos,

Quanto ao clero local, sua mudança foi qualitativa e quantitativa. A qualidade da formação melhorou, mas seu número caiu, justamente por ser mais rigoroso o processo de formação e ordenação dos sacerdotes e também em razão da procura quase que exclusiva de pessoas de baixo poder aquisitivo, o que onerava ainda mais os cofres da Igreja, além da já tão referida precariedade econômica local. À época de D. Francisco, o bispo cego, muitos foram ordenados, mesmo sem condições de exercer a função de sacerdotes; no bispado de D.

⁶¹⁶ LEÃO, Dom Claudio José Gonçalves Ponce de. Carta Circular (Reservada). Dirigida aos Parochos e aos demais Clerigos de Ordens Sacras da Diocese de Goyaz. Goyaz: 1885. Apud: SILVA, Maria da Conceição; MOREIRA, Wellington Coelho. Conjugalidades Clericais na Diocese de Goiás, 1824-1907. **História**. Vol. 29, n.1, Franca, 2010, p. 183.

⁶¹⁷ SILVA, Dom Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 85-86. *Grifo nosso*.

Domingos, nenhum, até mesmo pela brevidade de sua gestão, que foi de 1860 a 1863; com D. Joaquim, seis padres; com D. Cláudio, dez, e com D. Eduardo, quatro.⁶¹⁸

O bispado de Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo⁶¹⁹ teve início formal em setembro de 1865, quando foi nomeado bispo para a diocese de Goiás. Todavia, sua sagração só ocorreu em 1866 e sua chegada somente em setembro de 1867. Sua missão primeira foi a fundação do seminário local, que, por falta de recursos (obtidos apenas por intermédio do próprio bispo junto ao imperador), só ocorreria em 1872⁶²⁰. Além da construção do Seminário Santa Cruz, uma das principais preocupações de Dom Joaquim foi a tentativa de formação da população local e do próprio clero a partir de princípios ultramontanos, utilizando-se de diversas cartas pastorais. Apesar do esforço pioneiro no estado, a tentativa do bispo evidentemente fracassou, pois a maioria absoluta da população da província goiana era ainda composta de analfabetos.

Outro fator de contexto nacional marcante para o bispado de Dom Joaquim Gonçalves de Azevedo foi a chamada *Questão Religiosa* (1872-1875), em que bispos brasileiros – em especial Dom Pedro Maria Lacerda, do Rio de Janeiro, e Dom Vital de Oliveira, de Olinda, e Dom Antônio Macedo Costa, do Pará – suspenderam padres sob acusação de envolvimento destes com a maçonaria. Como resposta, a coroa brasileira, através do Visconde do Rio Branco, em 1874, decretou a prisão dos bispos do Pará e Olinda, o que gerou um conflito internacional entre D. Pedro II e Pio IX, resultando na anistia dos bispos, e substituição do gabinete de Rio Branco por Duque de Caxias, além de uma desgastante desconfiança da opinião pública para com o governo imperial.

Em Goiás, Dom Joaquim manifestou, por meio de suas cartas pastorais, expresso apoio aos bispos presos, bem como veemente condenação à maçonaria.⁶²¹ Ainda em cartas, o bispo goiano se opôs também à laicização do Estado brasileiro, que desde então já gerava importantes discussões no poder legislativo, tocando em pontos

⁶¹⁸ SANTOS, Leila Borges Dias. **Op. Cit.** 2008, p. 193-194.

⁶¹⁹ O antecessor de Dom Joaquim, Dom Domingos Quirino de Souza, foi também um bispo de linha ultramontana. Todavia, pela brevidade de seu bispado (1860-1863) “não empreendeu grandes realizações, limitando-se a proibir roupas seculares a seu clero, a proibir a caça e a pesca aos padres e de ter reorganizado a Cúria Diocesana.” (SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p. 66)

⁶²⁰ Segundo Leila Santos (**Op. Cit.** 2008, p. 134-135), das 38 vagas iniciais oferecidas, menos da metade fora preenchida por seminaristas propriamente ditos. O próprio corpo docente – escasso – era composto pelo bispo, dois padres, um leigo e o reitor.

⁶²¹ Em uma de suas cartas pastorais o bispo chegou a referir à maçonaria como “uma seita que protege os seus contra a aplicação da lei em um universo fechado e secreto que apartaria seus membros do resto do mundo, mas o que é pior, retira-os da fé católica” (SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p. 133).

delicados e importantes para a manutenção do poder católico no país, como o casamento civil e laicização dos cemitérios. Segundo destaca Leila Santos,

Dom Joaquim lamenta as publicações que tentariam quebrar o ‘laço divino’ da junção entre Estado e Igreja, fragilizando-o. Queixa-se da laicização dos governos europeus, atentando contra o que haveria de ‘santo e sagrado’. Afirma ainda que só o cristianismo pode gerar liberdade, constituindo um crime o Estado brasileiro se laicizar e uma heresia os políticos aderirem a uma filosofia pagã e materialista, em detrimento do catolicismo.⁶²²

Apesar de poucos resultados concretos no que tange a transformação das posturas do clero local, Dom Joaquim efetivou importantes realizações em seus quase dez anos de bispado, com destaque, além da introdução de cartas pastorais na diocese, para a fundação do Seminário Santa Cruz (tendo ordenado seis sacerdotes)⁶²³ e o estabelecimento da residência episcopal em 1876. As dificuldades em seu bispado, especialmente em caráter financeiro, podem ser atribuídas, ainda, à citada Questão religiosa, que gerou conflitos entre a diocese goiana e o império, e a Guerra do Paraguai (1864-1879), que diminuiu significativamente os recursos repassados ao poder eclesiástico nacional, e, especialmente local. Em 1876, Dom Joaquim terminou seu bispado em Goiás, sendo transferido para a diocese de Salvador. Desde então a diocese permaneceria sem um bispo, o que acarretou a retomada do prédio episcopal pelo governo da província até a chegada de Dom Cláudio, em 1881.

O bispado de Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão (1881-1890) marcou a efetivação dos ideais ultramontanos na província de Goiás. Durante o período do padroado, Dom Cláudio foi o último bispo da diocese goiana, tendo, por isso, como elemento central neste contexto, a transição da monarquia para a república, bem como a inevitabilidade da laicização do Estado. Em termos de ação prática junto à população local, Dom Cláudio fez-se notar por seu “espírito de cruzada”,⁶²⁴ iniciando um processo de interiorização de suas pregações através de visitas pastorais em todas as regiões da província, o que gerou retornos mais proveitosos do ponto de vista da proximidade entre o bispado e a população local. Assim, Dom Cláudio passou a realizar longas viagens em lombo de burros através das quais mantinha um contato direto com a população goiana,

⁶²² SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p. 134.

⁶²³ SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Op. Cit.** 1984.

⁶²⁴ As cartas pastorais de Dom Cláudio Leão traziam sempre um caráter de “guerra santa” contra a laicização, maçonaria, liberalismo, comunismo, positivismo e protestantismo.

realizando confissões e casamentos⁶²⁵, além do diálogo íntimo com os fiéis. Segundo Leila Santos,

Em 1883, segue Dom Cláudio para sua segunda visita pastoral. Visitou todas as freguesias e todos os povoados do extremo norte da província, numa viagem que durou seis meses. Nesta ocasião, efetuou, em grande escala, sacramentos, como batismos, confissões e casamentos [...] em 1884 realizou outra visita de âmbito ainda maior.⁶²⁶

No que se refere a ações para com o clero local, Dom Cláudio realizou ainda o Primeiro Sínodo Diocesano da província, em 1887. Tal evento marcou o início de uma tentativa de controle efetivo sobre as paróquias e administração leiga que por ventura se sobrepusessem à autoridade eclesiástica. Assim, com espírito de fiscalização geral da diocese, e até mesmo como uma forma de conhecimento mais pormenorizado da mesma, já na convocação do Sínodo, Dom Cláudio escreveu ao seu clero:

Assim deveis declarar: quais são os sacerdotes, que residem em vossas freguesias, seos nomes, seos costumes. O edifício material de vossas Egrejas acha-se em bom ou mau estado. Haverá sacrário decente, pia Baptismal, todas as alfaías necessárias. Tem ou não vossas matrizes um patrimônio, existem os documentos legaes d'esses bens, quem e de que modo são elles administrados, produzem ou não algum rendimento para a fabrica, e porque não produzem – haverá um cemitério, ou mais de um, em que estado. Quais as capellas filiais; quais as confrarias e irmandades existentes em vossas freguesias; observão ou não seos respectivos compromissos; quaes vossas relações com ellas, vos respeitão, vos obedece ou pretendem mandar e desmandar nas matrizes e capellas, e até que ponto chega essa desordem.⁶²⁷

O evento organizado por Dom Cláudio reuniu um total de 39 clérigos, tendo tratado como principais pontos de discussão: vestir o hábito fora de casa; a obrigatoriedade de exames anuais de teologia aos padres que não tinham dez anos de sacerdócio; a aplicabilidade rigorosa da lei da continência clerical; a divisão da diocese em comarcas, ou circunscrição da jurisdição dos bispos, e em varas, que são a jurisdição e o estabelecimento da tabela de emolumentos que deveriam receber os sacerdotes. Além disso, para efetivar o controle e fiscalização das decisões impostas pelo Sínodo, Dom Cláudio criou três mesas examinadoras: no norte, no centro e no sul goiano. Estas ações junto ao clero local, em termos práticos, representavam o intento ultramontano de

⁶²⁵ Em 1882, o bispo organizou mais de 400 casamentos. Em 1883 mais de 1000. (SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p.145).

⁶²⁶ Idem, p. 144.

⁶²⁷ LEÃO, Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de. Carta Pastoral anunciando e convocando o sínodo diocesano, 1887. Apud: SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p. 147.

alcançar um controle sobre as práticas e eventos católicos por meio de uma formação e controle mais rígido sobre as ações e práticas do clero diocesano, algo que em muito se assemelha ao que ocorrera na Alemanha pelo menos quatro décadas antes, como referido no capítulo anterior.

Por fim, diante dos acontecimentos em contexto nacional, já no final de sua passagem pela diocese de Goiás, Dom Cláudio recebeu em solo goiano a notícia da proclamação da República. Face à inevitabilidade dos acontecimentos, Dom Cláudio não se opôs ao novo regime instituído no país. Ao contrário, o bispo goiano reforçou a necessidade de se instituir uma “república católica”, e de impedir, dentro do novo regime, a eliminação de direitos e privilégios próprios da Igreja no país. Em sua última carta pastoral, de 5 de julho de 1890, o bispo reiterou:

Respeitai a autoridade constituída, prestai-lhe todo vosso apoio, para que este povo seja regido por leis que estejam de acordo com a fé que todos professamos. [...] Uni vossos esforços para que nossa Constituição respeite a crença a quase totalidade dos brasileiros. Attentai na grave responsabilidade que nos corre, de enviar ao Congresso Nacional somente aquelles que se comprometam a manter os direitos de Deus e da nossa consciência de catholicos.⁶²⁸

Em suma, o bispado de Dom Cláudio Ponce de Leão foi marcado, sobretudo, pela efetivação do ultramontanismo em Goiás. O caminho trilhado para tal efetivação se deu por meio de visitas pastorais, contato próximo e direto com fiéis e clero local, realização de incontáveis sacramentos, revitalização do Seminário Santa Cruz, expressiva preocupação com a formação sacerdotal, aquisição de novos recursos financeiros para a diocese, e, especialmente, a realização do primeiro Sínodo Diocesano da província. Sua passagem por Goiás terminou logo após a proclamação da república, no ano de 1890, quando foi substituído, já com a Igreja separada do Estado, por Dom Eduardo Duarte Silva, o último bispo de linha ultramontana em Goiás.

O bispado de Dom Eduardo Silva (1891-1907) é tido pela historiografia goiana como o ápice do ultramontanismo em Goiás. De caráter e medidas mais intransigentes no que tange o controle sobre o que considerava “excessos” populares nas festas e romarias religiosas, bem como no trato político para com o liberalismo e a maçonaria, Dom Eduardo foi o centro de diversos conflitos com irmandades leigas, coronéis e Estado em Goiás.

⁶²⁸ LEÃO, Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de. Carta Pastoral de 5 de julho de 1890. Apud: SILVA, José Trindade da Fonseca e. **Lugares e Pessoas**: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás. Goiânia: Editora da UCG, 2006, p. 312.

A formação religiosa ultramontana de Dom Eduardo iniciou-se já em seus 15 anos de idade, quando, em fevereiro de 1868, às vésperas do concílio do Vaticano I (momento auge do ultramontanismo de Pio IX), mudou-se para Roma para estudar no colégio Pio Latino Americano.⁶²⁹

Já em sua posse, em 1891, ainda em Roma, Dom Eduardo escreveu e enviou à Goiás sua primeira Carta Pastoral, condenando, à exemplo da *Quanta Cura*, as “doutrinas modernas” e conclamando seus diocesanos “à razão, solicitando que voltassem ao seio da Igreja, retornando à fé antiga, à doutrina do evangelho.”⁶³⁰ Ao chegar em Goiás, em 29 de setembro do mesmo ano, o bispo viu-se apavorado diante do pessimismo em que se encontrava uma diocese tão distante no tempo, no espaço e nos costumes, em relação à realidade a que estava habituado em Roma. Segundo anotou em sua autobiografia,

Quando entrei na igreja, apoderou-se de mim um pavor inexplicável, e senti tanto sobre os meus ombros o peso da tremenda responsabilidade do episcopado que desatei a chorar e disse: “Não, não entro e não me assentarei naquela cadeira episcopal”. Ouvi, então, atrás de mim, a voz do dominicano Frei Joaquim Mestellan, que dizia em alta voz: “En avant, Monseigneur, nous sommes ici pour vous aider” [Excelência, coragem! Estamos aqui para ajuda-lo].⁶³¹

A desconfiança de Dom Eduardo para com as dificuldades que viria a enfrentar em Goiás tinha sua razão de ser. Pouco depois de proclamada a república no Brasil, chegou ao poder em Goiás a oligarquia dos Bulhões, notadamente ligada à maçonaria, positivismo e liberalismo, sendo, por conseguinte, expressamente anticlerical.⁶³² Os conflitos entre os Bulhões e a Igreja Católica em Goiás datam antes da chegada de Dom Eduardo no Estado. Estes se davam especialmente por meio da imprensa, cujo jornal *Goyaz* (1884-1909), de teor liberal e articulado pelos Bulhões entrou em acirrados debates com a *Gazeta Goyana* (1889-1896), editado pelo Cônego Inácio Xavier da Silva e órgão oficial do Partido Católico em Goiás, sobre diversos temas, como a separação entre Igreja e Estado, casamento civil, laicização dos cemitérios e da educação, dentre

⁶²⁹ SILVA, Dom Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 16.

⁶³⁰ SILVA, Dom Eduardo Duarte. Carta Pastoral: saudando aos seus diocesanos no dia da sua sagração. Apud: FERREIRA, Josmar Divino. Biografia de Dom Eduardo Silva. In: SILVA, Dom Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 17.

⁶³¹ SILVA, Dom Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 92.

⁶³² O primeiro grupo político a se estabelecer no poder, no início da república, foram os Fleury – que já detinham grande parte do poder político do estado durante o império – graças à nomeação de Deodoro da Fonseca de interventores ligados a este grupo. A partir da ascensão de Floriano Peixoto em nível nacional, entretanto, os Bulhões galgaram espaço em Goiás e chegaram ao governo em julho de 1892.

outros. Na interpretação de Leila Santos, “O jornal Gazeta Goyana, de propriedade do Cônego Ignácio, era feroz contra os Bulhões, e, por isso, os partidários dos liberais se colocavam contra D. Eduardo, supondo que ele compactuava com as ideias do Cônego.”⁶³³ Em termos práticos, todavia, as ações do bispo em Goiás não indicavam o contrário.

O auge do conflito entre Dom Eduardo e o governo do Estado se deu em 1894, quando, desrespeitando um decreto federal de 1890, que determinava serem da Igreja todos os imóveis que estivesse ocupando desde aquela data, o governador José Inácio Xavier de Brito (ligado aos Bulhões) tomou o prédio em que funcionava o Seminário Santa Cruz enquanto o bispo estava em viagem para a Europa. Pressionado, em setembro de 1896, Dom Eduardo decidiu transferir a sede do bispado para Uberaba, em Minas Gerais.

Além de conflitos políticos, Dom Eduardo Silva enfrentou durante seu bispado diversos problemas com a população local. A principal razão de tais contendas, na maioria dos casos, se deve ao fato de o bispo goiano ter reivindicado para a Igreja a administração religiosa e financeira das principais festas e romarias do Estado. Do ponto de vista religioso, Dom Eduardo Silva tentou controlar o que entendia por “excessos”, ou “profanidades” durante as celebrações religiosas. Em carta pastoral de 1899, intitulada *Sobre o culto interno e externo e Regulamento para as festividades e funções religiosas*, o bispo goiano apontou como “práticas indesejáveis” durante festas e romarias elementos como o comércio, os jogos, enfim, tudo o que representasse

a presença do “demônio” por causa das manifestações profanas mescladas com as sagradas, em que virtude e vício, cânticos religiosos e “lascivos” se misturavam, juntamente com procissões e bailes, mistura de penitência e banquetes, namoro e comércio, e, somado a isso, nada de dinheiro para contribuir com o funcionamento da Igreja.⁶³⁴

Já em 1904, Dom Eduardo fez publicar-se outro documento, intitulado *Appendice à Folhinha Eclesiástica da Diocese de Goyaz*, em que proibia batizados, casamentos e missas em residências particulares (a não ser mediante autorização oficial), música instrumental dentro da igreja durante a Semana Santa, foguetes durante festas, a aceitação de padrinhos de batismo que estivessem casados somente no estado civil, dentre outros. No mesmo documento o bispo ainda fez notar-se a especificação

⁶³³ SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p. 182.

⁶³⁴ Idem, p. 179.

dos “dias santos”, a utilização específica de harmônico na igreja para se evitar a orquestra, e, por fim, a introdução de novas devoções, especialmente marianas,⁶³⁵ à exemplo do que ocorrera igualmente na Alemanha. Finalmente, sobre as festas religiosas, estas deveriam estar, a partir de então, sob a responsabilidade somente dos párocos,

[...] a quem os festeiros deveriam obedecer e prestar contas. O pároco também deveria nomear festeiros, juízes, zeladores, reis e rainhas, extinguindo as anteriores eleições, [...] Os rendimentos das festas também deveriam ser encaminhados ao culto divino, e não mais a bailes, teatros, banquetes, cavalhadas, bandas e músicas de coreto. Algumas antigas festas foram até extintas.⁶³⁶

Estas ações de Dom Eduardo, de teor especificamente ultramontano, não surtiram efeitos imediatos, uma vez que nem o clero secular estava habituado a tais condições, nem os leigos tampouco estavam dispostos a aceitar as mudanças impostas. Assim, esta situação teve uma significativa alteração, de fato, apenas com a ação missionária das congregações Dominicana (na região norte do Estado) e Redentorista (na parte sul). No caso dos Redentoristas, como discutiremos mais à fundo no próximo capítulo, o próprio Dom Eduardo se encarregou de solicitá-los e trazê-los da Alemanha em 1894.

Estas dificuldades se uniram a um contexto também de crise econômica vivida pela diocese no período, resultado – sobretudo – do fim do regime de padroado e, com ele, dos subsídios financeiros que o Estado repassava à Igreja. Neste contexto, saída encontrada por Dom Eduardo foi enfrentar a administração laica das festas e romarias e tomar para a Igreja suas rendas financeiras.

No caso de Goiás, além do aforamento de terras paroquiais⁶³⁷, Dom Eduardo Silva viu nas romarias e festas religiosas uma das suas melhores possibilidades de manutenção econômica da Igreja. Assim, uma das primeiras medidas do bispo, no que tange a apropriação financeira e administrativa das festas e romarias, foi ir pessoalmente à Trindade e São José do Tocantins (cidades onde ocorriam as principais romarias do Estado) para conferir o Termo de Compromisso das Irmandades e tomar para a Igreja a administração local, sofrendo, com isso, ameaças de morte de membros de ambos os locais. Em Trindade, por exemplo, Dom Eduardo afirma em sua autobiografia que os

⁶³⁵ SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Op. Cit.** 1984, p. 133-135.

⁶³⁶ SANTOS, Leila. **Op. Cit.** 2008, p. 180.

⁶³⁷ Ver: VAZ, Ronaldo Ferreira. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, 1997.

membros da Irmandade local “revoltaram-se e com seus apaniguados pretenderam matar-me, o que não fizeram porque um caboclo avalentado dali apresentou-se em minha defesa.”⁶³⁸ Já em São José do Tocantins, quando se dirigia à romaria do Muquém para realizar o mesmo que fizera em Trindade, Dom Eduardo recebeu uma mensagem do Coronel José Joaquim de Sousa, conhecido como “Terro do Norte de Goiás”, em que lhe dizia que “se eu quisesse experimentar o gosto do cacete, que lá fosse.”⁶³⁹

Embora tais conflitos entre Dom Eduardo e as irmandades leigas (ou, na maior parte, entre o bispo e os coronéis locais que as conduziam) levem-nos a interpretar aqui uma contenda entre o ultramontanismo e o catolicismo popular, é preciso ressaltar que as crenças e práticas populares aqui em muito pouco entravam em discussão. Trata-se, ao contrário, de uma disputa de legitimidade religiosa e controle institucional, cuja presença e ação dos redentoristas (especialmente em Trindade) representou a apropriação institucional católica do controle das romarias, festas e demais celebrações populares, entrando, por isso, diretamente em conflito com as irmandades leigas e coronéis locais que outrora detinham este poder. Trata-se aqui, portanto, mais de uma peleja institucional que propriamente religiosa.⁶⁴⁰

Em resumo, portanto, como expusemos e analisamos ao longo do presente capítulo, o campo de experiência encontrado pelos redentoristas em Goiás é composto de diversos elementos fundamentais para o modo como os missionários alemães construíram suas expectativas, bem como na maneira como contribuíram para construção de um tempo histórico de “modernidade”, em contraposição à “decadência”, no sertão goiano. Sendo assim, uma vez que na “experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia”⁶⁴¹, postulamos que: 1) o conjunto de experiências acumulado da trajetória do catolicismo na Alemanha, associado às experiências individuais de contextos específicos de cada indivíduo que assumiu a missão no Brasil, condicionaram o modo como tais sujeitos encararam o sertão goiano (como analisaremos nos capítulos posteriores) e sobre ele criaram expectativas preliminares; 2) este conjunto de

⁶³⁸ SILVA, Dom Eduardo Duarte. **Op. Cit.** 2007, p. 89.

⁶³⁹ *Idem*, p. 95.

⁶⁴⁰ Sobre os conflitos entre Dom Eduardo Silva e as irmandades leigas em Goiás, ver: GOMES FILHO, Robson. “Ultramontanismo goiano pós-padroado: desafios e conflitos de Dom Eduardo Silva (1891-1907)” In: BUARQUE, Virgínia A. Castro (Org.). **História da historiografia religiosa**. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012, pp.220-232.

⁶⁴¹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro Passado**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2006, p. 310.

experiências trazido da Alemanha se associou ao campo de experiências próprio do lugar onde chegaram, gerando um novo horizonte de expectativas coletivo que, segundo nos parece, contribuiu para uma mudança histórico-temporal no próprio sertão goiano.

Assim, o processo civilizador em Goiás, seu imaginário de decadência, os valores, a cultura e, de maneira especial, o modo como o catolicismo ali se desenvolveu, transformaram (como pretendemos ainda demonstrar ao longo da presente tese) as expectativas dos missionários redentoristas preliminarmente trazido da Alemanha, (cada qual, evidentemente, ao seu modo), compondo um novo horizonte, não somente para os sujeitos individualmente, como também para o Estado de Goiás como um todo. Estes elementos, dentre outros tantos, levaram o Estado de Goiás, em uma dinâmica micro e macro-histórica, à substituição da ideia de “civilização/decadência” por “atraso/progresso”, enquanto novo horizonte de expectativas. Tal processo é, em certa medida, resultado também deste importante contato entre os diferentes campos de experiências até aqui abordados.

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
INSTITUTO DE HISTÓRIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

KATHOLISCHE UNIVERSITÄT EICHSTÄTT-INGOLSTADT
GESCHICHTS- UND GESELLSCHAFTSWISSENSCHAFTLICHE FAKULTÄT

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**OS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS ALEMÃES E AS
EXPECTATIVAS DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO
EM GOIÁS (BRASIL, 1894-1930)**

Volume II

Niterói – RJ
Abril/2018



KATHOLISCHE UNIVERSITÄT
EICHSTÄTT-INGOLSTADT



OS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS ALEMÃES E AS EXPECTATIVAS DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO EM GOIÁS (BRASIL, 1894-1930)

Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades
der Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftlichen
Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt-Ingolstadt und Programa de Pós-
Graduação em História der Universidade Federal Fluminense.

vorgelegt von

Robson Rodrigues Gomes Filho

angestrebter akademischer Grad
Doktor der Philosophie (Dr. phil.) an der Katholische Universität Eichstätt-
Ingolstadt
Doutor em História an der Universidade Federal Fluminense

2. BAND

Niterói (Brasilien), 2018

Dissertationsgebiet: Geschichte

BetreuerInnen: Prof. Dr. Phil. Thomas Fischer und Prof. Dr. Larissa Moreira Viana

ROBSON RODRIGUES GOMES FILHO

**OS MISSIONÁRIOS REDENTORISTAS ALEMÃES E AS
EXPECTATIVAS DE PROGRESSO E MODERNIZAÇÃO
EM GOIÁS (BRASIL, 1894-1930)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de História da Universidade Federal Fluminense em regime de Cotutela com o Geschichts- und Gesellschaftswissenschaftliche Fakultät da Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt como requisito parcial para a obtenção do título de *Doutor* pela Universidade Federal Fluminense e *Doktor der Philosophie (Dr. phil.)* pela Katholische Universität Eichstätt-Ingolstadt.

Orientadores:

Prof^a. Dr.^a Larissa Moreira Viana (UFF)

Prof. Dr. Thomas Fischer (KU)

Niterói – RJ

Abril/2018

SUMÁRIO

Volume 1

INTRODUÇÃO.....	17
PARTE 1: ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIAS: RELIGIÃO, CIVILIZAÇÃO E MODERNIDADE	26
ESPAÇOS DE EXPERIÊNCIA E REGIMES DE HISTORICIDADE: PERSPECTIVAS TEÓRICO-METODOLÓGICAS	28
CAPÍTULO 1: RELIGIÃO, MODERNIDADE E PROGRESSO: A CONSTRUÇÃO DE UM ESPAÇO DE EXPERIÊNCIAS CATÓLICO	36
1.1. MODERNO, MODERNIDADE, MODERNIZAÇÃO E PROGRESSO: DEFINIÇÕES E DISCUSSÕES CONCEITUAIS	37
1.1.1 <i>Moderno.....</i>	38
1.1.2 <i>Modernidade.....</i>	40
1.1.3 <i>Modernização.....</i>	46
1.1.4 <i>Progresso.....</i>	49
1.2 A MODERNIDADE OITOCENTISTA NA EUROPA: TRANSFORMAÇÕES HISTÓRICAS E TEMPORAIS DE UM CAMPO DE EXPERIÊNCIAS.....	56
1.3 UM CAMPO DE EXPERIÊNCIAS AMBÍGUO: (RE)AÇÕES DO CATOLICISMO À MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE EUROPEIA NO SÉCULO 19.....	62
1.3.1 <i>“Praguejadores e turiferários”: embates católicos face à modernização na Europa.....</i>	66
1.3.2 <i>Uma Igreja antimoderna: do ultramontanismo ao antimodernismo católico.....</i>	76
CAPÍTULO 2: O KULTURKAMPF E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE E NAÇÃO ALEMÃ.....	86
2.1. ILUMINISMO E ROMANTISMO NO VORMÄRZ: ASPECTOS GERAIS DA FORMAÇÃO DO CATOLICISMO ALEMÃO OITOCENTISTA.....	91
2.1.1 <i>As bases do catolicismo alemão e a ascensão do catolicismo ilustrado.....</i>	93
2.1.2 <i>Do Iluminismo ao Romantismo: o catolicismo na Baviera durante o Vormärz.....</i>	106
2.2. O REAVIVAMENTO CATÓLICO ULTRAMONTANO E A ASCENSÃO POLÍTICA DO CATOLICISMO NA ALEMANHA.....	113
2.2.1 <i>O reavivamento Católico e a ascensão do ultramontanismo na Alemanha.....</i>	120
2.2.2 <i>A ação missionária no reavivamento católico na Alemanha.....</i>	128

2.3. A CAMPANHA LIBERAL ANTICATÓLICA E O ACIRRAMENTO POLÍTICO-CULTURAL NA CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE E NAÇÃO ALEMÃ.	140
2.3.1. <i>A campanha católica antiliberal na Alemanha.</i>	143
2.3.2. <i>A campanha liberal-protestante anticatólica e a luta pela modernidade na Alemanha.</i>	146
2.3.3. <i>Modernidade e imaginário anticatólico na campanha liberal alemã.</i>	153
2.3.4. <i>As guerras, a unificação e a derrota católica a caminho do Kulturkampf.</i>	158
2.4. O KULTURKAMPF	163
2.4.1. <i>O início do Kulturkampf e as reações católicas (1871-1873).</i>	166
2.4.2. <i>O auge e recuo do Kulturkampf</i>	172

CAPÍTULO 3: CATOLICISMO, CIVILIZAÇÃO E A CONSTRUÇÃO DA MODERNIDADE EM GOIÁS 179

3.1. CIVILIZAÇÃO, DECADÊNCIA E PROGRESSO: A MODERNIDADE A CAMINHO DO SERTÃO DE GOIÁS.	180
3.1.1. <i>Civilização e religião: aspectos teóricos e conceituais.</i>	180
3.1.2. <i>Progresso e modernização no Brasil: o sertão a ser civilizado.</i>	190
3.1.3. <i>Decadência, civilização e modernidade: o processo civilizador em Goiás.</i>	198
3.2. CATOLICISMO POPULAR E ULTRAMONTANISMO: CONTEXTO E REALIDADE RELIGIOSA ENCONTRADA PELOS REDENTORISTAS EM GOIÁS.	216
3.2.1. <i>Catolicismo popular em Goiás: aspectos e caracterizações gerais.</i>	217
3.2.2. <i>Ultramontanismo e catolicismo popular: apontamentos gerais.</i>	235
3.2.3. <i>O movimento ultramontano em Goiás: um caminho preparado para os redentoristas.</i>	239

Volume 2

PARTE 2: HORIZONTES DE EXPECTATIVAS: OLHARES MISSIONÁRIOS SOBRE O TEMPO E ESPAÇO E A CONSTRUÇÃO DE UMA “MODERNA CIVILIZAÇÃO CATÓLICA”	251
--	------------

CAPÍTULO 4: EXPECTATIVAS (RE)ELABORADAS: OS REDENTORISTAS ALEMÃES ENTRE A EXPERIÊNCIA BÁVARA E AS EXPECTATIVAS NO BRASIL	259
---	------------

4.1. A CONGREGAÇÃO REDENTORISTA BÁVARA E A EXPERIÊNCIA DO EXÍLIO NO <i>KULTURKAMPF</i>	261
4.1.1. <i>A congregação redentorista na Baviera: apontamentos históricos.</i>	261
4.1.2. <i>O exílio e as transformações na mentalidade redentorista entre 1873 e 1894.</i>	271
4.2. EXPECTATIVAS ELABORADAS: O BRASIL COMO VIAGEM DE (RE)FUNDAÇÃO.	276
4.2.1. <i>O pedido de missão, a aceitação e o entusiasmo redentorista pelo Brasil.</i>	276
4.2.2. <i>Entre o viajante e o missionário: a missão no Brasil como “viagem de (re)fundação”</i>	279
4.3. VOCAÇÃO, MISSÃO E SACRIFÍCIO: IDEAIS RELIGIOSOS E EXPECTATIVAS (DES)ENCANTADAS.	290
4.3.1. <i>Sacrifício, salvação das almas e expectativas idealizadas.</i>	291
4.3.2. <i>As dificuldades, as privações e as expectativas desencantadas.</i>	299
4.4. EXPECTATIVAS REELABORADAS: OLHARES E ADAPTAÇÕES REDENTORISTAS EM GOIÁS.	309

CAPÍTULO 5: PROGRESSO, MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE SOB OS OLHARES E AÇÕES DOS REDENTORISTAS EM GOIÁS	325
--	------------

5.1. MODERNIDADE, MODERNO, PROGRESSO E CIVILIZAÇÃO: TERMOS E CONCEITOS NAS FONTES.	327
5.1.1. <i>Progresso.</i>	328
5.1.2. <i>Moderno.</i>	334
5.1.3. <i>Modernidade</i>	336
5.1.4. <i>Civilização</i>	341
5.2. PROGRESSO, MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE SOB OS OLHARES E AÇÕES DOS REDENTORISTAS EM GOIÁS.	347
5.2.1. <i>O progresso desejado: Pe. João Batista Kiermeier e a modernização sob a tutela católica em Goiás.</i>	349
5.2.2. <i>O progresso recusado: o combate aos valores modernos sob a sombra do ultramontanismo.</i>	361

5.2.3. <i>O progresso sob suspeita: o cinema entre o uso e o combate pelos Redentoristas em Goiás.</i>	372
CAPÍTULO 6: O COMBATE RELIGIOSO E A MANUTENÇÃO DA HEGEMONIA CATÓLICA SOB A BANDEIRA DO PROGRESSO EM GOIÁS	387
6.1. O CATOLICISMO COMO NACIONAL: O NACIONALISMO CATÓLICO E O COMBATE AO PROTESTANTISMO EM GOIÁS.	389
6.1.1. <i>Nacionalismo e nacionalismo católico no Brasil.</i>	390
6.1.2. <i>A chegada do protestantismo no Brasil e em Goiás.</i>	396
6.1.3. <i>O combate ao protestantismo em Goiás: do ataque religioso ao argumento nacionalista.</i>	400
6.2. O CATOLICISMO COMO RACIONAL: O COMBATE AO ESPIRITISMO POR MEIO DE ARGUMENTOS MÉDICOS E PSIQUIÁTRICOS.	408
6.2.1. <i>Os primórdios do espiritismo em Goiás.</i>	413
6.2.2. <i>Evitar a loucura, combater o espiritismo: das teses de medicina à imprensa redentorista.</i>	417
6.3. O MONOPÓLIO DO SAGRADO E O COMBATE AO CURANDEIRISMO SOB A BANDEIRA DO PROGRESSO.	425
6.3.1. <i>O monopólio clerical da legitimidade religiosa e os usos do sagrado.</i>	425
6.3.2. <i>Monopólios do sagrado e pós-ultramontanismo em Goiás: o caso de Santa Dica.</i> 433	
CONSIDERAÇÕES FINAIS	440
FONTES E DOCUMENTOS CITADOS	446
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	448

PARTE 2:

HORIZONTES DE EXPECTATIVAS: OLHARES MISSIONÁRIOS SOBRE O TEMPO E ESPAÇO E A CONSTRUÇÃO DE UMA “MODERNA CIVILIZAÇÃO CATÓLICA”

Quem acredita poder deduzir suas expectativas apenas da experiência, está errado. [...] Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. [...] Estamos diante de uma aporia que só pode ser resolvida com o passar do tempo. Na história sempre ocorre um pouco mais ou um pouco menos do que está contido nas premissas. [...] esta é apenas uma formulação subjetiva daquele resultado objetivo, de que o futuro histórico nunca é o resultado puro e simples do passado histórico.¹

As crises financeiras, sociais e culturais do final do século 19 dotaram os primeiros anos do Novecentos de características singulares naquilo que pode ser interpretado como um “tempo histórico”. Da “Grande Depressão” capitalista na década de 1890 à Primeira Guerra Mundial (pouco mais de 20 anos depois), experiências e expectativas tocaram-se cada vez menos. Neste crescente espaço de aporias, as intensas experiências do século 19 promoveram horizontes de expectativas cada vez mais incertos, consolidando, por um lado, a modernidade enquanto espaço do transitório, e reforçando, por outro, os paradoxos da necessidade de adaptação do tradicional ao mundo moderno triunfante.

No caso específico da Igreja Católica, em nível institucional, a morte de Pio IX em 1878 e a conseqüente ascensão de Leão XIII levaram o ultramontanismo a um processo de ressignificação. Embora coerente com o discurso antimoderno de seu predecessor, especialmente contra as liberdades individuais e a sobreposição do Estado à Igreja (posições expressas nas Encíclicas *Immortale Dei*, de 1885, e *Libertas*, de 1888), ou mesmo no reforço da condenação da maçonaria e do “americanismo” (expresso na Carta Apostólica *Testem Benevolentiae* de 1899), Leão XIII seguiu um caminho diferente de Pio IX no que tange a intransigência para com o diálogo com temas triunfantes no mundo moderno.

¹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 312.

Para além da chamada “Doutrina Social da Igreja”, lançada especialmente pela *Rerum Novarum* em 1891, Leão XIII travou importantes diálogos com as monarquias e regimes liberais consolidados por toda a Europa. Na Alemanha, por exemplo, a aproximação entre o papa e Bismarck gerou diversas críticas ao pontífice por parte dos jornais ultramontanos, a ponto de o próprio Núncio Apostólico em Munique, representado pelo Cardeal Aloisi Masella, expressar em agosto de 1878 sua preocupação com o “excesso de zelo” por parte de imprensa ultramontana, que, dadas as circunstâncias do novo pontificado, seria mais obstáculo para a própria Igreja do que precisamente uma oposição ao liberalismo.² Na Bélgica, o conhecido periódico ultramontano *Amstelbode* publicou em 1885 um artigo do cardeal beneditino Jean-Baptiste-François Pitra (conhecido por sua forte ligação com Pio IX) com ataques diretos às posturas “permissivas” de Leão XIII. Problemas semelhantes surgiram também na Espanha, onde os círculos ultramontanos ao redor da revista *Siglo Futuro* acusavam abertamente figuras religiosas de alto escalão, como o Cardeal Juan Moreno y Maisanove, arcebispo de Toledo, de ser demasiado “servil” em suas relações com a monarquia constitucional.³

Estas dificuldades entre o ultramontanismo e o novo papa ao longo dos 25 anos de pontificado de Leão XIII desmobilizaram as forças políticas e práticas dos ultramontanos no âmbito institucional católico, revelando-nos pelo menos dois aspectos interessantes: Do ponto de vista institucional, por um lado, o ultramontanismo mostrou-se mais institucionalista que propriamente papista, pois, uma vez que o pontífice deixara de representar os anseios do fundamentalismo ultramontano, o próprio papa, apaixonadamente outrora defendido, passava a ser alvo dos ataques ultramontanos. No entanto, uma vez que a centralização do poder político e religioso no papa era uma política institucional do próprio catolicismo, especialmente desde Pio IX, a ressignificação do ultramontanismo no papado de Leão XIII foi a única saída possível à sobrevivência desta tendência no seio institucional católico.⁴

² CLARK, Christopher. The New Catholicism and the European culture wars. In: CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. (Orgs.). **Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2003, p. 32.

³ Idem, p. 33.

⁴ Ivan Aparecido Manoel chega a dividir o movimento ultramontano em 3 fases distintas: a primeira de consolidação com Gregório XVI e Pio IX, a segunda de adaptação com Leão XIII e a terceira de Pio X a Pio XII como a fase de Ações Católicas. Ver: MANOEL, Ivan A. **O Pêndulo da História: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960)**. Maringá: UEM, 2004.

Por outro lado, de um ponto de vista histórico-temporal, a Igreja Católica, como sempre lhe foi característica, parecia lentamente iniciar um diálogo com a realidade histórica que a circundava, abrindo para si um novo horizonte de expectativas, menos intransigente com temas que outrora negava o diálogo e mais propensa a adaptar o mundo moderno a uma “moderna civilização católica”, à exemplo da Doutrina Social da Igreja como adaptação católica às demandas irrevogáveis das tensões socialistas na Europa.

Esta abertura de horizonte de expectativas institucional, entretanto, ainda sofreria uma mudança profunda nas primeiras décadas do século 20. A morte de Leão XIII em julho de 1903 levou ao trono da Santa Sé Giuseppe Melchiorre Sarto, o Papa Pio X. O novo pontífice, mais alinhado à Pio IX que a Leão XIII, levou de volta a instituição católica à rota de colisão com o mundo moderno. Diferentemente do ultramontanismo oitocentista, entretanto, Pio X abriu fogo contra um inimigo interno: o modernismo católico.

Fruto das adaptações católicas às tendências políticas, culturais e teológicas modernas – e, de maneira indireta, herdeiro do jansenismo, galicanismo, irenismo, iluminismo e liberalismo católicos – o chamado “modernismo católico”, em linhas gerais, se opunha ao “atraso da ciência eclesiástica, como se dizia, em relação à cultura laica e às descobertas científicas.”⁵ À despeito de suas pluralidades, o modernismo católico foi assim designado por Pio X como se fosse um movimento único.⁶ Para o pontífice, tratava-se do novo inimigo a ser combatido, devendo este ser procurado não mais “entre inimigos declarados; mas, o que é muito para sentir e recluir, se ocultam no próprio seio da Igreja, tornando-se destarte tanto mais nocivos quanto menos percebidos.”⁷

⁵ POULAT, Émile. “Modernisme”. Encyclopaedia Universalis. Apud: LE GOFF, Jacques. **Op. Cit.** 2013, p. 174.

⁶ Segundo Pio X, “E visto que os modernistas (tal é o nome com que vulgarmente e com razão são chamados) com astuciosíssimo engano costumam apresentar suas doutrinas não coordenadas e juntas como um todo, mas dispersas e como separadas umas das outras, afim de serem tidos por duvidosos e incertos, ao passo que de fato estão firmes e constantes, convém, Veneráveis Irmãos, primeiro exibirmos aqui as mesmas doutrinas em um só quadro, e mostrar-lhes o nexa com que formam entre si um só corpo, para depois indagarmos as causas dos erros e prescrevermos os remédios para debelar-lhes os efeitos perniciosos.” (PIO X, Papa. **Carta Encíclica Pascendi Dominici Gregis**: Do Sumo Pontífice Pio X aos Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos e outros ordinários em paz e comunhão com a Sé Apostólica sobre as doutrinas modernistas. Roma, 8 de setembro de 1907, p. 3. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso, 06/04/2017.)

⁷ Idem, p. 2.

Esta nova “declaração de guerra” do papado contra a modernidade, é preciso se perceber, tem no discurso do “inimigo interno” um diferencial de grande importância. Não se trata mais de uma peleja contra os Estados nacionais, nem tampouco contra a modernização e seus efeitos práticos. Antes, esta nova postura católica configura-se como avessa não mais ao mundo moderno em si, mas ao mundo moderno não institucionalmente controlado pela Igreja. Abre-se aqui, portanto, uma nova possibilidade de expectativas para o catolicismo novecentista: é preciso adaptar-se à modernidade, mas não deixar-se por ela “corromper”; uma sobrevivência num futuro inevitável, assegurando-se “das garantias do nome católico.”⁸

Esta adaptação católica na modernidade, como pretendemos demonstrar nos capítulos que se seguem, consolidou-se tanto por meio de uma política institucional, quanto mediante ações localizadas, garantindo à instituição – especialmente no “Novo Mundo” – a possibilidade de triunfar sobre o inimigo que na Europa lhe tinha sido carrasco.

De modo especial para a presente tese, as ações e visões de mundo dos missionários redentoristas alemães em Goiás permitem-nos perceber como um discurso civilizador (que em sua pátria natal já estava consolidado) tornou-se, no Brasil, instrumento de adaptação da Igreja às condições de modernização do país. Em Goiás, os redentoristas se voltaram contra aqueles que ameaçavam o domínio e interesse religioso católico por meio tanto de um discurso tangido pelas ideias de progresso, razão, ciência e nação (outrora combatidas pelo ultramontanismo oitocentista), quanto por ações em prol da modernização do estado. A razão disso pode ser explicada (também) por uma perspectiva histórico-temporal: o “atraso” de Goiás representava uma oportunidade de se construir um futuro moderno, mas católico; portanto, uma espécie de retorno, em Goiás, a um tempo anterior ao turbulento século 19 europeu (ou seja, ao que já fora outrora experimentado como campo de experiências) para se construir ali uma modernidade e nação diferentes das consolidadas em sua terra natal.

Nesta linha de raciocínio, faz-se necessário reforçarmos que, na presente tese, mais do que a determinação do que é a modernidade em si, enquanto *tempo histórico* específico, parece-nos mais produtivo pensarmos o modo como sujeitos individuais e

⁸ Idem.

coletivos experimentaram as transformações da Era Moderna e a ela/nela se adaptaram e ressignificaram elementos com os quais o diálogo outrora era impensável.

Ou seja, para a presente pesquisa, a modernidade, enquanto tempo histórico “determina um modo específico de relacionamento entre o já conhecido e experimentado como passado e as possibilidades que se lançam ao futuro como horizonte de expectativas.”⁹ Dessa forma, a modernidade em si “não é uma realidade dada. Nem diretamente observável nem registrado nos almanaques dos contemporâneos; é construído pelo historiador.”¹⁰ Em razão disso, embora a palavra “modernidade” não seja diretamente encontrada nos discursos das nossas fontes, sua realidade enquanto percepção e experiência dos sujeitos das/nas transformações temporais que os circundam é notável.

Diferentemente da modernidade oitocentista que abordamos nos capítulos anteriores – qual seja, iluminista, liberal, e anticatólica –, a adaptação católica ao mundo moderno (que argumentaremos ao longo dos capítulos seguintes) não é mais do que um arranjo, um mosaico conservador que se apropriou de elementos essencialmente modernos, como a razão, o nacionalismo e o progresso; um conservadorismo travestido de adaptação, ou, para nos utilizarmos da terminologia de Peter Burke, uma “contrafação católica”.¹¹ Em termos temporais, portanto, trata-se de um abandono do medievalismo e apego tridentino ultramontano, permitindo-se a abertura de possibilidades de futuro cada vez mais distantes do passado experimentado nos séculos anteriores. Portanto, em termos gerais, a “modernidade católica”, enquanto adaptação da Igreja ao mundo que a circundava no século 20, é essencialmente antimoderna.

Em face dessa discussão, os capítulos que compõem a segunda parte da presente tese se propõem a pensar esta dinâmica de adaptação católica aos/dos elementos modernos, tomando finalmente como objeto de análise os missionários da Congregação Redentorista bávara que migraram para Goiás entre 1894 e 1930. Para tanto, iniciamos a parte final da nossa tese com um capítulo intitulado “*Expectativas (re)elaboradas: os redentoristas alemães entre a experiência bávara e as expectativas no Brasil*”, cuja proposta é pensar as transformações de experiências e expectativas dos Redentoristas

⁹ JASMIN, Marcelo. “Apresentação”. In: KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.**, 2012, p. 9.

¹⁰ HARTOG, François. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013, p. 13.

¹¹ BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 252. O termo é empregado por Burke, diferente do caso aqui analisado, para pensar as adaptações católicas tanto no início da era cristã, como nos primeiros séculos da Era Moderna.

que migraram para o Brasil a partir do choque cultural e temporal de sua missão. Por meio de uma análise de experiências/expectativas individuais, alavancamos a discussão central da nossa tese sobre o modo como tais sujeitos empenharam-se num projeto de construção da civilização, nação e progresso de um Brasil moderno, mas católico.

No capítulo seguinte, intitulado *Progresso, modernização e modernidade sob os olhares e ações dos redentoristas em Goiás*, nossa proposta é analisar de que modo os missionários redentoristas em Goiás conceberam e lidaram com as ideias de “progresso”, “moderno” e “modernização”. Se, por um lado, os missionários alemães investiram diretamente na “modernização” e “progresso” de Goiás, vangloriando-se por liderarem a condução da superação do “atraso” do estado, por outro, o “mundo moderno” precisava ser controlado, cristianizado, moralizado, e não raramente evitado e combatido.

Por fim, em nosso último capítulo da tese, intitulado “*O combate religioso e a manutenção da hegemonia católica sob a bandeira do progresso em Goiás*”, intentamos analisar as disputas por espaço religioso no estado goiano, travadas pelos redentoristas sob o discurso da civilização, nação e progresso. Aqui as dinâmicas entre as experiências oitocentistas e o futuro-presente das expectativas do século 20 se encontram sob a ideia de uma “luta cultural” travada em Goiás, algo comparável ao *Kulturkampf* sofrido pela mesma congregação na Alemanha do século anterior, também aqui como consolidação de um tempo-espaço moderno, mas desta vez católico.

Nos capítulos que se seguem, faz-se importante ressaltar, entram em jogo tanto elementos do passado experienciado pessoal e/ou coletivamente no século 19 pelos redentoristas alemães que tomamos por objeto de pesquisa, quanto suas expectativas em constantes transformações por conta da realidade encontrada em Goiás em muito diferente do que se esperava nas idealizações missionárias construídas no campo religioso bávaro e europeu. Aqui, portanto, o conjunto de intensas experiências políticas, culturais, sociais e religiosas vividas por sujeitos católicos na Alemanha do século 19 não podem ser subestimadas na construção do passado-presente de sujeitos que viveram apenas no século posterior, pois a experiência, como destacou Koselleck,

[...] é o passado atual, aquele no qual acontecimentos foram incorporados e podem ser lembrados. Na experiência se fundem tanto a elaboração racional quanto as formas inconscientes de

comportamento, que não estão mais, ou que não precisam mais estar presentes no conhecimento.¹²

Isso significa que, ainda que sujeitos individuais tenham nascido apenas no final do *Kulturkampf*, ou não tenham vivenciado presencialmente os principais acontecimentos políticos, sociais e culturais do século 19, seu campo de experiências sob o qual se formou seu presente é *também* formado pelas experiências alheias de quem o viveu e, direta ou indiretamente, a tais indivíduos as transmitiu, seja por meios racionais (estudos, análises, sistematizações, etc.), seja através da transmissão oral, nas atividades sociais, culturais e religiosas cotidianas, ou mesmo nas formas conscientes e inconscientes de comportamento. Assim, “na experiência de cada um, transmitida por gerações e instituições, sempre está contida e é conservada uma experiência alheia. Nesse sentido, também a história é desde sempre concebida como conhecimento de experiências alheias.”¹³

Neste sentido, em termos metodológicos, esta segunda parte da nossa tese, em contraste com a primeira, se dará por uma dinâmica que apreende tanto relações individuais, quanto institucionais na interpretação do nosso objeto de pesquisa. Se nos capítulos que até agora apresentamos, nosso leitor se deparou com um conjunto de experiências coletivas vividas de maneira estrutural e institucional, isto é, uma análise histórica das experiências e ações/reações de instituições como Igreja e Estado, nos capítulos que se seguem tais instituições aparecerão em nossa tese *também* por meio de sujeitos individuais. Esta dinâmica entre experiências e expectativas ora de sujeitos individuais, ora de estruturas e instituições, será o fundamento metodológico sobre o qual se sustentará esta parte final da nossa tese.

Todavia, ainda que versada sobre este olhar também no indivíduo, a presente tese não se trata de uma micro-história. Não é nosso objetivo aqui apresentar a trajetória de um ou mais indivíduos de maneira isolada ou conectada a uma dinâmica estrutural que os envolve. Antes, nosso objeto transita entre o institucional e o individual, entre a estrutura e o sujeito. Da Igreja Católica – em suas posturas, tendências e determinações institucionais – aos indivíduos pertencentes à Vice-Província da Congregação Redentorista bávaro-brasileira em suas particularidades, nosso objeto de pesquisa não pode ser localizado apenas na instituição como um todo, nem tampouco em indivíduos isolados que a compõe; mas em ambos. A razão disso está no fato de termos optado por

¹² KOSELLECK, Reinhardt. **Op. Cit.** 2012, p. 309-310.

¹³ Idem.

analisar o modo como sujeitos alemães pertencentes a uma congregação religiosa no interior do Brasil perceberam e agiram na construção da modernidade local.

Para tanto, a dimensão temporal nos pareceu o espaço privilegiado para logarmos nosso objetivo, e, por isso, metodologicamente as categorias de espaço de experiências e horizonte de expectativas nos parecem adequadas para pensarmos não somente o tempo histórico com o qual lidavam tais indivíduos e sua instituição, mas – e sobretudo – o modo individual de se perceber as dinâmicas do tempo e do espaço como possibilidades de realização de interesses institucionais. Neste sentido, ainda que se tratando de categorias formais, “experiência” e “expectativa” nos parecem adequadas para percebermos a construção do tempo histórico e o modo como sujeitos experimentaram e vivenciaram seu presente, seja como passado-presente (enquanto conjunto de experiências individuais e coletivamente adquiridas), seja como futuro-presente (enquanto conjunto de expectativas individuais, partilhadas coletivamente como síntese da dinâmica do que se elaborou sobre seu próprio passado e o que se espera como horizonte de possibilidades para o futuro).

A partir desses pressupostos, pretendemos analisar nas páginas que se seguem o modo como sujeitos individuais e suas instituições experimentaram a dinâmica temporal e espacial no contraste entre Alemanha e Goiás, não apenas lidando com o tempo (enquanto síntese de experiências e expectativas), mas no modo como esta dinâmica impulsionou suas ações e discursos em prol de uma adaptação católica ao mundo moderno que se desabrochava no Brasil.

CAPÍTULO 4

EXPECTATIVAS (RE)ELABORADAS: OS REDENTORISTAS ALEMÃES ENTRE A EXPERIÊNCIA BÁVARA E AS EXPECTATIVAS NO BRASIL

A fundação da missão redentorista no Brasil, em 1894, representou para os missionários bávaros – em nível individual – uma possibilidade pessoal de realização plena daquilo que entendiam como sua *vocação*, qual seja, a salvação das “almas abandonadas” por meio do sacrifício pessoal. Abandonar a pátria e lançar-se em uma terra e cultura desconhecidas significava, em nível religioso, portanto, caminhar em direção ao modelo cristão de martírio e santidade direcionado, antes de tudo, à salvação pessoal. Em nível institucional, por outro lado, a fundação brasileira representou para a congregação redentorista a superação de um passado de exílio, abrindo-se, em uma terra ainda não maculada pelos ideais modernos, um horizonte de expectativas de construção de uma pátria nacional e moderna, mas, sobretudo, católica.

Neste sentido, a Congregação do Santíssimo Senhor Redentor (os Redentoristas) no Brasil representa um dos muitos casos em nível micro-histórico de um movimento católico global de adaptação e reação à modernidade em um período já pós-ultramontano, quando, na Europa, a Igreja Católica – embora ainda resistente – gradativamente cedia lugar a um mundo cada vez mais moderno e modernizado, e em marcha rumo ao “progresso”. Assim, a relevância dos redentoristas alemães consiste em seu vasto campo de experiências como baluarte do ultramontanismo europeu, mas que teve de adaptar-se à derrota católica imposta pelo exílio do *Kulturkampf*. Este campo de experiências foi profundamente abalado pelo choque cultural e temporal da missão no Brasil, seja pela percepção de uma realidade em quase tudo distinta da Europa, seja pela inevitável reelaboração de um horizonte de expectativas constantemente alterado por experiências continuamente novas.

Nesta direção, o presente capítulo tem por propósito central analisar o movimento dialético (no sentido mais amplo do termo, qual seja, de constante transformação a partir da contraposição) entre experiências e expectativas da Congregação Redentorista bávara no Brasil, especialmente dos sujeitos individuais que ela compunham. Sendo assim, nosso foco no presente capítulo se dará finalmente em nosso objeto de pesquisa (os Redentoristas alemães no Brasil), de modo a percebermos as transformações de seus de suas experiências e expectativas individuais a partir do

choque cultural e temporal de sua missão no Brasil. Por meio dessa análise de experiências/expectativas individuais, alavancamos a discussão central da nossa tese sobre o modo como tais sujeitos empenharam-se num projeto de construção da modernidade, nação e progresso de um Brasil católico.

Para tanto, dividimos nosso quarto capítulo em quatro seções principais. Em nossa primeira seção, intitulada *A congregação redentorista bávara e a experiência do exílio no Kulturkampf*, apresentamos de maneira sucinta a história de fundação e expansão da congregação redentorista na Alemanha, detendo-nos, de modo especial, tanto no modo como a congregação se (des)envolveu com a história da Alemanha e da Baviera, quanto nas inevitáveis transformações das mentalidades individuais impostas pela experiência de exílio durante os anos do *Kulturkampf*.

Em nossa segunda seção, intitulada *Expectativas elaboradas: o Brasil como viagem de (re)fundação*, analisaremos as singularidades da viagem redentorista ao Brasil como uma “viagem de fundação” (François Hartog). Aqui nosso objetivo central é perceber as singularidades da viagem para o Brasil e para Goiás – enquanto lugares distantes no espaço e no tempo, portanto “exótico” e “selvagem” – a partir da ideia de abandono da pátria para a fundação de um novo lar, baseado nas ideias de vocação e missão.

Na terceira seção, intitulada *Vocação, missão e sacrifício: ideais religiosos e expectativas (des)encantadas*, analisaremos de que modo os ideais de vocação, missão e sacrifício impactaram na construção de expectativas religiosamente idealizadas e, especialmente, como estes mesmos horizontes se transformaram a partir do choque de experiências com a realidade brasileira, tanto na desilusão (desencanto), quanto na confirmação vocacional.

Por fim, em nossa última seção, intitulada *Expectativas reelaboradas: olhares e adaptações redentoristas em Goiás*, tomamos por objeto de análise os olhares dos redentoristas alemães sobre o sertão goiano e suas particularidades sociais, culturais e religiosas, bem como o modo como tais religiosos reagiram à estas particularidades, seja na tentativa de germanização do brasileiro, seja a ele se adaptando.

Deste modo, ressaltamos que, embora haja muito que se analisar sobre inúmeros aspectos da história redentorista, tanto na Alemanha, quanto no Brasil, a proposta do presente capítulo, à exceção da nossa primeira seção, não consiste em trazer ao leitor

uma narrativa da história redentorista alemã ou brasileira, nem tampouco em estender-se a uma análise destes múltiplos aspectos históricos.¹⁴ Antes, nossa intenção é focarmos no modo como as expectativas individuais e coletivas dos redentoristas alemães que migraram para o Brasil foram elaboradas, desencantadas e reelaboradas, de modo que, a partir disso, tenhamos condições de pensar, em nível institucional, nos capítulos seguintes, o projeto de construção de uma modernidade e nação católicas pelos redentoristas no Brasil.

4.1. A congregação redentorista bávara e a experiência do exílio no *Kulturkampf*.

4.1.1. A congregação redentorista na Baviera: apontamentos históricos.

As origens da Congregação do Santíssimo Senhor Redentor, também conhecida por “Redentoristas”, remonta ao sul da Itália do século 18. Seu fundador, Afonso Maria de Ligório, canonizado em 1839 pelo papa Gregório XVI, descendia de uma família nobre de Marianella (reino de Nápoles), de quem recebeu vasta formação intelectual e disciplina militar. Sua trajetória religiosa teve forte influência, por um lado, do rigorismo do Monsenhor Tomás Falcóia, e, por outro, da mística e freira carmelita Maria Celeste Crostarosa.¹⁵ A partir de uma série de “revelações” sobrenaturais desta última, Afonso recebeu autorização do bispo de Scala, Monsenhor Guerreiro, para orientar a fundação de uma nova congregação feminina liderada por Crostarosa em 1731. No ano seguinte, por insistência ainda da mesma freira, sob o argumento de que se tratava de comandos divinos misticamente a ela revelados, Afonso fundou o ramo masculino da Congregação com aprovação da Regra pelo papa Clemente XII.

¹⁴ Para uma história da congregação redentorista em nível internacional, ver: BRANDHUBER, Georg (Org.). **Die Redemptoristen (1732-1932)**: Festgabe zur 200-Jahr-Feier der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers im Auftrage der Provinzen deutscher Zunge. Bamberg: St. Otto Verlag, 1932. Sobre a história da província redentorista bávara, ver: WEISS, Otto. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983. Sobre a história da congregação redentorista no Brasil, ver: SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Missionários Redentoristas alemães em Goiás**: uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944. São Paulo: USP (Tese de Doutorado), 1984; WERNET, Augustin. **Os Redentoristas no Brasil**. Aparecida: Editora Santuário, 1994; PAIVA, Gilberto. **A província redentorista de São Paulo 1894-1955**. São Paulo: Editora Santuário, 2007.

¹⁵ Sobre Tomás Falcóia e sua influência sobre Afonso de Ligório, ver: ORESTE, Gregório. **Mons. Tommaso Falcoia (1663-1743)**. Roma: Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1955. Sobre Crostarosa e a fundação da congregação redentorista, ver: BERTA, Weibel. **Eine aussergewöhnliche Nonne**: Maria Celeste Crostarosa, Gründerin der Redemptoristinnen. Freiburg [Schweiz] : Kanisius-Verl., 1995.

Em termos de carisma, a recém-fundada Congregação do Santíssimo Senhor Redentor trazia consigo a pregação de missões junto aos católicos “subcristianizados”, ou seja, aqueles que, especialmente por viverem afastados dos grandes centros urbanos, possuíam uma relação de afastamento do clero e das normas e dogmas institucionais da Igreja Católica (em linhas gerais, o “catolicismo popular”). Nas palavras de Jean Delumeau,

A evolução de Santo Afonso pode ser explicada por sua experiência de missionário e de confessor dos camponeses. Seu confronto com São Vicente de Paulo salta os olhos do historiador que, ao ler a cativante biografia do padre Rey-Mermet, reencontra na Itália do Sul, com cem anos de defasagem, a atmosfera e os ritmos conquistadores da Reforma católica na França do século precedente. Os dois homens tiveram as mesmas intuições, descobriram a mesma realidade e optaram pelas mesmas soluções. Julgaram, tanto um como o outro, que os habitantes das zonas rurais e, sobretudo, os das regiões mais afastadas – estavam “sub-cristianizados”. Quiseram se consagrar a eles, proibindo seus discípulos de pregarem nas grandes cidades. Não quiseram negligenciar nenhum vilarejo, por mais modesto que fosse. Excluíram de sua pregação qualquer floreado, qualquer complicação. Insistiram mais sobre o catecismo do que sobre a eloquência. Quiseram ser simples com os simples: motivo de seu sucesso popular.¹⁶

Em decorrência das dificuldades impostas pelo regalismo no reino de Nápoles, Afonso decidiu, em 1773, pela fundação de um ramo da congregação fora de seu reino natal, em Sficelli, nos estados pontifícios. Esta fundação levou a problemas formais na congregação durante a década de 1780, quando a residência redentorista de Nápoles, por força de um acordo assinado entre a monarquia napolitana e a Santa Sé, foi obrigada a apresentar ao Estado um regulamento interno separadamente da residência de Sficelli. Este fato levou a uma separação formal das duas residências que quase culminou no fim da congregação.¹⁷

Neste mesmo período Clemente Maria Hofbauer (nascido em Tasovice, na época parte do império da Áustria) ingressou na congregação redentorista ao final dos seus estudos de Teologia em Viena. Este personagem foi o principal responsável tanto pela

¹⁶ DELUMEAU, Jean. Prefácio. In: REY-MERMET, Théodule. **Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados**. Aparecida: Editora Santuário, 1984. Esta visão por parte de “reformadores” de que o catolicismo em boa parte da Europa estaria “subcristianizado” remonta ainda aos séculos 16 e 17. Segundo Peter Burke, “Os jesuítas que pregavam em Huelva, a oeste de Sevilha, declararam no final do século XVI que os habitantes ‘pareciam mais índios do que espanhóis’. Sir Benjamin Rudyerd disse na Câmara dos Comuns, em 1628, que existiam partes do País de Gales e do norte da Inglaterra ‘que eram parcas de Cristianismo, onde Deus era pouco mais conhecido do que entre os índios.’” (BURKE, Peter. **Cultura popular na Idade Moderna**. São Paulo: Cia das Letras, 1989, p. 232).

¹⁷ PAIVA, Gilberto. **A província redentorista de São Paulo 1894-1955**. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 79.

expansão, quanto pela sobrevivência da congregação, sendo consenso entre os estudiosos do tema que “Clemente foi, para a expansão da Congregação, o que foi o apóstolo Paulo para a expansão do cristianismo.”¹⁸

Com a missão de fundar um ramo redentorista na região transalpina, no império austríaco, Hofbauer foi nomeado Vigário-Geral para o Além-Alpes, onde atuou de modo decisivo na luta contra a formação de uma Igreja Nacional Alemã independente de Roma e pela expansão do ultramontanismo católico.¹⁹ Segundo Miguel Archângelo Nogueira dos Santos,

Da mesma forma como, alguns anos mais tarde, iria ocorrer no Brasil sob a liderança do Padre Diogo Feijó, tratava-se da fundação de uma Igreja Nacional Germânica que envolveria as comunidades europeias de língua alemã: Alemanha, Império Austro-Húngaro e Suíça Alemã. O imperialismo austríaco movimentava tudo para sobrepor-se à Prússia protestante que saíra prestigiada das guerras napoleônicas, mas à frente do movimento se colocavam Wessenberg, Vigário Geral da Diocese de Constança, na Suíça, e o próprio Bispo de Dalberg, que para tal fim trabalharam inclusive no Congresso de Viena. Na realidade, foi o redentorista Clemente Maria Hofbauer quem centralizou a oposição ao movimento cismático, bem como José Schlegel (adido do Ministério Austríaco), José Helfferich (prebendário da catedral de Speir, na Alemanha), Luís da Baviera (príncipe herdeiro) que visitava frequentemente a Clemente e o célebre autor dramático alemão, Zacarias Werner (1768-1823), que dizia: “Só conheço três grandes homens de nosso tempo: Goethe, Napoleão e o Padre Clemente Hofbauer”. Com efeito, com esses elementos de projeção social e outros, inclusive os estudantes universitários de Viena a quem ele orientava, contribuiu Clemente poderosamente para o colapso do movimento separatista.²⁰

Já nas primeiras décadas do século 19, Hofbauer construiu em torno de si um círculo de intelectuais que lideraram o movimento conservador de “restauração católica” nos estados do sul da Alemanha. Nomes como o advogado Adam Müller, o artista plástico Fridrich von Klinkowström, o historiador Franx Bernhard Ritter von Bucholtz, o renomado editor Joseph Anton von Pilat e os poetas e romancistas Joseph von Eichendorff, Clemens Brentano e Friedrich Ludwig Zacharias Werner se uniram em torno da liderança religiosa e intelectual de Hofbauer e do filósofo, historiador e literato Friedrich Schlegel, na formação de um forte grupo de resistência conservadora católica

¹⁸ Idem, p. 80.

¹⁹ WEISS, Otto. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983, p. 139.

²⁰ SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Missionários Redentoristas alemães em Goiás**: uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944. São Paulo: USP (Tese de Doutorado), 1984, p. 394.

em combate contra o regalismo, josefinismo, iluminismo católico e o projeto de criação de uma Igreja católica alemã independente de Roma. Esta união entre o conservadorismo católico-romano e o romantismo tardio alemão legou tanto aos redentoristas transalpinos, quanto ao futuro ultramontanismo alemão características peculiares de uma antimodernidade e representação católica da medievalidade poetizada pelo romantismo. Segundo Otto Weiss,

Hofbauer se tornou o confessor de Schlegel, Müller, Klinkowström, Pilat e Werner. A conexão de Hofbauer com as lideranças da ciência e arte do romantismo tardio de Viena deu à Restauração católica na Áustria um acento especial. A principal contribuição de Hofbauer foi sua enraizada religiosidade popular [*wurzelnde Volksfrömmigkeit*], sua fidelidade a Roma e sua fé obcecada, que seus discípulos com ele aprenderam. Isso trouxe consigo [...] o amor romântico pela Idade Média e a Igreja medieval com seu ideal de um cristianismo como uma força que deveria envolver todas as áreas da vida, da ciência e da arte.²¹

Até sua expulsão de Varsóvia, em 1808,²² Clemente Hofbauer realizou diversas viagens por variadas regiões da Alemanha, Áustria e Suíça na tentativa de expansão da congregação redentorista por toda a região da Europa central. Tais tentativas foram invariavelmente frustradas por conta da forte oposição do clero jansenista, regalista e iluminista.²³

Enquanto vivia em Viena, Hofbauer mantinha sob sigilo seu pertencimento à Congregação Redentorista, especialmente por conta das perseguições sofridas em Varsóvia e outras regiões centro europeias. A descoberta desta sua associação a uma congregação religiosa na Áustria levou à expulsão de Hofbauer também de Viena pouco antes de sua morte, conforme relata Miguel Archângelo N. dos Santos:

Os sucessos de Clemente em Viena, todavia, serviram também para granjear-lhe desafetos, principalmente entre os ‘luministas’ e ‘jansenistas’, criando-lhe situações por vezes difíceis. De tanto perscrutar sua vida particular, conseguiram descobrir que ele pertencia

²¹ Idem, p. 140.

²² Ver: FLEISCHMANN, Kornelius. **Klemens Maria Hofbauer**: sein Leben und seine Zeit. Graz: Verl. Styria, 1988.

²³ Segundo Miguel Archângelo N. dos Santos (**Op. Cit.** 1984, p. 392), “em 1802 iniciou-se uma fundação em Jesteten, perto de Baden, na Alemanha, e de população praticamente toda católica; os bons inícios, nos mesmos métodos de ‘missão perpétua’ de Varsóvia, foram obstados pelo governo regalista do reino de Baden e tudo foi sustado. [...] Em 1805 foi confiado aos redentoristas o Santuário de Triberg, na Floresta Negra, centro de devoção popular e de romarias, portanto muito apropriado às atividades apostólicas daqueles religiosos; a oposição do clero, dominado pelo ‘jansenismo e iluminismo’, determinou, entretanto, o fracasso também dessa iniciativa. [...] no mesmo ano (1805), perdendo Triberg, Clemente aceitou um convite para fixar a Congregação em Babenhausen, na Baviera, mas o Ministro Montgelas, ‘anticlerical ferrenho’, conseguiu do rei decreto de expulsão dos religiosos.”

a uma Congregação Religiosa e que mantinha correspondência com seus superiores na Itália. De posse desses dados conseguiram um despacho imperial que punha Clemente na alternativa ou de abandonar o Instituto ou de exilar-se do Império. [Hofbauer] preferiu a última opção e já se preparava para viajar, possivelmente para a América, quando a intervenção do arcebispo Hohenwart obteve contra-ordem do imperador (janeiro de 1819).²⁴

Hofbauer faleceu pouco tempo depois, em 15 de março de 1820. Após sua morte, a liderança e expansão do ramo redentorista transalpino ficou a cargo de seu discípulo e também redentorista (e ex-jesuíta) Joseph-Amand Passerat. Sob Passerat o aspecto intelectualizado (e, ao mesmo tempo, de espiritualidade voltada para a religiosidade popular) de Hofbauer deu lugar a uma tentativa de retorno ao ascetismo tradicional do ramo italiano, com um forte tom de rigorismo no que tange a obediência e autossacrifício. A partir da liderança de Passerat, o ramo redentorista transalpino aproveitou-se das mudanças no contexto político pós-congresso de Viena e deu início a uma forte expansão em diversos países europeus e mesmo nos Estados Unidos nas décadas seguintes.²⁵

Na Alemanha, de maneira especial, apesar de algumas tentativas frustradas de fundação desde a época de Hofbauer, somente em 1841 a congregação Redentorista conseguiu autorização real para uma fundação na Baviera. Até então as dificuldades de fundação se deram especialmente por conta da aversão da monarquia bávara aos jesuítas, inicialmente com o rei Maximiliano I e seu ministro Montgelas, e, em seguida, com o rei Luís I. Apesar de sua proximidade com o falecido padre Hofbauer, e de ser assumidamente amante do romantismo, bem como um grande incentivador da reabertura dos mosteiros e conventos fechados por conta da política de secularização de seu antecessor, Luís I foi bastante resistente à fundação de uma província redentorista na Baviera por conta de uma comum associação entre os redentoristas e os jesuítas. Os redentoristas, especialmente por conta do romanismo de Hofbauer e do rigorismo de Passerat, foram assimilados pelo liberalismo alemão aos jesuítas desde as primeiras décadas do século 19. Segundo alega Otto Weiss, mesmo Luís I chegou a proibir a

²⁴ SANTOS, Miguel Archângelo N. dos. **Op. Cit.** 1984, p. 397.

²⁵ “O Padre Passerat, para regularizar a vida religiosa, deu início à fundação de residências ou conventos redentoristas em grande número de países europeus, sendo-lhe a obra continuada pelos seus sucessores: Portugal (1826), Bélgica (1831), Holanda (1836), Inglaterra (1838), Alemanha (1841), Noruega (1849), Irlanda (1853), Checoslováquia (1855), Polônia (1883), Dinamarca (1899), etc.” (SANTOS, Miguel A. N. **Op. Cit.** 1984, p. 399).

introdução dos redentoristas na Baviera por considerá-los espíões jesuítas à serviço da Áustria.²⁶

A mudança ocorreu de fato somente a partir da escalada ultramontana na Baviera no final da década de 1830, especialmente com o temor de Luís I dos movimentos revolucionários e a consequente ascensão do bispo Karl August von Reisach e do ministro Karl von Abel.²⁷ Desde então, iniciou-se uma crescente pressão de bispos ultramontanos pela permissão do retorno dos jesuítas no país e, para não ceder a esta exigência, em 1841, Luís I permitiu a introdução dos Redentoristas à pedido do bispo de Passau, Heinrich Hofstätter, para o gerenciamento das romarias em Altötting.

Por intermédio do influente Klemens Wenzel Lothar, o Príncipe de Metternich, pouco tempo após a autorização de Luís I, o primeiro grupo de 7 missionários, liderados pelo Pe. Franz von Bruchmann, chegou em 15 de abril de 1841 em Altötting.²⁸ Nos anos que se seguiram, diversas missões foram realizadas, especialmente em torno daquele santuário. Entre 1841 e 1844, segundo Georg Brandhuber, os redentoristas realizaram 89 missões, atendendo mais de 150 mil fieis.²⁹

À medida que as pregações e, de modo singular, as confissões atendidas pelos redentoristas, se tornavam mais frequentes, sua fama espalhava-se pela Baviera, aumentando igualmente seu prestígio popular, bem como o número de adversários políticos e religiosos. As primeiras críticas aos redentoristas se deram sobretudo por conta de sua severidade no confessional. Em decorrência de um longo período fora da tutela romana, especialmente por conta dos regimes de união entre Igreja e Estado (o *Reichskirche*, conforme analisamos em nosso Capítulo 2), a atuação dos párocos e confessores no que tange às exigências morais e doutrinárias de seus fieis tornou-se

²⁶ WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1983, p. 190. A associação comum entre os redentoristas e os jesuítas tinha sua razão de ser. Mesmo Afonso Maria de Ligório, fundador dos redentoristas, não ocultava sua herança intelectual derivada dos colegas jesuítas. Segundo Jean Delumeau, Afonso “Não ocultou sua dívida em relação a eles, escrevendo em 1756: “Se sustento alguma opinião rígida contra um ou outro escritor jesuíta, faço-o quase sempre apoiando-me na autoridade de outros escritores dessa Companhia. Confesso que foi deles, aliás, que aprendi o pouco que pus em meus livros. Pois em matéria de moral (não me cansarei de repetir), eles foram e são ainda meus mestres.” No momento em que a Companhia foi suprimida pelos Bourbons, e depois por Roma, santo Afonso passou logicamente por ser um “jesuíta disfarçado” e sua Teologia moral foi então proibida na Espanha e em Portugal.” (DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII**. São Paulo: Cia das Letras, 1991, p. 119).

²⁷ Cf.: Capítulo 2, p. 122.

²⁸ BRANDHUBER, Georg. „Die süddeutsche Provinz“. In: BRANDHUBER, Georg (Org.). **Die Redemptoristen (1732-1932): Festgabe zur 200-Jahr-Feier der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers im Auftrage der Provinzen deutscher Zunge**. Bamberg: St. Otto Verlag, 1932, p. 222.

²⁹ Idem, p. 226.

gradativamente (aos olhos ultramontanos) desleixadas. O “laxismo”, como denominavam os mais ortodoxos, portanto, era comum tanto entre os fieis bávaros, como no seio do próprio clero por eles responsável, como ocorria também em Goiás, conforme discutimos no capítulo anterior.

A introdução da congregação redentorista em Altötting por Hofstätter, em 1841, teve, assim, uma evidente intenção de “moralização” das atividades religiosas entre os peregrinos e uma gradual transformação na mentalidade popular no que tange a autoridade da Igreja romana diante dos fieis e do clero local. Como consequência, “em pouco tempo, os mais selvagens rumores sobre a terrível severidade dos redentoristas se espalharam pelo país. Os padres, por outro lado, se preocupavam pouco com isso e, antes, comemoravam seus bons resultados alcançados.”³⁰ Segundo Otto Weiss,

As confissões individuais eram inusitadamente longas. Os padres faziam muitas perguntas e não raramente o penitente, depois de tentar a sua sorte com vários confessores, tinha que voltar para casa sem absolvição. Os padres entendiam estas decisões como acertadas, especialmente quando os penitentes não absolvidos lançavam seus rosários contra o confessor, o que ocorria frequentemente. [...] Por fim, relatam os cronistas através dos casos de confessoriais [*Beichtkasus*], que os padres mais jovens eram ainda menos flexíveis, tratando tudo com muita severidade [...] olhando mais para as letras da lei do que para as necessidades do penitente.³¹

A consequência dessa divulgada fama de rigorismo gerou, por um lado, uma onda de críticas por parte de liberais e intelectuais ilustrados (tanto católicos, como protestantes),³² e, por outro, a desconfiança por parte do Estado, cujo rei nunca deixara de suspeitar que “sob o manto de Santo Afonso os jesuítas teriam entrado na Baviera.”³³

As dificuldades entre os Redentoristas e o rei Luís I se agravaram ainda mais em fevereiro de 1842, quando nas celebrações do carnaval os padres redentoristas pregaram fortes sermões contra as danças típicas, as festas, a literatura não religiosa e os costumes “mundanos” das celebrações em Altötting. Acusando os Redentoristas de espalharem o fanatismo religioso na Baviera, Luís I fez uma provocação ao Padre Superior da província redentorista bávara ao fim da missa solene durante sua visita à Altötting, em 14 de agosto de 1842. Conforme narra o cronista, o rei teria dito: ““Minha Baviera deve

³⁰ Idem, p. 223.

³¹ WEISS, Ott. **Op. Cit.** 1983, p. 210.

³² Segundo Otto Weiss, tanto a imprensa liberal bávara católica, como a imprensa liberal protestante, queixaram-se da atitude do bispo de Passau em introduzir os Redentoristas no país. Cf.: WEISS, Ott. **Op. Cit.** 1983, p. 220.

³³ Idem, p. 211.

ser religiosa, devota e virtuosa, mas de forma alguma fanática. Seria um estrago ao caráter da nação se assim não o fosse. Ela deve ser piedosa,' repetiu ele, 'mas não fanática.' Isso ele disse tão alto, que as pessoas próximas todas puderam ouvir.”³⁴

As consequências desta tensão se apresentaram nos anos seguintes no *Landtag* (parlamento bávaro) entre 1845 e 1846. Ali o debate sobre os riscos da “mentalidade ultramontana” para o progresso bávaro se tornaram cada vez mais constantes.³⁵ A influência liberal sobre Luís I no parlamento bávaro atingiu seu ápice em 1847, quando o rei tentou intitular sua conhecida amante – a dançarina e cortesã espanhola Lola Montez – condessa de Landsfeld. A oposição da Igreja Católica (especialmente dos ultramontanos), apoiada pela opinião pública da alta corte e nobreza bávara, foi imediata. Karl von Abel, principal representante do ultramontanismo no governo, manifestou-se contra a decisão do rei, o que lhe custou o cargo de Ministro do Interior. Em seu lugar, Luís I nomeou o historiador e advogado liberal Georg Ludwig von Maurer, consolidando o avanço liberal no governo da Baviera.

A partir de então, a Congregação Redentorista bávara tornou-se um dos principais alvos do liberalismo e, conseqüentemente, do próprio governo. Em 28 de novembro de 1847, Ludwig Kraft Ernst Karl, o Príncipe de Öttingen-Wallerstein, e ministro-chefe do governo de Luís I, processou os Redentoristas, em nome do Rei, sob a acusação de a congregação atuar disfarçadamente em favor da causa jesuítica na Baviera. A consequência em curto prazo foi a suspensão da congregação redentorista de suas atividades no país em 17 de fevereiro de 1848.

Essa suspensão dos Redentoristas na Baviera gerou protestos por parte dos bispos, políticos e demais autoridades ligadas ao ultramontanismo. Mais que isso, a insatisfação popular com a medida coincidiu, no mês seguinte, com a série de levantes revolucionários que atingiu diversos pontos da Europa (conforme destacamos nos capítulos anteriores). O resultado das revoluções de março de 1848 foi a renúncia de Luís I em favor de seu filho, Maximiliano II, e, com ele, a consolidação da influência e poder ultramontano como principal força antirrevolucionária e antiliberal na Baviera e na Alemanha como um todo.

Entre 1848 e 1849 os missionários redentoristas permaneceram na Baviera, todavia sem atividades religiosas oficiais. Neste interim, a intercessão do bispo Karl

³⁴ Klösterchronik Altötting. Apud: WEISS, Ott. **Op. Cit.** 1983, p. 217.

³⁵ WEISS, Ott. **Op. Cit.** 1983, p. 233.

August von Reisach junto ao rei Maximiliano II pelos redentoristas ditou o compasso das negociações pelo retorno da congregação à Altötting. Esta autorização viria somente em 20 de junho de 1851. Todavia, segundo destaca Otto Weiss, já em dezembro de 1850 os missionários redentoristas realizaram missão popular em Altelofsheim, na diocese de Munique. Em 12 de janeiro de 1851, outra missão foi pregada em Velden, contando até mesmo com a presença do próprio bispo.³⁶ A afronta à autoridade régia não apenas pelos redentoristas, mas pelo próprio episcopado, expressa a força com que o ultramontanismo apoderara-se do momento pós-revolucionário na Baviera.

Entre 1851 e 1873, portanto, a Congregação Redentorista bávara não sofreu outros grandes incômodos por parte do Estado. Durante estas quase duas décadas, a província bávara (*Süddeutsche Provinz*) consolidou-se e expandiu-se, seja na fundação de uma nova província na Renânia do Norte (*Niederdeutsche Provinz*), seja na incorporação da Província Austríaca, que sofria ainda perseguição por parte do Estado, em 1854. Neste mesmo período, diversas outros mosteiros foram adquiridos pela congregação no intento de se fundar novas casas de missões, bem como Noviciados e Juvenatos para a formação de novas gerações de redentoristas alemães, destacando-se, dentre eles, o mosteiro Agostiniano de Gars am Inn, adquirido pelos Redentoristas em 1857, sendo o principal local de formação dos futuros missionários alemães que iriam para o Brasil a partir de 1894.

Em termos de atividades religiosas, os Redentoristas realizaram, segundo Otto Weiss, 95 missões somente na diocese de Passau entre 1852 e 1856, momento considerado auge da congregação na Baviera. Neste período, outras 55 missões foram realizadas na diocese de Regensburg, 29 na diocese de Munique, 24 na diocese de Eichstätt, 3 na diocese de Würzburg e 3 na diocese de Augsburg. Nas décadas seguintes, entre 1857 e 1873, considerado já um período de decadência das atividades missionárias redentoristas na Baviera, foram realizadas 138 missões na diocese de Passau, 73 na diocese de Regensburg, 91 na diocese de Munique, 15 na diocese de Eichstätt, 14 na diocese de Augsburg, 14 na diocese de Würzburg, 2 na diocese de Bamberg e 1 na diocese de Speyer.³⁷

A decadência no número de missões a partir de 1857 é explicada por Georg Brandhuber pela gradual retomada da influência liberal nos estados alemães neste

³⁶ Idem, p. 272.

³⁷ Os dados estão tabulados e disponíveis em: WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1984, p. 294.

período, especialmente nas universidades e escolas bávaras, atingindo, de maneira especial, as jovens possibilidades vocacionais para as congregações religiosas e seminários diocesanos. Em termos numéricos, entre 1850 e 1856, 32 clérigos professaram votos na congregação redentorista bávara, frutos da formação interna (ou seja, que cursaram toda a formação dentro da própria província). Já entre 1857 e 1870, apenas 9 o fizeram. A crise vocacional neste último período só não foi maior porque entre 1852 e 1873, 33 padres diocesanos professaram votos religiosos pela congregação redentorista bávara.³⁸

As dificuldades para Igreja Católica ultramontana (e, conseqüentemente, para os Redentoristas) na Baviera aumentaram significativamente na década de 1860, por um lado pela derrota bávara ao lado da Áustria católica na Guerra Austro-Prussiana de 1866, e, por outro, pelas dificuldades políticas com os liberais em ascensão após a promulgação da Encíclica *Quanta Cura* e seu anexo *Syllabus Errorum* em 1864. A influência e poder político do liberalismo na Baviera se tornou ainda mais evidente a partir da nomeação dos chamados “nordlichter” (aqueles que vêm do norte, ou, neste caso, dos estados da Alemanha do norte) para o Conselho de Estado, destacando-se dentre eles o conhecido suíço e maçom anticlerical Johann Caspar Bluntschli e os historiadores Heinrich von Sybel e Wilhelm Giesebrecht.³⁹ A proclamação do dogma da Infallibilidade Papal em 18 de julho de 1870, durante o Concílio Vaticano I, e, no ano seguinte, a unificação dos Estados alemães sob domínio da Prússia protestante, deixaram as relações entre a Igreja Católica e o liberalismo bávaro ainda mais tensas.

A resposta católica veio a partir da veemente ação política dos padres, especialmente missionários, com pregações abertamente antiliberais, antimodernas e antimaçônicas nos púlpitos das igrejas, influenciando diretamente nas eleições parlamentares de 1871 e 1872, e culminando, assim, nas chamadas “Leis do púlpito” e expulsão dos Jesuítas e Redentoristas do império alemão no chamado *Kulturkampf*, conforme destacamos no capítulo 2 da presente tese.

³⁸ Este foi o caso de alguns padres do primeiro grupo de missionários que foi para o Brasil em 1894, conforme discutiremos mais adiante.

³⁹ Sobre o assunto, ver: WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1984, p. 306. Algumas obras destes autores foram citadas e discutidos em nosso segundo Capítulo. Cf.: pp. 146ss, do primeiro volume da nossa tese.

4.1.2. O exílio e as transformações na mentalidade redentorista entre 1873 e 1894.

A situação da congregação redentorista bávara durante os 21 anos de exílio impostos pelo *Kulturkampf* foi de significativa relevância tanto para transformações internas (no que tange a mentalidade e identidade religiosa dos missionários), quanto para um redimensionamento numérico e estratégico da província bávara em termos de sua gestão. Em território alemão, somando as províncias bávara e prussiana (*Süd- und Niederdeutsche Provinz*), a congregação possuía 17 casas em 1873, sendo 8 na Baviera. Tais casas permaneceram em propriedade jurídica da congregação. Todavia os padres só poderiam permanecer no país caso renunciassem a qualquer atividade oficial em nome da congregação redentorista, o que significava, na prática, uma atuação diocesana, ou, em último caso, secular.

Assim, a primeira consequência da expulsão dos redentoristas da Alemanha foi a queda no número de clérigos e seminaristas, uma vez que, para não serem forçados ao exílio, muitos preferiam ingressar em outra congregação religiosa permitida no país, ou mesmo se tornar padres seculares. Em termos numéricos, segundo destaca Gilberto Paiva, em 1867, portanto antes do *Kulturkampf*, a província bávara contava com 8 casas, sendo 70 padres, 38 irmãos, 14 noviços e 2 estudantes, num total de 124 membros. Já em 1884 (já exilada, mas ainda com as propriedades em território alemão) este número se alterou para: 9 casas, 51 padres, 37 irmãos e 5 noviços, num total de 93 membros. Em 1887: 7 casas, 43 padres, 35 irmãos e 8 noviços, num total de 86 membros. Em 1890: 6 casas, 40 padres, 38 fráteres professos, 13 noviços e 4 estudantes, num total de 95 membros. E, por fim, em 1895, portanto, após o fim do exílio: 9 casas, 44 padres, 21 estudantes, 6 noviços clérigos, 40 fráteres professos e 24 noviços irmãos, somando 135 membros.⁴⁰

Em termos de gestão, a principal dificuldade enfrentada pela província redentorista bávara se deu por conta da insistência de seu provincial, Pe. Carl Ehrhard Schmöger, em acreditar que a situação seria passageira, rejeitando, por isso, diversas ofertas de asilo em variadas províncias da Europa e dos Estados Unidos, havendo até mesmo a recusa de uma generosa oferta de fundação de uma nova província redentorista no Equador. Apenas no fim da década de 1870, contra a vontade de Schmöger, mas com

⁴⁰ PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.** 2007, p. 94-95.

a aprovação do Padre Geral da congregação, alguns religiosos migraram para as províncias da Holanda, Bélgica, Espanha e Estados Unidos.

Somente a partir da morte de Schmöger, em agosto de 1883, assumindo Franz Vogl como Padre Superior, foi que a comunidade redentorista bávara teve condições de se reagrupar e começar a planejar sua sobrevivência sem a esperança de retorno em curto prazo para sua terra natal. Ao aceitar uma oferta do bispo de Salzburg, na Áustria, próximo à fronteira com a Baviera, em setembro de 1883, os redentoristas bávaros assumiram o gerenciamento e acompanhamento religioso da romaria de Dürnnberg, fundando também ali, em agosto do ano seguinte, um Juvenato, a partir do qual a província poderia se planejar para um futuro de sobrevivência a médio e longo prazo. Segundo Georg Brandhuber, até 1889 pelo menos 60 novos sacerdotes redentoristas estavam em formação neste Juvenato em Dürnnberg,⁴¹ muitos dos quais nas décadas seguintes iriam para o Brasil.

As tentativas diplomáticas de suspensão da expulsão dos redentoristas se deram especialmente a partir da década de 1880, principalmente após a morte do rei Luís II, monarca da Baviera. Os argumentos giravam sempre em torno da tentativa de se provar que os redentoristas não se assemelhavam aos jesuítas, e não do combate direto contra as propostas liberais no país, marcando um momento já de resignação católica face à consolidação da vitória liberal e dos ideais modernos que ali se realizaram. Neste ínterim, diversos nomes importantes da intelectualidade bávara, e até mesmo o papa Leão XIII se empenharam na tentativa de se conseguir junto ao governo alemão o reconhecimento do não-parentesco entre redentoristas e jesuítas. Segundo Gilberto Paiva,

Enquanto a Província Bávara procurava se refazer internamente, continuavam as tratativas com o governo para que a lei contra os Redentoristas fosse abolida. Em 1886, em Roma, foi elaborado um documento a ser entregue ao Monsenhor Luigi Galimberti, para ser apresentado ao governo alemão. Documento escrito em língua italiana, intitulado: *Il Redentoristi sono essi affiliati ai Gesuiti?* Em boa hora, a Congregação encontrou outro amigo, que se encarregou de cumprir esta difícil missão diplomática. Era o professor de História da Igreja em Friburgo, Francisco Xavier Kraus. Ele vai assumir a defesa dos Redentoristas frente ao governo. Na última década do século XIX, várias eram as frentes que lutavam pela volta dos Redentoristas: o

⁴¹ BRANDHUBER, Georg. **Op. Cit.** 1932, p. 240.

Papa Leão XIII, alguns bispos alemães, o povo católico e, claro, os próprios Redentoristas.⁴²

Após a morte do Pe. Vogl, em 23 de janeiro de 1890, ascendeu como Superior Provincial o Pe. Anton Schöpf. Nesta reta final de exílio, Schöpf conseguiu importantes conquistas para a província bávara, especialmente no outono de 1892, quando o governo imperial permitiu que o noviciado redentorista voltasse a funcionar em Gars e Bachham. Apesar da conquista, entretanto, o processo de retorno permaneceu moroso ao longo do ano seguinte, o que levou o superior redentorista a aceitar, em julho de 1894, a fundação de uma missão em terras estrangeiras sob o convite de Dom Eduardo Silva, bispo de Goiás, na esperança de, assim, trazer novas experiências e expectativas missionárias à província que há mais de duas décadas permanecia longe da terra natal e das atividades básicas do carisma missionário da congregação. Em 9 de setembro do mesmo ano, entretanto, o Conselho de Estado do império revogou o decreto de expulsão dos jesuítas e ordens afins, pondo fim ao exílio de 21 anos da congregação redentorista alemã.

Ao final destas duas décadas, dos 68 sacerdotes redentoristas bávaros exilados, apenas 44 perseveraram, ou sobreviveram para retornarem à terra natal. Destes, quase todos já ultrapassavam os 50 anos de idade, sendo quase dois terços maiores de 60 anos.⁴³ As transformações advindas dessa experiência, portanto, seja daqueles que experimentaram o exílio pessoalmente, seja daqueles que se formaram dentro desse período, foram inevitáveis.

No que se refere ao ultramontanismo, bastante característico na congregação até a metade do século, quando do retorno para a pátria, boa parte dos padres redentoristas que se tornaram conhecidos pelo rigorismo no confessionário já haviam morrido. Ainda que houvessem restado poucos padres com o tradicional espírito ultramontano, a grande maioria dentre os 44 que retornaram havia experimentado não apenas as dificuldades impostas pela distância de casa, mas – e principalmente – haviam se integrado em outras comunidades de outros países e ali aprendido valores, posturas e reflexões que trouxeram profundas transformações no modo de se encarar temas espinhosos, como o excesso de rigor face às práticas populares. Este precioso conjunto de experiências, como veremos, se tornará evidente e relevante no Brasil.

⁴² PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.** 2007, p. 95.

⁴³ WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1984, p. 408.

Por outro lado, tanto jovens seminaristas, quanto padres diocesanos estimulados pela vida missionária, haviam adentrado na congregação durante o exílio. Estes novos membros não haviam experimentado nem a alteridade entre o período pré e pós-exílio, nem tampouco a experiência do trabalho pastoral em províncias em muito diferentes da bávara. Este contraste gerou, já no início da década de 1890 e nos anos que se seguiram, uma série de conflitos internos na congregação redentorista da Baviera, uma vez que, além da diferença de idade (um típico conflito de gerações que iria se repetir no Brasil), havia ainda uma significativa diferença de experiências e, por conseguinte, de expectativas, tanto no que toca o trabalho missionário, quanto no que tange a questões teológicas e pastorais.

No que refere à liderança da província bávara, a morte do Pe. Carl Schmöger – um dos nomes mais realçados no rigorismo ultramontano da província no século 19 – trouxe indicações de possíveis mudanças na condução dos redentoristas bávaros. Todavia, Franz Vogl, que o substituiu, embora não fosse tão ultramontano como seu antecessor, não trouxe mudanças tão significativas em termos de mentalidade ou política institucional e religiosa. Tal mudança veio de fato apenas com Anton Schöpf, eleito Provincial entre 1890 e 1898, e depois entre 1901 e 1907, já em um momento em que se temia a eleição de outros nomes que pudessem representar um retorno ao rigorismo ultramontano. Portanto, tratava-se aqui da superação de um espírito rigorista e conservador que caracterizou os redentoristas alemães por décadas.

Além de possuir um caráter mais voltado para a atividade pastoral e missionária do que propriamente para o estabelecimento rigoroso das normas e doutrinas institucionais, Schöpf tomou como uma das principais tarefas da província bávara na década de 1890 a superação dos rastros da severidade de Schmöger. Segundo Otto Weiss,

Como Provincial, Schöpf viu como uma das suas principais tarefas, no que se refere aos assuntos internos, a eliminação dos traços de rigorismo de Schmöger. Os arranjos sobre a “Cura Victus”, bem como as severas punições impostas no tempo de Schmöger haviam chegado ao fim.⁴⁴

Segundo o mesmo historiador alemão, Schöpf proibiu ainda a imposição de punições severas nas penitências de confissões, bem como a leitura de escritos místicos durante o noviciado, como forma de evitar um demasiado distanciamento da realidade

⁴⁴ Idem, p. 744.

prática do trato para com o povo simples. Estas decisões, entretanto, levaram – especialmente para os padres mais jovens, como o caso dos padres Alois Meier e Lorenz Hubbauer – à abertura de possibilidades de diálogo com tendências pouco ortodoxas do catolicismo, como o chamado “modernismo”, posteriormente condenado pelo papa Pio X na encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, de 1907.⁴⁵ Estas aberturas trouxeram conflitos ainda maiores entre os padres mais velhos e os mais jovens, levando o próprio Pe. Schöpf a gradativamente assumir posturas cada vez mais próximas do antigo ultramontanismo, especialmente no que tange a condenação de quaisquer novidades, sejam elas teológicas, ou pastorais, não raramente rotuladas por “laxismo”.

Nesta perspectiva, Otto Weiss chega a dividir tipologicamente os padres redentoristas bávaros, nos anos que sucederam o retorno do exílio, em 4 grupos distintos: 1) os *mais velhos*: rigoristas e herdeiros do ultramontanismo conservador, ou transformados pela experiência de contato com outras províncias durante o *Kulturkampf* (de toda forma, com um campo de experiências tangido tanto pelo período de glória da província redentorista bávara, como pela crise e exílio); 2) os *jovens reformadores*, ligados às tendências modernistas, e mesmo ao liberalismo e iluminismo católico, portanto sem as experiências anteriores ao exílio; 3) os *antigos padres seculares*, que entraram para a congregação já com um conjunto de experiências próprio de trabalhos pastorais e contato com os fieis em suas mais diversas condições; 4) os *jovens observantes*, normalmente jovens padres com tendências conservadoras, ligados ao misticismo ou à observação estrita da regra e das normas e doutrinas da Igreja romana. Estes grupos, de uma maneira geral, lutaram pela legitimidade da condução da província após o retorno do exílio, tanto na reflexão e mesmo alteração da Regra, como na formação dos novos padres e frades nos juvenatos e noviciados da congregação.

Em geral, portanto, as transformações sofridas pelo exílio trouxeram para a congregação redentorista bávara um campo de experiências fundamentalmente diverso. No retorno do desterro de 21 anos, havia dentre os redentoristas alemães aqueles que experimentaram as novidades e diversidades de outras províncias, aqueles que se fecharam sobre seu próprio campo de experiências ultramontano, aqueles que entraram para a congregação durante o exílio, portanto, sem qualquer experiência missionária e pastoral (sejam eles modernistas e liberais, ou mesmo jovens conservadores ligados ao

⁴⁵ Cf. páginas 76ss do primeiro volume da presente tese.

misticismo), e ainda aqueles outros que, advindos da experiência como padres diocesanos, traziam uma visão inteiramente nova para dentro da vida religiosa conventual.

Este campo de experiências diverso deparou-se, a partir de 1894, com a abertura de um horizonte de expectativas que transcendia o espaço físico e temporal alemão e Europeu. A oportunidade de migrar para o Brasil como missionários, abriu um horizonte de amplas possibilidades. Tal horizonte, inicialmente tangido pelas expectativas religiosas – fruto tanto de experiências individuais, como do conjunto de ideais religiosos de vocação, missão e sacrifício – se transformaram à medida que novas e desconhecidas experiências eram vivenciadas em um lugar distante no tempo e no espaço do velho continente europeu.

4.2. Expectativas elaboradas: o Brasil como viagem de (re)fundação.

4.2.1. O pedido de missão, a aceitação e o entusiasmo redentorista pelo Brasil.

O convite/pedido de Dom Eduardo Silva ao Padre Geral da congregação redentorista de enviar missionários para ajudar em sua diocese não foi o primeiro a ser feito nem para o Brasil, nem para Goiás. A primeira menção de uma possível missão redentorista no Brasil data ainda de 1817, quando Pe. Clemente Maria Hofbauer (principal expoente da expansão e consolidação da congregação redentorista no alémalpes) recebeu uma carta de Doroteia Schlegel, esposa de Friedrich Schlegel, afirmando que ouviu dizer que ele havia enviado missionários para o Brasil, o que, ao que parece, não passou de boatos.⁴⁶ Em termos concretos, por outro lado, diversos convites/pedidos de fundação no Brasil foram recusados até 1893, quando a província holandesa aceitou a fundação em Minas Gerais, atendendo ao pedido de Dom Silvério Gomes Pimenta.⁴⁷

Tais pedidos de fundação na América Latina passaram a ser vistos com outros olhos a partir do Capítulo Geral de 1893, quando o conselho superior da congregação, por conta das dificuldades impostas pelo exílio alemão, decidiu pela abertura à fundação onde o carisma missionário pudesse ser exercido, mesmo que fora do continente

⁴⁶ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº 1.** Doroteia Schlegel a Clemente M. Hofbauer. Frankfurt, 28 de junho de 1817, p. 05.

⁴⁷ Até a aceitação do pedido de Dom Silvério pelos holandeses, em 1893, foram rejeitados os pedidos de Dom Antônio Ferreira Viçoso, também bispo de Mariana, em 1843 e 1857, de Dom Antônio de Macedo Costa, bispo do Pará, em 1867 e 1885, do próprio governo imperial brasileiro, em 1870 e de Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, bispo de Goiás, em 1881. Ver: PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.**, p. 111.

européu e norte-americano. Assim, em junho de 1894, o Superior Geral da Congregação Redentorista, Pe. Matias Raus, aceitou o pedido do bispo de Goiás, Dom Eduardo Silva, de se fundar uma missão bávaro-brasileira no interior do Brasil, comunicando sua decisão ao Provincial bávaro por meio do Conselheiro Geral Pe. Carlos Dilgskron, em carta datada de 11 de junho de 1894. Nela o Conselheiro afirma que

Nestes dias visitou-nos um bispo do Brasil que tem uma enorme diocese, onde há quatro tribos de selvagens; poucos, porém, são os padres e não são dos melhores. Pediu ajuda, com lágrimas nos olhos, ao Pe. Geral. O Pe. Geral viu nesse pedido um sinal de Deus, crendo que ele vale em primeiro lugar para a província bávara. Certo de que aí não faltam almas heroicas, que não receiam pobreza e não desprezam pobres índios e cristãos abandonados, o P. Geral aceitou o pedido do bispo.⁴⁸

Imediatamente após a aceitação do convite, todo um horizonte de novas possibilidades sobre o novo campo de trabalho se abriu face à congregação bávara. Já no dia 13 de junho, o Conselheiro Geral, Pe. José Schwarz, escreveu também ao Pe. Schöpf acrescentando que a diocese aceita era, sozinha, maior que toda a Alemanha, contando apenas com 40 padres.⁴⁹ Em resposta, Schöpf afirma à Schwarz que a notícia animou toda a província, que, estando já pronta para a missão, “um número maior do que o necessário de padres e irmãos se ofereceu para esta missão e alguns com grande entusiasmo.”⁵⁰ Nesta mesma carta, Schöpf esboça o que a província já tinha como horizonte do que encontrar no Brasil, ao afirmar que “não se deve temer tanto a pobreza e necessidades, doenças e febre, grande calor ou animais bravios e ferozes no Brasil, mas a grande imoralidade lá reinante. Por isso não se podem mandar elementos duvidosos ou considerados menos aptos na Alemanha, mas os melhores.”⁵¹

Este imaginário prévio sobre o Brasil, tendo-o como um lugar de grandes dificuldades por conta da presença ainda de selvagens, animais bravios, doenças e grandes imoralidades (portanto, ainda em um estágio de civilização inferior à Europa), foi, décadas antes, quando da recusa redentorista do pedido de Dom Antônio Ferreira Viçoso de se fundar uma missão na diocese de Mariana, motivo de desconfiança e pouco estímulo para os missionários ainda em sua fase áurea na Alemanha. Em 1894,

⁴⁸ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 13.** Pe. Carlos Dilgskron ao Pe. Antônio Schöpf. Roma, 11 de junho de 1894, p. 18.

⁴⁹ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 14.** Pe. José Schwarz ao Pe. Antônio Schöpf. Roma, 11 de junho de 1894, p. 19.

⁵⁰ COPRESP-B, 1º Volume (1874-1897). **Carta nº. 95.** Pe. Antônio Schöpf ao Pe. José Schwarz. Gars, 24 de junho de 1894, p. 164.

⁵¹ Idem.

entretanto, após 21 anos de crises e exílio, a notícia da possibilidade de se missionar no Brasil trazia grandes estímulos tanto aos missionários mais velhos, quanto aos mais jovens. Em carta ao Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf, por exemplo, o jovem Ir. André expressava seu grande entusiasmo e desejo pela missão brasileira:

Todas as cartas vindas do Brasil falam da necessidade de irmãos. Tenho um desejo imenso de ir para lá, para trabalhar com todas as minhas forças. Não tenho sossego, enquanto não lhe escrevo, pedindo-lhe a licença de ir para o Brasil. [...] Farei 17 anos a 13 de junho e poderei imigrar. Seria grande felicidade! Peço-lhe, pois, essa permissão. Irei rezar nessa intenção até conseguir o que desejo.⁵²

Em face de tal entusiasmo, a primeira preocupação dos superiores da congregação foi a seleção dos missionários a integrarem a primeira turma de fundação da missão no Brasil. O dilema aqui foi entre padres demasiado jovens, portanto sem experiência pastoral e missionária, ou padres mais velhos, mas já com dificuldades para o aprendizado da língua e de adaptação em um país tão diferente do centro europeu.⁵³ Ao final, foram selecionados 14 religiosos, sendo 7 padres (dentre os quais 5 possuíam idade entre 47 e 65 anos, e apenas dois jovens com menos de 30), e 7 Irmãos (dentre os quais apenas 1 possuía idade superior à 50 anos).⁵⁴ Assim, a composição do grupo de pioneiros da missão redentorista bávaro-brasileira, que partiu de Gars no dia 24 de setembro de 1894, dispôs-se da seguinte forma:

Para a casa de Goiás:

Padre Gebardo Wiggerman, Superior e Visitador (51 anos de idade)

Padre João da Mata Späth, Admonitor do Visitador (63 anos)

Padre Miguel Siebler (29 anos)

Fr. Lourenço Hubbauer (22 anos)

Irmão Norberto Wagenlehener (37 anos)

Irmão Gebardo Konzet (39 anos)

Irmão Ulrico Karmmermeir (27 anos)

⁵² COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 92.** Ir. André Sperr ao Prov. Anton Schöpf. Dürrenberg, 19 de março de 1895, p. 214.

⁵³ Outra dificuldade inicial quanto à escolha dos missionários se deu pelo fato de que, em menos de um mês após a aceitação da missão no Brasil, foi abolida a lei de expulsão dos Redentoristas na Alemanha, o que significava, naquele momento, a divisão dos esforços de fundação de uma nova missão em outro continente com um retorno para a pátria que também exigiria total concentração das forças da província bávara.

⁵⁴ Em termos gerais os religiosos redentoristas que foram para o Brasil se dividiam entre: *padres* (sacerdotes que já haviam sido ordenados após cursarem filosofia e teologia), *estudantes* (jovens que já haviam concluído, ou estavam prestes a concluir seus estudos para serem ordenados sacerdotes) e *irmãos* (categoria de religiosos que não recebiam instrução superior e se consagravam apenas ao trabalho doméstico, ou funcional, como de sapateiros, pedreiros, cozinheiros, agricultores, etc., com o objetivo de suprir as necessidades práticas da congregação). Todas estas categorias compunham-se de frades que já haviam professado os votos parciais ou perpétuos de consagração à congregação redentorista.

Irmão Floriano Grilhisl (23 anos)

Para a casa de São Paulo (Aparecida)

Padre Lourenço Gahar, Superior da casa e consultor do Visitador (65 anos)

Padre Valentin von Riedl (47 anos)

Padre José Wendl (50 anos)

Ir. Estanislau Schraffl (52 anos)

Ir. Rafael Messner (31 anos)

Ir. Simão Veight (28 anos)⁵⁵

Em termos numéricos, entre 1894 e 1920, a Província Bávara enviou para o Brasil um total de 72 confrades, entre Padres e Irmãos. Destes 13 desistiram: nove voltaram para a Baviera, dos quais quatro deixaram a Congregação (voltando uns para a Alemanha ou se fixando, outros, no Brasil).⁵⁶

4.2.2. *Entre o viajante e o missionário: a missão no Brasil como “viagem de (re)fundação”.*

Uma das mais importantes fontes para a pesquisa da história do Brasil e de Goiás, especialmente no que tange o século 19, refere-se às narrativas de viajantes estrangeiros que passaram pelo país durante décadas, com os mais diversos objetivos, olhares e detalhamentos que enriquecem a caracterização de períodos históricos inteiros. No caso específico de Goiás, ainda que haja na historiografia goiana diversas publicações sobre a passagem de importantes viajantes naturalistas pela província no início do Oitocentos, muito pouco ainda se pesquisou sobre outros olhares e narrativas, também estrangeiros, que não somente passaram pela região, mas, diferentemente dos viajantes, ali permaneceram, experienciaram e participaram de transformações históricas importantes, como é o caso do nosso objeto de estudo na presente tese.

Em termos gerais, tanto os viajantes (sejam naturalistas, ou com outros objetivos), quanto os missionários religiosos desenvolveram narrativas e descrições importantes sobre Goiás no século 19. Entretanto, há diferenças importantes a se

⁵⁵ Alguns esclarecimentos importantes sobre este grupo: 1) O termo *Visitador* refere-se ao cargo de superior da missão que, a partir do início do século 20 se alterará para o status de Vice-Província, passando o superior a ser designado como “Vice-Provincial”; 2) A pedido do bispo Dom Joaquim Arco-Verde, bispo de São Paulo, ainda em julho de 1894, a missão redentorista bávaro-brasileira fundou também uma casa em Aparecida do Norte, e, por esta razão, o grupo foi dividido em dois; 3) Cada casa fundada possuía um Superior, responsável pela administração local e submetido ao Visitador, ou Vice-Provincial. Este, por sua vez, se submetia ao Superior Provincial da província bávara, que estava também submetido ao Superior Geral, em Roma; 4) O Frei Lourenço Hubbauer (22 anos) foi para o Brasil ainda sem ser ordenado padre e, por isso recebe nesta lista a indicação de “Fr.”.

⁵⁶ PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.** 2007, p. 196.

destacar no olhar de tais observadores que nos permitem perceber as singularidades do tipo de expectativas que impulsionaram não somente a viagem, mas – especialmente – as ações dos missionários alemães em Goiás. Desse modo, uma rápida comparação entre viajantes e missionários pode nos ser valiosa para compreendermos alguns condicionamentos dos olhares do nosso objeto de pesquisa que nos servirão de fonte para as análises que propomos. Neste sentido, ressaltamos que não propomos aqui uma separação rígida ou dualista entre missionários e viajantes, mas apenas um esforço de tipologia que nos permita melhor perceber as singularidades dos olhares do nosso objeto, sem, no entanto, negar a complexidade e diversidade dos olhares de viajantes que, por possuírem cada qual diferentes objetivos para suas viagens, dificilmente poderiam ser enquadrados em formatos homogêneos que bem expressassem sua condição.

Dito isto, no que tange o primeiro grupo, qual seja, os viajantes, no início século 19, a passagem de cientistas estrangeiros pelo interior do Brasil estava permeada por um contexto histórico de necessária abertura da colônia portuguesa ao conhecimento biológico e geográfico do vasto território há quase três séculos sob exclusividade lusitana. Embora fossem os estudos sobre fauna e flora não europeias uma tendência já em andamento no velho continente, o Brasil – por conta de um específico processo histórico seguido de sucessivas crises de sua matriz colonial – permanecia praticamente desconhecido aos olhos não portugueses.⁵⁷ Esta realidade, no entanto, sofreu importantes e definitivas transformações a partir de 1808, quando, com vinda da corte real de Portugal, foi adotada a abertura dos portos às “nações amigas” (em 1810), cuja consequência, do ponto de vista científico e cultural, foi a possibilidade de exploração do vasto território brasileiro para investigações científicas sobre nosso bioma e cultura.

Nesta ocasião, importantes nomes para nossa historiografia passaram pelos mais variados espaços brasileiros coletando informações das mais diversas, cuja singularidade histórico-cultural não lhes escapou às anotações. No caso específico de Goiás, passaram pela então província, como destacamos no capítulo anterior, os viajantes alemães Johann Baptist von Spix e Karl Friedrich von Martius em 1818, o austríaco Johann Emanuel Pohl entre 1818 e 1820, os franceses Auguste de Saint-Hilaire (1819) e Francis Castelnau (1844), os ingleses Willian John Burchell (1827-

⁵⁷ CORRÊA, Margarida Maria da Silva. Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás (1800-1850). In: CHAUL, Nasr Fayad; RIBEIRO, Paulo Rodrigues (org.). **Goiás: identidade, paisagem e tradição**. Goiânia: UCG, 2001, p. 76.

1829) e Gerog Gardner (1839-1840), os portugueses Raymundo José da Cunha Mattos (1823-1826) e Luiz D’Alincourt (1818), e brasileiros com intuítos já diferentes dos naturalistas, como o mineiro Virgílio M. de Mello Franco, o paulista Joaquim Almeida Leite de Moraes e o carioca Oscar Leal.

Do ponto de vista do viajante, é fundamental pensarmos tais indivíduos como *sujeitos em trânsito*. Isso significa que, pelo fato de não terem qualquer pretensão de ficar mais do que o necessário em Goiás, os viajantes não possuíam qualquer vínculo de compromisso com a província, seja em suas limitações materiais, seja nas condições culturais notadas. À exceção de Raymundo da Cunha Mattos, cujo cargo de Comandante de Armas ocupou em Goiás em 1823, todos os demais viajantes por aqui passaram apenas com intuítos de pesquisa, coleta de plantas e informações, ou, por vezes, curiosidade, como parece ter sido o caso de Oscar Leal.⁵⁸

Neste sentido, podemos descrever a passagem dos viajantes oitocentistas por Goiás como uma *viagem de retorno*, no sentido de que seus objetivos e perspectivas não intentavam qualquer transformação do lugar analisado, mas simplesmente a oportunidade de ir, ver, retornar e narrar. Conforme reflete François Hartog,

Quanto à viagem “ordinária”, pressupõe seguramente o retorno: a narrativa que se faz (no retorno) é uma das leis de sua “organização”, tanto que Pascal assinalou-a, para condená-la, como curiosidade: “curiosidade não passa de vaidade. O mais frequentemente, não se quer saber senão para se falar; de outro modo, não se viajaria pelo mar – para não se dizer jamais nada e pelo único prazer de ver, sem esperança de jamais comunicar-se o que se viu”. Ninguém viaja pelo único prazer de ver. Excedendo o instante, a viagem estende-se para um futuro que permite ao viajante contemplar-se, memorizar o que há para se ver e saborear o prazer de ver.⁵⁹

Desse modo, podemos pensar o viajante naturalista europeu, que, de passagem, transitou pelo estado de Goiás, como sendo fundamentalmente um sujeito em trânsito, perplexo pela alteridade encontrada entre sua realidade europeia e um sertão que se localizava não somente em outro lugar do espaço, mas também do tempo.

É neste sentido que pensamos a maneira como esta premissa de viajantes – portanto, de sujeitos que pretendem, ao final, retornar de sua aventura e narrar aquilo

⁵⁸ Cf.: LEAL, Oscar. **Viagem às Terras Goyanas (Brazil Central)**. Goiânia, GO: Editora UFG, 1980. Neste sentido, adotamos o termo “viajantes” na presente reflexão não apenas para nos referirmos aos naturalistas e cientistas que passaram por Goiás, mas também os curiosos e demais pessoas que transitaram pela região com o intuito de narrar suas impressões sobre o sertão goiano.

⁵⁹ HARTOG, François. **Memórias de Ulisses**: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004, p. 27.

que nela viram – condiciona e, de certo modo, determina a maneira como tais sujeitos olharam para a realidade de um lugar geograficamente, culturalmente, materialmente, e temporalmente distante do mundo europeu de onde partiram e para onde desejam retornar. Assim, podemos afirmar, de uma maneira geral, que a produção da narrativa do viajante está fundamentalmente condicionada por um caráter de *retorno*. Ou seja, o viajante não possui em suas expectativas para o fim de sua viagem outra coisa senão seu retorno e sua narrativa.

Tais elementos – retorno e narrativa – compõem, portanto, a base mais essencial da condição antropológica do viajante, afinal, “pode-se separar, de um modo geral, viagem e retorno? Uma viagem sem retorno, não por acidente, mas em sua própria definição, seria ainda uma viagem?”⁶⁰ Neste sentido, o retorno se torna tão necessário quanto o ato de narrar, uma vez que o não-retorno significa (no sentido de uma viagem) ou a perda, ou a morte.

Para pensarmos tais condições antropológicas do viajante (o retorno, a narrativa e a morte), tomamos como ponto de reflexão um dos mais memoráveis viajantes da mitologia ocidental: Odisseu. Na *Odisséia* de Homero, Ulisses (ou Odisseu) viaja para Troia com o fito da guerra, mas é justamente em seu retorno que reside a reflexão fundamental de sua viagem. Ao zarpar da costa de Troia, Ulisses perde-se no mar, tornando-se um errante que não deseja outra coisa senão “me encontrar em minha casa e ver o dia do meu retorno.”⁶¹ O medo do não-retorno tem uma razão de ser que ultrapassa o mero desejo de encontrar-se em casa: Ulisses não quer morrer no mar, pois a morte no mar (ao contrário da morte gloriosa na guerra) “é um horror completo, pois perde-se tudo, sem a menor contraparte: a vida, o retorno, mas também o renome e até o nome.”⁶²

Este medo da morte, ou da perda do “nome” (enquanto identidade pessoal) decorrente da privação do retorno está presente não somente em Ulisses, mas em qualquer viajante que se coloque nas condições antropológicas da viagem. No caso dos viajantes europeus que tomamos por objeto de comparação, tais temores podem ser percebidos, ou pelo menos pensados, quando nos deparamos com sua rejeição imediata à alteridade temporal de Goiás.

⁶⁰ Idem, p. 26.

⁶¹ Idem, p. 33.

⁶² Idem, p. 45.

Ao se defrontarem com a realidade goiana, os viajantes oitocentistas (bem como os próprios missionários redentoristas) se depararam com um local que não somente estava noutra lugar do espaço, mas – como já afirmamos – igualmente do tempo. Segundo François Hartog, a querela entre os antigos e os modernos, até o “descobrimento” das Américas se passava unicamente na esfera temporal.⁶³ Com o advento dos “selvagens”, no entanto, o antigo passou a residir não somente em um tempo distinto, mas igualmente em um lugar e tempo localizáveis no espaço. Esta relação entre o antigo e o moderno, ao que nos parece, pode ser evidenciada também na maneira como os viajantes europeus encaram os costumes e realidades em Goiás.

Assim, o medo da “morte” ou da “perda do nome” no caso dos viajantes oitocentistas (sejam eles os naturalistas, ou mesmo os missionários) pode ser pensado a partir do temor de se perder no tempo do outro, ou seja, de retroceder, face à alteridade temporal, do moderno europeu ao antigo (ou decadente) goiano. Esta, ao que nos parece, pode ser uma das possibilidades interpretativas para uma caracterização ao mesmo tempo agressiva e horrorizada sobre o sertão goiano nas narrativas dos viajantes europeus do Oitocentos, uma vez que

O outro é sempre uma ameaça – e o outro extremo representa um extremo perigo. Para manter ou recuperar sua identidade, reencontrar seu nome próprio [...] o resistente deve ser também o vigilante. *O retorno de si para si produz-se em prejuízo do outro.*⁶⁴

É neste sentido que a narrativa ganha um papel fundamental quando se atinge, no caso do naturalista, o retorno. Para o viajante, narrar é lembrar; e lembrar é evitar perder-se mesmo depois de retornado ao seu local de origem. Para pensarmos esta questão, outra mitológica viagem de retorno serve-nos para reflexão. No Antigo Testamento cristão, Moisés lidera o povo hebreu em uma viagem que dura 40 anos. Mais que uma fuga da escravidão no Egito, o Êxodo é uma narrativa de uma viagem de retorno, na qual a “Terra Prometida” nada mais era do que o local de origem para onde o povo deveria regressar depois de séculos de errância em uma viagem perdida. Entretanto, uma vez chegado ao destino, a lição mais importante da viagem liderada por Moisés e Josué não é outra senão “lembrar”.

Modelado por seu deus, que redige a Lei, Israel é insistentemente convidado a jamais deixar de lembrar-se do Egito, caso contrário o tempo de opressão poderá recomeçar e o Egito “retornar”. Não se trata

⁶³ HARTOG, François. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília: UnB, 2003.

⁶⁴ HARTOG, François. **Op. Cit.**, 2004, p. 28. *Grifo nosso*.

evidentemente de um retorno efetivo para o Egito, mas o próprio povo de Israel corre o risco de recriar um “Egito”. *A memória é o antídoto*. No curso de sua marcha, o povo não se choca com o outro, sob os traços de povos estrangeiros ou de seres monstruosos, mas o outro está presente nele próprio.⁶⁵

Desse modo, é a narrativa uma chave fundamental para se evitar a perda do retorno, ainda que geograficamente o retorno já tenha sido alcançado. De um modo geral, portanto, a memória é o antídoto que evita a degeneração ao “selvagem” por parte dos europeus. É necessário não somente relatar o que se viu, mas se construir uma narrativa na qual o “outro” esteja sempre em alteridade em relação a “si”, transformando, através da memória construída narrativamente, o sertão goiano em uma sociedade decadente, ociosa, imoral e inteiramente avessa a qualquer civilidade e progresso, como destacamos em nosso capítulo anterior.

Assim, é necessário ao historiador que lida com a narrativa dos viajantes, perceber de que maneira sua posição de sujeito em trânsito condiciona a parcialidade de seus olhares sobre a realidade goiana, tecendo – como não poderia ser diferente – julgamentos de valor dos mais diversos, cujo teor não se pode esperar a dedicação de se transformar a realidade observada. Ou seja, “suas memórias de viagem são construções que revelam, ao olhar do observador contemporâneo, espessas camadas de representações que passavam por um processo de comparação, classificação e ordenação de suas impressões sobre o ‘outro’, ressaltando diferenças.”⁶⁶

Foi com essa parcialidade de olhar, marcado pelas noções de cientificidade, progresso e industrialização, próprios do mundo europeu, que os variados viajantes descreveram o estado de Goiás.⁶⁷ Diversos são os relatos em que estas caracterizações se tornam evidentes, como em Johann Emanuel Pohl, que descreve os arraiais como um conjunto de casas miseráveis e abandonadas,⁶⁸ ou em Oscar Leal, que descreve as casas goianas como “um sistema claustral, estúpido, abominável mais próprio de caipiras do que de gente que se preza de civilizada.”⁶⁹ Neste sentido,

⁶⁵ Idem, p. 31-32. *Grifo nosso*

⁶⁶ CORRÊA, Margarida Maria da Silva. **Op. Cit.** 2001, p. 82.

⁶⁷ É importante ressaltarmos que esta parcialidade do olhar do viajante, ou mesmo dos missionários, não é vista na presente tese como “defeito”. Antes, segundo propomos, é uma condição própria do viajante que, ao se deparar com o “outro”, usa-se da parcialidade de seu julgamento como antídoto ao esquecimento de si.

⁶⁸ Cf.: Capítulo 3, p. 207ss.

⁶⁹ LEAL, Oscar. **Op. Cit.** 1890, p. 75.

É inegável que há uma profunda diferença entre uma paisagem descrita e estudada, e uma paisagem experienciada e vivida. Como os viajantes não tinham nem sentimentos, nem vínculos de familiaridade com a cidade, o que sem dúvida é um fator que dá significado especial aos lugares, não foram nada condescendentes ao traçar o perfil de sua geografia, de seus habitantes e do seu conjunto urbanístico.⁷⁰

Portanto, embora tais caracterizações não sejam em tudo divergentes das descrições feitas pelos missionários redentoristas, como veremos adiante, a diferença fundamental entre tais olhares se dá, como já afirmamos, na condição de sujeitos em trânsito de tais viajantes, que, sem qualquer vínculo afetivo, cultural ou vocacional com o lugar descrito, não se veem obrigados a qualquer condescendência, ou mesmo empenho para transformação do lugar. Sendo assim, no caso dos missionários alemães que tomamos por objeto de pesquisa, de que maneira seus olhares sobre o sertão goiano se diferenciam de fato dos viajantes naturalistas?

Em se tratando do nosso objeto de pesquisa, de um modo geral, o missionário religioso sai de sua terra natal para cumprir aquilo que acredita ser sua *vocação*, portanto, a realização de um chamado divino pessoal que determina suas condutas, posições sociais e mesmo interesses materiais. Neste sentido, o missionário desempenha um tipo específico de ascetismo que o leva a sair de sua terra natal não em uma viagem de retorno, como no caso dos viajantes acima descritos, mas de *fundação*. Isso significa que, de maneira geral, os missionários não intentam o retorno à sua pátria, mas a fixação em seu lugar de missão como cumprimento de um chamado particular de seu deus, renunciando-se, assim, a pátria antiga para estabelecer-se em uma nova pátria. Este caso notamos, por exemplo, na despedida dos missionários da sua pátria natal, conforme narra o Pe. Gebardo Wiggemann na crônica de fundação da missão bávaro-brasileira: “Estávamos de arrumação, aproveitando-nos destes dias que ainda nos sobravam, quando sobreveio, ainda a tempo, o pai com mamãe e irmãos para me darem o adeus derradeiro neste mundo e o ‘Até à vista no Céu’”.⁷¹

Outro exemplo encontramos em correspondência datada de 26 de setembro de 1921, na qual o Pe. João Batista Feichtner, da província redentorista austríaca, descreve sua partida para o Brasil em uma carta intitulada “À procura de uma nova pátria”. Nela o religioso escreve:

⁷⁰ CORRÊA, Margarida Maria da Silva. **Op. Cit.** 2001, p. 92.

⁷¹ WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R.; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás.** Aparecida: Editora Santuário, 1982, p. 184. *Grifo nosso.*

No dia 5 de agosto do corrente ano, ao meio-dia, partiu da estação de Innsbruck o trem no qual estavam dois redentoristas que deixavam as montanhas de sua pátria e se dirigiam para o Brasil, para, naquelas terras longínquas, colocar as primeiras pedras do alicerce de uma Vice-Província da Província de Viena, para procurar uma nova pátria para a Congregação do Santíssimo Redentor.⁷²

Neste sentido, ao contrário do viajante que deseja – como fim da sua aventura – o retorno a narrativa, o missionário (à rigor) não tem como expectativa, finalidade ou desejo a viagem pela curiosidade, ou pesquisa. Antes, o religioso que encara sua vocação missionária deve estar ciente e desejoso da renúncia de sua pátria pelo jamais retorno, fundando-se, em seu novo lar, o alicerce de seu chamado. Por este motivo, o próprio Pe. Gebardo Wiggermann, Superior que liderou o grupo de pioneiros na missão bávaro-brasileira, já em 1900 escrevia ao Superior Provincial, Pe. Luís Küppers, que, muito embora necessitados de novos missionários no Brasil, a Vice-Província aceitava “com grande satisfação novos confrades com verdadeira vocação. *Não prestam esses, que só querem ver terras, cavalgar, estudar a natureza e plantas, etc.* Estes só causam dissabores.”⁷³

No que tange a narrativa da alteridade, todavia, há semelhanças interessantes entre os olhares do viajante e do missionário. Ao chegarem a Goiás, por exemplo, os redentoristas alemães se depararam com uma realidade de pobreza urbana que saltava aos olhos daqueles acostumados com o estilo de organização das cidades europeias. Na crônica de fundação da missão bávaro-brasileira, por exemplo, o Pe. Lourenço Gahr – cronista do grupo de pioneiros – descreve a cidade de Campininhas das Flores com as seguintes impressões:

Não mais de 50 são as casas ou choupanas de Campininhas. No centro, no lugar mais belo, ergue-se a miseranda igreja matriz, feita de taipa. Quem jamais viu igrejas além das europeias mal poderia fazer ideia do que fosse a pobreza e desasseio das igrejas de Goiás em geral e da nossa em particular.⁷⁴

Sobre a noção de trabalho, a crítica à produção para subsistência – algo deveras notado nas narrativas dos viajantes naturalistas em Goiás⁷⁵ – é também notado no olhar

⁷² COPRESP-B, 3º Volume (1906-1921). **Carta nº. 857.** Pe. João Batista Feichtner ao Pe. Luís Oberrauch, Superior de Viena. São Paulo, 26 de setembro de 1921, p. 572.

⁷³ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 374.** Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Luís Küppers. Aparecida, 7 de fevereiro de 1900, p. 333.

⁷⁴ WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R.; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Op. Cit.** 1982, p. 123.

⁷⁵ Cf.: Capítulo 3, p. 207ss.

dos redentoristas, que, ao vincular tal forma de produção e noção de uso do tempo à “preguiça”, expressam sua consternação pela realidade encontrada:

Os trabalhadores são avessos ao trabalho. A ele se submetem apenas o tanto quanto julgam necessário para a subsistência.⁷⁶

Que fazem aqui o dia todo? Alguns trabalham, especialmente os pretos, que também sabem bancar os grão-senhores, pondo colarinho duro e punhos na camisa, etc. Um genuíno brasileiro não faz outra coisa durante o dia, senão dormir, comer e conversar, e nisto eles são mestres.⁷⁷

Neste sentido, são evidentes as proximidades entre os olhares dos viajantes naturalistas e os missionários redentoristas alemães, até porque em ambos os casos se trata de um resultado do choque de alteridade produzido pelas significativas diferenças entre o mundo conhecido na Europa e o mundo observado em Goiás. Entretanto, tais características no olhar redentorista – não obstante as aparentes proximidades – são, em essência, diferentes do olhar impresso pelos viajantes europeus sobre os quais refletimos há pouco. Clara fica esta questão quando nos deparamos com a interessante descrição que tais missionários fazem da primeira casa que lhes foi destinada como convento em Goiás.

Quando falamos de convento, não vá o leitor destas linhas imaginar-se um edifício como os que na Europa se destinam para residência de Religiosos. Nosso primeiro convento não passava de uma cabana feita de ripas rebocadas com barro. [...] Possuía o vão da janela, mas não a janela, o que permitia o acesso à luz, mas também aos passantes meter a cabeça para dentro ou aos curiosos espiar o interior. Faltavam também por inteiro mesas e cadeiras, que não teriam mesmo lugar, pois o espaço era mal suficiente para uma cama. Contiguamente a este abria-se outro quarto, desta vez escuro, desprovido que era até da abertura da janela. Seguindo-se o corredor atingia-se, galgando um cepo de madeira, outro cômodo, destinado à cozinha. Esta possuía uma porta posterior, que levava ao quintal. Para ultrapassá-la era mister curvar-se bem, caso não se preferisse ferir a cabeça nos caibos do telhado. A cozinha era despida de fogão e de todo o aparelhamento culinário. Três pedras no chão com os restos de cinza e de lenha eram a única indicação de que estávamos no compartimento reservado ao preparo de alimentos. Da cozinha uma porta conduzia a outra sala, que tinha ficado pronta na manhã do dia de nossa chegada. Devia servir de refeitório. As paredes ainda úmidas e pegajosas, forçando-nos a toda a atenção para não nos aproximarmos, com o que corríamos risco ou de nos sujar ou de derrubar as paredes. Pequena abertura fazia as vezes de janela. Nada de mesa, nem de cadeiras, nem de qualquer outros apetrechos. [...] Isto foi o nosso primeiro convento. Assoalho é coisa que não existia nesta casa, nem em todo o estado de Goiás. O piso é a

⁷⁶ WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R.; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Op. Cit.** 1982, p. 183.

⁷⁷ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 177.** Carta do Pe. Antônio Lisboa Fischhaber ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 15 de abril de 1896, p. 400.

terra nua. O goiano ao construir a sua casa não se dá o menor trabalho de ao menos aplainar o chão em seu interior. Muito menos é de encontrar-se em Goiás casa forrada. A única cobertura é precário teto de telhas ou de sapé. Não é, pois, de admirar se os diversos cômodos do convento, principalmente a cozinha, estavam cheios de água, quando a vinda de nossos padres. Por ocasião das chuvas a água chegava a cair em cheio em nossos pratos e copos.⁷⁸

Na descrição acima, aparentemente não há muitas diferenças na maneira como os missionários e os viajantes enxergam as limitações materiais das residências em Goiás, especialmente quando comparadas com as edificações europeias com as quais estavam acostumados. No entanto, é justamente na fixação missionária em oposição à fugacidade do viajante que reside a diferença que desejamos expor. Ainda na mesma narrativa, após uma série inteira de descrições em desfavor das condições materiais que se encontrava o lugar a que se destinavam os missionários, o cronista ressalta que:

Enganar-se-ia, contudo, quem nos julgasse tristes por vida tão pobre e afadigosa. Nada disso, o que nos faltava em consolações terrestres, era repostado pela graça de Deus por tal forma que nunca estivemos tão alegres como naqueles tempos em que chegávamos a tirar da mesma miséria motivos de alegria.⁷⁹

Portanto, há nos olhares dos missionários que chegaram ao Brasil diferenças significativas com relação aos olhares em trânsito dos viajantes. Embora a narrativa da alteridade seja em muito semelhante, são, por um lado, o não-retorno (portanto, a necessidade de transformação daquilo que se vê), e, por outro, os ideais religiosos de “vocação”, “missão” e “sacrifício” (conforme analisaremos na próxima seção deste capítulo), que de fato tornam suas narrativas diferentes. Desse modo, a *narrativa*, para os redentoristas, não é mais que um relato para os seus superiores que expressa, ora seu desencantamento de expectativas, ora sua confirmação pela vocação esperada. Em todo caso, o “medo do outro” resulta na necessidade de transformá-lo, e não apenas de narrá-lo, como no caso dos viajantes naturalistas.

Assim, é notória a condição assumida pelos missionários de *viajantes fundadores* de um novo lar, uma nova pátria, ou seja, sem qualquer perspectiva de “voltar para narrar”. Para pensarmos esta questão, utilizamo-nos de mais um personagem viajante da mitologia ocidental: Eneias. Em sua epopeia sobre a fundação de Roma (*Eneida*), Virgílio narra a viagem de um sobrevivente troiano da destruição de sua terra pelos inimigos gregos. Nesta viagem, Eneias, assim como Ulisses, enfrenta

⁷⁸ WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R.; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Op. Cit.**, p. 121.

⁷⁹ Idem, p. 122.

inúmeros desafios. Todavia é na sua chegada que de fato culmina a reflexão principal de toda a obra: a fundação do novo lar, que futuramente se tornaria Roma, é na verdade uma refundação, a construção de uma nova Troia; de certa forma, um recomeço ou um *retorno* ao local de origem localizado noutra lugar do espaço. Neste caso, portanto,

Enquanto Ulisses não deseja mais que retornar a Ítaca, deixando Troia enfim destruída, Enéias deixa Troia em chamas para não mais voltar. A Eneida não fornece justamente o exemplo de uma vigem sem retorno, mesmo se a narrativa tende de todo para a fundação de uma nova Troia? Onde e como? Tudo está aí. Trata-se da narrativa de uma colonização forçada.⁸⁰

Tomando esta reflexão, portanto, para pensarmos o caso dos missionários redentoristas, como já afirmamos anteriormente, o missionário parte de sua terra natal para não mais voltar, e, assim, poder fundar uma nova pátria, mas esta, como horizonte de expectativa, católica e (re)evangelizada. Todavia, essa nova pátria é o espelho daquela que ele deixou para trás. É uma nova Troia (no caso redentorista, uma nova Baviera); uma tentativa, portanto, não de fundação de algo totalmente novo, mas de algo que retorne àquela terra que para trás se deixou no “*adeus derradeiro neste mundo e o até à vista no Céu*”. Isto se tornará ainda mais evidente à medida que, no decorrer da presente tese, demonstrarmos o modo como as transformações imputadas pelos redentoristas alemães em Goiás remontava constantemente ao retorno simbólico à pátria alemã: uma pátria, ao mesmo tempo, católica e moderna.

É neste sentido que, diferentemente do viajante ordinário, o missionário precisa agir. Faz parte do fundamento da sua viagem a (re)fundação, a transformação do seu lugar de destino, e, no caso do nosso objeto de pesquisa, tratava-se de uma transformação, por um lado, moral e religiosa, mas, por outro, de modernização. Se, de um lado – como veremos no próximo capítulo da presente tese – a modernização (enquanto processo de alcance temporal daquele que está atrasado em relação ao seu referencial) se daria por meio de um complexo conjunto de fatores (técnicos, religiosos, discursivos, etc.), de outro, a transformação religiosa e moral só poderia ocorrer por meio da (re)evangelização do povo “sub-cristianizado” de Goiás, portanto, por meio da ação missionária.

Em todo caso, trata-se aqui de um conjunto de ideais presentes nas expectativas de religiosos que abandonavam sua terra natal em busca da realização daquilo que acreditavam ser sua vocação e missão. Tais expectativas, construídas a partir das

⁸⁰ HARTOG, François. **Op. Cit.** 2004, p. 29.

experiências e ideais religiosos próprios desse grupo singular que analisamos, foram postas à prova pelo natural choque de realidade quando tais missionários se depararam com a realidade brasileira e goiana. Este choque resultou ora no desencantamento religioso de tais expectativas, ora no seu reencantamento, ou reelaboração. Em todo caso, é esta transformação o fundamento da construção dos novos horizontes de expectativas que analisamos na presente tese.

4.3. Vocação, missão e sacrifício: ideais religiosos e expectativas (des)encantadas.

“A vida missionária não é brincadeira; quando se está nela, cessa o romantismo, restando só a realidade nua e crua de cruzes e renúncias.”⁸¹

As palavras do Pe. Valentin von Riedl, em uma carta de desabafo ao Superior Provincial, demonstram uma realidade experimentada por muitos dos missionários, não somente da congregação redentorista, mas em geral, que deixam o conforto da pátria natal para se lançarem à vida em missão. Os ideais que impulsionam tal escolha são fatores determinantes para se compreender as razões que levam um indivíduo optar pela condição de missionário. O religioso, em geral, acredita ser vocacionado pelo seu próprio deus a assumir os sacrifícios, renúncias, desconfortos e não raramente o martírio. Assim, não é raro, em princípio, encontrarmos cartas, relatos e discursos inflamados de religiosos que almejam a santidade e salvação pessoal por meio do sacrifício missionário. Nas fontes que pesquisamos, entretanto, é igualmente comum nos depararmos com as mais diversas cartas de lamentações e desilusões depois de se experimentar de fato a realidade de privações impostas pela missão no Brasil.

Neste sentido, para compreendermos a construção dos horizontes de expectativas dos redentoristas bávaros ao longo dos anos em Goiás, bem como as atitudes de transformação da realidade goiana a partir de tais horizontes, nos parece imprescindível compreendermos os fundamentos – sobretudo religiosos – que alicerçaram tais expectativas e as atitudes delas decorrentes. É a partir desse alicerce que se construiu sobre o Brasil a ideia de um lugar de “santificação” pela mortificação e sacrifício; portanto, um conjunto de expectativas religiosamente idealizadas. A alteridade entre o que se espera e o que se encontra, entretanto, leva essas expectativas

⁸¹ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 145.** Pe. Valentin von Riedl ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 18 de novembro de 1895, p. 328.

idealizadas, ora ao desencantamento e desilusão, ora ao reencantamento e reelaboração, o que impacta não somente nas expectativas e ações religiosas, mas igualmente no modo como tais sujeitos encaram e transformam o lugar de atuação missionária.

4.3.1. *Sacrifício, salvação das almas e expectativas idealizadas.*

Conforme analisamos há pouco, a notícia da aceitação da missão no Brasil pelo Superior Geral da congregação, Pe. Matias Raus, entusiasmou instantaneamente a muitos dos padres e irmãos redentoristas da província bávara. Além da possibilidade de finalmente retomar (no caso dos mais velhos) ou se iniciar (no caso dos jovens) as atividades missionárias, o Brasil representava um certo campo de possibilidades de realização daquilo que se acreditava ser a vocação individual de cada missionário: o sacrifício e a santidade. Em carta ao Pe. Matias Raus, logo que a notícia da missão no Brasil lhe foi comunicada, Pe. Gebardo Wiggermann, então Visitador da província bávara, implorou ao seu superior pela oportunidade de integrar a missão brasileira, argumentando:

Agradeço do íntimo do meu coração a Missão Brasileira que nos oferece. Depositando toda a minha esperança em Deus e em Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, peço e suplico a V. Paternidade que eu possa ser participante, embora indigno, dessa grande graça. *Espero conseguir deste modo a santidade de vida* que aliás por minha incuria ou preguiça não consegui.⁸²

A “santidade” no imaginário católico clerical (portanto, distinto do imaginário popular)⁸³ tem por modelo, via de regra, indivíduos que foram martirizados em nome da fé, ou que nela perseveraram sofrendo grandes sacrifícios. Assim, é comum a associação entre a santidade (desejada como meta da vida religiosa consagrada) e os sacrifícios, privações e sofrimentos condescendentemente aceitos. Os sacrifícios, portanto, seriam um caminho para se alcançar a santidade; e a missão brasileira, no caso dos missionários analisados, o lugar ideal para se trilhar esse caminho.

Neste sentido, o conjunto de expectativas que os entusiasmados religiosos alemães tinham pelo Brasil não se resumia apenas na possibilidade de ali se encontrar

⁸² COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 15.** Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Matias Raus. Dürnberg, 21 de junho de 1894, p. 21. *Grifo nosso.*

⁸³ Sobre os modelos de santidade no imaginário popular católico, ver: VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: **Enciclopédia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, v.12: Mythos/Logos, 1987; SANTOS, Maria de Lourdes dos. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “ser santo”. **Estudos Históricos**. Franca, vol. 7, n. 1, p. 27-39, 2000.

um farto campo de trabalho religioso. Antes, tais expectativas compunham-se, de maneira especial, da ideia de que, no Brasil, encontrar-se-iam mais (e maiores) sacrifícios e renúncias para a realização da vocação pessoal do que na Europa. Este é o argumento, por exemplo, utilizado pelo então estudante Fr. Antão Jorge Heckenblaickner para convencer seu superior a enviá-lo como missionário para o Brasil, em carta datada de 20 de março de 1903: “Primeiro, no Brasil, parece-me mais fácil realizar o fim pelo qual o bom Deus me chamou a esta congregação; mais fácil e de modo mais perfeito, porque lá seria obrigado a fazer mais sacrifícios do que aqui.”⁸⁴

Os argumentos acima expostos, como se pode notar, vinculam diretamente os “sacrifícios” e “sofrimentos” esperados no Brasil à concepção de pureza e santidade que se acredita ser a meta da vocação divina a si próprio imputada. Mas, afinal, o que significa este ideal de sacrifício e porque relacioná-lo ao Brasil como lugar de realização da vocação pessoal? Para esboçarmos algumas respostas a esta pergunta, necessitamos algumas reflexões sobre a própria ideia de “sacrifício” em si.

Etimologicamente, “sacrifício” deriva da união entre as palavras latinas *sacer* (sagrado) e *facere* (fazer). Portanto, sacrificar tem em sua origem a ideia de tornar algo sagrado. Assim, segundo Marcel Maus e Henri Hubert, “a palavra sugere imediatamente a ideia de consagração, e poder-se-ia pensar que as duas noções se confundem. Com efeito, é certo que o sacrifício sempre implica uma consagração.”⁸⁵ Ainda segundo os mesmos antropólogos, o sacrifício pode, portanto, ser definido como um “sistema no qual algo que é consagrado serve de intermediário entre o sacrificante e a divindade à qual o sacrifício é endereçado.”⁸⁶ Daí, antes de tudo, a ideia de que o autossacrifício levaria à santificação (no sentido próprio de consagração) pessoal.

Este aspecto de autossacrifício está claramente presente na própria obra de Afonso de Ligório, fundador da congregação redentorista, algo que diretamente impactou na formação direta da espiritualidade e no modo de se encarar a realidade religiosamente compreendida pelos missionários alemães, ainda que com pelo menos um século e meio de distância temporal de seu fundador. Em sua *A prática do amor a Jesus Cristo*, publicado originalmente em 1768, por exemplo, Afonso adverte seus leitores que

⁸⁴ COPRESP-A, 3º Volume (1902-1904). **Carta nº. 553**. Fr. Antão J. Heckenblaickner ao Pe. Matias Raus. Mautern, 20 de março de 1903, p. 228.

⁸⁵ MAUS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo, Cosac Naify, 2005, p. 17.

⁸⁶ Idem, p. 18.

Como Deus tratou seu Filho predileto, do mesmo modo trata a todos aqueles eu ele ama e recebe como filhos: “O Senhor castiga os que ama e aflige todo aquele que recebe como filho” (Rm 8, 29). Santa Teresa diz que sentiu na sua alma como se Deus lhe falasse: “Fica sabendo que as pessoas mais queridas de meu Pai são as que são mais afligidas com os maiores sofrimentos! Por essa razão, quando ela se via nos sofrimentos, dizia que não os trocava por todos os tesouros do mundo. Conta-se que depois de sua morte ela apareceu a uma de suas companheiras e lhe revelou que recebera um grande prêmio no céu. *Tinha recebido este prêmio, não tanto por suas boas obras, como pelos sofrimentos suportados em sua vida, de boa vontade e por amor a Deus.* E se desejasse por algum motivo voltar à Terra, seria unicamente para poder ainda sofrer mais alguma coisa por Deus.⁸⁷

Desse modo, o sacrifício/consagração de um objeto estabelece uma relação de sociabilidade entre o sacrificante e a divindade, seja sendo um terceiro o objeto de sacrifício (portanto, algo ou alguém que não o sacrificante, nem tampouco a divindade), seja o objeto de sacrifício o próprio sacrificante (portanto um autossacrifício). Em ambos os casos, todavia, há uma renúncia de algo ou de si mesmo em prol do agrado da divindade, estabelecendo-se ali uma relação de troca. Assim,

Em todo sacrifício há um ato de abnegação, pois quem se sacrifica se priva e se dá. Essa abnegação lhe é mesmo frequentemente imposta como um dever. [...] Mas essa abnegação e essa submissão não deixam de ter um lado que muitas vezes se oculta: se o sacrificante dá alguma coisa, ele dá, em parte para receber. O sacrifício se apresenta, então, sob um duplo aspecto: é um ato útil e uma obrigação. O desinteresse se mescla ao interesse. Por isso ele foi frequentemente concebido sob a forma de um contrato. [...] Quantas crenças e práticas sociais que não são propriamente religiosas se encontram em relação com o sacrifício! Tratamos sucessivamente da questão do contrato, da redenção, do castigo, da dádiva, da abnegação, das ideias relativas à alma e à imortalidade que são ainda a base da moral comum. Isso comprova a importância da noção de sacrifício para a sociologia.⁸⁸

Esta perspectiva é, portanto, ao mesmo tempo mágica (ou seja, de coação divina por meio de um ritual que tem por fim uma relação de troca, o “toma-lá-dá-cá”) e religiosa (portanto, de sacrifício visando a súplica e veneração à divindade, e não sua coação por meio da “barganha”).⁸⁹ Em ambos os casos, todavia, é possível encontrarmos a noção de “desejo” dos sofrimentos impostos pelo sacrifício, seja visando a obtenção de algo em troca, seja pela veneração à Deus. Em seu aspecto mágico, por exemplo, ao tentar convencer seu sobrinho Gaspar Wendl, ainda

⁸⁷ LIGÓRIO, Afonso Maria de. **A prática do amor a Jesus Cristo**. 7ª Edição. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996, p. 57. *Grifo nosso*.

⁸⁸ MAUS, Marcel; HUBERT, Henri. **Op. Cit.**, 2005, p. 95.

⁸⁹ Sobre as distinções sociológicas entre “magia” e “religião”, ver: WEBER, Max. **Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensiva**. 4ª ed. Brasília: ed. Da UnB. 2009. V. I.

seminarista, a alistar-se para a missão no Brasil, Pe. José Wendl argumentou que “não faltam sofrimentos, sacrifícios, renúncias, mas isso é lucro para o céu. *Quanto mais sacrifícios, tanto maior a recompensa. Deus é bom pagador.*”⁹⁰ Por outro lado, o aspecto religioso de sacrifício justificado apenas pelo amor à divindade é igualmente (e constantemente) realçado em outras cartas, como argumentou o Ir. Afonso ao superior Pe. Schöpf em carta de 4 de janeiro de 1904: “Quem fez o sacrifício de deixar a pátria, deve estar disposto a aceitar todas as situações difíceis, *por amor a Deus.*”⁹¹

Um terceiro aspecto do sacrifício pode ser ainda notado dentro desta perspectiva da aceitação da renúncia e do sofrimento como meio de consagração. Em carta datada de 6 de fevereiro de 1896, o Pe. Lourenço Hubbauer escreveu em desabafo ao Superior Geral da congregação, Pe. Matias Raus, sobre os sofrimentos e dificuldades enfrentados nos primeiros anos de missão em Goiás. Nela Hubbauer afirma que: “É bom para mim engolir essa sopa amarga, esse bocado apimentado; *com sal e pimenta a carne não apodrece.* Quase sinto escrúpulo por ter escrito isso, pois V. Paternidade pode pensar que estou pedindo alívio. Longe de mim tal pedido.”⁹²

Esta ideia de que “com sal e pimenta a carne não apodrece”, ou seja, de que os sacrifícios e tormentos suportados ao “engolir esta sopa amarga” permitiriam um estado de “pureza”, são típicos elementos de uma perspectiva ascética do sofrimento. Portanto, de que a renúncia aos prazeres mundanos, sejam eles do convívio social, sejam das comodidades cotidianas, trariam a purificação do corpo e da alma do indivíduo religioso.

Segundo Émile Durkheim, em sua famosa *Formas Elementares da Vida Religiosa*, o puro asceta é

[...] um homem que se eleva acima dos homens e que adquire uma santidade particular por meio de jejuns, de vigílias, pelo retiro e pelo

⁹⁰ COPRESP-B, 2º Volume (1898-1905). **Carta nº. 382.** Pe. José Wendl ao sobrinho Fr. Gaspar Wendl. Campinas-GO, 5 de junho de 1902, p. 301. *Grifos nossos.* Também na obra de Afonso de Ligório é possível encontrarmos argumentações nesta direção. Segundo o fundador dos redentoristas, citando São João Crisóstomo, “quando o Senhor concede a alguém a graça de sofrer, faz-lhe um bem maior do que se lhe desse o poder de ressuscitar os mortos. Isto porque o homem que faz milagres se torna devedor a Deus, mas no sofrimento Deus se torna devedor ao homem.” (LIGÓRIO, Afonso Maria de. **Op. Cit.** 1996, p. 58).

⁹¹ COPRESP-A, 3º Volume (1902-1904). **Carta nº. 482.** Ir. Afonso ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 4 de janeiro de 1904, p. 397. *Grifo nosso.*

⁹² COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº 160.** Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Matias Raus. Campininhas, 6 de fevereiro de 1896, p. 365. *Grifo nosso.*

silêncio, em uma palavra, por meio de privações, mais do que por atos de piedade positiva.⁹³

Portanto, segundo o sociólogo, a característica fundamental que marca o ascetismo é a atitude de renúncia ou privação, por parte do religioso, de uma vida própria do seu cotidiano, em virtude da crença de que tal sacrifício pessoal possa elevá-lo a um estado de pureza, proximidade ou agrado da divindade cultuada. É neste sentido que, para Durkheim, “o ascetismo não é, como se poderia pensar, um fruto raro, excepcional e quase anormal da vida religiosa; ao contrário, é um elemento essencial dela.”

Por fim, um último aspecto do ideal religioso de sacrifício, que se faz constantemente presente no conjunto de expectativas construído sobre o Brasil pelos missionários redentoristas alemães, refere-se à ideia do *dever de salvação das almas abandonadas* como principal aspecto da vocação religiosa missionária.

Para os missionários cristãos, a missão, em geral, tem como meta, além do cumprimento de um chamado divino, a tentativa de se possibilitar a salvação do outro, ou seja, pauta-se na crença de que seus sacrifícios pessoais como missionário têm como fundamento tanto a ação pela salvação daqueles que neste mundo habitam, como a própria “glorificação de Deus”. Um interessante exemplo pode ser claramente percebido na correspondência entre o Pe. José Wendl e seu superior provincial, João Batista Schmid, datada de 8 de dezembro de 1911. Nesta ocasião, a pauta da discussão era o possível fechamento da casa de Goiás em prol da manutenção apenas da casa paulista, diante do quê Wendl se posicionava inteiramente contra. Na referida carta, o missionário argumenta que:

É minha mais profunda convicção, da qual darei contas a toda a Congregação, que nos achamos em Goiás por vontade de Deus, *afim de trabalharmos na salvação das almas em cuja situação o próprio Deus colocou*. [...] Concordando com todos os teólogos, [Santo Afonso] ensina que o bem e o mérito dependem do *sacrifício feito para a Glória de Deus e salvação das almas*, contanto que haja uma boa intenção e estado de graça. [...] Mas, lá [em Goiás] *as fadigas são muito grandes*. Alguns padres queixam-se disso e que perdem a saúde e mais, que não há médicos. Certo; as fadigas são grandes, sei disso pessoalmente. Sei também das queixas. *Esses padres provam que não são aptos para uma vida missionária em Goiás*. [...] Conheço também todos os que *amam essas dificuldades, agradecem e louvam a Deus, sabendo bem a razão*. Do que estou dizendo conclui-se que os superiores não devem mandar para Goiás os que não são capazes de

⁹³ DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Martins Fontes, 2003, p. 330.

suportar as fadigas da vida missionária de lá, não porém tirar *os que os suportam por motivos religiosos, roubando-lhes as graças*.⁹⁴

As palavras do missionário bávaro indicam a estreita relação estabelecida entre o sacrifício e a vocação missionária de trabalhar pela “salvação das almas”. Aqui, portanto, Wendl caracteriza o fundamento primordial da missão: a “salvação das almas”, além da própria “glória de Deus”. Mais que isso, o trabalho de salvação das almas deve ser feito porque aqueles a quem se destina a missão encontram-se nesta situação porque “o próprio Deus colocou”. Isso significa que, na concepção daquele que se julga vocacionado à missão, cujo caminho é o sacrifício, há uma espécie de cosmos no qual estão inseridos os dois lados de uma missão religiosa: de um lado o missionário, que exerce sua vocação de levar a palavra e ensinamentos divinos àqueles que, de outro, (quase que por igual vocação) necessitam de tais trabalhos para o alcance da sua salvação. O missionário e seu sacrifício, desse modo, se tornam *necessários* (no sentido próprio de um *dever*) à história da salvação divina. Àqueles que não são aptos ao sacrifício de renunciar à própria pátria e aos confortos nela existentes, segundo Wendl, deveriam ficar na Europa, onde os sacrifícios são menores.

Esse, por exemplo, é o argumento também do Ir. Miguel Buchner em carta ao Provincial, Pe. Luís Küppers, em 3 de junho de 1900:

Estamos longe da pátria; temos, porém a mesma obrigação, a de santificar-nos e de trabalhar, mediata ou imediatamente, na salvação das almas. Para cumprirmos esse dever não nos faltam meios, pois não são poucos os sofrimentos, as dificuldades, as renúncias e sacrifícios; são mais e maiores do que na Europa.⁹⁵

Na mesma direção argumenta também o Ir. Henrique Kummermeier em carta ao Provincial Anton Schöpf em 28 de fevereiro de 1898: “Consigo, assim mesmo, cumprir minhas obrigações, sentindo satisfação de poder servir à Congregação. Contribuo assim na salvação das almas, santificando-me por oração, trabalho e sofrimento.”⁹⁶

Assim, sob a justificativa de se trabalhar pela salvação das “almas abandonadas” no Brasil, padres e irmãos buscavam a santidade pessoal por meio do sacrifício missionário. Este ideal de sacrifício, munido de um fértil imaginário sobre o Brasil, calcado nos heroicos relatos missionários entre os “selvagens” do passado colonial,

⁹⁴ COPRESP-A, 5º Volume (1909-1912). **Carta 1168**. Pe. José Wendl ao Pe. João Batista Schmid. Campininhas, 8 de dezembro de 1911, p. 412. *Grifos nossos*.

⁹⁵ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 388**. Ir. Miguel (Felipe) Buchner ao Pe. Luís Küppers. Campininhas, 3 de junho de 1900, p. 359.

⁹⁶ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 296**. Ir. Henrique Kummermeier ao Pe. Anton Schöpf. Campininhas, 28 de fevereiro de 1898, p. 169.

levava não raramente os redentoristas a insistirem na possibilidade de realização de missão entre os índios brasileiros, muito embora o carisma da Congregação Redentorista proposto por seu fundador, Afonso Maria de Ligório, fosse explicitamente voltado para a missão entre “cristãos abandonados” das periferias ou campo.

Se, por um lado, no início do período moderno diversas ordens religiosas voltaram-se para a conversão dos gentios e pagãos, como o caso dos jesuítas e franciscanos, nos séculos 17 e 18 houve uma maior preocupação na conversão dos próprios cristãos, tidos como “subcristianizados”, não mais no sentido trazê-los ao cristianismo em si, mas de adequá-los aos padrões institucionais da Igreja Romana.⁹⁷ Nesta última se enquadra a Congregação do Santíssimo Senhor Redentor, cujo carisma voltava-se diretamente para a “recristianização” dos “cristãos abandonados”.

Todavia, as impressionantes narrativas heroicizadas de missionários entre os gentios americanos, asiáticos e africanos, trazia consigo uma áurea ao mesmo tempo da aventura e do martírio, o que recorrentemente empolgava os jovens missionários em seus ideais de vocação religiosa e sacrifício. Em carta ao Pe. Schöpf, datada de 27 de junho de 1896, por exemplo, o Ir. Henrique Kummermeier expressa o desejo do bispo Dom Eduardo de que os redentoristas estabelecessem missões entre os índios. O destaque dado pelo religioso, no entanto, está no fato de que “há sempre entre eles a possibilidade do martírio, e eu estou pronto, se Deus o quiser.”⁹⁸ Dois anos depois, Pe. Antônio Lisboa Fischhaber escreve também de Goiás ao mesmo Provincial, afirmando que deseja “morrer aqui e mais ainda pelos índios, os quais eu pude ver.”⁹⁹

Evidentemente, a ideia do martírio, especialmente entre os índios, é romantizada e idealizada por missionários que têm como modelo a heroicidade hagiográfica de santos canonizados por seus sacrifícios. O confronto com a realidade, porém, nem sempre permite que tais idealizações permaneçam imperecíveis. Assim o foi com diversos missionários, e mesmo com congregações inteiras. Em carta ao Pe. Matias Raus, Superior Geral da congregação, Pe. Gebardo Wiggermann relata, por exemplo,

⁹⁷ A esta diferenciação, a bibliografia católica denomina *missio ad intra* (como a missão entre cristãos) e *mission ad gentes* (atividade missionária entre povos e culturas não cristãos). Sobre essa distinção, ver: PICARDAL, Amado. Missões paroquiais. In: WALES, Sean C.Ss.R.; BILLY, Dennis C.Ss.R. **Dicionário de espiritualidade redentorista**. Goiânia: Scala, 2012.

⁹⁸ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 196**. Ir. Henrique Kummermeier ao Pe. Anton Schöpf. Campininhas, 27 de junho de 1896, p. 449.

⁹⁹ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 292**. Pe. Antônio L. Fischhaber ao Pe. Anton Schöpf. Campininhas, 5 de fevereiro de 1898, p. 161.

que “O Estado de S. Paulo gostaria de achar missionários [para missão entre os índios]. Os capuchinhos já tentaram e receberam 1:000\$ por mês de auxílio; desistiram depois de os índios terem assassinado e comido um padre moço.”¹⁰⁰

Além do sacrifício entre os índios, outro caso curioso relacionado ao martírio refere-se à trágica morte do redentorista Pe. João Batista Schaumberger, assassinado na Penha (SP), em 1908. Após o chocante acontecimento que em muito abalou os missionários no Brasil, o Superior Provincial bávaro, Pe. José Stummer, temia uma baixa no ânimo dos jovens padres e seminaristas escalados para em breve integrarem a missão brasileira. Todavia, ao contrário do esperado, a notícia do “martírio” de Schaumberger acendeu ainda mais o ânimo dos jovens redentoristas alemães, conforme relata Stummer: “de início receava que os padres e Irmãos destinados para o Brasil ficassem abalados em sua resolução; mas, deu-se o contrário: a infausta notícia aumentou ainda mais o entusiasmo.”¹⁰¹

Este horizonte de idealizações do sacrifício, seja ele como aspecto de troca, de veneração divina, de purificação/santificação pessoal, martírio ou mesmo como parte da vocação missionária de salvação das almas, portanto, constituiu o fundamento central sob o qual se alicerçou o desejo de padres e irmãos redentoristas de abandonarem sua pátria em direção ao Brasil. Entretanto, muito embora a missão bávaro-brasileira fosse desejada como tal caminho de mortificação pela salvação das almas e santificação pessoal – portanto, já se tendo como expectativas as tribulações e sofrimentos – o fato é que

nossa expectativa do futuro, quer seja portadora de esperança ou de angústia, quer preveja ou planeje, pode refletir-se na consciência. Neste sentido, a expectativa também pode ser objeto de experiência. Mas nem as situações nem os encadeamentos de ações visadas pela expectativa podem também ser desde já objeto da experiência.¹⁰²

Isso significa que, não obstante à realização do desejo de se encontrar no Brasil as provações e sofrimentos que se esperava, a reação pessoal face à realidade encontrada nem sempre correspondeu às expectativas criadas, ora frustrando-se o missionário face ao caminho religiosamente imaginado, ora adaptando-se à realidade

¹⁰⁰ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 140**. Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Matias Raus. Aparecida, 10 de novembro de 1895, p. 323.

¹⁰¹ COPRESP-B, 3º Volume (1906-1921). **Carta nº. 567**. Pe. José Stummer ao Pe. Matias Raus. Gars am Inn, 8 de abril de 1908, p. 83.

¹⁰² KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 312.

local, de modo a criar novas expectativas de transformação do lugar (no espaço e no tempo) encontrados, fundando-se ali uma “nova Tróia”, ou, no caso presente analisado, uma nova Baviera: um Brasil (ou Goiás), portanto, católico, nacional e, em certa medida (como veremos ainda nos próximos capítulos), moderno.

4.3.2. *As dificuldades, as privações e as expectativas desencantadas.*

A idealização da missão e vocação missionária, como discutimos há pouco, produziu nos redentoristas bávaros que desejavam missionar no Brasil um conjunto de expectativas idealizado. Este encantamento – no sentido de ser dotado de um aspecto sobrenatural idealizado – das expectativas sobre o Brasil, pode ser explicado, em boa medida, pelo próprio espaço de experiências de tais missionários, uma vez que, exilados e – por isso – afastados das atividades missionárias por 21 anos, tais religiosos não tiveram na própria Alemanha qualquer experiência prática com as dificuldades e privações a que são submetidas um missionário em atividade,¹⁰³ sobretudo no que tange os mais jovens, cuja noção de “sofrimento” e “sacrifício” tinha como fundamento, ora leituras místicas e hagiográficas, ora experiências pontuais de conflitos cotidianos na formação religiosa dos seminários redentoristas. Nesta direção, por exemplo, o então estudante Fr. José Afonso Zartmann, ao agradecer ao Pe. Matias Raus por tê-lo escolhido para a missão no Brasil, afirma estar preparado para os sofrimentos já de antemão esperados na nova pátria a partir das seguintes alegações:

Não estou esperando alegrias no Brasil, ao contrário, muito sofrimento. Mas, R. P. Geral, posso dizer-lhe que o último ano em Mautern foi uma escola de sofrimentos e vejo hoje o quão bom foi o ter sofrido; *caso, pois, sejam grandes os sofrimentos no Brasil, por experiência já sei quão bom é sofrer por Jesus*. É o que *desejo* poder dizer, na hora da minha morte. Mas o motivo principal para eu encarar, pela graça de Deus, com tanta coragem os sofrimentos é a certeza de que o Senhor Deus me ama, pois me tem dado tantas provas, que eu seria cego se não as visse.¹⁰⁴

¹⁰³ Mesmo aqueles que migraram para outras províncias da Congregação durante o *Kulturkampf*, como o caso do Pe. José Wendl na Holanda, dificilmente entraram diretamente no campo de trabalho missionário, seja pelas dificuldades a se enfrentar com a língua (em um ambiente já suprido de missionários locais; portanto diferente do caso brasileiro), seja pelo fato de lá estarem como “convidados” e, por isso, não se integrarem plenamente nas atividades missionárias. Sobre estes casos, ver: **Aqueles que nos precederam**. Manuscrito datilografado. Archiv des Redemptoristenklosters Gars. S/d.

¹⁰⁴ COPRESP-A, 3º Volume (1902-1904). **Carta nº. 482**. Fr. José Zartmann ao Pe. Matias Raus. Deggendorf, 30 de julho de 1902, p. 56. *Grifo nosso*.

As palavras do futuro missionário Pe. Zartmann deixam evidentes tanto a expectativa já esperada (e até mesmo desejada) de sofrimentos no Brasil, como em que ele sustentava a certeza de ser capaz de suportá-los: por um lado o ideal vocacional (um dever ao qual foi divinamente chamado e supostamente capacitado) e, por outro, as experiências pontuais experimentadas na realidade europeia.

Todavia, como bem destaca Koselleck,

Quem acredita poder deduzir suas expectativas apenas da experiência, está errado. Quando as coisas acontecem diferentemente do que se espera, recebe-se uma lição. Mas quem não baseia suas expectativas na experiência também se equivoca. [...] *Estamos diante de uma aporia que só pode ser resolvida com o passar do tempo.*¹⁰⁵

Este “passar do tempo”, no caso analisado, revelou ora as frustrações dessas expectativas idealizadas (produzindo, em certa medida, um “desencantamento” do mesmo), ora sua reelaboração. Em ambos os casos, trata-se, antes de tudo, de uma transformação no próprio horizonte de expectativas, ocorrido a partir do contato direto com a realidade brasileira e das dificuldades e sacrifícios reais a que se foi obrigado a submeter-se em nome da missão redentorista no Brasil.

O primeiro desafio enfrentado pelos missionários redentoristas alemães no Brasil, evidentemente, refere-se às dificuldades em adaptarem-se à nova pátria. Embora soubessem previamente da evidente existência de diferenças culturais, geográficas, climáticas, etc., do Brasil em relação à Europa, a experiência com o clima quente e com aspectos culturais dele advindos, por exemplo, não raramente foram motivos para alguns religiosos pedirem o retorno à Alemanha. Especialmente para os padres mais velhos, a adaptação aos costumes de um país estranho pesava ainda mais. Sobre isso, escreveu o Pe. Lourenço Hubbauer uma carta ao Superior Geral, Pe. Matias Raus, reclamando de seu confrade, o já idoso Pe. Lourenço Gahr:

E, quem envelheceu na Alemanha adquiriu só costumes alemães e não se adapta ao Brasil, perdendo mil vezes a paciência. O pobre diabo, que é intermediário entre o alemão e os brasileiros vê-se entre o martelo e a bigorna, tendo de dizer, às vezes, o que não se quer dizer e vendo-se incompreendido pela idade acostumada aos costumes estrangeiros, quando se quer esclarecer as circunstâncias.¹⁰⁶

O referido Pe. Gahr foi, dentre todos, aquele que mais teve dificuldades de aprender a língua portuguesa. Com 65 anos de idade quando do seu embarque para o

¹⁰⁵ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit** 2012, p. 312. *Grifo nosso*.

¹⁰⁶ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 97**. Carta do Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Matias Raus. Campinas, 6 de fevereiro de 1896, p. 364-365.

Brasil, em 1894, Lourenço Gahr era o mais velhos dos missionários da missão bávaro-brasileira. Assim, apesar de se esforçar por longos anos no aprendizado da língua, até sua morte, em 1905, não conseguiu lograr grandes resultados. Em diversas correspondências aos seus superiores na Alemanha, Pe. Gahr descrevia seu desespero e frustração com relação à impossibilidade de trabalhar nas atividades mais básicas de missionário por não dominar a língua do país:

Minha desolação é a dificuldade em aprender a língua. Chego quase a desesperar, mas penso que a Mãe de Deus, que me trouxe para cá, me há de ajudar. Consigo ler, mas quando falam não consigo entender patavina e não consigo também falar, não me ocorre as palavras. Preciso de um intérprete. É minha grande cruz. Rezem por mim.¹⁰⁷

Peça orações aos noviços para aprendermos bem a língua. Eu em particular estou fraquíssimo e não entendo as pessoas. Pe. Wendl é muito zeloso e ativo, ele poderia me ajudar, se falasse mais português nos recreios. Meus pecados são a causa de eu não conseguir progredir mais; quase choro de amargura, não perco tempo, quase não saio do quarto, a semana toda, só vou à igreja e, assim mesmo não consigo. O bom Deus humilha-me muito, mas confio e espero ainda.¹⁰⁸

As dificuldades com o novo idioma, entretanto, não afetou somente aos padres mais velhos, como Lourenço Gahr. Padres e Irmãos jovens tiveram também que enfrentar diversos desafios ao longo da aprendizagem da língua. Até dominarem o português, portanto, padres e Irmãos, jovens e idosos, passaram por situações constrangedoras por conta de mal-entendidos com a população local, conforme atesta o cronista dos primeiros anos em Goiás:

Certo dia veio um homem que queria caçar em nosso pasto. O Pe. Späth [63 anos] entendeu que ele queria casar-se. Deu-lhe a entender que deveria confessar-se. A esta resposta o homem obtemperou que iria “imaginar” e foi-se. O Ir. Norberto [37 anos] atendia também ocasionalmente a portaria. Um belo dia trouxe alguém um caixãozinho. Cuidando o irmão Norberto tratar-se de um presente de ovos, tomou-os sem mais, disse obrigado, levando-o à cozinha para retirar os ovos. Qual não foi o seu espanto ao dar com o cadáver de um pretinho que o homem tinha trazido para enterrar.¹⁰⁹

Ainda no que tange as dificuldades de adaptação no Brasil, também o clima foi objeto de frustração que levou alguns religiosos a repensarem seus ideais de vocação missionária. Em carta datada de 15 de agosto de 1901, o Ir. Gebardo Konzet implorava

¹⁰⁷ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 71.** Carta do Pe. Lourenço Gahr ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 8 de janeiro de 1895, p. 166.

¹⁰⁸ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 86.** Carta do Pe. Lourenço Gahr ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 1º de março de 1895, p. 204.

¹⁰⁹ WIGGERMANN, P. Gebardo C.SS.R.; GAHR, P. Lourenço C.SS.R. **Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás (1894-1898).** Aparecida (SP): Editora Santuário, 1982, p. 180.

autorização ao Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf, para voltar para a Europa, alegando que:

O senhor já sabe que não me dou bem neste clima quente; são grandes a minha intranquilidade, dúvidas, angústias. O clima prejudica-me na alma e no corpo, causando-me dificuldades e tentações. Sinto mais minha doença nervosa. Irritação e nervosismo dificultam a oração, impedem-me o sono, causam tentações contra a castidade maiores que lá fora.¹¹⁰

Além do clima, a falta do conforto a que se era acostumado na Europa causava igualmente descontentamento entre muitos clérigos e Irmãos que intentaram a vida missionária no Brasil, especialmente em Goiás. Já nos primeiros meses de missão, o Visitador Pe. Gebardo Wiggermann escrevia ao Superior Geral, Pe. Matias Raus, sobre as dificuldades experienciadas em Goiás:

Passamos por fome, sede, calor, cansaço e insetos, mas não tivemos tentação por isso. Gostamos de passar pobreza e tribulação por amor de Jesus e das almas. Mas há aqui em Goiás cruces e sofrimentos! No mais, só a falta de tudo o que na Europa se julga absolutamente indispensável! Por exemplo: não há sapatos, porque não há couro, que só se encontra na capital, todo mundo anda descalço ou quando muito com uma espécie de chinelas.¹¹¹

Nesta mesma direção, Fr. Norberto descrevia a primeira habitação dos missionários em Goiás (que há pouco apresentamos também uma descrição feita pelo cronista da fundação da missão bávaro-brasileira), comparando-a com aquilo com o que se acostumara na Europa. Segundo ele,

Moramos aqui em Campininhas numa casa tão pobre que, na Alemanha, valeria pela cocheira mais pobre. Minha cozinha é um buraco com fogão sem chaminé, espalhando fumaça por todos os lados. É também o meu quarto de dormir. Não tenho colchão, durmo sobre duas tábuas, tendo uns trapos por coberta e a capa-chuva por travesseiro.¹¹²

Por conta das razões que expusemos no capítulo anterior, o estado de Goiás contrastava-se em muito aos avanços já notados em outros estados da federação, como São Paulo. Para os redentoristas alemães, que, além de virem da Europa, fundaram também uma casa em Aparecida (SP), os sacrifícios e renúncias materiais em Goiás se tornavam ainda mais acentuados. Assim, se em Aparecida algumas dificuldades

¹¹⁰ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 451.** Carta do Ir. Gebardo Konzet ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 15 de agosto de 1901, p. 506.

¹¹¹ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 97.** Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Matias Raus. Goiás, 24 de abril de 1895, p. 221.

¹¹² COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 76.** Carta do Fr. Norberto ao Pe. Anton Schöpf. Campinas, 2 de fevereiro de 1895, p. 180.

decorrentes do desencantamento das expectativas missionárias tornavam árdua a adaptação no Brasil, em Goiás não raramente esta situação se tornava insustentável. Em carta datada de 1896, por exemplo, Ir. Floriano, ao ser noticiado de que voltaria para o convento goiano, expõe estas dificuldades sofridas por aqueles que chegavam em Goiás após a experiência em Aparecida:

Não há comparação possível entre Aparecida e Goiás. Aqui, uma casa em ordem, boa mesa com cerveja ou vinho, pão e carne, todos os dias. Também o peso dos trabalhos dos irmãos não se compara com as fadigas em Goiás. [...] Com grande alegria, saudamos os novos confrades, pois o trabalho era grande, mas infelizmente, já no segundo dia, podia-se ver algo triste nos novos. Começaram as queixas: "tão duro"; "isso eu não imaginava"; "não se tem nada"; "só feijão e arroz"; "nem cama, nem casa pronta", etc. etc. Coitados desses irmãos. Só o Fr. Germano está contente. Por que vieram a Goiás?¹¹³

Goiás, portanto, representou no horizonte de expectativa dos redentoristas bávaros, por excelência, o lugar para se por à prova a vocação e idealização do sacrifício missionário. Como ressaltou Pe. Wiggermann ainda em 1895, "Goiás é um duro bocado. [...] Há mil dificuldades, das quais a Europa não faz ideia."¹¹⁴ A começar pela viagem de Aparecida à Campinas: o trajeto durava, pelo menos, 40 dias, viajando de Aparecida à Uberaba de trem e, de lá, à cavalo ou em lombo de burros e mulas para Campinas, numa epopeia que não durava menos de 25 dias, dormindo-se, muitas vezes, em pousos arranjados na mata, ou em miseráveis casas de habitantes da região.¹¹⁵ Em carta datada de 19 de dezembro de 1894, pouco depois da sua chegada em Goiás, Pe. Gebardo Wiggermann descreve ao Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf, alguns trechos da viagem:

Sempre houve estrada; até Morrinhos seguimos a estrada oficial para Goiás [antiga capital do Estado]. Mas as estradas são como as dos campos ou das florestas da Alemanha. São muitos os riachos nos fundos dos vales e não há pontes. De três em três horas encontra-se uma fazenda, onde se pode pernoitar. Geralmente um rancho sem paredes, onde se pode abrigar da chuva. Dormimos em redes ou no chão sobre os baxeiros das montarias, ou sobre mesas e bancos e às vezes num girau. O perigo de serpentes ou feras não é como imaginávamos. Somente algumas vezes vimos cobras e o nosso guia

¹¹³ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 179**. Carta do Ir. Floriano ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 23 de abril de 1896, p. 403.

¹¹⁴ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 72**. Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Anton Schöpf. Goiás, 9 de janeiro de 1895, p. 169.

¹¹⁵ A viagem de Aparecida para Goiás, curiosamente, demorava mais do que da Europa para São Paulo. Em carta de 12 de abril de 1899, Pe. Gebardo Wiggermann chegou a afirmar: "Preciso viajar novamente a Goiás; viagem mais difícil do que para Europa." (COPRESP-A, 2º Volume – 1897-1901. **Carta nº. 342**. Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Baumgartner. Aparecida, 12 de abril de 1899, p. 260).

viu uma vez uma onça. Mas os insetos: pulgas, mosquitos, moscas e vespas são um tormento que amarguram a vida, principalmente à noite. Numa noite foram tantos estes insetos que dobramos as cobertas e ficamos acordados a noite inteira. Os carrapatos agarram de tal modo na pele que é precisa arrancá-los. Toda a noite tínhamos que fazer essa operação: arrancar os carrapatos. Há também uma espécie de pulga (o bicho de pé) que entra na pele e desenvolve seus ovos, sem que a gente note. É perigoso se não extrair em tempo. Durante a viagem não o percebemos, mas no fim todos tivemos que nos submeter à esta pequena operação. É um milagre não nos ter acontecido nenhum acidente durante a viagem. Quase nenhum de nós sabia montar e tratava-se de coisa séria, pois tínhamos que subir e descer morros, andar sobre paus e pedra até o rio e atravessá-lo com empecilho de árvores e ramos. [...] No estado de Minas Gerais havia sempre um gole de vinho adulterado, em Goiás nada mais a não ser água e pinga. O calor é sufocante. A sede é muito pior. Sofremos muito aqui no Brasil com a sede por falta de água potável. Viajamos horas à fio com a boca seca de sede. Bebíamos somente quando atravessávamos um rio. A gente fica com os lábios inchados pela sede e calor, aos poucos, porém, nos aclimatamos e tudo isto passa.¹¹⁶

No que tange a acomodação, além do detalhado relato das crônicas que citamos anteriormente, as palavras do Pe. João da Mata Späth sobre o primeiro convento redentorista de Campinas dá cores ao tipo de provações pelas quais os ideais missionários outrora descritos deveriam passar: “Vivemos aqui num palácio que se assemelha ao de Santo Afonso em Scala, diz o Pe. Wiggermann, e até o supera por sua miserabilidade. Grande parte desta carta, na falta de mesa e cadeira, eu a escrevi no chão ajoelhado, com o papel colocado sobre as tábuas da cama.”¹¹⁷

No que tange a alimentação, as descrições apontam igual precariedade, contrastando-se ora com a fartura da mesa em Aparecida, ora com a própria experiência na Alemanha. Nos primeiros relatos oficiais da comunidade de Campinas (GO), o cronista ressaltou em detalhes as dificuldades alimentares dos redentoristas bávaros em Goiás:

O desjejum consistia numa xícara de café preto, sem nenhum acréscimo, desjejum que era, na verdade, mais de feição a aumentar a fome do que a mitigá-la. Por vezes, mas não com frequência, a família Rocha valia agenciar-nos um pouco de leite. Mais tarde, por pão passamos a receber um pedacinho de queijo. Sempre o mesmo era o almoço: sopa de farinha de milho seguida de feijão e arroz. As sobras do almoço ficavam para o jantar. Carne, só de milagre. Comprávamos às vezes uma boa posta de carne de vaca ou de porco. Acontecia, porém, que já no segundo dia pululava de vermes o que não era

¹¹⁶ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 67.** Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Anton Schöpf. Campininhas de Goiás, 19 de dezembro de 1894, p. 134-135.

¹¹⁷ COPRESP-B, 1º Volume (1874-1897). **Carta nº. 119.** Carta do Pe. João da Mata Späth ao Pe. Antônio Schöpf. Campininhas, 21 de dezembro de 1894, p. 228.

comido primeiro, tornando-se imprestável. A espaços saía o bom Pe. Spaeth com a espingarda às costas a ver se abatia alguma ave ou outro animal para o nosso repasto. O mais das vezes voltava de mãos abanando. Já ao entrar na casa podíamos apanhar de seu semblante sombrio o malogro da tentativa. De bebida tínhamos sempre a mesma, a saber, água do córrego, que deslizava ao lado da casa. Se acontecia chover, tornava-se ela turva e suja, como a dos poços. Para se ter água potável, era preciso buscá-la bem cedo, antes de o sol levantar-se e de as mulheres começarem a lavar a roupa no córrego.¹¹⁸

Tamanha disparidade entre o que se idealizava e a realidade encontrada resultou em um imenso volume de cartas enviadas à Europa contendo lamúrias, lamentações e desabafos. Tais cartas são ainda hoje as testemunhas de conflitos de toda ordem, envolvendo desde insubordinações e contendas pessoais, à desencantos com a vocação missionária, arrependimentos e, em muitos casos, desespero, como foi o caso do Ir. Teodoro que, ao ser transferido para Goiás em 1910, atormentou-se a tal ponto de ameaçar abandonar a congregação:

Quanta coisa tem-se de suportar, quando não se sabe a língua, que não posso aprender, porque não escuto e não retenho nada. [...] Um padre me disse que eu estava no caminho certo da loucura, porém o que posso fazer, neste estado não chego a um raciocínio. [...] O senhor não imagina o quanto sofro e choro. Fico todo perturbado na meditação e na comunhão; deixei esta até que o superior me dissesse que voltasse a comungar. Causa-me dor fazer o superior desagradar-se tanto. Eu já teria deixado a congregação, mas aqui no Brasil nem conseguiria mendigar, porque não sei a língua. Peço-lhe, se não houver outro jeito, arranje-me um lugar, onde eu possa merecer o meu pão até tomar um navio que me leve de volta à Alemanha. Tenha piedade de mim, para eu não me desesperar.¹¹⁹

Dessa forma, aqueles que, ao contrário, conseguiam se adaptar e se realizar na missão no Brasil, queixavam-se daqueles que, por outro lado, não conseguiam mais ver nos sacrifícios cotidianos o motivo da alegria que outrora na Europa expressavam como ideal. Assim observou o Pe. Lourenço Hubbauer, em cartas ao Superior Geral, Pe. Matias Raus:

Entretanto os chegados ultimamente não se adaptam bem, ouvindo-se às vezes, coisa desagradável como: "isso eu não pensava". A um desagrada a alimentação, a outro a casa, etc. Acho bom dizer tudo para que não venha mais para cá a classe de chorões do "isto eu não pensava". Há sofrimentos, mas a gente, compreendendo o sofrimento, sente alegria.¹²⁰

¹¹⁸ Idem, p. 122.

¹¹⁹ COPRESP-A, 5º Volume (1909-1912). **Carta nº. 1076.** Irmão Teodoro ao Pe. João Batista Schmid. setembro de 1910, p.224.

¹²⁰ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 176.** Carta do Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Matias Raus. Campinas, 8 de abril de 1896, p. 397-398.

Nosso pão aqui, seco e duro é andar a cavalo horas e dias, sem colher frutos, a não ser de vez em quando; não admira se, às vezes, um apóstolo, crescido na Europa, perde as estribeiras, passa os limites da paciência, prorrompendo em palavras como estas: "brasileirismo, horrível selvageria, estupidez", etc. Que fazemos nós então aqui?¹²¹

As lamúrias e descontentamentos eram tantos que o próprio bispo de Goiás, Dom Eduardo Silva, chegou a tentar, em carta, lembrar aos religiosos alemães dos sacrifícios, sofrimentos e privações como motivos centrais do entusiasmo da aceitação e escolha deles pela missão no Brasil:

Sofrei até a morte se for preciso e assim vós vos salvarei e salvareis os outros. Ao convidar-vos para a minha diocese eu não vos oculte nada do que tendes visto e foram justamente as dificuldades, as privações, os sofrimentos as fadigas, o calor, a sede, a fome e as perseguições, que deviam fazer arrefecer o vosso ardor, que mais vos entusiasmaram e o vos seduziram. Avante, pois, queridos companheiros e cirineus deste pobre bispo.¹²²

Os ideais de sacrifício, martírio e missão que outrora compunham as expectativas de muitos redentoristas bávaros, portanto, contrastava-se agora com a dura realidade do campo missionário num sertão afastado da Europa no tempo e no espaço. Foi em face deste desencanto que admitiu o Pe. Valentin von Riedl que “a vida missionária não é brincadeira; quando se está nela, cessa o romantismo, restando só a realidade nua e crua de cruces e renúncias.”¹²³ Na mesma direção, admitia também o Pe. Miguel Siebler, em fevereiro de 1895: “Aos poucos estou compreendendo o que significa estar em missão em terra estranha. Na Europa eu não fazia a mínima ideia das coisas daqui, ou me enganava.”¹²⁴ O heroísmo sacrificial que a muitos na Europa encantava, portanto, afirma também o Pe. Lourenço Hubbauer, deveria ser relativizado, pois “Ninguém nos tome, na Europa, por heróis, quando escrevemos sobre renúncias, dificuldades, etc., nem por religiosos abnegados, pois nos esquecemos de contar a cara que fazemos, os gemidos e queixas, quando passamos dificuldades.”¹²⁵

¹²¹ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 187.** Carta do Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Matias Raus. Goiás, 28 de maio de 1896, p. 429.

¹²² COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 249.** Carta do bispo de Goiás Dom Eduardo Duarte Silva ao Pe. Lourenço Gahr. Uberaba, 30 de maio de 1897, p. 64.

¹²³ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 145.** Pe. Valentin von Riedl ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 18 de novembro de 1895, p. 328.

¹²⁴ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 79.** Pe. Miguel Siebler ao Pe. Anton Schöpf. Campinas, 2 de fevereiro de 1895, p. 185.

¹²⁵ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 261.** Carta do Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Reitor Baumgartner. Campinas, 4 de agosto de 1897, p. 100.

O resultado desse desencanto de muitos confrades foi de que, dentre os 72 redentoristas enviados da Alemanha para o Brasil entre 1894 e 1920, 13 desistiram, sendo que, destes, 9 voltaram para a Baviera, dos quais 4 abandonaram a congregação.¹²⁶ Para os superiores da missão no Brasil, restavam as dificuldades de lidar com os muitos conflitos gerados por estes tantos desencantos, como relata o então Vice-Provincial Pe. Roberto Hansmair, em outubro de 1907:

A Gars não posso comunicar isso a fim de evitar mal maior. Lá se diz que no Brasil deve haver muita gente, pois muitos voltam. Mas, quem foi mandado de volta? Um Corbiniano Kirmaier, que causava escândalo; um Siebler, que deixou a Congregação, um Hahn, que no seu desassossego perturbava a todos, dois padres agonizantes Angerer e Kammerer, dois Irmãos que enlouqueceram e que foi na companhia do útil Padre Meyer. Deveriam esses ficar aqui? Não era obrigação do superior da missão cortar o mal pela raiz? Na Baviera não imaginam em que situação terrível essa gente coloca uma pessoa. Que devia eu fazer com o noviço Antônio? Não obedecia, não rezava, era guloso, bebia vinho na adega, não cumpria as penitências, etc., escandalizando a todos, especialmente os clérigos noviços. Padres conselheiros deram o conselho de o despedir. V. Revma. reconhece todas as dificuldades e aprovará por isso todos os meus passos.¹²⁷

Mas nem todos, é importante ressaltar, se desencantaram ou se frustraram com a realidade encontrada no Brasil. Muitos dos redentoristas enviados da Alemanha expressam em suas cartas à pátria-mãe um contentamento e satisfação notórios pelos sacrifícios encontrados na nova pátria; especialmente, em Goiás. Na mesma crônica de fundação da missão no sertão goiano, o cronista que outrora relatava tantas privações, dificuldades e lamentos, ao final afirma, como já mencionamos, que

Enganar-se-ia, contudo, quem nos julgasse tristes por vida tão pobre e afadigosa. Nada disso, o que nos faltava em consolações terrestres, era repostado pela graça de Deus, por tal forma que nunca estivemos tão alegres como naqueles tempos em que chegávamos a tirar da mesma miséria motivos de alegria.¹²⁸

Em diversas outras correspondências ainda é possível notar também este referido gozo nos sacrifícios da vida missionária, confirmando-se, nestes casos, os ideais esperados de se encontrar no Brasil alegria nas dificuldades impostas pela (re)fundação na nova pátria:

¹²⁶ PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.** 2007, p. 196.

¹²⁷ COPRESP-A, 3º Volume (1905-1908). **Carta nº. 868.** Carta do Pe. Roberto Hansmair ao Pe. Matias Raus. Aparecida, 8 de outubro de 1907, p. 356.

¹²⁸ WIGGERMANN, P. Gebardo C.SS.R.; GAHR, P. Lourenço C.SS.R. **Op. Cit.** 1982, p. 122.

Estou bem, muito feliz e nada arrependido de ter vindo para cá, embora ande sempre adoentado.¹²⁹

Estou feliz aqui e com mais saúde que na Baviera. O clima quente me faz bem. Minha companheira, a "constipação" quase se esqueceu de mim.¹³⁰

Em Campinas, estamos todos bem, eu em particular me sinto bem e feliz; não me arrependi em nenhum instante de ter vindo para o Brasil e para Goiás.¹³¹

Gosto do Brasil e não desejo de jeito nenhum voltar para a Europa. Já me acostumei ao clima. É verdade, a gente tem de se acostumar ao clima, pois aqui, propriamente falando, não há inverno, mas sempre verão.¹³²

Como V. Revma. sabe, quero dizer-lhe assim mesmo que este é o terceiro ano de minha estadia no Brasil; graças a Deus, ninguém é tão feliz quanto eu. Posso asseverar-lhe que muito pesar me causaria, caso viesse uma notícia de eu ter de voltar para a Europa. Espero que isso nunca aconteça. A Deus minha gratidão.¹³³

Em algumas correspondências ainda é possível notar até mesmo casos de arrependimento pelas lamúrias iniciais, uma vez que, agora, depois de convertidas as expectativas em novas experiências, as dificuldades pareciam ser mais suportáveis, como o caso do Ir. Henrique, que, embora inicialmente tivesse insistido em voltar para a Europa por não se adaptar ao Brasil, mostrava-se arrependido, já em 1896, das lamúrias, escrevendo ao Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf, em 13 de outubro:

Não compreendo como tenha sido eu o escolhido por primeiro entre os irmãos, melhores do que eu para trabalhar diretamente na salvação das almas. Estou lhe falando com sinceridade ao dizer-lhe que choro, pensando na minha ingratidão com Deus e nos meus pecados ao estar neste trabalho. Há muito a sofrer, mas o pensamento no céu e nas almas adoçam o trabalho e as penas. Em alguns dias a caminhada era de 8 a 10 léguas, debaixo de sol ardente; o meu cansaço era tanto que quase não conseguia manter-me em pé. Graças a Deus suportei tudo, aprendi por experiência que Deus ajuda a quem obedece. Sinto-me melhor agora, com mais saúde e acostumado ao clima. Já me envergonhei muitas vezes do que lhe escrevi antes, da minha pusilanimidade. É de joelhos que peço-lhe perdão.¹³⁴

¹²⁹ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta n.º. 252.** Carta do Ir. Carlos ao Ir. José. Aparecida, 25 de junho de 1897, p. 67.

¹³⁰ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta n.º. 201.** Carta do Pe. Jospe Wendl ao Pe. Anton Schöpf. Morrinhos, 11 de setembro de 1896, p. 469.

¹³¹ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta n.º. 401.** Carta do Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. Matias Raus. Bela Vista, 12 de setembro de 1900, p. 390.

¹³² COPRESP-B, 2º Volume (1898-1905). **Carta n.º. 396.** Carta Ir. Norberto ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, 29 de janeiro de 1903, p. 341.

¹³³ COPRESP-A, 4º Volume (1905-1908). **Carta n.º. 778.** Carta do Ir. Plácido ao Pe. Anton Schöpf. Aparecida, janeiro de 1906, p. 177.

¹³⁴ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta n.º. 205.** Carta do Ir. Henrique ao Pe. Anton Schöpf. Caldas Novas, 13 de outubro de 1896, p. 482.

Em resumo, portanto, é possível percebermos, por meio das fontes apresentadas, o modo como o horizonte de expectativas sobre o Brasil foi construído pelos redentoristas bávaros, com base tanto em um conjunto de ideais religiosos de sofrimento e sacrifícios em prol da salvação de si e das almas (como forma de realização plena da vocação pessoal), quanto (e não menos importante) em um campo de experiências construído no exílio e, por isso, pouco experimentado nas atividades missionárias e muito menos na realidade de um lugar tão distante (no espaço e no tempo) da pátria natal. O resultado desse choque entre o futuro-presente (como expectativas) e a realidade que, de fato, se tornara experiência, gerou, por um lado, desencantamentos com relação aos referidos ideais, mas, por outro, a adaptação e autorrealização daquilo que se cria como chamado divino para os ideais missionários. O resultado desta dinâmica temporal e experiencial foi a (re)elaboração de novas expectativas, ainda evidentemente pautadas em ideais religiosos, mas agora (de)limitadas e transformadas por um conjunto de experiências acrescido da realidade brasileira e goiana e a ela adaptadas.

4.4. Expectativas reelaboradas: olhares e adaptações redentoristas em Goiás.

A realidade religiosa, cultural, social e econômica do estado de Goiás, como destacamos no capítulo anterior, em muito se contrastava com o litoral brasileiro (especialmente os estados de São Paulo e Rio de Janeiro), e mais ainda com a Europa dos redentoristas bávaros. Visto como decadente, distante no tempo e no espaço da civilização e do progresso, Goiás representava, por um lado, um farto e fatigante campo de trabalho missionário e, por outro, um espaço limítrofe entre a civilização e a barbárie, entre o progresso e o atraso, entre o pagão e o cristão. Em outras palavras, Goiás era o típico espaço de *fronteira*.

Segundo Adriana de Oliveira,

A alteridade é percebida na fronteira mediante o estabelecimento das diferenças, e a condição de “estar-entre” é que permite apreendê-las. Assim, a colisão de diversidades estabelece espaços e tempos próprios, em que os primeiros (espaços) abrigam o desencontro dos segundos (tempos). Na fronteira coexistem tempos diversos, porque diz respeito ao espaço limítrofe entre o presente e o devir.¹³⁵

¹³⁵ OLIVEIRA, Adriana M. **Op. Cit.** 2006, p. 1.

Esta noção do espaço de fronteira como lugar de coexistência de tempos diversos, de limite entre o presente e o devir, nos ajuda a perceber bem o modo como os redentoristas bávaros, vindos de uma Alemanha em marcha de desenvolvimento e progresso, de significativa consolidação da cristandade institucional católica, perceberam e lidaram com o “outro”, o “brasileiro”, o “goiano”, o “bárbaro”, aquele cristão ainda não cristianizado, enfim, com a alteridade de um lugar em que sabiam não estar de passagem (como o estavam os viajantes naturalistas), mas, antes, sentiam-se no dever e na necessidade vocacional de transformar o “lugar” (em sua dimensão física e simbólica) e (re)fundar uma nova Baviera.

Nesta última seção do presente capítulo, portanto, intentamos apresentar e discutir o modo como os redentoristas bávaros (re)agiram face à alteridade do sertão goiano em suas diferenças culturais, clericais e religiosas. Mais que isso, interessa-nos neste momento derradeiro perceber as transformações nas expectativas de tais sujeitos. Se, inicialmente, o ímpeto missionário, como destacamos, desejoso estava da (re)fundação da pátria-mãe no Brasil, com o passar do *tempo*, as novas experiências adquiridas serviram de base para se repensar e se reelaborar as expectativas não apenas sobre si mesmos, mas igualmente sobre o que se esperava como resultado da missão sobre esse “outro” encontrado na fronteira.

O primeiro contraste observado pelos redentoristas bávaros sobre o Brasil e, especialmente, sobre Goiás refere-se, como não poderia deixar de ser, à postura do clero local. Mesmo ainda na Europa, quando da aceitação do pedido de fundação da missão em Goiás, a primeira informação de destaque ressaltada sobre tal pedido de Dom Eduardo foi de que “sua diocese é Goiás, que se estende por toda a província e é maior que toda a Baviera. Em sua diocese há 40 padres, dos quais três guardam o celibato.”¹³⁶ Esta informação serviu já de antemão para a construção de todo um conjunto de expectativas e, evidentemente, carregadas de pré-conceitos sobre o tipo de clero com quem os redentoristas bávaros teriam que lidar em Goiás.

Ao chegarem ao seu campo de trabalho, suas expectativas se tornaram rapidamente realidade. Já nas primeiras cartas e crônicas aos superiores em Roma e

¹³⁶ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 14.** Carta do Pe. José Schwarz ao Pe. Anton Schöpf. Roma, 13 de junho de 1894, p. 19. *Grifo nosso*. Em outra correspondência, ao mesmo Pe. Schöpf, Pe. Carlos Dilgskron afirma: “Nestes dias visitou-nos um bispo do Brasil que tem uma enorme diocese, onde há quatro tribos de selvagens; poucos, porém, são os padres e não são dos melhores.” (COPRESP-A, 1º Volume – 1817-1896. **Carta nº. 13.** Pe. Carlos Dilgskron ao Pe. Antônio Schöpf. Roma, 11 de junho de 1894, p. 18. *Grifo nosso*).

Gars, os destaques principais das primeiras impressões sobre São Paulo e – especialmente – Goiás foi de grande ignorância religiosa do povo, decorrente, sobretudo, do descaso do clero local. Segundo relatou o cronista da fundação da missão em Goiás, “o povo da diocese de Goiás é em geral extremamente ignorante e indiferente em matéria de religião. E não é de se admirar, pois que quase nunca têm instrução religiosa, nem oportunidade para ouvir uma pregação ou um catecismo.”¹³⁷

À medida que os anos se passaram, esta perspectiva sobre o clero local não se alterou em muito. Pelo contrário. Quanto mais missões e trabalhos pastorais eram realizados, mais se entrava em contato com os costumes, pessoas e clero locais, e, conseqüentemente, aprofundava-se as impressões de um verdadeiro descaso por parte dos vigários para com a administração dos sacramentos. Aos “defeitos” de caráter e moralidade do povo, por conseguinte, era atribuído o mau exemplo e o desserviço de tais sacerdotes à Igreja em Goiás. Em carta datada de 20 de abril de 1899, por exemplo, Pe. José Wendl descreve suas impressões sobre o povo e clero goiano, afirmando que:

A ignorância religiosa é terrivelmente grande por causa da falta de padres e do mau exemplo dos poucos existentes. Em Pouso Alto, por exemplo, uma cidadezinha de uns mil habitantes, o Cônego Honorário José Olinto era vigário há 53 anos, sem pregar, sem dar catecismo às crianças, sem confessar a não ser nos casamentos e em casos de morte. De outro lado, nenhum pai de família tem tantos filhos como ele de diversas concubinas e criadas, brancas ou pretas; esses ele mesmo batizava e casava no devido tempo. Teria sido um bom pai, mas como padre era um lobo devorador na pele de ovelha. E o povo o julgava “um bom padre”. Vê-se como um mau exemplo exerce influência desmoralizadora no povo. O conceito cristão de moralidade e honestidade caiu ao ponto mais baixo.¹³⁸

Às impressões do Pe. Wendl destacadas na referida carta saltam aos olhos algumas expressões interessantes. Segundo o redentorista bávaro, a “ignorância religiosa” do povo deve-se ao “mau exemplo dos poucos padres existentes”, sendo estes, por isso “lobos devoradores em pele de ovelha”. Tal “ignorância religiosa” destacada por Wendl se refere não à piedade e devoções em si, mas, evidentemente, ao conhecimento de doutrinas, sacramentos, normas de conduta e demais regras teológicas e/ou *institucionais* da Igreja romana. Isso significa que não se trata aqui de um povo pouco religioso, mas pouco instruído no que tange aquilo que, para um sacerdote europeu – formado sob o rigorismo do que restava do ultramontanismo alemão

¹³⁷ WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Op. Cit.** 1982, p. 133.

¹³⁸ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 344.** Carta do Pe. José Wendl ao Pe. Vice Provincial. Campinas, 20 de abril de 1899, p. 262.

oitocentista –, deveria ser a base da fé de qualquer indivíduo que a si mesmo se intitulasse cristão. Exemplo disso são as palavras do Pe. Gebardo Wiggermann sobre a religiosidade brasileira: “Creio não haver povo tão propenso à religião como o brasileiro. Mas falta-lhe instrução religiosa; ignoram Trindade, Redenção, mandamentos, sacramentos, mas mostram muita boa vontade.”¹³⁹

Por conseguinte, o “mau exemplo” dos padres locais relacionava-se à sua pouca preocupação em inculcar nessa mesma gente os princípios religiosos de uma Igreja que, romana, se pretendia universal. Se, por um lado, a propensão religiosa do povo brasileiro era uma característica louvável, por outro, era sua ignorância teológico-doutrinária uma real preocupação e crítica dos redentoristas. Em carta datada de 12 de abril de 1902, por exemplo, Pe. João Batista Kiermeier mostra-se escandalizado por ter encontrado “Num lugar, de 27 rapazes de 10 a 14 anos [dentre os quais] só um sabia quantos deuses há.”¹⁴⁰

Em face disso, a questão que nos resta questionar é: por que tais sacerdotes locais decidiam-se por ignorar suas “obrigações” eclesiásticas? Para tentarmos responder a esta pergunta, é necessário, antes de tudo, nos afastarmos do ponto de vista dos redentoristas – portanto, daqueles que representavam a Igreja Católica Romana, descendente do rigorismo ultramontano alemão – e tentarmos, na medida do possível, pensarmos as condições do próprio clero local brasileiro.

Como foi mencionado pelo próprio Pe. Schwarz, Conselheiro Geral da congregação redentorista, à época da fundação da missão no Brasil, somente a diocese de Goiás, em extensão, ultrapassava o tamanho de toda a Baviera. Para sermos mais precisos, a diocese de Goiás, no final do século 19, era composta pelo que hoje corresponde aos estados de Goiás, Tocantins e a região denominada por “Triângulo Mineiro”, em Minas Gerais.¹⁴¹ Isso representa um total de 617.937 Km², enquanto a

¹³⁹ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 203.** Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Matias Raus. Aparecida, 21 de setembro de 1896, p. 473.

¹⁴⁰ COPRESP-A, 3º Volume (1902-1904). **Carta nº. 470.** Carta do Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. Anton Schöpf. Campinas, 12 de abril de 1902, p. 36. Um quadro curiosamente semelhante a este foi encontrado pelos missionários jesuítas ainda na Europa da contrarreforma, portanto, quase dois séculos antes. Segundo Peter Burke, “Sir Benjamin Rudyerd disse na Câmara dos Comuns, em 1628, que existiam partes do País de Gales e do norte da Inglaterra “que eram parcas de Cristianismo, onde Deus era pouco mais conhecido do que entre os índios.” (BURKE, Peter. **Op. Cit.** 1989, p. 232).

¹⁴¹ O estado do Tocantins se tornou independente de Goiás somente em 1988, por força da Constituição Federal promulgada no mesmo ano. Já o Triângulo Mineiro, região sudoeste do Estado de Minas Gerais, foi desmembrado de Goiás e incorporado pelo estado mineiro em 4 de abril de 1816. Entretanto, a administração eclesiástica dessa região permaneceu subjugada à diocese de Goiás até 1907, quando Dom

Baviera, no mesmo período, possuía um território com extensão total de 70.550 Km². Isso significa que, somente em termos de extensão territorial, a diocese de Goiás sozinha possuía um tamanho quase nove vezes maior que todo o estado natal dos redentoristas bávaros. Para toda esta diocese, entretanto – como relatou o próprio Pe. Schwarz – o bispo Dom Eduardo contava somente com 40 padres.¹⁴²

Somente por estes dados é possível perceber que o atendimento religioso por parte de tais sacerdotes a toda a extensão da diocese era praticamente impossível. Ainda que muito se esforçassem, ou mesmo que fossem em tudo condizentes com as normatizações romanas, tal clero via-se incapacitado de desempenhar o pastoreio visto pelos redentoristas como ideal.

Por outro lado, todavia, mesmo na demanda paroquial – portanto, reduzindo-se a responsabilidade de tais sacerdotes a uma escala significativamente menor – o clero goiano, conforme destacam as fontes, não realizava com frequência as tarefas exigidas pela instituição. Isso decorre do fato de que, segundo nos parece, a formação desse clero – muitas delas ocorridas ainda na primeira metade do século 19 – não lhes imputava qualquer necessidade de se viver uma vida religiosa tão distinta da civil, algo que, em termos gerais, é um fruto direto do regalismo do extinto regime de Padroado. No caso específico mencionado pelo Pe. José Wendl, por exemplo, o Cônego Honorário José Olinto era vigário de Pouso Alto há 53 anos, o que significa uma formação clerical em um período, no mínimo, ainda de formação do império brasileiro.

Este modo distinto de enxergar suas próprias obrigações, bem como a demanda por sacramentos dos fieis, por parte dos padres locais goianos no século 19 fica ainda mais evidente, como mencionamos no capítulo anterior, nas reclamações de Dom Cláudio José Ponce de Leão, então bispo de Goiás, em sua Carta Circular divulgada em 1885, quando reclama e critica os muitos sacerdotes goianos que, vivendo amancebados e participando despudoradamente de festas e “divertimentos profanos”, não deixavam

Eduardo Duarte Silva, então bispo de Goiás, conseguiu junto a Roma o desmembramento eclesiástico da região, criando-se, assim, a diocese de Uberaba.

¹⁴² Ainda conforme destacamos no capítulo anterior, segundo José Oscar Beozzo, em 1872, portanto, vinte anos antes, a província de Goiás contava com apenas 17 padres seculares para atender todo a diocese. Cf.: 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: Ed. Paulinas, 1983, p. 97.

suas responsabilidades dominicais, “com tanto que ele durma antes da Missa, celebra sem o menor escrúpulo.”¹⁴³

Isso, segundo nos parece, não denota um desleixo para com as obrigações religiosas, mas, antes, uma não delimitação de fronteiras entre a vida civil e eclesiástica por parte desses clérigos. No caso do próprio vigário de Pouso Alto, Cônego José Olinto, a normalidade com que exercia seu ministério eclesiástico “sem o menor escrúpulo” – para nos utilizarmos das palavras do referido bispo – sobre sua condição de pai de família foi descrito também pelo próprio Dom Eduardo Silva, conforme apontamos no capítulo anterior, que, hospedado na casa de um tal Coronel Vicentão, a caminho de Bela Vista, em meados da década de 1890, recusou-se a ali permanecer ao saber que as criadas da casa eram filhas do vigário local. Ao saber do ocorrido, o clérigo, segundo narra Dom Eduardo, “Muito magoado e chorando foi ter com um dos missionários e assim queixou-se: ‘Que mal fiz eu a este bispo para separar-me assim de minha mulher e de minhas filhas?’”¹⁴⁴

Desse modo, se observarmos o caso pelo ponto de vista do próprio vigário e não apenas dos missionários alemães, percebemos que, para o povo goiano, conforme atesta o próprio Pe. Wendl, Olinto era tido como “um bom padre”. E não poderia deixar de sê-lo, uma vez que a exigência da frequência aos sacramentos, da necessidade de pregação, catequese, confissões, etc., era inteiramente desconhecida por aquela população. Em outras palavras, a ação dos missionários redentoristas alemães (bem como dos próprios bispos ultramontanos, como Dom Eduardo, ou mesmo os missionários dominicanos franceses que atuavam no norte do estado) ao invés de atender a uma necessidade religiosa real da população goiana, criaram – a partir das missões e demais trabalhos pastorais – uma demanda de agentes religiosos que, até então, era para aquelas pessoas inteiramente dispensável. Assim, a ausência dos sacramentos não representava, para os goianos, qualquer sinal de perdição ou depravação religiosa. A razão desse ponto de vista popular, no olhar dos missionários alemães, não poderia derivar de outra coisa senão do descaso do próprio clero, conforme se nota nas observações do cronista: “o

¹⁴³ LEÃO, Dom Claudio José Gonçalves Ponce de. Carta Circular (Reservada). Dirigida aos Parochos e aos demais Clerigos de Ordens Sacras da Diocese de Goyaz. Goyaz: 1885. Apud: SILVA, Maria da Conceição; MOREIRA, Wellington Coelho. *Conjugalidades Clericais na Diocese de Goiás, 1824-1907. História*. Vol. 29, n.1, Franca, 2010, p. 183.

¹⁴⁴ SILVA, Dom Eduardo Duarte. *Passagens*: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz. Goiânia: Ed. da UCG, 2007, p. 85-86. Cf.: Capítulo 3, p. 241.

povo da paróquia e dos arredores, de ordinário, morre privado dos sacramentos. Não era costume chamar o padre. E até inútil fazê-lo. Eles não iam mesmo.”¹⁴⁵

É neste sentido, portanto, que estas críticas redentoristas sobre o clero goiano – em muito semelhantes às também expressas por Dom Eduardo e seu predecessor, Dom Cláudio (ambos declaradamente ultramontanos) – são frutos não de uma imoralidade ou descaso *per se* de tais sacerdotes. Embora seja perfeitamente possível que em inúmeros casos o desleixo, o descaso e o desinteresse pelas próprias obrigações ditassem a conduta de diversos indivíduos, como os aqui referidos, é necessário levarmos em consideração que as diferenças nas posturas de missionários europeus advindos do ultramontanismo e um clero local do sertão goiano formado sob as bases do regime de padroado são frutos mais de uma clivagem em sua formação e cultura religiosa (bem como na própria visão de mundo delas derivadas) do que propriamente de escolhas conscientes por se desprezar determinadas obrigações morais e religiosas.

O mesmo pode ser observado no que tange os olhares dos redentoristas sobre os costumes e padrões culturais do povo goiano. Sobre isso, uma das críticas mais comuns ressaltadas pelos redentoristas em Goiás refere-se ao *ócio*.

Conforme analisamos no capítulo anterior,¹⁴⁶ quando da chegada dos redentoristas em Goiás, o modo como o goiano lidava com a noção de tempo e trabalho estava ainda pautado pela produção voltada prioritariamente para a subsistência. Este foi um motivo de críticas sobre a população goiana por parte de todos aqueles que tinham em sua própria cultura nacional uma noção de vinculação entre a civilidade, o progresso e trabalho. Este foi o caso dos viajantes naturalistas que passaram por Goiás, como analisado no capítulo anterior, e também dos próprios missionários bávaros, para quem o modo goiano de aproveitamento do tempo para o trabalho representava uma “cultura do ócio e da preguiça.”¹⁴⁷ Segundo narra o cronista da fundação redentorista em Goiás:

Os homens quase que não têm disposição para o trabalho; as mulheres, então, nenhuma. Pode-se dar por satisfeito se mantêm alguma ordem na casa, se cuidam dos filhos e lavam a roupa; os homens ou madraceiam por aí afora o dia inteiro, ou ficam simplesmente acorados diante da porta da casa. Caso venham a precisar de dinheiro, dirigem-se ao convento, pedindo trabalho para agenciar algum “cobre”. Não gostam de trabalhar por diária,

¹⁴⁵ WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Op. Cit.** 1982, p. 136.

¹⁴⁶ Cf.: Capítulo 3, p. 207ss.

¹⁴⁷ COPRESP A, 6º Volume (1913-1920). **Carta nº 1278**. Pe. João Batista ao Pe. Martinho Forner. Campininhas, 19 de janeiro de 1914, p. 119

preferindo a tarefa ou empreitada. Usam exigir o pagamento de antemão e vão-se antes de terminado do trabalho ajustado. Outros prometem executar o trabalho alguns meses mais tarde. Fazem tão facilmente dívidas quanto se esquecem de saldá-las. [...] De plantações fazem apenas o estritamente necessário para a família viver. Sobrevenha daí um ano de carestia, que se instala a fome geral, pois ninguém possui reservas de alimento. A razão disto é não terem eles como comercializar seus produtos.¹⁴⁸

Já o Ir. José Ulrich, em suas próprias crônicas dos primeiros anos em Goiás, acrescenta ainda que

Os trabalhadores são avessos ao trabalho. A ele se submetem apenas o tanto quanto julgam necessário, para a subsistência. Daí a necessidade de irmãos, encarecida pelo Bispo, ao pedi-los com as palavras: “*os irmãos devem ensinar os brasileiros a trabalhar*”. Foram por isso indicados os irmãos necessários para o Brasil.¹⁴⁹

Neste sentido, não obstante às singularidades daquilo que os missionários redentoristas entendiam por trabalho (uma vez que a oração e meditação religiosa, para eles, era também uma forma de não-ócio), é perceptível aqui uma preocupação com o uso do tempo, cujo aproveitamento com a ociosidade era não raramente considerado “preguiça”.

Em face disso, a tendência de muitos missionários foi de realmente tentar “ensinar os brasileiros a trabalhar”, adequando-os forçosamente a uma cultura germânica que a tais pessoas era fundamentalmente estranha. O evidente fracasso nestas tentativas foi motivo de frustrações e reclamações por parte de muitos missionários, como descreve o Pe. Antônio Lisboa Fischhaber ao posicionar-se contra a formação de um clero redentorista no Brasil:

*O brasileiro não quer tornar-se alemão, e nisto está a maior dificuldade. O brasileiro tem muita paciência com o estrangeiro. Pacientemente ele ouve todos os erros linguísticos; mas se se toca nos costumes, então ele perde todo o respeito de sacerdote ou bispo. O brasileiro é preguiçoso, melancólico, provocado se torna um animal selvagem, sem nenhuma perseverança, não se pode decidir-se a nada; prova tudo e na menor dificuldade desanima. Um caráter inadequado para fazer algum progresso na vida espiritual e ainda mais para dar garantia de perseverança numa ordem.*¹⁵⁰

Esta ideia, portanto, de que o brasileiro deveria “tornar-se alemão” fundamentou muitas perspectivas redentoristas no Brasil. Muitos desejavam, por meio das missões e

¹⁴⁸ WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Op. Cit.** 1982, p. 134-135.

¹⁴⁹ ULRICH, Ir. José. “Crônica da Viagem”. In: WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Op. Cit.** 1982, p. 183. *Grifos nossos.*

¹⁵⁰ COPRESP-B, 2º Volume (1898-1905). **Carta nº. 267.** Carta do Pe. Antônio Fischhaber ao Pe. Anton Schöpf. Morrinhos, 4 de setembro de 1898, p. 71. *Grifos nossos.*

demais trabalhos pastorais, não apenas “re-cristianizar” o povo brasileiro, mas igualmente adequá-lo aos padrões do que, sob seu ponto de vista cultural, parecia o necessário e correto. A partir de suas próprias experiências na Europa capitalista, moderna e, em que pese a comparação, mais católico-romana do que o Brasil e Goiás, muitos missionários intentaram – sem sucesso – germanizar e “romanizar” brasileiros e goianos.

Esta perspectiva, entretanto, não foi comum a todos. Desde cedo, alguns redentoristas bávaros compreenderam a necessidade de se respeitar os costumes e mentalidade local para se conquistar a confiança do povo. Ainda em 1897, Pe. Lourenço Hubbauer argumentava que “nós não temos o direito de tirar ao povo o seu modo de agir e pensar, e impor a nossa mentalidade alemã.”¹⁵¹ Ainda Hubbauer, ao criticar aqueles que embarcavam para o Brasil acreditando ser parte da missão redentorista a transformação da mentalidade do povo local, escreveu ao seu Superior Provincial, Pe. Anton Schöpf:

E, se alguém julga o povo daqui meio selvagem, não se precisando por isso de muitas cerimônias, nem civilidade, melhor é que fique por lá para não causar má impressão. Sei de diversos casos que chocaram e causaram admiração pela falta de civilidade. Há pouco, uma pessoa da cidade vizinha disse-me o que causava reparo e desagrado em nossa atitude, acrescentando que, aqui também há livros ensinando boa conduta e, prometeu mandar-me um. *Cada povo tem suas particularidades, (usos e costumes próprios) e esses germanizadores, que procuram pôr uma capa alemã no povo brasileiro hão de se desiludir, perdendo o amor e a confiança do povo.* Compreendo que se deve ser prudente e não permitir abusos; mas se nós temos de lutar a vida toda contra suas paixões e alguns envelhecem na sua cólera, vaidade e crâncices, como é que se pretende obrigar um povo a adotar o caráter alemão? *Quem pensa que só o que ele aprendeu e viu na sua terra é o bom e o certo, fique lá, vivendo bem e fazendo o bem, pois noutro lugar só veria o mal e não teria esperança de fazer o bem.*¹⁵²

Algumas expressões de Hubbauer sobre o tema nos são caras. Hubbauer critica quem acredita na superioridade cultural alemã, “quem pensa que é só o que ele aprendeu e viu na sua terra é o bom e o certo”, e, por isso, deseja impor seus valores e cultura sobre o dos brasileiros. A estes Hubbauer recomenda que “fique por lá”, pois, do contrário, aquele que não está disposto a construir novas expectativas com elementos também da experiência brasileira e goiana, “só veria o mal e não teria esperança de

¹⁵¹ COPRESP-B, 2º Volume (1898-1905). **Carta nº. 226.** Carta do Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Matias Raus. Campininhas, 7 de maio de 1897, p. 417.

¹⁵² COPRESP-B, 2º Volume (1898-1905). **Carta nº. 226.** Carta do Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Anton Schöpf. Campininhas, 5 de maio de 1897, p. 51. *Grifos nossos.*

fazer o bem”. Sendo assim, para o jovem clérigo alemão, “hão de se desiludir” aqueles que não se permitem *adaptar*.

Esta forma de se encarar a relação com o brasileiro demonstra uma sutil, mas importante alteração nas expectativas pessoais e religiosas de alguns daqueles que deixaram sua pátria natal para se (re)fundar uma pátria nova no Brasil. Aqui, portanto, trata-se de uma (re)fundação que, como todo horizonte de expectativas, se realiza de modo bastante distinto do planejado. Face à realidade brasileira, àqueles que não estivessem dispostos a permitir uma espécie de “fusão de horizontes” a partir da compreensão de um campo de cultura e valores distinto do seu próprio, certamente acabaria por frustrar-se, como discutimos nas seções anteriores do presente capítulo. A (re)fundação de uma nova “Troia” (ou, no caso presente, uma nova “Baviera” ou uma nova “Roma”), portanto, não se trata de um espelhamento pura e simplesmente da terra natal. Antes, (re)fundar uma nova pátria em um território já ocupado (não apenas por pessoas, mas, sobretudo, por costumes e culturas) é, antes de tudo, adaptar-se ao outro ao exigir dele uma adaptação a si.

O próprio Lourenço Hubbauer, em sua defesa da necessidade dessa adaptação à cultura e costumes do Brasil, afirma ser “bastante manhoso e esperto, sabendo dirigir-me entre dois fogos, ajeitando-me ao germanismo do P. Superior, sem me deixar queimar pelo brasileirismo do povo.”¹⁵³ Esta postura de Hubbauer reflete o segredo do sucesso missionário de muitos redentoristas em Goiás e São Paulo. Revela também, em contrapartida, o pano de fundo de uma série de conflitos internos vividos na congregação redentorista no Brasil por conta da posição de alguns padres e irmãos ainda em defesa da transformação moral, cultural e religiosa do brasileiro segundo os critérios alemães. Tais clérigos, quando frustrados face à resistência popular em ser “germanizada” e “re-cristianizada” pelos moldes europeus, escreviam volumes e mais volumes de cartas à Europa com reclamações e lamúrias, pintando aos seus confrades que estavam na Alemanha, um quadro de verdadeiro caos religioso e moral no Brasil. Esta postura causava dificuldades especialmente para os superiores. Em 1897, por exemplo, o superior da missão bávaro-brasileira, Pe. Gebardo Wiggermann escreveu aos seus superiores na Alemanha:

É afinal uma grande cruz para um superior no Brasil que cada súdito, mesmo os padres mais novos e até irmãos, se sintam chamados a

¹⁵³ Idem, p. 49.

mandar à Europa apreciações sobre costumes, a fazer julgamentos sobre a terra e o povo, cada um segundo a própria cabeça; assim é natural que se tenha uma ideia falsa. Em Goiás, é certo que não temos brilhantes missões como na Europa; mas temos as almas mais abandonadas de todo mundo; [...] Pensei muitas vezes que, na Europa, eu não sei se salva de fato uma alma, pois se eu não estou à disposição, há outros 100 confessores; outra coisa é aqui: não estando nós aqui, morrem, num círculo de 100 léguas, sem padre, e se perdem. Um outro erro deplorável é que alguns padres querem todas as circunstâncias como elas são na Europa; Pe. Wendl admira-se muito, porque todas as pessoas não vão à missa aos domingos, e se trata de gente que durante a vida toda nunca ouviu uma prática, uma catequese, nunca ouviu o que seja uma missa; nunca ouviu quantas pessoas há em Deus, nada sobre os mandamentos de Deus e ainda menos sobre os da Igreja. É um erro exigir dessa gente o que se exige das pessoas instruídas da Europa. Acrescente-se ainda que de todos os habitantes de Goiás, apenas 5% estariam obrigados à missa, segundo a moral, por causa das grandes distâncias e porque nem todos têm cavalgadura.¹⁵⁴

Mas o que, afinal de contas, tornou diferenciados os olhares de um Wiggermann e um Hubbauer de outros padres e Irmãos que não se permitiam adaptar-se ao Brasil? Em outras palavras, o que tornou diferente as expectativas de religiosos que vieram de um mesmo país e em um mesmo outro país se tornaram missionários? A resposta a esta pergunta, segundo nos parece, está não somente no conjunto de experiências vividas na Europa, mas na maneira como estes se relacionaram com as novas experiências vividas (ou permitidas de se viver) no Brasil.

Hubbauer e Wiggermann possuíam experiências distintas no que tange seu tempo na Europa. Enquanto este foi padre diocesano antes de decidir-se pela vida religiosa junto aos Redentoristas em 1872 – portanto, vivendo o exílio imposto pelo *Kulturkampf* –, aquele veio para o Brasil ainda antes da sua ordenação e com apenas 22 anos, sem, portanto, qualquer experiência, nem como padre, nem tampouco como missionário. Não obstante, tanto um como outro viveram uma experiência em comum logo que chegaram no Brasil: ambos foram destinados à casa de Goiás.

Como já ressaltamos, tanto a viagem, como os primeiros anos dos redentoristas em Goiás foram marcados, sobretudo, pela limitação material. Longe do conforto alemão ou paulista, os redentoristas que viveram em Goiás até o início do século 20 tiveram que se adaptar a uma vida de privações, tanto de comida, transporte, casa, conforto, etc. Ali, aqueles que estiveram de fato dispostos a se abrirem às intensas e

¹⁵⁴ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 327**. Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Ministro. Aparecida, 16 de dezembro de 1898, p. 228.

novas experiências no Brasil tiveram condições de se adaptar à realidade brasileira e goiana de modo mais direto e intenso. Isso não significa, todavia, que todos os religiosos bávaros que estiveram em Goiás neste período tenham assumido esta postura.¹⁵⁵ Entretanto, é notória esta diferença de condescendência para com as características próprias da população local nos olhares daqueles que integraram a primeira comunidade de Campininhas (como é o caso dos padres Gebardo Wiggermann, João da Mata Späth, Miguel Siebler e Lourenço Hubbauer) em contraste com aqueles que foram destinados à Aparecida (Padres Lourenço Gahr, José Wendl e Valentin von Riedl), que, em geral, tiveram uma postura mais crítica e conflituosa face aos costumes locais. Aqueles, portanto, que chegaram a Goiás depois desses primeiros anos de maiores limitações materiais, tiveram notadamente mais dificuldades para se adaptarem à realidade local, tanto interna, quanto externa à comunidade redentorista.¹⁵⁶ Esta situação foi descrita pelo Pe. Lourenço Hubbauer já em 1896, em carta ao Superior Geral, Pe. Matias Raus:

Cada padre tem quarto próprio; a pobreza brilhava no começo, agora, porém, está sendo posta de lado. Ela é-me querida. Procurarei conservá-la no seu lugar de primazia, alegrando-me ao poder entrar num quarto vazio, só com o brilho da pobreza. [...] Em casa ouvem-se *queixas sobre faltas e privações desses que não experimentaram nossa primeira pobreza*. É difícil contentar a quem se acostumou à comodidade europeia e quer tudo pronto e arranjado. [...] Quem não se acomoda pode morrer de aflição e despeito, tantas são as ocasiões. Custa até que a gente se acostume aos costumes e particularidades de um povo, até que um alemão se ajeite ao brasileirismo. Quem não toma isso em consideração e pensa que suas próprias opiniões e particularidades são normas do certo e do melhor, causa aborrecimentos e não é capaz de aceitar admoestações justas e bem intencionadas. Não está no caminho certo para os corações.¹⁵⁷

Nesta mesma direção, como superior da missão bávaro-brasileira, Pe. Gebardo Wiggermann, para quem “numa terra de condições tão diferentes das da Europa nem tudo pode ser levado ao rigor da letra”,¹⁵⁸ admoestava seus subordinados em abandonar

¹⁵⁵ Este é o caso, por exemplo, do Ir. Gebardo Konzet, que, por não se adaptar nem a Goiás nem ao Brasil, voltou para a Europa em 1900, depois de anos de insistência com seus superiores.

¹⁵⁶ É evidente que isso não significa que os muitos missionários que foram destinados à casa de Goiás nas décadas seguintes tiveram posturas necessariamente avessas aos pioneiros. Antes, exemplos do apego à missão em Goiás de padres como Antônio Jorge Henkenbleickner, Francisco Wand e Conrado Kohlmann (todos destinados à Goiás nas décadas posteriores) provam que esta adaptação dependia também de outros variados e complexos fatores.

¹⁵⁷ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 187**. Carta do Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Matias Raus. Goiás, 28 de maio de 1896, p. 430. *Grifos nossos*.

¹⁵⁸ COPRESP-A, 1º Volume (1817-1896). **Carta nº. 187**. Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Matias Raus. Aparecida, 9 de março de 1896, p. 390.

o rigorismo germânico no trato com o povo simples, especialmente nas pregações e no confessionário:

Quero admoestar os confessores para não serem muito rigorosos, nas pregações e no confessionário, quanto aos preceitos da Igreja (santa missa aos domingos, observância da sexta-feira). Em Goiás quase ninguém está obrigado a eles, porque é simplesmente impossível. Como assistir a uma santa missa, se faltam vestes ou animal, etc. ou se chove? E, prescindindo de tudo isso, ninguém sabe lá que missa no domingo é preceito grave. Seria uma imprudência terrível, se um padre dissesse: “quem falta à missa, ou come carne na sexta-feira, comete pecado mortal”. *Por enquanto deixemos o povo em sua boa fé; tanto mais por ser impossível para quase todos os goianos a observância desses preceitos. [...] Peço, não sejam os padres rigorosos nisso. Afinal, apelo, ajam com bondade. Após 100 anos, quando os goianos forem bem instruídos no catecismo, poder-se-á proceder com mais rigor.* Os brasileiros estimam o trato benevolente. Rigor e dureza estragam tudo, especialmente, no começo. *Não temos por hora e por muito tempo ainda, outra coisa a fazer senão ganhar os corações.* Se, no foro interno, não se achar matéria absolutionis, deve-nos ser claro que essa pobre gente não ouviu nunca em sua vida algo sobre os mandamentos de Deus. Procurando-se alguma matéria (descuido no serviço de Deus) reze-se com a pessoa o ato de contrição e dê-se-lhe a absolvição sub conditione.¹⁵⁹

Esta posição do superior da congregação no Brasil em muito se contrasta com a dos redentoristas pioneiros na Alemanha, cujo rigorismo saltava aos olhos em Altötting, sendo tal rigorismo visto pelos mesmos padres da época como sinal de sucesso das missões e confissões, conforme analisamos no início deste capítulo. Esta notória diferença de postura revela em si as transformações de valores e culturas (no limite, de experiências e expectativas), cujo *passar do tempo* e suas transformações em nível estrutural e institucional vividas pela congregação redentorista bávara nestas cinco décadas de distância entre uma fundação e outra, revela-nos alterações e adaptações importantes às quais coletivos e indivíduos estão submetidos em sua condição de sujeitos históricos.¹⁶⁰

No final das contas, portanto, por mais resistentes que fossem às adaptações, por força da sobreposição de distintas experiências, novos horizontes de expectativas inevitavelmente surgiam, seja pelas novidades encontradas/adaptadas, seja pelas

¹⁵⁹ Padre Gebardo Wiggermann: Livro de Determinações, 1897. In: PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.** 2007, p. 118.

¹⁶⁰ Por outro lado, é importante ressaltar que Afonso de Ligório, fundador dos redentoristas, ficou conhecido no final do século 18 (especialmente em suas influentes obras sobre Moral) justamente por uma característica de “benevolência” defendida como necessária aos confessores, especialmente para com aqueles que ignorariam a matéria e gravidade de suas faltas religiosas. Para Jean Delumeau, “Afonso influiu, e até mesmo inverteu o movimento que desde a metade do século XVII havia arrastado a moral católica (e não apenas jansenista) no sentido do rigorismo.” (DELUMEAU, Jean. **Op. Cit.**, 1991, p. 118).

frustrações daquilo que outrora era idealizado. Assim, boa parte dos redentoristas alemães que vieram para o Brasil tiveram que, em alguma medida, se adaptarem. Caso contrário, as frustrações e desilusões de suas expectativas os levaria, como vimos, a crises pessoais, ao retorno à Europa, ou até mesmo ao abandono da vida religiosa.

Na maioria dos casos, porém, a adaptação foi notória. Pe. João Batista Kiermeier, por exemplo, já em 1908 afirmava ao então Superior Provincial, Pe. José Stummer, que já era “de todo o coração um brasileiro, animado do desejo de trabalhar pelo Brasil e de morrer no Brasil.”¹⁶¹ Pe. Conrado Kohlmann, em 1924, chegou a afirmar também que “eu acho que Deus me fez para Goiás.”¹⁶² Já o Pe. Clemente Heinrich, quando da fundação redentorista na região sul do Brasil, comenta que, de tão acostumado no Brasil e com a língua portuguesa, quando teve de pregar entre os colonos alemães teve dificuldades com a língua materna: “no começo era-nos estranho pregar em alemão; desde que sou padre, há 18 anos, nunca havia pregado em alemão. Mesmo o Pai-Nosso, a Ave-Maria e o Credo soavam-nos estranhos.”¹⁶³ Por fim, mesmo o próprio Pe. Antônio Lisboa Fischhaber, que outrora reclamava da dificuldade de os brasileiros não aceitarem “tornar-se um alemão”, admitiu em 1907:

No começo, os primeiros a vir pensavam que tudo devia ser germanizado como na Baviera. Agora, porém, isto está mudado; a gente se torna brasileiro sem o perceber. As forças diminuem, a gente esmorece, porque a natureza não suporta. Não faltam dificuldades, mas quando se é prudente, muito se consegue fazer. Eu pessoalmente nada mais quero da Baviera, etc., quero morrer aqui se for da vontade de Deus.¹⁶⁴

Estas adaptações não significavam, todavia, que os missionários redentoristas não se empenhassem mais na transformação local. Pelo contrário, o ideal redentorista de “re-cristianização” daqueles que, nas periferias dos grandes centros, se encontravam afastados da Igreja, permanecia e, em certa medida, até se fortalecia. Neste sentido, essas adaptações não devem ser vistas como perda do ideal missionário, mas como uma reelaboração de expectativas com relação à própria vocação e missão a partir da absorção das experiências vividas no Brasil, sejam elas a partir da lida com o povo (em

¹⁶¹ COPRESP-A, 4º Volume (1905-1908). **Carta nº. 922.** Carta do Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. José Stummer. Aparecida, 8 de março de 1908, p. 463.

¹⁶² COPRESP-A, 8º Volume (1923-1924). **Carta nº. 2405.** Carta do Pe. Conrado Kohlmann ao Pe. Tiago Kingler. Aparecida, 12 de novembro de 1907, p. 382.

¹⁶³ COPRESP-A, 7º Volume (1921-1922). **Carta nº. 1809.** Carta do Pe. Clemente Heinrich ao Pe. Paulo Gottfried. Aparecida, 25 de janeiro de 1922, p. 231.

¹⁶⁴ COPRESP-A, 4º Volume (1905-1908). **Carta nº. 876.** Carta do Pe. Antônio Fischhaber ao Pe. José Stummer. Aparecida, 12 de novembro de 1907, p. 382.

seus costumes, religiosidade popular, ou mesmo em suas inclinações morais), sejam a partir dos próprios desafios materiais e humanos enfrentados pela congregação no Brasil. Tanto assim o foi que um número cada vez maior de missões, giros, desobrigas,¹⁶⁵ atendimento a doentes e demais trabalhos foram realizados ano a ano em Goiás, São Paulo e posteriormente Rio Grande do Sul.¹⁶⁶

Neste sentido, salientamos, por fim, que esta reelaboração de expectativas dos redentoristas no Brasil, baseada – acima de tudo – nas novas experiências vividas em Goiás e São Paulo, não foi radicalmente contrária às experiências por eles trazidas da Europa. Antes, trata-se aqui de um movimento de transformação/reelaboração das expectativas pessoais e coletivas (enquanto Congregação e Igreja) a partir tanto do olhar sobre as próprias experiências trazidas da Alemanha (qual seja, de formação ultramontana, de mudanças de mentalidade durante o exílio, de retorno em um país unificado sob o domínio de um estado protestante, etc.), como – e especialmente – das novas experiências vivenciadas no Brasil, tanto com os costumes populares aqui encontrados, quanto das privações e dificuldades materiais vividas. De certo modo, portanto, a experiência missionária no Brasil a partir de 1894, teve como experiência acumulada a atividade missionária em Altötting, tanto com romeiros (como era o caso de Aparecida e Trindade), como com a tentativa de “moralização” religiosa do espaço missionado. Tal experiência, entretanto, foi gradualmente alterada pelas novas e intensas experiências de crises, de exílio, de mudanças de mentalidade coletiva na congregação e, de maneira ainda mais fundamental, no contato com o “outro” no Brasil.

Em todo caso, foi a partir desse novo horizonte de expectativas que os missionários bávaros atuaram diretamente na transformação da realidade brasileira, (re)fundando a pátria-mãe (Baviera e, em último caso, Roma), não mais sob os ideais de

¹⁶⁵ De um modo geral, a diferença entre as missões, os giros e as desobrigas consiste em que: 1) as *missões* eram eventos planejados que duravam em média 10 a 15 dias em cada paróquia, envolvendo pregações sistemáticas, procissões, confissões, catequeses, etc.; 2) os *giros* consistiam em trabalhos pastorais (como confissões, atendimento a doentes, casamentos, etc.) realizados em uma série definida de paróquias onde não houvesse párocos; 3) e as *desobrigas*, por fim, eram as visitas que os redentoristas faziam às populações mais afastadas das paróquias e capelas locais, especialmente no meio rural, administrando-se os sacramentos básicos e, assim, “desobrigando” os indivíduos de se deslocarem rotineiramente por longas distâncias até as paróquias para se confessarem, casarem ou receberem a eucaristia.

¹⁶⁶ Em termos numéricos, entre 1897 (quando de fato começaram as missões, uma vez que os padres primeiramente precisavam aprender o idioma local) e 1902 os redentoristas bávaros realizaram um total de 53 missões no Brasil; entre 1913 e 1920 este número saltou para 308 missões; já entre 1920 e 1930, por conta de conflitos entre os redentoristas e o bispo Dom Emanuel Gomes de Oliveira, foram realizadas apenas 165. Estes dados estão presentes em: PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.** 2007, pp. 53, 56 e 62.

um catolicismo puro e idealizado, mas sob as condições possíveis de transformação do Brasil em uma pátria – como veremos – nacional, moderna, mas, sobretudo, católica. Esta transformação se deu tanto nas “ações civilizatórias” de transformação do espaço urbano e técnico, quanto no combate aos “inimigos” protestantes, maçons-liberais e espíritas, travando no Brasil, como veremos em nosso sexto capítulo, uma nova “luta cultural” (*Kulturkampf*), mas agora estando eles do lado vitorioso desta batalha.

CAPÍTULO 5

PROGRESSO, MODERNIZAÇÃO E MODERNIDADE SOB OS OLHARES E AÇÕES DOS REDENTORISTAS EM GOIÁS

A relação entre a Igreja Católica e a modernidade é ainda hoje ambígua. No início do século 20, então, tal ambiguidade se colocava de modo ainda mais evidente, uma vez que nem o conceito de modernidade estava plenamente formulado e claramente postulado, nem a própria Igreja Católica tinha ainda clareza da sua posição em um mundo inevitavelmente moderno que lhe escapara desde o declínio do ultramontanismo no século anterior.

Assim, uma vez que deter o avanço da industrialização, da democratização/republicanização, do desenvolvimento técnico, da modernização do trabalho, da economia, das relações sociais, etc., mostrou-se inviável, um momento pós-ultramontano já com o papa Leão XIII começou a desabrochar para a instituição católica. Gradativamente, o “moderno” e o “progresso” ganharam aspectos cada vez mais ambíguos, transitando progressivamente em um espaço de fronteira entre o combate e a adequação.

Do ponto de vista material, mesmo aqueles que descendiam diretamente do ultramontanismo permitiam-se gradativamente entusiasmar-se com o progresso das cidades, das técnicas, dos transportes e das indústrias. Do ponto de vista moral, todavia, o “mundo moderno” era visto ainda com desconfiança, senão com aversão. Entretanto, neste espaço fluido entre o encanto e o combate ao “moderno” (termo que por si só parecia não mais conter significado preciso), não se tratava mais de romantizar o passado e a ele tentar retornar. Em pleno século 20 os olhares não poderiam voltar-se senão para o futuro e, diante dele, ou se aceitar a modernidade como fruto da vitória liberal, ou se pelear para que torna-la – na medida do possível – católica.

Em meio a esta discussão, o presente capítulo tem como propósito analisar de que modo os missionários redentoristas em Goiás conceberam e lidaram com as ideias de “progresso”, “moderno” e “modernização”. Se, por um lado, os missionários alemães investiram diretamente na “modernização” e “progresso” de Goiás, vangloriando-se por liderarem a condução da superação do “atraso” do estado, por outro, o “mundo moderno” precisava ser controlado, cristianizado, moralizado, e não raramente evitado e combatido.

Para analisarmos esta complexa posição do nosso objeto de pesquisa em um momento decisivo para a história de Goiás, dividimos nosso quinto capítulo em duas seções principais. Em um primeiro momento, na seção intitulada “*Modernidade, moderno, progresso e civilização: termos e conceitos nas fontes*”, nosso intento é apresentar ao leitor um panorama geral dos termos e conceitos de “moderno”, “progresso” e “civilização” nas fontes que utilizamos no capítulo, de modo a notarmos como a ideia de “modernidade” se constrói em nosso objeto, embora o termo em si não apareça em nossas fontes. Em seguida, na seção intitulada “*Progresso, modernização e modernidade sob os olhares e ações dos redentoristas em Goiás*”, analisaremos o modo como os redentoristas lidaram com a modernização e progresso em Goiás, tentando demonstrar que tipo de progresso era desejado e que tipo era recusado pelo nosso objeto de pesquisa. Aqui a relação ambígua dos Redentoristas para com a noção de “progresso” (do qual foram promotores) e para com os valores modernos (contra os quais lutaram) torna-se objeto de análise em uma discussão que nos leva a perceber que tipo de projeto de mundo moderno os Redentoristas (e, em certa medida, a própria Igreja) tinha em mente na primeira metade do século 20.

A partir das discussões apresentadas neste penúltimo capítulo, intentamos demonstrar finalmente de que modo o estado de Goiás representou para os missionários redentoristas, advindos da experiência de derrota católica face ao liberalismo alemão, uma oportunidade temporal (no sentido de regresso a um momento do desenvolvimento histórico – técnico, moral e cultural – anterior à modernização que já se consolidara na Europa no século anterior) de se experimentar a construção de um futuro moderno, progressista, mas, dessa vez, católico. Aqui as dinâmicas de transformações de experiências e expectativas que analisamos até então são fundamentais para compreendermos a maneira como o “moderno” e a “modernidade” se desenvolvem nos olhares do nosso objeto de pesquisa, sejam estes olhares algo singular a partir dos sujeitos que o compõem, sejam eles representantes de uma estrutura maior que foi a Igreja Católica e o catolicismo no Brasil.

Desse modo, nas análises que se seguem, a dinâmica entre os olhares micro e macro-históricos por parte do historiador para seu objeto ficarão mais evidentes, na medida em que as ações de sujeitos individuais ora contradizem ou corroboram, ora se desenvolvem nas (e a partir das) estruturas e discursos institucionais da Igreja que representam.

5.1. Modernidade, moderno, progresso e civilização: termos e conceitos nas fontes.

“No fim do anno não se deve deixar de renovar a assignatura do jornal catholico. É essa uma obrigação rigorosa nos tempos modernos. Todo homem que se preza civilizado assigna hoje em dia um jornal.”¹⁶⁷

Na citação acima, retirada de uma matéria de fim de ano do jornal *Santuário da Trindade*, editado pela Congregação Redentorista em Goiás,¹⁶⁸ evidencia-se pelo menos dois termos recorrentemente utilizados pelos editores do referido periódico para relacionar o leitor com o tempo atual da época: “tempos modernos” e “civilizado”. Estes termos aqui expressam situações, no mínimo, ambíguas. Enquanto no primeiro o autor nos dá a impressão da inevitabilidade da modernidade, que, uma vez instituída, é necessário que o leitor assuma obrigações para com o catolicismo visando nela não se perder, no segundo, o redator parece constranger o leitor, afirmando que, uma vez que se pretenda ser civilizado (nos tempos modernos de “hoje em dia”, portanto, à ele adequado) é preciso que se assine um jornal, no caso, católico.

Esta é apenas uma das muitas situações e dos múltiplos significados possíveis de termos como “moderno”, “progresso”, “atualidade”, “novidade”, “modernização”, etc., que recorrentemente encontramos em nossas fontes, especialmente no periódico em questão. Esta ambivalência nos conceitos, ora expressos com louvor e entusiasmo, ora com preocupação e combate, evidenciam como a modernidade, enquanto “nova consciência de época”,¹⁶⁹ estava ainda pouco consolidada e, mais ainda, pouco compreendida por uma Igreja que se via na necessidade de nela adaptar-se, sem contudo se permitir ser conduzida pelas novidades impostas por essa nova era de progresso e modernização.

¹⁶⁷ FERREIRA, Pe. José Lopes (editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 136. Campinas-GO, 12 de dezembro de 1925, p. 1. Grifos nossos. Lembramos nosso leitor que a grafia das citações do referido periódico serão mantidas como estão originalmente encontradas nas fontes.

¹⁶⁸ O jornal *Santuário da Trindade* foi editado pela Congregação Redentorista em Goiás entre os anos de 1922 e 1931, sendo neste período o único periódico católico no Estado. Além de ter um teor expressamente combativo contra o que (ou quem) seus editores chamavam de “inimigos da Igreja”, o jornal trazia notícias dos mais variados temas municipais, estaduais, nacionais e internacionais, além de reflexões religiosas, propagandas e até mesmo anedotas. Sobre o jornal *Santuário da Trindade*, ver: GALVÃO, Andréia Márcia de Castro. **“Um remédio para a alma”**: o risível em Goiás no jornal *Santuário da Trindade* (1922-1931). Dissertação (Mestrado em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado), Universidade Estadual de Goiás, Câmpus de Ciências Socioeconômicas e Humanas, Anápolis, 2015.

¹⁶⁹ KOSELLECK, Reinhart. **Futuro passado**: contribuição à semântica dos tempos históricos. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012, p. 288.

Em face disso, acreditamos ser imprescindível reservarmos algumas páginas da presente tese para apresentarmos ao leitor algumas reflexões e esclarecimentos sobre o que e como aparecem em nossas fontes alguns importantes conceitos. Aqui, portanto, não se trata de análises metodológicas sobre ferramentas teóricas utilizadas pelo historiador, ou mesmo de uma abordagem contextualmente mais ampla, como fizemos em nosso primeiro capítulo. Antes, trata-se de apontar e analisar de maneira rápida e sintética o modo ambíguo como nosso objeto de pesquisa lidou, na linguagem que lhe era na época disponível, com os conceitos e termos que lhe permitiam falar do tempo, e do modo como o encaravam enquanto sujeitos nele imersos. Portanto, trata-se de perceber, nas fontes, como determinados conceitos temporais eram pensados e representados, para só então termos condições de analisar as atitudes deles derivadas.

5.1.1. Progresso.

Conforme refletimos já em nosso primeiro capítulo, embora a ideia geral de “progresso” tenha sua origem no bojo do sistema cartesiano do final do século 17, foi somente no século 19 que “os progressos” (técnicos, políticos, sociais, econômicos), tornaram-se, por meio da filosofia da história, um coletivo singular: “o Progresso”. Esta nova concepção do melhoramento humano em uma perspectiva meta-histórica, como um movimento universal que conduzia a história no tempo em direção a um futuro irreversivelmente melhor que o passado, tornou o progresso um conceito de variadas possibilidades de significações, sendo as mais comuns normalmente vinculadas à “modernização”.

Neste sentido, a modernização, seja enquanto “progressos”, seja como caminho para “o Progresso”, é expressa em nossas fontes em diversos vocábulos e ideias. Em geral, todavia, podemos agrupar tais expressões e significados em três ideias possíveis: o melhoramento, o desenvolvimento e as conquistas religiosas.

Segundo destaca o historiador tocantinense Radamés Vieira Nunes,

A noção de melhoramento é praticamente "autoexplicativa", comunica facilmente com qualquer pessoa, transita facilmente entre o saber especializado e o de senso comum. Impõe uma compreensão positiva, supõe imediatamente uma necessidade, gera expectativa e passa a ideia de que uma nova realidade aparecerá, indica um movimento adiante rumo à visão idealizada de sociedade, ou seja, uma forma de aproximação com um futuro melhor que o presente. Portanto, de alguma forma já inibe qualquer oposição, pois quem se oporia a algum

ato ou efeito de melhorar? Não é preciso dizer que nem tudo que recebeu o nome de melhoramento significou efetivamente mudança positiva, mas a aplicação do termo pressupõe essa mensagem.¹⁷⁰

Dessa forma, o primeiro grupo de significados em torno da ideia de progresso que encontramos em nossas fontes gira ao redor da ideia de um processo de melhoramento, ou seja, de algo que, em processo de evolução, melhorou e por isso sinaliza um “progresso” dentro do estado de Goiás. Este melhoramento pode se dar tanto em um sentido material, quanto simbólico. Ao se tratar dos avanços da estrada de ferro em Goiás, por exemplo, o jornal *Santuário da Trindade* noticiou em edição de 1º de dezembro de 1923 que: “Um notável *progresso* na viação férrea de nosso Estado constitue o trem mixto que todos os dias vae e volta de Catalão a Araguay. Foi principiado este *melhoramento* no dia 1 de Novembro.”¹⁷¹ Na mesma edição, semelhante ideia de melhoramento é vinculada ao termo “progresso” ao se noticiar as melhorias nos resultados dos alunos do colégio católico Santa Clara, portanto, neste caso, em um sentido claramente não-material: “No dia 24 realisaram-se os exames annuaes no Collegio Santa Clara, mostrando os alumnos e alumnas admirável *progresso* nas matérias de seo estudo.”¹⁷²

Da mesma forma os termos “progresso” e/ou “melhoramento” foram diversas vezes utilizados para noticiar novas linhas de automóvel, melhorias na telegrafia do Estado, o uso de automóveis pelos correios, ou mesmo o “progresso da instrução” por conta do aumento do número de jornais em Goiás.¹⁷³ Assim, o progresso no sentido de um melhoramento, seria

[...] um conceito aglutinador, uma ideia-força, gerador de interesse, poder simbólico, na medida em que se aproxima da ação política. Deste modo, quando se discute a questão dos melhoramentos não se recobre apenas um campo de atuação, pautado pelos saberes técnicos e especializados, mas um campo político de tensões.¹⁷⁴

¹⁷⁰ NUNES, Radamés Vieira. **Francisco Ayres, lembranças de um porvir**: Porto Nacional e a modernização no norte de Goiás. Tese (doutorado em História). Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2016, p. 220.

¹⁷¹ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Pelo Estado. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 38. Campinas-GO, 1 de dezembro de 1923, p. 3. Grifo nosso.

¹⁷² Idem. Grifo nosso.

¹⁷³ Estes exemplos podem ser encontrados respectivamente nas edições n. 36, 47, 56 e 106 do referido periódico.

¹⁷⁴ CERASOLI, Josianne Francia. **Modernização no Plural**: obras públicas, tensões sociais e cidadania em São Paulo na passagem do século XIX para o XX. Tese (Doutorado em História) – Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004. p. 255.

Portanto, a ideia de progresso enquanto “melhoramento”, aqui esboçada, não possui conteúdo valorativo, mas apenas pragmático. Progredir, aqui, significa melhorar, evoluir, alcançar-se um estágio melhor do que o que outrora estava, seja ele material ou não-material, mas não implica mudanças de valores pessoais ou coletivos.

Outro grupo de significados em torno da ideia de “progresso” encontrado em nossas fontes pode ser expresso na noção de “desenvolvimento”. A ideia de “desenvolvimento” está ligada a um processo de evolução que, diferentemente de “melhoramento”, indica uma continuidade, portanto, mais ligada ao Progresso, enquanto coletivo singular, do que propriamente aos progressos como melhorias.

Em matéria de capa intitulada “Pela Paz”, publicada em 25 de agosto de 1923, por exemplo, o editor e redator do jornal *Santuário da Trindade*, Pe. João Batista Kiermeier, discute a necessidade de que os partidos políticos não se polarizem em guerras ideológicas, mas se unam para o desenvolvimento do município, estado ou país, visando garantir o seu Progresso. Nas palavras do missionário alemão:

Triste cousa é a política quando dá para dividir um lugar para plantar ódios, semear intrigas e perseguições, exaltar os ânimos e arrastal-os às vezes aos piores excessos e crimes. [...] E porque é que em nossos municípios que precisam de todas as suas forças para *progredirem*, hão de degladiar-se partidos contrários, perdendo numa luta inglória tantos esforços em cousa mais útil. Quanto dinheiro se gasta em lutas políticas, quanto sofre o lugar se um partido embaraça a acção do outro ou destrõe o que o outro fez, em vez de se unirem todos para colaborarem na prosperidade do lugar. E quando recorrem até aos meios violentos da perseguição, das ameaças, do assassinato, quanto se perturba a tranquilidade e segurança pública que são *indispensáveis para o trabalho e para o progresso*. Por isto a política partidária quando exaltada e violenta, é uma desgraça para qualquer lugar. É preciso que todos saibam collocar acima da ambição pessoal o bem do lugar e do Estado: antes renunciar a qualquer aspiração pessoal que perturbar a tranquilidade pública e *prejudicar o progresso geral*. É *traidor da Pátria* quem para conseguir suas ambições pessoais, recorre aos meio violentos da calúnia, da perseguição e do assassinato.¹⁷⁵

No exemplo acima exposto é notável que a ideia de “progresso” não mais se vincula a melhoramentos pontuais, mas ao desenvolvimento processual e contínuo de uma determinada localidade ou nação. Aqui, vincula-se elementos como o “trabalho” e a “paz” (portanto, valores e não mais elementos materiais) ao progresso de uma cidade,

¹⁷⁵ KIERMEIER, Pe. João Batista (Redator). Pela Paz. *Santuário da Trindade*, Ano 2, n. 31. Campinas-GO, 25 de agosto de 1923, p. 1. Grifos nossos.

região ou país, sendo “traidor da pátria” aquele que, ao pensar somente nos interesses pessoais, prejudicar o “progresso geral”.

Neste sentido, o “Progresso”, enquanto coletivo singular, deixa de expressar um melhoramento pontual para englobar uma noção acima de tudo temporal. Há aqui uma clara noção de desenvolvimento bastante próxima das filosofias teleológicas que impulsionaram o pensamento iluminista dos séculos 18 e 19, na medida em que, temporalmente, se constrói a ideia de um processo universal (ainda que localizado de maneira micro-espacial) de evolução rumo a um futuro certo e seguramente melhor que o passado e presente. Esta noção pode ser percebida também em uma matéria sobre o estabelecimento da força policial na cidade de Goiabeiras (atual Inhumas), mais uma vez relacionando os valores da “segurança” e “paz” (ou da pacificação, no sentido próprio do processo civilizador) ao Progresso e ao futuro promissor. Segundo os editores do jornal,

O governo estadual nomeou há pouco delegado de polícia deste lugar o sr. João Martins dos Santos e pôz a sua disposição uma pequena força policial. Com os applausos de todos os *amigos da paz e do progresso local* o novo delegado começou a desempenhar com todo o zelo o seu cargo. Lugar novo e já muito povoado, é natural que Goiabeiras conte entre os vindouros alguns elementos indesejáveis, como sempre acontece, e por isto *a acção energica da polícia apoiada pela população ordeira é melhor o meio de cohibir abusos e de conservar a paz necessária para o desenvolvimento deste futuroso lugar.*¹⁷⁶

Por fim, um terceiro e último grupo em torno do qual a ideia de “progresso” é expressa em nossas fontes refere-se às conquistas religiosas.

Em termos gerais, em meados do século 19 o avanço religioso, seja em termos de espaços reconquistados junto ao Estado, seja no que tange a conquista de novos fieis, dificilmente seria noticiado como “progresso”, nem pela imprensa confessional, nem muito menos pela imprensa secular. Todavia, esta inclusão de significado ao termo nas primeiras décadas do século 20, especialmente no Brasil, está relacionada a pelo menos dois fatores fundamentais: de um lado, a ofensiva católica junto aos Estados modernos, buscando novas alianças para além das antigas relações Estado-Igreja superadas pelo advento do Estado laico; e, por outro, a apropriação católica de elementos próprios da modernidade não somente como adaptação à ela, mas – e fundamentalmente – como

¹⁷⁶ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Goiabeiras. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 55. Campinas-GO, 12 de abril de 1924, p. 3. Grifos nossos.

forma de sobrevivência face à irreversibilidade das transformações do mundo moderno em curso.

No que se refere à conquista de espaços na sociedade e Estado modernos, o uso do termo “progresso” para se referir a acordos políticos com a Santa Sé, associações e clubes católicos fundados ao redor do mundo, reavivamento missionário em diversos países, congressos católicos, etc.,¹⁷⁷ ou mesmo para noticiar o aumento do número de bispos e dioceses no Brasil, ou outras conquistas católicas face ao regime republicano brasileiro,¹⁷⁸ denotam antes de tudo o importante espaço político perdido pela Igreja Católica no século 19 e, no caso brasileiro, na transição para o regime republicano, e que agora precisa ser reconquistado. Este espaço perdido torna-se evidente uma vez que se supõe que atividades – a princípio – habituais da Igreja são “progressos”, no sentido de “conquistas” religiosas e políticas a ponto de serem notícias na imprensa, o que parece significar que a instituição católica “regrediu” em termos de espaços políticos e que agora “progrediu”, segundo seu entender, em um ambiente que já não lhe é naturalmente favorável.¹⁷⁹

Por outro lado, o uso do termo “progresso” para se representar o empoderamento católico de espaços na sociedade e Estado modernos salta aos olhos como uma apropriação de conceitos e, com eles, de autoridade, próprios da modernidade que, embora outrora combatidos pela mesma Igreja, agora lhe servem de instrumento para legitimar sua posição dentro do mundo moderno. Um claro exemplo pode ser notado na revista católica goiana *A Cruz*, em sua primeira edição, datada de 1º de fevereiro de 1890. Ao considerar o decreto de separação entre Igreja e Estado um ato “retrogrado”, os editores da revista salientam um aspecto acima de tudo temporal que coloca a Igreja e suas demandas no páreo da disputa por legitimidade no mundo moderno. Ao final do artigo, os editores ainda acrescentam: “Quanto mais fordes fiéis em executar a voz da

¹⁷⁷ Cf.: KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Progresso do catolicismo em 1921. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 6. Campinas-GO, 9 de setembro de 1922, p. 3.

¹⁷⁸ Cf.: KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Progresso religioso. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 2. Campinas-GO, 15 de julho de 1922, p. 3.

¹⁷⁹ Esta noção de “progresso” como conquista de espaço no aspecto religioso fica claro também quando o jornal se refere aos avanços do protestantismo em Goiás: “Interessante é folhear uma revista ou folha protestante. Encontram-se fotografias e artigos sobre *o progresso e desenvolvimento da pregação evangélica em tal ou tal cidade, nesse ou naquele estado*. Quem porém conhece a tal cidade ou estado sabe perfeitamente que os taes adeptos da seita são uns três ou quatro enganados, caçados a preço de dinheiro e o resto que aparece nas taes fotografias são curiosos que acorrem para admirar a ‘pandega’ protestante passando para o objectivo do photographo.” (FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 136. Campinas-GO, 12 de dezembro de 1925, p. 1. *Grifo nosso*)

Igreja e prestar-lhe plena obediência, tanto mais trabalhareis em prol da *liberdade* e do *progresso*.”¹⁸⁰

O uso dos termos “liberdade” e “progresso” como frutos da obediência à Igreja católica deixa clara esta apropriação de termos outrora combatidos como ideais modernos e que agora esta mesma Igreja se reserva o direito de ser a verdadeira portadora de tais princípios.¹⁸¹ Em se tratando dos redentoristas editores do *Santuário da Trindade*, este mesmo aspecto pode ser notado, por exemplo, no louvor, constantemente expresso em diversos artigos, às atitudes de Benito Mussolini em prol do catolicismo na Itália. Segundo os editores,

Vê-se cada vez mais claramente que o sr. Mussolini, primeiro ministro da Itália, compreendeu bem que deve *fundar na Religião Catholica a regeneração e prosperidade* da Itália. [...] Numa palavra, ele emprega todos os meios para conservar e aumentar no povo os *sentimentos religiosos, garantia a mais sólida da paz e do progresso*. A recente visita do rei da Hespanha à Itália, com duas visitas solemnes ao Papa e a afirmativa solemne da religiosidade do povo hespanhol, são uma confirmação pública de que os dous povos vão colaborar, baseando nos mesmos princípios religiosos os *seos progressos e sua grandeza*.¹⁸²

Em face disso, é possível notarmos os variados sentidos que a palavra “progresso” adquiriu na imprensa católica, representando, em boa medida, a gama de significados tanto para os editores, quanto para a instituição que eles representam. Mais interessante, porém, nos parece ser a apropriação que a Igreja Católica faz de termos que algumas décadas antes eram rechaçados como parte de um programa liberal e moderno a ser combatido. Essa apropriação, segundo nos parece, é fruto especialmente da necessidade de adaptação da instituição a uma realidade da qual não poderia mais escapar: em nível nacional, a república; e em nível global, o mundo moderno.

¹⁸⁰ Revista Católica *A Cruz*. Cidade de Goiás, num.1, 1º de fevereiro de 1890, p.3. *Apud*: QUADROS, Eduardo Gusmão de. O projeto redentorista de modernização do sertão. **Caminhos**. Goiânia, Vol. 13, n. 1, 2015, p. 87.

¹⁸¹ Basta lembrarmos da condenação às “liberdades modernas” (de consciência, de imprensa, de livre interpretação, etc.) pela encíclica *Mirari Vos*, publicada em 1832 pelo papa Gregório XVI, da condenação dos “princípios modernos da liberdade desenfreada”, pela encíclica *Immortale Dei*, publicada em 1885 pelo papa Leão XIII, ou mesmo da indicação de ser um erro acreditar que “O Pontífice Romano pode e deve conciliar-se e transigir com o Progresso, com o Liberalismo e com a Civilização Moderna”, contido 80ª a última proposição da *Syllabus Errorum* de Pio IX, de 1864.

¹⁸² KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Progresso religioso. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 39. Campinas-GO, 15 de dezembro de 1923, p. 2-3.

5.1.2. *Moderno.*

Conforme destacamos já em nosso primeiro capítulo, o termo “moderno” foi concebido desde a antiguidade como oposição àquilo que se entende como “antigo”; portanto, sendo sinônimo de novo, novidade, em contraposição a algo pertencente a um tempo não mais presente. Esta oposição entre antigo e moderno, como discutimos anteriormente, foi significativamente alterada em meados dos séculos 18 e 19, na medida em que o ideal de progresso trazia o moderno como cada vez mais distante do antigo, remetendo este último a um pretérito para o qual não se desejava voltar, visto que o futuro seria sempre e seguramente melhor.

Uma vez que a Igreja Católica, face à modernidade, passou a representar cada vez mais um passado a ser superado, a peleja contra ela se tornou ainda mais evidente e necessária. Derrotada, porém, nesta investida, a adaptação ao mundo moderno triunfante levou a instituição, como mencionamos há pouco, a adaptar-se e legitimar-se por meio da apropriação de elementos modernos como sendo essencialmente católicos.

Nesta direção, também o vocábulo “moderno” sofreu apropriações. Por um lado o uso do termo como referência àquilo que é novidade e atual, mas não necessariamente negativo, pode ser apontado como a primeira forma de ressignificação da ideia de “moderno”, abandonando-se, aqui, a referência explícita ao “antigo”. Em diversas matérias do *Santuário da Trindade* onde os editores noticiavam invenções técnicas ou intentavam designar aquilo que havia de mais adequado ao mundo contemporâneo, é possível perceber o uso do termo “moderno” sem qualquer valoração que não seja meramente temporal, como é o caso, por exemplo, da matéria de capa da edição de número 93, datada de 17 de janeiro de 1925, intitulada “A grande potência moderna”, em que o autor do artigo argumenta em favor da imprensa católica, mas reconhece que, “*nos tempos actuaes, a primeira potência do mundo é a imprensa.*”¹⁸³

Em outros casos, o termo é utilizado ainda, por exemplo, para noticiar invenções de máquinas como “prodígios modernos”,¹⁸⁴ ou para classificar celebridades como “um dos maiores cientistas modernos”.¹⁸⁵ Em todos estes casos, a ausência da referência ao

¹⁸³ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 93. Campinas-GO, 17 de janeiro de 1925, p. 1.

¹⁸⁴ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Prodígios modernos. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 100. Campinas-GO, 7 de março de 1925, p. 2.

¹⁸⁵ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Henrique Fabre e a religião. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 86. Campinas-GO, 29 de novembro de 1924, p. 2.

antigo promove a neutralização de qualquer valoração do termo “moderno”, tornando desnecessário que os editores se posicionassem em relação a ele, uma vez que não há o que se questionar, pois se trata apenas da adjetivação de objetos, pessoas ou instituições que estão localizadas nos “tempos actuaes”.

Por outro lado, há interessantes situações em que o termo “moderno” permanece com seu sentido original de oposição ao “antigo” em nossas fontes. Em edição de número 138, datada de 26 de dezembro de 1925, por exemplo, os redatores do *Santuário da Trindade* fazem uma reflexão sobre a atualidade das lições do presépio a partir do seguinte artigo:

A escola mais moderna que podemos desejar é justamente a mais antiga que existe: a escola do presépio. Para os males presentes da humanidade são actualíssimas as lições do pequeno metre reclinado em palhinhas. Lições de humildade, de obediência, de respeito à autoridade, de caridade, de amor à pobreza, de abnegação de todas as virtudes, numa palavra. E esse pensamento não é somente nosso, mas até de acatholicos. Eis o que diz um socialista: “A fé christã é a única força capaz de transformar o indivíduo e a sociedade. O evangelho no qual eu creio é antiquíssimo. Elle foi proclamado por um lavrador, por um homem que conhece a realidade da vida. Foi proclamado pelo Carpinteiro de Nazareth. Nós temos necessidade de ir ter com Aquelle que dá a vida e que veio a este mundo afim de que também nós a tivéssemos.”¹⁸⁶

Esta citada matéria contém elementos interessantíssimos para pensarmos o modo como o catolicismo se apropriou de alguns termos para se legitimar na modernidade. A primeira menção de “moderno” aqui tenta igualá-lo em seu valor ao “antigo”. Ao afirmar que “a escola mais moderna é também a mais antiga”, os redatores estão afirmando que aquilo que fora outrora desprezado como ultrapassado pelo progresso moderno, é na verdade aquilo o que de mais atual (mais moderno) se pode desejar: os valores cristãos católicos. Este tipo de argumento, segundo nos parece, deixa claro o incômodo católico de pertencer ao passado em meio à inevitabilidade do presente-futuro. Na tentativa de se legitimar ainda mais claramente face ao mundo moderno, os redatores apelam ainda para a autoridade da opinião não-católica, por isso, não-antiga, e moderna por excelência: sem citar sequer o nome do “socialista acatholico”, os redatores querem fazer seus leitores crerem que mesmo aqueles que outrora se opunham ao catolicismo, lançando-o como a antítese da modernidade, agora reconhece nos seus

¹⁸⁶ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 138. Campinas-GO, 26 de dezembro de 1925, p. 1. Grifos nossos.

valores os verdadeiros e legítimos ideais da “escola mais moderna que podemos desejar”.

Dessa forma, assim como o caso do “progresso”, nos usos do termo “moderno” podem ser notadas apropriações católicas que ora o neutralizam como termo valorativo, tornando-o inofensivo aos valores e ideais católicos, ora o utilizam para legitimar a Igreja Católica não como parte do passado superado, mas como instituição que sobreviveu ao tempo permanecendo nele sempre atual.

Esta peleja temporal de sobrevivência/adaptação face às inevitabilidades das transformações sociais, políticas e culturais pode ser notada, por exemplo, em artigo publicado em edição de 22 de março de 1924, no qual os redatores afirmam:

Os perseguidores de hoje procuram destruir a Igreja por meio de insultos, escarneos e calumnias: chamam de ignorantes e *atrazados* os crentes, tratam de *antiquadas* e ridículas as doutrinas da Igreja e seus sacramentos, caluniam e insultam os sacerdotes. Mas estes perseguidores estão passando e a Igreja fica: passaram os poderosos imperadores, foram-se e vão-se uns após outros, os furiosos inimigos da Igreja acabam seus ataques, emmudece a sua língua e não conseguiram fazer mal à Igreja. Fizeram sofrer seus ministros, talvez fizeram perder a fé a alguns católicos fracos, mas a Igreja não succumbe, antes vive e vence.¹⁸⁷

Este argumento de sobrevivência católica face às transformações temporais evidencia, por um lado, o incômodo católico de ser o catolicismo considerado “antiquado” e “atrasado” face à modernidade, e, por outro, o reforço da ideia não de imutabilidade, mas de persistência da Igreja independentemente das transformações que o mundo sofrer. Esta persistência/sobrevivência, entretanto, não ocorre sem o preço da adaptação, algo que, se para uns pode ser demasiado caro para se pagar, para outros, como veremos, é a garantia da permanência do catolicismo no mundo moderno.

5.1.3. *Modernidade*

O termo “modernidade” não é algo que se possa encontrar com facilidade em fontes históricas datadas da primeira metade do século 20. Embora o termo tenha suas origens ainda em meados do Oitocentos (como discutimos em nosso primeiro capítulo), ele não se efetivou na linguagem antes do último quartel do século 19. Como conceito histórico (portanto, como parte da linguagem das fontes que produz significados tanto

¹⁸⁷ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 52. Campinas-GO, 22 de março de 1924, p. 2.

nelas próprias, como para o historiador), a “modernidade” pode ser remetida ainda para a segunda metade do século passado.

Esta ausência do termo “modernidade” nas fontes, todavia, não quer dizer que aquilo a quê ele remete não esteja lá. Antes, a modernidade enquanto tempo histórico (portanto, um sentimento coletivo face ao tempo em uma determinada época, a que o historiador atribui um nome) pode ser percebida em diversas evidências, mesmo na utilização de expressões como “tempos atuais”, “nossa época”, “sociedade moderna”, etc., cujo significado remete à percepção de se participar de um tempo presente que, em síntese, é perceptivelmente diferente do passado (enquanto campo de experiências).

Assim, segundo Koselleck,

Ao transformar esses vestígios em fontes que dão testemunho da história que deseja apreender, o historiador sempre se movimenta em dois planos. Ou ele analisa fatos que já foram anteriormente articulados na linguagem ou então, com a ajuda de hipóteses e métodos, reconstrói fatos que ainda não chegaram a ser articulados, mas que ele revela a partir desses vestígios. No primeiro caso, os conceitos tradicionais da linguagem das fontes servem-lhe de acesso heurístico para compreender a realidade passada. No segundo, o historiador serve-se de conceitos formados e definidos posteriormente, isto é, de categorias científicas que são empregadas sem que sua existência nas fontes possa ser provada.¹⁸⁸

Neste sentido, a ideia geral de modernidade como um tempo presente que se percebe como radicalmente distinto de um tempo de outrora é evidenciado nas nossas fontes a partir da crítica dos valores morais desse “tempo atual”. Em longa matéria de capa intitulada “Pandemonio...”, publicada no *Santuário da Trindade* em 24 de outubro de 1925, por exemplo, o autor – sob o pseudônimo de Lélis Vieira – faz um grande apanhado de críticas à modernidade e todos os valores morais que o distanciamento do passado representava:

Não se illudam! *O mundo está despencando aos poucos, numa espécie de árvore que a broca apodreceu a fronde e o tronco.* Os bailes se transformaram no primeiro acto dos dramas de divórcio. A moda com as suas loucuras implantou nas sociedades modernas a tyrania das despesas domésticas. O "jazzband", fórmula prática de corrupção da esthetica musical, é o supremo excitante das dansas actuaes que corrompem antes de tudo, o espírito e o gosto, sem falarmos na liberdade dos pares que foxtrotam em posições de indecorosa xiphopagia... As elegantes guiam automóveis enquanto os serviços da casa perecem e os filhos criam caspa e unha. Os chás constituem o prelúdio das scenas violentas de assassinatos por infidelidades e já se exhibem nas ruas, publicamente, os movimentos que outr'ora faziam

¹⁸⁸ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p. 305.

corar um monge de pedra. A linguagem de salão se requinta nas expressões livres dos assumptos e chamam à cara da gente, "trouxas", os que pregam um pouco de ordem e um pouco de moral. Sua majestade o Dinheiro, *Rei Supremo das consciências modernas*, reina sobre tudo com o fogo devorador das ambições e o sceptro empolgante do seu prestígio. [...] *Os velhos modelos de virtudes nos lares foram relegados para o desprezo frio* e aquelles que acompanham a farandulagem dos "flirts" são considerados fora de todos os direitos que têm na propria lucta pela vida. [...] A família soffre neste instante de pagodeiros pagans, o maior golpe que se podia vibrar sobre a sua austeridade e o seu recato. A toilette de alto luxo, o cabello tosado, o collo ao fresco, o braço ao léo e a nuca raspada, constituem o supremo *apogeu de uma civilização que desmantela a alma e afunda o sentimento christão na lama da carnalidade*. [...] Depois disto, digam-nos cá os senhores que têm juízo, *si a actualidade social é, ou não é, uma geração de malucos?* Já temos a derrocada do senso pelas tangas femininas, a que dão o qualificativo de roupas: temos o tango e o maxixe, que outr'ora, quando havia austeridade, eram dansas de clubs carnevaescos e de gente sem escrupulos; temos o divórcio, que se vem implantando nos casaes, como uma nova forma de destruição da família; temos o cinema irreverente e peccaminoso que se encarrega de estragar as cabecinhas jovens, temos a paixão exaggerada do football, que exalta os animos na consagração da força bruta, tal como o box, a lucta romana e outras mixordias do muque e do animalismo humano; temos o culto do ouro, como deus supremo dos gosadores impenitentes, sem religião, sem responsabilidade e sem fé; temos, afinal, depois dos disparatados certamens de belleza, o concurso em público de gambias femininas... Não é preciso pôr mais na carta. A anarchia moral de *uma civilização sem Deus* está ahi no seu mágico esplendor de satanismo infernal. Enquanto essas labaredas incendeiam a consciência de hoje, o altruísmo desaparece da alma humana, a educação religiosa é abandonada às urtigas e, francamente, com taes apetrechos, *caminhamos muito bem para um abysmo que ninguem pode medir. Nunca se offendeu tanto a Deus como agora e, não se illudam; si a Igreja não for ouvida nos seus princípios divinos e si não se oppuzer uma barreira de bronze contra o inimigo que avança fulminante contra a moral e contra a ordem, o mundo cahirá aos pedaços como no tempo em que Christo teve de salvar-o das miserias do paganismo*. Cuidado, pois, oh! almas sem religião e sem fé; ainda é tempo de romperdes o pacto de satanaz nessa vida que levaes de gente sem miolo...¹⁸⁹

Os argumentos apresentados no artigo citado apontam mais do que uma crítica moral. Há aqui, por um lado, uma evidência de que os "tempos atuais" não são mais como os "tempos de outrora", e, por outro, um claro descontentamento com as transformações decorridas desta alteração temporal. Estes indícios estão claros no argumento de que "Os velhos modelos de virtudes nos lares foram relegados para o desprezo frio" e, como consequência, "O mundo está despencando aos poucos, numa

¹⁸⁹ VIEIRA, Lélis. Pandemonio. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 129. Campinas-GO, 24 de outubro de 1925, p. 1. Grifos nossos.

espécie de árvore que a broca apodreceu a fronde e o tronco”, gerando “na actualidade social, uma geração de malucos”.

Esta ideia de que há uma “decadência moral em nossa época”¹⁹⁰ evidencia uma perspectiva sobretudo temporal: trata-se de um suposto passado de fausto moral (vencedor de um tempo ainda mais antigo, de barbárie em que “Christo teve de salvar-o das misérias do paganismo”) que fora corrompido pela modernidade e os valores dela advindos. Assim, a noção de “decadência” leva a crer que, ao contrário das expectativas de um porvir de progresso seguramente melhor que o presente, o futuro caminharia para a tragédia moral e religiosa. Esta é a perspectiva, por exemplo, expressa em outro artigo publicado na edição de 31 de outubro de 1925:

É de futilidades a *epocha que, ora, atravessa o Mundo*. A mocidade de hoje, salvantes raríssimas excepções, envereda por uma *estrada que se dirige para um futuro sombrio*. Ninguém quer saber de educar e instruir o espírito. A *mentalidade moderna* só cogita das coisas materiaes, emquanto que a parte moral e a intellectual são relegadas para o plano secundário. Isto infelizmente se nota também aqui no sertão goyano, onde o footing no jardim, as fitas exaggeradas dos cinemas, os tangos, os vestidos decotados constituem o enlevo de muitas moças. [...] Nas menores coisas, em tudo emfim a gente enxerga a tendência para a animalidade e para a materialização. É extraordinário, é enorme! *Estes tempos bicudos precisam de passar para o bem da família, da pátria, da humanidade.*¹⁹¹

Assim, se, por um lado, ao longo do século 19 a reação da Igreja Católica à modernidade (ou seja, a esta constatação de se estar em um momento temporal cada vez mais distinto do pretérito) foi de tentar retroceder temporalmente a este passado por meio da idealização da cristandade medieval (utilizando-se, para isso, tanto do ultramontanismo, quanto do romantismo, conforme discutimos em nosso segundo capítulo), por outro, no século 20, a Igreja Católica, ao aceitar os avanços (progressos) trazidos pela modernidade, aceita-a enquanto progresso material, mas não em termos de valores.

Neste ponto a relação entre a Igreja Católica e a modernidade chega a um paradoxo. Como vimos nas subseções anteriores (e aprofundaremos nas próximas seções do presente capítulo), o catolicismo novecentista não se opôs ao Progresso e à modernização. Ao contrário, em diversos momentos é notória a apropriação católica de

¹⁹⁰ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 121. Campinas-GO, 22 de agosto de 1925, p. 2.

¹⁹¹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Bilhetes de Goyaz. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 130. Campinas-GO, 31 de outubro de 1925, p. 2. Grifos nossos.

elementos que outrora se combatia com o fito de se autolegitimar face à inevitabilidade das transformações materiais do mundo moderno. Todavia, quando estes progressivos (e acelerados, como é característica da modernidade) distanciamentos entre passado e presente atingem o campo dos valores, a modernidade é rejeitada e entendida como o oposto do Progresso, ou seja, como decadência.

Este imbróglio pode ser resolvido a partir de outro elemento presente na linguagem das nossas fontes que pode nos esclarecer bastante esta questão: a “civilização”. Como é possível notarmos no primeiro artigo citado, há uma clara ideia de que, na modernidade, vive-se “o apogeu de uma civilização sem Deus”. Ou seja, acredita-se que, se por um lado, o fosso criado entre um passado de fausto moral e o presente de decadência é a doença atual, criadora de “uma geração de malucos”, por outro, o remédio seria um retorno à “civilização cristã”.

Em termos gerais, tanto o progresso (seja ele como melhoramentos, seja como desenvolvimento), quanto a modernização, são aceitos e louvados pelos agentes católicos que analisamos na medida em que (e somente se) o termo “moderno” se esvazia de um teor valorativo e represente um “novo” que não coloque em risco os valores e demandas católicos, relegando-os ao passado como “antigos” ou “retrógrados”, como é o caso das novidades técnicas.¹⁹² Sendo assim, é possível afirmarmos que a Igreja Católica se apropriou do progresso e modernização (nas condições acima expostas) para a defesa de uma “civilização católica”; uma condição imposta para uma adaptação sua à modernidade.

A questão aqui é, então, sobretudo temporal: o progresso/modernização, ainda que essencialmente orientados para o futuro, quando adequados à “civilização cristã”, adapta o tempo atual a um modelo do passado: a cristandade. Por outro lado, quando tais elementos voltam-se para a modernidade (enquanto tempo histórico de distanciamento entre campos de experiências e horizonte de expectativas), cria-se um fosso entre presente e passado em prol de um olhar para um futuro sempre melhor, mas cada vez mais distinto dos modelos que lhe são pretéritos, o que, em tese, cria uma sensação de abandono dos valores cristãos outrora defendidos em prol de uma “civilização sem deus”. Uma “moderna civilização cristã”, uma vez que é tecnicamente

¹⁹² É importante lembrar, como bem ressalta Arnold Gehlen, que a “técnica é um fenômeno neutro”, o que significa que, embora ela maximize a eficácia das ações humana na transformação de seu ambiente, ela não é capaz de ditar ou mesmo influenciar o conteúdo dessa ação. Ver: GEHLEN, Arnold. **A alma na era da técnica**. Lisboa: LBL Enciclopédia, 1957.

modernizada e orientada pelo Progresso, é, portanto – aos olhos dos sujeitos católicos que analisamos na presente tese – a solução de adaptação da Igreja à/modernidade.

5.1.4. *Civilização.*

A despeito da variedade de significados atribuídos à ideia de “civilização” e das dificuldades de definição deste conceito em decorrência disso (conforme analisamos já em nosso terceiro capítulo), a ideia de que o cristianismo é *causa* da civilização ocidental¹⁹³ – sendo, por isso, a Igreja Católica seu baluarte por excelência – conduziu desde Agostinho de Hipona o argumento católico de que a razão de qualquer decadência moral e declínio das civilizações seria o distanciamento dos indivíduos dos valores religiosos.

Este caráter civilizatório da religião está normalmente associado à sua ação e discurso vinculados ao autocontrole como freio dos impulsos humanos, algo fundamental para o estabelecimento do que Norbert Elias chamou de “processo civilizador”.

Conforme destacamos em nosso terceiro capítulo, segundo Norbert Elias, processo civilizador no Ocidente só foi possível a partir de dois fatores essenciais: por um lado a monopolização da violência por um Estado que tomasse para si o dever de pacificar a sociedade, e, por outro, a racionalização das relações sociais e de trabalho, a partir de uma complexificação e burocratização das posições sociais, de forma que se tornasse necessário o cálculo racional das próprias ações (portanto, o controle dos impulsos) para se atingir um dado prestígio social. Neste sentido, a religião cristã atua como “primeiro e mais útil freio da humanidade”,¹⁹⁴ na medida em que, de um lado, impõe – sob o discurso da moral e da salvação religiosa – o autocontrole dos impulsos individuais, e, de outro, atua como braço do Estado no controle dos impulsos sociais coletivos, seja na conquista e dulcificação de povos a serem colonizados, seja na contenção de levantes populares e revoluções, como analisamos em nosso segundo capítulo.

¹⁹³ Cf. Capítulo 3, p. 187ss.

¹⁹⁴ BENVENISTE, Émile. *Civilización. Contribución a la Historia de la Palabra*. In: **Problemas de Linguística General**. México Distrito Federal: Siglo Veintiuno editores, 1974, p. 211.

No que tange o controle dos impulsos coletivos, os discursos antirrevolucionários do jornal *Santuário da Trindade* são inúmeros. A condenação dos levantes tenentistas de Copacabana em 1922,¹⁹⁵ das agitações revolucionárias em São Paulo, em 1924,¹⁹⁶ da Revolução Russa,¹⁹⁷ etc., têm como pano de fundo a manutenção da ordem estabelecida e legitimação do governo instituído. Em matéria intitulada “Será lícito fazer revolução?”, por exemplo, os editores do jornal lançam a seguinte reflexão:

Agora que estalou a revolução em S. Paulo é azada a ocasião para se fazer essa pergunta: será lícito do ponto de vista da moral ocasionar e excitar uma revolução? A resposta é simples: Não. Não é permitido abalar dessa forma os alicerces da ordem social. Digam o que quiserem os partidários da revolução, diante da consciência e da moral deve-se responder negativamente. É lícito e pode-se empregar todos os meios legítimos legais para melhorar o estado das cousas, o bem estar da sociedade: não se pode porém lançar mão da revolução. E por que? Antes de tudo porque é uma rebelião contra a legítima autoridade, depois porque é um meio ilegal, violento e ainda mais por causa das consequências gravíssimas da revolução: o que se perde e se estraga é sempre um mal muitíssimo maior do que todo e qualquer bem que se espera alcançar, quando se alcança, por essa forma. Nunca uma revolução deu bom resultado.¹⁹⁸

Na referida matéria, a ideia de que a ordem e governos legítimos estabelecidos não podem ser alterados se contrasta com o fato de este mesmo governo, no caso brasileiro, ser republicano e fruto de uma “revolução”, ou golpe de Estado. Entretanto, desde que a civilização católica (no que tange tanto os valores morais, quanto os privilégios políticos) esteja preservada, os meios revolucionários e, não raramente, autoritários são defendidos e vistos como legítimos. É o caso, por exemplo, das inúmeras defesas que o jornal faz, como já mencionamos, do governo de Benito Mussolini, na Itália. Em matéria publicada em 22 de novembro de 1924, por exemplo, embora os redatores reconheçam os crimes hediondos de Mussolini, seu governo é por eles exaltado devido à sua proteção aos interesses católicos, em contraste à tentativa de “progresso moderno” do Brasil:

Mais um bello gesto de Mussolini! Esse homem é um verdadeiro enigma para a humanidade! Emquanto seu partido commette crimes hediondos e ele mesmo tem, às vezes, phrases e actos menos dignos

¹⁹⁵ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Revolução no Rio. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 3. Campinas-GO, 29 de julho de 1922, p. 3.

¹⁹⁶ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). São Paulo. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 67. Campinas-GO, 19 de julho de 1924, p. 3. Ver também edições de número 68, 71, 72, 74.

¹⁹⁷ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Rússia. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 7. Campinas-GO, 23 de setembro de 1922, p. 3.

¹⁹⁸ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Será lícito fazer revolução?. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 68. Campinas-GO, 26 de julho de 1924, p. 1.

de admiração, de tempos a tempos sae com ideias, palavras e feitos magníficos. Ora é a introdução do crucifixo e religião nas escolas, ora é a condenação absoluta da maçonaria, ora é o respeito pelo catholicismo etc. Agora, atendendo ao pedido dos catholicos de Roma, mandou recolocar no alto do Capitolio a cruz de 4 metros de altra que os garibaldinos de 1872 de lá retiraram às escondidas do povo. Entre nós arrancam-se cruzeiros históricos das praças públicas *por não condizerem mais com o progresso moderno...* E vozes blasfemas de atheus, indiferentes, protestantes se fazem ouvir contra a erecção da estátua a Christo Redemptor no alto do Corcovado... *Que bela licção a de Mussolini para esses pigmeus, curtos de ideias e de sentimentos.*¹⁹⁹

Neste sentido, a ação antirrevolucionária católica junto ao Estado – mesmo em pleno século 19, como vimos em nosso segundo capítulo – desempenhou importante papel no controle dos impulsos coletivos sociais. Este controle, entretanto, esteve majoritariamente associado não apenas à defesa da ordem instituída, mas à manutenção dos interesses católicos enquanto “civilização” a ser defendida e sobreposta a quaisquer modelos de sociedade que lhe sejam alternativos. Assim, do mesmo modo que o ultramontanismo foi fundamental na manutenção das monarquias absolutistas por meio do discurso antirrevolucionário pós-revoluções de 1848 na Europa, no Brasil, a defesa do regime republicano se deu pela Igreja Católica a partir semelhantes argumentos. Em ambos os casos, porém, a antirrevolução não estava ligada à defesa de um sistema político específico, mas da civilização católica em seus valores e privilégios eclesiásticos; tanto assim o foi, que, em 1930, a mesma Igreja que outrora condenava os movimentos revolucionários tenentistas, agora se posicionava em favor da “revolução” vitoriosa, na medida em que ela representava em diversos aspectos a restauração da cristandade no Brasil.²⁰⁰

Já no que diz respeito ao controle racional dos impulsos individuais, por outro lado, o rigorismo ultramontano, tanto em relação aos comportamentos religiosos, como sociais, contribuiu significativamente para o processo civilizador no Brasil e em Goiás. Por parte dos Redentoristas, embora já “pós-ultramontanos”, além de sua atuação formal na redução daquilo que consideravam “excessos” nas manifestações religiosas populares, no âmbito do comportamento social os missionários alemães atuaram com igual importância no talhar e controle dos impulsos individuais, especialmente dentro

¹⁹⁹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 85. Campinas-GO, 22 de novembro de 1924, p. 2. Grifos nossos.

²⁰⁰ Esta discussão é tratada sob os conceitos de “Restauração” e “Neocristandade” em curso no Brasil desde meados da década de 1910 e 1920. Sobre o assunto, ver: AZZI, Riolando. O início da Restauração Católica no Brasil(1920-1930). **Síntese Política Econômica Social (SPES)**. Número 10. p. 61-90. Rio de Janeiro, 1977; BRUNEAU, Thomás. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

do espaço público das igrejas, como pode ser notado em diversas matérias do *Santuário da Trindade*, em que os redatores criticam e instruem os católicos sobre o comportamento no templo. Em matéria publicada em 10 de janeiro de 1925, por exemplo, o mau-comportamento durante o culto religioso é destacado pelos redatores como algo incivilizado:

O pouco respeito e máo comportamento na egreja denotam absoluta falta de educação. Pessoas há que na egreja, durante os officios divinos, conversam, riem, assentam-se com as costas voltadas para o altar, cruzam as pernas, encostam-se nas columnas e paredes, durante a elevação da hóstia ou bençam do Ss. Sacramento não se ajoelham, vão a egreja só para ver as mulheres e namorar as moças. Que horror, meu Deus! Si Nosso Senhor apparecesse novamente visivelmente na terra, ele expulsaria com azorragues e cordas esses perversos e mal educados de seus templos e egrejas. Pois esse pessoal si não quizer respeitar a egreja como casa de Deus e de oração, que fique em suas casas ou na rua. Ninguém o obriga a entrar na egreja; mas entrando *que se comporte como civilizados e educados*. A raiva desses miseráveis si volta toda contra os padres, quando estes no cumprimento de seu dever os chamam à ordem; então, na opinião deles, os padres são os grosseiros, os mal educados, etc.²⁰¹

A exemplo dos manuais de etiqueta analisados por Elias²⁰² como instrumento de padronização dos comportamentos individuais e criação de normas de condutas (cujo resultado foi o autocontrole por meio do cálculo racional dos próprios atos), os editores do *Santuário da Trindade* publicaram, em artigo intitulado “Respeito a casa de Deus”, na edição de 7 de abril de 1923, uma interessante lista de normatização de conduta dos fieis dentro das igrejas:

1º Lugar de oração a casa de Deus merece que nella entremos com fé e respeito.

2º Entrando na Igreja, o primeiro acto é adorar o Santíssimo Sacramento indo rezar deante do seu altar.

²⁰¹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 92. Campinas-GO, 10 de janeiro de 1925, p. 2. Grifo nosso. Um interessante caso ilustra bem o modo como os redentoristas agiam com dureza na crítica ao comportamento dos fieis dentro da igreja. Segundo consta em carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao então Superior da Vice-Província Bávaro-Brasileira, Pe. Roberto Hansmair, em abril de 1905 o Pe. José Wendl teve que fugir às escondidas da cidade de Bela Vista, em Goiás, por ter sido ameaçado de morte por rapazes a quem ele repreendera durante uma cerimônia por mau comportamento na igreja. Segundo Wiggermann “os maus rapazes, furiosos contra o Pe. José, ficaram em volta da igreja, no domingo, armados de paus. Mas, o Pe. José não apareceu e o P. Martinho não pregou. Razão dessa selvageria foi: uma repreensão dada pelo P. José aos rapazes, na hora da prática (provavelmente com palavras severas) porque eles não se comportavam bem na igreja. A repressão era justa, pois os rapazes costumam zombar e provocar as meninas do colégio, usando termos impróprios.” (COPRESP-A, 3º Volume, 1905-1908. **Carta nº. 7288**. Carta do Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Roberto Hansmair. Campinas, 10 de abril de 1905).

²⁰² Ver: ELIAS, Norbert. **O processo civilizador**: uma história dos costumes. 2ª edição. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

3º Depois da oração eucarística é que vêm os demais actos de culto, como as preces aos santos.

4º Não se deve passar diante do Santíssimo sem fazer a genuflexão completa.

5º É preciso ajoelhar durante a elevação e quando o padre distribue a Sagrada Comunhão.

6º Dentro da Igreja não se deve falar nem passear.

7º É preciso tomar parte activa na liturgia e responder elaboradamente às orações comuns e aos cânticos litúrgicos populares.

8º As senhoras devem vir de cabeça coberta em trajos modestos e christãos.

9º A immodestia no vestir é uma ofensa a Deus, um escândalo para o próximo, uma profanação no lugar santo.

10º O Senhor não pode aceitar as orações e esmolas das Senhoras que não trajem com pudor, pois pune os profanadores do templo.

11º Deus será severíssimo com os paes que não impedem as extravagâncias das filhas.

12º É ridículo e grotesco trazer cães dentro da Igreja.

13º Não se deve cuspir no chão, dentro da Igreja como medida de respeito e hygiene.

14º Não se devem trazer crianças que chorem durante os actos religiosos.²⁰³

A lista de normatização de conduta apresentada acima expressa bem a importância dos missionários redentoristas no processo civilizador em Goiás. O comportamento durante o culto, os movimentos obrigatórios diante da eucaristia, o pudor no modo de vestir, os hábitos de hygiene e até mesmo o comportamento infantil são elementos que, a partir da teoria de Elias, podemos inferir um processo de estabelecimento tanto de um padrão de comportamento, quanto do controle social e autocontrole como distinção entre aqueles que “sabem se comportar como civilizados” e aqueles que “não têm educação”.

Além do autocontrole produzido pelo estabelecimento de um padrão de “comportamento civilizado”, também o controle e vigilância do comportamento alheio teve igual relevância neste processo civilizador empreendido pelos Redentoristas em Goiás. Um exemplo bastante interessante do modo como os missionários alemães influenciaram nesse processo pode ser visto nas instruções do Pe. Estevão Maria Heigenhauser para o estabelecimento de missões para homens. Segundo Heigenhauser,

²⁰³ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Rússia. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 21. Campinas-GO, 7 de abril de 1923, p. 3.

seria necessário se realizar missas reservadas somente para os homens ao longo das missões, durante as quais

Deixa-se aberta a porta até encher-se a igreja e permita-se que as mulheres curiosas olhem para dentro. Uma igreja cheia de homens impressiona fortemente as mulheres, e *coitados dos maridos e filhos que não estiverem lá dentro*. [...] As mulheres podem assistir, mas fora dos bancos, que em geral nem chegam para os homens. Podem subir às tribunas, ao coro. Quanto menos mulheres na nave da igreja, tanto melhor. *Que assistam ao menos as beatas. Pois elas prestam bem atenção em quem comunga ou deixa de fazê-lo. O lugar inteiro fica sabendo, e pobre marido ou filho faltoso. Cai num fogo de barragem, e à noite vêm depressa confessar-se, para escapar do fogo infernal lá de casa...*²⁰⁴

Este controle externo, seja de comportamentos práticos, seja de participação nas funções religiosas, em acordo com Norbert Elias, é convertido em autocontrole, de modo que as atividades humanas baseadas em impulsos são progressivamente excluídas, controladas e/ou investidas de sentimentos de vergonha. O medo e a vergonha, assim, criam uma tensão e ansiedade pessoal que limita o modo de agir de um determinado indivíduo, que teme os olhares repressores daqueles que o julgam incivilizado por não se enquadrar socialmente no padrão de comportamento estabelecido. Assim,

A vergonha tira sua coloração específica do fato de que a pessoa que a sente fez ou está prestes a fazer alguma coisa que a faz entrar em choque com pessoas a quem está ligada de uma forma ou de outra, e consigo mesma, com o setor de sua consciência mediante o qual controla a si mesma. O conflito expressado no par vergonha-medo não é apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade. Ele mesmo se reconhece como inferior. Teme perder o amor e respeito dos demais, a quem atribui valor. A atitude dessas pessoas precipitou nele uma atitude dentro de si que ele automaticamente adota em relação a si mesmo. E é isso o que o torna tão impotente diante de gestos de superioridade de outras pessoas que, de alguma maneira, deflagram nele esse automatismo.²⁰⁵

Em face disso, podemos afirmar que o discurso civilizador dos missionários redentoristas em Goiás, e, em nível institucional e estrutural, da Igreja Católica no Brasil, fez parte do modo como o catolicismo se adaptou à modernidade em curso no país. A “civilização”, face à “modernidade”, foi um caminho mais seguro para o catolicismo diante das transformações modernas, uma vez que o modelo de cristandade

²⁰⁴ Documenta 94 do Arquivo Redentorista de São Paulo, 65. Apud: PAIVA, Gilberto. **A província redentorista de São Paulo 1894-1955**. São Paulo: Editora Santuário, 2007, p. 344.

²⁰⁵ ELIAS, Norbert. **Op. Cit.** 2011, p. 194.

medieval (com domínio político e social da Igreja sobre indivíduos e Estados), embora representasse o passado, não se opunha à modernização e Progresso, desde que estes não adentrassem na esfera dos valores. Assim, o catolicismo legitimava-se na era da modernização e Progresso, mantendo-se expressamente conservador. Em outras palavras, caminhava em direção ao futuro (Progresso), voltando-se para o passado (cristandade).

O conceito de “civilização”, portanto, desempenha um papel central no modo como o catolicismo se adaptou à/modernidade no Brasil, uma vez que foi por meio dele que a Igreja Católica se permitiu apoiar a modernização do país e dialogar diretamente com o Progresso, sem contudo abandonar seu caráter expressamente conservador. A modernidade brasileira, desse ponto de vista, poderia se desenvolver de modo controlado, tornando-se o país moderno, sem contudo deixar de ser cristão, católico e conservador.

5.2. Progresso, modernização e modernidade sob os olhares e ações dos redentoristas em Goiás.

A modernização técnica, os “inventos modernos”, os melhoramentos (nos transportes, comunicação, etc.), costumam gerar ao mesmo tempo olhares, ora de encanto, ora de nostalgia bucólica por uma espécie de “paraíso perdido”. Este paradoxo gerado pela instabilidade que advém da velocidade das mudanças na modernidade, tem sido uma das marcas comuns nas complexas relações entre os indivíduos modernos e as consequências práticas e psicológicas deste acelerado distanciamento entre experiências e expectativas nas mais diversas áreas da vida cotidiana.

Do ponto de vista pragmático, entretanto, parece não haver quem não veja com bons olhos – na atualidade – o melhoramento prático nas mais diversas áreas da vida coletiva, das melhorias nas condições de vida e higiene, aos avanços técnicos e tecnológicos, especialmente se se exclui os efeitos colaterais práticos e psicológicos desse processo. Todavia, como analisamos ainda em nosso primeiro capítulo, ao longo do século 19, a desconfiança para com a velocidade das transformações, normalmente acompanhadas de discursos liberais, democráticos e racionalistas, levou setores do catolicismo a recuarem, negarem e até mesmo combaterem qualquer dimensão da modernidade (da técnica à cultural), gerando dentro da própria Igreja Católica clivagens

entre aqueles que bendiziam o Progresso e a modernização técnica, e aqueles que praguejavam contra a modernidade em todas as suas faces.²⁰⁶

A passagem para o século 20, não obstante às derrotas impostas ao ultramontanismo no século anterior, não resolveu de imediato a melindrosa relação entre o catolicismo e a modernidade. Todavia, a irreversibilidade dos avanços tecnológicos abriu progressivamente espaços para que, pelo menos em nível técnico, as lideranças católicas amenizassem seus discursos contra o mundo moderno, gerando, por um lado, olhares atraídos pela modernização e progresso, e, por outro, a desconfiança sobre as consequências dessas transformações na cultura e civilização católicas.

No caso do nosso objeto de pesquisa, os missionários redentoristas que migraram em missão para o estado de Goiás encontraram no interior do Brasil Central um lugar de tal forma distante das transformações já conhecidas e experimentadas por eles na Europa e em São Paulo, que os olhares e reações face a este “atraso” variaram entre o bucolismo por um sertão intocado pela modernidade e o entusiasmo pela oportunidade de ser o baluarte do progresso e modernização no estado.

Em face deste complexo conjunto de (re)ações dos redentoristas à realidade encontrada em Goiás, especialmente sob os condicionamentos religiosos analisados no capítulo anterior, subdividimos esta última seção do nosso capítulo em três subseções, cujo fito é dar conta da complexidade dos olhares dos missionários redentoristas face ao Progresso em Goiás. Assim, primeiramente abordaremos o *Progresso desejado* pelos redentoristas, analisando os olhares daqueles que se entusiasmaram com a possibilidade de serem eles mesmos condutores possíveis do progresso e modernização no Estado. Em seguida, abordaremos o *Progresso recusado*, subseção na qual abordaremos a recusa e combate aos valores modernos advindos do progresso. Por fim, abordaremos o *Progresso sob suspeita*, subseção na qual analisaremos os olhares desconfiados para com o progresso moderno, tomando como exemplo o cinema, uma vez que esta novidade técnica não poderia ser desvencilhada do seu potencial de influência no que tange valores potencialmente perigosos para o projeto de civilização católica em Goiás.

²⁰⁶ Cf. Capítulo 1, p. 66ss.

5.2.1. *O progresso desejado: Pe. João Batista Kiermeier e a modernização sob a tutela católica em Goiás.*

Quando tomamos os missionários redentoristas como objeto de pesquisa, não raramente utilizamo-nos da Igreja Católica, ou mesmo da própria congregação religiosa, como um sujeito coletivo, o que ocorre por conta de seu agregado de valores, posturas e visões de mundo que, de forma coletiva e padronizada, colocam-se regularmente acima dos sujeitos individuais que as compõem. Todavia, em diversos momentos tais indivíduos emergem em suas instituições não apenas como exemplos a serem citados, mas como sujeitos históricos que, em suas ações e visões singulares, tornam-se peças-chave para se compreender determinadas dinâmicas e situações fundamentais nas análises históricas propostas.

Este é o caso de João Batista Kiermeier, missionário redentorista alemão nascido em Reichertsheim, na Alemanha, em 1874, e ordenado sacerdote em 1897, ano em que partiu para o Brasil em missão, onde morreria sem jamais retornar à sua terra natal, em 13 de junho de 1958. “Metódico ao extremo e com hora marcada para tudo”, como descrevem as crônicas sobre os primeiros missionários da Congregação Redentorista no Brasil, Kiermeier “parecia ter feito voto de obediência ao relógio, tal a pontualidade e exatidão com que organizava suas ocupações.”²⁰⁷ Para além desta característica peculiar pela qual ficou conhecido, João Batista Kiermeier foi sem dúvida o principal missionário redentorista responsável pela modernização e progresso da cidade de Campinas e, em certa medida, do próprio Estado de Goiás.

Entre 1921 e 1924, Pe. João Batista Kiermeier foi reitor da Casa de Campinas, deixando como legado na cidade significativas melhorias urbanas, além da instalação do primeiro telefone do Estado de Goiás, a instalação de luz elétrica na cidade, o estabelecimento de um telégrafo entre Campinas e Trindade, a fundação do jornal *Santuário da Trindade*, a compra de um automóvel, e mesmo de uma motocicleta e uma bicicleta, até então desconhecidos na região, dentre outras coisas.²⁰⁸ Fascinado pelo progresso e modernização, Kiermeier tentou (sem sucesso, por falta de autorização de

²⁰⁷ **Aqueles que nos precederam.** Manuscrito datilografado. Archiv des Redemptoristenklosters Gars. S/d, p. 92.

²⁰⁸ *Ânuas da Vice-Província de S. Paulo (1919-1931).* 2º Volume. Aparecida, 1993, p. 204.

seus superiores) até mesmo a compra de um avião, com o qual pretendia substituir as mulas e burros no transporte dos missionários pelo sertão de Goiás ainda em 1923.²⁰⁹

Este fascínio de Kiermeier com o progresso e a modernidade (técnica e, em certa medida, cultural) eram-lhe características desde sua chegada no Brasil. Acusado por seus superiores, junto com outros jovens missionários, de ligação com o “modernismo”,²¹⁰ Kiermeier representou uma geração de redentoristas bávaros ligada ao grupo dos “jovens reformadores”,²¹¹ cuja ligação com tendências do modernismo e liberalismo católico transitava não raramente entre o flerte e a aceitação. Neste sentido, algumas das rotulações e reclamações de padres mais velhos sobre o jovem Kiermeier parecem-nos interessantes para compreendermos a formação e interesses deste clérigo, cujo resultado prático pôde ser observado no progresso goiano.

Um dos principais críticos de Kiermeier em sua juventude no Brasil foi o superior e fundador da missão bávaro-brasileira, Pe. Gebardo Wiggermann. Como discutimos no capítulo anterior, Wiggermann, ao contrário dos padres mais jovens, pertenceu a uma geração de missionários experimentados pelo exílio do *Kulturkampf*. Embora em muito pouco se aproximasse do ultramontanismo, Gebardo – bem como os demais padres mais velhos que foram para o Brasil, como os Padres João da Mata Späth, Lourenço Gahr e José Wendl – possuía uma visão mais conservadora, não no que tange o trato com a religiosidade e costumes populares, mas sobre a postura teológica e moral do clero com relação ao liberalismo e modernismo.

Por outro lado, também nas primeiras turmas de missionários que foram para o Brasil ainda no final do século 19, alguns jovens pertencentes ao grupo denominado por Otto Weiss de “jovens reformadores”²¹² se destacaram por possuírem visões “modernas” e liberais da regra, moral e teologia, bem como pelo gosto para com

²⁰⁹ COPRESP-A, 8º Volume (1923-1924). **Carta n.º. 2292**. Carta do Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. Paulo Gottfried. Campinas, 13 de novembro de 1923, p. 332.

²¹⁰ O “modernismo” católico se tornou mais fortemente combatido institucionalmente somente a partir da Encíclica *Pascendi Dominici Gregis*, escrita e publicada pelo Papa Pio X, em 8 de setembro de 1907. A partir de então, os padres deveriam realizar um “juramento antimodernista” antes de serem ordenados. Conforme relatado, por exemplo, pelo Pe. Estevão Maria Heigenhauser, o não juramento consistia, a partir de então, em grave falta. Segundo Heigenhauser: “Fui acusado ao Geral de não haver prestado o juramento anti-modernista na tomada de posse... e, contudo, o prestei diante de toda a comunidade, embora alguns dias depois porque não o encontrei de pronto.” (COPRESP-A, 8º Volume, 1923-1924. **Carta n.º. 2102**. Carta do Pe. Estevão Maria Heigenhauser ao Pe. Paulo Gottfried. Penha, 24 de janeiro de 1923, p. 30).

²¹¹ Cf. Capítulo 4, p. 275.

²¹² WEISS, Otto. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983, p. 761.

tecnologias (como a fotografia e outros inventos modernos) e estudos de ciência. Dentre estes padres se destacaram: Pe. Miguel Siebler, Pe. Corbiniano Kiermeier e Pe. João Batista Kiermeier. Dos três, todos pertencentes às primeiras turmas de missionários enviados ao Brasil, apenas João Batista permaneceu na Congregação.²¹³ Acusados de insubordinação, orgulho e teimosia, os padres mais jovens tiveram que lidar com diversas situações de tensão com os mais velhos. Como destacou o jovem Pe. Lourenço Hubbauer: “Aqui, os velhos se queixam dos moços e estes daqueles. Os moços sofrem tentações, os velhos, aborrecimentos.”²¹⁴

Em se tratando especificamente do Pe. João Batista Kiermeier, as primeiras reclamações referentes a ele datam já de 1899. Neste ano, vivendo na Casa de Campinas, em Goiás, Kiermeier solicitou à província alemã uma encomenda de livros que considerava importantes, o que desagradou profundamente seu superior, Pe. Gebardo Wiggermann. Em carta ao padre Reitor de Gars, datada de 7 de março de 1899, Wiggermann expressou seu descontentamento sobre Kiermeier:

V. Revma. escreve que o P. Kiermeier pede insistentemente livros, porque não há livros em Goiás. Santo Deus, não compreendo como esse infeliz padre pôde escrever para Gars uma tão grande mentira. Os padres de Goiás têm as mais belas obras de liturgia, bom número de bíblias (latinas e portuguesas) obras de Santo Afonso; algumas em duplicatas; mais exemplares da moral de Mark, dogmática de Hermann, moral de Diame, em 10 cadernos, Acta Apostolicae em 28 volumes (muito importante para estudo) e muito, mas muito mais; numa palavra, uma parte de um quarto está ocupada de livros até o alto. E o Kiermeier escreve que não há livros! Pelo que vi aqui, *esse infeliz não gosta de estudo sério de teologia*; seu espírito superior já superou Santo Afonso e Mark! *Ele quer livros mais interessantes (astronomia, etc)* Fiz todo o esforço para convencê-lo da necessidade de estudo sério da teologia, especialmente da moral, mas foi inútil; *perdia muito tempo com leitura de jornais, fotografias, etc.*²¹⁵

As palavras de Wiggermann deixam claro o interesse de Kiermeier por temáticas que não eram bem vistas por padres experimentados na luta entre o catolicismo e a modernidade alemã. Além do gosto por fotografias (algo por si só já vinculado ao

²¹³ Nem todos os padres jovens pertenciam a este grupo. Um importante exemplo foi o Pe. Lourenço Hubbauer, cujo conservadorismo leva-o a aproximar-se mais nitidamente do que Weiss classificou de “Jovens observantes” (WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1983, p. 761). Ainda assim, é importante observar, Hubbauer não escapou do “conflito de gerações”, envolvendo-se em tensões ainda mais graves e explícitas com padres mais velhos, especialmente Gebardo Wiggermann e Lourenço Gahr.

²¹⁴ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 368.** Pe. Lourenço Hubbauer ao Pe. Luís Küppers. Aparecida, 29 de novembro de 1899, p. 318. Em nosso Capítulo 4 (cf. p. 274 do presente volume) discutimos melhor o conflito de gerações entre os Redentoristas bávaros no Brasil.

²¹⁵ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 336.** Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Reitor de Gars. Aparecida, 7 de março de 1899, p. 248-9. Grifo nosso.

mundo moderno da época, ainda que em caráter de “invenção técnica”), Kiermeier se interessava por astronomia, como mencionado na referida correspondência, mas também por química e matemática, como pode ser notado em outras cartas sobre o assunto.²¹⁶ Este interesse por assuntos modernos por parte do jovem clérigo, ao invés do estudo sistemático de teologia e moral, levou Wiggermann a acusar Kiermeier ser “tão liberal quanto o Pe. Siebler.”²¹⁷ Segundo Gebardo, o Pe. João Batista “Não tem ainda 25 anos, é muito talentoso, mas tem o mesmo espírito do Siebler, de quem era amigo íntimo e admirador. *É liberal na teoria e nos princípios, coisa bastante perigosa.*”²¹⁸

As acusações de Kiermeier ser liberal ou mesmo modernista, entretanto, cessaram ao longo das décadas de 1910 e 1920. As razões, segundo nos parece, podem ser apontadas para duras direções: 1) uma possível mudança em suas posições face à teologia católica (algo que necessitaria um estudo biográfico mais profundo para ser confirmado) e face aos valores modernos (o que fica bastante evidente em seus artigos publicados tanto no jornal *Santuário de Aparecida*, quanto no *Santuário da Trindade*; 2) uma mudança interna na própria congregação no Brasil no que se refere à sua visão sobre o progresso e a modernização, especialmente à medida em que os padres mais velhos eram progressivamente substituídos pelos mais jovens na liderança da Vice-Província bávaro-brasileira. Tal mudança é fruto de uma adaptação necessária e fundamental para o sucesso dos redentoristas no país, especialmente em Goiás.²¹⁹

²¹⁶ Em carta datada de 24 de junho de 1899, Gebardo Wiggermann confessa ao superior Provincial, Pe. Luís Küppers, que interceptou a caixa de livros solicitada por Kiermeier à província alemã antes que ela pudesse chegar a Goiás. Segundo o prelado: “Em abril, estando no Rio, descobri uma caixa vinda de Dürrnberg para Kiermeier. Trouxe-a para Aparecida. O conteúdo? Tabelas de logarítmicos, livros de química, astronomia, etc. Não mandei os livros, que são só brinquedos. Esse pobre padre deveria estudar teologia; mas isso ele não quer.” (COPRESP-A, 2º Volume, 1897-1901. **Carta nº. 355.** Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Luís Küppers. Aparecida, 24 de junho de 1899, p. 282). Interessante ainda observar que outros jovens missionários possuíam igual interesse pelas ciências, como o Pe. Valentin von Riedl, que em 1902 solicitou aos seus superiores instrumentos de física e geografia para trabalhar com os alunos do juvenato (ver carta n. 480), ou o Pe. Martinho Forner, acusado pelo Pe. Antônio Jorge Heckenblachner em 1912 de gastar todo o seu tempo com fotografias e amostras de animais e plantas para enviar para a Europa (ver carta n. 1214).

²¹⁷ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 360.** Pe. Gebardo Wiggermann ao Pe. Matias Raus. Aparecida, 16 de agosto de 1899, p. 295.

²¹⁸ Idem. Grifo nosso. O Pe. Miguel Siebler, sobre quem Wiggermann se refere, foi acusado pelo mesmo superior de insubordinação e “estrelismo”, sendo enviado de volta para Gars ainda em 1899. Em 1902, Siebler solicitou retornar à missão brasileira, mas foi impedido pela influência exercida por Wiggermann, o que o fez abandonar a congregação e retornar ao Brasil como padre diocesano ligado à diocese de Taubaté, em 1908.

²¹⁹ Este processo de substituição da liderança de padres mais velhos por padres mais jovens se deu já no início do século 20 por conta de inúmeros conflitos de gerações. Em 1902 foi solicitada a presença de um Padre Visitador (confrade de fora de uma determinada província solicitado para avaliar situações normalmente de conflitos ou outros problemas com um ponto de vista externo). Esta função foi exercida

A partir das décadas de 1910 e 1920, portanto, especialmente durante seu período em Goiás, Kiermeier se aproximou muito mais do que Michel Lagrée chamou de “turiferários” (abordado em nosso primeiro capítulo), do que propriamente das tendências de adaptação do catolicismo à modernidade (modernismo e liberalismo católicos). Segundo Michel Lagrée, foi justamente no campo da “bênção” que os “turiferários” desenvolveram um vindouro caminho de conciliação entre o catolicismo e a inovação técnica, cujo processo culminaria, já no século 20, com o uso quase irrestrito de tecnologias pelos próprios papas, e mesmo a incorporação de fórmulas para bênçãos de estradas de ferro no Missal Romano.²²⁰

Esta processual adaptação da Igreja à modernização e progresso, contudo, se contrasta com sua permanente desconfiança da modernidade no que se referia aos valores culturais, algo que culminaria, como já ressaltamos, na *Pascendi Dominici Gregis* (1907) do Papa Pio X. No caso de João Batista Kiermeier, e de outros clérigos também (especialmente os mais jovens), esta postura fica bastante evidente na edição dos jornais *Santuário de Aparecida* (fundado pelo Pe. Gebardo Wiggermann em 1900)²²¹ e *Santuário da Trindade* (fundado pelo Pe. João Batista Kiermeier, sob orientação do seu homônimo de Aparecida, em 1922). Kiermeier foi editor e redator do jornal de Aparecida ao longo das décadas de 1900 e 1910 e do de Goiás entre 1922 e 1924. Em seus artigos, conforme veremos mais adiante, o louvor ao progresso e à modernização são evidentes, mas, em contrapartida, as críticas aos valores modernos são ainda mais expressivos.

No que tange sua passagem por Goiás, João Batista Kiermeier experimentou por duas vezes o sertão goiano. Sua primeira experiência ali se deu pouco depois de sua chegada ao Brasil, já em 1898, permanecendo em Goiás até 1904. Neste primeiro momento, ainda jovem e – como vimos – já repleto de ideais modernos, Kiermeier exerceu os cargos de consultor e prefeito dos doentes e hóspedes, desempenhando ainda um importante papel no desenvolvimento de relevantes trabalhos na cidade de Bela Vista, sobre a qual comentava com entusiasmo, já em janeiro de 1904, que, graças à atuação dos missionários redentoristas na reforma da igreja, na condução moral da

pelo Pe. Grote, da província redentorista da Argentina, cujo parecer em favor dos padres mais jovens gerou conflitos ainda mais intensos. Sobre o assunto, ver as correspondências de 1902 a 1904 em: COPRESP-A, 3º Volume (1902-1904). Aparecida, 1983.

²²⁰ LAGRÉE, Michel. **Religião e Tecnologia**: a bênção de Prometeu. Bauru (SP): EDUSC, 2012, p. 59.

²²¹ Com 117 anos, o *Santuário de Aparecida*, ainda hoje em edição pelos Redentoristas, é o mais antigo jornal católico em circulação no país.

população e na obtenção de freiras para a fundação de um colégio para meninas, “Bela Vista *está em franco progresso* e promete ser um dos primeiros lugares de Goiás.”²²² Mesmo anos antes, ainda em 1900, Kiermeier mostrava-se também otimista com um futuro progressista no estado de Goiás, quando escreveu ao superior provincial, Pe. Luís Küppers, que “Pode lhe parecer de pouca monta o nosso progresso, mas que podemos esperar a mais nesse longínquo Goiás? As pequenas sementes de agora serão árvores no futuro.”²²³

Esta visão de Kiermeier voltada para o otimismo em relação ao progresso, especialmente urbano, levou-o a conflitos com seu superior na casa de Campinas, Pe. José Wendl, ao longo destes seis primeiros anos em Goiás. Pertencente à geração de padres mais velhos, segundo consta nas crônicas biográficas dos primeiros redentoristas alemães no Brasil, Pe. José Wendl nasceu em 15 de março de 1844, na cidade de Holerdau, na Alemanha. Filho de lavradores, Wendl cresceu no meio rural e aos 25 anos de idade ingressou na Congregação Redentorista, sendo ordenado em 1872, ano em que seguiu para a Holanda por conta do exílio imposto pelo *Kulturkampf*, permanecendo ali até os anos finais do desterro redentorista, quando embarcou para o Brasil já na primeira turma, em 1894.²²⁴ Em Goiás, onde exerceu o cargo de superior da casa de Campinas entre 1898 e 1904 e depois de 1907 a 1908, Pe. José Wendl se tornou conhecido, além, claro, das atividades religiosas, por erguer na comunidade de Campinas uma verdadeira economia rural, sobre a qual se dedicou com afinco na produção de gêneros alimentícios, criação de animais e cultivo da terra, sendo o convento por muitos anos por isso conhecido como “Fazenda do Pe. José”.²²⁵

Este evidente contraste entre Kiermeier (jovem, não experimentado no exílio do *Kulturkampf*, entusiasmado com o progresso urbano, etc.) e Wendl (mais velho, com experiências marcadas tanto pela infância campesina, quanto pela peleja contra a luta pela modernidade alemã do *Kulturkampf*, e amante da vida e economia rural) gerou interessantes conflitos na comunidade redentorista goiana do início do século 20. Dentre tais conflitos, destaca-se as duras críticas de Kiermeier à economia rural do convento de

²²² COPRESP-A, 3º Volume (1902-1904). **Carta nº. 659**. Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. Conselheiro em Roma. Barro Preto, 29 de janeiro de 1904, p. 409. Grifo nosso.

²²³ COPRESP-A, 2º Volume (1897-1901). **Carta nº. 415**. Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. Luís Küppers. Bela Vista, 20 de dezembro de 1900, p. 447.

²²⁴ **Aqueles que nos precederam**. Manuscrito datilografado. Archiv des Redemptoristenklosters Gars. S/d, p. 22.

²²⁵ PAIVA, Gilberto. **Op. Cit.**, 2007, p. 202.

Campinas durante a visita canônica do Pe. Grote (visitador alemão da província bávara na Argentina) em 1902. O resultado de suas críticas foi uma severa repressão de Grote à Wendl pelo exagero da economia doméstica, que levaria conseqüentemente à falta de clausura.²²⁶ Em carta datada de 4 de outubro de 1902 ao seu confrade na Alemanha, Pe. Carlos Dilgskron, João Batista Kiermeier comemora os resultados da visita canônica de Grote, afirmando que “A visita deu-nos novo ânimo e coragem. Poucas foram as determinações, mas sabemos que Campinas deixará de ser ‘Colônia agrícola.’”²²⁷

Já em sua segunda passagem por Goiás, agora já mais maduro e como superior da comunidade de Campinas, entre 1922 e 1924, Pe. João Batista Kiermeier teve condições de realizar no sertão goiano, projetos que outrora, como subordinado, não tinha condições de executar. Neste momento, por conta de um conjunto de experiências de duas décadas em Aparecida (onde o desenvolvimento urbano e industrial paulista em muito se contrastava com Goiás), Kiermeier demonstrava expectativas para com o progresso brasileiro e goiano ainda mais otimista e entusiasmado, cujos resultados, conforme comentamos anteriormente, foram os muitos elementos de progresso e desenvolvimento introduzidos em Campinas e Goiás por ele.

Já em 1922, ao relatar os progressos em Goiás (em sua grande maioria por iniciativa sua) aos estudantes redentoristas brasileiros na Alemanha, Pe. João Batista ironiza o fato de que “É pena que a antiga poesia da vida sertaneja vai-se emudecendo e cedendo lugar à civilização moderna com seus progressos.”²²⁸ Na sequência, Kiermeier relata:

²²⁶ Além da crítica à clausura e economia rural doméstica, Grote ainda criticou Wendl pela comercialização de farinha produzida no convento aos moradores de Campinas. Estas críticas geraram mágoas profundas em Wendl tanto sobre Grote, quanto sobre seus confrades mais jovens, especialmente João Batista Kiermeier, desabafadas em diversas cartas, por meio das quais o redentorista justifica aos seus superiores que a economia rural e a venda de farinha seriam necessidades por conta do isolamento de Goiás e sua conseqüente falta de comércio de gêneros alimentícios. Sobre o assunto, ver as cartas de número 773 e 774 do 4º Volume das Correspondências da Província de São Paulo (COPRESP-A).

²²⁷ COPRESP-A, 3º Volume (1902-1904). **Carta nº. 497.** Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. Carlos Dilgskron. Bela Vista, 4 de outubro de 1902, p. 90. À despeito, porém, de tais determinações e conflitos, em sua segunda experiência como superior em Campinas, entre 1907 e 1908, Wendl é novamente acusado pelos padres mais jovens de constante ausência de suas funções religiosas, pois, segundo Pe. Carlos Hildenbrand, “o superior vai trabalhar no campo o dia todo, desde a manhã até à tarde.” (COPRESP-A, 4º Volume, 1905-1908. **Carta nº. 933.** Carta do Pe. Carlos Hildenbrand ao Pe. Roberto Hansmair. Campinas, 15 de maio de 1908, p. 492). Em diversas outras correspondências estas críticas sobre Wendl estão presentes, como o caso das cartas de número 935 e 495 do mesmo volume de documentações

²²⁸ COPRESP-A, 7º Volume (1921-1922). **Carta nº. 1858.** Pe. João Batista Kiermeier aos estudantes brasileiros em Gars. Campinas-GO, 5 de maio de 1922, p. 317-318.

À nossa porta passa a estrada de auto e todos os dias ouvimos o fon-fon. Nós mesmos já temos, desde poucas semanas, uma motocicleta com 3 rodas e nela vamos à Trindade e outros pontos. Também já temos telefone para a casa das Irmãs e dentro de poucas semanas teremos a luz elétrica, se Deus quiser. Esperamos que até o primeiro domingo de julho sairá o nosso jornal "Santuário da Trindade". Para as Irmãs estamos construindo um grande aumento de suas casas, de modo que possam receber umas 30 internas. Assim, estamos numa lufa-lufa [correria] medonha. [...] Os PP. Francisco e Conrado estão agora em missões em Formosa e Santa Luzia; logo que voltarem Pe. Conrado pregará com Pe. Miguel 5 missões em Pouso Alto e arredores; em julho Pe. Francisco irá sair novamente com Pe. Miguel para Alemão, Anicuns e capelas filiais e trabalhar nisto até novembro. Vejam uma vez no mapa estes lugares para calcularem que distâncias os padres percorrem. Antigamente era tudo à cavalo, agora em parte já vão de auto.²²⁹

Estas expectativas abertas para o progresso brasileiro e goiano, entretanto, não se restringiam somente ao Pe. Kiermeier. Especialmente a partir da década de 1920 o progresso e modernização no Brasil e em Goiás passou a fazer parte das expectativas e admiração de boa parte dos missionários que há décadas experienciavam as transformações em curso no país. Também em carta aos estudantes brasileiros que estavam em formação na província redentorista em Gars, na Alemanha, Pe. Tiago Kingler ressaltava, em setembro 1928, as tantas mudanças que o progresso trouxera para o Brasil: “É formidável a marcha do Brasil no progresso. [...] Däumler, Junker e Lates (cia. Francesa) voam sobre nossas cabeças. Ao voltarem para o Brasil, os senhores não o conhecerão mais.”²³⁰

Todavia, o caso de Kiermeier nos parece mais interessante de ser ressaltado por duas razões: em primeiro lugar, trata-se de um clérigo que, desde sua chegada ao Brasil, mostrava-se predisposto e entusiasmado a dialogar e lutar pelo progresso brasileiro e goiano, sofrendo – por isso – repressões e conflitos com seus superiores que, por conta de um conjunto de experiências diferente do seu, não aprovavam sua conduta; em segundo lugar, mais do que admirar o progresso moderno, Kiermeier atuou decisivamente para o processo de modernização de Goiás, ao introduzir em Campinas elementos modernos que eram até então inteiramente desconhecido na região, e, em alguns casos (como a bicicleta, a motocicleta, o telefone, dentre outros) desconhecidos em todo o estado de Goiás. Sua atuação, em conjunto com a Congregação Redentorista como um todo, foi de tal modo decisiva para Campinas, que, por meio de sua influência,

²²⁹ Idem.

²³⁰ COPRESP-A, 10º Volume (1928-1930). **Carta nº. 3130**. Pe. Tiago Kingler aos confrades brasileiros na Alemanha. Aparecida, 16 de setembro de 1928, p. 168.

tornaram a cidade – que, no final do século 19, não possuía mais que 400 casas²³¹ – um dos principais municípios do Estado, chegando ao ponto de ser escolhida, na década de 1930, para sediar a construção da nova capital goiana. Ainda segundo o Pe. Francisco Wand, sem os Redentoristas em Campinas, a cidade seria

um ajuntamento de algumas miseráveis tabernas e mais nada. E o santuário de Trindade? Foram eles que trouxeram aqui um progresso que ninguém sonhava, e se por desgraça tiverem de se retirar daqui, tudo voltaria ao seu estado primitivo. A vida austera e ordenada dos missionários redentoristas e sua incansável atividade em todas as seções, foram para nós um constante estímulo para se imitar.²³²

Este referido horizonte de expectativas dos redentoristas sobre o progresso em Goiás tornou-se, a partir da década de 1920, ainda mais evidente por meio das páginas do jornal *Santuário da Trindade*. Em um artigo intitulado “Goyaz e sua posição futura na federação”, publicado em 1º de julho de 1924, os redatores do periódico expressaram suas expectativas sobre um futuro glorioso para Goiás, ressaltando, na oportunidade, aquilo que acreditavam serem os caminhos para se lograr tais resultados esperados:

Goyaz está incontestavelmente talhado para um futuro brilhante; tudo lhe assegura uma posição de destaque na Federação brasileira *em tempos não mui remotos*. Colocado no centro do Brasil é elle chamado de coração da pátria brasileira. Ora como do coração parte o sangue que vae vivificar todo o organismo humano, como nelle vem repercutir todas as sensações, como elle é o regulador da vida humana, assim Goyaz deve se tornar o princípio vital da Federação, o centro de conversão da vida nacional, o regulador do bem estar de todo o Brazil. E este estado abençoado possui os meios para isso. Suas riquezas são immensas; apesar de ainda não explorado já se conhece a abundância por assim dizer, inexaurível de suas minas. Ouro em abundância, ferro por toda a parte, mesmo diamantes com fartura, montanhas inteiras de chrystaes, pedras preciosas de toda a espécie. As madeiras são das melhores qualidades [ilegível] e quedas d'agua para futuras emprezas electricas, cobre o solo goyano. O celebre planalto central é o pivot do systema hydrographico de toda a América do Sul. Águas thermaes e radio-activas de primeira qualidade. Terrenos de uma uberdade prodigiosa. Em muitas regiões é o café, o ouro vermelho, nativo, como se costuma dizer. Os enormes chapadões, que parecem estéreis, só precisam de braços cuidadosos. Exemplo, este oásis aqui de Campinas, donde escrevemos: tudo em redor parece estéril, improductivo; no meio da campina descobre-se uma chácara conhecida em todo o sul de Goyaz, fructo dos suores do formidável redemptorista P. José Wendl. Que falta pois a Goyaz? A estrada de

²³¹ Ao se referir à Campinas no início do século 20, por exemplo, Pe. Francisco Wand afirmou que “deu-se a estes lugares o título de cidade por mero modo de falar” (WAND, Pe. Francisco. **Histórias contadas por um missionário do Brasil Central**. Tradução do alemão feita por Pe. Valentin Mooser CRsR. Manuscrito inédito datilografado, presente no Arquivo Santo Afonso, da Congregação redentorista de Goiânia. s/d, p. 12).

²³² Idem, 36.

ferro, e a estrada de rodagem. Com ella tudo virá por si: virá o braço do colono, virão as machinas, virá o capital, virão as grandes empresas e iniciativas, virá a coragem, a recompensa do trabalho. Ainda uma outra cousa. A nosso ver o goyano bem faria se fosse um pouco mais bairrista. A maior parte dos rapazes que se formam procuram collocação em São Paulo, Rio e Minas e só voltam a Goyaz à passeio. Dirão que para além do Paranahyba é mais fácil a collocação e mais rendoso o trabalho. Duvidamos: mais commodo, sim, mais fácil e rendoso, não. Quanta falta não temos de médicos, pharmaceuticos, dentistas, professores, agrimensores, etc., etc. aqui em Goyaz. Que vasto campo para a actividade dos Goyanos. Quando os próprios goyanos fogem de sua terra, não é para admirar que extranhos a evitam. Muito se discute actualmente na Capital Federal sobre a mudança da Capital para o planalto central. A ideia é magnífica e de summa importância para o Brasil. Vozes se levantam porém contra essa determinação da nossa Constituição e os Mineiros fallam em Bello Horizonte como da futura capital. É preciso que nos interessemos por nosso estado, que trabalhemos activamente e deixemos de lado os interesses pessoais ou partidários para cuidarmos dos interesses geraes do Estado. Assim Goyaz torna-se-á grande e occupará na União o logar que lhe compete, o logar que a Providência destinou-lhe, concedendo-lhe riquezas e privilégios de que só elle se pode gloriar.²³³

Este artigo nos traz alguns elementos importantes para concluirmos nossa reflexão sobre o horizonte de expectativas dos redentoristas a respeito do progresso em Goiás. O primeiro deles é a noção temporal. A ideia de que o “futuro brilhante” de Goiás é incontestável e se dará “em tempos não mui remotos” expressa com clareza o processo de consolidação da modernidade (enquanto tempo histórico) entre os missionários redentoristas, uma vez trata-se de uma noção de futuro expressivamente diferente do passado e incontestavelmente melhor, algo muito próprio do pensamento moderno e progressista do século 19, como analisamos em nosso primeiro capítulo. Além disso, a noção de se estar vivendo um tempo de transição (tempo em que se pode vislumbrar um futuro certo, mas ainda não tangível como experiência concreta) é sinal de uma alteração na estrutura temporal coletiva que marca – como analisamos em nosso Capítulo 1 – a modernidade como tempo histórico específico que se consolida a partir do século 19 europeu.

Todavia, este futuro certo precisa, segundo os redatores, ser ainda construído (o que marca fundamentalmente a noção de “tempo de transição”), e os caminhos estão postos: as estradas de ferro e de rodagem (com as quais tudo o mais virá) e a mudança de postura dos próprios goianos, que “bem faria se fosse um pouco mais bairrista.”

²³³ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Goyaz e sua posição futura na federação. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 65. Campinas-GO, 1 de julho de 1924, p. 4.

Portanto, de um lado depende-se do progresso técnico e material, mas, de outro, este futuro depende também de uma mudança de valores. Fica clara aqui, assim, o modo como a modernidade (enquanto tempo histórico composto por um futuro radicalmente diferente do passado) está estabelecida no horizonte de expectativas dos Redentoristas: trata-se de uma futuro tecnicamente moderno, mas culturalmente conservador (bairrista e católico), uma vez que, além da autovalorização do goiano, Goiás “ocupará na União o lugar que lhe compete”, pois “a Providência [assim] destinou-lhe”. Por fim, Goiás, segundo os redatores do jornal, possui todos os elementos e condições naturais necessárias (algo que em muito se contrasta com o discurso da decadência do século anterior). E o exemplo citado, curiosamente, é o sucesso do empreendimento agrícola do “formidável redentorista Pe. José Wendl”, tão criticado nas décadas anteriores.

Para concluirmos, uma rápida e interessante comparação pode nos ser útil nesta reflexão.

Um dos principais promotores de semelhante horizonte de expectativas sobre o progresso em Goiás, mas, neste caso, na região norte do Estado (onde hoje atualmente é o Estado do Tocantins) foi o jornalista, médico e deputado federal Francisco Ayres da Silva. Formado em medicina no Rio de Janeiro e com ampla influência liberal, Francisco Ayres fundou em 1905, na cidade de Porto Nacional, o jornal *Norte de Goiás*. Por meio deste jornal, Ayres divulgava matérias de cunho liberal e incentivava o progresso urbano e modernização da região norte de Goiás. De modo especial, na década de 1920, quando eleito deputado federal, Francisco Ayres passou a utilizar-se do seu jornal para mais intensamente divulgar todo tipo de expectativas pelo progresso em Goiás, excitando em seus leitores o desejo e esperança de um breve e promissor futuro no Estado. Segundo Radamés Vieira Nunes, “Nas representações feitas para as páginas do jornal portuense se identifica uma excitação com o futuro, um desejo ardente e otimista quanto ao porvir, pois nele estaria a realidade ideal para os que pensavam como Francisco Ayres da Silva.”²³⁴

Em argumentos muito semelhantes aos dos redentoristas, Ayres acreditava que na brevidade do futuro progressista de Goiás, apostando igualmente nas estradas de ferro e rodagem (além da navegação fluvial) como os caminhos necessários para que tal futuro se concretizasse. Além das estradas, o *Norte de Goyaz* esperava sempre com

²³⁴ NUNES, Radamés Vieira. **Op. Cit.** 2016, p. 260.

ansiedade a chegada do progresso expressa por meio da eletricidade, do telégrafo, dos automóveis, etc., algo que, no caso de Campinas, por conta dos redentoristas, já era uma realidade palpável.

Assim, além das interessantes semelhanças entre o horizonte de expectativas de progresso e os caminhos apontados para tal, o elemento central que vale a pena ressaltar como diferença entre Ayres e os Redentoristas é a *frustração*.

Ao contrário do que ocorrera em Campinas, onde os Redentoristas, a despeito do Estado, investiram por conta própria na urbanização e modernização da cidade,²³⁵ em Porto Nacional todas as expectativas pela brevidade do futuro progressista amplamente incentivado por Ayres tornava-se frustração na medida em que o presente permanecia como o passado. Como reflete Radamés Vieira Nunes,

Nas cidades nortenses as frustrações têm peculiaridades se comparadas com as de outras cidades consideradas modernas. Nos centros urbanos onde se vivenciou transformações concretas promovidas pelos melhoramentos modernos, as frustrações se explicam mais pelo desgaste das expectativas nas novas experiências. Dito de outro modo, a título de exemplo, uma cidade se frustrava normalmente quando nutria expectativas pela construção da ferrovia e do telégrafo em seu território, mas durante ou depois de receber os benefícios, diante das novas experiências abertas pelos mesmos, tomavam consciência de que não teriam os resultados que esperavam. No Norte de Goiás as frustrações, em grande parte, explicam-se de maneira diferente, mais pela própria impossibilidade de ter suas expectativas fracassadas ou satisfeitas. O projeto de modernização esboçado na imprensa portuense não se concretizou, os planos falharam e não saíram conforme o esperado, por isso não se frustra com o que conquistou, mas por não ter conquistado. A angústia e a tragédia da modernidade em Porto Nacional se constituíram em ver um novo ser substituído por outro novo e logo se tomar antiquando, sem nunca ser experimentado.²³⁶

É precisamente aqui que recai uma importante reflexão sobre os Redentoristas como agentes do progresso e modernização do Estado de Goiás, pois estes se distinguem fundamentalmente por sua condição religiosa de missionários católicos neste contexto específico. Enquanto a modernização não-religiosa (especialmente sendo esta liberal e, portanto, ligada aos ideais da modernidade) se frustrava por desejar ardentemente que Goiás participasse de um futuro radicalmente distinto do passado

²³⁵ É o caso da eletricidade, cuja mini-usina construída pelos Redentoristas era alugada para o governo da cidade iluminar as ruas, praças e igrejas, dos cabos telegráficos entre Campinas e Trindade também trazido pelos missionários, ou mesmo o saneamento pluvial local, também iniciado pelos mesmos religiosos.

²³⁶ Idem, p. 264.

experienciado, “fazendo doer de desesperança”, nas palavras do próprio Francisco Ayres da Silva, “a todo aquelle que aspira pelo progresso de Goyaz”²³⁷, no caso dos Redentoristas – para além da expectativa realizada – não há na modernização e progresso qualquer finalidade substancial. Antes, estes elementos são trivialidades pelas quais aspiram secundariamente os missionários. Em outras palavras, enquanto a modernidade é um projeto pelo qual lutava Ayres e seus leitores, para os Redentoristas o verdadeiro projeto é, sobretudo, espiritual, e, por isso mesmo, (no que toca valores culturais, pessoais e coletivos) essencialmente antimoderno.

Esta característica é fundamental para compreendermos em que medida a modernização e progresso se encaixam no futuro imaginado pelos Redentoristas. Não se trata de um projeto. Ao contrário, na medida em que a modernização e o progresso atentam contra seu verdadeiro projeto – qual seja, a civilização cristã – tais ideais se tornam um risco, passando a ser vistos com desconfiança e, em última instância, tornam-se inimigos a serem combatidos, levando – no limite – os próprios missionários a concluir que, o mundo moderno “com todos os progressos que fazem o nosso orgulho, é o maior prejuízo à existência da humanidade.”²³⁸

5.2.2. *O progresso recusado: o combate aos valores modernos sob a sombra do ultramontanismo.*

Em um pequeno artigo publicado no *Santuário da Trindade* em 18 de setembro de 1926, sob o título de “católicos modernos”, os redatores redentoristas esboçaram uma interessante metáfora para se referirem à peleja entre o catolicismo e a modernidade já na segunda década do século 20. Segundo os redatores,

Os catholicos dos nossos dias estão fortemente atacados de somno. Dormir bem, dormir a somno solto, dormir muito tempo, tornar a dormir, tem sido a sua política, a sua philosophia, e, segundo alguns, a sua habilidade. Se uma voz eloquente, ou a perseguição lhes turba a paz, abrem os olhos para verem a luta que se trava; mas logo os fecham e se voltam para outro lado; e escondem a cabeça porque a luz os incomoda, e, mal humorados contra quem os acordou, voltam a dormir.²³⁹

²³⁷ Norte de Goyaz. Porto Nacional, 31/05/1907.p.1. Apud: NUNES, Radamés Vieira. **Op. Cit.** 2016, p. 266.

²³⁸ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Os perigos da civilização. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 136. Campinas-GO, 12 de dezembro de 1925, p. 1.

²³⁹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Católicos modernos. **Santuário da Trindade**, Ano 5, n. 173. Campinas-GO, 18 de setembro de 1926, p. 2.

Esta ideia de que, “os católicos dos nossos dias”, dormem um sono profundo e, se tentar acordá-los, recusam o despertar, se incomodando com a luz de quem os acordou, expressa, sob o olhar da nossa própria fonte, uma relação ainda tensa entre o catolicismo e o mundo moderno em pleno século 20. Em geral, como já destacamos anteriormente, a Igreja Católica, desde Leão XIII, se distanciou progressivamente do ultramontanismo do século 19, ora dialogando ou adaptando-se a diversos setores do mundo moderno que a circundava (especialmente no que tange ao progresso técnico), ora estabelecendo importantes diálogos com os regimes políticos vencedores das peijas do século 19. Todavia, o fantasma ultramontano de Pio IX – requeitado com certo requinte por Pio X – parecia não ter sido por completo vencido, mesmo décadas depois do falecimento de seu principal ícone. Este momento pós-ultramontano da Igreja Católica, portanto, precisa ser visto ainda com devida cautela: não se tratava mais do mesmo ultramontanismo do século 19, todavia, ao mesmo tempo, não se pode negar que o espectro da luta ultramontana antimoderna ainda rondava as principais lideranças católicas do século 20.

Assim, a máxima repetida por Gregório XVI de que “A Igreja universal repele toda novidade”²⁴⁰ já não ajustava-se à realidade católica. Tampouco o a intransigência para com o mundo moderno em Pio IX podia se justapor sem alguma adaptação. Entretanto, a despeito da virada do século, um velho inimigo permanecia de pé, agora cada vez mais sorateiramente infiltrado na instituição: os valores modernos.²⁴¹ Tais valores, como as liberdades de consciência, de escolha ou de ação, o racionalismo, a crítica científica e filosófica, o laicismo, a estética, etc., estariam levando os católicos a um “sono profundo”, conduzido pelos prazeres e entusiasmos de um aspecto da modernidade que, quando catolicamente conduzidos, eram aceitos pelos menos religiosos e com a mesma euforia: o progresso.

Desse modo, o progresso desejado que analisamos na subseção anterior, carregava consigo perigos com os quais os missionários redentoristas acreditavam dever

²⁴⁰ GREGÓRIO XVI, Papa. *Mirari Vos: sobre os principais erros do seu tempo*. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico:

<http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=mirarivos>.

Acesso em: 27/10/2015 às 14:31h, p. 3.

²⁴¹ PIO X, Papa. *Carta Encíclica Pascendi Dominici Gregis: Do Sumo Pontífice Pio X aos Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos e outros ordinários em paz e comunhão com a Sé Apostólica sobre as doutrinas modernistas*. Roma, 8 de setembro de 1907, p. 3. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso, 06/04/2017.

se preocupar. Se, por um lado, o progresso técnico e a modernização urbana eram incentivados e até conduzidos por alguns clérigos, como o caso do Pe. Kiermeier, por outro, os valores e cultura moderna eram combatidos e rechaçados como perigos para a civilização católica em (re)construção no início do século 20. Para se escapar destes perigos e tornar vigilantes os jovens redentoristas que, no futuro, se tornariam responsáveis pela consolidação do projeto civilizador católico no Brasil, os seminaristas em formação na Alemanha eram, especialmente a partir de Pio X, rigidamente formados, cujo controle se dava tanto no aprendizado intelectual, como (e especialmente) no tipo de leitura que se podia fazer até mesmo das notícias nacionais e internacionais. Em carta escrita ao então diretor do Juvenato redentorista no Brasil, Pe. João Batista Kiermeier, em 12 de janeiro de 1911, os estudantes brasileiros em Gars descreviam sua rigorosa formação:

Deste modo, Revmo. Padre, é que usamos das notícias do Brasil. Não podemos ler jornais nem revista ou escrito qualquer sobre as questões políticas da atualidade. Mas o confessor espiritual pode dispensar no que ele não achar grande inconveniência ou oposição aos decretos salutareos do *Santo Padre, que acertou bem no alvo, na chaga moderna dos estudantes em geral*. Oh! meu Deus! quantos resmungos em todo o mundo dos Seminários! Quantas perguntas e questões logo depois do decreto! O Revmo. Pe. Raus, em audiência ao Santo Padre, perguntou-lhe se se podia ler ao menos a "Stimme aus M. Lach". Não, foi a resposta. Nós ficamos, com a graça de Deus e do bom R. Pe. Prefeito, com o noticiário ascético "Santuário de Aparecida", a quem saudamos de braços abertos cada vez que aparece. [...] Quanto a nós por aqui, vamos remando bem frescamente. Porém, cada vez mais se aviva em nossa mente o árduo futuro que nos espera exigindo despoticamente de cada um de nós grande santidade e profunda ciência. "Se estudou na Europa? na Alemanha? oh! é redentorista? frade missionário? Logo deve forçosamente saber todas as questões de fio a pavio!" Os leitores aqui espalham e semeiam a mãos cheias *questões gravíssimas e sérias para os tempos modernos*: Apologética: Racionalismo, e Modernismo com todos seus princípios e objeções contra o "Sobrenatural e Divino", Socialismo, Positivismo (pouco), Hipnotismo, Espiritismo, etc., etc., já se passaram pela aula. Estamos na "Divindade de Cristo" por sua "Ressurreição e Profecias". Exegese: Revmo. Pe. Gottfried faz tudo muito seco: temos atualmente os capítulos primeiros do Genesis. Na Teologia Moral já estamos aprofundados no terrível e difícil tratado "de Contratibus". [...] Não voltaremos de mãos vazias ao Brasil, não. O que não pudermos empacotar na "caixola" irá empacotado em papéis. Deus nos ajuda!²⁴²

Os frutos desta rigorosa formação se mostraram ao longo das décadas seguintes no Brasil, especialmente no jornal *Santuário da Trindade*, que, a partir de junho 1924,

²⁴² COPRESP-B, 3º Volume (1906-1921). **Carta nº. 628**. Carta dos estudantes brasileiros em Gars ao Pe. João Batista Kiermeier. Gars am Inn, 12 de janeiro de 1911, p. 189. Grifos nossos.

teve seu então diretor e fundador Pe. João Batista Kiermeier substituído por um dos estudantes da referida carta, Pe. José Lopes Ferreira, cuja postura face aos valores modernos é notadamente ainda mais intransigente que a de seu antecessor.

Os argumentos contidos no *Santuário da Trindade* contra os valores modernos, cuja representatividade pode ser atribuída aos redentoristas em geral (sobretudo ao seu editor chefe, Pe. José Lopes Ferreira), podem ser sumariados em pelo menos três tipificações: 1) os argumentos contra a “decadência moral”; 2) os argumentos contra o racionalismo e ceticismo; 3) as campanhas contra as novidades e tendências da moda, sobretudo feminina.

No que tange a chamada “decadência moral”, é curioso notar a argumentação sobretudo temporal encontrada nas mais diversas matérias e artigos, que contrastavam uma suposta época de fausto moral e conservadorismo com uma suposta atualidade de depravação e entorpecimento dos valores cristãos católicos. Em matéria publicada em 3 de janeiro de 1925, por exemplo, os redatores recordam um tempo passado, quando os pais controlavam com severidade o namoro dos filhos, contrastando-o com os “tempos modernos”, cuja necessidade de a ele se adaptar levaria os pais a darem aos filhos “inteira liberdade para tudo”. Nas palavras dos redatores redentoristas:

Até no nosso Estado está entrando a desenvoltura americana nas chamadas relações sociaes. Há annos reinava ainda nas nossas famílias brasileiras toda a seriedade e mesmo severidade quanto aos namoros. Os paes vigiavam severamene seus filhos, e si quanto aos casamentos havia em muitos casos uma injusta imposição e interferência delles, comtudo havia muito menos desgraças e escandalos que em nossos dias. É que se considerava o casamento uma cousa séria e santa. Hoje *para estarem à altura dos tempos modernos*, os paes deixam as redeas soltas a seos filhos, dão-lhes plena e inteira liberdade para tudo. Os filhos, influenciados pelas fitas de cinema americanas, não conhecem mais barreiras nem limites. Namoram desde creanças, namoram na igreja, nas ruas, nas praças públicas, nas janellas, nos cinemas, em toda a parte. Não respeitam mais as moças, as casadas, as viúvas. As mulheres, por sua parte, infelizmente *perderam também o recato e a modéstia doutrora*. As modas mais despudoradas, as maneiras mais desenvoltas, as conversas mais inconvenientes são as preferidas.... Somos só nós que affirmamos? Não, leia-se a imprensa chamada neutra ou de côr (i. é anti-religiosa) do Rio, S. Paulo, etc., e ver-se-á confirmada nossa opinião. *Aonde iremos parar?*²⁴³

²⁴³ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 91. Campinas-GO, 3 de janeiro de 1925, p. 1. Grifos nossos.

Essa ideia de estar havendo uma “decadência moral”, ou seja, de se estar perdendo progressivamente valores que outrora eram melhores, denota uma postura importante face ao mundo moderno: se, por um lado, o melhoramento e o progresso materiais são visíveis, e até aceitos e incentivados, por outro, em termos de valores e moral, haveria um processo inverso, uma espécie de piora visível, um retrocesso, uma decadência.

É interessante aqui notar que, embora houvesse no século 19 em Goiás, como analisamos em nosso terceiro capítulo, um imaginário de decadência da civilização – no que tange a urbanidade, a extração de ouro, os modos civilizados de vida e trabalho, acumulação, técnicas, etc., – para os missionários redentoristas, sanada boa parte do “atraso” técnico e urbano, sobrava a “decadência moral”, algo que em muito pouco tinha a ver com o progresso material, uma vez que, no passado de “atraso”, Goiás seria moralmente menos decadente que nos “tempos modernos”. Assim, estabelece-se aqui uma importante distinção temporal: para os missionários redentoristas alemães, Goiás seria tecnicamente, economicamente, urbanisticamente, etc., atrasado, sendo isso, contudo, algo que a modernização por eles trazida de São Paulo e da Europa poderia sanar. O perigo real, porém, estaria no retrocesso moral: aqueles que buscassem adaptar-se moralmente à modernidade, abandonando – para isso – os valores religiosos, seriam os verdadeiros infelizes, conforme salienta um artigo publicano no *Santuário da Trindade*, em 31 de janeiro de 1925: “Muitos julgam-se à altura dos tempos e dignos de applausos quando alardeam desprezo por tudo que se refere a Deus e a religião. Pobres cegos, chamam de atrasados os que têm religião e fé e não compreendem que são eles os infelizes e desgraçados.”²⁴⁴

Esta ideia de que Goiás estava em processo de decadência moral – portanto, ainda em tempo de ser resgatado de um futuro moderno (em termos de valores, que, pode ser expresso no pessimismo dos editores ao indagarem: “aonde iremos parar?”) – pode ser ainda mais bem visualizado na crítica ao carnaval deste mesmo ano de 1925 pelos editores do jornal redentorista. Em uma curiosa matéria de capa, é interessantíssimo observar o modo como os argumentos dão o tom de ser o atraso temporal de Goiás uma vantagem em relação aos valores modernos. Vantagem esta que,

²⁴⁴ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Orgulho e estupidez castigados. *Santuário da Trindade*, Ano 3, n. 95. Campinas-GO, 31 de janeiro de 1925, p. 2.

sob o risco de ser maculada pela modernidade, teria apenas na Igreja Católica a proteção necessária para sua preservação contra a decadência. Vejamos seus argumentos:

Eis um assumpto que poder-se-ia julgar desnecessario tratar d'elle aqui no Estado de Goyaz, que longe dos centros de corrupção, conserva ainda uma boa dose dos antigos costumes patriarchaes. É afinal, triste verdade! Também em Goyaz já entrou o carnaval com todas as suas vergonhas, misérias e tristezas. Si fosse o carnaval inocente doutroa nada diríamos, mas o carnaval moderno é o cúmulo da insensatez e do sem-vergonhismo. E os jornaes, os cinturinhas de içá, chamados almofadinhas, e as mocinhas caiadas e de pescoço pellado, denominadas melindrosas, apregoam o carnaval como o expoente máximo do progresso, civilização e adeantamento de uma cidade! A que estado de confusão de ideias não chegou o nosso século! Famílias arruinadas que durante o anno não tiveram meios de pagar o aluguel da casa, ou a caderneta da venda, acham recursos para se arranjar trajes para o carnaval, seus bailes e corso e para auxiliar os taes carros carnavalescos, última invenção dos foliões modernos. E ai daquelles que não commungarem nas mesmas ideias! São beócios, beatos, retrógrados, inimigos da alegria, desmancha-prazeres! O povo brasileiro, dizia há annos um escriptor de fama, também brasileiro, é o povo mais carnavalesco do mundo. Triste glória para a nossa nação! Por causa do carnaval quantas desgraças e males irreparáveis. A chronica mundana dos jornaes traz depois desses dias de loucura uma longa lista de crimes e vergonhas commettidas pelos foliões. Moças desfloradas, rapazes estragados para o resto da vida, famílias desavindas, adultérios, roubos, assassinatos, suicídios, economias dissipadas, compromissos rescindidos, atrasos de toda a espécie, numa palavra, peccados e offensas de Deus em toda a escala e número. Entretanto os pobres soffrendo fome, os enfermos sem recursos para se arranjar um remédio, os operários sem trabalho, a pátria sangrando e Jesus, exposto à adoração dos fieis na adoração das 40 horas, só vendo um pusillus grex ao redor de si. Grande culpa nesse descalabro dos bons costumes brasileiros e da severidade d'antanho tem a imprensa agnóstica ou sem côr (assim chamada) da nossa pátria que louva o que deveria vituperar, engrandece o que deveria rebaixar, zomba do que deveria prezar e deturpa a verdade pregando a mentira e o erro. Si ella em peso fizesse uma campanha contra o carnaval vel-o-íamos desaparecer. E a este proceder da imprensa ajunte-se o applauso, o auxilio dos governos aos folguedos carnavalescos e teremos a chave porque tanto prospera entre nós o culto da folia e do deus Momo. Pobre pátria, quem te salvará das garras do carnaval!²⁴⁵

Neste referido artigo, portanto, fica evidente a ideia de que Goiás, por estar “longe dos centros de corrupção”, preservava-se em um tempo de “boa dose dos antigos costumes patriarchaes”. Este tempo do “antigamente”, época quase mítica em que, não obstante às dificuldades materiais, haveria uma espécie de fausto de moralidade e bons

²⁴⁵ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Carnaval. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 98. Campinas-GO, 21 de fevereiro de 1925, p. 1.

costumes (onde até mesmo o “carnaval doutrora” era “inocente”),²⁴⁶ se contrasta – sob o olhar dos Redentoristas – com os “tempos modernos”, em que rapazes e moças julgam que o carnaval (como representante dos valores modernos agora em ascensão) seria “o expoente máximo do progresso, civilização e adiantamento.” Há aqui, portanto, uma clara ideia de que “progresso, civilização e adiantamento” não são por si só condenáveis. Antes, o verdadeiro perigo está na associação entre eles e os valores modernos, fruto do “estado de confusão de ideias que chegou nosso século.” Os resultados do carnaval e, com ele, da modernidade enquanto descompasso entre passado e futuro (quais sejam, “Moças desfloradas, rapazes estragados para o resto da vida, famílias desavindas, adultérios, roubos, assassinatos, suicídios, economias dissipadas, compromissos rescindidos”) seriam, estes sim, “atrazos de toda a espécie.”

Neste sentido, a ideia de que o sertão goiano estava em um tempo anterior à modernidade dos grandes centros (Europa e litoral brasileiro) traduz bem de que maneira Goiás poderia representar uma chance de ali se construir um futuro, embora moderno, diferente da modernidade oitocentista europeia, especialmente alemã. O projeto de uma moderna civilização católica se daria, portanto, com a modernização e progresso material (esvaziados de conteúdo referente aos valores modernos) pelos próprios Redentoristas incentivados e instituídos, mas com a conservação dos valores e ideais cristãos-católicos essencialmente antimodernos.

Por fim, o artigo aponta um culpado por este estado de coisas, por este “descalabro dos bons costumes brasileiros e da severidade”: a imprensa agnóstica. A ideia de que o agnosticismo, tanto da imprensa, quanto da sociedade em geral, seria o culpado pelo malogro e decadência da civilização e dos verdadeiros valores e bons costumes é um dos principais elementos de outro conjunto importante de argumentos utilizados pelos Redentoristas (e, em certa medida, pela Igreja Católica em geral) contra a modernidade. Para os editores do *Santuário da Trindade*, o espírito racionalista e, por consequência, não-religioso, seria um dos principais culpados pela decadência da civilização e moral cristã. Segundo a Redação do jornal,

²⁴⁶ É interessante notar como o discurso pessimista da “decadência” constrói esta ideia de um passado mítico, quando os costumes e valores eram supostamente melhores que o presente. Se contrastarmos o caso aqui disposto do carnaval com a mesma festa outrora combatida pelos Redentoristas em Altötting (ver capítulo 4, página 267 do presente volume), fica ainda mais claro o quanto este olhar para o passado representa não a realidade em si, mas a idealização discursiva do passado e pessimismo em relação ao futuro como forma de oposição às transformações do presente.

Atravessamos tempos difíceis – E si alguém me disser, que deveras o são, attendendo às consequências da [ilegível] guerra mundial, felizmente terminada, direi que peiores consequências vem trazendo à pobre humanidade esse espírito racionalista hodierno que tudo envolve e em tudo penetra; esse espírito de desprezo para tudo que é humano; essa pretensão absurda de querer o homem declarar-se onnipotente.²⁴⁷

Este espírito racionalista, que tudo envolve e em tudo penetra, traz consigo, nas palavras dos editores redentoristas, a falsa ideia de liberdade. Para os clérigos, a ideia de que “o homem nasce livre [...] um dos palavrões modernos tão em voga” é afinal “uma grande mentira.”²⁴⁸

O combate ao racionalismo, agnosticismo e à liberdade de imprensa pela Igreja Católica não datam do século 20. Antes, ainda no século 19 foi justamente o movimento ultramontano que teve como estandarte o combate a estes valores, expressamente destacados como “erros da atualidade” na *Quanta Cura* e *Syllabus Errorum* de Pio IX e na condenação dos “princípios modernos da liberdade desenfreada”²⁴⁹ na *Immortale Dei* de Leão XIII. A permanência desse combate ainda na década de 1920 é bastante sintomática. Mais do que invocar um foco de sobrevivência do espírito ultramontano, estes argumentos apontam para uma adaptação bastante seletiva do catolicismo ao mundo moderno, utilizando-se não raramente das próprias ideias temporais de “progresso” e “civilização” para delimitarem os valores morais a serem preservados no avanço da modernidade, como podemos perceber na crítica do *Santuário da Trindade* à possibilidade de aprovação de uma lei de liberação da eutanásia na Dinamarca, ainda em 1925. Segundo os redatores, “Si essa lei for admittida é mais um passo para o paganismo, para o barbarismo e não testemunha do progresso e civilização do século XX.”²⁵⁰

Por fim, um último grupo de argumentos de combate aos valores modernos que merece ainda algumas páginas de reflexão refere-se à “moda”. Ao longo de todas as edições do jornal *Santuário da Trindade* é possível encontrar inúmeros artigos e matérias, dos mais variados teores, contra a moda. Em geral, há aqui dois tipos de moda contra os quais o jornal se posiciona: por um lado a moda enquanto orientação dos

²⁴⁷ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 16. Campinas-GO, 27 de janeiro de 1923, p. 4.

²⁴⁸ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). O homem nasce livre. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 82. Campinas-GO, 1 de novembro de 1924, p. 3.

²⁴⁹ LEÃO XIII, Papa. **Immortale Dei**: A constituição cristã dos Estados. São Paulo: Paulus, 2005, p. 250.

²⁵⁰ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 96. Campinas-GO, 7 de fevereiro de 1925, p. 2.

valores por meio do acompanhamento “dos tempos atuais”, e, por outro, a moda feminina que dava à mulher condições de progressivamente apoderar-se de seu próprio corpo e escolhas em seu modo de vestir e apresentar-se socialmente.

No que tange a moda enquanto orientação moderna, inúmeras são as matérias em que os Redentoristas criticam o espiritismo ou esoterismo como “modas religiosas”, bem como danças (especialmente o maxixe e o tango) e músicas (especialmente o jazz) como “modismos”, ou mesmo as “modas intelectuais” do racionalismo, cientificismo, evolucionismo, etc. Contra estas formas de orientação de sentido modernas, ressalta um artigo do *Estado de São Paulo* publicado como matéria de capa do *Santuário da Trindade* em 21 de agosto de 1926: “pode-se afirmar sem o mínimo receio de erro que a única forma moral organizada que possuímos, a única ainda capaz de oppor uma resistência aos desvarios de todas as modas é a religião.”²⁵¹

Por outro lado, a moda enquanto orientação estética feminina encontrou nas páginas do jornal redentorista (e, ao que parece, na Igreja Católica como um todo)²⁵² um espaço ainda maior de críticas, sendo por ela vista, nas palavras do respeitado Cardeal Dom Sebastião Leme (segundo os editores redentoristas), como “o grande mal da sociedade feminina moderna.”²⁵³ Os cabelos e roupas curtas e demais “novidades” da moda feminina levaram as lideranças católicas a travarem verdadeiras campanhas contra este aspecto da moda e do “moderno”, louvando e incentivando, em muitos casos, atos de cerceamento da liberdade estética feminina, como nota-se nas matérias abaixo:

A Secretaria do Vaticano declarou que a proibição das autoridades eclesiásticas de se não deixar entrar nas igrejas as senhoras cujos vestuários peccam por falta de decência se entende das saias curtas demais ou de vestidos de [inelegível] transparente e também das mangas curtas e decotes exagerados. Quando veremos nós no Brasil expulsas da igreja essas moças, senhoras e velhas de cambitos à mostra e pás à descoberto? Que vão mostrar suas carnes nos açougues, que as igrejas não são entrepostos de carne humana!²⁵⁴

²⁵¹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). A religião da moda. **Santuário da Trindade**, Ano 5, n. 170. Campinas-GO, 21 de agosto de 1926, p. 1.

²⁵² Em edição de 8 de agosto de 1925, os editores do *Santuário da Trindade* trazem informações sobre a suposta guerra contra a “moda feminina despuorida” em diversos países do mundo, como Áustria, Alemanha, Itália e Brasil. Em outras edições, os editores abordam ainda sobre esse combate por parte de Roma (edição n. 101), ou mesmo por parte do papa (edição n. 91).

²⁵³ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 124. Campinas-GO, 19 de setembro de 1925, p. 1.

²⁵⁴ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 124. Campinas-GO, 19 de setembro de 1925, p. 1.

Mais uma vez se verificou no Rio de Janeiro, a 31 do p.p., a vergonha sem nome de uma senhora vaiada, em plena Avenida, por causa das suas vestes inconvenientes. É um merecido castido para essas jovens levianas que não querem ouvir os conselhos da Igreja e a voz da própria consciência. Nunca o assobio do garoto foi mais bem empregado. É pena que esse remédio só haja lá pelo Rio, pois muitas vezes seria necessário empregal-o também no interior.²⁵⁵

Esta ideia de que as mulheres se deixariam seduzir pelo mundo moderno e seus valores, contrasta-se curiosamente com as argumentações da imprensa liberal alemã do século 19, conforme analisamos em nosso segundo capítulo, de que as mulheres seriam utilizadas pelos clérigos católicos para se ganhar causa para o papa e, com ele, justamente para um curso antimoderno da história. O uso da imagem da mulher como porta de entrada para os inimigos culturais, portanto, ressoou meio século depois em uma campanha cujo mote era justamente o combate dos frutos da vitória liberal no século anterior. Assim, do mesmo modo em que, no século 19, a imprensa liberal acreditava que seria por meio das mulheres que o retrocesso católico ameaçaria a modernidade alemã, no século 20 também as mulheres foram o alvo por meio do qual a imprensa – agora católica – acreditava que o “demônio da modernidade” ameaçava a moderna civilização católica. Em matéria intitulada “De onde vem a moda atual”, publicada no *Santuário da Trindade* em 30 de outubro de 1926, por exemplo, os editores redentoristas utilizaram-se da figura mítica de Lúcifer para o combate aos valores modernos, tanto àqueles ligados à moda feminina, quanto a outras “novidades” da modernidade:

É Lúcifer quem falla: “Camaradas, o verão de novo aproxima-se. E este verão há de ser um successo brilhante para a nossa causa! Conheceis qual o meio a empregar: a moda! Já vi os projectos de vestidos dos nossos colaboradores de Paris. Porém, o que vou dizer agora tomae-o bem a peito: Mando-vos, o mais rigorosamente possível, calarem os homens que espalham muitas vezes esta moda no mundo, donde provém ella. Ainda é christão demais o mundo feminino, e si se chegar a saber que no terreno das modas são domadas, dirigidas e tyrannizadas por... Enfim, quando a mulher sobretudo a mulher catholica, souber que se veste, como antigamente certa casta, então é possível que vá vencer o respeito humano, e, finalmente ouse vestir-se com vestidos fechados. Isso seria lamentável. Pois na verdade, camaradas, o vestuário grangeou-nos muitos annos de colheita; o vestuário abasteceu o inferno! E apezar disto, andam as mulheres, mesmo as catholicas, mansas e sossegadas, sob as rédeas do demi-monde parisiense. [...] Camaradas! No anno passado, houve algumas casas de modas, nas quaes não se conseguia obter nenhuma blusa fechada, e onde não se podia comprar uma saia,

²⁵⁵ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 95. Campinas-GO, 31 de janeiro de 1925, p. 2. Grifo nosso.

que um homem christão ‘chamasse decente’! Sim, assim deve ser! [...] De manhã, nos Domingos, na hora da missa occupae-vos com *Racing*, corridas e todos os sports, emfim, influir sobre tudo na moda. Tudo o que puderdes fazer, não o deixeis de fazer! Trabalhae no cinema e no theatro, nas lojas e casas privadas. [...] Misturae moças catholica com moços protestantes ou vice-versa; o casamento mixto completa o resto! [...] ²⁵⁶

Em face a tudo isso, portanto, seriam valores modernos necessariamente irreconciliáveis com o projeto de civilização católica? Curiosamente a resposta, segundo podemos notar nas fontes analisadas, é: *não*. A despeito de toda esta feroz campanha contra a moda e, com ela, de um conjunto de valores modernos, em matéria publicada em 4 de setembro de 1926 o *Santuário da Trindade* indicou às mulheres um caminho possível, e até virtuoso, para se conciliar a moda moderna com os valores católicos. Segundo os editores,

Para uma boa catholica, sem peccado algum, seguir a moda moderna requerem-se condições da parte desta e da parte daquela. A) da parte da moda: 1º Nada haja nella de indecente, escandaloso, que provoque a peccar; 2º Não prejudique a saúde; 3º Não faça contrahir dividas ou que se não possam pagar, ou que impeçam o cumprimento de outros deveres, nem cause despesas, que por grandes e onerosas indisponham, magoem aos paes, ao marido; 4º Seja moda da gente da mesma condição social; 5º Não seja por demais ridícula. B) Da parte da gente que segue a moda: Requer-se a boa intenção, com exclusão de toda a má intenção. Boa é a intenção da senhora que quer agradar, obedecer ao marido; da filha que quer contentar aos paes; da donzela que quer achar um noivo; boa é a intenção daquelas que se conformam com uma moda em si e para ellas [ilegível], para se não singularizarem. Má é a intenção de vã glória; peor a de provocar em si ou em outros a lascívia. Não podendo o peccado nenhum nem da parte da moda, nem da parte da gente ou da intenção, *será não só licito, mas até virtude conformar-se com ella.* ²⁵⁷

Nesta direção, é interessante ressaltar que, não obstante à condenação dos aspectos culturais da modernidade, ao contrário do ultramontanismo do século anterior, o catolicismo novecentista estava aberto, até certo ponto, a dialogar com o mundo moderno, desde que os valores e as “novidades” dessa modernidade se adequassem a seu projeto de civilização católica moderna. Não se trata, portanto, de um projeto de adaptação da Igreja à modernidade, mas desta àquela.

²⁵⁶ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). De onde vem a moda atual. **Santuário da Trindade**, Ano 5, n. 179. Campinas-GO, 30 de outubro de 1926, p. 1.

²⁵⁷ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Até que ponto pode uma boa catholica seguir sem peccado a moda moderna?. **Santuário da Trindade**, Ano 5, n. 172. Campinas-GO, 4 de setembro de 1926, p. 2. Grifo nosso.

Esta ambígua relação entre o catolicismo e a modernidade torna-se clara, sobretudo, no que diz respeito ao cinema. Aqui, tecnologia, arte, novidades e valores modernos se uniam em um único ato, gerando para os sujeitos católicos uma situação ambivalente, ora de aceitação, ora de rejeição, mas que em muito nos aclara sobre o projeto católico em relação à modernidade nas primeiras décadas do século 20.

5.2.3. *O progresso sob suspeita: o cinema entre o uso e o combate pelos Redentoristas em Goiás.*

Em 25 de fevereiro de 2004 (quarta-feira de cinzas e início da quaresma daquele ano) estreava nas salas de cinema de todo o mundo o filme que talvez tenha gerado o maior impacto positivo no mundo cristão das últimas décadas. Em um singular esforço de adaptação histórica, totalmente falado em aramaico e latim, *Paixão de Cristo*, dirigida por Mel Gibson, rendeu somente em sua semana de estreia \$83.848,82 de dólares e, ao final de seu período de cartaz, o filme atingiu a cifra de \$611.899,420; ainda hoje o maior sucesso de bilheteria em língua não inglesa da história do cinema estadunidense. No Brasil, a produção de Mel Gibson levou 6.883.895 de pessoas aos cinemas, atingindo a marca de segundo filme mais visto no país naquele ano.

Este assombroso sucesso de um filme religioso nos cinemas em pleno século 21, dirigido por um artista católico assumidamente “ultraconservador”, muito pouco revela sobre a peleja entre catolicismo e cinema ao longo da primeira metade século 20. Não obstante as artes em geral tenham sofrido diversos tipos de impugnação por parte de Igreja Católica ao longo de séculos, em relação ao cinema esta desconfiança se deu de maneira distinta. Embora na pintura, música, literatura etc., as restrições católicas tenham ocorrido mais em relação ao seu conteúdo – sendo estas artes não raramente adaptadas pela própria Igreja em seu projeto evangelizador – com relação ao cinema, em um primeiro momento, a oposição católica se deu de maneira visceral, recusando-se a arte em si, e não sua utilização a depender do seu conteúdo.²⁵⁸ Mas qual razão, afinal, para esta relação de tamanho anátema contra o cinema por parte da Igreja Católica no início do século 20?

²⁵⁸ Uma interessante periodização da relação entre catolicismo e cinema foi proposta por Michel Lagrée. Segundo o historiador francês, o período entre 1914 e 1924 foi especialmente marcado por uma rejeição e combate da Igreja ao cinema; já entre 1925 e 1936 houve uma maior aceitação daquela a este, condenando-se apenas os conteúdos anticatólicos nas películas; por fim, a partir de 1937 a Igreja Católica passou a construir filtros e classificar os filmes que melhor contribuiriam (ou pelo menos não prejudicariam) os valores católicos de seus fieis. Ver: LAGRÉE, Michel. **Op. Cit.** 2012, p. 385-392.

Para o historiador e teólogo Eduardo Gusmão de Quadros, ao contrário das demais formas de arte, em que a oposição católica se deu sempre somente no âmbito das abordagens, conteúdos e valores pelos artistas defendidos, “com a produção de filmes não se trata somente disso. O cinema foi combatido em si mesmo, como se fosse um rival direto do modo mimético de apreensão do real promovido pelo discurso religioso.”²⁵⁹ A partir das interpretações de Mircea Eliade, Quadros sustenta ainda que

a imanência da experiência cinematográfica não deixa de possuir aspectos míticos. O tempo e o espaço, categorias básicas de qualquer manifestação religiosa, são manipulados pela narrativa fílmica; as salas de cinema, com seu ambiente escuro, o grande espaço da tela e volume de som, proporciona ao espectador certa transcendentalidade. Seria, destarte, uma pseudorreligião, dentre outras que o mundo moderno produziu ao reprimir o *homo religiosus*. [...] É possível que isso pareça exagerado. Eliade demonstra em suas obras não se sentir muito bem nos ambientes secularizados e, talvez, só esteja projetando o desejo de manter seu tema de investigação vivo e relevante na sociedade contemporânea. Contudo, quando consagrados teóricos do cinema defendem ideias semelhantes, por que seria? André Bazin (2005, p.10), por exemplo, articulista conhecido do Cahiers de Cinema, afirma que, apesar do cinema ser profundamente antropocêntrico, a utilização das imagens possui função parecida a das religiões quanto à experiência de transcendência do tempo e do espaço. Já Sean Cubitt prefere reforçar o fetichismo cinematográfico em suas análises, aproximando a linguagem fílmica da magia, e defende que ela pretende atingir não a beleza, mas o sublime, ou seja, “a voz incomunicável do sobrenatural”, uma boa sinonímia para a experiência místico-religiosa (2004, p.10). Por fim, diretores de cinema premiados como Tarkovski concebem sua atividade como uma tentativa de retorno para a espiritualidade que foi perdida pelo mundo contemporâneo.²⁶⁰

Assim, se, por um lado, o cinema concorreu com a produção de “transcendência” por parte da religião católica (segundo quer acreditar Eliade e outros intelectuais citados por Quadros), por outro, segundo nos parece mais interessante para a presente tese, foi o aspecto ambíguo da relação entre o catolicismo e a modernidade em consolidação que gerou uma relação ora de rejeição e combate, ora de aceitação e adaptação do cinema por parte da Igreja. O que propomos, portanto, é que, enquanto a rejeição do cinema se deu por este representar uma ameaça aos valores católicos (conforme analisamos na subseção anterior), seu aspecto de novidade técnica (portanto, de modernização) abriu espaço para que a Igreja permitisse uma adaptação possível

²⁵⁹ QUADROS, Eduardo Gusmão de. Conversão com diversão? Ou como o catolicismo fez as pazes com o cinema durante a Primeira República em Goiás. **Revista de História da UEG**. Porangatu, Vol. 2, n. 1, 2013, p. 19.

²⁶⁰ Idem, p. 19-20

deste a seus valores, interesses e projeto de uma moderna civilização católica. Para tornar mais clara esta argumentação, tomemos por análise o caso do cinema em Goiás e sua relação com os missionários redentoristas.

A primeira exibição de cinema em Goiás ocorreu ainda em 1909, no Teatro São Joaquim, da Cidade de Goiás (capital do Estado). Segundo ressalta Eduardo Quadros, a propaganda desta exibição afirmava se tratar de um “extraordinário e aperfeiçoado aparelho todo movido à eletricidade”, tratando-se de “verdadeiras maravilhas que hoje tem avassalado por completo todo o mundo civilizado.”²⁶¹ No ano seguinte, em 1910, foi a vez de Porto Nacional, no norte do Estado, realizar sua primeira exibição. Segundo noticiou o jornal local, *Norte de Goyaz* (sobre direção de Francisco Ayres da Silva, que mencionamos há pouco), “pela concorrência que vae havendo se vê que a nossa sociedade vae apreciando muito o espetáculo da moda actual mesmo nos grandes centros.”²⁶²

Este apelo à ideia de ser o cinema uma das “maravilhas do mundo civilizado”, “muito apreciado da moda atual”, leva-nos a perceber que, mais do que uma nova forma de arte ou comunicação, o cinema representava – em um lugar como o sertão goiano, longe no tempo e no espaço dos grandes centros urbanos “civilizados” do mundo moderno – uma oportunidade de se aproximar temporalmente destas referências modernas no país e no mundo; portanto, uma forma de “modernizar-se”. Esta modernização, como discutimos em nosso primeiro capítulo, ocorre fundamentalmente por meio da comparação, da clivagem entre si e um referencial que acreditava estar “mais avançado”, ou ser “mais moderno”. Tal comparação, geradora do ímpeto e desejo da modernização por meio da consciência de alteridade temporal (experiência da simultaneidade do não-simultâneo),²⁶³ ocorria na medida em que, através do cinema, a sociedade local goiana podia sentir-se integrada à condição de moderna das principais cidades e centros urbanos do país e do mundo. Assim, “A magia do cinema era algo contagiante. As imagens vivas na tela, a expressão dos atores, os movimentos, a sonoridade musical e, acima de tudo, aquela sensação prazerosa de estar participando da

²⁶¹ Jornal O Lídador, Cidade de Goiás, 28 de janeiro de 1909, p.03. Apud: QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Op. Cit.** 2013, p. 15-16. Ainda segundo Eduardo Quadros, o preço do cinema em Goiás era o equivalente a “duas dúzias de ovos: mil réis para a ‘geral’. As galerias eram mais caras, dois mil, mas as famílias tinham o privilégio de levar suas próprias cadeiras (!) para assistir confortavelmente a sessão.” (Idem, p. 16).

²⁶² Norte de Goyaz. Porto Nacional, 30/09/1910. p. 3. Apud: NUNES, Radamés Vieira. **Op. Cit.** 2016, p. 245.

²⁶³ KOSELLECK, Reinhart. **Op. Cit.** 2012, p.286.

chegada da modernidade. Ainda mais ali, naqueles espaços longínquos do sertão.”²⁶⁴

Sobre isso, reflete Radamés Vieira Nunes:

O cinema portuense, por exemplo, como mais uma atividade recreativa para os sertanejos, na tentativa de ter uma programação cultural comum noutros centros urbanos, serviu como espécie de nova janela aberta para o mundo. A possibilidade de assistir o mesmo filme que fez sucesso, ditou moda, estabeleceu padrões e definiu valores em outros países, passou a ser real, como o filme protagonizado por Annete Kellermann, considerada a mulher mais bela do mundo, conhecida como a "Vénus Moderna", grande sucesso nos cinemas do Rio de Janeiro anunciado pelo Norte de Goyaz, despertando a curiosidade do seu público.²⁶⁵

No caso de Porto Nacional, acima destacado, já em 1914 a imprensa de Francisco Ayres comemorava o progresso da cidade ao ser uma das primeiras do Estado de Goiás a possuir não apenas uma exibição como evento itinerante, mas um cinema próprio na cidade. Segundo noticiava o *Norte de Goyaz* em 31 de dezembro de 1914:

a esforços próprios, dia a dia a nossa cidade avanta-se na senda do progresso. Acaba ella de receber mais um melhoramento que bem de perto vem traduzir o grande interesse de um seu filho ilustre pelo seu progredir. Queremos nos referir a útil empresa Cinematographica "Cantuarria e Gonçalves" que acaba de ser instituída entre nos com a aquisição do Cine Pio X, hoje cinema portuense, pelo exmo Cel. Frederico Lemos, activo e operoso commerciante de nossa praça, nosso distincto assignante e amigo. Ao coronel Lemos cumprimentamos, pela feliz ideia que teve em conseguir para a nossa cidade mais este melhoramento. Muito desejamos que os nossos patrícios bem saibão comprehender este beneficio em prol do progresso do Porto e cooperem com todo gosto para a manutenção do Cinema Portuense.²⁶⁶

No caso específico do nosso objeto de pesquisa, os Redentoristas bávaros, por conta de toda sua importância e ligação com o processo de modernização em Goiás que destacamos no presente capítulo, tiveram uma relação ainda mais ambígua para com o cinema. Por um lado, tanto as cartas pessoais, quanto o jornal por eles editado em Goiás, expressam um combate ao cinema, especialmente no que tange sua representação da “moda” e, com ela, de valores modernos perigosos à moralidade católica defendida. Por

²⁶⁴ QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Op. Cit.** 2013, p. 15. Ainda segundo Quadros (Idem, p. 25), “Ao passar por Goiânia em 1937, Lévi-Strauss comentou a existência de várias salas de cinema na cidade e o conseqüente orgulho da população com tal espírito de modernidade.”

²⁶⁵ NUNES, Radamés Vieira. **Op. Cit.** 2016, p. 246.

²⁶⁶ Norte de Goyaz. Porto Nacional, 31/12/1914. p.2. Apud: NUNES, Radamés Vieira. **Op. Cit.** 2016, p. 246. Segundo o historiador tocantinense, entretanto, o empreendimento em Porto Nacional não obteve êxito, seja por falta de interesse da população, seja por inadequação à realidade portuense, em 1918 já noticiava-se o fechamento das salas na cidade do norte goiano.

outro lado, foram justamente os missionários redentoristas quem introduziram o cinema em Campinas, utilizando-o por vezes até mesmo nas instruções religiosas e catequeses.

Assim, encontramos em nossas fontes as mais diversas expressões dessa ambiguidade entre os Redentoristas e o cinema no Brasil e em Goiás. No jornal *Santuário da Trindade*, os argumentos dos redatores estão geralmente ligados a uma suposta influência negativa dos cinemas na formação moral das pessoas, arruinando seus valores cristão-católicos a partir de valores próprios do mundo moderno. Em matéria publicada em 21 de março de 1924, por exemplo, os redatores criticam o teatro e o cinema como “fábrica de vícios” onde se coloca em perigo a “inocência e a virtude”:

Diz-se do theatro que por meio do riso corrige os costumes: “Vastigat ridendo mores”. Não corrige absolutamente nada. Acaso será um meio de corrigir os costumes substituir o medo do ridículo ao temor de ofender a Deus? Que seja comico, dramático, lyrico ou trágico, o theatro é mais o reflector dos costumes sociais do que o seu corrector. Todos os moralistas graves e sensatos o consideram como um divertimento perigoso. [...] O theatro é um logar imundo onde o homem imbecil vae com os seus para que lhe corrompam a mulher e os filhos. [...] Estas palavras tão severas para o theatro são do Padre Monsabré. Com que energia não fustigaria o grande conferencista dominicano os cinemas hodiernos com suas scenas lubricadas e sentimentais que pretendem fazer da terra a mansão de perenes delicias, e finalmente a convertem em fonte de desillusões e muitas vezes em antro de desesperados! Paes e mães de família, que presaes o futuro de vossos filhos e de vossas filhas, se quereis evitar-vos tardias desillusões, não frequenteis essas fabricas de vícios e sem conhecer bem a fita representada, não deixeis penetrar os que vos são caros, nos locais pestilentos onde pode perigar a innocencia e a virtude. Alguns minutos de divertimento corruptor não compensam a amargura de muitos annos de inútil arrendimento.²⁶⁷

A maior parte, porém, dos exemplos citados pelos editores redentoristas para corroborar sua alegação de que o cinema atentaria contra os valores e a moralidade dos seus expectadores gira em torno da suposta corrupção moral que o cinema causaria nas crianças. Em diversos artigos, os editores do jornal citam supostos casos em que crianças teriam sido influenciadas pelo cinema a cometer crimes e até suicídio:

Desde a sua primeira exhibição em 1895, o cinema tornou-se a paixão mundial. As cifras dão disso um testemunho eloquente. [...] O cinema porém é uma escola de crimes. Nos tribunaes francezes foram

²⁶⁷ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). A proposito dos cinemas. *Santuário da Trindade*, Ano 3, n. 102. Campinas-GO, 21 de março de 1924, p. 2. Esta oposição da Igreja Católica ao teatro já tinha lugar ainda em meados dos séculos 16 e 17, quando ainda no início da Era Moderna. Ver: BURKE, Peter. *Op. Cit.* 1989, p. 244ss.

processados em 1918 2895 creanças e em 1919 5612 que foram levadas ao crime pelas fitas do cinema.²⁶⁸

Na cidade do Rio Claro, Estado de São Paulo, uma menina de seis annos de idade, vestiu seos melhores vestidos, preparou-se cuidadosamente diante do espelho e feito isso tirou da gaveta do pae um revolver e deu um tiro no pescoço. A ferida foi moral e apesar de todos os esforços do médico ella morreu. Mas quem inspirou-lhe ideia tão fatal? Quem a ensinou executar com tal sangue frio seu sinistro pensamento? Foi o cinema. Ella viu no cinema uma scena igual que de tal maneira a impressionou e lhe agradou que quis desde logo imital-a. Para muitos o cinema é uma escola de mal ou de crime, especialmente para as creanças. Muito imprudente são os paes que levam seos filhos ao cinema.²⁶⁹

Em uma cidade de São Paulo a polícia descobriu uma quadrilha de meninos ladrões, à qual pertenciam 14 meninos, tendo o mais velho 11 annos e o mais novo 7. O chefe tinha 9 annos. Elles roubavam de preferencia nas vendas: queijos, presuntos, doces, linguiças; depois reuniam-se nos fundos de uma casa deshabitada e faziam banquetes. Foi num destes banquetes que a polícia os surpreendeu. Quão grande foi, porem, a surpresa geral ao saber-se que os meninos, em sua maior parte, eram filhos das primeiras famílias da cidade, e quão grande foi a vergonha de seos paes. Os meninos, entretanto, declararam que apenas fizeram o que viram no cinema em umas fitas que pouco antes foram exhibidas. Crianças não comprehendem o enredo das fitas, mas observam as scenas, impressionam-se com ellas e querem imital-as. Assim foi com estes meninos, assim foi com a menina annos que se suicidou, assim foi em inúmeros outros casos. São muito imprudentes os paes que levam ao cinema seos filhos menores.²⁷⁰

A Camara Municipal de São Paulo, tendo em vista o grande mal que a formação do character das creanças causa a maioria das fitas cinematográficas, que [ilegível] ser exhibida nos cinemas, deliberou prohibir a entrada dos menores no cinema.²⁷¹

Neste sentido, utilizando-se de inúmeros exemplos (como na ampla maioria dos casos, sem citar as fontes das informações), os editores redentoristas investiram pesadamente contra o cinema, apontando-o como uma “paixão mundial” do mundo moderno que, na medida em que atentava contra os valores católicos, representava um risco tanto à formação do caráter humano e social das pessoas, quanto – e especialmente – à sua salvação. Em outro artigo do jornal *Santuário da Trindade*, publicado na capa da edição de 9 de maio de 1925, os editores narram uma estória vinculando o cinema a um

²⁶⁸ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). O cinema no mundo. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 77. Campinas-GO, 27 de setembro de 1924, p. 2.

²⁶⁹ PRADO. Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 13. Campinas-GO, 16 de dezembro de 1922, p. 1.

²⁷⁰ PRADO. Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 17. Campinas-GO, 10 de fevereiro de 1923, p. 1.

²⁷¹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Notícias religiosas. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 35. Campinas-GO, 20 de outubro de 1923, p. 2.

projeto de perdição das almas supostamente arquitetado pelo diabo. Aqui é interessante observar que o cinema nasce, segundo os editores, como um *invento moderno* do próprio Satanás para lutar contra o projeto católico de salvação. Portanto, trata-se, segundo nos parece, de colocar o cinema como um meio através do qual a modernidade colocava em risco o projeto (mesmo que, até certo ponto, moderno) de civilização católica, utilizando-se para tanto, como se pode notar no artigo abaixo transcrito, de argumentos relacionados à moralidade e valores expressamente conservadores face às liberdades modernas:

“Fazia já alguns dias que Satanaz andava recolhido e meditabundo. Os demônios de jerarchia inferior já se perguntavam assombrados: ‘Em que andaré pensando o nosso rei? Parece desde algum tempo inteiramente esquecido da sua obra predilecta, a perdição das almas. A não ser assim, como não impede que os missionários vão convertendo, aos milhares, o pecadores de A...? Porque não se oppõe aos zelosos cuidados do vigário de B... para erigir na sua parochia o Apostolado da Oração? Porque não procura frustrar a atividade daquela Dama de Caridade que emprega esforços prodigiosos para levar à confissão esse moribundo contumaz; ou daquela catechista que reúne todas as creanças da visinhança a fim de preparal-as para a primeira comunhão?’ E realmente estas queixas pareciam bem fundadas. Naquela época Satanaz andava bastante distrahido e não se esforçava por impedir essas obras. E não era para menos. O chefe dos anjos apostatas andava seriamente preocupado com a *invenção d’um novo meio, de um meio moderno de perder as almas*. De certo, com os bailes, os theatros, as bacchanaes dos homens já fazia bons e muitos negócios e innumeras eram as almas, que colhidas em suas redes, iam sepultar-se no inferno. Isso porém não lhe bastava ainda. Pra que os bailes fossem mais productivos para ele, seria necessário que os pares dançassem na escuridão e não, como era costume, iluminados por mil bicos de luz. Esta preocupação de luz e muita luz na ocasião das festas nocturnas e representações theatraes, de todo não favorecia os planos sinistros de Lúcifer. O que lhe convinha era escuridão. Emfim, um dia ressoou no inferno uma gargalhada estrepitosa, e viu-se Satanaz envolto em chamas, gritando a todos os seus súbditos a frase de Archimedes: Eureka! Eureka! Lúcifer chegara emfim de realizar a sua grande descoberta. Tinha agora um meio de fazer com que homens e mulheres ficassem horas inteiras mui juntos e na mais completa escuridão. *Inventara o cinema!* Lá iriam aos pares os noivos e namorados; estariam ali assentados mui juntos uns dos outros. Ali, emquanto na tela se desenrolassem scenas da mais variada côr, os jovens e as jovens poderiam fazer o que lhes approuvesse sem que os vissem ou ouvissem suas mães, que, às vezes, estão vigiando suas filhas quando dançam, repreendendo-as depois, si no baile fizeram ou permittiram que se fizesse cousa que impunentemente se pode fazer no cinema. Apesar de seus terríveis e eternos sofrimentos, Satanaz naquele dia teve um prazer verdadeiramente infernal: o de antecipadamente calcular o número fabuloso de almas que colheria nesta rêde tenebrosa. Esfregando as mãos de gozo, dizia comsigo: “O negócio reverterá somente em meu proveito. Vistas de amores,

scensas de seducções, películas de adultérios, as obras da carne apresentadas com os adornos mais provocantes lá em cima na tela, e... ali em baixo, na platéa, homens e mulheres na promiscuidade, mui juntos, mui unidos: os noivos e namorados bem pregadinhos uns aos outros e eu no meio de todos, provocando, seduzindo e arrastando a todos. Viva minha invenção! Viva minha grande descoberta. Emfim encontrei o que durante tanto tempo buscava, a saber que homens e mulheres por mui tempo e muito juntos, estariam na escuridão, contemplando como trabalham e vencem os sete pecados capitães.” Mães descuidadoas que ainda pretendeis ignorar o que pode suceder nos cinemas quando noivos e noivas, namorados e namoradas, amiguinhos e amiguinhas contemplam, bem pregadinhos uns aos outros, durante muito tempo e na escuridão, scenas provocantes e mal-sãs – quereis sabel-o? Perguntae-o ao rei das trevas.²⁷²

Estas matérias em verdadeira campanha contra o cinema ao longo da década de 1920 no jornal editado pelos Redentoristas em Goiás se contrastam de modo muito interessante com outras informações que encontramos nas correspondências pessoais trocadas entre os missionários e seus superiores na Alemanha. Em algumas delas, por exemplo, encontramos discussões entre os clérigos sobre a proibição ou não de que os próprios religiosos frequentassem o cinema, indicando ser esta uma prática até certo ponto habitual entre eles, como se torna notório na crítica feita pelo Pe. José Sebastião Schwarzmeier ao seu superior provincial, Pe. Paulo Gottfried, em correspondência datada de 7 de junho de 1923 sobre este hábito em seus confrades:

Segundo meu modo de ver não é permitido aos padres e irmãos frequentarem o cinema, mesmo quando o cinema está em nosso terreno, como acontece na Penha. Já disse uma vez ao Pe. Vice-Provincial que ele não deve permitir isto, e, no entanto, *os padres e, tanto quanto sei, também os irmãos vão regularmente ao cinema*. Sendo assim, as coisas não correm bem conosco.²⁷³

Mais de uma década antes, em carta ao Visitador, Pe. Roberto Hansmair, datada de 26 de julho de 1912, o então superior provincial, Pe. João Batista Schmid, repreendia expressamente a intenção do Pe. Francisco Wand de prover o “Círculo Católico” em Aparecida de um cinema. Segundo Schmid,

Pe. Wand escreveu-me, há algumas semanas, que está se empenhando em prover o Círculo Católico de um cinema. De onde vem o dinheiro? Agora, estou sabendo que o cinema não é só para o Círculo, mas para todos e que o convento será um dos fundadores. Não aprovo de modo algum que se planeje tal coisa e insisto com o senhor para que isso não se realize. São muitas as desvantagens, quando os padres se preocupam com todas as coisas possíveis. Primeiro, ministre-se bem o

²⁷² “O SINO DE S. JOSÉ”. A escuridão do demônio. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 108. Campinas-GO, 9 de maio de 1925, p. 1-2.

²⁷³ COPRESP-A, 8º Volume (1923-1924). **Carta nº. 2183**. Carta do Pe. José Sebastião Schwarzmeier ao Pe. Paulo Gottfried. Campinas, 7 de junho de 1923, p. 157-158. Grifo nosso.

“Santuário”, providenciem-se bons artigos no jornal, cuide-se das outras obrigações correspondentes à vida religiosa; tudo isso desgasta as forças, na situação em que os senhores se acham. Num teatro público não há lugar para um religioso, apesar dos bens que pudessem resultar.²⁷⁴

Estas informações nos revelam um aspecto interessante das nossas fontes: por um lado, mostra que as posições rigorosas expressas no jornal *Santuário da Trindade* exprimem um ponto de vista institucional, e, por isso, não necessariamente pessoal dos missionários; por outro, revela ainda que não há consenso entre todos os missionários com dadas posições da Igreja, ou pelo menos dos seus superiores, sobre a modernidade e a modernização em curso. De especial importância para a nossa tese, por exemplo, é o caso já analisado do Pe. João Batista Kiermeier. Este, notadamente alinhado tanto com as novidades da modernidade técnica, quanto com a postura antimoderna no que se refere aos valores culturais (expressa pelo jornal de sua fundação e edição), teve face ao cinema uma posição igualmente ambígua. A despeito das posições do *Santuário da Trindade*, ainda sob sua direção, já apresentadas sobre o cinema, Pe. Kiermeier escreveu ao superior Vice-Provincial, Pe. Tiago Kingler, em dezembro de 1923, solicitando autorização para comprar uma “máquina de cinema” com fito de se fazer “cinema ao ar livre” na festa de Trindade do ano seguinte. Segundo argumentou Kiermeier,

No tempo do Pe. Clemente foi determinado que na festa de Trindade não poderiam mais ser queimados fogos de artifício. O mesmo é muito caro, de um conto para cima e dá cada ano dificuldades para achar um fogueteiro. Neste ano pedi o fogueteiro 4 contos e meio. Fiquei contente por poder tratar desse assunto, dois meses antes da festa, com o Pe. Henrique, de Pouso Alto. Por isso, já na festa tratamos, na Consulta, de fazer cinema ao ar livre em lugar dos fogos. Agora deu-nos o Sr. Bispo o mesmo conselho. Por isso quer também transferir o Pe. Henrique, e não deixa-lo mais trabalhar com fogueteiro. O Sr. Bispo ofereceu-se, sob certas condições, de nos arranjar uma máquina de cinema, depois de sua viagem ao Rio, no fim de janeiro. Na consulta ontem, tratamos disso; três estavam a favor, e um contra, o Pe. Alves, o qual como argumentação apresentou que neste triênio já fizemos demais... Os outros diziam que o cinema significaria uma economia e que poderia prestar bons serviços, tanto aqui na festa como fora, se a gente conseguir bons filmes.²⁷⁵

Os argumentos e informações expostos na citada correspondência nos revelam algumas questões interessantes. Em primeiro lugar, como já mencionado, a despeito do forte ataque na imprensa ao cinema, o mesmo é tratado aqui com absoluta naturalidade.

²⁷⁴ COPRESP-A, 5º Volume (1909-1912). **Carta 1191**. Pe. João Batista Schmid ao Pe. Roberto Hansmair. Gars, 26 de julho de 1912, p. 478.

²⁷⁵ COPRESP-A, 8º Volume (1923-1924). **Carta nº. 2294**. Carta do Pe. João Batista Kiermeier ao Pe. Roberto Hansmair. Campinas, 13 de dezembro de 1923, p. 334.

Não se questiona em nenhum momento a questão dos valores, da influência moral, etc. Antes, o único argumento contra a realização da pretensão de Kiermeier, apresentada na Consulta pelo Pe. Alves, é de que “neste triênio já fizemos demais”, referindo-se à quantidade de melhoramentos técnicos e urbanos trazido pelos Redentoristas nestes primeiros anos da década de 1920, como já analisamos neste capítulo. Já em favor de Kiermeier, são apresentados o argumento da economia com os fogos de artifício e, o que para nós é ainda mais interessante, o fato de que o cinema “poderia prestar bons serviços, tanto aqui na festa como fora, se a gente conseguir bons filmes.” Nota-se aqui, portanto, um esvaziamento completo da valoração outrora apresentada contra o cinema que, agora, era visto apenas como aparato técnico moderno que, como qualquer outro, poderia ser utilizado em favor do projeto religioso dos missionários.

Logrado seu pedido, em maio do ano seguinte Kiermeier escreveu a Dom Emanuel Gomes de Oliveira (bispo de Goiás que lhe apoiou na intenção sobre o cinema) agradecendo pela máquina que lhes trouxera do Rio de Janeiro. Segundo o redentorista “Estamos experimentando a máquina cinematográfica que é muito boa. Se V. Excia. pudesse arranjar-nos – emprestadas – fitas para as projeções fixas, seria grande favor. Já pedi em São Paulo fitas para a festa de Trindade.”²⁷⁶

A partir de mais esta iniciativa de Kiermeier, os Redentoristas passaram a utilizar-se do cinema com certa regularidade, expandindo nas décadas seguintes, o uso de filmes também para a catequese. Para estes fins, curiosamente os missionários utilizavam-se tanto de filmes religiosos como seculares, como destaca Eduardo Quadros:

Mas quais filmes eram projetados pelos padres? Filmes religiosos, claro, mas não somente esses. Padre Pelágio Sauter gostava muito de passar episódios de *O gordo e o magro* na casa paroquial. Como era a época do cinema mudo, não havia problemas quanto à língua da película. Utilizava dos filmes, especialmente, tentando atrair crianças para as aulas de catequese. Podemos imaginar o encanto da população simples que ia à igreja e assistia a esses filmes gratuitamente.²⁷⁷

²⁷⁶ COPRESP-A, 8º Volume (1923-1924). **Carta nº. 2399**. Carta do Pe. João Batista Kiermeier a Dom Emanuel Gomes de Oliveira. Campinas, 4 de maio de 1924, p. 480. Neste mesmo ano de 1924, os Seminaristas do Juvenato redentorista em Pedrinhas escreveram uma carta aos estudantes brasileiros no convento de Gars contando que, na ocasião de fim de ano, foi lhes passada uma fita de cinema. Ver: COPRESP-A, 8º Volume (1923-1924). **Carta nº. 2324**. Carta dos Seminaristas do Santo Afonso aos clérigos estudantes em Gars. Pedrinha (Serra), 9 de janeiro de 1924, p. 377.

²⁷⁷ QUADROS, Eduardo Gusmão de. **Op. Cit.** 2013, p. 25.

Curiosamente, entretanto, ainda que esta prática do uso do cinema tenha se consolidado com os Redentoristas, as campanhas contra ele permaneciam no *Santuário da Trindade*, condenando até mesmo a utilização de filmes religiosos. Em publicação de 4 de abril de 1925, durante a semana santa daquele ano, o *Santuário da Trindade* publicou o seguinte artigo:

Durante os dias da semana santa os cinemas costumam apresentar fitas chamadas sacras ou da paixão de Christo. Nenhuma alma verdadeiramente piedosa fica satisfeita com taes fitas. Os actores, criaturas por completo mundanas, não tem a mínima noção do que seja piedade ou sentimentos sobrenaturais e por isso são verdadeiras incapacidades, por mais celebres que sejam alias, para representar as pessoas sacrossantas de Jesus, Maria, e as ss. Mulheres, os Apostolos, etc. O que melhor dão é um “bom judas”. Por isso essas fitas chamadas sacras não passam de producções exageradas, sentimentais, affectadas e hypocritas, indignas por completo do assumpto. Além disso, querer neste tempo santo o sério divertir-se é indigno de um christão. Para fazer calar a voz da consciência que em alto e bom som faz-se sentir é que se encobre a paixão pelo divertimento e distracção nesses dias com a desculpa: É uma fita sacra. E assim quer-se ligar ao divino com o mundano, o sobrenatural com o natural, a piedade com a dissipação, a religião com o peccado, Deus com o demônio.²⁷⁸

A permanência dessa campanha contra o cinema na imprensa mesmo contra filmes religiosos e a despeito do seu uso pelos próprios emissores desse discurso pode ser explicada como uma disputa por autoridade discursiva. Segundo nos parece, a condenação das “fitas sacras” durante a Semana Santa não é justificada nem pelo caráter profano do cinema em si, nem tampouco pela “diversão neste tempo santo” (uma vez que o próprio jornal manteve suas colunas de anedotas em todos as semanas santas ao longo de suas edições entre 1922 e 1931). Antes, trata-se aqui de uma disputa por legitimidade e autoridade discursiva. Permitir que o conteúdo e a linguagem religiosa fossem utilizados fora dos domínios católicos seria destituir da Igreja o monopólio da autoridade sobre tal conteúdo e linguagem. Tanto o é que a capacidade de interpretação dos atores, bem como a “noção do que seja piedade ou sentimentos sobrenaturais” ou quaisquer dos demais argumentos citados no artigo não são levados em conta quando tais fitas sacras (possivelmente as mesmas) eram transmitidas pelos próprios missionários.

Dessa forma, paradoxalmente, os mesmos redentoristas que combateram impetuosamente o cinema em suas páginas de jornal, foram aqueles que consolidaram o

²⁷⁸ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 104. Campinas-GO, 4 de abril de 1925, p. 2.

uso do cinema em Campinas e, em certa medida, contribuíram para a consolidação do mesmo em Goiás. Como comenta Eduardo Quadros,

Na década de cinquenta, já tendo Goiânia como a nova e moderna capital, o convento redentorista no bairro de Campinas manteve até um cinema chamado de Santo Afonso, que funcionou regularmente por cerca de três anos. A linguagem cinematográfica foi sendo piedosamente consagrada.²⁷⁹

Assim, em termos gerais, podemos afirmar que, se, por um lado, os missionários redentoristas permitiram-se entusiasmar e se tornar promotores do progresso e modernização de Goiás, por outro os mesmos mantiveram-se como bastiões da resistência conservadora contra os valores e princípios modernos. Esta ambiguidade em relação à modernidade pode ser explicada – e o caso do cinema denota bem isso – pelo fato de que, para que houvesse uma adaptação católica ao mundo moderno (inevitável face à derrota do ultramontanismo e consolidação da modernidade no século anterior) foi preciso que elementos significativos dessa modernidade fossem esvaziados de seu conteúdo valorativo e moral (no caso, a técnica, a modernização e o progresso), permitindo que, efetivamente, a Igreja Católica permanecesse conservadora ainda que se utilizasse despudoradamente de elementos próprios da modernidade. Assim, na prática, a Igreja modernizou-se permanecendo conservadora; acompanhou o progresso temporal do mundo moderno, voltando-se para o futuro sem, contudo, desvincular-se do passado; e, o que para nós parece ainda mais interessante, desenvolveu um projeto de (re)fundação de uma civilização católica em plena modernidade, tomando como caminho para este fim, por um lado, o progresso/modernização, e, por outro, a luta cultural por espaço e legitimidade política, social e religiosa contra sua concorrência no mundo moderno; qual seja: o protestantismo, o espiritismo e as sociedades secretas.

Desse modo, podemos afirmar que, enquanto os Redentoristas alemães que tomamos por objeto de pesquisa levaram a cabo a modernização de Goiás, apropriando-se de elementos, termos e conceitos próprios do mundo moderno, seu projeto religioso permanecia fundamentalmente conservador. Todavia, é preciso atentarmo-nos para o fato de que a apropriação de determinados conceitos modernos (bem como de

²⁷⁹ Idem, p. 24-25. É importante ressaltar, entretanto, que esta adaptação do cinema ao projeto religioso católico (e não o contrário) se deu de maneira processual. Em fevereiro 1912, por exemplo, o Pe. José Clemente Heinrich relatou ao seu superior provincial, Pe. João Batista Schmid, os prejuízos que a chegada do cinema em Santo Antônio do Descoberto causara à missão naquela ocasião. Segundo o missionário, “Um bom obstáculo para o bom resultado da missão foi o cinema, que dava uma seção depois da pregação da noite, todos os dias. Sendo novidade, atraía muita gente, até o próprio vigário.” (COPRESP-A, 5º Volume, 1909-1912. **Carta 1181**. Pe. José Clemente Heinrich ao Pe. João Batista Schmid. Campinas, 29 de fevereiro de 1912, p. 455).

determinadas práticas, valores e artes, como o cinema) implicava a necessidade do esvaziamento de seus significados fundamentais, de modo que tais elementos se tornassem inofensivos ao projeto de civilização católica (ou seja, de reestabelecimento da cristandade não apenas em seu aspecto político, mas igualmente cultural, de monopólio da produção, reprodução e legitimação de sentidos e valores pessoais e coletivos).

Esta ressignificação de elementos modernos em prol de um projeto religioso conservador pode ser visualizada em um dos mais importantes artigos sobre o assunto que encontramos em nossas fontes. Em edição datada de 4 de outubro de 1924, o *Santuário da Trindade* abriu seu número com um longo artigo intitulado “Progresso e Progresso”. Nele os editores redentoristas esclarecem o que pretendem que seja o “verdadeiro progresso moderno”:

Hoje em dia tanto se falla, tanto se escreve, tanto se sonha com o progresso que parece não haver cousa mais importante, mais nobre, mais sublime que o tal progresso. E realmente é cousa muito valiosa e elevada. Mas si perguntamos a algum entusiasta que é progresso, ou não se sabe nos responder, ou dirá que progresso é a estrada de ferro, é a imprensa, é ver fábricas por toda a parte, possuir boas estradas para automóveis e vehiculos de toda a espécie, é a erecção de theatros, jardins e edifícios públicos e centros de diversões, é ter riquezas e comodidades, facilidade para satisfazer todos os appetites, é o luxo, a vaidade que se pavanea nos trajes dos almofadinhas e melindresas, numa palavra a conquista da maneira de viver moderna. Será isso o progresso? Notemos antes de tudo que o homem não é só corpo, mas um composto de corpo e alma, e que sua parte mais nobre é a alma. Logo buscar só o desenvolvimento material, a perfeição da parte inferior, do que satisfaz exclusivamente os sentidos corporaes do homem não é progresso completo e inteiro, como um índio ou africano que tem os músculos mais desenvolvidos, os sentidos corporaes mais subtis, por causa disso não é mais civilizado que qualquer branco, nem os Gregos e os Romanos pelo simples desconhecimento da luz electrica eram menos civilizados que nós. Um povo, como um homem, pode estar muito acima que um outro, ser mais culto, estar mais adeantado, ser mais civilizado que um outro, desconhecendo muitas das cousas, invenções e comodidades modernas. Em que pois está o verdadeiro e legítimo progresso? No aperfeiçoamento, na cultura simultânea, subjectiva, das facultades intellectuaes e corporaes do homem. O homem é que faz a civilização, ella deve ser interna, subjectiva, do contrário estará como um boi deante de palácio, ante o progresso externo, a urbanidade moderna. Este chamado progresso moderno, externo, deve ser o resultado e não a causa do adiantamento do homem e si elle internamente não absorver esse desenvolvimento não está à altura, não está maduro para a tal cultura moderna. Mesmo depois de senhor da situação, depois de imbuído de todo o aparelhamento moderno, material, o homem não está ainda de todo civilizado, culto. Falta-lhe a formação, o

aperfeiçoamento do espírito, das faculdades intellectuales, o conhecimento das letras humanas, como diziam os cultores da renascença. E aqui há novamente uma dupla cultura para se chegar ao verdadeiro progresso. As letras humanas devem ser acompanhadas das letras divinas para completar a perfeição do homem. Só quando o homem tem conhecimento das sciencias humanas e também das sciencias divinas de sua religião, de seu Deus, é que se pode ser chamado no inteiro sentido da palavra: um homem culto.²⁸⁰

Diante desse artigo, reforçamos algumas de nossas hipóteses e tese. Na reflexão dos editores redentoristas parece-nos implícito que *não* há aqui uma negação da modernidade (enquanto tempo histórico de alteridade radical entre passado e presente já vivido e experienciado pelos sujeitos na forma de “valores”), uma vez que aqui se reconhece os valores da “vida moderna” vistos pelos indivíduos como “progresso”. Portanto, embora o termo “modernidade” não faça parte do vocabulário empregado, está claro que junto com os progressos modernos (estrada de ferro, imprensa, fábricas, boas estradas, automóveis, etc.) existe uma “maneira de viver moderna”, algo que está para além das transformações técnicas e melhoramentos materiais em geral. Ao invés de se negar a modernidade consolidada enquanto valores, portanto, os redatores redentoristas assumem que o Progresso é “coisa muito valiosa e elevada”. Todavia, o que se busca no citado artigo é ressignificar o conceito de “progresso”, esvaziá-lo de qualquer conteúdo que leve à “maneira de viver moderna”, para inculcar a ideia de que “o verdadeiro progresso” está na “civilização” (e não na modernidade), uma vez que “Um povo, como um homem, pode estar muito acima que um outro, ser mais culto, estar mais adiantado, ser mais civilizado que um outro, desconhecendo muitas das cousas, invenções e comodidades modernas.” Sendo assim, o “verdadeiro e legítimo progresso” não estaria nas transformações materiais, pois “Mesmo depois de senhor da situação, depois de imbuído de todo o aparelhamento moderno, material, o homem não está ainda de todo civilizado, culto”. Tal civilização e cultura só poderiam ser alcançadas, enfim, segundo os redatores, por meio do “conhecimento das sciencias humanas e também das sciencias divinas de sua religião, de seu Deus.”

Assim, parece-nos lícito afirmar que a adaptação católica à modernidade foi na verdade uma tentativa de adaptação da modernidade ao catolicismo, uma vez que não se trata de uma reelaboração dos valores católicos face às transformações modernas, mas de uma apropriação de elementos modernos (por meio de um esvaziamento e

²⁸⁰ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Progresso e Progresso. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 78. Campinas-GO, 4 de outubro de 1924, p. 1.

ressignificação do “progresso”, do “melhoramento” e do “moderno”) com a finalidade de se reestabelecer um modo de vida e de sociedade submetidos aos valores definidos pela Igreja (uma neocristandade para além de seu aspecto político), portanto, uma civilização ao mesmo tempo moderna e católica. Neste sentido, não se trata de uma luta contra a modernidade, mas da transformação desta em uma moderna civilização católica, e os meios para se atingir este objetivo, por um lado, estariam na “modernização” (expressamente conservadora), e, por outro, na “luta cultural” (um *Kulturkampf*) contra os grupos religiosos que ameaçavam o monopólio católico e sua legitimidade no mundo moderno: de modo especial, o espiritismo e o protestantismo.

CAPÍTULO 6

O COMBATE RELIGIOSO E A MANUTENÇÃO DA HEGEMONIA CATÓLICA SOB A BANDEIRA DO PROGRESSO EM GOIÁS

A continuidade da hegemonia católica em Goiás mesmo após a proclamação da república e, por conseguinte, o culto legalizado de outras religiões no estado, é fruto não somente das raízes e tradição religiosas nacionais, mas, antes, de importantes estratégias de manutenção de poder por parte da Igreja, seja por meio de alianças informais com o Estado e seus agentes, seja através do combate direto às concorrências religiosas que lhe faziam frente.

O que salta aos olhos neste já esperado combate católico aos seus rivais religiosos, entretanto, são os elementos utilizados em seus discursos para legitimar sua posição neste delicado momento da história brasileira. Por um lado, a manutenção do catolicismo no âmbito político era proposta como sendo vital para a sobrevivência do regime republicano recém-implantado, uma vez que a esmagadora maioria da população brasileira confessava-se católica; por outro, a Igreja no Brasil – e os Redentoristas em particular – buscava legitimar-se como a única opção racional, nacional e moderna para uma nação que almejava alcançar os trilhos do progresso. O discurso aqui imposto, portanto, era de uma luta pela *civilização, nação e cultura*, algo em muito semelhante ao discurso alemão que levara os redentoristas no século anterior ao exílio imposto pelo *Kulturkampf*.

Em face disso, o último capítulo da presente tese tem por objetivo discutir o modo como os redentoristas alemães em Goiás lutaram pela hegemonia católica no estado a partir de embates diretos contra as religiões ou religiosidades que lhes eram concorrentes, utilizando-se, para tanto, de elementos próprios da modernidade (como as ideias de nação e civilização) para legitimar a permanência e posição católica no mundo moderno face às demais alternativas religiosas. Assim, a hipótese central que fitamos neste capítulo é de que a luta por espaço político, social e religioso da Igreja Católica no Brasil no início do século 20 (em última instância, uma luta por legitimidade face ao desejo triunfante de construção de um país moderno), se deu de modo bastante similar à luta pela “cultura e civilização” (*Kulturkampf*) na Alemanha. Isso, segundo nos parece, pode ser vinculado à forma como a Igreja Católica experienciou a consolidação da modernidade na Europa do século anterior, e – de modo especial para nosso objeto de

pesquisa e para a presente tese – como este se deu no caso alemão. Como experiência acumulada e reelaborada, os princípios e discursos básicos do *Kulturkampf* alemão foram apropriados e utilizados pela Igreja Católica e redentoristas no Brasil, como pretendemos demonstrar no presente capítulo, para sua legitimação no processo de modernização brasileiro.

Em face disso, dividimos nosso capítulo derradeiro em três seções principais. Na primeira, intitulada *O catolicismo como nacional: o nacionalismo católico e o combate ao protestantismo em Goiás*, abordamos o combate católico ao protestantismo em Goiás por meio do discurso nacionalista, que acusava seus adversários de sabotagem estrangeira à soberania nacional, enquanto intentava legitimar o catolicismo como a única religião genuinamente nacional.

Em nossa segunda seção, intitulada *O catolicismo como racional: o combate ao espiritismo por meio de argumentos médicos e psiquiátricos*, discutimos como o combate ao espiritismo pelos Redentoristas em Goiás (e, em certa medida, pela Igreja Católica no Brasil) se deu por meio da utilização de discursos médicos e psiquiátricos, de modo a intentar que o catolicismo fosse, ao contrário do espiritismo, uma “religião racional” e em perfeita sintonia com a ciência da época moderna.

Por fim, em nossa última seção, intitulada *O monopólio do sagrado e o combate ao curandeirismo sob a bandeira do progresso*, analisamos o combate redentorista ao curandeirismo e qualquer liderança religiosa no meio católico popular goiano, dando destaque especial ao movimento messiânico de Santa Dica (ocorrido entre 1923 e 1925 em Goiás), dado por meio do discurso de superação de elementos próprios das crenças populares que estariam fora do tempo moderno. Para tanto, compararemos o referido caso de Santa Dica com o envolvimento dos próprios redentoristas no século anterior com outro movimento místico feminino na Alemanha: o caso de Luísa Beck, cuja defesa dos mesmos elementos futuramente combatidos, nos revela aspectos importantes desta mudança de mentalidade e discursos neste processo de adaptação católica no mundo moderno.

6.1. O catolicismo como nacional: o nacionalismo católico e o combate ao protestantismo em Goiás.

O conflito entre a Igreja Católica e o nacionalismo no século 19 foi em quase tudo oposto ao modo como esta relação se expressaria no século 20. Se, por um lado, o ultramontanismo, como vimos em nosso Capítulo 2, se fundou sob a bandeira do transnacionalismo/universalismo católico centralizado em Roma e na figura do papa, por outro, a Igreja pós-ultramontana do século 20 abraçou este mesmo nacionalismo como esteio no qual sustentaria sua boa relação com o Estado nacional e republicano.

Na Alemanha, o *Kulturkampf* foi a expressão política do modo como o universalismo católico deveria ser contido, caso o Estado recém-unificado desejasse compor-se enquanto nação de fato. Já no início do século seguinte, especialmente no Brasil, esta relação se inverteu de tal modo que a Igreja se apresentaria como a única instituição religiosa capaz de fomentar o verdadeiro nacionalismo necessário à consolidação do regime republicano recém-implantado no país.

Neste contexto, outra inversão – no que tange uma comparação entre Alemanha e Brasil e entre o século 19 e 20 católicos – refere-se à relação entre o nacionalismo e o protestantismo. Se, por um lado, na Alemanha oitocentista o protestantismo representou a religião moderna, liberal e nacional por excelência (em tudo oposta ao catolicismo: universalista, conservador e “medieval”), no Brasil do século 20 este mesmo protestantismo passaria a representar a ameaça de uma potência estrangeira ao verdadeiro espírito nacional, cuja vinculação ao catolicismo levaria a Igreja Católica a ser o baluarte do nacionalismo brasileiro.

Nesta direção, nesta primeira subseção do nosso último capítulo apresentamos ao nosso leitor, em um primeiro momento, uma breve discussão sobre as transformações do nacionalismo (seja enquanto sentimento coletivo, seja como uso político e histórico) do século 19 ao século 20, e o modo como a Igreja Católica no Brasil a ele se adaptou ao largo desta transformação. Em seguida, discutimos o modo como o protestantismo foi combatido a partir da vinculação do catolicismo ao nacionalismo brasileiro no jornal *Santuário da Trindade*, editado pelos redentoristas alemães em Goiás.

6.1.1. Nacionalismo e nacionalismo católico no Brasil.

A origem da ideia de nação é tão difícil de ser determinada como o próprio conceito em si. Diversas tentativas (segundo nos parece, bem-sucedidas) foram logradas por diversos historiadores de diversas escolas históricas.²⁸¹ Sua derivação mais imediata, o nacionalismo, tem em meados do século 19 raízes um pouco mais claras e, no século 20, consequências indiscutíveis. Em todo caso, o fato é que, desde o Oitocentos, o nacionalismo tem sido uma espécie de “substituto moderno para o teológico-metafísico”²⁸², ou seja, por meio da identidade nacional indivíduos e coletivos inteiros passaram a dar sentido tanto à sua existência, quanto à sua morte (via sacrifício). Este aspecto um tanto quanto religioso da nação, esconde, entretanto, seu uso político na formação e culto ao Estado, como a expressão concreta da pretensa unidade de etnias, costumes e culturas diversas sob a ideia de existir um só povo constituidor de uma só nação, delimitada em um espaço geográfico determinável, mas não inflexível. Assim, “vários nacionalismos se preocupam em produzir a identidade nacional que, na prova a priori, é deduzida das etnias, dos costumes, da língua, da cultura em sentido antropológico, e, na prova a posteriori, é deduzida do Estado.”²⁸³

Neste sentido, como discutimos em nosso segundo capítulo, o entrave entre o nacionalismo e o catolicismo ultramontano se deu – especialmente na Europa – pelo fato de este último representar a necessidade (via religião) de a lealdade ao papa e à Igreja prescindir a lealdade à nação e ao Estado. Assim, o catolicismo (enquanto instituição transnacional e universal) seria uma forma de identidade coletiva presente em todas as nações e, por isso, superior a elas. Em outras palavras, em termos políticos, a mensagem ultramontana era de que “nenhuma nação pode estabelecer limites para a Igreja Católica.”²⁸⁴

²⁸¹ Sem nos aprofundarmos no mérito da questão, podemos citar alguns importantes nomes que se debruçaram sobre o conceito de nação e o nacionalismo, como: KOHN, Hans. **Nationalism: its meaning and history**. Canada: D. Van Nostrand Company, 1955; GELLNER, Ernst. **Nations and Nationalism**. Ithaca: Cornell University Press, 1983; ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.

²⁸² CHAUI, Mari Iena. **Seminários: O nacional e o popular na cultura brasileira**. São Paulo, Brasiliense, 1983, p. 43.

²⁸³ Idem.

²⁸⁴ WEICHLIN, Siegfried. The Missionary Movement and the Catholic Revival in Germany before 1848, in: LUGINBÜHL, David; METZGER, Franziska; et. al. (orgs.). **Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum: Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert**. Stuttgart: Kohlhammer, 2011, p. 267.

Este imperativo católico ultramontano sobre os Estados nacionais gerou problemas políticos sérios em países que já possuíam sua soberania instituída, como foi o caso da França, especialmente após a proclamação da infalibilidade papal durante o concílio Vaticano I. Todavia, em nações cuja unificação política ainda estava por acontecer, e cuja consequência deste processo foi um nacionalismo cultural que precedeu ao político, como o caso da Alemanha e Itália,²⁸⁵ a pretensão de que a bandeira do papa significasse mais do que a bandeira nacional levou o catolicismo a representar não somente uma segmentação cultural da nação, mas um verdadeiro risco de intervenção estrangeira na condução soberana dos assuntos nacionais.

Assim, o nacionalismo caminhou ao longo do século 19 cada vez mais na direção de uma oposição expressiva a qualquer forma de internacionalismo, seja ela papal, seja, por exemplo, das ideias comunistas. A consequência desta radicalização cada vez mais anti-universalista foi um afastamento gradual do nacionalismo, já no final do século 19, de quaisquer ideias que priorizassem a liberdade individual face ao coletivo nacional, afastando-o gradativamente do liberalismo e aproximando-o do conservadorismo e autoritarismo que o levariam ao modelo fascista no século seguinte. Assim,

A nova face do nacionalismo volta-se contra todo internacionalismo e, no final do século, se opõe ao socialismo, considerado uma variante do internacionalismo. Este novo tipo de nacionalismo glorifica a necessidade de uma estrutura nacional hierarquizada e autoritária, repudia o liberalismo e o individualismo, assim como recusa a aspiração a uma ordem internacional baseada na igualdade dos homens e das nações.²⁸⁶

Estas transformações do nacionalismo ao longo do século 19 foram acompanhadas de importantes transformações também no âmbito institucional católico. Em Roma, a ascensão de Leão XIII, como discutimos em nossos Capítulos 2 e 4, levou ao gradativo declínio do ultramontanismo, especialmente do ponto de vista político, uma vez que o novo papa passou a dialogar (ou mesmo flertar) com os regimes republicanos (especialmente com suas alas mais conservadoras) e, com eles, do nacionalismo, cujo discurso católico passou a ser mais de apoio ao Estado (fitando neste uma proteção à hegemonia católica dentro dos limites nacionais) do que de uma

²⁸⁵ Para uma reflexão interessante sobre as diferenças do nacionalismo francês (entendido como político) e alemão (entendido como cultural), ver: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1990.

²⁸⁶ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Op. Cit.** 1990, p. 46.

contraposição e questionamento à sua soberania. No caso francês, por exemplo, em 1892 “o Papa Leão XIII conclamou os católicos franceses a respeitar o regime republicano e a defender as instituições. Após esta conclamação, republicanos conservadores e muitos líderes católicos fizeram política juntos.”²⁸⁷ Já no Brasil, mais especificamente em Goiás, quando da proclamação da república, o bispo ultramontano Dom Cláudio José Ponce de Leão dirigiu-se a seus subordinados exortando: “Respeitai a autoridade constituída, prestai-lhe todo vosso apoio, para que este povo seja regido por leis que estejam de acordo com a fé que todos professamos.”²⁸⁸

Assim, do mesmo modo como na França, “diante da incompetência e da fraqueza do governo, a Igreja passava a ser vista como a melhor guardiã da unidade nacional, além de simbolizar o passado comum dos franceses”²⁸⁹, também no Brasil, parte do nacionalismo crescente do início do século 20 encontrou no catolicismo o elemento de união entre os tão diversos povos e classes que constituíam a nação brasileira.

Em âmbito nacional, portanto, a vinculação ou não da jovem nação brasileira ao catolicismo dependia fundamentalmente do modo como o passado nacional era encarado. Por um lado, parte dos intelectuais que fomentavam o nacionalismo brasileiro via no passado colonial e imperial a formação positiva das tradições nacionais, e, portanto, na ação da Igreja Católica o sustentáculo da civilização construída por 4 séculos no Brasil. Ali, “a nacionalidade simbolizava a defesa e a valorização do singular: Daí a repulsa em tomar como modelo a sociedade americana, fruto da colonização inglesa e do protestantismo.”²⁹⁰

Por outro lado,

Outra interpretação sobre o Brasil via a República como a ruptura necessária com o passado português corporificado no regime monárquico. O ideal de rompimento com a presença lusa na vida socioeconômica do país, ou seja, com o passado histórico, esteve presente nas vertentes republicanas radicais que tiveram um papel marcante na vida da cidade do Rio de Janeiro, então capital federal. Os republicanos desejavam integrar o Brasil ao mundo americano, identificado com o regime republicano e com a modernidade. A

²⁸⁷ Idem, p. 53.

²⁸⁸ LEÃO, Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de. Carta Pastoral de 5 de julho de 1890. Apud: SILVA, José Trindade da Fonseca e. **Lugares e Pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás.** Goiânia: Editora da UCG, 2006, p. 312.

²⁸⁹ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Op. Cit.** 1990, p. 53.

²⁹⁰ Idem, p. 23.

nacionalidade seria, para os republicanos, o resultado da luta contra o passado, da construção de uma nova sociedade organizada politicamente pelos nacionais e na qual as classes empresariais brasileiras teriam lugar de destaque.²⁹¹

Nesta direção, portanto, podemos afirmar que esta abertura de parte do nacionalismo brasileiro à Igreja Católica se deu, por um lado, pela identificação do catolicismo com a formação da identidade nacional (algo próximo ao caso francês, mas bastante diferente do caso alemão) e, por outro, pela força exercida pela Igreja junto ao Estado brasileiro mesmo após a proclamação da república, especialmente nas décadas de 1910 e 1920. Neste período, denominado por Thomas Bruneau como “Restauração”,²⁹² a Igreja reatou seus laços políticos com o Estado, especialmente em uma tarefa antirrevolucionária (como ocorreu na Alemanha a partir de 1848) tornando seu discurso conservador (no sentido da manutenção dos valores morais cristãos ainda que sob regime político republicano) o mote sobre o qual se fundaria a modernização brasileira. Neste momento histórico, ganhou destaque, no âmbito clerical, a figura do cardeal Dom Sebastião Leme, e, no âmbito intelectual importantes revistas (como, *Bazília* e *Gil Blas*) e nomes como Alcebíades Delamare, Álvaro Bomilcar, Jackson de Figueiredo e Alceu de Amoroso Lima.

Em linhas gerais, a intelectualidade militante pelo nacionalismo católico defendia que o verdadeiro nacionalista devotava-se a Deus, à Pátria e à Família. Estes três elementos seriam, portanto, o tripé sobre o qual se sustentaria a nação brasileira. Alcebíades Delamare, editor da Revista *Gil Blas*, por exemplo, resume o nacionalismo como sendo Deus e Pátria. Segundo ele, “O primeiro é a força irresistível que nos atrai para a perfectibilidade do nosso espírito; o segundo é o imã que nos prende ao solo em que nascemos.”²⁹³ O modelo internacional a ser seguido pelo Brasil, para Delamare, seria Benito Mussolini. Segundo o intelectual,

“Mussolini está redimindo a Itália de todos os erros do passado” e pretende reerguer a “italianidade” com a junção do civismo e da religião. E conclui: “O nacionalismo dominará o Brasil – como o Fascismo empolgou a Itália, como o Riverismo absorveu a Espanha - no dia em que todos se convençam de que o catolicismo é a única

²⁹¹ Idem.

²⁹² Cf.: BRUNEAU, Thomás. **O catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Loyola, 1974.

²⁹³ VELLOSO, Mônica Pimenta. Levantamento da revista *Gil Blas*. CPDOC, Mimeo, 1978. Apud: OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Op. Cit.** 1990, p. 153.

força capaz de dirigir e governar o Brasil. Sem catolicismo não há, nem pode haver, nacionalismo.”²⁹⁴

Se o modelo internacional a ser seguido pelo Brasil, segundo os representantes católicos no nacionalismo brasileiro, deveria ser a Itália ou Espanha, por seu caráter fascista e, por isso, nacionalista e católico, por outro lado a aversão deveria se dar para com os Estados Unidos, uma vez que o país norte-americano representaria o protestantismo e o imperialismo de Monroe; dois riscos demasiados perigosos para a nação brasileira. Em artigo intitulado “*Americanismofobia? Não, brasileirismofobia*”, por exemplo, a Revista Gil Blas faz expressivas críticas ao imperialismo estadunidense e o risco de o Brasil sucumbir sua essência nacional aos valores religiosamente protestantes e moralmente liberais do império ianque.²⁹⁵

Este aspecto anti-estadunidense e antiprotestante interessa-nos sobretudo na presente reflexão. Se, por um lado, o nacionalismo católico se consolidou a partir da sobrevalorização do papel do catolicismo na formação da identidade nacional, por outro, sua legitimação política se deu a partir do discurso anti-imperialista e associação do expansionismo político-cultural dos EUA com a ameaça protestante à cultura de maioria católica no Brasil. Nesta direção, revistas católicas de grande alcance, como *A Ordem* – fundada na em 1921, em espírito de combate pela manutenção da hegemonia católica no Brasil – publicaram diversas matérias e editoriais propondo aos católicos “uma verdadeira cruzada, para fazer valer seus direitos de maioria. Dentro deste objetivo, a história e a tradição eram vistas como o único modo de defender o Brasil da ameaça da dominação cultural norte-americana, identificada com o espírito protestante.”²⁹⁶

Já no final da década de 1920, um intelectual de peso ganhou destaque neste debate sobre os EUA e sua influência política e cultural sobre o Brasil. Alceu de Amoroso Lima (cognominado Tristão de Ataíde), especialmente a partir de 1928, entrou

²⁹⁴ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Op. Cit.** 1990, p. 153. Este louvor à Mussolini é visível também nas páginas do *Santuário da Trindade*, para quem Mussolini “é um homem extraordinário, um político de vistas largas, com visão estupenda das necessidades do momento de energia e atuação inegalável. Agora que a Itália vai celebrar o sétimo centenário da morte de São Francisco de Assis enviou ele uma mensagem grandiosa a todos os italianos do mundo inteiro concitando-os a festejarem este grande santo como typo do verdadeiro patriota, glória de sua nação e benemérito da humanidade. Assim esse homem extraordinário de tudo se ocupa, cultuando sempre a religião como o princípio e base de toda felicidade e grandeza de sua pátria.” (FERREIRA, Pe. José Lopes – Editor. Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 137. Campinas-GO, 19 de dezembro de 1925, p. 2.

²⁹⁵ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Op. Cit.** 1990, p. 152.

²⁹⁶ Idem, p. 164.

de vez no debate nacionalista com importante defesa do catolicismo para a cultura nacional. De maneira especial para a presente tese, Lima construiu em sua argumentação anti-imperialista uma ponte entre catolicismo e modernidade. Para o intelectual não haveria “incompatibilidade alguma entre a estrutura religiosa, sobre a qual deve assentar a nossa formação social como povo que ainda está em busca de si mesmo, e a criação de uma literatura e de uma arte impregnada de todo o movimento mais moderno de renovação dos espíritos.”²⁹⁷ Antes, Lima acreditava em pelo menos dois movimentos possíveis na “modernidade”: por um lado, a modernidade da civilização norte-americana, que, segundo ele, “assenta hoje em dia em dois cultos sociais: a grande propriedade e a associação. [Por outro] a civilização sul-americana e, portanto, a civilização brasileira, assenta [...] e deve assentar por orientação em dois cultos sociais diversos: a pequena propriedade e a família.”²⁹⁸ Em resumo, para o Tristão de Ataíde,

Estes dois elementos constituem ideários de uma civilização de base católica distinta da civilização de base protestante. Nesta, a grande propriedade garante a eficiência, o crescimento da produção, o que faz o homem perder o centro familiar para se integrar nas associações. Atualizando a perspectiva de Eduardo Prado e a singularidade da civilização católica, Alceu afirma que o Brasil deveria compreender sua própria tradição moral, religiosa e social, em tudo distinta da norte-americana.²⁹⁹

Neste sentido, é possível afirmarmos que a formação do nacionalismo brasileiro se deu de maneira bastante distinta do processo ocorrido na Alemanha, algo importante para compreendermos o modo como o discurso anticatólico do nacionalismo alemão oitocentista se adaptou (nos missionários redentoristas alemães no Brasil, mas igualmente em um âmbito geral da Igreja no país) em um discurso de defesa do próprio catolicismo, julgando os protestantes – então baluartes da nação na Alemanha – como um perigo contra o projeto do que se pretendia ser o verdadeiro nacionalismo no Brasil. Aqui, portanto, o *Kulturkampf* permaneceu como luta pela cultura e civilização, mas, neste caso, como uma luta pela cultura e civilização brasileira e católica contra a ameaça externa do protestantismo estadunidense.

²⁹⁷ LIMA, Alceu de Amoroso. **Estudos**: segunda série. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934, p. 283.

²⁹⁸ Idem, p. 204.

²⁹⁹ OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **Op. Cit.** 1990, p. 174.

6.1.2. A chegada do protestantismo no Brasil e em Goiás.

O avanço protestante nos países latino-americanos, não coincidentemente, ocorreu simultaneamente à implantação dos regimes republicanos no continente ao longo do século 19. O discurso sob o qual se sustentava o avanço protestante era o mesmo que se consolidava na Europa e Estados Unidos: o protestantismo representaria o progresso, urbanização, industrialização, capitalismo e modernidade, enquanto o catolicismo era sinal de atraso, ruralidade, medievalidade e conservadorismo político e cultural. Assim como na Europa e EUA, portanto, também na América Latina se sustentou a ideia geral de que “o protestantismo forneceria a transição para uma sociedade moderna.”³⁰⁰

Embora tenha havido um significativo recuo desta ideia nas últimas cinco décadas,³⁰¹ no Brasil o desmonte deste discurso foi fundamental para a legitimação do catolicismo na construção da modernidade brasileira no início do século 20. Para tanto, foi necessário não apenas afirmar ser a Igreja Católica uma instituição que garantiria uma transição segura para uma era moderna (segura, pois seria a guardiã dos bons costumes e cultura nacional), como dever-se-ia igualmente mostrar os riscos para a cultura nacional em se aceitar o protestantismo estrangeiro em território brasileiro.

A entrada do protestantismo no Brasil, entretanto, não se deu somente com a proclamação da república e a laicização do Estado. Antes, ainda nas primeiras décadas do século 19 a imigração inglesa e alemã trouxe consigo centenas de protestantes para o Brasil.³⁰² Particularmente na região sul, a partir de 1824, com a política de imigração alemã para a colonização das terras de fronteiras, um número significativo de protestantes (especialmente luteranos) tiveram seus direitos reconhecidos em território nacional. Segundo Martin Dreher, “ao todo, o Brasil recebe, entre 1824 e 1945, cerca de

³⁰⁰ DREHER, Martin N. “Protestantismos na América Meridional”. In: GUERRIERO, Silas (org.). **Estudo das religiões: desafios contemporâneos**. São Paulo: Paulinas, 2003, p. 47.

³⁰¹ Segundo Martin Dreher “Nos últimos quarenta e cinco anos, esse projeto liberal-modernizador entrou em crise. Essa crise foi cultural, econômica e religiosa. A partir desse momento temos ouvido a pergunta pela identidade do protestantismo na América Latina. [...] É interessante observar como o protestantismo respondeu a essa crise. Houve fundamentalmente três caminhos de resposta: 1) voltar a aferrar-se às posições tradicionais (ortodoxias); 2) fuga espiritualista; 3) tentativa de integrar-se às correntes da emergente teologia da libertação.” (DREHER, Martin. **Op. Cit.** 2003, p. 47).

³⁰² Segundo destaca Martin Dreher (**Op. Cit.** 2003, p. 44), já em 1808, como fruto direto da “abertura dos portos às nações amigas”, comerciantes anglicanos vindos da Inglaterra adentraram em território brasileiro, sendo a eles garantidas pela Coroa Portuguesa, e posteriormente brasileira, a liberdade de culto.

300 mil imigrantes alemães, além de suíços, luxemburgueses e alguns holandeses. Estima-se que 60% deles eram protestantes.”³⁰³

A despeito da liberdade de culto garantida pelo Estado, entretanto, esses direitos não asseguravam o registro de nascimento, o casamento, ou mesmo o sepultamento em cemitérios, uma vez que estas áreas eram ainda controladas pela Igreja Católica sob o regime de padroado régio. Esta dificuldade enfrentada pelas famílias protestantes foi crucial para a crise e fim do padroado no Brasil no final do Oitocentos.³⁰⁴

Em termos de assistência religiosa, não obstante, o isolamento protestante em um império declaradamente católico foi parcialmente solucionado, ainda no século 19, pela permissão de entrada em território nacional do chamado “protestantismo de missão”. Esta nomenclatura refere-se a importantes levadas de migrações de pastores e missionários protestantes para o Brasil, advindas fundamentalmente da Alemanha e Estados Unidos entre 1825 e 1859, com o intuito de realizar a assistência religiosa das famílias protestantes que imigraram para o país ao longo do século, atuando ainda de modo restritivo em portos e cidades colonizadas por imigrantes europeus. Segundo Ordália Araújo “os primeiros missionários, que eram comissionados para trabalhar no Império Brasileiro, tinham como principal objetivo exercer a atividade religiosa nos portos ou em colônias estrangeiras – inglesas ou alemãs – a fim de assisti-los em termos religiosos para que não se ‘contaminassem’ com os costumes da terra.”³⁰⁵

Em termos práticos, isso significa que, ainda que restrita a áreas de colônias de imigrantes, a missão protestante já estava ambientada no Brasil quando do fim da oficialidade do catolicismo como religião do Estado em janeiro de 1890, com a publicação do Decreto nº. 119-A. A partir daí,³⁰⁶ a expansão protestante para todo o território nacional ganhou importante impulso, apoiando-se especialmente no discurso de progresso e modernização nacional via protestantismo e na mentalidade brasileira de sobrevalorização do europeu em relação ao nacional. Segundo Ordália Araújo, “por muito tempo perdurou na mentalidade brasileira uma admiração europeia em detrimento

³⁰³ DREHER, Martin. **Op. Cit.** 2003, p. 49.

³⁰⁴ Sobre a relação entre as dificuldades legais dos protestantes para com os registros civis no Brasil e a crise e fim do regime de padroado, ver: SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e casamento civil em Goiás – 1860-1920**. Goiânia: editora da UCG, 2009.

³⁰⁵ ARAÚJO, Odália Cristina Gonçalves. **História do protestantismo em Goiás (1890-1940)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004, p. 24.

³⁰⁶ Há relatos de incursões missionárias protestantes pelo interior do Brasil já na década de 1880, todavia com incomparável distância do que se produziu a partir de 1890. Em Goiás, especificamente, houve missões protestantes em 1884 e 1886 na região sul realizadas por John Boyle e George Wood Thompson.

da cultura nacional, postura que provocou, em parte, um favorecimento da disseminação do discurso protestante.”³⁰⁷

Em Goiás, devido ao fato de a região não ter sido alvo de colônias estrangeiras, como ocorreu no sul do país, os primeiros missionários protestantes adentraram o estado apenas no final do século 19; portanto, via “protestantismo de missão”. Assim,

Os missionários protestantes ligados a várias missões chegaram a Goiás visando [...] conhecer o povo sertanejo e oferecer-lhes uma alternativa religiosa e cultural que tenha ressonância na vida social e diminua a influência romana mais incidente, segundo acredita, no interior em cujo lugar assume características peculiares em função do isolamento religioso a que é submetido.³⁰⁸

A força do protestantismo em território goiano foi possível basicamente por dois fatores: por um lado, os missionários protestantes contaram, até o fim da década de 1910, com o apoio político dos Bulhões; oligarquia que, como vimos em nosso Capítulo 3, era diretamente ligada ao liberalismo e à maçonaria, e, por isso, fundamentalmente anticlerical e avessa ao bispado de Dom Eduardo Silva. A força política dos Bulhões, amparada no discurso da superação do atraso goiano, viu no protestantismo a chance de superar o estigma de um passado “supersticioso” em prol de um futuro progressista, liberal e moderno. Este discurso, contraditoriamente, seria retomado décadas mais tarde pela oligarquia dos Caiado e, principalmente, pelo governo de Pedro Ludovico Teixeira Borges, a partir de 1930, tendo justamente no catolicismo (e, de modo especial, os redentoristas e o bispado de Dom Emanuel Gomes de Oliveira) o braço-direito do Estado para a modernização regional. Esta inversão está diretamente ligada ao modo como o catolicismo lutou contra o avanço protestante em Goiás, ao passo que se legitimava como religião genuinamente nacional, “racional” e mais apta a conduzir o estado à era moderna.

Por outro lado, além do apoio político, os missionários protestantes encontraram na cultura local do início do século 20 um importante aliado para seus intentos. Em Goiás, como também em boa parte do sertão brasileiro, não era incomum que um viajante encontrasse acolhimento e portas abertas em casas, ranchos e fazendas ao longo

³⁰⁷ Idem.

³⁰⁸ Idem, p. 98.

do caminho.³⁰⁹ Esta característica em muito favoreceu ao principal método de pregação protestante na América Latina: a colportagem.

Em linhas gerais, a colportagem pode ser descrita como a visita de “porta em porta” de missionários, pastores ou recém-conversos ao protestantismo à população de uma determinada região. Na ocasião, os protestantes apresentavam suas ideias e argumentos e ofereciam (normalmente por preço acessível) bíblias protestantes traduzidas para o português,³¹⁰ bem como folhetos, artigos religiosos e convites para cultos públicos. Segundo as preciosas narrativas do missionário Friedrich Charles Glass durante suas missões em Goiás, a partir de 1902,

Pessoalmente, com muitos e longos anos de experiência ativa no Brasil, como colportor, evangelista e pastor, possuindo um conhecimento íntimo do país e de seu povo, estou mais do que convencido que o colportor é a [ilegível] em cada um dos esforços empregados para evangelizar a América do Sul e na verdade tôdas as terras Católicas Romanas, e estou certo de que êle deveria ser colocado como o arauto de todos os empreendimentos Evangélicos, especialmente no trabalho pioneiro.³¹¹

Entretanto, se, por um lado, este método de divulgação era bastante facilitado pela abertura dos sertanejos aos colportores, por outro, foi justamente neste mesmo ambiente que o protestantismo encontrou os primeiros sinais da campanha católica em seu desfavor. Segundo relata outro importante missionário protestante dos primeiros anos do século 20 em Goiás, Archibald Tipple,

Era muito difícil vender uma Bíblia ou Nôvo Testamento naqueles dias. Os preconceitos eram tantos, que às vêzes se levava um dia inteiro para vender uma só Bíblia. Precisava a paciência de Jó quando, por exemplo, depois de muito tempo em palestra, um grupo de homens estava bem interessado, ao ponto de fazer uma compra, e repentinamente aparecia uma pessoa, talvez mandada pelo padre, gritando: ‘é falsa, não compre, não, é falsa!’ A nossa situação poderia tornar-se perigosa e, prudentemente, guardávamos os livros e procurávamos outro lugar.³¹²

³⁰⁹ Este costume sertanejo de acolhimento de transeuntes foi observado pelos mais diversos viajantes e imigrantes que registraram suas experiências no sertão goiano, como os missionários redentoristas em suas diversas cartas, os viajantes europeus oitocentistas (como Pohl, Saint-Hilaire e outros), Dom Eduardo Silva em seu diário pessoal, dentre muitos outros.

³¹⁰ Segundo levantou Ordália Araújo (**Op. Cit.** 2004, p. 149), a principal versão portuguesa da Bíblia vendida e/ou distribuída em Goiás pelos missionários protestantes era a da Sociedade Bíblica Britânica, que possuía uma rara tradução do hebraico e grego direto para o português feita por João Ferreira de Almeida: um português radicado na Indonésia que se converteu à Igreja Reformada Holandesa e atuou como missionário no Sri Lanka e na Índia.

³¹¹ GLASS, Friedrich Charles. **Aventuras com a Bíblia no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica Limitada, [19__], p. 98.

³¹² TIPPLE, Archibald. **Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central**. Goiânia: Aplic, 1972, p. 15-16.

Neste sentido, a partir da década final do século 19, uma disputa religiosa aberta se instaurou em Goiás. De um lado, o protestantismo que adentrava com a força da liberdade da Lei no Estado, cujo discurso centrava-se tanto na novidade do conhecimento religioso livre, quanto no progresso material, social e cultural representado pelo liberalismo protestante e amplamente apoiado pela principal força política do Estado; de outro, o catolicismo com sua forte tradição firmada na região desde o período colonial, e que contava agora com a força do trabalho missionário para a manutenção da hegemonia católica.

6.1.3. O combate ao protestantismo em Goiás: do ataque religioso ao argumento nacionalista.

O confronto entre catolicismo e protestantismo em Goiás teve início já antes do fim do regime de padroado. Segundo a cronologia da história do protestantismo em Goiás, estabelecida por Ordália Araújo, já em 1888, durante uma viagem pelo interior de Goiás, o pastor protestante John Boyle travou um diálogo com o bispo Dom Cláudio José Ponce de Leão, um dos mais importantes ultramontanos do estado, e, na oportunidade, teria dito ao prelado católico que “o protestantismo ‘pegou’ bem em toda a província de São Paulo, no Rio de Janeiro, e onde foi pregado. Vai pegar em Goiás.”³¹³ A ação protestante já se encontrava de tal modo avançada no estado no final da década de 1880, que Dom Cláudio, em carta datada de 11 de março de 1889, argumentou com o Internúncio Apostólico que

Está o protestantismo trabalhando para estabelecer-se nesta diocese, havendo já um ministro protestante americano residente em uma das cidades do Sul e outro brasileiro nesta Capital. Já tem um jornal redigido pelo ministro americano e consta-me que á existe uma escola protestante, e que desejam organizar um grande colégio na cidade de Bagagem.³¹⁴

A resposta católica ao avanço protestante, que ganharia força ainda maior já nas primeiras décadas do período republicano, viria basicamente por três caminhos: 1) pela ação direta do clero sobre os fiéis; 2) pela ação missionária; 3) pela imprensa. No que tange a ação do clero, diversos são os casos relatados, tanto pelos próprios clérigos, quanto pelos protestantes afetados, de dificuldades enfrentadas com a população local,

³¹³ ARAÚJO, Odália Cristina Gonçalves. **Op. Cit.** 2004, p. 6.

³¹⁴ COPRESP-B, 1º Volume (1874-1897). **Carta nº. 52.** Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão ao Internúncio Apostólico. Goiás, 11 de março de 1889, p. 108.

instruída pelos párocos ou missionários, durante a colportagem, ou mesmo nos cultos públicos realizados em diversas cidades. Um caso marcante foi registrado pelo jornal *Goyaz – Órgão Democrata*, de linha liberal e ligado aos Bulhões, em 26 de julho de 1900. Segundo o periódico noticiou,

O sr. William Cook, ministro protestante, foi victima de um roubo de livros e mais objetos, entre os quaes alguns artigos de fotografia, à noite de sábado passado. Dos livros roubados foram fragmento deles de frente da casa do major Socrates. Pessoas residentes nas vizinhanças do sr. Cook virão alguns meninos, filhos de famílias respeitáveis, sobraçando os livros e são eles discípulos da escola particular do sr. José Antônio de Jesus. Entre os livros roubados o sr. Cook só reclama um destinado a assentos de despesas das quaes presta contas à sociedade a cujsos serviços se acha. Si esse é o meio de combater as doutrinas dessidentes da religião catholica romana, achamo-lo mau; é criminoso. O meio de que se servem pessoas de educação para combater doutrinas contrarias às que pregão é outro e muito lícito: a palavra escripta ou falada. Este é mais [ilegível] meio de explicar os erros dos contrários. A autoridade policial segundo nos constou, está procedendo às diligencias que o caso exige. A propósito da guerra que movem ao sr. Cook contarão-nos que os frades dominicanos fornecem dinheiro às crianças para irem comprar folhetos contendo os Evangelhos dos Apóstolos. Obtidos assim os folhetos, levam-n'os aos frades e estes procedem como fazião out'ora aos desgraçados que tinham a infelicidade de pertencer a seita muçulmana: condem-não os pobres folhetos à fogueira. Temos certeza e nenhuma dúvida temos em declarar, é nossa convicção, que o facto que acabamos de narrar não merece a aprovação dos ministros da Religião catholica, e nem é aconselhado por quem tem a sublime missão de educar os futuros cidadão de nossa Pátria, e quer um quer outros reprovarão e aconselharão suas ovelhas e seus discípulos a respeitar (já não dizemos amar) ao próximo e as opiniões alheias.³¹⁵

O presente relato dá indícios das muitas ações de católicos contra protestantes incentivadas (direta ou diretamente) pelo discurso contrário do clero católico, especialmente por seu contato direto, seja no cotidiano paroquial, seja na cura-de-almas realizada durante as missões. Este discurso era apoiado e até (na medida do possível) regulamentado pela própria diocese. Em Carta Pastoral divulgada em 1918, por exemplo, Dom Prudêncio Gomes (que considera o protestantismo um “vírus”),³¹⁶ estipulou alguns procedimentos que deveriam ser seguidos pelos católicos goianos; mecanismos que, conforme acreditava o bispo, levariam ao completo aniquilamento do protestantismo do estado. Segundo o bispo, deveriam os católicos goianos:

³¹⁵ GOYAZ – ÓRGÃO DEMOCRATA. Roubo de livros protestantes. 26 de julho de 1900. Apud: ARAÚJO, Odália Cristina Gonçalves. *Op. Cit.* 2004, p. 151.

³¹⁶ Sobre o espírito de cruzada de Dom Prudêncio em suas cartas pastorais contra o protestantismo, ver: QUADROS, Eduardo Gusmão de. O fantasma evangélico: análise do imaginário religioso de um bispo de Goiás. *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH*. São Paulo, julho de 2011.

- 1º - renunciar a heresia protestante quem por acaso tenha tido a desgraça de nela cair;
- 2º - “fechar” os ouvidos a qualquer propaganda de pastores ou agentes do protestantismo e proibir no âmbito domiciliar qualquer conversação sobre o assunto;
- 3º - não participar de maneira alguma de atos da liturgia protestante como conferências ou qualquer outra espécie de serviço religioso da mesma;
- 4º - não aceitar ou pelo menos tentar ler bíblias, livros, folhetos ou jornais que tratem de propaganda protestante devendo inutilizá-los ou entregá-los ao vigário imediatamente;
- 5º - não consentir que filhos ou pessoas sob a responsabilidade dos fiéis frequentem instituições educacionais de linha protestante declarada ou não.³¹⁷

Mesmo no caso dos missionários redentoristas, ações como estas são notadas em diversas correspondências e crônicas, por meio das quais os missionários relatam, orgulhosos, a influência exercida pelas missões sobre a rejeição popular ao protestantismo. Em crônica escrita sobre a missão realizada no município de Nova Aurora entre 12 e 18 de setembro de 1914, por exemplo, o cronista relata que

Dois pregadores protestantes, chegados à hora do último sermão, vieram buscar um proprietário de casa para arranjar hospedagem. Perguntaram-lhe que significava aquela “mexida”. É a profissão de nossa fé, foi a resposta. Garantindo-lhes que em Nova Aurora não havia hospedagem para eles, tiveram de se retirar apesar de ser tarde e ameaçar chuva.³¹⁸

Neste sentido, o trabalho missionário realizado pela congregação redentorista desempenhou um importante papel na peleja contra o protestantismo em Goiás. Mesmo Dom Emanuel Gomes de Oliveira, cujos conflitos com os redentoristas levaram-no a questionar a real necessidade da Congregação no estado, reconheceu ao Pe. Conrado Kohlmann, em carta datada de 9 de agosto de 1930, que

Estamos como nunca assediados pelas maléficas influências do protestantismo, espiritismo e maçonismo, nos centros populosos e nas roças!... As santas missões pregadas, de tempo em tempo, será a nossa salvação. Deus permita possamos doravante segui-las mais regulares, com o infalível método da sua benemérita C.S.S.R.³¹⁹

Anos antes, orgulhoso, o cronista da casa de Campinas já relatava nas crônicas anuais de 1923:

³¹⁷ SILVA, D. Prudêncio Gomes da. Carta Pastoral: Sobre o Protestantismo. 1918. Apud: ARAÚJO, Odália Cristina Gonçalves. **Op. Cit.** 2004, p. 148.

³¹⁸ Missão em Nova Aurora. **Crônicas das missões de Goiás (1898-1909/1910-1934)**. 1º Volume. Datilografado. Aparecida, 1982, p. 138.

³¹⁹ COPRESP-A, 10º Volume (1928-1930). **Carta n. 3455**. Dom Emanuel Gomes de Oliveira ao Pe. Conrado Kohlmann. Goiás, 9 de agosto de 1930, p. 628.

O protestantismo norte-americano envia todos os esforços para estender seu domínio sobre Goiás. Aí tem que entrar o redentorista, para que o esplêndido Goiás continue fiel à Igreja Católica. E até o presente tem acontecido, Deus seja louvado! Em seus jornais confessam, mesmo esses protestantes, que seus piores inimigos são os redentoristas.³²⁰

Esta suposta “confissão” protestante de serem os redentoristas os piores inimigos da religião reformada em Goiás tem sua razão de ser, especialmente na década de 1920, quando da publicação do jornal *Santuário da Trindade* pela congregação, cuja aberta campanha contra o protestantismo e demais inimigos da Igreja evidenciou os traços e estratégias católicas não apenas para se manter como religião hegemônica no Brasil, mas para convencer seus leitores do papel que o catolicismo ainda tinha a desempenhar na consolidação da nação brasileira.³²¹

De uma maneira geral, a campanha dos redentoristas contra o protestantismo no jornal *Santuário da Trindade* desenvolveu-se sob dois argumentos centrais: de um lado o argumento religioso, e, de outro, o argumento patriótico, sendo este último fundamentalmente pautado no sentimento anti-estadunidense. Quanto ao primeiro grupo, os argumentos religiosos em geral giravam em torno de questões teológicas, como o culto à Virgem Maria e aos santos, a crença na Eucaristia e em milagres, a suposta falsificação da bíblia por parte dos protestantes, e, sobretudo, a acusação de as ações e Igrejas protestantes serem obras demoníaca.³²²

Quanto ao segundo grupo de argumentos, que interessa mais a presente tese, é bastante comum notarmos nas páginas do *Santuário da Trindade* uma série de notas, colunas e matérias contra o protestantismo, cujo argumento central nem sempre é religioso, mas civil. Em geral, é fácil notarmos nas linhas do referido periódico alegações que afirmam que o brasileiro que aderisse ao protestantismo não seria apenas traidor da “verdadeira religião”, mas também da pátria, como se nota nos excertos seguintes:

Que dirão os protestantes ao lerem as notícias das festas jubilares do Cardeal Archoverde, a visita que a elle fez o presidente da República junto com todos os membros do governo, o discurso do presidente da

³²⁰ Casa de Campinas. **Ânuas da Vice-Província de S. Paulo (1919-1931)**. 2º Volume. Aparecida, 1993, p. 145.

³²¹ Mesmo antes do *Santuário da Trindade*, outros importantes periódicos católicos já haviam realizado campanhas antiprotetante na imprensa goiana, como os jornais *A Cruz* (1890-1891) e seu substituto *O Lidador* (1909-1917).

³²² Estes argumentos, por exemplo, podem ser encontrados explicitamente nas edições do *Santuário da Trindade* de número: 7, 13, 14, 16, 20, 22, 23, 48, 52, 77, 85, 101, 104, 74, 180, dentre outras.

República em que elle diz que a quase unanimidade do povo brasileiro é catholica e não precisa envergonhar-se nem arrepende-se disto? Certamente tudo isto e todo o entusiasmo religioso em que vibrou a Capital Federal mostram que a religião do Brazil é a Religião Catholica e que um brasileiro que se torna protestante é traidor não somente de Deus e da Religião, mas também da pátria.³²³

Certamente quem tiver amor ao Brazil, não pode ser amigo nem crente destes homens de duas caras e vendedores de bíblias falsificadas.³²⁴

Disse o célebre escriptor politico Emilio Castelar: “A religião protestante é a eterna inimiga da minha patria, da minha raça, da minha historia”. – O brasileiro que se tornar protestante ou de quaisquer maneira favorecer os protestantes, é traidor de seu Deus, traidor de sua patria, traidor de sua propria alma.³²⁵

Este tipo de apelo cívico-religioso por parte do catolicismo contra o protestantismo não é despropositado. O apelo ao sentimento cívico com uma tonalidade religiosa (“traidor de Deus, da pátria e da própria alma”) ressalta a proximidade entre o dever cívico e religioso proposto pelo nacionalismo católico; uma forma de, consolidado o nacionalismo como uma espécie de “religião cívica moderna”, trazê-lo para o âmbito religioso católico, usando-o antes como arma do que permitindo que lhe fosse adversário.

Neste mesmo conjunto de argumentos é possível notar ainda a necessidade de se atribuir ao protestantismo um risco que não fosse corrido somente pela Igreja, mas igualmente pela nação brasileira. Isso significa que, para além dos argumentos propriamente religiosos, os quais credenciaria apenas a instituição católica como possível prejudicada pelo avanço protestante, era necessário, ao passo que se apontava o protestantismo como um risco para a unidade nacional, legitimar a Igreja Católica como aquela que seria responsável pela manutenção da ordem e da paz no país. Esta perspectiva fica clara em outra matéria publicada pelo *Santuário da Trindade* em 24 de fevereiro de 1923, na qual os editores redentoristas afirmam que

O jornal Yotozu, do Japão, escreve sobre os ministros protestantes estas enérgicas palavras: “Os missionários protestantes não fazem bem algum no extremo Oriente; antes seu interesse é perturbar a paz. Esses missionários não ensinam o caminho ou doutrina de Deus aos seus estudantes, sinão o caminho do diabo. Esquecem-se de que são propagadores da religião e se metem em política. Em vez de

³²³ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Traidores da pátria. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 50. Campinas-GO, 8 de março de 1924, p. 3.

³²⁴ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 37. Campinas-GO, 17 de novembro de 1923, p. 2.

³²⁵ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 63. Campinas-GO, 14 de junho de 1924, p. 2.

trabalharem pela paz do mundo, não fazem sinão instigar e promover distúrbios subversivos da paz mundial. Taes homens enchem a China e a Coreia, os apóstolos do diabo encontram-se em toda a parte. E seus convertidos estão causando muita perturbação e descontentamento na China. *De modo contrário procedem os missionários catholicos: estes não são comerciantes, não perturbam a paz dos povos, antes auxiliam a consolidar em seus postos as autoridades legitimamente constituídas.*” Também no México os ministros protestantes favoreceram a revolução e chegaram mesmo a pegar em armas e mandar seus adeptos pegar em armas contra o governo. Bons missionários esses protestantes.³²⁶

A clara ideia aqui esboçada de que os católicos procedem “de modo contrário” ajudando “a consolidar em seus postos as autoridades constituídas” denota claramente o argumento de que, do ponto de vista cívico – e à despeito das promessas de progresso e modernização sustentadas pelo protestantismo – é mais seguro e confiável a manutenção do catolicismo do que o risco de se permitir a penetração do protestantismo no Brasil. Esta penetração seria, segundo os editores, não religiosa, mas política, favorecendo ora a anarquia e a revolução, ora o imperialismo sobre a nação brasileira, colocando em alarmante risco a unidade nacional. Este argumento se aplica, sobretudo, aos missionários protestantes estadunidenses, segundo se nota em diversas outras matérias do *Santuário da Trindade*:

Catholicos, não compreis nem aceiteis de graça os livros e folhetos protestantes. *O protestantismo norte-americano é inimigo tanto da religião católica como da pátria e da unidade nacional.*³²⁷

Mais de uma vez temos demonstrado que os brasileiros, que de qualquer modo favorecem a propaganda dos protestantes norte-americanos, não são patriotas. [...] Certo é que o protestantismo norte-americano – o protestantismo europeu é muito diferente – vem trazer-nos a desordem e a anarchia, e, portanto minará infallivelmente a nossa unidade nacional e independência. Porque os ministros protestantes norte-americanos não vem ao Brasil para catechizar os bugres e pagão, mas somente para hostilizar os catholicos, semear entre nós o joio da discordia e desunião. *É portanto dever de todo brasileiro que ama sua pátria, que quer sua pátria livre e independente, combater a invasão protestante norte-americana;* e como os protestantes norte-americanos fazem propaganda de sua seita em seus collegios e por meio de seus collegios, é dever nosso clamar continuamente contra estas escolas que são como subterraneos *onde se prepara manhosamente a minagem da unidade nacional e, portanto, de sua soberania e liberdade.* Conclusão lógica: quem proteger de qualquer modo os collegios protestantes, consciente – ou

³²⁶ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 18. Campinas-GO, 24 de fevereiro de 1923, p. 1. *Grifo nosso.*

³²⁷ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 27. Campinas-GO, 30 de maio de 1923, p. 1. *Grifo nosso.*

inconscientemente *é traidor de sua pátria*. Não vê isto quem não o quer.³²⁸

A vinda de missionários protestantes dos EUA teve início ainda na primeira metade do século 19, por volta de 1835. Todavia, a primeira onda de fato de imigração estadunidense para o Brasil, e com ela de diversos fieis, pastores e missionários protestantes, se deu a partir de 1870, especialmente por conta da Guerra de Secessão norte-americana e, de maneira especial, do interesse de setores políticos dos EUA no desenvolvimento industrial e econômico do Brasil.³²⁹ Neste sentido, não é de todo errada a leitura feita pela Igreja Católica brasileira sobre o interesse econômico dos EUA sobre o Brasil e o modo como o imperialismo da Doutrina de Monroe se colocava em questão. Assim, o contexto geopolítico internacional, unido ao significativo aumento do número de não-cristãos nos EUA tanto por conta do racionalismo em ascensão, quanto pelas intensas levadas migratórias para o país no início do século 20, reforçava a ideia de que a presença protestante estadunidense no Brasil não teria outro propósito senão político e econômico, o que ameaçaria diretamente a soberania nacional:

Anda por quasi toda parte um inimigo insidioso e traiçoeiro que tenta roubar ao povo o que tem de mais precioso, a sua Religião, e junto com ella lhe rouba o amor à pátria e a paz na própria família. Este inimigo é o protestantismo [...]. Os pregadores protestantes vêm quasi todos da América do Norte e seu fim não é cuidar de Religião, mas ganhar partido para que os Estados Unidos da América do Norte possam mais tarde predominar no Brasil. Assim já fizeram no México e em outros paízes. Se elles quizessem mesmo tratar de religião deviam ficar no paíz delles, onde há vinte vezes mais pagãos e gente sem Religião que no Brazil.³³⁰

[...] Como explicar então tanto zelo dos pastores protestantes em fundar collegios no Brasil, associações christãs de moços e moças para converter nossa pátria? O fim é outro: é conquistar o Brasil para a América do Norte, é fazer conosco como fizeram com Cuba, com o México, América Central, etc. O deus e religião do americano é o commercio e o ouro!³³¹

Todavia, é evidente que há aqui um claro uso do contexto político-econômico da geopolítica nacional e internacional para se favorecer um argumento em muito valioso à Igreja Católica no país: o de a “invasão protestante estadunidense” representaria um

³²⁸ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Traidores da Pátria. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 50. Campinas-GO, 8 de março de 1924, p. 1. *Grifo nosso*.

³²⁹ DREHER, Martin. **Op. Cit.** 2003, p. 56.

³³⁰ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 2. Campinas-GO, 15 de julho de 1922, p. 1.

³³¹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 76. Campinas-GO, 20 de setembro de 1924, p. 2

risco não apenas à hegemonia católica, mas à soberania nacional. Este argumento foi reforçado ainda pelo fato de que, segundo Martin Dreher,

Ao ser proclamada a República no Brasil, o protestantismo de missão apresentava algumas características: 1) todos os missionários eram norte-americanos e vinham do país que buscava a hegemonia no hemisfério; 2) traziam consigo valores culturais que procuravam transferir para o novo contexto: o progresso!; 3) o adentramento ocorria, via de regra, pelas capitais; 4) procurava atingir as elites por meio dos colégios; 5) em geral, o trabalho começava a prosperar quando surgiam colaboradores nacionais e o movimento batista se expandia mais graças à colaboração dos leigos; 6) no interior, ocorria, por vezes, a conversão do clã (coronel). No mais, eram convertidos indivíduos. Acentuava-se, assim, a relação “eu-Deus”.³³²

Desse modo, a política externa estadunidense indiretamente favoreceu a construção de um argumento de que a Igreja Católica (como elemento alegadamente nacional) representaria a manutenção da nação e, por isso, o verdadeiro bastião do espírito nacionalista a ser defendido. Mais que isso, a pretensão de que o protestantismo seria o elemento civilizador e modernizador do país estaria fadado ao fracasso, uma vez que, um país que se almejasse nos trilhos do progresso não deveria fazê-lo de outro modo senão por meio da consolidação da soberania nacional. Estaria deslegitimado, assim, o discurso civilizador protestante no Brasil,³³³ ao passo que se abria o caminho para que a Igreja Católica se apresentasse (como de fato o fez) como o único caminho para uma consolidação segura da era moderna no Brasil, modernizando-se o país ao passo que o mantinha moralmente conservador e religiosamente católico.

Assim, enquanto na Alemanha o *Kulturkampf* baseou-se na ideia de que o catolicismo representaria uma ameaça à soberania nacional recentemente forjada (uma vez que representava a obediência e fidelidade a Roma acima da fidelidade nacional), no Brasil das décadas seguintes, esta mesma Igreja Católica buscava legitimar-se como a protetora da unidade e soberania nacional contra a ameaça protestante, que, fiel aos interesses econômicos mais do que aos ideais religiosos, pretenderia levar o Brasil ao

³³² DREHER, Martin. **Op. Cit.** 2003, p. 56.

³³³ Em matéria datada de 18 de outubro de 1924, por exemplo, os editores redentoristas lançaram a seguinte reflexão: “Os protestantes norte-americanos que vem civilizar o Brasil, deixando o seu paiz, já muito culto e moralizado, que leiam este telegramma publicado no ‘Jornal do Commercio’ de 22 do mez p. p.: ‘Os Estados Unidos que são a terra dos records bateram mais um em 1923, só agora apurado: o record dos divórcios. Em 1923 foram julgados 148.554 casos de divórcio, número esse que deixa a perder de vista as 70.000 dissoluções de lar no anno anterior. A média é espantosa: um divórcio para cada 800 habitantes’... E são os Norte-Americanos, com seus pastores casados e divorciados, que querem reformar o Brasil!!! (FERREIRA, Pe. José Lopes – Editor. Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 80. Campinas-GO, 18 de outubro de 1924, p. 1.

abandono de seu patriotismo, sua cultura nacional (e católica) e submissão ao imperialismo ianque.

6.2. O catolicismo como racional: o combate ao espiritismo por meio de argumentos médicos e psiquiátricos.

Além do protestantismo, outro importante adversário da Igreja Católica advindo do fim do monopólio legal do catolicismo como religião oficial do país foi o espiritismo. A história do espiritismo no Brasil está marcada não somente pela ascensão de uma nova forma de entendimento e experiência religiosa, mas fundamentalmente pela oposição a ele pelo Estado, Igreja e instituições médicas. Da parte do Estado, embora de maneira pouco clara (uma vez que “espiritismo” em fins do século 19 não possuía ainda uma definição exata), a prática espírita foi condenada como crime por meio do Artigo 157 do Código Penal de 1890. Segundo o documento, se constituía crime contra a saúde pública:

Praticar o espiritismo, a magia e seus sortilégios, usar de talismans e cartomancias para despertar sentimentos de ódio ou amor, inculcar cura de moléstias curáveis ou incuráveis, enfim, para fascinar e subjugar a credulidade pública:

Penas - de prisão celular por um a seis meses e multa de 100\$ a 500\$000.

§ 1º Si por influencia, ou em consequencia de qualquer destes meios, resultar ao paciente privação, ou alteração temporaria ou permanente, das faculdades psychicas:

Penas - de prisão celular por um a seis annos e multa de 200\$ a 500\$000.³³⁴

A caracterização do espiritismo como crime nos primeiros anos da república brasileira, portanto, estava ligada a duas esferas que ultrapassavam os limites do poder civil: a religiosa e a médica. Assim, há uma conotação abertamente religiosa no código penal quando o mesmo se refere ao espiritismo como crime a partir de práticas vagamente definidas como “magia”, “sortilégios”, “cartomancia” e “despertar da credulidade”. Tais referências, claramente ligadas a pressupostos religiosos, evidenciam um paradoxo na implantação da República no Brasil: se, por um lado, a nova Carta Constitucional de 1891 separava os poderes civil e eclesiástico, pondo fim ao regime de padroado, por outro, o Código Penal, promulgado no ano anterior, mantinha-se ainda ligado, em partes, à soberania Católica, uma vez que a imprecisão do que a lei entendia

³³⁴ BRASIL. Código Penal Brasileiro. Rio de Janeiro: Senado Federal; Subsecretaria de Informações. 1890, Artigo 157. A grafia da presente citação respeita o original.

por “magia”, “cura”, ou “credulidade” se aplicaria somente às práticas religiosas que estivessem fora dos domínios da instituição católica, como os movimentos messiânico-milenaristas, o espiritismo, ou mesmo lideranças populares que concorressem contra o clero católico ou, quando muito, protestante.³³⁵

A justificativa para a manutenção da proibição de uma expressão religiosa no Brasil quando já vigorava na Constituição brasileira a “liberdade de culto e fé religiosa”, se deu a partir da alegação de que o espiritismo não poderia ser considerado uma “religião”, ou “culto”, mas antes, “charlatanismo”. Em processo criminal contra o movimento messiânico de Santa Dica (que analisaremos na seção seguinte), por exemplo, o chefe de polícia de Goiás, Celso Calmon Nogueira da Gama, justifica a condenação da taumaturga por “prática do espiritismo”, em 1926, fazendo constar o seguinte em seu relatório:

Não se venha, entretanto, dizer que estamos diante de um culto, isto é, que esta série de atos ilícitos praticados pelos indiciados constitua um culto, que a Constituição, em seu Artigo 72 §3º garante, porquanto isso seria um manifesto desconhecimento dos elementos que compõe uma religião.³³⁶

Neste sentido, a condenação do espiritismo, ou de quaisquer movimentos religiosos fora da esfera eclesiástica católica ou protestante, passava pela deslegitimação de tais práticas como culto ou religião. Assim, aproveitando-se da ausência de uma definição clara (seja do ponto de vista jurídico, seja acadêmico) do que fosse de fato uma “religião”, legitimava-se no Brasil por força da Lei o cristianismo em suas Igrejas como as únicas verdadeiras e autênticas formas religiosas no país. A liberdade de culto, em outras palavras, esbarrava na falta de esclarecimento legal do que se entendia por “culto” ou “religião”, tornando a liberdade religiosa uma liberdade de se professar e praticar o cristianismo. Enfim, do ponto de vista católico, sobrava apenas a concorrência protestante para se combater dentro dos limites da Lei; daí a necessidade de, no caso do

³³⁵ É necessário destacar, entretanto, que uma parte do espiritismo (chamado também de “alto espiritismo”, aquele praticado pela elite branca e letrada no Brasil) era tolerado, contrastando-se com o restante das práticas religiosas mediúnicas, rejeitadas e rotuladas como “baixo espiritismo”. Segundo destaca Artur Isaia, houve no Brasil, portanto, uma “tendência a uma condenação substantiva por parte dos médicos brasileiros, ao contrário do discurso jurídico, que tendeu a criminalizar o então chamado ‘baixo espiritismo’, tolerando, por sua vez, o espiritismo praticado pela elite letrada.” (ISAIA, Artur. O espiritismo nas teses de medicina na faculdade do Rio de Janeiro. **História Revista**. Vol. 2, n. 1, jan-jun, 2007, p. 64).

³³⁶ Celso Calmon Nogueira da Gama. Chefe de polícia. In: Processo 651, 1925, p. 69f. Este caso específico mencionado será tratado com maiores detalhes na última seção do presente capítulo.

protestantismo, deslegitima-lo não apenas por meios religiosos, mas apelando-se para o civismo e nacionalismo.

Por outro lado, no que tange a esfera da medicina, o mesmo Artigo 157 do Código Penal toca em elementos médicos importantes para a condenação das práticas espíritas ou não-cristãs: em primeiro lugar o título do Capítulo em que se insere o referido crime intitula-se “Capítulo III: Dos crimes contra a saúde pública”; em segundo, o referido artigo encontra-se localizado, propositalmente, entre outros dois: a “prática da medicina sem registro legal” (Art. 156) e “a prescrição de elementos ou substâncias curativas sem licença” (Art. 158).

A presença de tais preocupações com a saúde pública no Código Penal Brasileiro, já em fins do século 19, marcou a ascensão definitiva da classe médica brasileira, que há muito pairava nas esferas de poder do país. Desde o fim do século 19, a medicina ganhava força no Brasil como elemento fundamental para o enquadramento do país nos trilhos do progresso. Esta ascensão e consolidação do poder médico no Brasil teve importante clímax nas primeiras décadas do século seguinte, com os movimentos sanitaristas que visavam “civilizar o sertão brasileiro” por meio do combate às doenças e deficiências sanitárias do interior do país.³³⁷

Concomitantemente, também na virada do século 19 para 20, outro ramo da medicina ganhava força no Brasil: a psiquiatria. Segundo Artur Isaia, foram os médicos psiquiatras os principais responsáveis pela censura às práticas espíritas no Brasil. A produção de uma vasta literatura relacionando os fenômenos espíritas a doenças psíquicas marcaram a legitimação do discurso médico, que daria igual sustentação tanto à repressão do Estado, quanto à condenação religiosa por parte da Igreja Católica. Para Artur Isaia,

[...] livros e manuais didáticos passaram a considerar o espiritismo como um perigo à saúde pública, a demandar uma pronta ação repressiva das autoridades. Nesse sentido, os médicos credenciavam-se como os mais abalizados a assessorar o Estado, partindo de medidas conducentes para sanear o espaço público e livrá-lo de mais um foco difusor da doença mental.³³⁸

³³⁷ Sobre o Sanitarismo no Brasil, ver: PONTE, Carlos Fidelis; LIMA, Nísia Trindade; KROPF, Simone Petraglia. O sanitarismo (re)descobre o Brasil. In: PONTE, Carlos Fidelis; FALEIROS, Ialê (orgs.). **Na corda bamba de sombrinha: a saúde no fio da história**. Disponível em: http://www.observatorio.epsjv.fiocruz.br/upload/na%20corda%20bamba/cap_3.pdf

³³⁸ ISAIA, Artur. **Op. Cit.** 2007, p. 63.

A justificativa médico-psiquiátrica para o combate ao espiritismo se dava a partir da alegação de que as doenças mentais, assim como ocorria com a sífilis e a tuberculose, seriam contagiosas. Na esteira desta perspectiva, a mediunidade, a liderança religiosa fora das convenções cristãs, ou mesmo práticas da religiosidade popular tidas como superstição, eram vistas como histerias coletivas, neuroses ou até “epidemias de loucura”. Assim,

Fieis ao modelo organicista, os psiquiatras passaram a fazer a relação entre o que chamavam de “epidemias de loucura” no interior brasileiro, capazes de expor uma população ignorante ao arbítrio de “doentes mentais” – como eram considerados, por exemplo, Antônio Conselheiro, em Canudos, e Padre Cícero, em Juazeiro –, com a difusão do espiritismo no meio urbano brasileiro.³³⁹

Os discursos médico-psiquiatras, portanto, passaram a ver nas práticas religiosas mediúnicas um risco de contaminação coletiva de distúrbios mentais, inculcados especialmente por lideranças individuais. Em seu *Manual de Psychiatria*, publicado em 1921, o médico-psiquiatra Henrique de Brito Belfort Roxo explicava os riscos das seções espíritas, principalmente para pessoas “pré-dispostas” aos delírios. Segundo o médico,

Depois que a pratica do espiritismo começou a ser difundida, sem que se buscasse um estudo verdadeiramente científico, procurando-se apenas impressionar o auditorio, constituído em sua mór parte de pessoas ignorantes, vem crescendo extraordinariamente a frequencia de casos de delirio episodico, provocado pelo espiritismo, que já chegam a constituir 10% dos internados no Instituto de Neuropathologia da Assistencia a Alienados.

São pessoas muitas dellas degeneradas e já pre-dispostas, que vão assistir as sessões espíritas e ficam muito impressionadas pelo que ali vêm.

Voltam pra casa, muito emocionadas com o que viram, com a lembrança viva de tudo, e assim, tendo excitado seu lóbo temporoesphenoidal, têm, de repente, allucinações da vista e dos outros sentido. Os espiritos lhe apparecem, lhe falam, actúam sobre ellas, penetram no corpo e as collocam numa grande excitação, em que a allucinação é a causa de tudo.

Emocionadas e alucinadas, receiosas ou irritadas, levam dias ou mesmo mezes neste estado delirante, em que se impõem a internação em hospital de alienados.

[...] À medida que as allucinações avultam, fica mais exaltado o individuo que andou assistindo as sessões espíritas. Se nestas se buscasse unicamente investigar científicamente o que possa haver, por acaso, na vida de além, mal não adviria disto. Ha sabios de grande valor a este estudo entregues e não ha a chasquear delle. No emtanto, naquillo que gera o delirio episodico espírita, ha a influencia suggestiva sobre o medium, commummente uma hysterica, que tem

³³⁹ Idem, p. 65.

crises e diz palavras que muito impressionam o auditorio. Deste pouco resistirá aquella parte que já traz consigo uma tãra psychopathica. Estava predisposta a um disturbio mental, mas este talvez não surgisse se não fôram o abalo emotivo e o apparecimento de allucinações. Ha pessoas que possam assistir ás sessões e se não impressionam. Ha outras, porém, que constituem a maior percentagem que logo se ressentem, e o delirio apparece.³⁴⁰

Desse modo, o delírio, as alucinações, a loucura, etc., seriam um resultado patológico induzido por uma sugestão religiosa, ou antes, supersticiosa, como faz questão de ressaltar o médico psiquiatra Francisco Franco da Rocha, em seu *Esboço de Psiquiatria Forense*, publicado em 1904. Para o renomado psiquiatra brasileiro,

Tais epidemias surgem por ocasião de uma emoção geral, principalmente nas reuniões de mulheres em que há histéricos e degenerados de toda sorte. Aqui em São Paulo, tivemos o ensejo de registrar uma dessas explosões epidêmicas, a de Taubaté, em 1885, que nasceu numa sessão espírita. Produzidas por semelhantes circunstâncias, as perturbações mentais se esvaem desde que se separem os pacientes. *Essas epidemias têm sido em sua maior parte de caráter religioso, ou antes supersticioso.*³⁴¹

Fica evidente, portanto, a partir dos referidos discurso médicos, que o perigo para a saúde mental pública brasileira não era propriamente de caráter religioso, mas “supersticioso”. Ora, a superstição, conforme discutimos em nosso Capítulo 3, é mais um elemento discursivo de deslegitimação daquilo que se pretende fora dos padrões religiosos esboçados por uma dada religião. Assim, enquanto o catolicismo fora acusado na Alemanha oitocentista (conforme analisamos em nosso segundo capítulo) de prejudicar o curso moderno e progressista do país por seu caráter expressamente supersticioso, no Brasil do século seguinte, foram os adversários do catolicismo que foram rotulados por estes discursos, cujo emissor era ora a medicina-psiquiátrica que se pretendia bastião da ciência e racionalidade no Brasil, ora pela própria Igreja Católica, que, em sua estratégia de autolegitimação no processo de modernização brasileiro, se pretendia uma religião efetivamente “racional”.

Nesta direção, foi negado ao espiritismo tanto seu caráter religioso, quanto seu pretenso caráter científico, relegando-o ao passado de superstição que deveria ser superado para que a razão e o progresso florescessem, como podemos notar nas palavras

³⁴⁰ ROXO, Henrique de Brito B. **Manual de Psychiatria**. 2ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1925, pp. 661-663.

³⁴¹ ROCHA, Francisco Franco da. **Esboço de Psiquiatria Forense**. São Paulo: Laemmert, 1904, p. 182-183. *Grifo nosso*.

do médico Oscar dos Santos Pimentel, em sua tese de doutorado defendida em 1919 pela Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro:

Vão longe o tempo dos fantasmas, dos lobisomens, das almas penadas e das almas do outro mundo. E no século passado, quando o homem supunha que essa corte apavorante se havia embrenhado na treva noite do esquecimento, à sua frente surgia novo flagelo, encasquilhado com o nome de espiritismo.³⁴²

Assim, o espiritismo foi levado pela medicina psiquiátrica “à condição de patologia mental *denunciadora do atraso nacional*”³⁴³, portanto, avesso – por representar um passado de superstição a ser superado – ao caminho que o Brasil deveria percorrer para se tornar uma nação moderna e progressista. Tal discurso, como já ressaltamos, não obstante tenha sido arma contra o catolicismo utilizado pelo liberalismo europeu do século anterior, agora era apropriado pela própria Igreja Católica no Brasil como meio de se legitimar num momento histórico já de consolidação e não mais peleja da/pela modernidade no país.

6.2.1. *Os primórdios do espiritismo em Goiás.*

As religiões mediúnicas, marcadas sobretudo pelas práticas de curandeirismo, xamanismo e incorporações de espíritos ou entidades sobrenaturais, estão presentes no Brasil desde antes da colonização portuguesa. Todavia, ainda que tenha-se habituado a chamar de “espíritas” quaisquer religiões com tais características (especialmente as de matriz africanas), o que se denominou “espiritismo”, enquanto doutrina filosófico-religiosa de pretensões científicas, difundida a partir de Alan Kardec, tomou forma no Brasil de fato apenas em fins do século 19.

Segundo Airton Veloso,³⁴⁴ as origens do espiritismo no Brasil, curiosamente, estão ligadas à Homeopatia, já nas primeiras décadas do século 19, no seio da elite branca e culta do país. Assim, nomes como Mariano José Pereira da Fonseca (o Marquês de Maricá), Alexandre José Mello de Moraes, Dr. Benoit Jules Mure e Dr. João Vicente Martins, dentre outros, a partir da difusão de terapias médicas alternativas, seja através de plantas, ou mesmo de “passes” de energias magnéticas, prepararam um

³⁴² PIMENTEL, Oscar dos Santos. Em torno do espiritismo. Tese (Doutorado em Medicina) – Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1919. Apud: ISAIS, Artur. **Op. Cit.** 2007, p. 68.

³⁴³ ISAIA, Artur. **Op. Cit.** 2007, p. 73. *Grifo nosso.*

³⁴⁴ VELOSO, Airton. **Os primórdios do Espiritismo em Goiás.** Goiânia: FEEGO, 2010.

território já bastante propício para o assentamento do espiritismo europeu no Brasil.
Para Veloso,

A Homeopatia começava a ser discutida como terapia alternativa, constituindo-se nos meios cultos do país como fonte receptiva para novas ideias, sendo dessa forma o embrião para a formação dos ideais espíritas em terras brasileiras, dada à similitude dos princípios dessa ciência com o Espiritismo no que diz respeito aos fluidos e energias magnéticas.³⁴⁵

Entretanto, no que tange os fenômenos propriamente espíritas, ao estilo importado do kardecismo europeu, especialmente das “rotações elétricas” e “mesas girantes”, as primeiras notificações no Brasil se deram somente na segunda metade do século 19. Na imprensa escrita, segundo Veloso,

O “Jornal do Comércio” do Rio de Janeiro, em sua edição do dia 14.06.1853 é o primeiro jornal brasileiro a publicar matéria comentando os fenômenos das mesas girantes. No mesmo jornal, em edição do dia 30.06.1853, publica-se a matéria intitulada “A Rotação Elétrica” sobre os fenômenos que empolgavam Paris, os Estados Unidos, México, Londres, Viena e Berlim. Outros periódicos como “O Diário de Pernambuco” e “O Cearense” ventilariam notícias sobre os fatos considerados espetaculosos.³⁴⁶

Assim, embora o espiritismo já marcasse presença no Brasil desde a segunda metade do século 19, em Goiás tais tendências só ganhariam espaço a partir do início do século 20. O elemento mais importante que, sem dúvidas, levou à chegada do espiritismo de maneira mais substancial ao estado de Goiás foi a estrada de ferro.

A construção das ferrovias em Goiás é comumente vista pela historiografia goiana como um marco na construção real do ideário de “progresso” do estado. Segundo Barsanulfo Gomides Borges,

[...] a E. F. Goiás foi o primeiro meio de transporte moderno do Estado e a principal porta de comunicação com o Centro-Sul do país. [...] Com a chegada do trem-de-ferro, a Maria Fumaça com sua cauda de aço serpenteando pelo sertão com seu silvo estridente despertava Goiás de séculos de isolamento.³⁴⁷

Esta simbolização da estrada de ferro como precursora da modernidade goiana se dá, como discutimos em nosso terceiro capítulo, especialmente pelo fato de ela romper de vez a imagem de Goiás como um estado isolado, seja da rota do capital

³⁴⁵ Idem, p. 69.

³⁴⁶ Idem, p. 71.

³⁴⁷ BORGES, Barsanulfo Gomides. **O despertar dos dormentes:** Estudo sobre a Estrada de Ferro em Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais: 1909-1922. Goiânia: CEGRAF, 1990, p. 80-81.

brasileiro e mundial, seja dos trilhos do progresso que irradiava desde o centro-sul do Brasil.

Todavia, além do significativo crescimento econômico do estado, advindo da escoação da produção agrícola e pecuária, as estradas de ferro e rodovias traçadas em Goiás trouxeram consigo uma expressiva leva de migrantes, advindos especialmente do centro-sul do país em busca de terras baratas para se fixarem.³⁴⁸ Esta importante leva migratória representava não somente a tentativa de superação do déficit populacional de Goiás, mas fundamentalmente dava aos goianos a sensação de que seu estado, antes em isolamento e atraso, se tornava esperança de futuro mesmo para aqueles que já estavam em lugares cujo progresso já era parte da realidade. Tal progresso (técnico, urbano e populacional), entretanto, foi visto com desconfiança pela Igreja Católica, que via na linha férrea um espaço aberto para a chegada de ideias adversárias ao catolicismo. Em carta ao Pe. José Clemente Heinrich, datada de 22 de janeiro de 1914, por exemplo, o então bispo de Goiás, Dom Prudêncio Gomes da Silva, pede a abertura de casa de missão redentorista em Ipameri por conta da chegada da estrada de ferro na cidade:

É que desejo que os Redentoristas fundem uma nova casa em Ipameri e tomem conta dessa paróquia. Há algum tempo, principalmente com a aproximação e chegada da estrada de ferro, naquela zona me incomoda a consciência. [...] a população cresce, cresce o mal com todas as suas consequências e lá se vai uma importante paróquia, que está mesmo nas portas da diocese!...³⁴⁹

Portanto, não obstante o significado de progresso atribuído à implantação da ferrovia em Goiás, e com ela da leva migratória tão cara ao desenvolvimento do estado, junto aos migrantes novas ideias, tendências e visões de mundo se fundiam ao tradicional modo de vida goiano, concretizando os temores de Dom Prudêncio. Dentre as muitas ideias advindas do centro-sul brasileiro, destacou-se o espiritismo.

O espiritismo teve sua fundação em território goiano na Cidade de Goiás a partir de experiências com as “mesas girantes”, ainda no ano de 1886. A razão pela qual a capital do estado parece ter sido o centro primeiro de irradiação do espiritismo parece se

³⁴⁸ Segundo Nars Fayad Chaul (**Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade**. Goiânia: Editora da UFG, 2002, p. 128): “A marcha do café e a ascensão da urbanização e industrialização do Centro-Sul do país reorientaram e expandiram as bases econômicas de regiões que estavam interligadas ao processo nacional, como foi o caso de Goiás. A elevação dos preços e a ocupação das terras do Centro-Sul, por causa da marcha do café, fizeram com que, após a ocupação do sul de Minas e do Triângulo Mineiro, levas e levas de paulistas e mineiros penetrassem no território goiano com o intuito de adquirir terras, a preços baixos, para desenvolverem a agropecuária”.

³⁴⁹ COPRESP-A, 6º Volume (1913-1920). **Carta nº. 1279**. Dom Prudêncio Gomes da Silva ao Pe. José Clemente Heinrich. Goiás, 22 de janeiro de 1914, p. 122.

dar pelo fato do considerável volume de informações que, na contramão da expressa maioria do restante da região, circulava na Cidade de Goiás, a partir das quais (especialmente em se contando com uma elite goiana que se formava na maioria das vezes fora do estado) dava-se à cidade um certo “cosmopolitismo” minimamente singular.

Em todo caso, a consolidação de fato da presença do espiritismo kardecista em Goiás se deu somente em 1909, com a composição do grupo *Amigo dos Sofredores*³⁵⁰, na cidade de Goiás, pelos senhores Antônio Cupertino Xavier de Barros, Luiz M. de Camargo Jr., José Olímpio Xavier de Barros, José Teotônio Dias e o professor José Malaquias do Nascimento. Em poucas décadas, uma considerável quantidade de centros espíritas se espalharia pelo estado de Goiás, em sua grande maioria frutos da influência de Eurípedes Barsanufu, em Sacramento (MG), e José Olímpio Xavier Barros, na cidade de Goiás (GO).

Ainda segundo Veloso,³⁵¹ os primeiros centros espíritas em Goiás, até a década de 1920, foram fundados na seguinte sequência: em 1914, *Centro Espírita* na zona rural de Catalão; em 1921, *Centro Espírita Alarcão*, em Anápolis; em 1923, *Centro Espírita Batuira, Verdade e Luz* em Itaçú; em 1927, *Centro Espírita Eurípedes Barsanufu* em Caldas Novas, *Centro Espírita Amor e Fraternidade* em Catalão, *Centro Espírita São Vicente de Paulo* em Anápolis; em 1928, *Centro Espírita do Patrimônio da Terra Vermelha* no distrito de Nova Aurora; *Grêmio Espírita Paz e Fraternidade* em Ipameri; em 1930, *Grêmio Espírita Eurípedes Barsanufu União, Amor e Luz* no distrito de Areião (Corumbalza).

Se tomarmos os números somente da década de 1920, quando o *Santuário da Trindade* passou a circular, podemos destacar pelo menos duas características interessantes: 1) a fundação de centros espíritas em Goiás teve uma aceleração considerável na referida década, passando de apenas 1 na década anterior, para 7 no referido período, o que representa, em termos absolutos, um aumento de pelo menos 600%; 2) a maior parte da fundação de centros espíritas em Goiás até o referido período ocorreu na região sul do estado, ao que nos parece, tanto por ser a região mais populosa, quanto a mais desenvolvida economicamente, o que dá vazão à nossa hipótese de que a

³⁵⁰ Segundo Veloso (**Op. Cit.** 2010, p. 108), o grupo espírita *Amigo dos sofredores* só adquiriu personalidade jurídica em Goiás em 1924.

³⁵¹ *Idem*, p. 109-110.

irradiação do espiritismo em Goiás tem relação direta com o processo migratório da região sul-sudeste do Brasil para Goiás.

Estas constatações nos levam a reflexões importantes: de um lado, a estreita relação entre a modernização de Goiás (com suas estradas de ferro, desenvolvimento econômico e, por conseguinte, atração de processos migratórios para o estado) e a chegada do espiritismo, protestantismo e outros adversários importantes do catolicismo goiano (algo importante para pensarmos o discurso de atraso e superstição imputado ao espiritismo pela Igreja Católica já ali há séculos instalada); e, de outro, o combate a tais adversários realizado justamente na década de 1920 pelo jornal *Santuário da Trindade*, cuja defesa dos mesmos processos de modernização dão tom ao modo como o catolicismo procurou se legitimar como uma religião “moderna” (ou pelo menos não enquadrada ao atraso e superstição imputados aos seus adversários) e, por isso, a mais adequada ao caminho de modernidade e progresso desejado pelo Estado brasileiro.

6.2.2. Evitar a loucura, combater o espiritismo: das teses de medicina à imprensa redentorista.

A ascensão da medicina no Brasil, especialmente a medicina psiquiátrica, na virada do século 19 para o 20 está permeada não somente de avanços acadêmicos e científicos, mas fundamentalmente de uma luta por espaço de legitimidade, cuja competição se deu especialmente contra as práticas populares de curandeirismos e crenças religiosas em eventos místicos e/ou miraculosos. Neste campo de lutas e competições pela competência e legitimidade da cura, a medicina brasileira encontrou na religião tanto um aliado, como um adversário. Se, por um lado, o espiritismo (em franca ascensão, cujo discurso extrapolava o campo da crença religiosa, atingindo também o campo da ciência) representava um adversário a ser combatido em prol da “salubridade pública”, por outro, o catolicismo buscava legitimar-se como uma religião não supersticiosa (portanto, portanto adequada aos tempos modernos) por excelência, política e socialmente aliada ao Estado e a Academia brasileira. Estava formada aí uma aliança, embora incomum, bastante eficaz contra o avanço do espiritismo no Brasil e que muito nos diz sobre o modo como a Igreja Católica adaptou aos seus interesses a modernidade em construção no Brasil.

Neste contexto, a imprensa católica se tornou o principal instrumento discursivo não apenas para a divulgação dos interesses religiosos da Igreja, mas igualmente para

delimitar o espaço de poder no qual ela estava inserida. No caso de Goiás, foi o jornal *Santuário da Trindade* o principal veículo católico por meio do qual os redentoristas apontaram os caminhos que a Igreja percorreria em sua busca por legitimidade no Brasil. Em edição de 30 de maio de 1925, por exemplo, o referido periódico publicou uma coluna por meio da qual é possível notarmos alguns elementos importantes para esta discussão que propomos:

O espiritismo e ocultismo continuam a fazer suas vítimas. Não há semana que os jornais não tragam notícias de suicídios, casos de loucura, roubos, immoralidades em consequência do espiritismo e ocultismo. Essas loucuras não passam de manhas do demônio para arrastar pessoas para o abismo. Olavo Billac, que não foi um santo, disse: “O espiritismo é um perigo público, uma calamidade social, como a syphilis, a tuberculose, a varíola. Contribuir de qualquer modo para propagar essa moléstia é cometer um crime. A imprensa devia ser a primeira a calar qualquer notícia dessas aparições forjadas pela superstição dos tolos e pela esperteza dos maliciosos.” *E há tolos e jornalecos que fazem propaganda do ocultismo e espiritismo como da ultima palavra no caminho do progresso!*³⁵²

A citação acima nos revela aspectos elementares do discurso redentorista contra o espiritismo em Goiás. Por um lado, os redatores ressaltam que o espiritismo é causador de “suicídios, loucura, roubos e imoralidades”, destacando, com isso, o suposto caráter de “mal social” e de risco sanitário para o país, dando ao discurso do jornal um aspecto de racional e civil, cujo aporte estaria tanto na medicina, como no dever do Estado para com a proteção do cidadão. Por outro lado, na sequência o autor da coluna afirma que as práticas espíritas “não passam de manhas do demônio para arrastar pessoas para o abismo”, o que remete seu discurso a um caráter também religioso. Estes três aspectos (médico, civil e religioso) são as bases de todas as demais publicações contra o espiritismo encontradas em nossas fontes, por meio das quais – já no final do citado artigo – os redatores revelam a indignação católica para com a ideia de que seriam o espiritismo e o ocultismo (bem como o próprio protestantismo), e não a Igreja Católica, a “ultima palavra no caminho do progresso!”³⁵³

No que se refere ao aspecto médico das colunas e artigos redentoristas contra o espiritismo, o jornal *Santuário da Trindade* divulgou diversos dados, notícias e

³⁵² FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 111. Campinas-GO, 30 de maio de 1925, p. 2. Grifo nosso.

³⁵³ Igual indignação encontramos na edição de número 117, publicada em 18 de julho de 1925, onde os redentoristas alertam seu leitores contra o espiritismo e protestantismo, afirmando que: “Não se deixem levar pela laia dos propagandistas dessas ideias, que como os protestantes, dizem que só eles tem a verdade, só eles o progresso, só eles são os iluminados.” (FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 117. Campinas-GO, 18 de julho de 1925, p. 2).

reflexões cujo argumento teve sempre em seu bojo o respaldo médico para tratar o espiritismo, ora como doença a ser saneada, ora como praga a ser combatida, como podemos notar em algumas das muitas matérias e colunas publicadas já no primeiro ano de circulação do periódico:

Anda por ahi um pobre prejudicado que ora está fazendo discursos ora promove subscrições “para salvar o Brazil” ora faz outras maluquices. Dizem-nos que o coitado ficou com o juízo variado porque em uma cidade do sul do Estado frequentava sessões de espiritismo, elle mesmo em momentos lúcidos conta com tristeza que o espiritismo o fez perder o juízo. A quantos o espiritismo tem transtornado a cabeça. O diretor do hospício do Juquery, o grande hospício de São Paulo declarou que grande parte dos doudos que ali estão internados, enlouqueceu por causa do espiritismo.³⁵⁴

Em São Paulo suicidou-se no mez passado um jovem estudante. Elle foi levado a este acto de desespero pela leitura de livros espiritistas e pela pratica de espiritismo. Acontece muitas vezes que os que praticam o espiritismo acabam loucos ou suicidam-se. O espiritismo é por isto um grande inimigo da humanidade, uma praga terrível que, onde entra, causa os maiores estragos.³⁵⁵

A senhora Z, moradora em Petropolis, frequentava uma casa espírita e em pouco, começou a fazer sessões em sua casa, sem licença do marido. Passados alguns mezes, dizia Ella ouvir voes e barulhos na casa e que, durante a noite, os espíritos cantavam. Quando o marido soube, já era tarde: teve de recolhê-la a uma casa de saúde. Ahi, ultimamente, Ella arrancou um dos olhos e furou o outro, dizendo que não precisava mais dos olhos para se communicar com os espíritos. Acha-se agora internada no Hospicio.³⁵⁶

As três supostas notícias em questão revelam características importantes do discurso emitido pelo jornal *Santuário da Trindade* em sua campanha contra o espiritismo. Uma dessas características que nos chama atenção é a diversidade geográfica de atuação do espiritismo que o jornal se preocupava em demonstrar aos seus leitores. Nas citadas matérias, temos notícias de Goiás, São Paulo e Rio de Janeiro. Esta diversidade aponta tanto para um caráter de “epidemia espírita” que se alastrava pelo Brasil e Mundo,³⁵⁷ como para a necessidade de Goiás exercer o mesmo combate que outros estados e países já estariam realizando. Tal combate, pelo que aponta o jornal, estaria nas mãos dos católicos (convocados a repudiarem a propagação do espiritismo,

³⁵⁴ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 4. Campinas-GO, 12 de agosto de 1925, p. 1.

³⁵⁵ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 11. Campinas-GO, 18 de novembro de 1925, p. 1.

³⁵⁶ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Uma victima do espiritismo. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 12. Campinas-GO, 02 de dezembro de 1925, p. 2.

³⁵⁷ Há diversas outras matérias sobre o espiritismo utilizando-se do mesmo argumento, todavia passando-se em outros países, como Cuba, Alemanha, França, Inglaterra, Estados Unidos, etc.

em uma espécie de ação preventiva), mas também dos médicos, responsáveis pelo tratamento de um mal já instalado, e do Estado, convocado em diversas matérias do jornal para reprimir tais manifestações religiosas.³⁵⁸

Outra importante característica das matérias citadas é o caráter supostamente jornalístico das mesmas. Embora os editores do jornal não tenham tido o cuidado de citar as fontes de suas notícias, sua legitimidade de fala (enquanto instituição social e religiosa aceita como detentora da competência da verdade) dá autoridade às informações divulgadas. Uma vez legitimados, os “boatos” ganham força de verdade, tornando o que seria apenas um ponto de vista sobre um dado acontecimento, algo indiscutivelmente verdadeiro. Segundo Eleonora Zicari Brito:

Os boatos funcionam como fomentadores de imagens que já circulam no imaginário dessas comunidades. Aquilo que antes era apenas intuição de perigo, ganha corpo nas imagens construídas pelos boatos e informações que não se sabe de onde vem. [...] São os boatos. Estes só fazem sentido quando encontram um clima propício à sua divulgação, e é o que acontece com esse discurso que jamais se propõe a provar nada. Alia-se a isto a questão da autoridade discursiva que, ao apropriar-se de uma “informação” dando-lhe seu respaldo, legitima-a automaticamente.³⁵⁹

Parece-nos ter sido esse o caso do combate ao espiritismo. Uma série de boatos, verdadeiros ou não, ganharam através das linhas do Santuário da Trindade uma força de verdade que pretendia tornar perigoso o avanço espírita em Goiás, seja para a saúde pública, seja para o progresso social do estado e da nação. Aproveitando-se da força do boato (ou da notícia sem provas), diversos outros casos foram divulgados e associados ao espiritismo. Em tais casos, tanto a loucura quanto o “charlatanismo” eram argumentos que reforçavam o “perigo” da propagação “epidêmica” do espiritismo em Goiás, visto – como já ressaltamos – tanto como um perigo para a saúde pública, como um mal social sobre o qual a ação enérgica do Estado deveria ocorrer:

Em São Paulo foi condemnado a um anno e nove mezes de prisão o medico espírita, Estanislao Jacob Arantes que tirou a quantia de 1:500\$000 a um cliente que o consultava sobre a saúde da esposa. O

³⁵⁸ É interessante lembrarmos, como discutimos em nosso Capítulo 2 (p. 139), que uma argumentação bastante semelhante foi utilizada pelo liberalismo alemão contra os missionários (especialmente jesuítas) no século 19, como o caso do Dr. Hubert Joseph Reinkens (sacerdote ligado ao catolicismo ilustrado), que comparou os jesuítas a uma doença que “ameaça tornar-se endêmica como a cólera asiática na Europa.” (Dr. Hubert Joseph Reinkens verteidigt die Jesuitenmission in Schlesien, Breslau, 22 July 1852. Apud: GROSS, Michel B. **Op. Cit.** 2011, p. 48).

³⁵⁹ BRITO, Eleonora Zicari Costa de. **A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: Santa Dica e a corte dos anjos em Goiás – 1923-1925.** Dissertação de (Mestrado) – Universidade de Brasília, 1992, p. 96.

médium fez sessão, apagou as lues e na escuridão limpou os bolsos do consultante. Ainda é muito que não disse ou que outro não acreditou terem sido os espíritos os que filaram os cobres. Mas é isto o que é espiritismo, exploração e roubo.³⁶⁰

Há dous annos um doutor spiritista affirmou que conseguiu tirar photographias de espíritos que appareciam quando chamados por uma mulher que servia de médium. Elle escreveu até um livro sobre os resultados de seos esforços e com as photographias por elle tiradas. Agora foi verificado que elle se enganou redondamente ou deixou-se enganar pela mulher que servia de médium. Por meio de mascaras e outros artifícios ella simulava os vultos nebulosos que appareciam e se deixavam photographar. Assim ficou mais uma vez provado que o espiritismo não passa de uma grande mentira e exploração e o doutor que queria provar a verdade do espiritismo, está miseravelmente desmoralizado.³⁶¹

A policia do Rio averiguou que um casal de spiritistas, encarregando-se do tratamento de uma pobre louca, quis cural-a a força de pancadas e maltratou-a barbaramente, tanto que se viram no corpo da infeliz os signaes de espancamento. Não é este o primeiro caso em que ficou provado que os spiritistas maltratam crualmente os loucos que elles recebem em seus hospícios para cural-os. É um systema de tratamento que os médicos e toda gente de bem deve reprovar.³⁶²

A policia da Bahia fechou os centros espíritas. Convenceu-se de que o espiritismo é um perigo para a ordem publica e causador de muitas desordens, crimes e casos de loucura. Por isto afinal decidiu-se a applicar a Lei que prohibe as práticas de espiritismo. É preciso que em toda parte o povo se convença que o espiritismo é uma praga mais perniciosa que a peste.³⁶³

Esta referida argumentação voltada para o caráter de charlatanismo das práticas espíritas remete tal prática religiosa à condenação criminosa. Conforme refletimos no início desta seção, a ação do Estado contra o espiritismo esteve pautada no Código Penal brasileiro de 1890, no qual o espiritismo fora condenado como crime. Isto significa que, uma vez que o espiritismo era associado ao charlatanismo, que “subjugava a credulidade pública”, seria dever do Estado repreender tais práticas. Desse modo, caberia à Igreja prevenir, ao Estado repreender, e à Medicina curar. Diante de tais obrigações, e face ao avanço constante do espiritismo, restou à imprensa católica cobrar do Estado ações mais enérgicas contra os referidos “criminosos”, como em exemplo da seguinte matéria:

³⁶⁰ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 8. Campinas-GO, 07 de outubro de 1922, p. 1.

³⁶¹ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 16. Campinas-GO, 27 de janeiro de 1923, p. 1.

³⁶² KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 25. Campinas-GO, 2 de junho de 1923, p. 1.

³⁶³ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 29. Campinas-GO, 28 de julho de 1923, p. 1.

Do “Jornal do Commercio” de S. Paulo, tomamos estas considerações: “Quem ler o jornais destes últimos dias ficará, por certos, impressionado com as noticias a respeito de pessoas que se tornaram vítimas das mystificações e dos “trues” dos pseudos propagandistas da sciencia espírita nesta capital. A demência de um guardalivros, chefes de família, e o suicido de uma jovem, são os factos mais recentes. Não faz dois mezes, talvez, suicidou-se uma senhora, num sanatório espírita, nos subúrbios da Capital. Escabrosa, de facto, e por demais escabrosa é a jornada terrena dos infelizes incautos subjugados à vontade descricionaria deste ou daquelle “medium”. E o interesse é que esses truões que se intitulam prophetas, Pae, etc, ainda encontram apoio moral de gente de certa responsabilidade no nosso meios social”. Mas, qual o principal culpado de tantas desgraças? O Código Penal Brasileiro não condenna de modo claro a pratica do espiritismo? Como, pois, campeia ele desenfreadamente por toda parte? Que faz a nossa policia? E os nossos governantes que providencias tomam? Não é o caso de perguntarmos: Onde estamos e para onde vamos?³⁶⁴

Por fim, um terceiro tipo de argumento presente nas linhas do *Santuário da Trindade* contra o espiritismo, como não poderia ser diferente, refere-se à religião. Em se tratando de um jornal eclesiástico, não seria de se estranhar que as alegações contra uma prática antes de tudo religiosa se utilizasse igualmente argumentos religiosos. Em matéria de capa das edições de número 84 e 85 de 1924, o *Santuário da Trindade* traz um texto intitulado “Os catholicos não podem frequentar sessões espíritas”, de autoria do Cônego Francisco de Assis Caruso, secretário do Arcebispado do Rio de Janeiro, cujo conteúdo refere-se a diversas proibições formais da Igreja (baseada em textos bíblicos) de que os católicos tomassem parte em qualquer sessão espiritual de consulta aos mortos. Na matéria, os redatores deixam claro que

[...] Mesmo a simples assistência por van curiosidade é gravemente ilícita, por ser peccado de conivência, de aplauso e cooperação indirecta para uma cousa em si má. [...] Os que aceitam e professam as doutrinas do Espiritismo, v.g., a negação da eternidade das penas do inferno, esses deixam de ser catholicos e, ainda que digam o contrario, não são, nem podem chamar-se catholicos; devem ser tidos e tratados, tanto no fôro externo quanto no interno, como verdadeiros hereges e [inelegível] de heresias; e não podem ser admitidos à recepção dos Sacramentos, sem que antes reparem o escândalo dado, abjurem o espiritismo e façam profissão de fé. (C.P.A. n. 164: Constit. Cit. N. 61; C.J.C. § 2 deo can. 731). [...] Consençam-se os que são e querem continuarem a ser catholicos que a nenhum de nós é permitido concorrer, de qualquer modo que seja, para a sustentação, aceitação e divulgação de praticas supersticiosas *formalmente condenadas pela Egreja*. [...] Ilícito é, também, auxiliar pecuniariamente as instituições asylos, hospitais etc., *mantidos pelo espiritismo*. Isto equivaleria a concorrer para a morte espiritual dos internados, aos quaes se roubaria

³⁶⁴ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Para onde vamos? *Santuário da Trindade*, Ano 1, n. 22. Campinas-GO, 21 de abril de 1923, p. 3.

a fé catholica si a tivessem, ou se lhes ministraria educação numa crença absolutamente adversa à Religião verdadeira.³⁶⁵

A força dos argumentos propriamente religiosos pode ser percebida no peso das ideias de “pecado”, “heresia” e “excomunhão”. Aqui, portanto, trata-se do argumento central que (por meio tanto do jornal, como dos próprios sacerdotes e fieis por eles instruídos) atingiria o cerne da religiosidade cristã: o medo do inferno e o desejo de salvação. Além disso, chama-nos atenção a proibição de participação ou crença em “práticas *supersticiosas* formalmente condenadas pela Igreja.” Como já discutimos nos capítulos anteriores, a acusação de “superstição” é prática comum na tentativa de deslegitimação daquilo que foge ao controle do que se pretende como “verdadeiro” ou “puro” no campo religioso, ou mesmo externo à ele. Desse modo, assim como o “supersticioso” foi o estandarte sobre o qual o próprio catolicismo foi atacado pelo protestantismo e liberalismo no século 19 alemão, a mesma Igreja outrora tida como supersticiosa usa deste mesmo argumento para se legitimar como “verdadeira religião”.

Assim, visando ser “não-supersticiosa”, e, portanto, adequada ao que os tempos da razão e progresso exigiam, a Igreja Católica (em Goiás, por meio dos redentoristas alemães) uniu mesmo em seus argumentos religiosos elementos que transcendiam a religião, como a loucura e o charlatanismo, próprios de esferas seculares. Assim, na prática, percebe-se nos artigos do *Santuário da Trindade* uma recorrência expressamente maior de argumentos médicos e criminais do que propriamente religiosos. Na maioria das matérias contra o espiritismo em que os editores utilizaram-se majoritariamente de recursos religiosos, é fácil notarmos em seu conteúdo menções tanto ao charlatanismo condenado criminalmente, como à loucura, como vemos em uma coluna publicada em edição de 29 de julho de 1922:

Uma das grandes pragas que flagellam a humanidade é o espiritismo. Um indivíduo qualquer afirma que elle sabe chamar as almas do outro mundo, reúne algumas pessoas em um quarto escuro e eis formada uma sessão espírita ou antes está armado o laço de pegar os bobos. Com effeito que homem de bom senso poderá acreditar que as almas do outro mundo são escravas que tem de apresentar-se e responder a perguntas quando em qualquer parte um sujeito qualquer as manda comparecer? O que é certo sobre o espiritismo, é o seguinte: Em quase todos os casos não apparece nas sessões nenhum espírito, mas tudo quanto ahi se percebe só manejos do chefe da sessão que se aproveita da escuridão para enganar os outros. Nos poucos casos em

³⁶⁵ CARUSO, Cônego Francisco de Assis. Os catholicos não podem frequentar sessões espíritas. *Santuário da Trindade*, Ano 1, n. 84. Campinas-GO, 15 de novembro de 1924, p. 1. *Grifos conforme os originaes.*

que aparece um espírito, nunca é a alma que se chamou, mas sim o demônio que assim quer seduzir e perder os homens. Entretanto, é o espiritismo muito pernicioso, porque ensina cousas contrarias a Religião e assim faz os homens perder a fé e porque faz muitíssimas vezes ficar loucas as pessoas que assistem as reuniões. Por isto a Igreja Catholica condemna o espiritismo e proíbe debaixo de peccado mortal a assistência às sessões espíritas.³⁶⁶

Sobre esta estreita relação entre argumentos médicos, criminais e religiosos, algumas reflexões são necessárias. Em primeiro lugar, é de salutar importância percebermos que a aliança entre os discursos médico e religioso só foram possíveis graças a construção de uma visão do catolicismo como sendo “racional” e “desmagnificado”. Em aula ministrada em 14 de junho de 1905, o professor catedrático de medicina psiquiátrica, Henrique Roxo, deixou claro que tipo de motivações religiosas causariam a histeria e loucura em seus pacientes:

As superstições que se implantam na mente dos degenerados podem levá-los à alienação, pelas emoções que acarretam perturbações vaso-motoras. As religiões, praticadas com excesso por impressionáveis, podem concorrer para a alienação, determinando emoções que acarretam perturbações vaso-motoras ou provocando concentrações psíquicas, estados de abstração que provoquem alterações nas secreções internas, redundando tudo em auto-intoxicação. O espiritismo, que figura com coeficiente menor nos tempos atuais em que fiz a estatística, influi pelas perturbações emotivas, cujo efeito já tive o ensejo de consignar.³⁶⁷

Portanto, para o professor e pesquisador de medicina psiquiátrica a forma de religião capaz de causar “alienação” e “perturbações vaso-motoras” refere-se àquelas que são “supersticiosas” e “praticadas com excesso por impressionáveis”, enfim, o “espiritismo” e seus correlatos. Neste sentido, uma religião de “culto racional”, cuja mistificação permanecia praticamente ausente (pelo menos em seu cotidiano secular), como o caso do catolicismo das igrejas e breviários, não teria qualquer incidência sobre os problemas psicológicos acusados pela Medicina, nem tampouco sobre os crimes registrados pelo Estado. Quaisquer formas de misticismo, curas, milagres, ou qualquer “excesso impressionável”, condenado também pelo *Santuário da Trindade*, teria como resultado a doença e o crime. Estes argumentos psiquiátricos em prol do catolicismo fica evidente não somente na peleja contra o espiritismo, mas – na esteira deste – contra toda e qualquer prática religiosa (especialmente popular) que fugisse ao controle institucional da Igreja.

³⁶⁶ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões *Santuário da Trindade*, Ano 1, n. 3. Campinas-GO, 29 de julho de 1922, p. 1.

³⁶⁷ ROXO, Henrique de Brito B. *Op. Cit.*, 1925, p. 33-34.

6.3. O monopólio do sagrado e o combate ao curandeirismo sob a bandeira do progresso.

Este conjunto de argumentos que analisamos na seção anterior, cujo alvo principal era o espiritismo, foi igualmente utilizado contra outro “adversário” da Igreja Católica no Brasil. No caso em questão, utilizamo-nos das aspas para nos referirmos a esse adversário pelo fato de se tratar muito mais de uma peleja interna de uma Igreja que se pretendia atualizada aos tempos modernos (e, para isso, necessitada de se desvencilhar de sua sombra “supersticiosa” que a remetia a um passado de credices pretensamente já superado), do que propriamente uma luta contra um inimigo externo que com ela competia.

Diversas manifestações da religiosidade popular católica, especialmente aquelas que utilizavam-se de elementos ou de lideranças desautorizadas pela Igreja, foram combatidas ao longo de toda a história do catolicismo. Nas primeiras décadas do século 20 brasileiro, entretanto, a Igreja Católica, avessa aos movimentos messiânicos, a curandeiros, benzedeiros ou quaisquer indivíduos carismaticamente investidos de poderes monopolizados pelo clero, utilizou-se de elementos temporais interessantes para pensarmos o modo como tal Igreja lidou com a modernidade em consolidação no Brasil e o como isto pode estar relacionada à sua posição para com práticas e lideranças religiosas populares. Em Goiás, de modo especial, o *Santuário da Trindade* não poupou linhas na repressão moral e religiosa de lideranças pessoais que fugissem ao controle do clero. Diante disso, propomos analisar o combate às práticas de curandeirismo, benzeduras e lideranças religiosas não clericais pelos redentoristas em Goiás a partir de três fatores centrais: 1) o monopólio da legitimidade religiosa e usos do sagrado exigido pela Igreja; 2) a deslegitimação do outro pelo argumento do charlatanismo e superstição; 3) a ambivalente relação católica para com o misticismo, especialmente feminino. Permeando estes três elementos, um fator histórico central entra em jogo nesta peleja por espaços de poder: a legitimidade social da Igreja enquanto instituição pertencente à era moderna.

6.3.1. O monopólio clerical da legitimidade religiosa e os usos do sagrado.

A manutenção do poder e legitimidade de uma instituição religiosa pautada em um corpo eclesiástico requer, quase que invariavelmente, o monopólio deste sobre a produção e reprodução de saberes e usos do sagrado. Quando esta exclusividade é

ameaçada, a negação, destruição, demonização, ou mesmo incorporação destes “desviantes”, torna-se um importante instrumento para que os mesmos se tornem inofensivos. Segundo Pierre Bourdieu:

Assim, quando as relações de força são favoráveis à Igreja, a consolidação dessa depende da supressão do profeta (ou da seita) por meio da violência física ou simbólica (excomunhão), a menos que a submissão do profeta (ou do reformador), ou seja, o reconhecimento da legitimidade do monopólio eclesiástico (e da hierarquia que o garante), permita sua anexação pelo processo de canonização (por exemplo, São Francisco de Assis).³⁶⁸

Que esta condenação de religiões não-católicas é operada pela Igreja especialmente no contexto aqui estudado, não há nada de espantoso. Todavia, é curioso atentarmos para casos em que tal condenação ocorre dentro do seio da própria instituição, cujos argumentos não se diferem em muito do caso dos “inimigos externos”. Assim, torna-se cada vez mais claro que, aqui, o que está de fato em jogo não é apenas a legitimidade do catolicismo como religião, mas do clero como único agente por meio do qual a comunidade de fieis pode buscar e alcançar o sagrado. Qualquer um que não pertença ao clero e que pretenda usar-se do sagrado com uma autoridade que esteja aquém do clero é, assim, condenado e deslegitimado com rotulações típicas desse tipo de discurso, como: superstição, feitiçaria, bruxaria, curandeirismo, dentre outros.

Neste sentido, esse conflito de legitimidade e autoridade discursiva remonta, fundamentalmente, a um conflito de legitimidade e autoridade religiosa. Segundo nos parece, um caminho possível para analisar tais conflitos é o conceito weberiano de *carisma*.

Em linhas gerais, Max Weber entendia o carisma como um “dom pura e simplesmente vinculado ao objeto ou pessoa que por natureza o possui e que por nada pode ser adquirido.”³⁶⁹ Portanto, trata-se aqui de algo que, embora o sociólogo alemão não buscasse qualquer explicação de sua natureza ou origem, seus efeitos – por outro lado – são visivelmente sociais, quais sejam: a capacidade de indivíduos de transformar as tradições e sistemas estabelecidos por meio do reconhecimento social de suas capacidades extraordinárias, ou dentro do próprio sistema/tradição se movimentar à despeito das amarras deste mesmo sistema. Entretanto, segundo Weber, quando tais indivíduos são eliminados (seja por meio da perseguição, seja pela morte, ou mesmo

³⁶⁸ BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. São Paulo: Perspectiva, 2007, p. 62.

³⁶⁹ WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. Vol. I. 4ª ed. Brasília: ed. Da UnB. 2009, p. 280.

incorporação pelo sistema contra o qual eles se colocavam), o caminho percorrido pelo carisma leva, quase invariavelmente, à transformação deste em tradição, através do processo de *rotinização do carisma*.³⁷⁰

Neste sentido, para Weber, uma vez que o líder carismático morre, o carisma por ele deixado pode tomar diferentes caminhos: 1) permanecer em um substituto propriamente indicado pelo portador do carisma original, ou que conquiste por meio de provas a legitimidade de ser o substituto enviado para terminar a missão do primeiro ; 2) ser preservado por meio da burocratização, ou institucionalização, através do qual os substitutos do líder inicial conquistam o direito de portabilidade do carisma não por seus méritos pessoais, mas pela posição em que ocupam na hierarquia da instituição (caso do carisma de cargo); 3) desaparecer, e junto com ele a comunidade de seguidores, tornando extinto tanto o carisma, quanto os sequazes, como também a própria missão para a qual o líder foi supostamente enviado.

A partir destes pressupostos, Weber elaborou três tipologias de agentes religiosos por meio das quais se pode perceber estas diferentes formas de carismas: 1) o *profeta*, como a liderança carismática que rompe com a tradição e funda uma nova por meio de sua liderança e missão para a qual acredita ser vocacionado; 2) o *mag*, como aquele que possui capacidades extraordinárias de lidar com o sagrado, mas usa-as de forma cotidiana, portanto dentro do sistema, e não em rompimento com ele; 3) e o *sacerdote*, como aquele que pertence a uma instituição fruto da rotinização de um carisma anterior, sendo, portanto, portador de um carisma de cargo, e não de um carisma pessoal.

De um modo geral, para Weber, o carisma, em sua forma original, genuína e pura (ou seja, não rotinizado), está presente no mago e no profeta, ao contrário do sacerdote. A diferenciação básica do carisma do mago e do profeta, portanto, se baseia no fato de o mago possuir dons extracotidianos usados de forma mágica a coagir os deuses para interesses eventuais, normalmente remunerado para estes fins. Já o profeta, possui o carisma na missão (de que acredita ser o único capaz de realizar, e estar devidamente capacitado para isto) de anunciar uma nova ordem social, ou religiosa, na

³⁷⁰ Em linhas gerais, Weber entende por *rotinização do carisma* o processo pelo qual a comunidade tenta manter a nova ordem interna estabelecida já na ausência de seu líder, visando a expansão e estabelecimento para uma nova ordem também externa de si própria. Ver: GOMES FILHO, Robson. Carisma e dominação carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica nos estudos de religiões. **Revista Expedições: Teoria da História & Historiografia**. Vol. 5, n. 1, jan-jul de 2014.

qual sua profecia vai, normalmente, de encontro com os dogmas tradicionalmente estabelecidos. Além disso, o profeta possui senso ético para sua missão, não aceitando, para isso, nenhum tipo de remuneração. Por outro lado, o que ambos têm em comum é justamente sua oposição ao sacerdotismo, não sendo eles profissionais de uma empresa religiosa específica (caso do sacerdote), e não estando ligados à manutenção da ordem social eticamente e tradicionalmente estabelecida.

Partindo, portanto, do tipo do mago, ou feiticeiro,³⁷¹ Weber estabelece como característica principal deste agente do sagrado seu caráter de uma espécie de “profissional liberal”, pois a ação do mago é, sobretudo, a ação de alguém que, coagindo os deuses por meio da magia, estabelece uma relação meramente casual com o sagrado, cuja finalidade está em responder a um desejo de outrem que lhe paga para este devido fim. O mago, portanto, apesar de possuir dons extracotidianos, não os utiliza a serviço de uma missão profética especial, ou mesmo de uma ética ou tradição que defenda sob o cargo de uma instituição religiosa específica, mas apenas a serviço e benefício próprio, ou de outrem que lhe paga para isto. A este, segundo Julien Freund “falta a racionalização das representações metafísicas e a ética religiosa específica.”³⁷² No caso deste agente em questão, seu carisma existe pelo fato de utilizar-se, como já dito, de dons extracotidianos, formando em torno de si uma comunidade de seguidores, que, neste caso, o segue não por sua liderança pessoal, mas por seu serviço prestado. O mago, conseqüentemente, possui um carisma cuja legitimidade não está ligada a uma mensagem ou tradição que divulga ou participa, mas apenas na eficácia de sua coação mágica.

Por outro lado, o sacerdote, em oposição ao mago, é marcado, antes de tudo, por seu carisma rotinizado. O surgimento do sacerdote em si, segundo Weber, está intimamente ligado à rotinização do carisma, uma vez que, para o sociólogo, “se a influência sobre os deuses e demônios se torna objeto de um culto permanente, o profeta ou o mago carismático transforma-se em sacerdote.”³⁷³ Isto significa que a existência de um sacerdote, e conseqüentemente de um culto religioso ligado à instituição indica

³⁷¹ O termo “feiticeiro” não é adequado, mas é comumente utilizado para formulação de tipologias dos referidos agentes religiosos, como pode-se notar em Julien Freund (FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003) e outros sociólogos da área.

³⁷² FREUND, Julien. **Op. Cit.** 2003, p. 142.

³⁷³ WEBER, Max. **Op. Cit.** 2009, p. 343.

necessariamente a existência de uma tradição, dogma e ética religiosa racional por trás da atuação sacerdotal.

A educação do sacerdote se fundamenta em uma disciplina racional, em um sistema racional de pensamentos religiosos e em uma doutrina ética igualmente sistematizada. [...] o padre é o servidor de um culto que agrupa pessoas determinadas, tem suas normas e reúne regularmente, em datas determinadas os membros em locais determinados.”³⁷⁴

O sacerdote, portanto, representa um carisma rotinizado que se tornou um carisma de cargo. Neste sentido, uma vez que o sacerdote possui seu carisma ligado à instituição religiosa, ou seja, ao cargo hierárquico que ocupa, a pessoa em si – em seus defeitos e virtudes – está, em certa medida, separada de seu carisma, não importando, por conseguinte, as atitudes éticas e morais deste diante da sociedade para o reconhecimento da portabilidade de suas qualidades carismáticas. Esta situação é muito comum no clero católico, especialmente quando este está fora da vigilância romana, como analisamos em nossos capítulos 3 e 4.

Neste sentido, a figura do sacerdote está intimamente ligada a um processo de racionalização das crenças e práticas religiosas. Para Bourdieu,³⁷⁵ este processo de racionalização e burocratização advém, antes de tudo, da expropriação religiosa que uma determinada classe de agentes religiosos exerce sobre os leigos. Assim, o conhecimento dos ritos, bem como das práticas mágicas de coação dos deuses, ou mesmo da ética profética de um dado período (algo que Weber classificou como “saber sagrado”) faz com que a diferenciação do conhecimento religioso gere uma diferenciação também de classe religiosa. A consequência disso – que evidentemente marca o próprio processo de rotinização e objetivação do carisma – é a detenção do poder religioso e simbólico por uma classe de indivíduos especializados na gerência dos assuntos e práticas relacionados ao sagrado. Estas pessoas se tornam, então, sacerdotes, se diferenciando dos demais membros da comunidade (leigos), e os defendendo (ou, evidentemente a si mesmos) de possíveis concorrências: os magos e os profetas. É evidente que, no entanto, os interesses de classe, ou de dominação e poder, não estão dissociados dos interesses propriamente religiosos destes agentes em questão. Em decorrência disso, é importante ressaltar que a crença na legitimidade de si, e mesmo da instituição à qual pertence, deve, em última instância, ser vista como uma das principais

³⁷⁴ FREUND, Julien. **Op. Cit.** 2003, p. 143.

³⁷⁵ BOURDIEU, Pierre. **Op. Cit.** 2007.

razões pela disputa do sagrado, tornando-se perigosas as generalizações que tornam os motivos religiosos puramente interesses de obtenção e manutenção de poder, como o faz as análises de Bourdieu.

A criação de “saberes sagrados” restritos a uma classe de sacerdotes (denominados por Weber como “fechamento do Canon”, “tabu”, etc.), embora não seja possível defini-las como invariavelmente racionais e intencionais, são, em última instância, medidas para manutenção de uma unidade de sentido na comunidade religiosa. A ameaça de concorrência do mago, e, especialmente do profeta, é, não obstante, razão suficiente para que tais medidas surjam ao longo da história de uma dada religião. O próprio cristianismo se consolidou a partir de um contexto de disputa de diversas correntes teológicas sobre a mensagem original do seu messias, e somente a partir do surgimento de uma classe sacerdotal poderosa, com o apoio expressivo do próprio Estado romano, é que se pôde determinar um dado conhecimento como sagrado, e condenar outros como heresias.

Estas breves reflexões são-nos caras para pensarmos o caso do conflito entre a Igreja Católica e os chamados “curandeiros” ou “benzedeiros” em Goiás, uma vez que, além do contexto histórico de disputa por espaço e legitimidade religiosa face ao regime republicano recém-implantado (e mesmo face à marcha da modernidade em curso no Brasil), as disputas pela autoridade na manipulação do sagrado em Goiás podem ser bem explicadas a partir da noção de carisma e o modo como este produz a legitimidade religiosa e suas consequências.

No caso do nosso objeto de pesquisa, por exemplo, o monopólio da legitimidade e uso dos saberes sagrados e bens de salvação³⁷⁶ aparecem frequentemente nas páginas do jornal redentorista. Em matéria publicada em 9 de maio de 1925, por exemplo, os editores do *Santuário da Trindade* repreendem a compra de livros de orações vendidos sem a autorização da Igreja:

³⁷⁶ Os bens de salvação, segundo a sociologia weberiana, referem-se aos instrumentos que a Igreja dispõe para que o fiel alcance a “salvação de sua alma”, como orações, bênçãos, relíquias, imagens, etc., destacando-se dentre eles os *sacramentos*, uma vez que estes últimos são tidos pela Igreja como meios necessários para a salvação da alma do fiel. Por conseguinte, sendo os sacramentos detidos pelo corpo sacerdotal da Igreja (como bens de salvação obrigatórios), estes tornam a existência do quadro administrativo, logo, da instituição religiosa, necessária na constituição da vida dos fiéis. Como destaca Jacques Le Goff, “A Igreja, para satisfazer a essa aspiração sem renunciar a seus privilégios e à sua dominação, fez com que evoluísse o sistema dos sacramentos, sistema que tinha a vantagem de tornar sua intervenção obrigatória, preparando uma relação direta da pessoa batizada com Deus.” (LE GOFF, Jacques. **O Deus da Idade Média**. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008, p. 90)

Mais uma vez enviaram-nos exemplares de um Santíssimo Breve de Roma que especulantes andam por ahi vendendo, enganando a boa fé de muitos. *Já declaramos que todas essas chamadas orações são um amontoado de bobices, superstições e heresias.* Com essas orações se deve fazer o mesmo que com os livros, escriptos e bíblias protestantes: lançal-os ao fogo. E como se conhece taes orações? Antes de tudo pelas sandices que dizem. Quando numa dessas orações se encontram cousas como estas: Livrae-me dos tiros e balas de qualquer metal e materia, sejaes (sic) commigo em todos os perigos por aquellas palavras fortes que Moyses dise no Mar Vermelho... Permitta (sic) Senhor que todos os meus inimigos tenham bocca e não me fallem, tenham mãos e não me peguem e não me offendam, tenham pés e não me alcancem, etc... então pode-se estar certo que a oração não presta, ou antes não é oração. Também *quando falta a aprovação do bispo diocesano, no fim da oração, é signal evidente que a tal oração não serve.* Nunca se compre orações de vendedores ambulantes, de negociantes que só visam o lucro illudindo a boa fé e simplicidade dos fieis.³⁷⁷

Na citação acima é possível perceber o incômodo dos sacerdotes editores do jornal pelo fato de seus fieis estarem utilizando-se de orações que não passaram pelo crivo e autorização a Igreja. Segundo os redatores, “tal oração não serve”, pois “falta a aprovação do bispo diocesano, no fim da oração”. O que está em jogo aqui, portanto, não é o conteúdo em si das orações (ainda que a crítica ao seu conteúdo esteja explícita), ou mesmo a intenção pessoal em fazê-la, mas no uso de bens de salvação elaborados e manipulados sem a supervisão do clero. Assim, todo conhecimento do sagrado, ou uso de fórmulas, ritos, orações, ou quaisquer caminhos em direção à divindade que não passe necessariamente pela intervenção clerical é declaradamente “um amontoado de bobices, superstições e heresias.”³⁷⁸

Além do monopólio dos tradicionais bens de salvação, como sacramentos e orações, é comum às instituições religiosas clericalmente instituídas a tentativa de monopolização da autoridade discursiva sobre o sagrado. Esta alegação fica clara na recomendação dada pelos redentoristas aos leitores católicos do *Santuário da Trindade* sobre a consulta a curandeiros ou raizeiros em edição publicada em 29 de julho de 1922. Segundo o redator,

³⁷⁷ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 108. Campinas-GO, 09 de maio de 1925, p. 1. Grifo nosso.

³⁷⁸ A proibição de certas orações ou obras religiosas que não passaram pelo crivo e aprovação eclesiástica não são aqui novidades. Segundo Peter Burke, ainda em 1624, por exemplo, o Índice português “proibiu uma série de obras religiosas populares, como O testamento de Jesus Cristo, A ressurreição de Lázaro e orações específicas a são Cristóvão e são Martinho, que supostamente concederiam a quem as rezasse tudo o que se quisesse, fosse escapar ao perigo ou lograr ‘grande vingança de inimigos’” (BURKE, Peter. **Op. Cit.** 1984, p. 244).

Quem fica doente, procura remédios para sarar e consulta aquelles que elle espera que o curem. Cá pelo interior, onde os medicos são raros, o povo vê-se geralmente forçado a consultar os entendidos a que dão o nome de curandeiros ou raizeiros. Certamente muitos destes conhecem remedios para os incommodos mais communs e podem assim alliviar muitos soffrimentos. Mas quando um curandeiro começa a tratar os doentes com rezas e benzições, quando acha que as doenças são provenientes de maos espíritos ou de feitiços, então é simplesmente um velhaco e explorador que vive a enganar e roubar os outros. A estes ninguém deve consultar.³⁷⁹

Ainda que a medicina desde o final do século 19 já tivesse iniciado um movimento de luta contra a aplicação de remédios e consultas por alguém desautorizado pela instituição (um monopólio da legitimidade da cura),³⁸⁰ na citação trazida acima a cura, ou a recomendação de remédios realizada por um curandeiro ou raizeiro não é vista como problema, já que era notória a ausência médicos no sertão goiano, indicada pelos próprios redatores.³⁸¹ Todavia, quando “apropriação” leiga ocorre sobre elementos religiosos, como rezas, benzições, espíritos, etc., a ausência do clero em diversos rincões de Goiás não é vista como pretexto para o rompimento do monopólio do sagrado por parte da Igreja. Se, no primeiro caso, os curandeiros “conhecem remédios” e “podem assim aliviar muitos sofrimentos”, no segundo, são “simplesmente um velhaco e explorador que vive a enganar e roubar os outros” e, portanto, “a estes ninguém deve consultar.”

Estes conflitos por monopólio do sagrado por parte dos sacerdotes católicos, especialmente quando tais sacerdotes foram formados dentro de uma perspectiva mais rigorista no que tange a hierarquia clerical (como o caso dos redentoristas que descenderam do ultramontanismo alemão), se tornam ainda mais evidentes quando esta

³⁷⁹ KIERMEIER, Pe. João Batista (Editor). Reflexões **Santuário da Trindade**, Ano 1, n. 3. Campinas-GO, 29 de julho de 1922, p. 1.

³⁸⁰ Segundo Eleonora Zicari Brito, “Se fizermos uma pesquisa nos jornais do final do século passado e início do deste século, veremos claramente o modo irreverente e hostil como foram reprimidas as benzedoras em suas atividades de cura e benzeção. Em nome da preservação dos ‘bons costumes’ (...) sempre nas sessões policiais, os jornalistas conclamavam as autoridades para que realizassem prisões aos ‘macumbeiros’, mandingueiros, benzedoras, curandeiros, feiticeiros, vadios e desocupados ‘que exerciam a prática ilegal da medicina, portanto, charlatanismo.’” (BRITO, Eleonora Zicari. **Op. Cit.** 1992, p. 316)

³⁸¹ Esta postura evidentemente não era radicalmente assim. Em edição de 26 de janeiro de 1924, por exemplo, os editores do *Santuário da Trindade* fizeram apelos à polícia para deter um homem que dizia realizar curas por meio de pinga: “Esta vaes com vistas a policia. Há quasi dous annos que no município de Trindade, distante da villa duas légoas, um tal Flausino, negro boçal sem nenhum preparo médico, anda curando e matando a pobre humanidade, receitando para todos os incômodos *pinga* e mais pinga. Diversas pessoas têm morrido ali, e outras cousas têm se dado que impressionam a todos quanto não estão interessados em vender pinga. Parece-nos que já seria tempo de se abrir um inquérito policial sobre o que há e o que não há, antes que aconteçam outras cousas.” (KIERMEIER, Pe. João Batista – Editor. Reflexões. **Santuário da Trindade**, Ano 2, n. 44. Campinas-GO, 26 de janeiro de 1924, p. 1).

“apropriação indevida” do sagrado ocorre por meio do despertar de carismas pessoais. Em Goiás, um caso se tornou mais evidente nas linhas do *Santuário da Trindade*: o movimento messiânico de Santa Dica.

6.3.2. *Monopólios do sagrado e pós-ultramontanismo em Goiás: o caso de Santa Dica.*

O caso de Santa Dica, em linhas gerais, pode ser descrito como o mais importante movimento religioso de caráter messiânico-milenarista da história de Goiás.³⁸² Ocorrido na fazenda Monzodó (hoje Lagolândia, distrito do município de Pirenópolis), os seguidores da jovem Benedita, de 18 anos de idade, chegaram à quantidade de 15 mil entre 1923 e 1925, um número bastante expressivo para o estado de Goiás da época.

Benedita Cipriano Gomes, conhecida por Dica, iniciou sua fama religiosa por meio de uma suposta ressurreição sua em 1920. A partir daí, um bom número de pessoas passou a procurar a jovem para benzer e tratar de doenças e males físicos e espirituais. A partir de 1923, entretanto, a presença de Alfredo dos Santos – um professor gaúcho de formação espírita radicado em Goiás – fez com que as já bastante conhecidas atividades de uma jovem benzedeira passassem a ganhar características de ritos religiosos. Em pouco tempo, Dica passou a conferenciar com anjos por meio de rituais próprios, batizar crianças no Rio do Peixe (renomeado para Rio Jordão), casar e crismar pessoas que a procuravam em seu reduto e acolher gente de todo canto, de toda classe e com todo tipo de necessidade, pregando a coletividade da terra e da produção dela derivada. O resultado foi uma forte aliança entre Igreja, Estado e coronéis locais que culminou na invasão do reduto pela força policial de Goiás em outubro de 1925 e a prisão de Dica e alguns de seus companheiros sob a acusação de praticar espiritismo, charlatanismo, uso desautorizado da medicina e histeria coletiva.

O caso de Dica, apesar de suas singularidades, pode ser descrito como mais um caso de misticismo feminino com o qual a Igreja Católica (e os redentoristas em particular) há séculos tem tido de lidar. Como bem lembra Sérgio da Mata,

Na medida em que constitui um caminho especificamente *individual* para a experiência do sagrado (tornando, assim, desnecessária a intermediação de um sacerdote), a mística não costuma encontrar

³⁸² Cf.: GOMES FILHO, Robson. **Carisma, legitimidade e dominação religiosa: Santa Dica e a Congregação Redentorista em Goiás**. Curitiba (PR): Editora Prismas, 2017.

acolhida por parte das camadas eclesiásticas e demais burocratas religiosos.³⁸³

Esta dificuldade de aceitação de místicos por parte de uma instituição religiosa fundada a partir da hierarquia sacerdotal, como bem ressaltou Sérgio da Mata, está ligada à desnecessidade de sacerdotes e seus bens de salvação para o acesso ao sagrado. Assim, no caso católico, quando o místico ou mística não se sujeita pelo menos aos limites impostos pela Igreja (como no caso de santos como São Francisco, São João da Cruz, Santa Terezinha, etc.), ele(a) é geralmente combatido como bruxo (no caso da mentalidade medieval), ou louco (no caso da mentalidade moderna). Em resumo, “onde quer que prevaleça uma tendência para a mística, a dimensão institucional e autoritária da religião perde sua força.”³⁸⁴

No caso específico do nosso objeto de pesquisa, a Congregação Redentorista teve desde sua fundação uma relação ambígua para com o misticismo feminino. A origem da Congregação do Santíssimo Senhor Redentor está na fundação de uma comunidade religiosa feminina em 1731, pela freira carmelita Maria Celeste Crostarosa, da qual Afonso Maria de Ligório (fundador da congregação) foi designado como confessor e guia espiritual. Segundo relata Otto Weiss, Crostarosa, por meio de uma série de visões místicas, teria instruído Afonso a fundar uma ala masculina da comunidade que daria origem à Congregação Redentorista.³⁸⁵ No século seguinte, já na Alemanha, outro caso de misticismo feminino marcou a congregação redentorista, dessa vez na província bávara. Trata-se do caso da mística e visionária Louise Beck (1822-1879).

Louise Beck foi a quinta filha do farmacêutico Benno Beck, nascida em 1822 em Altötting, o mais importante centro de peregrinação religiosa da Baviera. Segundo Otto Weiss, desde a infância, Beck teria sido atormentada por visões espirituais. Todavia, sua saga religiosa iniciou-se durante a semana santa de 1846, quando, acometida por uma enfermidade em seu seio esquerdo, passou a afirmar estar possuída por demônios. O exorcismo de Beck ficou a cargo do então superior da Província Redentorista Bávara, Pe. Franz Ritter von Bruchmann. No ano seguinte a jovem passou

³⁸³ MATA, Sérgio da. **História & Religião**. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2010, p. 118.

³⁸⁴ Idem, p. 119.

³⁸⁵ WEISS, Otto. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983. Sobre o caso específico de Maria Celeste Crostarosa, ver: FAVRE, Johann Baptiste; BERNA, Anna. **Die ehrwürdige Maria-Celeste Crostarosa**: eine große Mystikerin im XVIII. Jahrhundert. Kevelaer (Rhld.) : Butzon & Bercker, 1936.

a supostamente receber a visita do espírito de Juliana von Bruchmann, a falecida esposa do superior redentorista (que fora casado antes de se consagrar à vida religiosa), que afirmava trazer à Beck orientações da própria Virgem Maria. A partir daí iniciou-se um intenso movimento religioso (conhecido por *Höhere Leitung*) em torno das orientações espirituais de Louise Beck, que passou a ser chamada de *das Kind* (a filha), uma vez que o espírito de Juliana ficou conhecido como *Die Mutter* (a mãe).

O curioso de se notar no caso de Louise Beck é que, embora a jovem nunca tenha recebido de Roma qualquer autorização para suas atividades religiosas, uma quantidade considerável de fieis (populares e nobres) e mesmo membros do clero católico passou a seguir os conselhos espirituais da Filha e da Mãe. Tanto os superiores da Congregação Redentorista, como até mesmo o principal nome do ultramontanismo alemão, o cardeal Karl August von Reisach, e seu vigário geral Pe. Friedrich Windischmann frequentemente seguiam devotamente as orientações recebidas por Louise Beck.³⁸⁶

O caso de Beck, embora excêntrico em diversos detalhes, não foi um caso isolado na Europa central do século 19. Ali o misticismo feminino teve uma força que, por conta da notável ausência na historiografia alemã, tem sido frequentemente subestimada. Esta importância pode ser notada, por exemplo, na quantidade de casos ocorridos em toda a Europa central: Elisabeth Sachs em Viena, Maria Matzler em Innsbruck (também na Áustria), Crescentia Wolf e Maria Kohlhammer em Au (ao sul de Munique), a famosa estigmata alemã Anna Katharina Emmerich no então estado de Vestefália, Maria von Morl no Tirol, dentre outras. Como bem destaca Otto Weiss,

no século 19 as mulheres que reivindicavam poderes ocultos assumiram a direção espiritual de grande parte do clero católico, do papa Pio IX aos pastores rurais simples, adquirindo assim uma influência sobre o catolicismo contemporâneo “pouco menor” do que o dos confessores jesuítas dos monarcas nos séculos anteriores.³⁸⁷

A razão desta aceitação (e mesmo devoção) por parte do clero ultramontano ao misticismo feminino – ainda que pareça estranho àqueles que partem do pressuposto de que o ultramontanismo seria avesso ao misticismo e à religiosidade popular – pode ser explicado pelo compromisso assumido pelo movimento ultramontano com uma postura radicalmente antimoderna. Apropriar-se de elementos não-rationais, como o

³⁸⁶ Sobre o caso de Louise Beck, ver: WEISS, Otto. **Die Macht der Seherin von Altötting**. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015.

³⁸⁷ WEISS, Otto. **Op. Cit.** 1983, p. 551.

misticismo, a crença em milagres, relíquias, etc., (denunciados pelo liberalismo como “medievais”, e, por isso, signo de “atraso”) foi um caminho encontrado pelo ultramontanismo alemão para se contrapor aos valores e marcha da modernidade em consolidação na Europa. Para a comunicação com os espíritos, os estigmas,³⁸⁸ e mesmo casos descobertos de frequentes relações sexuais de Beck com seu confessor, o redentorista Pe. Johann Baptist Schofl, supostamente à mando do espírito de Juliana,³⁸⁹ os teólogos católicos da época talharam as mais criativas adaptações teológicas, como a afirmação de que o misticismo e visionarismo feminino alemão oitocentista tratar-se-ia de expiações divinas por meio das mulheres.³⁹⁰

Este esforço redentorista pela defesa da mística feminina no século 19 mudou completamente em Goiás no século seguinte, ainda que os redentoristas que ali estivessem descendessem diretamente daqueles que haviam se envolvido com Louise Beck. No caso de Santa Dica, meio século depois, ainda que parte significativa de seu misticismo não diferenciasse muito do que o foi com Beck (como o contato com anjos ou espíritos, a liderança religiosa, a desconfiança sobre sua sexualidade, etc.), a mesma congregação redentorista que apoiou a primeira, condenou a segunda como bruxa, charlatã e histérica. Em diversas edições do jornal *Santuário da Trindade*, os redatores redentoristas atacaram o movimento de Santa Dica, como em um artigo intitulado “A Santa de Jaraguá”, publicado em edição de 12 de julho de 1925:

A Santa de Jaraguá

Ainda que a expressão não seja exacta porque *nem a tal mulher é santa*, nem de Jaraguá, contudo é assim conhecida uma *moça hysterica, impostora, visionaria* que vive lá para as bandas do rio do Peixe. O *povo ignorante e supersticioso* se deixa prender por suas baboseiras e asneiras e em grande numero para lá se dirige para ser *baptisado, chrismado e casado* sob os auspícios da *tal embusteira*. É caso para *intervenção da policia*. A tal mulher não passa de uma *ignorante hysterica* que está se enriquecendo à custa do *povo ignorante e propenso a cousas sensacionaes*. É um *grave peccado* e imperdoável estupidez acreditar nessas bobagens e seguir os seus conselhos tolos. Lembrem-se da “*Santa*” do Bomfim e da “*Santa*” de S. Luiz de Parahytinga e não corram atrás de uma tal *trapaceira*.³⁹¹

³⁸⁸ Segundo Margareth Anderson, para iniciação no movimento de Louise Beck (algo semelhante a um batismo), era necessário beijar-se a ferida aberta no seio esquerdo de Beck, que nunca sarava, e era considerada um estigma de Cristo. (ANDERSON, Margareth. **Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism**. *Journal of Modern History*. n. 63, dec. 1991, p. 702)

³⁸⁹ ANDERSON, Margareth. **Op. Cit.** 1991, p. 702.

³⁹⁰ *Idem*, p. 703.

³⁹¹ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). A Santa de Jaraguá. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 66. Campinas-GO, 12 de julho de 1925, p. 3. Grifo nosso.

A partir do artigo citado acima, podemos elencar uma série de temas que foram reforçados ao longo de toda a campanha contra Dica entre os anos de 1924 e 1925 no referido periódico: a falsa santidade, o charlatanismo, a loucura (histeria), o pecado de segui-la, sua usurpação de bens de salvação monopolizados pela Igreja, como o batismo, a crisma e o casamento,³⁹² o atraso que seus seguidores representam ante o progresso (pois são “ignorantes e supersticiosos”) e a necessidade de repressão policial. Estes argumentos podem ser encontrados em praticamente todos os muitos artigos divulgados pelo jornal sobre Dica até a repressão policial ao movimento.

Chama-nos atenção, entretanto, a necessidade de se justificar as visões e atividades místicas de Dica agora não mais a partir de argumentos teológicos (como o foi com Beck), mas por meio do discurso médico, através do qual Dica passava de mística (“bruxa”, para os editores do jornal) à louca, conforme notamos em publicação de agosto de 1924:

Ainda a “santa” do Rio do Peixe

Conforme notícias que recebemos continua a romaria ao rio do Peixe em procura da tal moça dos anjos, que não passa de uma hysterica e tresloucada. O povo ignorante e supersticioso quer ser enganado e não acceita conselhos e esclarecimentos. Isso só servirá para os inimigos zombarem da credulidade do povo. A tal bruxa deu agora para conferencias e seguiu para o Muquem onde continuará a fazer das suas. Paes e mães de família, pessoas de longe, dirigem-se ao Rio do Peixe, novo rio Jordão, para serem por Ella rebaptizados. Já se viu tamanha asneira? Novamente, é caso para a polícia intervir se não se quizer uma repetição dos Canudos e dos Muckers.³⁹³

Diante do desafio de impedir o rápido crescimento da “romaria ao rio do Peixe”, uma das estratégias utilizadas pelo jornal redentorista foi a desqualificação daqueles que seguiam a “tal bruxa”. Chamados pelo jornal de “povo ignorante e supersticioso”, “propenso a cousas sensacionaes”, e que “se deixa prender por suas baboseiras e asneiras”, os seguidores de Dica são taxados como a imagem do “atraso” em Goiás. Conforme refletimos nos capítulos anteriores, o estado de Goiás vivia no século 20 o anseio de superação de sua suposta “decadência”, sentida especialmente pelo

³⁹² Esta queixa sobre a usurpação de bens de salvação ficam ainda mais clara em um artigo publicado no ano anterior, em outubro de 1924: “De notícias particulares recebidas de Jaraguá sabemos que a tal moça hystérica vae começar, dagora em deante, a fazer também casamentos. Até esta epocha sua *jurisdição recebida dos Anjos* (risum teneatis?!) se restringia a baptisados e chrismas, agora vae também a casamentos! Poderá o Estado ver semelhante cousa com os braços cruzados?” (FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Com a polícia. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 81. Campinas-GO, 25 de outubro de 1925, p. 2.)

³⁹³ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Ainda a “santa” do Rio do Peixe. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 70. Campinas-GO, 09 de agosto de 1924, p. 2.

sentimento coletivo de “atraso” frente ao restante do país. Tal desejo de progresso se contrastava com um estado ainda ruralizado, cuja cultura sertaneja em muito se distanciava da “civildade” europeia, ou do sul e sudeste brasileiro, sentidos na pele pelos padres redentoristas alemães de Goiás.³⁹⁴ Em face disso, foi constante a invocação da imagem do “atraso” para desqualificação dos “romeiros do rio do Peixe”, visando tanto o desestímulo ao seguimento de Dica (na medida em que se buscava demarcar um distanciamento entre tal “povo” e os leitores “cultos” do jornal), quanto a reprovação dos “foros civilizados de Goiás”, que deveria, certamente, culminar com a enérgica repressão do Estado.³⁹⁵ Desse modo, condenação de Dica e seus seguidores, ora como “loucos” (portanto, ligado ao discurso médico que analisamos na seção anterior), ora como “atrasados/incivilizados”, marcou o modo como a Igreja Católica pretendia colocar-se como atualizada aos tempos modernos, ou seja, pertencente em sua plenitude ao século 20, distanciada do “fanatismo”, “misticismo”, “obscurantismo”, “superstição” e “atraso”, a quem sua imagem foi vinculada no século anterior. Este discurso fica evidente em diversas passagens do *Santuário da Trindade* em sua campanha contra Dica:

Como é possível que no seculo XX haja ainda fanaticos que acreditam numa mulher doente e visionaria?³⁹⁶

É incrível que no seculo 20 ainda haja pessoas que se prestem para taes babozeiras. Mais uma vez se prova que a falta de religião e a ignorancia do catecismo arrastam os homens para a superstição e fanatismo. Mais uma vez pedimos providencias ao Governo contra essa mancha para os foros civilizados de Goyaz.³⁹⁷

Não é isso uma vergonha para o nosso seculo tão adeantado que se julga livre de toda a superstição e fanatismo? Justo castigo para os que abandonaram as leis de Deus e da Egreja.³⁹⁸

³⁹⁴ Lembramos que os missionários redentoristas de Goiás, além de fundarem posteriormente uma missão no Rio Grande do Sul, tinham uma missão também fundada em São Paulo, que na década de 1920 era o estado mais desenvolvido do país.

³⁹⁵ Interessante mencionar que, durante toda a campanha do *Santuário da Trindade* contra Dica, o mesmo jornal apresentou diversos artigos reforçando a imagem de “mulher” que se queria contrastar com Dica. Na edição de número 68, de 26 de julho de 1924, por exemplo, os editores redentoristas lançaram um longo artigo intitulado “A mãe christã”, no qual são destacadas “virtudes” femininas que em nada se assemelham ao caráter de liderança que Dica exercia no reduto, muito menos à imagem que os editores construía da taumaturga.

³⁹⁶ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 73. Campinas-GO, 30 de agosto de 1924, p. 1.

³⁹⁷ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 3, n. 93. Campinas-GO, 17 de janeiro de 1925, p. 1.

³⁹⁸ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Na Brécha. **Santuário da Trindade**, Ano 4, n. 120. Campinas-GO, 14 de agosto de 1925, p. 2.

Neste sentido, ao compararmos – ainda que de maneira sucinta e salvo as devidas proporções de tempo e espaço – o modo como os redentoristas alemães trataram o misticismo feminino no século 19 e no século 20, tomando como objeto os casos de Louise Beck e Santa Dica, percebemos que não apenas houve mudanças significativas no olhar dos sacerdotes sobre a mística e o sobrenatural externo ao clero, mas, e sobretudo, tais mudanças estão condicionadas a momentos históricos distintos da Igreja Católica em relação ao mundo moderno. Se, por um lado, no caso de Beck o ultramontanismo precisou se apropriar do catolicismo popular como lastro social sobre o qual se sustentaria a resistência católica às transformações da modernidade, por outro, no caso de Dica, esta mesma Igreja já vivia um momento inteiramente diferente (especialmente no Brasil), quando a consolidação do mundo moderno era não somente inevitável, mas era preciso legitimar-se neste mundo já estabelecido.

Assim, argumentos como ser o misticismo “uma vergonha para o nosso século tão adiantado que se julga livre de toda a superstição e fanatismo”, que outrora poderia ser lido em qualquer jornal de linha liberal contra o catolicismo na Alemanha, agora era utilizado também na imprensa, mas para legitimar este mesmo catolicismo como religião à altura dos tempos modernos, livre de toda a “superstição” e “fanatismo” do passado que, finalmente, deixara para trás.

No caso de Beck, portanto, sob um momento histórico no qual a Igreja necessitava do apego ao sobrenatural e ao místico como resistência temporal, os seguidores da Mãe eram tidos como “devotos” e “piedosos”. Já no caso de Dica, quando este mesmo misticismo representava o atraso em uma nação em marcha de modernização, os seguidores da taumaturga eram chamados de “fanáticos” e “loucos”: uma apropriação de elementos discursivos que em um momento de construção da nação brasileira, importava à Igreja ser não somente uma dentre tantas religiões permitidas no Brasil, mas a religião nacional, “racional” e moderna por excelência, capaz de conduzir o país de modo seguro e cristão no tortuoso caminho da modernidade.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

“Foram eles [os redentoristas] que trouxeram aqui um progresso que ninguém sonhava, e se por desgraça tiverem de se retirar daqui, tudo voltaria ao seu estado primitivo. A vida austera e ordenada dos missionários redentoristas e sua incansável atividade em todas as seções, foram para nós um constante estímulo para se imitar.”³⁹⁹

As palavras do redentorista bávaro, Pe. Francisco Wand, apontam para o olhar orgulhoso que os redentoristas, mesmo já nas primeiras décadas do século 20, lançavam sobre si mesmos e seu legado material e espiritual no estado de Goiás. Por um lado, o missionário alemão expressa o fundamental papel dos redentoristas na abertura em Goiás de uma possibilidade de futuro que até então, segundo acredita ele, “ninguém sonhava”: o progresso. Sem os missionários alemães, segundo quer crer Wand, Goiás retornaria ao seu “estado primitivo”, ou, “atrasado”. Por outro lado, esta exaltação de sua própria obra como “progresso” e “modernização” do sertão goiano, esconde, no entanto, uma complexa relação ora de conflito, ora de adaptação da Igreja Católica para com a consolidação do mundo moderno, especialmente nos contextos brasileiro e goiano.

Esta complexidade, quando se trata de uma instituição transnacional como a Igreja Católica, cuja presença na história ocidental transpassou do mundo antigo ao moderno, se revela na disparidade de posições tanto de grupos internos, quanto na relação sujeito-estrutura, cujos paradoxos saltam aos olhos daqueles que observam o modo como a Igreja e seus fieis têm se adaptado às transformações impostas pelo “passar do tempo”. O objeto de pesquisa analisado na presente tese comporta esta complexa relação de indivíduos e instituição, cuja análise nos exigiu um regresso temporal de quase um século do nosso recorte para que pudéssemos compreender os elementos que compunham as experiências dos sujeitos individuais e coletivos que analisamos e, só a partir disso, analisarmos as expectativas que estes mesmos sujeitos

³⁹⁹ WAND, Pe. Francisco. **Histórias contadas por um missionário do Brasil Central**. Tradução do alemão feita por Pe. Valentin Mooser, CRsR. Manuscrito inédito datilografado, presente no Arquivo Santo Afonso, da Congregação redentorista de Goiânia. s/d, p. 36.

elaboraram para o futuro de Goiás e como, por meio delas, agiram na transformação da realidade em que estavam inseridos.

Assim, foi-nos necessário reservarmos todo o primeiro volume da presente tese para esboçarmos a formação do complexo “campo de experiências” católico sobre o delicado momento de consolidação da modernidade na Europa. Ali nosso intento foi apresentar ao nosso leitor os principais elementos que constituíram a relação entre a Igreja Católica e a “modernidade” no século 19, seja na aversão/combate às novidades técnicas (caso do ultramontanismo francês), seja na benção do progresso material que empolgava as classes médias e intelectuais e inflavam as cidades na expansão urbana e industrial.

Na Alemanha, lugar de foco do nosso segundo capítulo, a fragmentação política e as peculiaridades culturais dos Estados germânicos lograram uma experiência distinta do caso francês, algo que em muito nos interessou para a formação do singular espaço de experiências do nosso objeto de pesquisa. Ali, não obstante o malogrado iluminismo católico experienciado na crise do *Reichskirche* do fim do século 18, o triunfo do ultramontanismo na ação contrarrevolucionária do século 19, formou um conjunto de experiências de uma Igreja em peleja com a modernidade, cujas conseqüências levariam ao conflito direto com Estado alemão unificado a partir de 1871, com o chamado *Kulturkampf*. O resultado destes conflitos foi um exílio de 21 anos imposto à congregação redentorista (como também aos jesuítas) do Império Alemão, mas que levou diretamente à aceitação da missão bávaro-brasileira em 1894, iniciando de fato ali nosso contato direto com nosso objeto de pesquisa.

Antes, porém, de tomarmos nosso objeto diretamente para análise, encerramos nosso primeiro volume da tese com uma discussão do contexto histórico goiano encontrado pelos redentoristas no final do século 19 e início do 20. De especial importância para este terceiro capítulo foram as noções como as de “civilização” e “decadência”, algo de fundamental relevância para a compreensão das transformações históricas em Goiás no contexto abordado. Como fruto deste mesmo contexto, e de especial importância para as pretensões da presente tese, terminamos o capítulos com uma análise da religiosidade popular goiana e o modo como o ultramontanismo se instalou em Goiás e ali foi triunfante, embora de modo bastante distinto do caminho percorrido na Alemanha.

De um modo geral, portanto, o primeiro volume da presente tese permitiu ao nosso leitor, por um lado, compreender a formação do conjunto de experiências herdadas pelos missionários redentoristas que migraram da Alemanha para Goiás no final do século 19, cujas consequências se expressariam no modo como tais sujeitos enxergaram e agiram sobre a realidade goiana encontrada. Por outro lado, a perspectiva transnacional adotada em nosso primeiro volume (especialmente na relação Alemanha-Brasil/Goiás) permitiu que nosso leitor estabelecesse importantes distinções e comparações entre os casos alemão e brasileiro (com foco em Goiás), tanto no que tange a modernidade (na Europa em consolidação e no Brasil ainda como expectativa e realidade em construção), como no que se refere ao modo como o movimento ultramontano agiu sob diferentes condições e realidades históricas.

Esta perspectiva transnacional, entretanto, não se tratou de uma comparação simples (no sentido de estabelecimento de uma relação paralela), mas de uma análise da herança de experiências alemãs oitocentistas que direta ou indiretamente afetaram (do nível pessoal ao institucional e estrutural) o modo como as expectativas católicas e redentoristas foram (re)elaboradas no Brasil e os caminhos e ações que delas derivaram.

Assim, já no primeiro capítulo do nosso segundo volume, abordamos não apenas as experiências específicas da província redentorista bávara na consolidação e posterior crise das atividades missionárias na Alemanha oitocentista, mas também suas expectativas idealizadas sobre a missão no Brasil e suas consequentes frustrações/confirmações quando da vivência de fato da realidade brasileira e goiana. Aqui, nosso enfoque foi do nível institucional ao pessoal, tomando como base elementos fundamentais da experiência religiosa missionária que constituíram tanto as expectativas como as novas experiências redentoristas dos missionários alemães no Brasil: as ideias de vocação, missão e sacrifício. Por meio delas acreditamos termos podido analisar melhor a maneira como os missionários alemães lidaram com as experiências, expectativas e novas experiências (sobretudo religiosas) vivenciadas da Alemanha ao Brasil/Goiás.

Nesta direção, em nível institucional, do primeiro ao segundo volume da presente tese, demonstramos que, enquanto a Igreja Católica na Alemanha, no final da primeira metade do século 19, foi o braço do Estado para impedir o avanço dos ideais modernos (ligados diretamente ao liberalismo revolucionário dos movimentos de 1848), no Brasil, no século seguinte, esta mesma Igreja (já vivenciando um momento de

transição “pós-ultramontano”) foi o braço do Estado para garantir o progresso e a consolidação da nação. Assim, enquanto na Alemanha oitocentista a consolidação da modernidade, unificação do império e ascensão política do liberalismo levaram à crise e conflito entre Igreja e Estado, no Brasil o caminho para o país tornar-se uma nação soberana e moderna teve justamente na aliança Estado-Igreja o fundamento que levou à consolidação da República no século 20.

Este momento pós-ultramontano no Brasil, por um lado, foi marcado pela permanência da aversão aos valores modernos (tidos como laxismo e perversão dos valores tradicionais cristãos), mas, por outro, pela adequação do discurso católico em favor das transformações técnicas e culturais do mundo moderno, apropriando-se de termos como “progresso”, “moderno” e “modernização” (bem como de ideais modernos, como o nacionalismo) numa espécie de contrafação católica da modernidade triunfante, o que permitiu à Igreja Católica não apenas aliar-se definitivamente com o Estado republicano, mas também garantir sua hegemonia política e religiosa no país.

Estas transformações sofridas pela Igreja Católica, especialmente no Brasil, denotam o modo como o catolicismo se reelaborou face à consolidação do mundo moderno no século 20. Um dos exemplos mais caros à nossa argumentação refere-se ao modo como o ultramontanismo (amplamente apoiado e favorecido no âmbito institucional da Igreja) apropriou-se do catolicismo popular na Alemanha oitocentista, a ponto de apoiar-se no misticismo feminino (como o caso de Louise Beck) e nos demais elementos anti-racionalistas (e, por isso, antimodernos), enquanto que, no século seguinte, a apropriação desse catolicismo popular se deu de modo a evitar-se lideranças religiosas para-institucionais (como o caso de Santa Dica) sob o mesmo discurso que outrora condenara o catolicismo na Alemanha: a superstição e o fanatismo. Não apenas as lideranças católico-populares, mas igualmente o espiritismo (adversário católico nascido no seio do cientificismo) foi alvo do discurso católico (agora) avesso ao que representasse um passado a ser superado pelo progresso moderno. Mais que isso, a mesma Igreja que, como instituição transnacional, julgava-se acima de qualquer nação, no contexto de construção da modernidade no Brasil, buscou firmar-se como o verdadeiro baluarte do nacionalismo brasileiro, acusando o protestantismo (outrora bastião do progresso e modernidade) de inimigo da pátria e risco real de degeneração do “verdadeiro” sentimento nacional.

Foi nesta direção e a partir de tais argumentações e elementos históricos que a presente tese sustentou-se sobre uma hipótese central, argumentada e demonstrada ao longo das páginas que se seguiram:

Segundo propomos e argumentamos, a Igreja Católica no Brasil, face à necessidade de adaptar-se à inevitável modernidade em construção no país, decidiu-se não por confrontá-la (como o fez na Europa, especialmente no caso analisado da Alemanha), mas por adaptar o discurso moderno aos interesses da própria instituição; portanto uma adaptação da modernidade à Igreja e não o inverso. A estratégia para isso foi tomar a dianteira em processos importantes na consolidação da modernidade no Brasil (destacando-se o nacionalismo e apoios à modernização técnica), ao passo que, no que tange os valores culturais, sociais e morais, sustentava-se uma posição radicalmente conservadora e antimoderna. Assim, no caso analisado de Goiás, a Igreja Católica (por meio dos missionários redentoristas alemães) incentivou largamente a urbanização, a inovação técnica e a modernização (seja enquanto melhoramento geral das condições práticas da vida, seja como abreviação das distâncias temporais entre Goiás e a Europa e litoral brasileiro), ao passo que combateu frontalmente as “modas modernas”, os valores da liberdade política, de consciência, de imprensa, etc., bem como quaisquer valores ou condutas associadas aos “tempos modernos”.

Neste sentido, segundo argumentamos nas páginas que se seguiram, não houve por parte da Igreja Católica em Goiás (e, em certa medida, no Brasil) uma negação da modernidade (enquanto tempo histórico de alteridade radical entre passado e presente já vivido e experienciado pelos sujeitos na forma de “valores”), mas uma ação dentro destas transformações em curso, no sentido de garantir a hegemonia dos valores (e privilégios, do ponto de vista político) do catolicismo no mundo moderno que triunfara no século 20.

Portanto, embora o termo “modernidade” não faça parte do vocabulário empregado nas fontes, parece-nos ter ficado claro que, junto com os progressos modernos (estrada de ferro, imprensa, fábricas, comunicações, automóveis, etc.), existe uma “maneira de viver moderna”, algo que está para além das transformações técnicas e melhoramentos materiais em geral. Ao invés de se negar a modernidade consolidada enquanto valores, portanto, os redentoristas alemães em Goiás assumiram que o

Progresso é “cousa muito valiosa e elevada”.⁴⁰⁰ Todavia, era necessário ressignificar o conceito de “Progresso”, esvaziá-lo de qualquer conteúdo que levasse à “maneira de viver moderna”, para inculcar a ideia de que “o verdadeiro progresso” está na “civilização” (e não na modernidade), uma vez que “Um povo, como um homem, pode estar muito acima que um outro, ser mais culto, estar mais adiantado, ser mais civilizado que um outro, desconhecendo muitas das cousas, invenções e comodidades modernas.”⁴⁰¹ Sendo assim, para a Igreja Católica no Brasil, o “verdadeiro e legítimo progresso” não estaria nas transformações materiais, pois “Mesmo depois de senhor da situação, depois de imbuído de todo o aparelhamento moderno, material, o homem não está ainda de todo civilizado, culto”.⁴⁰² Tal civilização e cultura só poderiam ser alcançadas, enfim, segundo os redentoristas editores do *Santuário da Trindade* em Goiás, por meio do “conhecimento das sciencias humanas e também das sciencias divinas de sua religião, de seu Deus.”⁴⁰³, portanto, por meio da própria Igreja, e não aquém dela, como se intentou na consolidação da modernidade alemã e europeia do século anterior.

É nesta direção que nossa tese apontou para uma argumentação de que o modo como os sujeitos históricos analisados (coletivos enquanto congregação, mas também individuais) perceberam e construíram a modernização e progresso em Goiás tem raízes profundas em seu conjunto de experiências inversamente experimentado (pessoalmente ou, na maior parte das vezes, coletivamente) na Alemanha do século anterior. Enquanto na Europa a peleja contra a modernidade e a consolidação do Estado nacional moderno alemão resultou na derrota católica e exílio redentorista de 21 anos, no Brasil a congregação redentorista (e a própria Igreja de uma maneira geral) utilizou-se dos mesmos elementos que outrora lhe foram armas de açoite, para consolidar-se como instituição hegemônica no regime republicano e na modernidade em construção no país.

⁴⁰⁰ FERREIRA, Pe. José Lopes (Editor). Progresso e Progresso. *Santuário da Trindade*, Ano 3, n. 78. Campinas-GO, 4 de outubro de 1924, p. 1.

⁴⁰¹ Idem.

⁴⁰² Idem.

⁴⁰³ Idem.

FONTES E DOCUMENTOS CITADOS

Ânuas da Vice-Província de S. Paulo (1919-1931). 2º Volume. Aparecida, 1993, p. 204.

AQUELES QUE NOS PRECEDERAM. Manuscrito datilografado. Archiv des Redemptoristenklosters Gars. S/d.

BRASIL. Código Penal Brasileiro. Rio de Janeiro: Senado Federal; Subsecretaria de Informações. 1890

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 1º Volume (1817-1896). Aparecida (SP), 1983.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 2º Volume (1897-1901). Aparecida (SP), 1983.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 3º Volume (1902-1904). Aparecida (SP), 1983.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 4º Volume (1905-1908). Aparecida (SP), 1984.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 5º Volume (1909-1912). Aparecida (SP), 1985.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 6º Volume (1913-1920). Aparecida (SP), 1985.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 7º Volume (1921-1922). Aparecida (SP), 1985.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 8º Volume (1923-1924). Aparecida (SP), 1986.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 9º Volume (1925-1927). Aparecida (SP), 1986.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-A), 10º Volume (1928-1930). Aparecida (SP), 1987.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-B), Suplemento 1º Volume (1874-1897). Aparecida (SP), 1988.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-B), Suplemento 2º Volume (1898-1905). Aparecida (SP), 1992.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-B), Suplemento 3º Volume (1906-1921). Aparecida (SP), 1992.

Correspondência da Província Redentoristas de São Paulo (COPRESP-B), Suplemento 4º Volume (1922-1950). Aparecida (SP), 1995.

Crônicas das missões de Goiás (1898-1909/1910-1934). 1º Volume. Datilografado. Aparecida, 1982.

JORNAL MATUTINA MEIAPOTENSE, Meia Ponte, 4 de janeiro de 1831. (AGEPEL. CD-ROM).

JORNAL SANTUÁRIO DA TRINDADE. Campinas (GO). 1922-1931. Coleção Convento Santo Afonso (Goiânia – GO).

PIO IX, Papa. **Quanta Cura**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio eletrônico: <http://www.montfort.org.br/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=quantacura>. Acesso: 02/10/2010 às 09:13h

PIO IX, Papa. **Syllabus**. MONTFORT Associação Cultural. Sítio Eletrônico: <http://www.montfort.org.br/old/index.php?secao=documentos&subsecao=enciclicas&artigo=silabo> Acesso: 26/10/2015 às 14:00h

PIO IX, Papa. **Qui pluribus**: Sobre os erros contemporâneos e o modo de os combater. Petrópolis: Vozes, 1947

PIO X, Papa. **Carta Encíclica Pascendi Dominici Gregis**: Do Sumo Pontífice Pio X aos Patriarcas, Primazes, Arcebispos, Bispos e outros ordinários em paz e comunhão com a Sé Apostólica sobre as doutrinas modernistas. Roma, 8 de setembro de 1907, p. 3. Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_19070908_pascendi-dominici-gregis.html. Acesso, 06/04/2017

PROCESSO 651, maço 9. Cartório de Crime de Pirenópolis (GO). 1925.

Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Antero Cícero de Assis à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz, no dia 1o de junho de 1871. In. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias>. Acesso em: 15 de novembro de 2016.

Relatório apresentado pelo Ilmo. e Exmo. Sr. Dr. Ernesto Augusto Pereira à Assembléia Legislativa Provincial de Goyaz, no dia 1o de junho de 1870. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias> Acesso em: 15 de novembro de 2016.

Relatório lido na abertura da Assembleia Legislativa de Goyaz pelo Presidente da Província o Exm. Sr. José Martins Pereira de Alencastre no dia 1º de junho de 1862. <http://www-apps.crl.edu/brazil/provincial/goias> . Acesso em: 15 de novembro de 2016

WAND, Pe. Francisco. **Histórias contadas por um missionário do Brasil Central**. Tradução do alemão feita por Pe. Valentin Mooser CRsR. Texto inédito e datilografado, presente no Arquivo Santo Afonso, da Congregação redentorista de Goiânia. s/d

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AGOSTINHO. **A Cidade de Deus**. Tradução e prefácio de J. Dias Pereira. 2ª Edição. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1996
- AMADO, Janaína. **Conflito social no Brasil: a revolta dos Mucker**. São Paulo: Símbolo, 1978.
- ANDERSON, Benedict. **Nação e consciência nacional**. São Paulo: Ática, 1989.
- ANDERSON, Margaret Lavinia. Piety and Politics: Recent Work on German Catholicism. **Journal of Modern History**. n. 63, dec. 1991
- _____. **Windthorst: A Political Biography**. Oxford: Oxford University Press, 1981.
- _____. The Limits of Secularization: On the Problem of the Catholic Revival in Nineteenth-Century Germany. **Historical Journal**. n. 38, 1995
- ARAÚJO, Odália Cristina Gonçalves. **História do protestantismo em Goiás (1890-1940)**. Dissertação (Mestrado em História) - Universidade Federal de Goiás, Goiânia, 2004.
- ARAÚJO, Valdei Lopes de. **A experiência do Tempo: conceitos e narrativas na formação nacional brasileira (1813-1845)**. São Paulo: Hucitec, 2008.
- ARENDDT, Hannah. **Da Revolução**. Brasília: Editora da UnB, 1988; FURET, François. **Pensando a Revolução Francesa**. 2ª ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989
- ARMITAGE, David; SUBRAHMANYAM, Sanjay. **The Age of Revolutions in Global Contexts (1760-1840)**. London: Palgrave Macmillan, 2009
- ASSIS, Ângelo Adriano Faria de. A história excluída: o uso dos cronistas e fontes inquisitoriais para um novo olhar sobre a história colonial. **Encontro Nacional de Pesquisadores do Ensino de História**. Anais da 6ª Edição: Presidente Prudente (SP), 2003
- AUDRIN, Frei José M. **Os sertanejos que conheci**. Rio de Janeiro: José Olympio, 1963
- AZEVEDO, André Nunes de. **Da Monarquia à República: um estudo dos conceitos de Civilização e Progresso na cidade do Rio de Janeiro entre 1868 e 1906**. Rio de Janeiro. Tese de Doutorado - Departamento de História, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 2003
- AZEVEDO, Thales. Catolicismo no Brasil? **Revista de Cultura Vozes**. Ano 63, n. 2, 1969
- AZZI, Riolando. O início da Restauração Católica no Brasil (1920-1930). **Síntese Política Econômica Social (SPES)**. Número 10. p. 61-90. Rio de Janeiro, 1977
- BACZKO, Bronislaw. Imaginação Social. In: **Enciclopédia Einaudi**. v. 5. Lisboa: Imprensa Nacional/Casa da Moeda, 1985
- BALIBAR, Etienne. **A filosofia de Marx**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995

BÄR, Matthias. **Die Beziehungen des Münchener Görreskreises und anderer katholischer Gelehrter in das katholische England**. St. Ottilien: EOS, 2010

BARBUY, Heloisa. O Brasil vai a Paris em 1889: um lugar na Exposição Universal. Anais do Museu Paulista: **História e Cultura Material**. Vol. 4, n. 1, 1996.

BENVENISTE, Émile. “Civilización”. Contribución a la historia de la palabra. p. 209-218. In: **Problemas de lingüística general**. México Distrito Federal: Siglo Veintiuno editores, 1974

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: Ed. Paulinas, 1983

BERTA, Weibel. **Eine aussergewöhnliche Nonne: Maria Celeste Crostarosa, Gründerin der Redemptoristinnen**. Freiburg [Schweiz] : Kanisius-Verl., 1995

BERTRAN, Paulo (org.) **Notícia Geral da Capitania de Goiás**. Tomo 2. Goiânia: editoras de UFG e da UCG, 1996

_____. **Formação Econômica de Goiás**. Goiânia: Oriente, 1978

BINET, Michel. Romarias e História Intelectual e Pessoal numa investigação: entrevista com Pierre Sanchis por “questionário semi-directivo”. **Arquivos da Memória**: Revista do Centro de Estudos de Etnologia Portuguesa. N. 4, 1998

BIRKE, Adolf. “Zur Entwicklung und politischen Funktion des bürgerlichen *Kulturkampf*verständnisses in Preußen-Deutschland”. In: KURKE, Dietrich. **Aus Theorie und Praxis der Geschichtswissenschaft**: Festschrift für Hans Gerzfeld zum 80. Geburtstag. Berlin: de Gruyter, 1972

BLACKBOURN, David. “Catholic and Politics”. In: _____. **Populists and patricians: Essays on Modern German History**. Oxford: Routledge, 2014.

_____. **Class, Religion and Local Politics in Wilhelmine Germany: the Center Party in Württemberg before 1914**. New Haven and London: Yale University Press, 1980

_____. **History of Germany (1780-1918): The Long Nineteenth Century**. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

_____. **Marpingen: Apparitions of the Virgin Mary in Nineteenth-Century Germany**. New York: Oxford University Press, 1998

_____. Progress and Piety: Liberalism, Catholicism and the State in Imperial Germany. **History Workshop Journal**. n. 26, Autumn, 1988

BLESSING, Werner K. Staat und Kirche in der Gesellschaft: Institutionelle Autorität und mentaler Wandel in Bayern während des 19. Jahrhunderts. In: KOCKA, Jürgen; BERDING, Helmut; WEHLER, Hans-Ulrich (orgs.). **Kritische Studien zur Geschichtswissenschaft**. Vol. 51. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982

BLUNTSCHLI, Johann Caspar. **Charakter und Geist der politischen Parteien**. Nördlingen: C. H. Beck, 1869. Reimpressão: Aalen: Scientia, 1970

- BORGES, Barsanulfo Gomides. **O despertar dos dormentes:** Estudo sobre a Estrada de Ferro em Goiás e seu papel nas transformações das estruturas regionais: 1909-1922. Goiânia: CEGRAF, 1990
- BORNKAMM, Heinrich. **Staatsidee im Kulturkampf.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1969
- BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas.** São Paulo: Perspectiva, 2007
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **De tão longe venho vindo:** símbolos, gestos e rituais do catolicismo popular em Goiás. Goiânia: Editora da UFG, 2004.
- BRANDHUBER, Georg (Org.). **Die Redemptoristen (1732-1932):** Festgabe zur 200-Jahr-Feier der Kongregation des Allerheiligsten Erlösers im Auftrage der Provinzen deutscher Zunge. Bamberg: St. Otto Verlag, 1932
- BRITO, Eleonora Zicari Costa de. **A construção de uma marginalidade através do discurso e da imagem: Santa Dica e a corte dos anjos em Goiás – 1923-1925.** Dissertação de (Mestrado) – Universidade de Brasília, 1992
- BROSE, Eric Dorn. **German History, 1789-1871:** From the Holy Roman Empire to the Bismarckian Reich. Berghahn Books, 1997
- BRUNEAU, Thomás. **O catolicismo brasileiro em época de transição.** São Paulo: Loyola, 1974.
- BUNSEN, Christian Karl Josias von. **Die Zeichen der Zeit:** Brief an Freunde über die Gewissensfreiheit und das Recht der christlichen Gemeinde. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1855
- BURKARD, Dominik. 1848 als Geburtsstunde des deutschen Katholizismus? Unzeitgemäße Betrachtungen zur Erforschung des „Katholischen Vereinswesens“. **Saeculum.** Vol. 49, 1998.
- BURKE, Peter. **A escola dos Annales: 1929-1989:** A revolução francesa da historiografia. São Paulo: Editora da UNESP, 1992
- _____. **Cultura popular na Idade Moderna.** São Paulo: Cia das Letras, 1989.
- BURY, John. **La Idea del Progreso.** Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- CALLAHAN, William. **Church, politics, and society in Spain (1750-1874).** Cambridge: Harvard University Press, 1984
- CARDOSO, Elza Silva. **Contra o liberalismo, a favor da democracia:** A concepção política da Igreja Católica em meados do século XX. Dissertação (mestrado em História). Franca (SP): Universidade Estadual Paulista, 2009.
- CARPEAUX, Otto Maria. **A história concisa da literatura alemã.** São Paulo: Faro Editorial, 2013
- CERASOLI, Josianne Francia. **Modernização no Plural:** obras públicas, tensões sociais e cidadania em São Paulo na passagem do século XIX para o XX. Tese (Doutorado em História) – Campinas: Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, 2004.
- CÉSAR, Waldo. O que é popular no catolicismo popular? **Revista Eclesiástica Brasileira.** Vol. 36, n. 141, 1976

- CHÂTELIER, Louis. **The Religion of the Poor: Rural Missions in Europe and the Formation of Modern Catholicism, 1500-1800.** Cambridge: Cambridge Press, 1997
- CHAUÍ, Mariêna. **Seminários: O nacional e o popular na cultura brasileira.** São Paulo, Brasiliense, 1983.
- CHAUL, Nars Fayad. **Caminhos de Goiás: da construção da decadência aos limites da modernidade.** Goiânia: Editora da UFG, 2002
- CLARK, Christopher. The New Catholicism and the European culture wars. In: CLARK, Christopher; KAISER, Wolfram. (Orgs.). **Culture wars: Secular-Catholic Conflict in Nineteenth-Century Europe.** Cambridge: Cambridge University Press, 2003
- CORRÊA, Margarida Maria da Silva. Naturalistas e viajantes estrangeiros em Goiás (1800-1850). In: CHAUL, Nars Fayad; RIBEIRO, Paulo Rodrigues (org.). **Goiás: identidade, paisagem e tradição.** Goiânia: UCG, 2001
- CRAIG, Gordon. **Germany 1866-1945.** New York: Oxford University Press, 1978; HOLBORN, Hajo. **A History of Modern Germany: 1840-1945.** 2 vols. Princeton: Princeton University Press, 1982
- CUNHA MATTOS, Raymundo José da. **Chorographia histórica da Província de Goyaz.** Goiânia: Sudeco, 1979
- CUNHA, Euclides da. **Os Sertões.** São Paulo: Editora Três, 1984
- D'ALICOURT, Luís. **Memórias sobre a viagem do Porto de Santos à cidade de Cuiabá.** São Paulo: Edusp, 1975
- DECOT, Rolf. **Säkularisation der Reichskirche 1803: aspekte kirchlichen Umbruchs.** Mainz, Philipp von Zabern, 2001
- DELUMEAU, Jean. **A Confissão e o Perdão: a confissão católica séculos XIII a XVIII.** São Paulo: Cia das Letras, 1991.
- DREHER, Martin N. "Protestantismos na América Meridional". In: GUERRIERO, Silas (org.). **Estudo das religiões: desafios contemporâneos.** São Paulo: Paulinas, 2003
- DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa.** São Paulo: Martins Fontes, 2003
- DUSSLER, Hildebrand. Die Allgäuer Erweckungsbewegung in der Sicht des Freisinger Moralthologen Magn. Jocham. In: **Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte.** Vol. 22. München: Verl. d. Verein für Diözesangeschichte von München und Freising, 1961
- ELEY, Geoff. **From Unification to Nazism: Reinterpreting the German Past.** Boston: Allen and Unwin, 1986
- ELIAS, Norbert. **O processo civilizador: uma história dos costumes.** 2ª edição. Vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.
- _____. **Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XVIII e XIX.** Rio de Janeiro: Zahar, 1997
- EVANS, Ellen. **The German Center Party, 1870-1933: A Study in Political Catholicism.** Carbondale, and Edwardsville, Ill., 1981

FABIAN, Johannes. **O tempo e o outro**: como a antropologia estabelece seu objeto. Petrópolis (RJ): Vozes, 2013.

FAVRE, Johann Baptiste; BERNA, Anna. **Die ehrwürdige Maria-Celeste Crostarosa**: eine große Mystikerin im XVIII. Jahrhundert. Kevelaer (Rhld.) : Butzon & Bercker, 1936

FERNANDES, Florestan. **O que é revolução**. São Paulo: Brasiliense, 1984

FLEISCHMANN, Kornelius. Klemens Maria Hofbauer: sein Leben und seine Zeit. Graz: Verl. Styria, 1988

FORSTER, Marc. **Catholic Germany from the Reformation to the Enlightenment**. Palgrave Macmillan, 2008

FRANCO, Giovanni Giuseppe. **Appunti Storici sopra il Concilio Vaticano**. Editado e organizado por Giacomo Martina. Roma: Editora da Universidade Gregoriana, 1972

FREUND, Julien. **Sociologia de Max Weber**. 5ª edição. Rio de Janeiro: Forense Universitária: 2003

FRIEDBERG, Emil. **Das Deutsche Reich und die katholische Kirche**. Leipzig: Duncker & Humblot, 1872

GALL, Lothar. **Der Liberalismus als regierende Partei. Das Grossherzogtum Baden zwischen Restauration und Reichsgründung**. Wiesbaden: Franz Steiner, 1968.

_____. Die partei- und sozialgeschichtliche Problematik des badischen *Kulturkampfes*. **Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins**. N. 113, 1965

GALVÃO, Andréia Márcia de Castro. **“Um remédio para a alma”**: o risível em Goiás no jornal Santuário da Trindade (1922-1931). Dissertação (Mestrado em Territórios e Expressões Culturais do Cerrado), Universidade Estadual de Goiás, Câmpus de Ciências Socioeconômicas e Humanas, Anápolis, 2015.

GEHLEN, A. **A alma na era da técnica**. Lisboa: LBL Enciclopédia, 1957.

GELLNER, Ernst. **Nations and Nationalism**. Ithaca: Cornell University Press, 1983;

GEOFF, Eley. “Bismarckian Germany”. In: MARTEL, Gordon (Org.). **Modern Germany Reconsidered: 1870-1945**. London: Routledge, 1992

GLASS, Friedrich Charles. **Aventuras com a Bíblia no Brasil**. Rio de Janeiro: Livraria Evangélica Limitada, [19__]

GOMES FILHO, Robson. Carisma e Dominação Carismática: perspectivas teórico-metodológicas do conceito weberiano de carisma e sua efetivação histórica nos estudos de religiões. **Expedições: Teoria da História & Historiografia**. Vol. 5, n. 1, janeiro-julho, 2014

_____. “Ultramontanismo goiano pós-padroado: desafios e conflitos de Dom Eduardo Silva (1891-1907)” In: BUARQUE, Virgínia A. Castro (Org.). História da historiografia religiosa. Ouro Preto: EDUFOP/PPGHIS, 2012.

_____. **Carisma, legitimidade e dominação religiosa**: Santa Dica e a Congregação Redentorista em Goiás. Curitiba (PR): Editora Prismas, 2017.

_____. **O movimento messiânico de “santa Dica” e a Ordem Redentorista em Goiás (1923-1925)**. Dissertação (Mestrado em História) – Instituto de Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal de Ouro Preto, Mariana, 2012.

GOMES FILHO, Robson; SOUZA, Julierme Sabastião Morais (Orgs.). **Anais do IV Simpósio Nacional (I Internacional) de História da UEG**. Morrinhos (GO): Universidade Estadual de Goiás, 2015.

GÖTZ VON OLENHUSEN, Irmtraud. **Klerus und abweichendes Verhalten: Zur Sozialgeschichte der katholischer Priester im 19. Jahrhundert**. Die Erzdiözese Freiburg. Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 1994

GOUDSBLOM, Johan. “A religião e o Processo Civilizador Europeu”. **Impulso: religião em diálogo**. Piracicaba, v. 14, n. 34, p.1-183, maio/ago. 2003

GROETHUSYEN, Bernhard. **Die Entstehung der bürgerlichen Welt – und Lebensanschauung in Frankreich**. Halle: Max Niemeyer, 1927

GROSS, Michael. B. **The war against Catholicism: liberalism and the anti-catholic imagination in nineteenth-century Germany**. Michigan: The University of Michigan Press, 2011

GUIZOT, François. *Civilisation en Europe*. Paris, 1828. p. 15. Apud: FEBVRE. Lucien *et all*. **Civilisation: Le mot et le idée**. Paris: La renaissance du livre, 1930

HAMEROW, Theodore. **The Age of Bismarck: Documents and Interpretations**. New York: Harper and Row, 1973

HARTMANN, Peter Claus. **Bayerns Weg in die Gegenwart: Vom Stammesherzogtum zum Freistaat heute**. Regensburg: Friedrich Pustet, 2004

HARTOG, François. **Memórias de Ulisses: narrativas sobre a fronteira na Grécia Antiga**. Belo Horizonte: Editora da UFMG, 2004.

_____. **Os antigos, o passado e o presente**. Brasília: Editora da UnB, 2003.

_____. **Regimes de historicidade: presentismo e experiências do tempo**. Belo Horizonte: Autêntica, 2013.

HARTWIG, Wolfgang. *Von Preussens Aufgabe in Deutschland zu Deutschlands Aufgabe in der Welt: Liberalismus und borussianisches Geschichtsbild zwischen Revolution und Imperialismus*. **Historische Zeitschrift**. N. 231, 1980

HERDER, Gwendolin. **Entwicklungslinien volksbildnerischer Verlagsarbeit zwischen Kölner Ereignis und Märzrevolution (1837-1848)**. Bonn : Herder, 1989; AMELUNXEN, Rudolf. **Das Kölner Ereignis**. Essen: Ruhrländische, 1952

HERMANN, Jacqueline. *Canudos: a terra dos homens de Deus*. **Estudos Sociedade e Agricultura**. Nº 9, 1997.

HINSCHIUS, Paul. **Die päpstliche Unfehlbarkeit und das vatikanische Konzil**. Kiel: Universitäts-Buchhandlung, 1871

HOBSBAWM, Eric. **A Era das Revoluções (1789-1848)**. 22ª Edição. São Paulo: Editora Paz e Terra, 2007

- HOLZEM, Andreas. **Kirchenreform und Sektenstiftung. Deutschkatholiken, Reformkatholiken und Ultramontane am Oberrhein (1844-1866)**. Paderborn: Schöningh, 1994
- HOORNAERT, Eduardo (org.). **História da Igreja no Brasil**. 4ª edição. Petrópolis: Vozes, 1992
- HUBER, Wolfgang; SCHWERDTFEBER, Johannes (Orgs.). **Kirche zwischen Krieg und Friede: Studien zur Geschichte der deutschen Protestantismus**. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1976
- ISAIA, Artur. O espiritismo nas teses de medicina na faculdade do Rio de Janeiro. **História Revista**. Vol. 2, n. 1, jan-jun, 2007
- JAMES, Cyril Lionel Robert. **The Black Jacobins: Toussaint L'ouverture and the San Domingo**. New York: Vintage Books, 1989
- KEINEMANN, Friedrich. **Beiträge zur westfälischen Landgeschichte**. Münster: Aschendorff, 1974
- KOHN, Hans. **Nationalism: its meaning and history**. Canada: D. Van Nostrand Company, 1955;
- KONDER, Leandro. "A história em Marx". In: MALERBA, Jurandir. **Lições de história: o caminho da ciência no longo século XIX**. Porto Alegre: FGV, 2010
- KÖRNER, Hans-Michael. *Kulturkampf* im Königreich Bayern. Staat und Kirche in der Regierungszeit König Ludwigs II. **Zur Debatte: Themen der Katholischen Akademie in Bayern**. München, Vol.1, 2012
- KOSELLECK, Reinhart. **Estratos do tempo: estudos sobre história**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2014.
- _____. **Futuro passado: contribuição à semântica dos tempos históricos**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2012.
- KRAUS, Andreas. **Katholische Auklärung – Aufklärung im katholischen**. Hamburg: Meiner, 1993
- LAGRÉE, Michel. **Religião e Tecnologia: a bênção de Prometeu**. Bauru (SP): EDUSC, 2012
- LAPA, José Roberto do Amaral. **A Cidade: os cantos e os antros: Campinas 1850-1900**. São Paulo: Editora da USP; Campinas (SP): Editora da UNICAMP, 2008.
- LARKIN, Emmet. The Devotional Revolution in Ireland, 1850-75. **The American Historical Review**. Vol.77, n.3, 1972
- LE GOFF, Jacques. **História e Memória**. Campinas (SP): Editora da Unicamp, 2013.
- _____. **O Deus da Idade Média**. Conversas com Jean-Luc Pouthier. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008
- LEAL, Oscar. **Viagens às terras goyanas (Brasi Central)**. Goiânia: Ed. da UFG, 1980
- LEÃO XIII, Papa. **Immortale Dei: A constituição cristã dos Estados**. São Paulo: Paulus, 2005

- LIEDHEGENER, Antonius. **Christentum und Urbanisierung**. Katholiken und Protestanten in Münster und Bochum 1830–1933. Paderborn; München: Schöningh, 1997
- LILL, Rudolf. “Der *Kulturkampf* in Preußen und im deutschen Reich (bis 1878)”, JEDIN, Hebert (org.). **Handbuch der Kirchengeschichte**. Freiburg im Breisgau: Herder, 1973
- _____. Kirche und Revolution. Zu den Anfängen der katholischen Bewegung im Jahrzehnt vor 1848. **Archiv für Sozialgeschichte**. Vol. 18, 1978
- LIGÓRIO, Afonso Maria de. **A prática do amor a Jesus Cristo**. 7ª Edição. Aparecida, SP: Editora Santuário, 1996
- LIMA, Alceu de Amoroso. **Estudos**: segunda série. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1934
- LIMA, Nísia Trindade. **Um sertão chamado Brasil**: intelectuais e representação geográfica da identidade nacional. Rio de Janeiro: Revan: IUPERJ: UCAM, 1999
- LOPES, Ana Patrícia Quaresma. **Exposições Universais Parisienses Oitocentistas**. Coimbra: FCTUC, 2007.
- LUTZ-BACHMANN, Matthias. Religião depois da crítica à religião. **Impulso**. Piracicaba, vol. 14, n. 34, 2003.
- MADER, Maria Elisa Noronha de Sá. **O vazio**: o sertão no imaginário da colônia nos séculos XVI e XVII. Dissertação (Mestrado em História) – Rio de Janeiro, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro, 1995
- MAJO, Angelo. **La stampa cattolica in Italia**: Storia e documentazione. Casale Monferrato : Piemme, 1992
- MANOEL, Ivan A. **O Pêndulo da História**: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: UEM, 2004
- MATA, Sérgio da. “Entre Syllabus e *Kulturkampf*: revisitando o “reformismo” católico na Minas Gerais do Segundo Reinado”. In: CHAVES, Cláudia M.; SILVEIRA, Marco A. (Orgs). **Território, conflito e identidade**. Belo Horizonte: Argvmentvm, 2007
- _____. **Chão de Deus**: catolicismo popular, espaço e proto-urbanização em Minas Gerais, Brasil. Séculos XVIII-XIX. Berlin: Wiss. Verl. Berlin, 2002
- _____. **História & Religião**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2010.
- _____. Religião e Modernidade em Ernst Troeltsch. **Tempo Social**: Revista de Sociologia da USP. Vol. 20, n. 2, 2008.
- MATTOS, Raymundo José da Cunha. **Corografia Histórica da Província de Goiás**. Goiânia: Sudeco, 1979
- MAUS, Marcel; HUBERT, Henri. **Sobre o sacrifício**. São Paulo, Cosac Naify, 2005
- MEIRA, Júlio César. A crise do projeto da modernidade a partir das análises de Simmel, Ansart e Castoriadis. **Revista Ágora**. Vitória, n. 21, 2015.
- MELO, Laura Ludovico. Ouro Fino: um arraial... uma igreja... um largo... e uma lembrança na paisagem. **Habitus**. Goiânia, vol. 8, n. 1/2, jan-dez, 2010

- MENEZES, Marco Antônio de. **O poeta da vida moderna: história e literatura em Baudelaire**. Curitiba: Editora CRV, 2013
- MERGEL, Thomas. **Zwischen Klasse und Konfession. Katholisches Bürgertum in Rheinland 1794-1814**. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1994
- MIDELFORT, Erick. **Exorcism and Enlightenment: Johann Joseph Gassner and the Demons of Eighteenth-Century Germany**. New Haven: Yale University Press, 2005.
- MOCELLIN, Alan Delazeri. **Ciência, técnica e Reencantamento do mundo**. Tese (Doutorado em Sociologia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.
- MOOSER, Josef. Katholische Volksreligion, Klerus und Bürgertum in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts. In SCHIEDER, Wolfgang (Org.). **Religion und Gesellschaft im 19. Jahrhundert**. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993
- MORGAN, David. “Enchantment, disenchantment, re-enchantment”. ELKINS, James; MORGAN, David (orgs.). **Re-enchantment: The Art Seminar**. New York: Routledge, 2009.
- MONTEIRO, Duglas Teixeira de. **Os errantes do novo século: um ensaio sobre o surto milenarista do Contestado**. São Paulo: EDUSP, 2011.
- MORAIS FILHO, Mello. **Festas e tradições populares do Brasil** Brasília: Senado Federal, 2002.
- MURPHY, Bartholomew J. **Der Wiederaufbau der Gesellschaft Jesu in Deutschland im 19. Jahrhundert: Jesuiten in Deutschland, 1849-1872**. Frankfurt am Main: Peter Lang, 1985
- NEVES, Margarida de Souza. **As Vitrines do Progresso**. Rio de Janeiro: PUC-Rio/FINEP, 1986.
- NIETZSCHE, Friedrich. “Segunda consideração intempestiva sobre as utilidades e inconvenientes da história”. In: _____. **Escritos sobre história**. São Paulo: Edições Loyola, 2005
- NISBET, Robert. **Historia de La Idea de Progreso**. Barcelona. Gedisa, 1981
- NUNES, Radamés Vieira. **Francisco Ayres, lembranças de um porvir: Porto Nacional e a modernização no norte de Goyaz**. Tese (doutorado em História), Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em História. Uberlândia, 2016
- OLIVEIRA, Adriana de. Representações do lugar: o espaço construído goiano. **IX Seminário de história da cidade e do urbanismo**. São Paulo, 4 a 6 de setembro de 2006
- OLIVEIRA, Eliézer Cardoso de. **As representações do medo e das catástrofes em Goiás**. Tese de Doutorado – Instituto de Ciências Sociais, Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília. Brasília, 2006
- OLIVEIRA, Lúcia Lippi. **A questão nacional na Primeira República**. São Paulo: Brasiliense; Brasília: CNPq, 1990

- ORESTE, Gregório. **Mons. Tommaso Falcoia (1663-1743)**. Roma: Collegium S. Alfonsi de Urbe, 1955
- ORTIZ, Renato. **Cultura e Modernidade: A França do século XIX**. São Paulo: Brasiliense, 1998;
- PAIVA, Gilberto. **A província redentorista de São Paulo 1894-1955**. São Paulo: Editora Santuário, 2007
- PALACIN, Luiz. **O século do ouro em Goiás**. Goiânia: Editora da UCG, 1994
- PALACIN, Luiz; MORAES, Maria Augusta de Sant'Anna. **História de Goiás**. 6ª Edição. Goiânia: Editora da UCG, 2001
- PARTRIDGE, Christopher. **The Re-enchantment of the West: alternative spiritualities, sacralization, popular culture, and occulture**. New York: T. & T. Clark Publishers, 2005.
- PESAVENTO, Sandra Jatahy. **Exposições Universais: Espetáculos da Modernidade do século XIX**. São Paulo: Editora Hucitec, 1997.
- PFLANZE, Otto. **Bismarck and the Development of Germany**. 3 Vols. Princeton: Princeton University Press, 1990
- PIERUCCI, Antônio Flávio. **O desencantamento do mundo: todos os passos do conceito em Max Weber**. São Paulo: USP, Curso de Pós-Graduação em Sociologia/Ed. 34, 2003.
- _____. Reencantamento e dessecularização: a propósito do auto-engano em sociologia da religião. **Novos Estudos CEBRAP**, São Paulo, n. 49, nov. 1997.
- PLUM, Werner. **Exposições Mundiais no Século XIX: Espetáculos da Transformação Sócio-Cultural**. República Federal da Alemanha: Editora Friedrich-Ebert-Stiftung, 1979
- POHL, Johann Emanuel. **Viagem no interior do Brasil: empreendida nos anos de 1817 a 1821 e publicada por ordem de sua Majestade o Imperador da Áustria Francisco Primeiro**, Rio de Janeiro: Editora Instituto Nacional do Livro, 1951
- PONTE, Carlos Fidelis; LIMA, Nísia Trindade; KROPF, Simone Petraglia. O sanitarismo (re)descobre o Brasil. In: PONTE, Carlos Fidelis; FALEIROS, Ialê (orgs.). **Na corda bamba de sombrinha: a saúde no fio da história**. Disponível em: http://www.observatorio.epsjv.fiocruz.br/upload/na%20corda%20bamba/cap_3.pdf
- PRINTY, Michael. **Enlightenment and the Creation of German Catholicism**. Cambridge University Press, 2009. Kindle edition
- QUADROS, Eduardo Gusmão de. Conversão com diversão? Ou como o catolicismo fez as pazes com o cinema durante a Primeira República em Goiás. **Revista de História da UEG**. Porangatu, Vol. 2, n. 1, 2013
- _____. O fantasma evangélico: análise do imaginário religioso de um bispo de Goiás. **Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH**. São Paulo, julho de 2011
- _____. O projeto redentorista de modernização do sertão. **Caminhos**. Goiânia, Vol. 13, n. 1, 2015

- REPGEN, Konrad. „Klerus und Politik 1848. Die Kölner Geistlichen im politischen Leben des Revolutionsjahres – als Beitrag zu einer ‚Parteigeschichte von unten‘“. In: BRAUBACH, Max (Org.). **Aus Geschichte und Landeskunde**. Bonn: Röhrscheid, 1960
- REY-MERMET, Théodule. **Afonso de Ligório: uma opção pelos abandonados**. Aparecida: Editora Santuário, 1984
- RICOEUR, Paul. **Tempo e Narrativa**. Campinas, SP: Papyrus, 1994.
- ROCHA, Francisco Franco da. **Esboço de Psiquiatria Forense**. São Paulo: Laemmert, 1904
- ROSS, Ronald J. **Beleaguered Tower: The Dilemma of Political Catholicism in Wilhelmine Germany** Notre Dame Ind., 1976.
- RÖSSLER, Constantin. **Das Deutsche Reich und die kirchliche Frage**. Leipzig: Fr. Wihl. Grunow, 1876, p. 1. Disponível em: <http://reader.digitale-sammlungen.de/resolve/display/bsb11334318.html>. Acesso: 14 de março de 2017
- ROXO, Henrique de Brito B. **Manual de Psychiatria**. 2ed. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves, 1925
- SAINT-HILAIRE, Auguste. **Viagem à província de Goiás**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1975
- _____. **Viagem às nascentes do Rio São Francisco**. Belo Horizonte: Itatiaia, 1975
- SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. “Uma questão de revisão de conceitos: romanização – ultramontanismo – reforma”. **Temporalidades**: revista discente do programa de pós-graduação em história da UFMG. Vol. 2, n. 2, ago/dez, 2010
- SANTOS, Leila Borges Dias. **Ética da Súplica: Catolicismo em Goiás no final do século XIX**. Goiânia: Ed. da UCG, 2008
- SANTOS, Maria de Lourdes dos. As múltiplas faces de uma santidade: reflexões sobre a trajetória do conceito de “ser santo”. **Estudos Históricos**. Franca, vol. 7, n. 1, p. 27-39, 2000
- SANTOS, Miguel Archângelo Nogueira dos. **Missionários Redentoristas alemães em Goiás**, uma participação nos movimentos de renovação e de restauração católicas – 1894-1944. São Paulo: USP (Tese de Doutorado), 1984
- _____. **Trindade de Goiás – uma cidade santuário**: conjunturas de um fenômeno religioso no centro-oeste brasileiro. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, 1976
- SCHENKEL, Daniel. **Das gegenwärtige aggressive Verfahren der römisch-katholischen Kirche in ihrem Verhältnisse zum Protestantismus**. Darmstadt: C. W. Lescke’s Separat-Conto, 1857
- SCHIEDER, Wolfgang. Kirche und Revolution. Sozialgeschichtliche Aspekte der trierer Wallfahrt von 1844. **Archiv für Sozialgeschichte**. Vol. 14, 1974
- SCHLÖGL, Rudolf. **Glaube und Religion in der Säkularisierung: Die Katholische Stadt – Köln, Aachen, Münster – 1700-1840**. München: Oldenbourg, 1995

- SCHMIDT, James (Org.). **What is Enlightenment: Eighteenth-Century Answers and Twenty-Century Questions**. Los Angeles: University of California Press, 1996
- SCHNABEL, Franz. **Deutsche Geschichte im Neunzehnten Jahrhundert**. Vol. 4, *Die Religiösen Kräfte*. Freiburg: Herder, 1951
- SCHOLTEN, Bernhard. **Die Volksmission der Redemptoristen vor dem Kulturkampf im Raum der Niederdeutschen Ordensprovinz**. Bonn: Hofbauer-Verlag, 1976
- SCHULTE, Johann Friedrich von. **Die neueren katholischen Orden und Congregationen besonders in Deutschland**. Berlin: C. G. Lüderitzsche, 1872.
- SCHULTE, Wilhelm. **Volk und Staat: Westfalen im Vormärz und in der Revolution von 1848/49**. Münster: Regensburg, 1952
- SILVA, Eduardo Duarte. **Passagens: autobiografia de Dom Eduardo Silva, bispo de Goyaz**. Goiânia: Ed. da UCG, 2007
- SILVA, José Trindade da Fonseca e. **Lugares e Pessoas: subsídios eclesiásticos para a história de Goiás**. Goiânia: Editora da UCG, 2006
- SILVA, Maria da Conceição. **Catolicismo e casamento civil em Goiás – 1860-1920**. Goiânia: editora da UCG, 2009
- SILVA, Maria da Conceição; MOREIRA, Wellington Coelho. **Conjugalidades Clericais na Diocese de Goiás, 1824-1907. História**. Vol. 29, n.1, Franca, 2010
- SILVA, Mônica Martins. **A festa do Divino: romanização, patrimônio e tradição em Pirenópolis (1890-1988)**. Goiânia: AGEPEL, 2001.
- SILVEIRA, João Paulo Martins; MORAIS, Julierme; PROTO, Leonardo Venícius Parreira. (Orgs.). **Itinerários de Clio: Sociedade e Sujeitos na Modernidade**. Anápolis: Editora da UEG, 2016
- SMITH, Helmut Walser. **German Nationalism and Religious Conflict: Culture, Ideology, Politics, 1870-1914**. Princeton: Princeton University Press, 1995
- SOCORRO DE DEUS, Maria. **Romeiros de Goiás: a Romaria de Trindade no século XX**. Dissertação (mestrado em História) – UFG, Goiânia, 1997; CARVALHO, Eloane Aparecida Rodrigues. **Romaria na Cidade de Panamá em Goiás: um novo olhar na devoção ao Divino Pai Eterno. Outros Tempos**. Vol. 13, n. 22, 2016
- SPERBER, Jonathan. **Popular Catholicism in Nineteenth-Century Germany**. New Jersey: Princeton University Press, 1984.
- TAUNAY, Alfredo d'Escragolle. **Goyaz**. Goiânia: Instituto Centro-Americano de Cultura, 2004
- TENBRUCK, Friedrich. The problem of Thematic Unity in the Works of Max Weber. **British Journal of Sociology**. v.31, n.3, 1980
- TERRA, Ricardo Ribeiro. “Algumas questões sobre a filosofia da história em Kant”. In: KANT, Immanuel: **Idéias de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita**. São Paulo: Martins Fontes, 2003
- TIPPLE, Archibald. **Bandeirantes da Bíblia no Brasil Central**. Goiânia: Aplic, 1972

TREITSCHKE, Heinrich von. „Parteien und Fractionen (1871)“. In: **Historische und politische Aufsätze**: 4. Biographische und historische Abhandlungen, vornehmlich aus der neueren deutschen Geschichte. 7^a ed. Leipzig: S. Hirzel, n. 3, 1915

VASCONCELLOS, Lauro de. **Santa Dica**: Encantamento do Mundo ou Coisa do Povo. Goiânia: CEGRAF/UFG, 1991.

VAUCHEZ, André. “Santidade”. In: **Enciclopedia Einaudi**. Lisboa: Casa da Moeda/Imprensa Nacional, v.12: Mythos/Logos, 1987.

_____. **A espiritualidade na Idade Média Ocidental**: séculos VIII a XIII. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 1995.

VAZ, Ronaldo Ferreira. **Da separação Igreja-Estado em Goiás à nova cristandade (1891-1955)**. Dissertação (mestrado) – Universidade Federal de Goiás, 1997

VELOSO, Airton. **Os primórdios do Espiritismo em Goiás**. Goiânia: FEEGO, 2010.

VENTURA, Roberto. **Estilo Tropical**: História cultural e polêmicas literárias no Brasil: 1870-1914. São Paulo: Companhia das Letras, 1991

VONDERACH, Johann. **Bischof J. M. Sailer und die Aufklärung**. Freiburg (Suíça): Paulus, 1958

WACKER, Theodor. **Friede zwischen Berlin und Rom?** Geschichtliche Erinnerungen aus der Blütezeit des *Kulturkampfes*. Freiburg im Breisgau: Herder, 1879

WALES, Sean C.Ss.R.; BILLY, Dennis C.Ss.R. **Dicionário de espiritualidade redentorista**. Goiânia: Scala, 2012

WEBER, Christoph. **Aufklärung und Orthodoxie am Mittelrhein 1820-1850**. Paderborn: Ferdinand Schöningh, 1973.

WEBER, Max. **Economia e Sociedade**: Fundamentos da sociologia compreensiva. 4^a ed. Brasília: ed. da UnB. 2009. V. I

_____. **The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism**. New York: Charles Scribner's Sons, 1958

WEICHLIN, Siegfried. Konfession und Region: Katholische Milieubildung am Beispiel Fuldas. In: BLASCHKE, Olaf. (Org.). **Religion im Kaiserreich**. Milieus, Mentalitäten, Krisen. Gütersloh: Gütersloher, 1996

_____. The Missionary Movement and the Catholic Revival in Germany before 1848, in: LUGINBÜHL, David; METZGER, Franziska; et. al. (orgs.). **Religiöse Grenzziehungen im öffentlichen Raum**: Mechanismen und Strategien von Inklusion und Exklusion im 19. und 20. Jahrhundert. Stuttgart: Kohlhammer, 2011

WEISS, Otto. **Die Macht der Seherin von Altötting**. Geisterglaube im Katholizismus des 19. Jahrhunderts. Verlagsgemeinschaft topos plus, Kevelaer 2015.

_____. **Die Redemptoristen in Bayern**: Ein Beitrag zur Geschichte des Ultramontanismus. Sankt Ottilien: EOS-Verlag, 1983

_____. Die transalpinen Redemptoristen und der “Zeitgeist”. **SHCSR**, n. 35, 1987

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

WHITE, Hayden. **Meta-História: a imaginação histórica no século XIX**. São Paulo: Edusp, 1995

WIGGERMANN, Gebardo C.Ss.R; GAHR, Lourenço C.Ss.R. **Crônica da fundação da missão redentorista em S. Paulo e Goiás**. Aparecida: Editora Santuário, 1982

ZEENDER, John. **The German Center Party: 1890-1906**. Philadelphia, 1976

ZEISING, Adolf. **Religion und Wissenschaft, Staat und Kirche: Eine Gott- und Weltanschauung auf erfahrungs- und zeitmässiger Grundlage**. Vienna: Wilgelm Braumüller, 1873, p. 85. Disponível em: http://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb11163858_00080.html. Acesso em 14 de março de 2017

ZELLER, Eduard. **Staat und Kirche: Vorlesungen an der Universität zu Berlin gehalten**. Leipzig: Fues, 1873