

RELAÇÕES ENTRE RELIGIOSIDADES CATÓLICAS EM JUIZ DE FORA A PARTIR DA REFORMA ULTRAMONTANA, 1890-1958

Danielle Aparecida Arruda

Danielle Aparecida Arruda

RELAÇÕES ENTRE RELIGIOSIDADES CATÓLICAS EM JUIZ DE FORA A PARTIR DA REFORMA
ULTRAMONTANA, 1890-1958

1ª ed.

Piracanjuba-GO
Editora Conhecimento Livre
Piracanjuba-GO

1ª ed.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Arruda, Danielle Aparecida
A164R RELAÇÕES ENTRE RELIGIOSIDADES CATÓLICAS EM JUIZ DE FORA A
PARTIR DA REFORMA ULTRAMONTANA, 1890-1958
/ Danielle Aparecida Arruda. – Piracanjuba-GO

Editora Conhecimento Livre, 2022

178 f.: il

DOI: 10.37423/2022.edcl627

ISBN: 978-65-5367-225-3

Modo de acesso: World Wide Web

Incluir Bibliografia

1. religião-praticada 2. religião-prescrita 3. romanização 4. reforma-católica-ultramontana I. Arruda, Danielle Aparecida II. Título

CDU: 270

<https://doi.org/10.37423/2022.edcl627>

O conteúdo dos artigos e sua correção ortográfica são de responsabilidade exclusiva dos seus respectivos autores.

EDITORA CONHECIMENTO LIVRE

Corpo Editorial

Dr. João Luís Ribeiro Ulhôa

Dra. Eyde Cristianne Saraiva-Bonatto

MSc. Frederico Celestino Barbosa

MSc. Carlos Eduardo de Oliveira Gontijo

MSc. Plínio Ferreira Pires

Editora Conhecimento Livre

Piracanjuba-GO

2022



10.37423/2022.edcl627



Para minha mãe, meus queridos amigos e meu namorado. Especialmente para meu sogro e amigo, como ele gostava de ser chamado, Beto.

AGRADECIMENTOS

Fica difícil definir ao certo como começar estes agradecimentos. São tantas as pessoas que contribuíram das mais diferentes formas para que esta dissertação esteja hoje terminada... Gostaria de poder citar nominalmente todos os que de alguma forma contribuíram para minha formação acadêmica, mas infelizmente isso não seria possível. Peço então desculpas a todos por minhas falhas e espero que ninguém se sinta desprivilegiado.

De início gostaria de agradecer à minha família se a qual nada teria frutificado. Todos os elogios e toda a força que me foi passada durante esses dois anos por meus tios, primos e avós. Meu agradecimento maior, como sempre, à minha mãe Cândida, pois sem ela nada do que já consegui até hoje seria possível. Seu trabalho árduo e altruísmo serão sempre lembrados por mim com gratidão e amor. À minha irmã que apesar das diferenças em relação a mim e às brigas que tivemos nesses anos ainda é minha família e traz agora um novo membro para nos alegrar, meu sobrinho Henrique.

A meu orientador, Prof. Dr. Robert Daibert Junior que acolheu meu projeto de pesquisa desde fins da graduação e contribuiu durante o período do mestrado para que minha pesquisa amadurecesse e se desenvolvesse meus sinceros agradecimentos.

A todos os professores do Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião, especialmente aos professores Dr. Wilmar Valle Barbosa e Dr^a Célia Aparecida R. M. Borges pelas valiosas contribuições, correções e conselhos. A disponibilidade de vocês em acolher com presteza minhas dúvidas será para sempre lembrada com imensa gratidão.

Agradeço também aos meus amigos, todos de alguma forma me deram o suporte nas horas de tristeza, solidão e aflição, mas também compartilharam comigo momentos de alegrias e conquistas. À Vanessa, Thalita e Cláudia pelos jogos de cartas, conversas e conselhos que aliviaram a tensão. À Gabi, Fred, Fernanda, Tarcísio e Grazielen que mesmo não estando perto em todos os momentos não deixaram de se interessar, dar força e um ombro amigo quando preciso. Ao Renan e Thiago, a ausência de vocês nunca vai apagar a amizade que temos, sei que estarão sempre enviando bons pensamentos a mim. Às amigas que conquistei durante os dois anos no mestrado Lisane e Ana Paula, as angústias provavelmente não foram as mesmas, mas tudo o que pudemos para desabafar e aconselhar foi feito, uma verdadeira amizade surgiu entre nós. Dedico um agradecimento especial à Sueli, que compartilhou comigo um projeto de pesquisa “irmão” sempre com discussões, conselhos, troca de experiências e especialmente por sua amabilidade em me receber em sua casa em Mariana.

A todos que facilitaram meus trabalhos e pesquisas nas instituições desta cidade e sempre me atenderam com muita presteza e educação. À Érica e Isabel, funcionárias da Biblioteca do Seminário Santo Antônio, que durante mais de dois anos me ajudaram sempre que preciso. À Rosângela Mello que sempre fez por mim tudo que estive a seu alcance no Arquivo da Cúria Metropolitana de Juiz de Fora. Agradeço igualmente à Elaine, Angélica e Leandro que também me auxiliaram neste mesmo arquivo, sempre com paciência e presteza. Não posso deixar de mencionar também o Antônio, secretário do PPCIR, que sempre se fez tão prestativo e se tornou mesmo um amigo de muitas conversas.

À minha outra parte da família, Hedy, Aline, Alice e Beto que vieram de brinde junto com Daniel e sempre me acolheram com amor e compreensão. Ajudaram-me em muitos momentos e me divertiram em tantos outros.

Por último, e justamente por isso tão importante, ao meu namorado e amigo Daniel pelo carinho e apoio nos momentos mais difíceis, que tenho certeza foram maiores ainda para ele. Apesar da distância neste último ano, agradeço seu otimismo e esforço para me ajudar em diversos momentos, pelas conversas mesmo ao telefone e principalmente pelas palavras de incentivo sem as quais eu não teria perseverado em meus objetivos. De todos os momentos que passamos juntos, os mais difíceis com certeza farão com que os melhores tenham ainda mais importância.

Agradeço ainda ao Programa de Pós-Graduação em Ciência da Religião e à CAPES que possibilitaram a facilidade de me dedicar exclusivamente a este trabalho.

A todos meus mais sinceros agradecimentos.

O povo brasileiro é sem dúvida, religioso. Mas, a religião do povo não assenta sob convicções profundas e esclarecidas e por isso não tem solidez e coherencia: a mesma pessoa que faz uma romaria á Aparecida, assiste á sessões do espiritismo, fere o seu proximo com a maior facilidade ou se casa, como dizem, apenas no civil por economia. E continua a fazer suas romarias. É uma verdade impressionante, diante da qual não podemos cruzar os braços. Urge combater o mal.

Conferências Episcopais de Juiz de Fora, 1927.

Resumo: Este trabalho analisa as relações entre a religião prescrita e a religião praticada no interior do movimento de Reforma Católica Ultramontana entre os anos de 1890 e 1958 na cidade de Juiz de Fora, estado de Minas Gerais. Nesse sentido, são investigados os contatos entre os diferentes tipos de práticas religiosas no interior do catolicismo e à margem do mesmo. Pretende-se assim esboçar uma nova visão sobre o movimento da reforma católica na cidade, enfatizando seu caráter heterogêneo, aspecto pouco considerado em outros trabalhos sobre o tema. De um modo geral, a dissertação pretende contribuir para a renovação dos trabalhos sobre a Reforma Católica Ultramontana, na tentativa de apreender o movimento não somente pelo aspecto clerical, institucional e prescrito, mas também privilegiando a experiência dos fiéis enquanto atores que vivenciaram a mesma a partir dos significados de sua própria religiosidade.

Palavras-chave: Reforma Católica Ultramontana. Romanização. Religião prescrita. Religião praticada.

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 Criação de Dioceses no Brasil por regiões – até 1930.....	87
Tabela 2 Resultado das Santas Missões Redentoristas – 1929.....	92
Tabela 3 Distribuição espacial da população urbana de Juiz de Fora – 1893/1913.....	104

LISTA DE SIGLAS

ACMJF – Arquivo da Cúria Metropolitana de Juiz de Fora

AHMMP – Arquivo Histórico do Museu Mariano Procópio

AHPJF – Arquivo Histórico da Prefeitura de Juiz de Fora

AMEJF – Aliança Municipal Espírita de Juiz de Fora

Sumário

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 A REFORMA CATÓLICA ULTRAMONTANA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS	20
1.1. UMA DISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA SOBRE AS REFORMAS RELIGIOSAS	20
1.2. O CONCÍLIO DE TRENTO	23
1.3. A VIVÊNCIA RELIGIOSA NO COTIDIANO DO BRASIL COLONIAL	28
1.4. A SITUAÇÃO DA IGREJA NO SÉCULO XIX.....	32
1.5. AS RAÍZES DO ULTRAMONTANISMO	41
1.6. A CHEGADA DA REFORMA CATÓLICA AO BRASIL	44
CAPÍTULO 2 IMPLANTAÇÃO DO CATOLICISMO REFORMADO (1890-1924)	49
2.1. JUIZ DE FORA: ENTRE A TRADIÇÃO CATÓLICA E A MODERNIDADE.....	49
2.2. OS PRIMEIROS ANOS DA REFORMA EM JUIZ DE FORA	53
2.3. AS IRMANDADES NA CIDADE	61
2.4. PROCESSOS CRIMINAIS: UMA FONTE PARA AS PRÁTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS	72
2.5. A EDUCAÇÃO CATÓLICA NO PRIMEIRO PERÍODO DE IMPLANTAÇÃO	77
2.6. A IMPRENSA E OS PRIMÓRDIOS DA REFORMA EM JUIZ DE FORA	81
CAPÍTULO 3 O PERÍODO DA DIOCESE: GOVERNO DE DOM JUSTINO (1924-1958).....	86
3.1. A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE JUIZ DE FORA	86
3.2. <i>O LAMPADÁRIO</i> : INSTRUMENTO OFICIAL DA DIOCESE.....	93
3.3. EMBATES ENTRE O CATOLICISMO E OUTRAS DENOMINAÇÕES RELIGIOSAS.....	97
3.4. ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE E DIVERTIMENTO	103
3.5. A EDUCAÇÃO RELIGIOSA ALIADA AO ESTADO	110
3.6. O MOVIMENTO DE AÇÃO CATÓLICA	115
3.7. IGREJA E GOVERNO VARGAS.....	119
CONCLUSÃO	126
FONTES PRIMÁRIAS	130
BIBLIOGRAFIA	131
ANEXOS	140
NOTAS	166

INTRODUÇÃO

Esta dissertação tem como tema central a Reforma Católica Ultramontana, movimento iniciado na Igreja no início do século XIX, que possuía como principal objetivo a reforma dos costumes religiosos e dos comportamentos bem como uma maior sujeição a Roma nos assuntos tocantes à religião o que faz com que, por vezes, seja denominada de “Romanização”. Este tema foi escolhido após a realização de uma breve discussão bibliográfica em minha graduação em História acerca da temática da Reforma Católica Ultramontana na Igreja na cidade de Juiz de Fora, Minas Gerais, sendo este, portanto, nosso recorte espacial. Nossa análise privilegiará o recorte temporal que vai de 1890, ano em que as primeiras medidas reformistas são adotadas em Juiz de Fora a 1958, ano da morte de Dom Justino José de Sant’Anna, bispo que conduziu a Diocese durante mais de trinta anos sendo forte adepto das diretrizes ultramontanas. Optamos pela observação de locais onde as práticas religiosas poderiam aparecer com maior clareza ao observador sendo estes as irmandades, a imprensa, a educação, os locais de divertimento e outros nos quais as relações entre as diversas religiosidades se apresentaram mais claramente. Nosso objetivo é expor as relações entre as religiosidades visando compreender de que maneira ocorreu a implantação da Reforma Católica Ultramontana, suas metas, suas estratégias e consequentemente as influências deste movimento na sociedade juizforana.

Para iniciar esta dissertação faremos algumas pequenas considerações sobre as nomenclaturas que serão utilizadas no decorrer do trabalho com o objetivo de familiarizar o leitor com as mesmas. Não há na historiografia uma unidade interpretativa no tocante à romanização¹. Jérri Roberto Marin observa que as tendências existentes não se excluem, e podem estar relacionadas. A primeira procura mostrar que a romanização foi um processo homogêneo, vitorioso em suas frentes de atuação; a segunda tendência ressalta os elementos heterogêneos, descontínuos e díspares deste processo. Observa-se a existência de multiplicidades a partir do conflito permanente da Igreja com as diferenças e reconhecimento da valorização das dimensões subjetivas. A primeira tendência historiográfica trata a romanização “como um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e homogêneas”². Desta forma a romanização teria se desenvolvido de forma linear, criando uma Igreja hierarquizada e centralizada, com sólida organização. O clero romanizado, em particular o regular e estrangeiro, teria sido representado com uma aura de santidade e eficiência e como superior ao nacional. Seria um clero de elevado perfil moral, virtuoso, abnegado, disciplinado e consciente de sua missão, ou seja, a de recristianizar a sociedade, as instituições e o Estado. Muitas pesquisas criticam as premissas de unidade política e ideológica da Igreja, do êxito do empreendimento

romanizador e da abrangência nacional da romanização, pois consideram que os pesquisadores presumiam de antemão que o processo seria vitorioso.

Seguindo a análise de Marin, a historiografia sobre a “romanização” em Juiz de Fora pode ser dividida em duas frentes de análise. Na primeira se encontra Riolando Azzi, pioneiro nos trabalhos acerca da história religiosa de Juiz de Fora. Sua principal contribuição é o livro “Sob o Báculo Episcopal”³, no qual traça um panorama sobre a trajetória da Igreja na cidade entre 1850 e 1950, sob a luz das diretrizes reformistas que teriam alcançado a consolidação do catolicismo romanizado. Na mesma linha, Mabel Salgado Pereira⁴ procura analisar “os principais movimentos que permeiam o processo de Romanização e de Reforma Católica Ultramontana na Igreja de Juiz de Fora e seus limites”⁵ centrando sua exposição no que considera seus principais agentes: episcopado, clero diocesano, clero regular e seus destinatários, os fiéis. Seguindo a divisão feita por Jérri Marin, a tendência na qual estes autores se inserem procura demonstrar que a romanização teria sido um processo homogêneo, vitorioso nas múltiplas frentes de atuação e de abrangência. Neste caso “o lexema *romanizar* aponta para a reeuropeização do catolicismo, aspecto que implicava homogeneização e hierarquização, uma vez que era um movimento de inspiração conservadora, pelo qual a Igreja tornou-se depositária e guardiã da ortodoxia e da verdade”⁶.

Esta tendência trata a ação reformadora em um sentido de purificação da religiosidade católica e introdução de práticas mais europeizadas e, consequentemente mais romanizadas em oposição às existentes na maior parte da América. O termo “romanização” faz referência ao enquadramento da religiosidade nos modelos do catolicismo de Roma, como tentativa de afirmação da Santa Sé frente a todos os desvios que poderiam caracterizar a Instituição como falha. Sob esta ótica, as ordens missionárias chegariam às localidades com o principal intuito de promover a romanização sendo vistas como extremamente regradas e dedicadas à catequese o que, de acordo com a hierarquia eclesiástica, não acontecia com o clero local, que era desleixado em relação à pregação e ao seu trabalho paroquial. “O clero europeu, já amoldado ao catolicismo tridentino e ultramontano constituía o protótipo e o modelo para os sacerdotes brasileiros”⁷. Apesar de reconhecerem que o movimento reformador foi iniciado tardiamente em Juiz de Fora, na década de 1890, os autores afirmam que a partir desta data uma vasta documentação encontrada na cidade revela a inserção de um forte movimento de cunho romanizante e reformador⁸. Azzi afirma que em face da situação na qual se encontrava a vida eclesiástica do país, marcada pelo regime de Padroado, foi iniciado um processo de reforma ou

renovação católica, que pode ser caracterizado como um movimento “tridentino, romanista, episcopal e clerical”⁹.

Luciano Dutra Neto procura fornecer um panorama diferenciado sobre a temática. O autor afirma que não pretende reduzir os valores da visão tradicional, mas realizar uma contribuição, sob nova ótica, para os pesquisadores de história do catolicismo brasileiro. Para ele, o termo “romanização” tem sido usado, desde seu surgimento, de forma a construir um senso comum acadêmico, uma simplificação que não abarcaria toda a complexidade do fenômeno religioso reformista presente no catolicismo brasileiro¹⁰. Na visão do autor, o termo seria utilizado de forma pejorativa por Roger Bastide que trata o movimento de romanização como referente à

Afirmação da autoridade de uma Igreja institucional e hierárquica sobre as variações do catolicismo existente no país. E mais: ao esforço reformista do episcopado, a partir de meados do século XIX, para controlar a doutrina, a fé, as instituições; à educação do clero e do povo; à dependência cada vez maior, dado à falta de um clero para isso preparado, de padres estrangeiros, principalmente das Congregações e Ordens Religiosas, de modo a fazer a *“transição do catolicismo colonial ao catolicismo universalista com absoluta rigidez doutrinária e moral”* e, por último, refere-se à busca destes objetivos, independentemente e contra os interesses políticos locais.¹¹ (grifo do autor)

Para Dutra Neto, Bastide, de confissão protestante, enfatiza o esforço do movimento reformista em buscar uma rigidez doutrinária e moral dando a entender a inexistência de tal identidade. Ralph Della Cava reforça o sentido acenado por Bastide ao enfatizar como objetivo da romanização a restauração do prestígio da Igreja e adequação das práticas e crenças religiosas com o catolicismo europeizado¹².

Ainda de acordo com Dutra Neto esforços para a preservação dos princípios e identidade religiosos seriam constantemente tomados como atitudes arbitrárias e de repressão por parte da Igreja. Portanto o sentido de “manutenção” seria mais adequado para compreender o espírito da “romanização”, visto que diversos movimentos de reforma já ocorreram na história da Igreja e nenhum deles foi designado como romanizador. Oscar de Figueiredo Lustosa propõe o termo “revitalização” como mais adequado para traduzir o processo de reanimação das formas tradicionais do catolicismo¹³ durante o período estudado, ideia que pode ser equiparada à de Arthur B. Rambo que trata do tema da seguinte maneira:

O cenário histórico que começou a ser desenhado pelas correntes do pensamento como o iluminismo, o enciclopedismo, o liberalismo, o racionalismo, o socialismo e outras, a partir do século dezoito, colocou a Igreja Católica diante de um desafio gigantesco. As monarquias de direito divino, os regimes de cristandade e de padroado vão dando lugar aos estados laicos que, ou prescindem da Igreja, ou a ignoram, ou a hostilizam, ou a combatem

abertamente. A resposta da Igreja foi a implantação do Projeto de Restauração Católica. O Projeto resume-se essencialmente no retorno da Igreja à doutrina, à prática e à disciplina do Concílio de Trento sob o comando único de Roma e do Pontífice Romano.¹⁴

Luciano Dutra Neto se propõe a dissertar sobre a inserção da missão Redentorista no movimento de reformas. Para ele os missionários teriam vindo ao Brasil no intuito de cumprir os ideais que caracterizavam a corporação desde sua fundação, sem a intervenção do Papa e não como “agentes de romanização”. Essa proposição seria, então, parte de “uma totalizante visão histórica que desconhece uma realidade complexa e multifacetada”¹⁵. O autor segue a premissa de que durante o século XIX teria ocorrido um surto missionário no qual diversas ordens religiosas enviaram prelados a várias partes do mundo. A missão Redentorista seria inserida neste panorama no qual as ordens religiosas buscavam espaços de atuação fora da Europa, onde movimentos liberais e anticlericais lhe punham obstáculos. Para Dutra Neto, os missionários não tinham o propósito de sufocar as expressões religiosas populares e, com relação às suas práticas e “exterioridades”, desde que não se constituíssem abusos, as respeitaram de forma que chegassem até os dias de hoje. As devoções aos santos não só foram respeitadas como incrementadas pela introdução de novas, trazidas da Europa (...) ¹⁶.

Dutra Neto fornece uma contribuição significativa para o estudo da história da Igreja não somente em Juiz de Fora, pois seu trabalho vem a acrescentar pontos importantes, sob nova ótica, a respeito do período da Reforma Católica Ultramontana. Ao levantar a questão do uso do termo “romanização”, o autor pretende confirmar sua tese de que a vinda da Congregação Redentorista para o Brasil não recebeu a interferência de Roma e, portanto se insere unicamente no movimento de Reforma Católica Ultramontana e implantação das diretrizes tridentinas. Essa visão vem de encontro à nossa hipótese de que a romanização seria a primeira fase do movimento de Reforma Católica Ultramontana e de que a mesma não teria alcançado êxito absoluto em sua prescrição de doutrinação. No entanto, devemos ficar atentos para o fato de que o conhecimento do significado de um conceito não esgota a ideia por trás do mesmo. É necessário saber os objetivos de seu manejo bem como os personagens envolvidos para não ocorrer no erro de enquadrá-lo no senso comum, na transparência de sentido ou no desconhecimento de suas implicações¹⁷. A caracterização da inadequação no uso do conceito deve ser aprofundada visto que sua aceitação no mundo acadêmico como de um período específico na história da Igreja é significativa. Neste sentido optamos preferencialmente por utilizar o termo Reforma Católica Ultramontana por pensar que o aspecto romanizador não resume os objetivos do movimento, não sendo assim objeto único de nosso trabalho não deixando, contudo, de aproveitá-lo visto que expressa bem um dos momentos do movimento de reforma por nós estudado.

Azzi realizou contribuições importantes sistematizando a exposição de aspectos cruciais para a história local que vieram a possibilitar estudos posteriores de pesquisadores que vêm a somar ao conhecimento. Assim como Marin, acreditamos que para um bom estudo do movimento de Reforma Católica Ultramontana, de forma geral, é necessário que se trabalhe com diferentes perspectivas para que nenhuma visão em particular seja privilegiada deixando de fora da análise aspectos importantes para a compreensão do objeto. Deve-se observar cuidadosamente os pressupostos teóricos de ambos para que o melhor de cada contribuição possa ser utilizado em novos estudos de forma que não se privilegie uma só análise, mas se considere a importância de cada uma das diferentes visões. Os estudos regionais no Brasil são necessários para a reconstrução da história da Igreja e devem priorizar os elementos heterogêneos, descontínuos, díspares e múltiplos em contraposição aos elementos homogêneos. Esse novo olhar sobre os fatos somado aos trabalhos já existentes sobre a Reforma contribuirá para o enriquecimento do estudo da história da Igreja no Brasil¹⁸.

Entendemos que a Reforma Católica Ultramontana não encontrou seu fim com o suposto sucesso do movimento, mas conheceu diversas temporalidades e seguiu diversos percursos. Levando em conta a discussão que expusemos acima, consideramos que a Reforma Católica Ultramontana se dividiu em dois momentos. O primeiro deles é comumente chamado de romanização e o segundo de restauração católica. O consenso em relação ao primeiro é mais problemático devido ao fato de que a clara sujeição aos preceitos de Roma não foi observada no Brasil. Já o segundo momento é de utilização mais recente e remete mais claramente a um processo de renovação das estruturas da Igreja católica não tendo, por isso, despertado tantas críticas. Optamos, portanto, por trabalhar com o conceito de Reforma Católica Ultramontana, levando em conta que a “romanização” seria apenas um dos aspectos da Reforma e não resumiria toda a ação empreendida pela mesma. Nosso objetivo é trabalhar a questão da Reforma Católica Ultramontana seguindo a noção de que a mesma não foi um processo implantado de forma imediata, embora procurasse abarcar toda a sociedade. Foi um processo lento, de longa duração e de custos muito elevados. As dificuldades de implantação não se deviam somente à distância geográfica que separava a Igreja dos fiéis, devemos compreender que o discurso ultramontano não era hegemônico no interior da própria instituição. A doutrina foi apropriada e reinterpretada de acordo com o contexto, tanto pelos fiéis quanto pelos clérigos, revelando que o controle direto da hierarquia sobre a manifestação religiosa não se configurou de forma real. A resistência e sobrevivência de práticas religiosas arraigadas no catolicismo tradicional, de bases leigas, assim como o crescente sincretismo¹⁹ religioso, evidenciam que o projeto reformador não obteve êxito total em sua tarefa de introduzir novas tradições religiosas.

A Reforma Católica Ultramontana atualmente é considerada um processo de revitalização nas estruturas da Igreja católica com o objetivo de dar continuidade à manutenção dos bens simbólicos por parte desta instituição religiosa. Utilizaremos como guia a concepção de Ivan A. Manoel acerca da temporalidade do período ultramontano. Para o autor, este período de reformas seria dividido da seguinte forma:

- 1º momento: de Pio VII (1800-1823) a Pio IX (1846-1878), que corresponde à consolidação da doutrina conservadora, com uma estratégia centrada mais no discurso que na ação;
- 2º momento: pontificado de Leão XIII (1878-1903), que, sem abandonar a doutrinação contra o mundo moderno, deu passos decisivos para o estabelecimento de uma política de intervenção católica na realidade concreta, de que as Concordatas são exemplo, além de, em certas questões, como a ideia de democracia, demonstrar menos restrições;
- 3º momento: de Pio X (1903-1914) a Pio XII (1939-1958), a conversão da doutrina em política, do discurso em práxis, por meio do desenvolvimento dos programas de Ação Católica.²⁰

Seguindo esta periodicidade acreditamos que a Reforma Católica Ultramontana no Brasil não se encerrou com o suposto sucesso de implantação da romanização, mas perdurou até as vésperas do Concílio Vaticano II.

Um dos principais apoios teóricos utilizados por nós neste trabalho serão os conceitos de Roger Chartier sobre representação, prática e apropriação no sentido de compreender as diferenças e embates entre o que chamaremos de “religião prescrita” e “religião praticada”²¹. Existiria mais uma tensão nas relações entre igreja universal e catolicismo local do que uma distinção entre religião oficial e popular²². Esta tensão passaria por constantes processos de negociação, o que possibilitaria a convivência de múltiplas experiências religiosas. Optamos preferencialmente por estes conceitos por pensar a relação entre as práticas religiosas e a Reforma em um âmbito de oposição entre tradição religiosa e novas formas de manifestação que estariam mais de acordo com as proposições da Santa Sé. O uso destas duas categorias não supõe, no entanto, uma unidade cultural religiosa dentro de cada uma.

Chartier propõe, para o trabalho com a noção de cultura, um distanciamento dos princípios que fundavam a história social da cultura, principalmente da concepção sociográfica que postula que as clivagens culturais estão organizadas de acordo com um recorte social previamente constituído e à noção de que os hábitos culturais estão ligados à oposição de classes sociais. Postula que “o que é necessário reconhecer são as circulações fluidas, as práticas partilhadas que atravessam os horizontes sociais”²³. Assim, o conceito reforça a existência de diferentes significados sociais em torno das

manifestações culturais coletivas. No interior do que chamamos de religião praticada existia uma variedade de movimentos e agremiações e igualmente “maneiras diversas de aderir a esses consensos, de pertencer a esses coletivos, de compartilhar dessas visões do mundo e de adotar a orientações desses ethos...”²⁴. Essa noção nos permite trabalhar com a ideia de que os religiosos reformadores também desenvolviam um sentido em relação às normas por eles incutidas, o que contribuía para a heterogeneidade das ações reformistas. Portanto as categorias de “religião prescrita” e “religião praticada” apenas farão referência a diferentes formas de prática religiosa, levando em conta heterogeneidades no interior de cada uma. Não nos propomos uma análise que realize a oposição entre a “religião prescrita” e a “religião praticada”, o essencial é compreender como as diretrizes foram diversamente apreendidas, manipuladas e compreendidas²⁵ em um movimento de interpenetração e ressignificação constante no interior do próprio processo.

Pretendemos compreender em que medida os discursos proferidos pelos reformadores podem ser representativos da existência de uma estrutura simbólica incutida pela Igreja na vida social. Pierre Bourdieu afirma que as estruturas, as representações e as práticas são constituídas continuamente e são orientadoras e reguladoras da vida dos indivíduos. O poder simbólico surge como todo o poder que consegue criar significações e impô-las como legítimas. Os símbolos afirmam-se, assim, como os instrumentos por excelência de integração social, tornando possível a reprodução da ordem estabelecida²⁶. A compreensão deste universo simbólico se faz necessária para que as estruturas de produção e dominação do sentido sejam alcançadas. As representações do mundo social muito embora procurem a “universalidade de um diagnóstico fundado na razão, são sempre determinadas pelos interesses de grupo que as forjam. Daí, para cada caso, o necessário relacionamento dos discursos proferidos com a posição de quem os utiliza”²⁷. As percepções do social não são discursos neutros, estes produzem estratégias e práticas “que tendem a impor uma autoridade à custa de outros, (...) a legitimar um projeto reformador ou a justificar, para os próprios indivíduos, as suas escolhas e condutas”²⁸. Ainda de acordo com o autor, as lutas de representação se enunciam em termos de poder e de dominação, um embate que não se situa no plano imediatamente material, mas que é de importância crucial para se desvendar o social e o cultural.

Nossas principais fontes serão livros de tombo de paróquias da cidade de Juiz de Fora, quando esta ainda pertencia à Arquidiocese de Mariana, bem como alguns livros de cidades que vieram a fazer parte da Diocese de Juiz de Fora. Esses livros tem se revelado fontes muito ricas, que nos dão acesso ao cotidiano das paróquias através dos olhos dos padres, nos proporcionando relatos pessoais

indispensáveis para o conhecimento do pensamento dos párocos durante a vivência da Reforma Católica Ultramontana. Juntamente com transcrições de normas e decretos da Santa Sé, comentários pessoais dos párocos dão aos livros o caráter de “diários” onde as impressões sobre as práticas e comportamentos religiosos ditos populares transparecem ao pesquisador sob a forma do discurso reformador.

Outra possível fonte para a apreensão dos comportamentos religiosos desta época que serão utilizados por nós são os periódicos e jornais católicos. Utilizaremos particularmente o periódico *O Lampadário*, que foi editado sob supervisão da Diocese de Juiz de Fora durante mais de quarenta anos tendo em vista a disseminação do discurso reformador na região. Utilizaremos ainda trabalhos de pesquisadores da cidade visando uma leitura que venha a complementar nosso trabalho, e que também forneça indícios de novos caminhos para investigar o catolicismo e sua trajetória.

A escolha deste tema veio de indagações pessoais após a observação de trabalhos sobre o tema no Brasil e a verificação de que os ligados à corrente historiográfica que possibilitam a observância de aspectos heterogêneos no processo de reforma são ainda escassos. O acesso aos livros de tombo da Diocese de Juiz de Fora nos possibilitaram um conhecimento mais profundo sobre o cotidiano dos personagens envolvidos e nos despertou a curiosidade acerca de novos olhares sobre a Reforma.

Este trabalho será dividido em três partes. No primeiro capítulo, para compreender o ambiente que nos dispomos a analisar, realizaremos um retorno à situação da Igreja no século XIX contextualizando o quadro que antecedeu o surgimento do Ultramontanismo e da Reforma Católica Ultramontana. Julgamos ser também necessária uma pequena discussão introdutória sobre a renovação da historiografia sobre as Reformas Religiosas, que nos abrirá um leque de possibilidades de interlocução e auxiliará na compreensão de que nosso tema deve ser situado em um contexto mais amplo no qual os protagonistas nem sempre faziam parte da Igreja oficial. Buscaremos traçar um panorama geral da Reforma Católica Ultramontana, desde seu surgimento, visando compreender como ela exprime um retorno às tentativas de estabelecimento de uma doutrina conservadora, como uma reação da Igreja à modernidade. Em seguida realizaremos uma exposição da chegada da Reforma Católica Ultramontana no Brasil, onde encontrou diversos entraves para sua implantação, dada a relação peculiar entre os fiéis e a manifestação de sua religiosidade.

No segundo capítulo situaremos a chegada das diretrizes reformistas no cenário religioso da cidade de Juiz de Fora traçando os principais eixos de sua atuação nos anos anteriores à criação da Diocese

na cidade. Falaremos sobre as manifestações religiosas, assim como a introdução da educação católica e de novos modelos de devoção com o objetivo de enquadrar os fiéis nas diretrizes reformistas.

Já no terceiro capítulo procuraremos verificar a possível mudança nas atitudes reformistas a partir da criação da Diocese de Juiz de Fora e a centralização dos esforços por parte do Bispo Dom Justino José de Sant'Anna. Relacionaremos o periódico *O Lampadário* à política de atuação da Diocese, seu discurso e seu papel na re-formação do clero. Falaremos ainda sobre as práticas religiosas que foram condenadas pelo catolicismo reformado e sua importância no cenário religioso local, bem como as dificuldades enfrentadas para a implantação das diretrizes por parte dos sacerdotes, visto que estes possuíam sua própria visão de mundo que nem sempre possibilitava a recepção da Reforma da maneira rígida como a hierarquia da Igreja propunha.

Esperamos realizar uma contribuição ao estudar a cultura religiosa em Juiz de Fora, sua dinâmica e seu contato e relação com o movimento reformista. Considerando a não homogeneidade da Reforma, atentaremos para as interpenetrações ocorridas entre as formas de manifestação do catolicismo bem como para o contato entre os atores sociais de forma a revelar as relações entre as representações e apropriações ocorridas no mesmo, abrindo caminho para outros pesquisadores que buscam também estudar as manifestações religiosas nesta cidade. Em um âmbito maior, visamos uma contribuição para a renovação dos trabalhos sobre a Reforma Católica Ultramontana, na tentativa de apreender o movimento não somente pelo aspecto institucional, mas privilegiando também o lado dos atores que vivenciaram a reforma. A introdução deste outro elemento afetará a compreensão tida sobre a atuação da instituição Igreja no processo de reforma privilegiando uma noção não de imposição de diretrizes, mas de negociação entre os atores.

CAPÍTULO 1 A REFORMA CATÓLICA ULTRAMONTANA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS

1.1. UMA DISCUSSÃO HISTORIOGRÁFICA SOBRE AS REFORMAS RELIGIOSAS

A partir da década de 1930 observa-se uma renovação na historiografia sobre as religiões e acerca das Reformas religiosas católicas. Passa-se à noção de que os problemas que originaram a maioria das Reformas do século XVI deveriam levar em conta a religiosidade vivida pelo povo e suas características próprias durante os séculos anteriores. Começava a surgir uma história não confessional – o que não era comum – em que o ponto mais relevante era a experiência religiosa, acima de questões institucionais. Essa mudança pode ser vista como uma recapitulação da predominância do modelo eusebiano de escrita histórica²⁹, modelo esse que sobreviveu à época das reformas³⁰.

Neste contexto, o próprio termo “reforma” deve ser revisado visto que durante o passar dos anos adquiriu sentidos diferenciados. O sentido usado mais convencionalmente em trabalhos sobre o século XVI fazia referência ao surgimento do protestantismo e estava intrinsecamente ligado à Renascença, isso porque “em conjunto com a Renascença italiana, a Reforma alemã tradicionalmente foi vista como a primeira das grandes revoluções que criaram o mundo moderno”³¹. Nos trabalhos mais recentes, tem-se a noção de que houve diversos movimentos de reforma que interagiram entre si e não se pode compreender plenamente “esses múltiplos movimentos reformadores ao explicá-los somente em termos de uma reforma religiosa, sem levar em conta seus contextos e influências históricos, políticos, sociais e econômicos”³². Somente em fins do século XVII a noção de Reforma foi aplicada à história da Igreja por Veit Ludwig von Seckendorff como palavra-chave para os acontecimentos envolvendo Lutero na primeira metade do século XVI. Este trabalho não utilizou o termo reforma no sentido mais amplo a que nos referimos anteriormente, mas adicionou o termo ao vocabulário e aos conceitos dos estudos históricos³³.

A caracterização do termo “reforma” como uma era ou época permaneceu durante longo tempo associada a Lutero, o que desconsiderava movimentos anteriores como a Reforma Gregoriana do século XI a Reforma Boêmia do século XV e acontecimentos não-eclésiásticos, por exemplo. Atualmente é mais comum se utilizar o termo “Reforma católica” para indicar que “os movimentos católicos de reforma ou de renovação foram tanto anteriores quanto posteriores a Lutero, não sendo meramente reativos”³⁴, substituindo muitas vezes o termo “Contra-Reforma” que assinalaria a prioridade histórica e teológica da Reforma protestante. Não devemos ignorar, no entanto, que a Reforma Católica do século XVI surgiu no contexto das reformas católicas, com mais força, visando

principalmente impor limites à expansão protestante. A própria noção do termo implica uma reforma substancial da doutrina que encontrou a resistência do Concílio de Trento, já que seu objetivo era algo mais próximo de uma restauração.

As interpretações da Reforma podem ser agrupadas em duas correntes básicas que seguem as linhas de estudo da história das ideias e da história social. A predominância dos trabalhos segue a linha de história cultural na qual o que mais valem são as interpretações, as biografias, a psichistória e a ideologia política. Nesta corrente se enquadra Lucien Febvre³⁵, que ao analisar a Reforma francesa chega à conclusão de que a mesma deve ser relacionada à crise moral e religiosa que assolou a Europa em fins do século XV e início do XVI, apesar da forte realidade devocional. Febvre chega a levantar a questão de que homem do século XVI tinha o universo religioso arraigado em si, o que tornaria muito difícil a existência da incredulidade ou do ateísmo neste contexto³⁶. Passa a ser cada vez mais evidenciada a distância entre o discurso da Igreja e a realidade vivida pelos fiéis. Roger Chartier, em um trabalho recente sobre a Revolução francesa³⁷, segue esta mesma corrente de pensamento e nos apresenta um panorama em que a religiosidade nos anos anteriores à mesma deve ser observada mais pormenorizadamente, a fim visualizar a mudança no sentimento de pertencimento à religião, em relação aos séculos anteriores. O sentimento religioso não deixa de existir e sim assume novos contornos tornando possível o surgimento de uma religião cívica.

Jean Delumeau³⁸ realiza uma discussão que levanta questões sobre as causas da dita Reforma protestante e critica os trabalhos que segundo ele estariam mais preocupados com a disseminação da mesma, e não com seus motivos de surgimento. Delumeau centra-se sob os comportamentos religiosos de inícios do século XVI e conclui que a marcha do cristianismo na cristandade seria progressiva e não triunfal, e que estudos mais ligados à espiritualidade e à vivência cristã teriam mais chance de perceber este fato.

O movimento de história social veio contribuir significativamente para forjar a concepção de história até a época moderna recuando no tempo e levando a Reforma para trás, na Idade Média, consciente da importância dos primeiros movimentos de reforma católicos e a estendendo até o século XVIII em relação a seus efeitos. Os estudos inseridos nesta linha têm como foco principal as histórias locais, os grupos sociais, a história urbana e econômica, as relações de poder, a antropologia cultural e a cultura popular. A temática mais recorrente nestes trabalhos seria a dificuldade (e a relativa imprudência), em se separar o religioso do *mágico*. Emmanuel Le Roy Ladurie demonstra, em um trabalho sobre o povoado de Montaillou, localizado na região da Occitânia do Sul, na França³⁹, que desde fins da Idade

Média “cristão” e “religioso” não eram exatamente sinônimos e que aspectos profanos faziam parte do imaginário religioso da época. Ladurie nos apresenta um panorama no qual a preocupação central da população era a “obsessão pela salvação”, não importando de que forma a mesma fosse alcançada. A presença de magia e superstições assim como crenças advindas do Islã e da chamada heresia cátara se mesclavam nesta região, com aspectos ligados à cultura da terra. Aquém do que se pregava oficialmente, a maior parte da população ignorava, inclusive, a teologia da Igreja, assim como suas orações; afirmavam mais a realização das práticas do que realmente se preocupavam em cumpri-las, o que era facilitado pela ausência de tutela clerical, uma realidade de muitos povoados em fins da Idade Média. Ladurie nos apresenta ainda um cenário mais próximo temporalmente do acontecimento que teria sido o impulsionador da Reforma Católica Ultramontana: o Concílio de Trento. Analisando a cidade francesa de Romans⁴⁰, o autor revela um cenário não muito diferente do que expôs em Montaillou. A por ele chamada “sensibilidade católico-pagã” seria muito viva entre os romaneses. As diretrizes do Concílio de Trento ainda não haviam sido adotadas com seriedade – o que acontecia em muitas localidades – permitindo que os rígidos preceitos por elas pregados não se aplicassem às crenças cotidianas e tradições religiosas heterodoxas. Assim, o Carnaval nesta cidade apresentava aspectos sagrados e profanos sem que isto fosse de alguma forma contraditório para seus praticantes.

Um dos exemplos mais memoráveis desta dificuldade em se estabelecer o que era religiosamente correto por volta do século XVI é a obra de Carlo Guinzburg “O Queijo e os Vermes”⁴¹, na qual é relatada a história do moleiro Domenico Scandella, conhecido como Menocchio. O personagem central, apesar de se confessar e participar da comunhão, foi considerado blasfemador pela Inquisição dada sua visão peculiar acerca da criação divina e de outras proposições religiosas. Inserido no contexto da Reforma protestante – o primeiro processo contra Menocchio data de 1532 – o enfraquecimento do monopólio dos clérigos sobre questões religiosas permitiram ao personagem que se posicionasse frente às mesmas, sendo por isso interrogado e perseguido em uma era marcada pelo enrijecimento hierárquico da Reforma católica do século XVI. Este livro chama particularmente a atenção por nos abrir os olhos para a possibilidade de diferentes leituras sociais e culturais do cristianismo, como a visão peculiar do moleiro.

Nossa abordagem se utilizará de contribuições das duas correntes historiográficas, pois entendemos que as mesmas não são excludentes, mas complementares. Ambas, com suas ricas compreensões acerca da religião e da religiosidade na idade média e época moderna, nos auxiliarão a situar melhor

nosso objeto em uma linha de negociação na qual não somente a história institucional tem voz, mas também as devoções populares e o sentimento religioso dos atores comuns. Daremos ênfase, no entanto, ao modelo histórico-cultural privilegiando as análises que nos levarão a enfatizar a centralidade dos objetivos socioculturais e políticos da Igreja católica que estimularam a indicação de comportamentos coletivos visando a manutenção do monopólio do fornecimento de bens simbólicos⁴² por parte da mesma durante nosso período de trabalho.

Esta pequena introdução sobre a renovação dos estudos acerca das reformas religiosas e dos modos de pensar as religiosidades é essencial para nosso trabalho visto que buscamos um entendimento mais amplo acerca destes temas, uma compreensão que leve em conta não somente as instituições, mas também as práticas, as vivências e as apropriações no seio de uma sociedade heterogênea por formação, a brasileira, que levou ao menos três séculos para iniciar efetivamente a reforma dos costumes religiosos nela existentes.

Visando compreender o panorama religioso de fins do século XIX e início do século XX nos ocuparemos neste primeiro momento em levantar algumas considerações acerca do Concílio de Trento, realizado no século XVI, e suas diferentes interpretações e apropriações com o passar dos séculos até chegar à temporalidade de nosso interesse maior. Tal recuo se faz necessário para situar a importância de Trento na história da Igreja e compreender como as decisões advindas deste concílio influenciaram ações de reforma e restauração no catolicismo ao redor do mundo nos séculos posteriores.

1.2. O CONCÍLIO DE TRENTO

O Concílio de Trento ocorreu entre os anos de 1545 e 1563 e é comumente tido como marco inicial da Contra-Reforma, a que chamamos de Reforma Católica do século XVI. Preocupou-se com questões de cunho diversificado, ligados a partidos que disputavam de um lado aspirações reformadoras de outro preocupações mais conservadoras e, ainda, exigências políticas. O mais urgente e imediato, no entanto, era a formulação de uma resposta à Reforma Protestante, que consumou a ruptura da cristandade sem conseguir, no entanto, uma renovação geral na Igreja e a auto-reforma necessária para impedir seu declínio.

O concílio foi realizado em três períodos distintos: 1545-1547, 1551-1552 e 1561-1563. O primeiro período de reuniões foi marcado pelo baixo comparecimento e pelo início das discussões sobre as questões do protestantismo como a não possibilidade de conciliação, a negação da doutrina da dupla justificação e a confirmação dos sacramentos – que representavam o diferencial legitimador da Igreja

católica. A primeira suspensão do concílio veio a acontecer por medo de que houvesse uma insurreição armada dos protestantes. No segundo período, sob o comando do papa Julio III, os delegados protestantes se apresentaram no início de 1552, mas já era tarde para interferirem nos decretos formulados contra os mesmos. Temendo novamente uma invasão dos protestantes a Trento, o concílio foi então suspenso pela segunda vez. A terceira assembleia do concílio foi convocada por Pio IV, nesta altura a esperança de conciliação com os protestantes diminuía significativamente. Tomando os decretos anteriormente aprovados como certos, evitou-se a batalha em torno da legitimidade desta sessão enquanto continuação das duas reuniões anteriores. Nesta fase, o tema principal de discussões foi a questão da residência dos bispos em suas sés.

Outro aspecto de importância discutido no Concílio de Trento, que acompanha a questão da residência, foi a jurisdição episcopal, que analisada em termos mais intrínsecos e formais se situaria mais próxima à soberania política. Os padres conciliares se ocuparam em atribuir “uma natureza social e uma finalidade precisa para o exercício e a administração frutuosa da função pastoral”, diferenciando a autoridade dos bispos em poder de ordem e poder de jurisdição⁴³. O objetivo principal seria afirmar a existência da ordenação divina de uma hierarquia composta por bispos, padres e ministros o que levaria à afirmação de princípios para a conservação da tradição religiosa na qual a Igreja era o núcleo da obra de salvação. “Os padres conciliares pretendiam renovar a sua fé na Igreja e nas suas notas fundamentais, reafirmando o seu lugar e a sua função privilegiada e insubstituível na economia da redenção e da salvação”⁴⁴.

Um dos pontos a que também foi conferida importância crucial no concílio de Trento, e que nos interessa particularmente neste trabalho, foi a reforma moral do clero e partia da noção de que a vida e os exemplos dos ministros do altar exercem sobre a piedade dos fiéis uma grande influência. Para alcançar as almas era preciso voltar os olhos para a formação sacerdotal e, igualmente, que suas vidas e seus costumes estivessem tão perfeitamente normatizados, que no vestuário, nos gestos, no andar e em qualquer outra coisa, não manifestassem nada que não fosse grave, modesto e pleno da religião⁴⁵. Se alguma destas prescrições houvesse caído em desuso, corresponderia aos bispos sua colocação em vigor e observância. Foi estipulada assim uma imagem ideal dos bispos segundo o concílio:

seria desejável que quem receber o ministério episcopal conheça os seus deveres e compreenda que é chamado não para buscar o próprio interesse, nem para acumular riquezas ou viver no luxo, e sim para fadigas e preocupações em prol da glória de Deus. Não há dúvida que também os outros fiéis serão incitados mais facilmente à religião e à honestidade se virem seus pastores

preocupados não com as coisas do mundo, mas com a salvação das almas e com a pátria celeste. (...) E, antes de tudo, dêem um encaminhamento tal ao seu modo de viver que os outros possam ver neles exemplos de frugalidade, modéstia, continência e humildade, que nos fazem muito agradáveis a Deus.⁴⁶

Visando complementar a necessária defesa da religião, o Concílio conclamava que “desde os mais tenros anos se devem inculcar a piedade e a religião” às crianças⁴⁷, somente assim poderiam se formar bons sacerdotes, desde a infância preparados para seguir a vocação. Deste modo, para assegurar e porvir a Igreja, o clero e a religião cristã e católica, era preciso “dedicar-se à juventude e, mediante uma formação diligente, confiar-lhe o precioso depósito da fé e da caridade que haverá de defender e transmitir”⁴⁸. A formação dos sacerdotes deveria receber atenção especial, o que impulsionou a criação de diversos centros de formação religiosa como seminários e internatos na Europa.

Buscava-se restabelecer a disciplina em perigo, promulgava-se o Evangelho como “fonte de toda verdade saudável e de toda disciplina de costumes”⁴⁹ e se introduzia a questão da infalibilidade em termos de autoridade da Igreja: “esta não pode enganar-se em sua fé em nenhum tempo, nem a Igreja do passado, nem a atual, nem a dos tempos futuros”⁵⁰. O Concílio propunha-se ainda a estabelecer uma resposta à doutrina protestante, mas sem considerar que esta não partia de proposições eclesiológicas e sim de uma problemática religiosa pessoal. O que preocupava em primeira instância os reformadores protestantes era sua salvação individual, a relação imediata dos fiéis com Deus. Já a crítica à eclesiologia da Igreja católica – que buscava o paradigma da medievalidade - veio posteriormente e se tronou cada vez mais radical.

Uma afirmada plenitude do Concílio de Trento teria sido formulada somente com o correr dos séculos, longe de ser observada durante sua realização e no período imediatamente posterior. Durante o concílio foi constituído um poderoso arsenal de instrumentos para a vida eclesiástica não ligados a uma doutrina específica, mas com suscetível inserção em eclesiologias diferentes entre si, o que conferia o necessário fundamento para a defesa e o esclarecimento de pontos da doutrina católica. Já no prefácio que inicia o Catecismo do Concílio de Trento relembra-se a decisão para que houvesse “certa fórmula e norma para instruir o povo cristão nos rudimentos da fé”⁵¹. Passada a época do concílio a primeira fase de aplicação das decisões, que abarcaria os vinte anos de seu encerramento e o desaparecimento da geração que havia vivido o evento conciliar, foi estruturalmente policêntrica⁵². Podem ser observadas duas frentes de recepção dos decretos: uma segundo a qual o evento conciliar deveria ser inserido nas igrejas de forma a vivificar suas forças, renovando a disciplina; a outra tomava as decisões do concílio como tábuas de refundação do catolicismo, tendo o papa como seu guardião e executor. Observa-se então uma discordância sobre a aplicação das diretrizes do Concílio de Trento.

Roma se aplicava em deter o controle centralizado da interpretação do mesmo, o que veio a acontecer a partir de 1564 com a emissão da bula *Benedictus Deus* na qual se afirmava que o papa era o único com direito de interpretação das diretrizes do concílio. Com o passar dos anos, a fidelidade ao concílio era medida com base na obediência a Roma e não aos conteúdos efetivos de ação pastoral.

O andar lento de aplicação do concílio dava sinais de que suas medidas poderiam se tornar ineficazes. Já no século XVII, o cardeal jesuíta Roberto Bellarmino sublinhava o estado precário de aplicação do concílio, levantando uma série de inexecuções da Reforma Católica do século XVI. Em um contexto em que a Europa entrava em uma fase de controle dos poderes políticos, as paróquias ganhavam cada vez mais funções sociais, as igrejas se viam de um lado ligadas a proteções políticas e de outro à tutela romana. O Concílio de Trento era cada vez mais visto não como um evento significativo, mas sim como um conjunto de normas doutrinárias e disciplinares, o que veio a se confirmar através da “mitificação” do mesmo como fundador de uma eclesiologia rígida, papel que na verdade lhe foi conferido por orientações pós-tridentinas. É preciso chegar ao final do século XIX para encontrar a tentativa de tornar absoluta a hegemonia sobre a doutrina e a vida da Igreja católica, usando uma eclesiologia que passou a ser transformada tendenciosamente em um sistema hegemonizado no qual alguns conceitos parciais foram isolados do contexto em que o concílio os havia concebido e aprovado⁵³.

Da mesma forma, as diretrizes de Trento não chegaram ao Brasil ainda no século XVI. Somente no século XVIII suas influências foram sentidas, de modo mais efetivo, com a publicação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*⁵⁴. As *Constituições* foram elaboradas em cinco livros produzidos como resultado de um sínodo diocesano comandado por Dom Sebastião Monteiro da Vide, arcebispo da Bahia. Seu objetivo principal era estabelecer os cânones da religião oficial da colônia se baseando nas tradições bíblicas, nas *Constituições Portuguesas* e nas diretrizes do Concílio de Trento. As *Constituições Primeiras*

constituíram-se adequadamente aos interesses de Portugal e da Igreja, contribuindo para a manutenção da ordem social e dos privilégios e foram, ao lado da Mesa de Consciência e Ordens e do Conselho Ultramarino, as diretrizes jurídicas e ideológicas para confirmar e legitimar todo um sistema de poder imposto pelo Estado Absolutista e pela Igreja conivente, visando a perpetuação do quadro social.⁵⁵

As *Constituições Primeiras* vigoraram por quase dois séculos até uma nova legislação eclesiástica ser criada no Concílio Latino Americano ocorrido entre 1899 e 1900⁵⁶. As questões sobre a fé na colônia são detalhadas nas *Constituições Primeiras* de forma a não dar margem para interpretações que desagradassem à Igreja católica e são distribuídas da seguinte forma: o Livro Primeiro fala sobre a fé

católica, sobre a doutrina, sobre a denúncia aos hereges, a adoração, o culto, e os sacramentos; o Livro Segundo centra-se nos ritos, na missa, na esmola, na guarda dos domingos e dias santos, no jejum, nas proibições canônicas, nos dízimos assim como nas primícias e oblações; o Livro Terceiro trata das atitudes e do comportamento do clero, das indumentárias clericais, das procissões, do cumprimento dos ofícios divinos, da pregação, do provimento das igrejas, dos livros de registros das paróquias, dos funcionários eclesiásticos, dos mosteiros e igrejas dos conventos; o Livro Quarto expressa o necessário às imunidades eclesiásticas, à preservação do patrimônio da Igreja, às isenções, aos privilégios e às punições dos clérigos, fala também sobre o poder eclesiástico, sobre os ornamentos e bens móveis das igrejas, da reverência devida e da profanação de lugares sagrados, dos testamentos e legados dos clérigos, dos enterros e das sepulturas, dos ofícios pelos defuntos; o Livro Quinto, finalmente, trata das transgressões como heresias, blasfêmias, feitiçarias, sacrilégio, perjúrio e outras assim como das acusações e das respectivas penas para as mesmas⁵⁷.

Em suma a regulação do catolicismo no Brasil se dava através do estabelecimento da forma de ensinar a doutrina, como vivenciá-la e quais as penas para quem não seguisse essas regras. Para alguns autores como Caio César Boschi a formulação das *Constituições* marca o início da institucionalização da Igreja no Brasil, período em que uma primeira tentativa de reforma começa a chegar ao país. Contudo, o estabelecimento de normas para o catolicismo na colônia não obteve grande êxito visto que a Igreja ainda continuava submetida ao Estado, assim as *Constituições* deveriam ter o consentimento do padroado régio para se tornarem efetivas. Uma maior liberdade de ação da Igreja somente viria a se tornar possível após a separação desta em relação ao Estado.

Retornando ao Concílio de Trento é necessário ter em mente que o mesmo não deve ser fossilizado, devemos reconhecer que ocorreram diversas apropriações e escolhas de leitura de suas decisões introduzidas na estrutura de cada conjuntura religiosa. Como um dos exemplos, temos as recomendações acerca do comportamento do sacerdote perfeito, aquele totalmente honesto, virtuoso, judicioso, sério e equilibrado⁵⁸ o que na situação geral em que se encontrava o clero nos séculos XVIII e XIX era exatamente o modelo a ser seguido, um perfeito retorno às definições tomadas em Trento mais de dois séculos antes. A proposta nesse momento era a mesma da época do Concílio, não progressista, mas reacionária. Sendo assim, em fins do século XIX e início do século XX “assistiu-se a uma tentativa de amplo alcance realizada por grande parte da publicidade católica, em involuntário mais significativo acordo com muita cultura laica, para apresentar tais correntes e o sistema eclesiológico delas como diretamente ligado ao Concílio de Trento e dele derivado”⁵⁹.

Neste ponto, observamos que o que era aprovado pela Santa Sé passou constantemente a ser ligado ao Concílio de Trento, este “se transformava, portanto, na principal fonte de re-legitimação do catolicismo moderno”⁶⁰ e a assimilação de suas decisões cada vez mais crescente.

Jean Delumeau⁶¹ nos apresenta uma questão de bastante relevância acerca do Concílio de Trento: como um evento que teve tantas dificuldades para acontecer, além do ceticismo e da pouca participação, se tornou tão importante para a história da Igreja? O autor afirma que esta importância se dá pelo fato de que o Concílio atendeu às necessidades religiosas de seu tempo e tornou reais os decretos e normas que não se concretizaram anteriormente, tanto que até a realização do Concílio Vaticano II, em 1962, a Igreja católica era referida como “Igreja tridentina”. Não devemos, contudo restringir a Reforma Católica do século XVI apenas a decisões conciliares, o quadro de reformas religiosas deve englobar outros movimentos dentro do contexto da Europa no início da época moderna. A importância do concílio para este projeto, no entanto, é crucial por fornecer diversos parâmetros guias para as ações no interior da Igreja durante vários séculos e principalmente por ter este evento conciliar se tornado a base para o catolicismo reformado dos séculos XIX e XX.

Cumpramos ainda fazer algumas considerações acerca do desenvolvimento de uma experiência religiosa diferenciada no Brasil colonial que, ao contrário da Europa, não sentiu reflexos do Concílio de Trento durante vários séculos. Apenas com a promulgação das *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*, no século XVIII, uma tentativa de estabelecer normas para a doutrina católica em terras brasileiras foi tentada. Faremos uma breve exposição de algumas práticas ligadas ao catolicismo leigo existente no período colonial que se tornaram a base das manifestações religiosas nos séculos seguintes, um dos elementos mais condenados pela hierarquia da Igreja como desviantes e passíveis de condenação perante a ordem oficial.

1.3. A VIVÊNCIA RELIGIOSA NO COTIDIANO DO BRASIL COLONIAL

A religiosidade brasileira teve muitos de seus traços marcantes desenvolvidos principalmente durante o período de colonização. Práticas que foram se delineando nos séculos XVII e XVIII tornaram-se recorrentes durante os séculos seguintes arraigando-se no imaginário e na vivência religiosa católica no país. Muito do que procurou ser combatido com a Reforma Católica Ultramontana já estava presente no Brasil desde então. Como nos afirma Luiz Mott⁶² a vivência religiosa no Brasil do século XVIII possuía discrepâncias em relação ao que era oficialmente pregado pela Igreja católica no país. Dadas as dificuldades enfrentadas em relação ao culto público na América portuguesa, diversos rituais

que na metrópole eram realizados em praças públicas teriam sido transferidos para o interior das residências particulares auxiliando a condição de abandono gradual dos espaços religiosos públicos. As elites desenvolveram ainda o desejo de preservação de suas mulheres e filhas que poderiam ser maculadas no contato com as gentes desviantes que frequentavam tais ambientes. A desmoralização dos lugares religiosos era um dos problemas mais graves enfrentados pela Igreja e igualmente um dos mais intensamente combatidos nas já citadas *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. As maneiras de se portar nas celebrações eram recomendadas da seguinte forma:

A igreja é a casa de Deus, especialmente deputada para seu louvor. Portanto, convém que haja nela toda a reverência, humildade e devoção, e se desterrem dali todas as superstições, abusos, negociações, tratos profanos, práticas, discórdias e tudo o mais que pode causar perturbação nos ofícios divinos e ofender os olhos da Divina Majestade. Pelo que, exortamos e admoestamos muito a todos nossos súditos, que assim quando entrarem na Igreja como em quanto nela estiverem, tenham e mostrem grande devoção, humildade, e reverência, para que não só agradem a Deus Nosso Senhor, mas também com seu exemplo movam e edifiquem os próximos. E neste nosso Arcebispado é isto necessário pelos muitos neófitos, pretos e boçais, que cada dia se batizam, e convertem à nossa Santa Fé, e das exterioridades que vem fazer aos brancos, aprendam mais do que das palavras e doutrina, que lhes ensinam, porque a sua muita rudeza os não ajuda mais. Mandamos que nas igrejas não estejam homens entre as mulheres, nem elas entre os homens, mas uns e outros estejam em assentos separados.⁶³

A indiferença em relação aos ritos públicos se dava ainda devido à falta de sacerdotes fazendo com que grande parte da população ficasse vários anos sem ver um pároco. Assim, a religiosidade privada pode se desenvolver em um ritmo maior do que as práticas comunitárias e junto com ela os desvios e heterodoxias. A casa particular se tornou o lócus privilegiado para o exercício da religiosidade privada dos católicos⁶⁴ frequentemente expressa através de imagens de santos e objetos indicativos de devoção, um costume que perdurou no Brasil durante vários séculos podendo ser observado em muitos lares mesmo nos dias atuais. A religiosidade popular no Brasil colônia expressava-se ainda através de manifestações marcadas por forte emoção.

Luiz Mott nos apresenta ainda um panorama geral acerca dos fiéis católicos no Brasil colônia. Segundo o autor os mesmos podem ser dispostos em quatro grupos distintos, que seriam:

(...) *católicos praticantes autênticos*, que aceitavam convictamente os dogmas e ensinamentos impostos pela hierarquia eclesiástica, refletindo, em suas variadas práticas exteriores de piedade, os sentimentos mais profundos de sua fé na revelação cristã; *católicos praticantes superficiais*, que cumpriam apenas os rituais e deveres religiosos obrigatórios, mais com encenação social do que com convicção interior; *católicos displicentes*, que evitavam os sacramentos e demais cerimônias sacras não por convicção ideológica, mas por indiferença e

descaso espiritual, muitas vezes incluindo em seu cotidiano “sincretismos” heterodoxos; *pseudocatólicos*: boa parte dos cristãos-novos, animistas, libertinos e ateus, que apenas por conveniência e camuflagem, para evitar a repressão inquisitorial, frequentavam os rituais impostos e controlados pela hierarquia eclesiástica, mas que mantinham secretamente crenças heterodoxas ou sincréticas.⁶⁵

Estes grupos enumerados por Luiz Mott podem nos dar um panorama geral acerca das práticas católicas no Brasil colônia e, com algumas modificações e reduções, podem ser observados em períodos posteriores como o da Reforma Católica Ultramontana. As práticas religiosas eram orientadas, em grande parte dos casos, pelo medo das punições divinas, e igualmente pelo temor da Inquisição, no caso da Colônia. A Igreja destes tempos preocupava-se, sobretudo, em incutir o respeito à religião católica através de ameaças tanto ao corpo quanto à alma. No escopo destes princípios, diferentes práticas se manifestavam, mas em sua grande maioria afastadas de um modelo oficial de catolicismo que não se fazia presente, como afirmamos.

Outra característica que marcou a espiritualidade no Brasil colonial foi a “intimidade” com os santos. O tratamento em relação aos anjos e santos se dava com relativo grau de proximidade, podendo ser observadas através da ligação profunda entre as parturientes e Nossa Senhora ou dos castigos infligidos à imagem de Santo Antônio visando algum ganho pessoal. Neste último caso, a prática pouco católica de “judiar” da imagem dos santos podia chegar a ser considerada sacrilégio ou iconoclastia, frequentemente relacionada a objetivos amorosos. Faziam ainda parte das crenças do povo as simpatias, os pactos com o diabo, salmos e orações fortes, embora proibidas pelas *Constituições Primeiras* do Arcebispado da Bahia e perseguidas pelo Tribunal do Santo Ofício⁶⁶.

Homens e mulheres que recorriam a feiticeiros eram frequência no Brasil colonial “em especial quando os exorcismos da Igreja e os remédios de botica não surtiem efeito na cura da variegada gama de doenças”⁶⁷. Tradição que chegou até os séculos XIX e XX ainda com força e de costume comum foram as benzeções. Benziavam-se objetos pessoais contra mal olhado, as residências, as crianças e adultos que sofriam de quebranto, espinhela caída, bicheira e carne-quebrada⁶⁸. Os rituais utilizados para as benzeções eram constantemente acompanhados de orações oficiais católicas e fórmulas mais livres que invocavam nomes de santos. Neste ponto observamos que a fronteira entre as práticas lícitas e as condenadas pela hierarquia eclesiástica era bastante tênue e quase sempre ignorada até mesmo pelos sacerdotes que chegavam, em alguns casos, a acreditar nos poderes das crenças populares. Os benzedeiros e as benzedeiros eram frequentemente escravos ou forros que conjugavam catolicismo e práticas de religiões africanas. Tidos como feiticeiros, supersticiosos e possuidores de pacto com o

demônio tinham sua entrada facilitada na sociedade dado o grande número de escravos existentes no país àquela época⁶⁹.

A diversidade no interior das religiosidades nos revela uma pluralidade de apropriações de fundos culturais que se evidenciam nas diferenças presentes nas vivências religiosas. Entendemos aqui por religiosidade o conjunto de vivências pessoais que dependem do grau de relação com a ortodoxia que o devoto mantém em relação ao catolicismo oficial⁷⁰. Optamos pelo uso desta definição por pensar que o conceito de “religiosidade popular” não representaria exatamente o que retratamos neste estudo visto que para que a mesma exista pressupõe-se a existência de um outro tipo de religiosidade, ambas comumente ligadas a condições de classe⁷¹. Nosso objetivo é realizar a análise das manifestações religiosas estritamente em termos de heterogeneidade tanto em relação ao discurso oficial quanto em relação às vivências cotidianas mais distantes do que era considerado “ortodoxo”. Não deixaremos de compreender que mesmo as práticas mais ortodoxas apresentavam desvios em relação às preconizadas pela Santa Sé, sendo também heterogêneas em seu interior.

Devemos observar as múltiplas apropriações do catolicismo na sociedade e entre os próprios membros da instituição religiosa. A qualificação profissional e o treinamento do clero e do episcopado não garantiram a ação homogeneizante desejada. A bagagem cultural individual, a classe ou fração de classe da qual foi recrutado o religioso e a diferença na formação profissional predispõe ao surgimento de distinções e de práticas heterogêneas⁷². Procuramos situar nosso trabalho nesta linha, considerando que a apropriação do catolicismo ocorria de maneira diferenciada de acordo com a formação particular de cada grupo em seu contexto cultural e social. Buscamos evidenciar em nossa análise que “entre catolicismo popular/tradicional⁷³ e o reformado, não se contata apenas oposição, mas infinitas formas de tensão e mediação, assim como a presença de jogos de tradição e introdução de novidades (...)”⁷⁴.

Neste contexto de vivências sincréticas da religiosidade e de práticas desviantes a Igreja busca uma alternativa para o estabelecimento de normas efetivas que não sejam somente uma opção, mas uma regra para os comportamentos em geral. Em meados do século XVIII parte de alguns religiosos, sob influência de movimentos nascentes na Europa, a iniciativa de estabelecimento de um processo do qual a Igreja sairia mais forte e purificada, a Reforma Católica Ultramontana.

1.4. A SITUAÇÃO DA IGREJA NO SÉCULO XIX

Para compreender nosso objeto, devemos primeiramente contextualizá-lo temporalmente. Nosso pano de fundo em um primeiro momento é a Europa no século XIX, período no qual a autoridade da Santa Sé na política internacional foi reduzida drasticamente. O Estado se negou por diversas vezes a dar sua sanção às decisões eclesiásticas, que por este fato poderiam se tornar ineficazes⁷⁵. A relação entre Igreja e Estado neste período deve ser colocada no contexto do liberalismo. A ideologia liberal tratava da luta entre as luzes e o obscurantismo manifestados no progresso e na religião católica respectivamente. O Estado liberal supunha não ser necessário um Deus para ser alicerçado, já que a religião seria interpretada como uma questão individual, privada⁷⁶, possuindo um caráter introspectivo que seria falho de direitos na vida pública. Era lógico, portanto, defender a separação da convicção privada do pensamento político social; da religião e o direito; da Igreja e o Estado⁷⁷.

Papa Pio IX (1846-1878) condenava o que considerava como os principais erros modernos na visão da Igreja católica: o racionalismo, que chegava a negar a divindade de Cristo; o galicanismo, que exigia uma sanção do poder civil para o exercício da autoridade eclesiástica; o estatismo, que iniciava o monopólio do ensino e suprimia as ordens religiosas; o socialismo, que pretendia submeter completamente a família ao Estado; a doutrina dos economistas, que considerava a obtenção de riquezas um fim para a organização da sociedade e o naturalismo que via a ausência de religião no governo como um progresso e reivindicava a laicização das instituições como ideal, a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de imprensa, a igualdade de cultos perante a lei e a plena liberdade de consciência⁷⁸. Assim, um grande conflito se estabelece entre Igreja e mundo moderno que pode ser assinalado nas seguintes palavras:

A sociedade contemporânea se exalta com o ideal da liberdade; a Igreja se alia de preferência aos regimes absolutos (...). À luz das novas descobertas científicas e históricas formulam-se novas hipóteses sobre a origem do universo; a Igreja vê com suspeita as novas correntes da ciência e procura defender-se com ineficazes proibições. A cultura moderna fica impregnada de idealismo e de positivismo, e consuma-se a apostasia da burguesia intelectual, que já se iniciava no século XVIII. A esta se acrescenta agora a do proletariado, a cuja redenção social o socialismo oferece apoio bem mais eficaz que o promovido pelos católicos, muitas vezes capazes apenas de falar de resignação.⁷⁹

É necessário, porém, distinguir o período anterior a 1878, sob o pontificado de Pio IX e o período dos anos seguintes, quando é eleito como Papa Leão XIII (1878-1903), já que no primeiro existe uma resistência à nova situação da Igreja enquanto no segundo período inicia-se uma tentativa de adaptação ao novo cenário.

Pio IX era tido como Pontífice bondoso, mas falho em suas determinações e sem espírito de governo. Em um primeiro momento, seus ideais de compreensão e apaziguamento pareciam perfeitos para um distanciamento da Igreja do antigo regime⁸⁰. O pensamento da época indicava que Pio IX parecia “verdadeiramente o enviado de Deus para cumprir a grande missão do século XIX, a aliança da religião e da liberdade”⁸¹. Era tido por diversos governos como o Papa mais esclarecido do século que depositavam nele a esperança de um restabelecimento do cristianismo através da política liberal. No entanto, sua posição um pouco mais discreta que a dos pontífices que o sucederam estava sendo confundida com simpatia pelo liberalismo, o que não tardou a ser esclarecido. Apesar de compreender a necessidade das reformas administrativas decorrentes do progressismo italiano de 1848, temia que reformas constitucionais limitassem a independência de ação da Santa Sé. De “débil e irresoluto” o Papa passa a ser visto como “um homem firme e dotado de grande energia em tudo que afetava o domínio da Igreja e de seu poder espiritual”⁸². Pio IX não podia patrocinar o movimento liberal em sua concreta realidade histórica carregada de impurezas, nem tampouco podia colocar-se à frente dos estados italianos como promotor da independência nacional o que seria incompatível com sua missão sacerdotal. Em defesa das posições de prestígio e poder da Igreja o Papa passa a ser considerado como uma grande decepção, crítico da modernidade e conservador, o que desencadeou em diversas partes da Europa um amplo movimento anticristão e de laicização.

Em uma de suas primeiras encíclicas, *Qui pluribus*⁸³, Pio IX trata da questão da modernidade, das religiões não-católicas e dos erros advindos do liberalismo: “Não vos é segredo, Veneráveis irmãos, que nestes 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”⁸⁴.

Desde finais de 1860 a parte hostil à conciliação com o governo italiano buscava que se promulgasse uma declaração para confirmar os direitos da Igreja sobre a sociedade civil. Neste contexto chega a Roma o texto “Instruction sur erreurs du temps present” de monsenhor Gerbet, bispo de Perpignan. O bispo havia reunido em sua carta uma lista com⁸⁵ proposições errôneas da época. Rapidamente um grupo de teólogos consultores do Vaticano se reuniu e foi proposto uma espécie de catálogo, baseado no de monsenhor Gerbet, que continha 61 proposições condenáveis pela Igreja, advindas da modernidade. Finalmente em 1864, anexado à encíclica *Quanta cura*, o índice com as proposições condenadas chamado de *Syllabus* foi promulgada. Condenava o racionalismo, o naturalismo, o

panteísmo, o indiferentismo, o comunismo, o socialismo, a maçonaria, o galicanismo, as doutrinas consideradas inverdades sobre o relacionamento entre Igreja e Estado, as concepções errôneas sobre a moral e o casamento cristão, a negação do poder dos papas e o liberalismo. O documento foi acolhido com entusiasmo pelo grande público, pois era de fácil linguagem e compreensão, um fato inédito na história da Igreja, iniciando de uma vez por todas o enfrentamento entre Igreja e liberalismo.

Era desejo de Pio IX, desde 1864, convocar um concílio ecumênico para tratar do quadro de reformas da sociedade cristã, assim o Concílio Vaticano I foi iniciado em oito de dezembro de 1869. Foi de grande importância para a história da Igreja por contribuir para a afirmação e fixação na consciência cristã de valores combatidos nos Estados liberais durante o século XIX. O Concílio, para Pio IX se encaixava no quadro de restauração da sociedade cristã, completando aquilo que fora esboçado no *Syllabus*, buscando realizar contra o racionalismo do século XIX o que o Concílio de Trento se dispusera a fazer no século XVI contra o protestantismo.

Um dos problemas mais delicados a ser enfrentados era referente ao convite dos chefes de Estado católicos. Não fazê-lo era romper com uma velha tradição que se havia observado em todos os concílios anteriores, mas era possível convidá-los quando o rei da Itália estava excomungado, vários presidentes da América do Sul eram franco maçons e imperador da Áustria tinha que tolerar um governo anticlerical? A decisão tomada foi a de não convidar expressamente os governantes para participar do Concílio, mas estes poderiam prestar sua cooperação caso desejassem concedê-la. Neste momento a ordem em que havia vivido a sociedade por quase dois séculos estava abalada, uma nova era começava com a separação real entre Igreja e Estado. Os governos estavam temerosos acerca das decisões que eventualmente pudessem ser tomadas no Concílio sobre o matrimônio civil, o ensino laico e as liberdades constitucionais, havia até mesmo a especulação de que os projetos do Concílio deveriam levar a uma sujeição total do poder civil ao Papa.

O principal item discutido pelos bispos foi o dogma da infalibilidade papal que, após sua proclamação define “como verdade e fé, que o papa, quando fala em lugar de Cristo sobre as verdades de nossa salvação, não pode errar, porque ele tem a assistência do Espírito Santo, e porque Jesus assume em seu próprio nome o que o Papa decide”⁸⁵. O dogma da infalibilidade promulgado na constituição doutrinal *Pastor Aeternus* afirma que a autoridade do Papa não advém do consenso da Igreja, mas do próprio Deus⁸⁶. Uma série de discussões acerca deste dogma aconteceu durante o Concílio, alguns bispos defendiam a “infalibilidade da Igreja”, “posto que a mesma seria como um corpo com muitos

membros, cujas funções estão ligadas entre si, sendo impossível tratar de um membro e de sua função específica sem falar da totalidade da Igreja e de seus membros”⁸⁷. Outros eram favoráveis da doutrina de que o Papa é a própria Igreja não podendo, assim, definir uma verdade se distanciando da fé católica. Mas após uma série de negociações entre os bispos os que não concordavam com os termos da proclamação do dogma se abstiveram da votação e o mesmo foi aprovado por unanimidade. O texto final não dá margem para que a autoridade dos demais membros da Igreja seja refutada, pois proveria, igualmente, de Deus⁸⁸. Essa questão já tinha sido abordada no Concílio de Trento, tendo tomado grande parte das discussões e em um contexto de afirmação do poder clerical, ir de encontro à decisão já promulgada que instituía os poderes advindos da ordenação enfraqueceria a estrutura da Igreja. A proclamação do dogma da infalibilidade trazia uma força sem precedentes para a Igreja que não necessitava mais da busca de proteção ou alianças com os Estados e sim os subjugava a uma posição inferior na qual era obrigatório o respeito às decisões tomadas na esfera religiosa ao preço de serem considerados ateus.

A constituição *Dei Filius*⁸⁹, promulgada também no Vaticano I, apresenta novamente a confirmação dos “mais importantes erros do Século XIX⁹⁰. Esses erros nasceriam de “correntes filosóficas que, proclamando a autonomia do indivíduo, levam a negar a ideia da intervenção de um Deus pessoal e transcendente da história humana ou concluem pela necessidade de uma compreensão totalmente nova dessa intervenção divina”⁹¹. Tais erros triam sua raiz na “rebelião” protestante e na teoria do livre exame.

Guido Zagheni afirma que o ponto de partida do Concílio Vaticano I foi o desejo de reconstruir a cristandade, tendo como plano de fundo a relação entre sociedade civil e Igreja⁹². O Concílio teria sido a resposta aos problemas enfrentados até o momento no século XIX e iniciaria uma série de discussões acerca de dogmas da Igreja, culminando no Concílio Vaticano II. No Vaticano I foi acentuado o processo centralizador em torno do sumo pontífice do qual procedem todas as decisões, o dogma da infalibilidade favoreceu a centralização da Igreja aumentando o prestígio do papado no momento em que este perdia seu poder temporal. Foram confirmadas diversas proposições do Concílio de Trento e retomadas algumas discussões que no século XVI apareceram apenas de forma pontual. O Concílio Vaticano I terminou de forma que seus trabalhos pareciam não estarem suficientemente acabados, alguns temas não foram tratados, mas no Vaticano II a colegialidade será afirmada com o poder dos bispos aliado à primazia do Papa assim como uma maior unidade da Igreja, que vinha sendo buscada desde o Concílio de Trento.

No entanto as medidas tomadas pelo Papa não puderam surtir todo o efeito esperado. Nos anos que se seguiram a 1870 um aumento do anticlericalismo se deu em diversas partes devido à inquietação dos elementos liberais ante o progresso das ideias ultramontanas. O aumento da autoridade pontifícia e a afirmação mais clara dos direitos da Igreja na sociedade pareciam temíveis aos governos.

Duas situações merecem destaque: o anticlericalismo italiano e a *Kulturkampf* de Otto von Bismarck na Alemanha. Na Itália, em 1887, o primeiro ministro Crispi aprovou uma lei que abolia as décimas eclesiásticas por ocasião da administração dos sacramentos e serviços religiosos. Em 1888, o prefeito de Roma foi destituído e o ensino religioso nas escolas elementares passou a não ser mais obrigatório. Como ação mais radical, foram inseridos no código penal artigos relativos aos abusos do clero e aos excessos da imprensa católica. O termo *Kulturkampf* ou “Luta pela Civilização” foi utilizado por Bismarck durante a discussão da primeira das “Leis de Maio” (leis anticatólicas) para indicar o conflito político-religioso entre a Igreja Católica e o Estado alemão. Este conflito tem seu início com a excomunhão de teólogos alemães que não aceitavam o dogma da infalibilidade papal e na suspeita de que o papado influenciava os católicos alemães politicamente já que estes haviam criado um partido abertamente antiprussiano. Bismarck então aprova as leis anticatólicas com as quais foram dissolvidas as congregações religiosas, “imposto o controle estatal dos seminários, limitado o número de dioceses, controlada a atividade dos bispos, rejeitadas as nomeações papais, expulsos os jesuítas, expulsos os sacerdotes do ensino nas escolas”⁹³. Com a morte de Pio IX e a eleição de Leão XIII, a Alemanha passa lentamente a se reaproximar da Igreja devido à diminuição das diferenças que haviam iniciado o conflito. Em 1891, todas as “Leis de Maio” já haviam sido abolidas, exceto a que declarava a laicidade do Estado.

Assim como Itália e Alemanha uma separação profunda entre Igreja e Estado ocorre em diversas partes do mundo cristão. Os objetivos geralmente perseguidos pelo Estado não- confecional, embora não realizados da mesma maneira em todos os lugares, eram: o confisco dos bens eclesiásticos, a supressão das ordens religiosas, a introdução do casamento civil e do divórcio, a laicização da escola, a supressão das antigas imunidades eclesiásticas⁹⁴.

A situação do catolicismo na América Latina, no século XIX era igualmente preocupante para a Santa Sé. Nas palavras de Roger Aubert:

Com exceção das tribos indígenas, pouco numerosas, que seguem apegadas ao paganismo de seus antepassados, a quase totalidade da população é nominalmente católica e muitas das constituições nacionais até reconhecem o catolicismo como religião do Estado. Mas a realidade é profundamente

desconcertante. A grande massa dos mestiços e dos descendentes dos colonizadores parece mais supersticiosa que cristã.⁹⁵

A expressão religiosa mais livre se devia em grande parte à insuficiência do clero. Insuficiência esta numérica e que teve a tentativa de ser sanada com a chegada de religiosos europeus. Quando foi proclamada a República brasileira, em 1889, havia apenas 700 padres seculares, 12 dioceses, 13 bispos e 9 seminários, enquanto o país possuía 14 milhões de habitantes⁹⁶. No período da Colônia havia um sacerdote para cada mil habitantes, no período imperial a equação mudou de um para cada 20 mil habitantes. No entanto, os costumes morais dos religiosos eram o alvo de maior preocupação visto que estes levavam uma vida pouco apostólica, muitos eram casados ou viviam em concubinato explícito até mesmo possuindo filhos. Eram tidos como funcionários do governo deixando, por vezes, de cumprir suas obrigações litúrgicas e de catequese. Na maior parte da América Latina observa-se a existência de princípios regalistas na relação entre Igreja e Estado, dos quais a principal manifestação era o padroado⁹⁷, segundo a qual a proteção da Igreja decaía sobre os que lhe trouxessem benefícios. Outro ponto de preocupação da Igreja era a existência de outras crenças religiosas como o luteranismo, o metodismo e o espiritismo em terreno americano, assim como a influência de políticos de mentalidade liberal e positivista que ganhavam cada vez mais espaço principalmente entre a burguesia do México e do Brasil⁹⁸. Atento à situação da América Latina, o papa Pio IX toma algumas medidas para que o catolicismo pudesse ser “remediado” como a

consolidação da hierarquia e multiplicação das dioceses com o fim de facilitar os contatos entre os pastores e seus fiéis; assinatura de convenções e concordatas aproveitando os períodos durante os quais os homens no poder eram favoráveis à Igreja; envio de delegados apostólicos com o fim de estreitar os laços do clero com Roma e de melhorar as relações com os governos; edificação em Roma de um seminário confiado aos jesuítas, o *Colégio Pio Latino Americano*, destinado aos clérigos da América Latina que eram alunos das universidades romanas, em 1858.⁹⁹ (grifo do autor)

No Brasil a separação entre Igreja e Estado se dá com o advento da República. A Constituição republicana se torna uma das criações liberais mais representativas. Esta “assume as características de algo sagrado e intocável, não suportando contestações. É um deus que cura todos os males e providência salvadora da sociedade. Isso no plano abstrato ou emocional, desligado do concreto. Porque mais que ninguém é a própria monarquia que malfere a Constituição, especialmente no relacionamento ou no trato com a Igreja”¹⁰⁰.

Esta separação pôs fim a alguns privilégios da instituição religiosa, no entanto o episcopado brasileiro percebeu que esta perda era um mal menor em relação à supressão do regime de padroado. O fim do monopólio de religião oficial retirava da Igreja o domínio da educação, da saúde pública, das obras

assistenciais, do registro de nascimentos, batismos, casamentos e óbitos, entre outras prerrogativas. Apesar disso, a mesma passou a gozar de maior liberdade de ação permitindo que os laços com a Santa Sé fossem estreitados possibilitando assim que a reforma tridentina romanizadora fosse aprofundada, algo que era tentado desde 1840¹⁰¹.

Um segundo momento da história da Igreja no século XIX foi inaugurado com o pontificado de Leão XIII. Desde os primeiros momentos de seu governo o Papa se mostrou um pontífice inovador, contrariando o costume não apareceu no balcão externo da basílica de São Pedro para dar sua primeira benção ao povo, em sinal de protesto contra o anticlericalismo do Estado italiano¹⁰². Sua primeira encíclica, *Inscrutabili Dei consilio*, indicava que o objetivo de seu pontificado era principalmente a reconciliação entre Igreja e cultura através do auxílio de valores morais e de justiça. A crise da sociedade da época era causada, na visão do Papa, pela rejeição dos valores cristãos, a afirmação destes tanto na vida individual quanto na vida social deveria ser proposta, fato que era obstaculizado pela difusão da cultura laicista. Leão XIII propunha a Igreja como única verdadeira mãe da civilização, a religião como a base insubstituível da convivência humana¹⁰³ e o reconhecimento do Estado de que a Santa Sé seria guia moral da sociedade. Buscou promover a renovação cultural da Igreja tomando, para tanto, atitudes de restauração dos estudos teológicos e encorajamento de pesquisas científicas em um claro apoio às novas formas culturais e sociais que não se opunham ao bem da fé e da religião. Um de seus atos mais importantes nesse sentido foi a abertura dos Arquivos Vaticanos que veio a impulsionar novos estudos históricos. Em suas palavras:

É, portanto, verdadeira e vã calúnia [a notícia] que se vai espalhando de que a Igreja vê com maus olhos as modernas constituições e que rejeita indistintamente os frutos gerados pelo talento dos contemporâneos. Claro, ela não aceita opiniões deformadas, condena o mau desejo das revoluções e especialmente aquele estado de indiferença que é o princípio de uma verdadeira apostasia: mas, como tudo o que tem uma ponta de verdade só pode derivar de Deus, segue-se que aquilo que as pesquisas feitas pelo homem descobrem como verdadeiro a Igreja já reconhece-o como um raio da mente divina (...). A Igreja acolherá sempre com alegria e prazer tudo o que venha, no momento oportuno, a alargar os limites da ciência, e como o costumeiro zelo se esforçará por apoiar e promover também aquelas disciplinas que têm por objeto o estudo da natureza.¹⁰⁴

Leão XIII afirmava que a Igreja não era contra nenhum tipo de regime político desde que o mesmo respeitasse o bem comum e a justiça, sendo legitimado pelo povo. A sociedade apresentava profundas mudanças e ruptura com o relativo equilíbrio de períodos anteriores. Este fato fez com que a Igreja atentasse especialmente para a questão da doutrina social que se tornou guia das ações pastorais nos últimos cem anos. A doutrina social começa a ser formada no contexto da industrialização, orienta o

empenho dos católicos e promove a presença da Igreja na sociedade contemporânea. Em suas origens propõe uma leitura da realidade na qual a relação entre o fiel e o governo passa pela “cristianização do Estado e das suas estruturas”¹⁰⁵. O Estado deveria reconhecer a Igreja e ceder espaço a ela na sociedade. Para uma ordem social mais justa o Estado, os empresários e os trabalhadores e a Igreja deveriam realizar um trabalho conjunto no qual o papel da Igreja seria exercer uma ação doutrinária, pedagógica e social-caritativa. Atento ainda às questões sociais de seu tempo, Leão XIII promulga a Encíclica *Rerum Novarum*¹⁰⁶ direcionada à situação em que viviam os trabalhadores em finais do século XIX. O problema básico que guia o documento é a dignidade do homem, o que mostra a preocupação da Igreja em conciliar a modernidade e a manutenção dos costumes religiosos. A encíclica, analisando a situação dos operários, apresenta uma crítica profunda das doutrinas e práticas tanto do liberalismo como do socialismo.

A sede de inovações, que há muito tempo se apoderou das sociedades e as tem numa agitação febril, devia, tarde ou cedo, passar das regiões da política para a esfera vizinha da economia social. Efetivamente, os progressos incessantes da indústria, os novos caminhos em que entraram as artes, a alteração das relações entre os operários e os patrões, a influência da riqueza nas mãos dum pequeno número ao lado da indigência da multidão, a opinião enfim mais avantajada que os operários formam de si mesmos e a sua união mais compacta, tudo isto, sem falar da corrupção dos costumes, se deu em resultado final um temível conflito.

Por toda a parte, os espíritos estão apreensivos e numa ansiedade expectante, o que por si só basta para mostrar quantos e quão graves interesses estão em jogo. Esta situação preocupa e põe ao mesmo tempo em exercício o gênio dos doutos, a prudência dos sábios, as deliberações das reuniões populares, a perspicácia dos legisladores e os conselhos dos governantes, e não há, presentemente, outra causa que impressione com tanta veemência o espírito humano.¹⁰⁷

Leão XIII apresentou um audacioso programa de política social tocando em pontos como a intervenção do Estado em defesa dos trabalhadores e na estruturação das leis sociais, a proteção e aquisição da propriedade, a questão das greves, o descanso dominical, a limitação do tempo de trabalho, o salário, as férias remuneradas etc. Buscando combater os modernos pensamentos de esquerda, o Papa afirma que

para curar este mal [da desigualdade], [os socialistas] instigam nos pobres o ódio invejoso contra os que possuem, e pretendem que tãda a propriedade de bens particulares deve ser suprimida, que os bens dum indivíduo qualquer devem ser comuns a todos, e que a sua administração deve voltar para os municípios ou para o Estado. Mediante esta trasladação das propriedades e esta igual repartição das riquezas e das comodidades que elas proporcionam entre os cidadãos, lisonjeiam-se de aplicar um remédio eficaz aos males presentes. Mas semelhante teoria, longe de ser capaz de pôr tẽrmo ao conflito,

prejudicaria o operário se fôsse posta em prática. Outrossim, é sumamente injusta, por violar as funções do estado e tender para a subversão completa do edifício social.¹⁰⁸

A família, que seria anterior à sociedade civil, não deveria receber a intervenção do Estado posto que é verdadeira e possui seus próprios direitos e deveres. Estes e outros problemas modernos são resolvidos de acordo com a doutrina social da Igreja, por se tratarem de “questões para as quais não se encontram soluções sem religião”¹⁰⁹.

Leão XIII foi o primeiro pontífice da idade contemporânea a não excluir uma possível reconciliação entre Igreja e o mundo moderno, uma posição bastante significativa tendo em vista a relação entre Igreja e Estado durante o pontificado de seu antecessor, Pio IX. O conteúdo da encíclica mostra-se fortemente inovador para sua época, o que explica a relativa lentidão na compreensão de seus princípios e de sua prática. Havia na cultura católica da época uma dificuldade no aceite da proposta do pontífice visto que a relação entre Igreja e liberalismo havia sido extremamente problemática nas décadas anteriores, mas apesar de alguns limites a encíclica se torna importante e inovadora pois

- baseando-se nos deveres do amor cristão, declarava que a atividade social era não só um direito da Igreja e dos crentes, mas até um dever;
- afirmava que não bastava reformar o sentimento, introduzindo no mundo mais justiça, mais solidariedade e mais amor: a nova solidariedade devia ser buscada concretamente, a partir de baixo, com a participação do povo. Para isso, a encíclica propõe um forte Movimento Operário Cristão, capaz de influenciar a legislação e a administração pública;
- tinha por objetivo não apenas os interesses econômicos dos operários, mas a melhora global da sua condição de vida e da sua situação espiritual: os operários deviam tomar consciência desse caminho e adquirir autonomia no conjunto do concerto social.¹¹⁰

Cem anos após a publicação da *Rerum Novarum*, João Paulo II expôs como importância da encíclica de Leão XIII a retomada da missão da Igreja que seria divulgar a doutrina social; a conferência de um estatuto de cidadania nas realidades da vida pública da qual a Instituição em parte foi banida e em parte se auto-excluiu e por ter realizado a escolha preferencial pelos pobres de Cristo. Leão XIII marcou profundamente as estruturas da Igreja propondo um novo tipo de relacionamento com seus fiéis e com o mundo. Seu posicionamento frente aos problemas do homem no século XIX e à modernidade prepararam a Instituição religiosa para o advento do século XX e para a nova caminhada da Igreja.

Esta breve exposição sobre os papados de Pio IX e Leão XIII se fez necessária para que pudéssemos compreender como estas figuras religiosas influenciaram seu tempo e como a Igreja se portou frente à modernidade e ao surgimento dos Estados liberais no século XIX. É importante também lembrar que

a postura conservadora de Pio IX foi seguida por seus sucessores Pio X (1903-1914) e Bento XV (1914-1922) e que a tentativa de aproximação com o mundo moderno de Leão XIII somente viria a se repetir na década de 1920, com Pio XI. É principalmente através destas duas figuras que a Igreja assume uma postura de liderança no cenário social desvinculada dos governos seculares, momento esse em que surge o projeto Ultramontano sobre o qual falaremos a seguir.

1.5. AS RAÍZES DO ULTRAMONTANISMO

O termo “secularização” aparece pela primeira vez no ramo da sociologia nos trabalhos de Max Weber. Segundo Giacomo Marramao esta compreensão, levada para o ramo da moderna sociologia, não teria sido possível sem a tese da “Ética protestante e o espírito do capitalismo” que marca o aspecto crescente do “racionalismo ocidental moderno”¹¹¹. O prevalecimento de uma forma de pensar e agir mais racional significava para Weber o aspecto mais decisivo da secularização. O que se expressa nesta obra é um maior rigor em termos de religiosidade ao mesmo tempo em que se verifica uma dessacralização das relações sociais nas quais a busca pela salvação não passaria mais pelas vias da magia e dos meios sacramentais. No contexto em que se iniciou o cenário observado por Weber, começam a surgir os primeiros exemplos de Estado laico. A laicidade aqui se apresenta como “um processo social estreitamente relacionado com a esfera política que se refere à formação de um Estado desvinculado de qualquer grupo religioso e de um espaço público neutro em matéria religiosa”¹¹². Os termos laico e leigo exprimem uma oposição ao religioso, àquilo que é clerical. O conceito de laicidade com o qual trabalharemos pode ser entendido como exclusão ou ausência da religião na esfera pública. A laicidade implicaria assim

(...) a neutralidade do Estado em matéria religiosa. Esta neutralidade apresenta dois sentidos diferentes, o primeiro: exclusão da religião do Estado e da esfera pública. Pode-se falar, então, de neutralidade-exclusão. O segundo sentido refere-se à imparcialidade do Estado com respeito às religiões, o que resulta na necessidade do Estado em tratar com igualdade as religiões. Trata-se neste caso da neutralidade-imparcialidade.¹¹³

Neste sentido a secularização seria um processo que se dá no plano estrutural da vida social com a luta da modernidade cultural contra a religião, implicando o “abandono, redução, subtração do status religioso”¹¹⁴, uma emancipação em relação à religião reforçada pela laicização dos Estados nacionais. A secularização se caracterizaria fundamentalmente pelo declínio da religião, pela perda de sua posição axial e pela autonomização das diversas esferas da vida social, em um processo pelo qual pensamento, práticas e instituições religiosas perdem significação social¹¹⁵. Laicidade e secularização

seriam dois dos principais elementos advindos da modernidade, tida como o grande inimigo da Igreja no século XIX.

A reação à laicização e à secularização na Igreja católica pode ser expressa principalmente pela figura do Papa Pio IX. Diante do fortalecimento do anti-clericalismo e do laicismo, o catolicismo se radicalizou e reforçou suas posturas tradicionalistas. A Igreja procurou combater o processo de secularização, o racionalismo e a perda de influência e espaço na esfera pública, criticando veementemente o que seriam os “erros advindos da modernidade”¹¹⁶ e buscando a reforma de seus costumes e práticas. A implantação da Reforma Católica Ultramontana surge, então, representando a tentativa da Igreja de recuperar seu prestígio enquanto instituição e também seu domínio e influência sobre a vida dos fiéis. A secularidade que ocorreu em diversas esferas da vida social não foi acompanhada no mesmo ritmo pela secularização das consciências, assim a Igreja se muniu de estratégias para realizar a manutenção da dominação sobre o campo em que possuía forte influência, o simbólico.

Uma das mais fortes reações a essa perda de influência religiosa católica se manifestou no Ultramontanismo.

O termo “ultramontano” surgiu na França no século XVI e classificava pensamentos cuja tendência era defender a centralização do poder papal e sua infalibilidade. Os grupos que o defendiam eram tributários dos jesuítas europeus que acreditavam no poder absoluto do Sumo Pontífice e na autoridade da Igreja perante os governos. A uniformidade doutrinal cada vez mais forte e a supervalorização da moralização dos costumes também eram características do Ultramontanismo que pregava ainda a atenção à espiritualização de forma a distanciar os sacerdotes dos problemas tanto políticos como da realidade social.

A expressão “Catolicismo Ultramontano” se refere à autocompreensão da Igreja vigente entre os pontificados de Pio VII (1800-1823), quando tem início a consolidação da doutrina conservadora e restauradora da Igreja e o pontificado de João XXIII (1958-1963), quando o Concílio Vaticano II possibilita a instauração de uma nova autocompreensão que se manifesta através da adoção de doutrinas sociais de apostolado. Comumente seu período de vigência é entre 1800 a 1960 e baseia-se principalmente nos seguintes fundamentos: “condenação do mundo moderno; centralização política e doutrinária na Cúria Romana e adoção da medievalidade como paradigma sócio-político”¹¹⁷. Reforçamos a periodização do ultramontanismo de Ivan A. Manoel segundo a qual o período ultramontano seria dividido em três momentos que explicitam certas mudanças, apesar das permanências. O 1º momento iria de Pio VII (1800-1823) a Pio IX (1846-1878), correspondendo à

consolidação da doutrina conservadora, centrada mais no discurso que na ação; o 2º momento compreenderia o pontificado de Leão XIII (1878-1903), que teria dado passos decisivos em direção ao estabelecimento de uma política de intervenção católica na realidade sem abandonar as críticas ao mundo moderno e o 3º momento que iria de Pio X (1903-1914) a Pio XII (1939-1958), no qual a conversão da doutrina em política, do discurso em práxis, ganha lugar por meio do desenvolvimento dos programas de Ação Católica¹¹⁸.

A doutrina do catolicismo ultramontano não aceitava a ideia de que o pensamento moderno poderia ser um desdobramento necessário do processo histórico. Desejava assim, o retorno à Idade Média, às práticas econômicas e políticas do feudalismo, época na qual a Igreja possuía supremacia sobre a sociedade.

Um nome de importância no período de surgimento das proposições ultramontanas foi Joseph de Maistre. Alguns anos antes do Concílio Vaticano I, em 1819, Maistre publicou o *“Du Pape”*¹¹⁹ que foi durante as primeiras décadas do século XIX como uma “Bíblia” do Ultramontanismo. Em seu texto, defendia a infalibilidade do Papa e isto não devido a razões teológicas, mas ao pensamento de que a manutenção da ordem religiosa seria necessária à sociedade. O *Du Pape* se baseia em quatro silogismos: “não há moral sem religião; não há religião sem cristianismo; não há cristianismo sem catolicismo; não há catolicismo sem Papa”¹²⁰. Outro autor influente neste período foi Félicité de Lamennais que após um período de adesão a um rígido Ultramontanismo passa a uma fase intermediária e finalmente à busca pelo diálogo com o mundo moderno. Em relação ao relacionamento entre Igreja e sociedade civil Lamennais afirma que o “Estado deve apoiar plenamente a ação da Igreja”¹²¹. Estes dois autores representam bem as características principais do Ultramontanismo que surgiu nas bases da Igreja, mas não tardou a se tornar interesse da hierarquia católica.

O objetivo principal do movimento ultramontano era recolocar a Instituição em uma posição de força e centralismo que havia sido abalada durante as primeiras décadas do século XIX¹²². Durante o período de mais de cem anos em que o Ultramontanismo esteve em vigor as características fundamentais da reação antimoderna são tidas como recorrentes:

Na esfera intelectual, a rejeição à filosofia racionalista e à ciência moderna; na política externa, a condenação à liberal democracia burguesa e o concomitante reforço da ideia monárquica; na política interna, o centralismo em Roma e na pessoa do Papa e o reforço do episcopado; na esfera socioeconômica, a condenação ao capitalismo e ao comunismo e um indisfarçável saudosismo da

Idade Média (...); na esfera doutrinária, a retomada das decisões fundamentais do Concílio de Trento (1545-1563).¹²³

O Ultramontanismo teria sido transplantado para o Brasil, sob a direção da própria hierarquia eclesiástica e com o apoio de institutos religiosos europeus que se estabeleceram no país. Neste período a Igreja tem uma postura extremamente conservadora, torna-se menos “nacional” e mais “romana”. Durante o período da Regência (1831-1840) duas visões da Igreja e duas tentativas de reforma enfrentaram-se, “uma acentuava a visão regalista e propunha uma reforma da Igreja empreendida pelo Estado e com medidas legais. A outra propunha que se aprofundasse e generalizasse a reforma tridentina que vinha sendo tentada desde o século XVI com os jesuítas e, no século XVIII, com os bispos”¹²⁴. Esta última defendia igualmente uma visão ultramontana da Igreja, isto é, uma Igreja dirigida e centralizada pelo Papa e Cúria romana. Durante o Império o prolongamento do choque entre ultramontanos e liberais torna-se principalmente resultado da dificuldade em harmonizar uma Igreja conservadora e um Estado Progressista. Nesse contexto a luta pela separação entre Igreja e Estado no Brasil ganha cada vez mais adeptos nos meios religiosos. Alguns destes irão desempenhar um papel decisivo na história da Igreja dando início à Reforma Católica Ultramontana e tornando-se figuras chave para o catolicismo no século XIX, os bispos reformadores.

1.6. A CHEGADA DA REFORMA CATÓLICA AO BRASIL

A religião trazida pelos portugueses ao Brasil se encaixava no tipo de cristandade “constantiniana” na qual existia uma só fé obrigatória para os súditos, um regime de união entre Igreja e Estado, a busca de uma unanimidade religiosa e um único código religioso diferentemente apropriado pelos católicos¹²⁵. A Reforma Católica do século XVI não surtiu efeitos imediatos tanto em Portugal quanto em suas colônias, excetuando-se alguns casos pontuais¹²⁶. Os inicianos, desde meados da década de 1540, já percebiam que a implantação desse modelo de cristandade e da Reforma católica do século XVI não seria suficiente para atender aos desejos da coroa, e que se fazia necessária uma adaptação das diretrizes à realidade de expansão do império e da religião. O regalismo¹²⁷ foi sendo cada vez mais reforçado durante os séculos levando o clero a habituar-se às doutrinas jurisdicionalistas que lhes eram ensinadas. Com a expulsão dos jesuítas, em 1759, o clero e os fiéis ficaram submetidos unicamente ao poder jurisdicional do Estado em assuntos eclesiásticos, o que levou o episcopado a tentar de maneira mais intensa realizar a implantação da Reforma Católica de inspirações tridentinas no Brasil¹²⁸. O clero tornava-se cada vez mais politizado envolvendo-se em questões que ameaçavam o domínio e influência exercidos pelo Império.

Na Constituição de 1824 o poder moderador ganhava a prerrogativa dos poderes no Império e em um espírito regalista estabelecia que o catolicismo permanecesse religião do Estado, embora estivesse submetido ao Beneplácito real que condicionava todo e qualquer decreto da Santa Sé à aprovação do imperador.

O clero, no caso exclusivamente secular, desses primeiros tempos, enquadra-se no modelo tradicional, no qual o primeiro aspecto que se pode realçar era o seu caráter bastante próximo ao de um funcionário eclesiástico. Recebendo cômputo do governo, o padre era considerado uma espécie de funcionário público incumbido de exercer as funções litúrgicas próprias do Catolicismo, a evangelização, a catequese e a conversão do povo eram tarefas relegadas a um segundo plano, pois supunha-se que a fé fazia parte da própria tradição cultural da sociedade. Em geral, a formação teológica dos clérigos era bastante limitada, porém o nível de cultura geral permanecia ainda bastante elevado em relação à população. Era comum, nesse período, que os clérigos fossem absorvidos por atividades profanas, seja de caráter comercial ou profissional, seja de participação política¹²⁹. Grande parte dos bispos do país, à época que antecedeu a implantação da Reforma Católica Ultramontana, desejava que o catolicismo no país passasse por uma reforma que trouxesse liberdade em relação ao Estado, retorno às concepções tridentinas e força institucional para a Igreja¹³⁰. Os costumes, como acima mencionado, deveriam ser os primeiros a serem modificados. O esforço da hierarquia católica orientou-se principalmente no sentido da restauração e observância do celibato eclesiástico e da preocupação com a santidade. Além da castidade, o sacerdote deveria apresentar-se diante do povo como verdadeiro homem de Deus.

O primeiro período de reformas no Brasil desenvolve-se, assim, com base em três linhas principais: a corrente tradicionalista, que assume como matriz de pensamento o conceito de pátria católica; o enfoque tridentino, que tem como eixo básico a concepção de mundo dividido em duas “sociedades perfeitas”, a civil e a eclesiástica, ambas autônomas e com finalidades distintas; e a perspectiva ultramontana, na qual a Igreja devia ser compreendida como uma sociedade hierarquizada e autônoma, sob a chefia direta do Pontífice Romano. O movimento de reforma ocorrido na época tinha por objetivo a vinculação e sujeição a Roma, assim como uma maior ortodoxia e a militância contra outras religiões e o liberalismo¹³¹. A principal preocupação dos reformadores orientava-se em duas direções: definição da ortodoxia católica no campo doutrinário e a reforma dos costumes morais da Igreja, estendendo-se desde a hierarquia até os fiéis católicos. O esforço pela afirmação de determinados valores morais foi realizado tanto em relação ao clero quanto em relação aos leigos.

O projeto reformador inicia-se na Diocese de Mariana, com a nomeação de Dom Antônio Ferreira Viçoso como bispo, em 1844. Era o que se podia chamar de “um modelo de bispo reformador”¹³² tendo influenciado diversos religiosos que se dedicaram posteriormente à causa da Reforma católica no país, um deles o padre Silvério Gomes Pimenta, que viria a ser o primeiro arcebispo de Mariana e importante promotor da Reforma Católica Ultramontana na cidade de Juiz de Fora. A primeira edição da biografia escrita pelo futuro arcebispo elogiava Dom Viçoso:

Exemplo dos pastores consagrou às suas ovelhas, e exclusivamente a elas, todos os momentos de seu longo episcopado de 31 anos, sem jamais subtrair-lhes o ensino, o exemplo, os desvios, e quando podia concorrer para seu melhoramento espiritual. Por elas não houve gênero de trabalhos que não afrontasse: viagens, privações e intempéries, expondo tantas vezes a própria vida pela salvação dos que Deus lhe confiara; dos quais sempre se atuava no pensamento que havia de dar-lhes restritas contas.¹³³

Dom Antônio Ferreira Viçoso era natural de Vila Peniche, em Portugal. Formou-se sacerdote lazarista, o que de início já lhe confere especial atenção posto que esta congregação era ligada a Roma e seguidora das diretrizes do Concílio de Trento¹³⁴. Após o término de seus estudos lecionou filosofia no Seminário de Évora até ser enviado ao Brasil como missionário. Entre 1820 e 1843 esteve envolvido em diversos projetos educacionais em colégios e orfanatos e em 1844 foi ordenado bispo da Arquidiocese de Mariana. Dedicou trinta anos de seu arcebispado à implantação de um catolicismo reformado, com sujeição direta a Roma. Dom Viçoso incentivava ainda as visitas pastorais frequentes, prática adotada com maior observância no século XVI, sob deliberação do Concílio de Trento.

Outros religiosos influentes nos primeiros momentos da Reforma Católica Ultramontana no Brasil foram Dom Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo e Dom Pedro Maria de Lacerda, bispo do Rio de Janeiro. Tinham como pensamento comum a ideia de que a ação reformadora deveria partir do clero para em seguida atingir os fiéis. Para tanto deveriam ser criados seminários nos modelos tridentinos visando a boa formação dos sacerdotes que deveriam preferencialmente ser entregues a congregações religiosas especializadas na formação do clero. Os religiosos assim formados deveriam se esforçar em proporcionar aos fiéis um adequado enquadramento paroquial, não restrito somente aos sacramentos, mas especialmente direcionado à pregação e à catequese. Assim, “as formas tradicionais do catolicismo herdadas da colônia tinham de ser trazidas para formas mais romanizadas”¹³⁵.

Devemos atentar para o fato de que a Reforma Católica ultramontana no Brasil não foi um movimento de base ou inspiração popular¹³⁶. As diretrizes do Concílio de Trento assim como as prerrogativas do Ultramontanismo foram trazidas para o país e a realidade religiosa aqui vivida enquadrada em um

novo esquema de expressão de fé, mas tudo estritamente concebido pela hierarquia religiosa e transmitido aos clérigos romanizados como uma missão de fé.

Dentre os personagens acima mencionados Dom Viçoso é sem dúvida a figura mais significativa para nosso trabalho por ter se dedicado à Reforma Ultramontana na Arquidiocese de Mariana à qual ainda pertencia a cidade de Juiz de Fora durante seu bispado. No entanto, seus esforços para a introdução deste novo modelo de ação religiosa não surtiram efeitos na cidade até o ano de 1890. Pode-se analisar a aplicação das diretrizes da Reforma Católica Ultramontana na cidade apenas sob o bispado de seu sucessor Dom Silvério Gomes Pimenta, como veremos no capítulo seguinte.

É importante fazermos uma análise dos pontos apresentados até o momento. Buscando compreender o contexto em que a Reforma Católica Ultramontana se desenvolveu, procuramos evidenciar que a Reforma Católica do século XVI fez parte de uma série de acontecimentos, as reformas religiosas realizadas na Igreja católica iniciadas na idade média, não sendo um fato isolado como mera resposta à Reforma Protestante. No contexto da Reforma Católica do século XVI, o Concílio de Trento veio a se tornar um acontecimento marcante fornecendo diretrizes para a atuação católica nos próximos séculos. O Concílio, no entanto, não surtiu os efeitos esperados, principalmente fora da Europa, o que tornou visível o enfraquecimento do catolicismo diante do surgimento de novas teorias sociais como o racionalismo e o liberalismo e a mudança do cenário mundial com o advento da modernidade.

Na esperança de resistir ao novo cenário surge, no século XIX, o movimento Ultramontano que buscava fortalecer a figura do Papa e a postura da Igreja frente aos Estados liberais. Iniciava-se o período de Reforma Católica Ultramontana no qual o objetivo maior de mudar os comportamentos e ações tanto do clero como dos fiéis era buscado como forma de manter a ordem social em tempos de mudança. A Igreja seria uma sociedade perfeita, apta a resistir às mudanças sociais, mantedora da ordem e dos bons costumes.

Como vimos ainda no caso do Brasil a Reforma Ultramontana tem início em meados do século XIX com os bispos reformadores. O que não se podia imaginar, no entanto, era a luta de representações que ela deflagraria. Em uma sociedade na qual a experiência religiosa havia existido de forma mais livre, sem a tutela clerical, as práticas eram pouco ortodoxas e o sincretismo era parte natural da vivência da maior parte da população. A tentativa de introdução de um novo modelo de catolicismo no país desencadearia um processo em que o discurso oficial iria de encontro à experiência cotidiana, processo no qual o ponto essencial se torna a *negociação* entre a religião *prescrita* e a religião *praticada*.

No próximo capítulo analisaremos a chegada da Reforma Católica Ultramontana na cidade de Juiz de Fora, cidade do estado de Minas Gerais. Será exposto o primeiro período de implantação do Ultramontanismo na cidade, que vai de 1890 a 1924. Realizaremos uma breve exposição da localização, do cenário religioso e da vida na cidade antes da chegada da Reforma para em seguida compreendermos quais as principais mudanças trazidas pela mesma, assim como as permanências.

CAPÍTULO 2 IMPLANTAÇÃO DO CATOLICISMO REFORMADO (1890-1924)

2.1. JUIZ DE FORA: ENTRE A TRADIÇÃO CATÓLICA E A MODERNIDADE

A fundação da cidade de Juiz de Fora remonta ao período da expansão mineradora e à abertura do Caminho Novo, que ligava Minas Gerais ao Rio de Janeiro. Ao longo do mesmo foram distribuídas sesmarias com o objetivo de povoar a região, assim foram surgindo diversas fazendas uma delas a “Fazenda Velha” em torno da qual teria se formado o povoado de Santo Antônio do Paraybuna. Os primeiros registros sobre a fundação deste povoado datam de 1741 quando Antônio Vidal expede uma carta à Diocese do Rio de Janeiro requerendo autorização para a construção de uma capela em devoção a Santo Antônio nas redondezas de onde vivia. O pedido foi atendido de pronto não somente para suprir às necessidades religiosas de Antônio Vidal e sua família, mas também para “os vizinhos e passageiros de q. he muy freqüentado este cam^o por ser hoje quase o unico por onde se comunicação todas as minas”¹³⁷. Nos anos seguintes à criação da capela são estabelecidas algumas medidas em relação à lei para a região e seus moradores, e com o passar do tempo o povoado de Santo Antônio do Paraybuna começa a surgir.

A transferência do povoado, da margem direita do rio que corta a cidade para a margem esquerda, foi obra do engenheiro alemão Henrique Guilherme Fernando Halfeld, que fora nomeado engenheiro da província em 1836 e responsável pela construção da Estrada Nova, que ligaria a capital Ouro Preto à divisa do Rio de Janeiro. A transferência do núcleo populacional exigiu naturalmente a transferência do santo protetor. Segundo a tradição oral, “nos primeiros dias da transferência do santo o mesmo retornava para a antiga capela à margem direita do rio, durante a noite, sendo necessário para sua fixação na nova capela de vigias noturnos”¹³⁸, desta forma o santo padroeiro ficou também conhecido como “Santo Antônio Fuião”. Em 1847 foi inaugurada a nova capela para Santo Antônio em um trecho da estrada nova conhecida como rua principal, hoje Avenida Barão do Rio Branco.

Segundo Riolando Azzi, observava-se na Vila a tentativa de afirmação de dois grupos: um de tradição senhorial, aristocrática e católica que defendia a permanência dos valores religiosos tradicionais e um segundo que via a necessidade de adaptação a um projeto modernizante de cunho secular. A visão tradicional de base religiosa buscava organizar a sociedade sob uma concepção que considerava o catolicismo como um modelo pensando o mundo como um lugar doado por Deus para a morada dos homens. Já a visão secular evidencia que uma nova percepção da realidade começava a se afirmar segundo a qual o homem deveria estabelecer o domínio sobre a natureza para transformá-la,

interferindo nela e assim domando as rédeas de seu destino. Analisando as quatro principais áreas de desenvolvimento do povoado: o Alto dos Passos, o Morro de Santo Antônio, a Rua Halfeld e a estação Mariano Procópio; Riolando Azzi verifica que predomina nas duas primeiras a tradição religiosa e nas demais, a perspectiva secular¹³⁹.

O fazendeiro José Antônio da Silva Pinto, o Barão de Bertioga, erigiu a capela de Nosso Senhor dos Passos no alto de uma colina próxima ao Caminho Novo. Adquiriu diversos terrenos nas vizinhanças onde construiu sua casa e outras que serviriam aos primeiros moradores da região. Ainda de acordo com Riolando Azzi,

nas antigas fazendas e engenhos, a antiga classe senhorial fazia construir uma capela para beneficiar-se da proteção de um santo de devoção familiar. Viver nas proximidades desse local sagrado era garantia de auxílio divino tanto em vida como depois da morte. É dentro desse espírito religioso que atuam Silva Pinto e sua esposa. A capela dos Passos, construída no alto da colina devia tornar-se um centro de piedade e vida social para os futuros moradores.¹⁴⁰

Em 1854 foi fundada na cidade a Irmandade do Senhor dos Passos, cuja finalidade primordial era o culto devocional do Bom Jesus Sofredor e o oferecimento de amparo aos seus fiéis. Ao lado da capela foi criada a Casa de Misericórdia para atender a uma epidemia de cólera, mais tarde essa viria a se tornar a atual Santa Casa de Misericórdia. Em 1856 o Barão leva mais um benefício à população dos Passos, a água potável, e um ano depois escreve à Câmara de Vereadores notificando a construção de uma coluna hidráulica. Na análise de Riolando Azzi

a carta de Silva Pinto é um documento exemplar da concepção sacral do mundo da qual ele se considerava representante. O autor declara-se ainda aferrado à usança antiga de revestir todas as obras, mesmo de caráter material, com o manto da religião. Segundo ele, era necessário preservar esses valores religiosos, mesmo quando se oferecia à população melhores condições de bem estar, dentro dos padrões modernos de progresso. Dentro de sua perspectiva pessoal, tudo deveria ser realizado para a maior glória e serviço de Deus, de forma a garantir para a sua alma o descanso eterno na paz celestial.¹⁴¹

O Barão de Bertioga faleceu em 6 de maio de 1870 tendo tentado imprimir o cunho religioso ao Alto dos Passos.

Nos contrafortes do atual Morro do Imperador surgia em meados do século XIX uma capela em homenagem a Santo Antônio. Seus arredores ficaram conhecidos como morro de Santo Antônio. Os moradores da região sentiam necessidade de ter seu espaço de devoção assim como a população do Passos. A doação do terreno para a construção da capela foi feita pelo futuro Barão de Juiz de Fora, tenente coronel José Ribeiro de Rezende que, da mesma forma que o Barão de Bertioga, queria deixar seu sinal de devoção marcado. Foi formada uma comissão para levar adiante a construção da capela,

assim Manoel Dias Tostes e Antônio Dias Tostes Filho, decidiram doar terrenos nas proximidades para que os fiéis construíssem ali suas casas. Estas, no entanto, deveriam ser de boa aparência de preferência de telhas o que indica a construção de um espaço privilegiado para as famílias integrantes da antiga aristocracia rural da região. Uma comprovação deste fato se dá pelos termos de doação dos terrenos, que afirmam a concorrência entre os que fizessem maiores doações para a construção da capela¹⁴².

Já a Rua Halfeld passou a constituir o centro da cidade em fins do Século XIX. Foi projetada e construída pelo engenheiro Henrique Halfeld, como tentativa de deslocar o centro da cidade para a várzea que havia adquirido de seu cunhado Custódio Dias. Era um projeto audacioso já que esta área era muito pantanosa e constantemente atingida por enchentes. Halfeld, no entanto, atuava de forma diferenciada dos proprietários rurais da cidade, estes estavam habituados a se conformar com a disposição geográfica da natureza como uma realização divina, o engenheiro, porém pensava que a natureza deveria ser moldada de acordo com as necessidades de organização social e de desenvolvimento urbano. Decidiu, então, “traçar um projeto urbanístico para a cidade, através do cruzamento de duas ruas principais: a Rua da Califórnia e a Rua Principal, uma que ia do sul ao norte, e outra de leste a oeste”¹⁴³. Halfeld atuava, portanto, dentro de uma perspectiva secular, onde o desenvolvimento e o progresso guiavam suas atitudes e não a religião assim como os fundadores do Alto dos Passos e do Morro de Santo Antônio.

Enquanto Halfeld iniciava a urbanização da várzea, o empresário Mariano Procópio Ferreira Lage, vindo de Barbacena, apresentava à Corte um projeto de construção de uma estrada que uniria Juiz de Fora a Petrópolis. Como ponto de partida para a estrada, construiu uma estação que passou a ser conhecida como “Estação das Diligências” ou “Estação de Juiz de Fora”, posteriormente à chegada da ferrovia designou-se “Estação Mariano Procópio”. Como mão de obra para a realização de seu projeto, Mariano Procópio conseguiu do governo imperial autorização para o envio de imigrantes alemães à cidade. Quando de sua chegada, os colonos foram divididos em dois grupos: “os que se destinavam aos trabalhos da construção e manutenção da estrada foram estabelecidos junto da estação, sendo o local designado como ‘colônia de baixo’, e aqueles destinados aos trabalhos agrícolas foram colocados na subida da serrinha, na ‘colônia de cima’, designada depois oficialmente como Colônia Dom Pedro II”¹⁴⁴. A colônia rapidamente cresceu e se tornou um importante pólo de povoamento.

De acordo com Jair Lessa “os dois centros populacionais que se formavam estavam nitidamente separados por seis quilômetros de matas, lagoas e brejos interligados sinuosamente entre o rio e a

montanha”¹⁴⁵. A região da estação passou a ser conhecida como “Juiz de Fora”, enquanto a vila era “Paraibuna”. A marginalização do antigo centro urbano provocou reações desfavoráveis na população, o que levou à mudança do nome da cidade em 1865 de Cidade do Paraibuna para cidade do Juiz de Fora. Halfeld e Mariano Procópio disputavam a honra de modernizar a cidade vencendo os obstáculos da natureza. Ambos declaravam-se católicos, mas não expressavam sua crença da mesma forma que os proprietários rurais da cidade sendo mais destacados seus feitos em termos de modernização e progresso.

Com a morte das três figuras de maior importância no pioneirismo construtor da cidade na década de 1870 – o Barão de Bertioga faleceu a 6 de novembro de 1870, Mariano Procópio a 14 de fevereiro de 1872 e Halfeld a 22 de novembro de 1873 – a Câmara Municipal assume o papel antes desempenhado pelos primeiros construtores da cidade e passa a perseguir o ideal de modernidade para a cidade de Juiz de Fora. Seus esforços objetivaram principalmente a transformação da cidade num “símbolo de seu poder e do sucesso de seu estilo de vida”¹⁴⁶. Segundo James W. Goodwin,

há basicamente duas grandes prioridades para a Municipalidade neste período: a estruturação institucional e a urbana da cidade. (...) A estruturação institucional operacionaliza-se através da organização de um sistema de arrecadação fiscal, que angaria fundos tanto para a construção das dependências físicas quanto para o sustento da burocracia necessária ao funcionamento da administração municipal (...). A urbanização da cidade abrange um vasto leque de atividades, que vão desde (...) a abertura de ruas e travessias, até seu embelezamento pela arborização, passando pela drenagem dos pântanos, medidas sanitárias de primeira ordem para os padrões higiênicos do século XIX.¹⁴⁷

A elite juizforana tinha cada vez mais consciência do papel de importância crescente da cidade e das providências necessárias para que se efetivasse seu papel de liderança. Em 1881, o Presidente da Câmara, Christovão Andrade Rodrigues, lembra as obras ainda por fazer como o abastecimento de água potável para toda a cidade e a construção de uma nova cadeia que seria “indispensável, para fazer cessar, quanto antes, o espetáculo desolador que apresenta o triste edifício, que nesta cidade possui tal nome, e cuja existência depõe contra a civilização d’esta localidade”¹⁴⁸. A cidade deve ser limpa, livre de doenças e adequada à necessidade de seus cidadãos. A Câmara de Vereadores assume o papel de mantenedora do *status* da cidade, dando continuidade ao trabalho iniciado pelas figuras mais importantes da época da fundação na busca pela construção de uma identidade moderna que preservasse e reforçasse o poder das elites de Juiz de Fora.

Ainda em 1850 a Vila de Santo Antônio do Paraibuna foi incorporada à Diocese de Mariana frente a qual estava Dom Antônio Ferreira Viçoso. Era tida como uma cidade na qual a presença do catolicismo de base leiga estava ao lado do clero tradicional o que nos revela que

o movimento religioso enquadra-se no catolicismo tradicional de cunho mais popular e não se difere das demais cidades brasileiras. A presença das irmandades, associações religiosas nas quais se reuniam os leigos em torno de um santo, funcionavam como agentes de solidariedade grupal, congregando, simultaneamente, anseios comuns, gente à religião e perplexidades frente à realidade social.¹⁴⁹

No ano de 1859 foi nomeado para vigário da cidade o Padre Tiago Mendes Ribeiro que vivia no local desde 1851, como assistente de Joaquim Furtado de Mendonça, vigário de Simão Pereira. Padre Tiago era um típico representante do clero tradicional que atuava segundo as regras do padroado e do regalismo, vivia em concubinato público, possuía filhos, o que não era condenado pelos juizforanos visto que cumpria seus deveres de sacerdote admiravelmente. No entanto, Dom Viçoso, tido como iniciador do movimento reformador no Brasil “desejava um clero obediente, principalmente no que se referia à questão do celibato, dedicado exclusivamente à sua missão religiosa, sem envolvimento em questões políticas”¹⁵⁰ o que não era seguido pelo padre Tiago. Apesar de representar o modelo tradicional de catolicismo, o Padre Tiago era bem aceito pelos fiéis da cidade nunca faltando com seus deveres como sacerdote e condutor da cristandade local. A morte do padre Tiago foi anunciada com grande pesar pelo jornal “O Pharol”:

Para se avaliar quão dolorosa foi para toda a população desta cidade a notícia do falecimento de nosso venerando vigário, seria preciso que em extenso artigo enumerássemos todos os atos de cavalheirismo, de caridade evangélica, e de admirável abnegação, que caracterizavam o bondoso sacerdote, durante os trinta anos que aqui exerceu o cargo de vigário colado. (...) Curvamo-nos respeitosos ante a sepultura do venerado sacerdote que foi exemplo de acrisoladas virtudes evangélicas.¹⁵¹

De acordo com a historiografia sobre a Reforma Católica Ultramontana em Juiz de Fora, após a morte de padre Tiago e a vinda de novos religiosos ligados ao movimento reformista que já acontecia em outras partes do país, a Reforma Católica Ultramontana pode finalmente começar a ser implantada na cidade. É sobre isso que falaremos a seguir.

2.2. OS PRIMEIROS ANOS DA REFORMA EM JUIZ DE FORA

Uma figura de extrema importância no cenário religioso de Juiz de Fora foi Dom Silvério Gomes Pimenta. O primeiro bispo sagrado após o advento da República, formado em Mariana, fiel discípulo de Dom Antônio Ferreira Viçoso, herdou seu espírito reformador garantindo a estabilidade e a

continuidade da Reforma Católica Ultramontana em Minas Gerais. Foi ordenado Arcebispo de Mariana em 1904 e através de sua figura a Reforma pode ser analisada a partir de três eixos que lhe deram sustentação: “a ação do clero diocesano, a força das congregações religiosas e a participação dos leigos”¹⁵². Mabel Salgado Pereira a respeito de Dom Silvério afirma que

a atuação do bispo para a Reforma na cidade [de Juiz de Fora] (...) contou com o enquadramento do clero na construção de uma nova identidade religiosa. A escolha dos padres em sintonia com o processo reformador foi preocupação do pastor logo no início. Assim, nos primeiros anos da década de 1890, a escolha de três sacerdotes impulsionou o movimento na paróquia de Santo Antônio em Juiz de Fora. São eles: Padre Doutor Venâncio Ribeiro de Aguiar Café, Padre Júlio César de Moraes Carneiro e o Padre João Emílio Ferreira da Silva.¹⁵³

Padre Café iniciou seus estudos secundários no Colégio do Caraça, o mais antigo colégio brasileiro que funcionava em forma de internato, foi ordenado sacerdote no Seminário de Diamantina em 1873 e em Roma obteve os títulos de Doutor em Sagrada Teologia e em Direito Canônico. Sua permanência em Roma reforçou-lhe o espírito do catolicismo reformado e, ao retornar ao Brasil, assumiu plenamente seu compromisso com este modelo. Em 1890 foi nomeado vigário da Paróquia de Santo Antônio de Juiz de Fora. Sua principal ação foi a criação do jornal “Lar Catholico” que ensaiava “uma empresa jornalística com o fim de combater o protestantismo”¹⁵⁴. Este periódico circulou durante os anos de 1891 e 1892 e, de acordo com Mabel Salgado Pereira, apesar da curta duração foi através deste jornal que Padre Café, redator chefe, pôde veicular suas ideias renovadoras e reformadoras, tentando doutrinar os fiéis pouco romanizados e divulgar os documentos de Roma e do Episcopado Nacional¹⁵⁵. “O Pharol”, jornal laico da cidade, recebe o periódico com certo desdém como resposta às condenações por parte da Igreja da chamada “má imprensa”:

Recebemos o 1º número do “Lar Catholico”, periódico de propaganda religiosa, do qual é diretor o Revmo Dr. Venâncio Café. Destinado às famílias, tendo por fim combater erros e heresias que a jornalada, a imprensa perversa espalhada por toda a parte, o “Lar Catholico” deveria ser escrito em linguagem chã, simples, compreensível, mais ao alcance dessa ordem de leitores que pensam com o jornal que lêem deixando-se paulatinamente, imbuir do erro ou da verdade, em matéria de religião. Um periódico, que, além de ser escrito em estilo por demais esmerado tem o luxo de trazer dois artigos-programas, como se um não fosse bastante para defini-lo, corre o risco de ser lido por poucos, o que dificultará em muito o êxito da propaganda, a que se destina. Esse fato, porém, jamais se dará conosco, pois, tendo lido com particular atenção o número de que nos ocupamos, de igual modo leremos os subsequentes, desejando que o ‘Lar Catholico’ tenha próspera e longa existência, para o engrandecimento da Religião de que é digno ministro o seu ilustrado diretor.¹⁵⁶

Segundo Mabel Salgado Pereira, a falta de auxílio dos fiéis para a imprensa católica, deve ser analisada num contexto maior, não só de desinteresse pela imprensa, mas também de uma maneira geral em

que a sociedade juizforana encontrava-se adormecida para uma participação mais efetiva da prática religiosa segundo as diretrizes reformadoras¹⁵⁷.

Natural de Angra dos Reis, Padre Júlio Maria, que foi capelão da Igreja de São Sebastião, era nacionalmente conhecido por suas pregações. Foi por diversas vezes “insistentemente convidado para conferências religiosas nos grandes centros e cidades de Minas, Rio, São Paulo, Bahia e Recife”¹⁵⁸, tendo mesmo escrito colunas sobre temas religiosos para o jornal laico "O Pharol". Sua atuação evangelizadora em Juiz de Fora seguia dois temas centrais: a ênfase na Eucaristia e na comunhão sacramental e a necessidade da confissão. Na defesa destes princípios, o padre publica em 1895 o seguinte artigo no jornal:

Resolvi impor a mim próprio a obrigação que, desde hoje, 5 de fevereiro, assumo perante a população de, diariamente, salvo caso de força maior, conservar-me na Capela de São Sebastião das 6 às 7 horas da tarde. Com resultado ou sem ele, mas em todo caso para a glória de Deus e salvação das almas, fica assim instituído desde hoje, naquela capela – O confessor diário – (...) Um meio cômodo e fácil de cumprir o preceito sem cujo cumprimento não há vida cristã nem a mínima garantia de salvação e é dirigido a todos: a senhora, o negociante, o operário, o empregador público, o escolar, o caixeiro, o criado, o industrial, o artista, o homem das letras, o professor – qualquer desses poderia muito facilmente sem aparatos e nenhum acanhamento, procurar o confessorário.¹⁵⁹

O padre procurava incutir na mente dos fiéis a universalidade da religião. Buscou obter através da confissão a manutenção da fé e do cumprimento das obrigações religiosas da população, principalmente dos homens, visto que estes não frequentavam as celebrações com a mesma constância que as mulheres.

Padre João Emílio Ferreira da Silva foi capelão da igreja de São Sebastião, da capela de Nosso Senhor dos Passos e da Santa Casa de Misericórdia e, após a morte do Padre Tiago Mendes assumiu o cargo de vigário da Igreja Matriz durante alguns meses. Padre João Emílio coordenou a ação social da Igreja na cidade, sua maior obra a “Associação Protetora da Pobreza”, fundada em 1890, tinha como objetivo abrigar mendigos que vagavam em grande número pelas ruas da cidade¹⁶⁰, tendo como principal objetivo a construção de um asilo. Após algumas dificuldades em relação à obra, foi inaugurado em 1895 o Asilo Padre João Emílio. A atitude do Padre João Emílio segue a orientação pontifícia presente na encíclica *Rerum Novarum* do papa Leão XIII:

Apliquem a isto os ministros sagrados todas as forças de sua alma e todas as industrias de seu zelo; e, que sob a auctoridade de vossas palavras e de vossos exemplos, Veneraveis Irmãos, não cessem de incutir nos homens de todas as classes as regras evangelicas da vida christã; com todo o seu poder trabalhem

para a salvação dos povos, e mais que tudo se esforcem por nutrir em si mesmos e em excitar outros a caridade, rainha e mestra de todas as virtudes.¹⁶¹

Nas palavras de Mabel Salgado Pereira “estruturava-se, dessa forma, em Juiz de Fora, o esquema eclesiológico tridentino: o Papa em Roma, Dom Silvério em Mariana e os ilustres padres em Juiz de Fora”¹⁶². Ainda no intuito de reformar as práticas religiosas e aumentar efetivamente a formação cristã dos fiéis foram realizados acordos com o objetivo de trazer a Juiz de Fora missões e congregações que auxiliassem os clérigos neste intento.

Durante o século XIX ocorreu um surto missionário no qual diversas ordens religiosas enviaram prelados a várias partes do mundo. Coexistem na Igreja dois tipos de movimentos missionários: as missões de renovação de fé e as missões de propagação de fé. Ambas receberam um grande incremento durante o século XIX, engajado na rejeição ao mundo moderno e desejoso de ampliar o mundo católico para a África e para a Ásia, áreas que estavam distantes do clericalismo e do racionalismo europeus, Pio IX deu um grande impulso às missões estrangeiras, dirigindo a atenção da Igreja para a reorganização missionária¹⁶³.

Dom Silvério afirmava que as ordens missionárias auxiliariam na correção da religião na cidade por estarem ligadas ao catolicismo reformado na Europa. A presença da Congregação Redentorista¹⁶⁴ na cidade era desejada desde os tempos de Dom Viçoso (1844-1875), mas após muitos anos de tentativa somente sob o bispado de Dom Silvério, no ano de 1893, chegam os primeiros missionários ao Brasil. Este fato foi favorecido pela separação entre Igreja e Estado, com o advento da República, o que garantia a não interferência do governo nas negociações entre os bispos no Brasil e na Holanda. Os missionários redentoristas instalaram-se em Juiz de Fora assumindo o ministério da Igreja da Glória. Em 1894 foi criado o curato da Glória¹⁶⁵ e no mesmo ano chegaram à cidade mais três missionários formando então a primeira comunidade de Congregação Redentorista no Brasil¹⁶⁶. O padre Francisco Maximiliano de Oliveira relata da seguinte forma a chegada dos missionários à cidade:

Aos fiéis da ilustre cidade de Juiz de Fora e de sua Comarca Eclesiástica, Saúde, Paz e Benção em Jesus Cristo Nosso Senhor. Há mais de um ano pudemos obter para esta diocese os primeiros filhos de Santo Afonso de Ligório e foi a opulenta Juiz de Fora o primeiro teatro escolhido pela misericórdia providência, para o centro das operações de tão insignes campeões da Religião de N. Senhor Jesus Cristo. Desde o princípio de seu episcopado desejou o Sr. D. Antônio Ferreira Viçoso; de saudosíssima memória, introduzir entre nós ao Congregados Redentoristas de Santo Afonso de Ligório; e para isto deu passos tão acertados que já estava quase resolvida a vinda deles, quando uma dificuldade posta pelo governo então da Itália foi causa que tudo se suspendesse. Não era chegada a hora determinada nos conselhos de Deus. Quase 50 anos depois, governando a diocese, o ilustre sucessor de D. Viçoso, o Exmo. Sr. D. Antônio Maria Corrêa de

Sá e Benevides, em cujo nome por cuja autoridade vos falo, podemos alcançar o por que suspirava D. Viçoso; e aí temos já a primeira colônia desses obreiros da vinha santa.¹⁶⁷

A Congregação assumiu a direção da Igreja da Glória e lhes compreendia ainda a responsabilidade por mais três capelas: Capela de Nossa Senhora das Dores em Gramma, Capela de São Pedro, e Benfica. As primeiras impressões sobre a cidade são registradas pelos missionários nos seguintes termos: “Em geral o povo é bom e pacífico, mas o indiferentismo religioso é grande. Antes de nossa chegada 80 por cento não ia à missa aos domingos e festas de guarda e pior ainda era o número dos que não faziam a páscoa. Muitíssimos viviam e vivem em uniões ilícitas e a maior parte morria sem os sacramentos. (...) Por aí pode formar-se alguma idéia do nível religioso e moral desta pobre terra”¹⁶⁸.

Os missionários se queixavam constantemente das dificuldades enfrentadas em relação à adaptação na cidade, principalmente no que dizia respeito à língua brasileira. Apesar disto, eram sempre requisitadas suas visitas às localidades mais distantes no que se costumava chamar “missões”, ocasião em que os missionários pregavam, ofereciam catecismo, comunhões, casamento daqueles que encontravam-se em estado de concubinato assim como extrema-uniões e conversões.

Para Dutra Neto, autor que revisita a historiografia sobre a missão redentorista em Juiz de Fora, esta teria vindo ao Brasil sem a intervenção do Papa e não como “agentes de romanização”, parte de “uma totalizante visão histórica que desconhece uma realidade complexa e multifacetada”¹⁶⁹. Ainda para o autor, os missionários não tinham o propósito de “sufocar as expressões religiosas populares e, com relação às suas práticas e ‘exterioridades’, desde que não se constituíssem abusos, as respeitaram e permitiram que chegassem até os dias de hoje. As devoções aos santos não só foram respeitadas como incrementadas pela introdução de novas, trazidas da Europa”¹⁷⁰. O autor trabalha, então, com a hipótese de que o papel dos redentoristas não teria sido meramente coadjuvante no processo de Reforma Católica Ultramontana, mas sim inserido no contexto mais amplo das missões do século XIX. Em nossa opinião, a experiência da Missão Redentorista com as manifestações religiosas existentes em Juiz de Fora revela que o papel dos missionários deve ser visto como de *negociação* no qual as devoções populares e as diretrizes vindas da Santa Sé coexistiam na vivência dos fiéis.

Um fato curioso precedeu a chegada da Congregação do Verbo Divino à Juiz de Fora. O quinto vigário de Juiz de Fora, padre Hipólito de Oliveira Campos, protagonizou um dos maiores escândalos para os católicos da cidade no ano de 1889 quando abandonou o sacerdócio da Igreja Católica para seguir a fé da Igreja Metodista, a qual havia condenado durante toda a vida. Os padres da Congregação do Verbo Divino chegaram à cidade no mesmo ano e assumiram a matriz de Juiz de Fora no ano seguinte

logo após o abandono do cargo pelo vigário Hipólito, fato que vinha a agravar mais ainda a situação religiosa na cidade visto que os principais clérigos locais haviam falecido ou deixado a cidade nos últimos anos. O ex-padre relata da seguinte forma sua decisão:

Deixei sem pesar e sem tristezas a freguezia de Juiz de Fora, devolvendo por duas vezes ao meu bispo a ultima provisão de vigário da vara daquela comarca eclesiástica. Fui para roça, e, lá, retirado das agitações dos grandes centros, pude estudar melhor as Santas Escrituras, e assim me convencer, mais e mais, das heresias e abominações do papismo. No meu retiro, modesta morada, foram procurar-me com o fim de reconduzir-me ao seio da Igreja Romana, muitos amigos e algumas comissões representando corporações católicas e acatólicas. Senti-me tão contrariado e oprimido com tantos pedidos e propostas desses amigos e comissões, que, conhecedor já da recomendação de S. Paulo Apostolo, que os presbíteros e diaconos, salvo motivo especial, devem ser maridos de uma só mulher, tomei a resolução definitiva de me casar, não somente para definir-me perante a sociedade e viver de harmonia com a vontade de Deus, mas também para com esse ato, separar-me por completo da doutrina romanista e livrar-me das propostas absurdas, dos amigos meus e do bispo.¹⁷¹

A conversão de Hipólito de Campos vinha a agravar a situação de disputa entre o catolicismo e o protestantismo na cidade. Os redentoristas receberam da seguinte forma o comunicado do ex-padre:

De acôrdo com as últimas notícias, apostatou-se formalmente o ex-vigário de Juiz de Fora, Hipólito de Campos e passou para os metodistas. Num manifesto venenoso comunica êste fato no folheto metodista 'Jornal cristão' de hoje. Com a bíblia na mão tenta provar que o celibato dos sacerdotes católicos é um abuso e que ele tinha feito bem em casar -se com a tal viúva. Depois de êle xingar muito o bispo de Mariana, os papas e as práticas perniciosas que se infiltraram na igreja católica de hoje, declara ter passado para a doutrina dos metodistas a qual lhe dera a paz do coração há tanto desejada!!! O tal 'manifesto' transborda de fel. Se o homem não teria falado mais acertado em dizer que afinal achara uma amásia há tanto desejada, e que obteve em troca do seu papel de Judas um bom ordenado na seita dos metodistas, disso nada se diz! (...). E assim vamos despedir-nos nestas crônicas dêste infeliz apóstata.¹⁷²

Hipólito de Campos enfrentou diversas depreciações por parte dos fiéis católicos de Juiz de Fora. Tornou-se pregador da Igreja Metodista em 1901 e atuou em diversas cidades brasileiras como Belo Horizonte, Juiz de Fora, São Paulo, Taubaté, Petrópolis e Rio de Janeiro¹⁷³. Em 1940, como parte dos festejos do padroeiro da cidade, foram inaugurados os retratos dos vigários de Juiz de Fora até o momento. O padre Hipólito de Campos, no entanto, não teve seu retrato colocado juntamente com os outros:

Constou do programa dos festejos de Santo Antonio a inauguração dos retratos dos vigarios de Juiz de Fóra, desde a ereção canonica da parochia até a criação do Bispado, como se segue:

1º Padre Thiago Mendes Ribeiro, 1850-1890.

- 2º Padre Dr. Venancio de Aguiar Café , 1890-1897.
- 3º Mons. João Sabino Las Casas, 1897-1898.
- 4º Padre José Pinto Gonçalves, abril-junho de 1898.
- 5º Padre Dr. Frederico Hellembrock, V. D., 1900-1908.
- 6º Padre Leopoldo Pfad, V. D., 1908-1917, 1920, 1923-1925.
- 7º Mons. Manoel Nogueira Duarte, 1917-18.
- 8º Mons. Carloto Tavora, 1918-1920.
- 9º Padre Theodoro Harberk, V. D., 1920-1922.
- 10º Padre Nicoláu Limon, V. D., 1922-1923.¹⁷⁴

Logo abaixo da relação feita no Livro de Tombo da Paróquia segue uma nota feita pelo próprio pároco da época relatando que “na alludida lista figura em quinto lugar, logo após o Padre José Pinto Gonçalves, o Padre Hypolito Campos, que foi realmente o quinto vigário de Juiz de Fóra. Entretanto não se lhe inaugurou o retrato, por ter elle apostatado” ¹⁷⁵. O nome de padre Hipólito figurava entre os vigários de Juiz de Fora, mas sua conversão ao metodismo foi fato suficientemente absurdo, na visão dos católicos, para que todos os esforços em favor de apagá-lo da memória da Igreja na cidade fossem empreendidos¹⁷⁶.

A Congregação do Verbo Divino, por sua vez, após assumir o cargo antes ocupado por Hipólito de Campos, esteve à frente dos trabalhos da Igreja na cidade por vinte e cinco anos (1900-1925). No ano de 1901, os padres do Verbo Divino assumiram a assistência espiritual da Santa Casa de Misericórdia, o culto na Capela dos Passos e a pastoral dos doentes.

Algumas irmandades femininas também chegaram à cidade com o objetivo de auxiliar na implantação de um novo modelo educacional sobre o qual falaremos adiante. Estas foram as Irmãs da congregação de Nossa Senhora do Sion, que permaneceram em Juiz de Fora entre 1895 e 1900; as Irmãs de Santa Catarina, que chegaram em 1898 e as Irmãs Servas do Espírito Santo, chegando em 1902. E, finalmente, para auxiliar nos trabalhos do Asilo Padre João Emílio vieram à cidade as Irmãs da Congregação do Bom Pastor, também em 1902¹⁷⁷.

Em 1911 o Arcebispo Dom Silvério Gomes Pimenta realizou uma visita pastoral à Paróquia de Santo Antônio de Juiz de Fora. No termo lavrado pelo Arcebispo pode-se observar além do esforço pela educação católica o grande número de associações presentes na cidade, apesar do número reduzido da população:

Da visita que faço a esta cidade e freguesia de Santo Antônio de Juiz de Fora, levo impressão mui consoladora pela prosperidade religiosa em que a encontrei: os sacramentos freqüentados e proporções admiráveis, os meninos

doutrinados com cuidados e com esmero, e a escola paroquial funcionando com grande número de alunos, as associações católicas em plena atividade: Conferências de S. Vicente de Paulo, Damas da Caridade, Pão de Santo Antônio, Obras dos Tabernáculos, Vocações eclesásticas, Liga Católica, Apostolado de Oração, Irmandade do SS. Sacramento, Confraria do Puríssimo Coração de Maria, Guarda de Honra, Congregação Mariana de Jovens, Santa Infância, Pia União das Filhas de Maria, Doutrina Cristã, Ordem Terceira de S. Francisco. Raro é encontrar tantas obras em uma cidade, cuja população não deve exceder a 30 mil almas. Estas associações e as Congregações de mulheres “Servas do Espírito Santo”, “Irmãs do Bom Pastor” e de Santa Catarina são as que mais auxiliam na ação paroquial, cujo zelo reconheço e até admiro. Por isso aqui deixo consignado meu reconhecimento ao Revdo. Vigário Leopoldo Pfad e à santa Congregação do Verbo Divino, cujos serviços e benefícios nesta freguesia são dignos dos maiores elogios (...).¹⁷⁸

Na historiografia mais tradicional sobre o tema, as Santas Missões desempenhavam, nos centros urbanos e regiões rurais, o papel de colocar a Reforma Católica Ultramontana em funcionamento. O modo como os fiéis deveriam agir, os horários, temas e maneira de falar eram sugeridos nos manuais de missão. O objetivo seria o alcance de adultos, crianças e jovens, ensinando-lhes as orações básicas, introduzindo o hábito da oração da manhã e da noite, o costume do exame de consciência à luz das verdades eternas, inculcar o medo salutar do pecado, do inferno, do purgatório, do juízo de Deus e levar o fiel à confissão¹⁷⁹. Em Juiz de Fora estas missões são comumente tidas como as principais promotoras da Reforma Católica, tendo seu êxito traduzido na transformação das formas tradicionais do catolicismo popular e na maior adesão dos fiéis aos ritos católicos.

Por discordar de uma visão determinista e unilateral presente nestes estudos¹⁸⁰ optaremos por interpretar a experiência religiosa católica nesse contexto a partir da noção de *negociação* entre as religiosidade existentes na cidade, assim como suas manifestações mais tradicionais, e a forma mais romanizada de expressar a religiosidade trazida pelos novos sacerdotes a Juiz de Fora. Esta negociação pode ser observada em diversos momentos e locais, um deles sendo o interior das irmandades. As associações de leigos sofreram mudanças estruturais no decorrer do período de Reforma Católica, passando de um local onde os fiéis possuíam liberdade de ação independente da hierarquia religiosa para outro em que a sujeição a uma autoridade clerical se tornava indispensável. Mesmo tendo perdido em parte o controle sobre as ações confrariais, os leigos ainda buscavam neste ambiente a possibilidade de uma manifestação religiosa mais livre. Sendo assim, as irmandades são de grande importância para compreender nosso objeto e visualizar o panorama das ações durante a Reforma Católica Ultramontana.

2.3. AS IRMANDADES NA CIDADE

Para compreender a importância das irmandades na história da Igreja em Juiz de Fora faremos um breve retorno à origem deste tipo de associação seguido de uma contextualização da fundação das mesmas na cidade.

O movimento confrarial nasceu na Europa medieval tendo se manifestado em diversas regiões. Os objetivos caritativos das mesmas se expressavam através tanto de atividades religiosas quanto seculares nas guildas e corporações de ofícios. Pessoas com atividades profissionais parecidas se reuniam para organizar não somente o trabalho, mas também o lazer e as atividades religiosas com fins devocionais e de ajuda mútua¹⁸¹ em uma época em que não existiam sistemas públicos de amparo. Especificamente em Portugal, durante os séculos XII e XV, havia um grande número de instituições coletivas destinadas a “obras piedosas, abrindo e administrando albergarias, hospícios, enfermarias e hospitais¹⁸². As associações religiosas possuíam também um importante papel na integração social visto que eram um ambiente com pouca tutela clerical onde os fiéis católicos podiam manifestar sua devoção de forma mais livre¹⁸³. Célia Maia Borges observa que, no caso do Brasil, pessoas de todos os grupos sociais estavam representadas nas organizações religiosas de leigos que foram criadas, especificamente na Capitania de Minas:

Os brancos, as classes dirigentes e os reinóis congregavam-se nas Confrarias do Santíssimo Sacramento, N^a S^a da Conceição, São Miguel e Almas, Bom Jesus dos Passos e Almas Santas; os donos de lavras, ricos comerciantes e funcionários da Coroa nas Ordens Terceiras de São Francisco e do Carmo; os escravos africanos, (...) nas Irmandades do Rosário, São Benedito e Santa Efigênia; os escravos crioulos, forros e mulatos na Irmandade das Mercês; e os pardos na Irmandade de São Gonçalo Garcia.¹⁸⁴

Ainda de acordo com a autora, esta divisão serve mais como guia do que como regra já que não era absoluta. A presença de mais de um grupo social pode ser observado nas diferentes irmandades, ainda que este fato não seja muito comum. Algumas irmandades de brancos, por exemplo, proibiam a entrada de homens negros como irmãos. Fato que se pode observar com mais clareza era a divisão das Irmandades de acordo com a posição social. As Misericórdias, assim como as ordens do Santíssimo Sacramento, de São Francisco e de Nossa Senhora do Carmo recebiam pessoas socialmente mais bem colocadas. Já Irmandades como a de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos, Santa Efigênia e São Benedito recebiam seguimentos mais desassistidos da população¹⁸⁵.

Na Capitania de Minas, a presença das irmandades sempre foi muito forte, apesar da proibição da existência de ordens religiosas na região¹⁸⁶. Possuíam cada qual seu estatuto que

prevendo os objetivos da organização e a dinâmica de funcionamento, era conhecido como “Compromisso”. Os estatutos de todas as associações amparavam-se num modelo mais ou menos padrão. Estabeleciam a data de eleição da mesa diretora, a função de cada um na hierarquia da organização, as regras a serem obedecidas, os dias e as festas dedicadas aos santos devotos e as obrigações dos irmãos para com os membros da fraternidade (vivos e mortos), as condições de contratação do capelão e os motivos para sua demissão.¹⁸⁷

Os irmãos tinham que tomar decisões sobre assuntos internos das confrarias o que exigia planejamento das receitas e despesas e investimento na produção ritual. Existiam cargos no interior das confrarias para auxiliar no cumprimento das funções, a chamada “mesa diretora”: os juizes que exerciam a justiça e promoviam a paz interna, o tesoureiro que guardava os bens da confraria, o escrivão que registrava as receitas e despesas e os pregoeiros que chamavam os confrades a prestar assistência aos mortos. O pároco não deveria ser mais do que um funcionário da confraria não possuindo autonomia para impor suas decisões e ações, que eram limitadas¹⁸⁸, o que não impedia, no entanto, que o mesmo excedesse suas obrigações. No compromisso da irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Matriz de Juiz de Fora, por exemplo, afirma-se que “o Reverendo Parocho da Freguesia será Membro nato da Mesa, porem não sendo irmão da Irmandade, só terá voto consultivo”¹⁸⁹. Logo em seguida fica estabelecido que “em caso de empate nas votações e deliberações da Mesa o Parocho ou Capellão terá o voto de qualidade”¹⁹⁰, apesar do fato de que no caso em questão o Juiz, ou o Rei e a Rainha no caso da irmandade do Rosário, é que deveriam realizar o voto decisivo.

As confrarias interferiam em assuntos que eram de competência da Igreja, o que gerava constantes atritos. Assim, “a gestão da vida religiosa pelos leigos e os choques com a Igreja católica projetam um movimento de longa duração, que teve seu início na Idade Média, quando o leigo passou a adquirir uma postura decisiva nos assuntos religiosos do culto da Igreja católica”¹⁹¹.

No período colonial a Igreja acompanhava os interesses de colonização do Estado Imperial Português na medida em que as freguesias – menor divisão administrativa de um território – se ligavam sempre a uma capela ou paróquia. Processos de urbanização seguiam então a linha de ampliação religiosa principalmente ligada ao surgimento de irmandades, já que os fiéis católicos com maiores posses eram responsáveis por erguerem capelas ou igrejas em regiões onde a concentração populacional não era grande¹⁹², formando assim associações religiosas mais ligadas ao catolicismo devocional e leigo. O registro oficial mais antigo sobre uma irmandade na cidade de Juiz de Fora é o de criação da Irmandade do Senhor dos Passos e data de 1854, muito embora a cidade tenha se formado em torno de uma capela dedicada à adoração de Santo Antônio, como dito no início deste capítulo. Tendo por liderança

o Barão de Bertioga um grupo de homens redigiu o compromisso da corporação do Senhor dos Passos que contou com a participação do pároco Tiago Mendes Ribeiro. As principais finalidades desta irmandade eram a “promoção do culto religioso, o socorro aos irmãos pobres e a atenção aos confrades na hora da morte – preparo, rezas, enterramento e missas”¹⁹³. Está ligada a essa irmandade a fundação da casa de caridade que posteriormente daria origem à Santa Casa de Misericórdia, junto à Capela de Nosso Senhor dos Passos, em 1859.

A primeira reunião da Irmandade do Santíssimo Sacramento foi realizada em julho de 1854¹⁹⁴, mas seu compromisso data apenas do ano de 1855. Esta Irmandade era tradicionalmente destinada à elite sendo que em Juiz de Fora faziam parte da mesma algumas personalidades locais como, por exemplo, José Antônio da Silva Pinto (o Barão de Bertioga), José Ribeiro de Rezende (o Barão de Juiz de Fora), Henrique Guilherme Fernando Halfeld (considerado um dos fundadores da cidade) entre outros¹⁹⁵. Neste caso podemos notar que o pertencimento a uma irmandade fazia parte dos atributos de importância social, o que era buscado por muitos homens, especialmente os comerciantes e políticos. A Igreja procurou com o tempo incentivar cada vez mais a participação dos homens em momentos religiosos como a comunhão e a missa e não somente a pertença a um grupo religioso sem ação aparente, para que pudesse realmente vigorar o que estava estabelecido em seu estatuto que era a prática reconhecida da religião bem como a reconhecida moralidade e bons costumes, assim como o cumprimento rigoroso dos “mandamentos da lei de Deus e da Igreja, especialmente os da confissão e comunhão Paschal”¹⁹⁶.

Presente também na cidade estava a Irmandade do Glorioso Santo Antônio cujos estatutos datam de 1876. Estava ligada à Igreja Matriz de Santo Antônio, padroeiro da cidade possuindo, justamente por isso, grande número de adeptos. A irmandade admitia como membro “qualquer catholico Apostólico Romano, de um e outro sexo, de condição livre”¹⁹⁷. Era de responsabilidade desta irmandade a celebração da festa em louvor de Santo Antônio e de Nossa Senhora da Conceição assim como celebração de missas às quartas-feiras e sábados¹⁹⁸.

A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário foi fundada em Juiz de Fora em abril de 1888, portanto em data pouco anterior à abolição. Seu estatuto declarava que aceitava “como irmãos todas as pessoas de um e outro sexo, sem distinção de cores e condições”¹⁹⁹. Nesta associação além de todas as autoridades que existiam comumente nas confrarias, havia também um rei e uma rainha que “desempenhavam funções-chave na organização fraternal”²⁰⁰, controlando atos de tesouraria, organização de festas, missas e funerais e dando o voto definitivo quando era necessário. Em algumas

irmandades os compromissos em relação ao rei e à rainha eram omissos justamente para evitar conflitos com as autoridades seculares. Ser rei ou rainha na Irmandade do Rosário conferia status perante os irmãos lembrando os reis africanos de seus povos de origem, possibilitando à classe mais baixa da população o exercício de suas crenças mescladas com o catolicismo devocional. Segundo o compromisso desta irmandade eram “admittidos como irmãos todas as pessoas de um e outro sexo, sem distincção de côres, e condições, exigindo-se somente, que não estejam ligados com censuras ecclesiasticas, e que não pertençam a sociedades prohibidas pela Igreja”²⁰¹. Para a cidade de Juiz de Fora ainda não existem estudos específicos a respeito da Irmandade do Rosário, mas se de acordo com os estatutos havia a possibilidade de associação de membros não-negros, podemos ter uma pista acerca da aceitação dos mesmos na irmandade.

Existia ainda na cidade a Irmandade de São Roque, fundada em 1902 por imigrantes italianos para o culto do santo protetor contra as pestes. Valéria Leão Ferezini afirma que a irmandade foi fundada para atender às necessidades da colônia italiana na cidade tendo sua fundação ocorrido sem o prévio consentimento da autoridade eclesiástica²⁰². Um fato marcante da existência desta irmandade na cidade foi o conflito desta com os padres da Congregação Redentorista denominada por Valéria Leão Ferezini de “Questão São Roque” sobre a qual falaremos posteriormente.

Paulo Quiossa nos traz informações sobre a Irmandade de São Mateus, criada em 1907. O autor menciona que no compromisso desta Irmandade estava clara a impossibilidade de admissão e “possível exclusão dos quadros da corporação daquelas pessoas que pertencessem a ‘seitas’ ou sociedades secretas condenadas pela Igreja”²⁰³ assim como aqueles que porventura estivessem ligados apenas através do casamento civil e os pecadores públicos. São mencionadas ainda as Irmandades do Santíssimo Sacramento da Igreja de São José, a Irmandade do Santíssimo Sacramento da Igreja de São Mateus e a Irmandade de São Manoel. Quando a Reforma Católica Ultramontana estava sendo introduzida em Juiz de Fora eram estas as agremiações religiosas existentes na cidade.

Com o desenrolar da Reforma Católica Ultramontana a figura do Pároco adquiriu cada vez mais importância nas irmandades deixando de apresentar características de um “funcionário” vindo a possuir legalidade para interferir diretamente nos negócios e organização como se observa no compromisso da Irmandade do Santíssimo Sacramento reformado e distribuído em forma de impressão no ano de 1924:

O presidente será sempre o Vigário da Parochia; a elle compete:

§1º Presidir as sessões

§2º Determinar, em combinação com o Provedor, as sessões ordinarias e convocar as extraordinarias, quando for preciso;

§3º Velar sobre o espirito religioso da Irmandade e fazer que sejam sempre respeitadas e observadas as leis canonicas e outras determinações da auctoridade ecclesiastica, á respeito de Irmandades;

§4º Manter a ordem nas discussões, suspender, se for necessário, os trabalhos e adiar a sessão;

§5º Abrir, rubricar e encerrar os livros necessarios;

§6º Vigiar, com o Provedor, a bôa administração dos bens da Irmandade;

§7º Terá o voto de qualidade, de desempate nas votações;

§8º Representará a Irmandade, sempre que for preciso, junto às autoridades acclesiasticas.²⁰⁴

O Pároco assumia a responsabilidade pela observância da moral e dos costumes a fim de manter a boa ordem nos trabalhos da Mesa, procurando evitar contestações que viessem a desmoralizar “uma corporação pia e religiosa como esta”²⁰⁵, função antes desempenhada pelo juiz da irmandade. O Pároco passava a ser “presidente nato da irmandade” e para que algum irmão apresentasse um candidato a pertencer à mesma deveria primeiramente “se entender” com o sacerdote²⁰⁶. A observância dos bons costumes e da moral tornava-se estritamente necessária aos membros das irmandades que deveriam se apresentar como verdadeiros filhos de Deus sob pena de serem excluídos não somente da confraria religiosa, mas de toda a convivência social. Tornava-se “motivo bastante para a eliminação de um irmão, do seio da Irmandade: o escandalo publico, repetida desobediencia formal ás determinações da mesa ou do Presidente, perturbação da ordem e da paz entre os irmãos, grave prejuizo material causado á Irmandade e pertinencia em não cumprir os deveres christãos”²⁰⁷. Com o desenvolvimento da Reforma Católica Ultramontana passava a ser obrigatório que as associações estivessem submetidas à aprovação e tutela clerical possibilitando uma maior participação dos fiéis na vida religiosa sem que isto retirasse da Igreja o poder de controle sobre as ações de seu rebanho. Este fato pode ser observado no discurso do padre Exuperio Augusto Correia, pároco de Torreões, sobre suas primeiras impressões ao chegar à paróquia de São Francisco de Pádua, pertencente à Diocese de Juiz de Fora, em 1926:

Tendo me constado que havia na Parochia o Apostolado da Oração, avisei ao povo que na 1ª 6ª feira de Fevereiro a Missa seria d’aquella associação como é costume, devendo os associados comparecer e depois fazer-se a reunião de praxe. No fim da Missa da 1ª 6ª feira fiz uma pratica sobre o Apostolado, congratulei-me comigo mesmo por encontrar aqui tal associação e incitei a todos para continuarem com o mesmo Serviç. Apresentei-me com Diretor local, por ser o Vigário, e disse que ia tomar

posse do meu cargo naquella reunião que ia se fazer naquella hora mesma. Tirados os paramentos e feita ligeira acção de graças vim presidir a reunião. Comecei com as orações do costume, terminadas as quaes, sentei-me, declarei aberta a sessão e mandei que a Secretaria lesse a acta. Abrio ella um livro e começou: “acta da reunião das Damas do Sagrado Coração de Jesus”... – Oh! Interrompi, pois não é o Apostolado? – Não Senhor, é isto. – e por que não me disseram? – porque é a mesma coisa... Fiquei desorientado. E disse que podiam continuar com as Damas, e que mais tarde eu fundaria o Apostolado. Pedi que me mostrassem os estatutos das “damas”, disseram que não tinham! Perguntei se sabiam de cor seus pontos principais, responderam que não. – Pois eu preciso conhecer os estatutos, repliquei, para saber quaes os meus deveres para com a associação. Compreendi que estavam funcionando aereamente sendo a mesma Presidente secretaria e suprema directora. As actas constavam de duas linhas, apenas dizendo que tinha havido reunião...

Communiquei a auctoridade ecclesiastica o que havia e fui auctorizado a fundar o apostolado, o que pretendo fazer logo que possa.²⁰⁸

Vê-se que o conhecimento dos fiéis sobre a administração e as obrigações de uma associação religiosa, segundo o entendimento da Igreja, era limitado. O padre fica abismado por tal falta de informação e mesmo tendo afirmado que as mulheres da paróquia podiam continuar com suas reuniões costumeiras noticia alguns meses depois que “a primeiro de Outubro de 1926 foi installado nesta Parochia o Apostolado da Oração, ficando extinta a Associação das Damas do Coração de Jesus, passando todas as pessoas que a ella pertenciam para o Apostolado”²⁰⁹. Assim como neste caso, as Irmandades tradicionais foram sendo substituídas por devoções mais “ao gosto” do catolicismo oficial. No ano de 1928 consta a existência de treze irmandades na paróquia de Santo Antônio sendo que apenas a Irmandade do Santíssimo Sacramento subsistia dentre as primeiras citadas anteriormente e o mesmo se repetindo no ano de 1944²¹⁰. Entre as devoções fundadas a partir do avanço da Reforma Católica na cidade e por incentivo da mesma estão a Liga Católica Jesus Maria e José para os homens, as Damas de Caridade para as mulheres, a Santa Infância para as crianças, a União dos Moços Católicos para os jovens do sexo masculino e as Filhas de Maria para as moças entre outras²¹¹.

Observamos que algumas práticas tradicionais no interior da Igreja, como a associação dos fiéis em Irmandades, foram recebendo aos poucos a atenção da hierarquia eclesiástica tendo por objetivo diminuir o poder de decisão dos leigos e aumentar o controle sacerdotal sobre as mesmas. As irmandades sobreviveram, a maioria tendo as devoções mudadas assim como seus compromissos e estatutos, mas a liberdade dos fiéis em seu interior podia por vezes ser notadas. Como dissemos acima, existia em Juiz de Fora a Irmandade de São Roque. Esta irmandade protagonizou um dos conflitos mais

célebres no interior da própria Igreja durante o período da Reforma Católica Ultramontana. A chamada “Questão São Roque” (ocorrida entre 1909 e 1920) teria sido iniciada devido à recusa da irmandade em alterar seus estatutos para conferir mais poderes aos sacerdotes em relação à mesma. A justificativa dos irmãos italianos residia no fato de que estes estatutos já teriam sido arquivados no cartório de registro hipotecário e registrados na junta comercial conferindo a eles, portanto, um caráter puramente civil²¹². Outro ponto de discordância seria relativo à construção da capela destinada a abrigar o santo protetor da irmandade. A questão era de responsabilidade do padre do Curato da Glória que, após o início das obras sem o seu devido consentimento, pediu uma licença ao Arcebispo de Mariana, Dom Silvério Gomes Pimenta, que permitisse a edificação desde que fossem alterados os estatutos da irmandade e que a capela não fosse maior do que apenas o necessário para abrigar o santo protetor. Esta era uma questão delicada visto que a capela de São Roque ficaria a apenas cinco minutos de distância da Igreja da Glória não sendo conveniente que se realizassem em ambas todos os serviços eclesiais. Apesar das recomendações uma capela maior foi construída (terminada em 1907) e autorizações para que nela fossem realizadas bênçãos e missas foram concedidas até o ano de 1909. Os padres redentoristas não puderam mais realizar os ofícios religiosos na capela e em resposta a Irmandade divulgou a seguinte nota comunicando o fato a seus componentes:

Cappela de São Roque. O presidente abaixo assignado da irmandade de S. Roque avisa a todos os devotos que devido a má vontade dos revdmos. Padres Redemptoristas, fica suspensa temporariamente a celebração da missa na cappela de S. Roque, até que a directoria possa obter do exmo. Arcebispo de Mariana ordem para contractar um capellão. Juiz de Fora, etc. Raphael Senatore, Presidente.²¹³

Para que os serviços eclesiais fossem restaurados na capela de São Roque foi exigida uma retratação por parte dos irmãos, assim como a modificação dos estatutos e reconhecimento da capela como bem eclesial. Frente à negação dos irmãos em seguir as determinações dos padres redentoristas foi contratado como capelão de São Roque o padre italiano Miguel Pellegrinetti que não foi reconhecido como legítimo pela hierarquia eclesial na cidade. Apesar deste fato, as celebrações aconteciam todos os dias na Igreja, o que nos faz suspeitar da frequência dos fiéis à capela de São Roque mesmo que a hierarquia eclesial julgasse este fato como condenável. Para dar substrato a essa afirmação temos o fato de que a associação do Culto Católico de Mariano Procópio, ligada aos imigrantes alemães²¹⁴, convidou o capelão Pellegrinetti para uma procissão no cemitério da Glória. Em exposição sobre os acontecimentos relativos à Irmandade de São Roque na cidade, o padre cura da Igreja da Glória, Theodor van Roosmalen relata que

De tudo quanto fica exposto conclue-se que:

1º que não existe em Juiz de Fora irmandade de São Roque ecclesiasticamente constituída, porque a associação assim intitulada é uma associação puramente civil.

2º que não ha cappellão da irmandade de São Roque, porque um capellão só pode ser nomeado pelo Exmo. Sr. Arcebispo;

3º que não ha em Juiz de Fora cappella de São Roque no sentido ecclesiastico porque o edificio que sob tal denominação existe é apenas um bem immovel d'uma associação civil, com a qual a autoridade ecclesiastica nada ha que ver;

4º que desde 18 de agosto de 1909 é illicita a celebração da missa ou de qualquer acto religioso na tal capella de São Roque.

Juiz de Fora, 26 de abril de 1911.²¹⁵

O conflito entre os irmãos de São Roque e os padres redentoristas ganhou força a partir do ano de 1911 e no ano seguinte o capelão Pellegrinette foi enviado de volta à Itália. O conflito ganha maior repercussão a partir desse ano quando panfletos e artigos de jornal são publicados tanto por parte da irmandade quanto por parte das autoridades eclesiásticas, tornando o desacordo entre ambas de conhecimento mais geral. Apesar da frequência à Capela de muitos fiéis que sabiam ou não da ilegalidade da mesma, havia aqueles que se recusavam a participar das celebrações. Em nota do *Jornal do Comércio*, Amélia Guimarães Mascarenhas e Enéas Guimarães Mascarenhas, que haviam sido eleitos juíza e festeiro para a festa de São Roque, “apresentam-se como Catholicos Apostólicos Romanos, agradecem o convite, mas recusam sob alegação de que ‘não podem acceitar taes encargos d’uma associação que lhes consta estar em desacordo com as determinações do exmo. Sr. Arcebispo desta archidiocese’”²¹⁶. Estes dois fatos nos apontam o conflito existente entre as determinações oficiais da Igreja e aquilo que realmente acontecia no cotidiano. Havia aqueles que seguiam as normas e também aqueles que as desconheciam, ou que não lhes conferiam importância. Aqui é importante observarmos que as vivências se apresentam mais uma vez como dissonantes e o conflito como expressão da compreensão diversa feita por parte dos fiéis em relação às normas impostas pela Reforma Católica Ultramontana.

Voltando ao conflito propriamente dito, após o envio do capelão Pellegrinette de volta à Itália, foi convidado para assumir a capela de São Roque o padre Frederico Arditi, 2º patriarca da Igreja Brasileira que declarava-se católica, mas negava a primazia do Pontífice romano; a hierarquia dos bispos; a necessidade da confissão auricular; a razão de ser do celibato eclesiástico; o direito do papa de conceder indulgências, títulos nobiliárquicos e de ditar as leis do mundo; a infalibilidade pontifícia, a distinção entre bispos e sacerdotes e a instituição divina do matrimônio. Também abolia o uso do latim nas cerimônias e havia criado um conselho patriarcal para sua direção²¹⁷.

Entre o padre Frederico Arditti e a Irmandade de São Roque foi assinado um manifesto no qual ficava declarada a fundação da Igreja Brasileira em Juiz de Fora. Ainda durante muitos anos a questão ficou em suspenso sendo que por diversas vezes houve o contato entre os padres redentoristas e a irmandade para tentar resolver a situação. Valéria Leão Ferenzini relata que a irmandade veio a conhecer seu fim no ano de 1920, após seu endividamento e doação da capela ao Curato da Glória. A reação desta irmandade frente às diretrizes da Reforma Católica Ultramontana nos revela um panorama em que a imposição dos modelos de comportamento e de sociabilidade não foram aceitos de maneira unânime mesmo entre os fiéis que compunham as associações no interior da própria Igreja católica.

Um outro exemplo de dissonâncias entre o catolicismo prescrito pela reforma e a apropriação criativa dos fiéis pode ser observado em experiências vividas no interior da Pia União das Filhas de Maria. Em um estudo elaborado por Ioneide Maria Piffano Brion sobre essa associação a autora afirma que “as associações do período da romanização, como a Pia União, cumpriram um duplo papel: se por um lado deviam moldar o feminino e lhes dar uma pretensa liberdade por outro, acabaram permitindo que as associadas recriassem suas identidades enquanto mulheres e tomassem posições que se opunham ao modelo criado”²¹⁸. Fazer parte das Filhas de Maria trazia vantagens e desvantagens, mas estas eram um mal menor considerando que as associadas buscavam, em um primeiro momento, a possibilidade de destaque através da inserção em um grupo social específico regido por regras e singularidades próprias no qual adquiriam uma nova identidade, não fazendo mais parte do “povo em geral”²¹⁹. Em um dos depoimentos colhidos pela autora, uma das associadas relata o seguinte:

Escolhi pertencer às Filhas de Maria não só porque era devota da Virgem Maria. Este era o motivo principal, mas também porque a menina que era da associação era tida como boa moça, moça de família, sabe como é. Assim, a gente tinha destaque na cidade. Quantas conhecidas de coleio tinham inveja da gente. As famílias gostavam porque além da gente estar resguardada dos perigos da adolescência também era uma forma de conseguir bons casamentos. Assim, eu fui Filha de Maria como todas as minhas irmãs. Era bom.²²⁰

Brion questiona o “enquadramento” da associação nos moldes da Reforma Católica Ultramontana através de depoimentos de mulheres que pertenceram à Irmandade afirmando que ao se concentrar nas individualidades “percebeu pequenas ousadias como desejar ‘brincar’ carnaval, dançar e ler revistas de moda, como também grandes ousadias que resultaram no afastamento da associação”²²¹. Segundo a autora a tríade de virtudes ideais (pureza, obediência e penitência) não era posta em prática de forma completa, posto que essa visão idealizada da mulher era mais acolhida nas famílias urbanas de classe média. Um conflito se estabelecia, por exemplo, quando uma jovem pertencente a uma

classe mais baixa conseguia fazer parte da associação. O discurso católico no início do século XX ainda colocava a mulher como pertencente somente ao ambiente doméstico assim, aquelas que trabalhavam não eram vistas com bons olhos, chegando mesmo a ser repreendidas.

A entrada para a associação dependia dos relacionamentos da candidata, bem como da “fama” de sua família. Aquelas que não eram aceitas como candidatas em um primeiro momento tinham que buscar o apadrinhamento de moças que pertenciam à associação ou de jovens senhoras que dela já haviam participado. Isto criava uma “rede de solidariedade e troca de favores entre os membros da associação que extrapolavam o limite da Pia União”²²². Além de controlar os comportamentos dentro da associação para não perderem sua posição de prestígio, aquelas que foram apadrinhadas também deveriam cuidar para não manchar o nome de sua madrinha. A vigilância dos comportamentos, segundo Brion, era feita de diversas formas: através do clero, da sociedade, das próprias associadas e da auto-vigilância. A rede de solidariedade formada no interior da associação poderia tanto servir para aumentar a vigilância como para acobertar erros e falhas de suas componentes através de “trocas de silêncios e dissimulações”²²³. Em alguns casos as Filhas de Maria eram pegas participando de festas não aconselhadas pela Igreja e a rigidez em relação à participação dos jovens católicos em algumas ocasiões de encontro social dificultavam a entrada de algumas pessoas que se viam mais interessados na “vida mundana”. Em um relato sobre as irmandades em Bicas o Vigário afirmava que “uma vez que são proibidos os bailes para Filhas de Maria e congregados”²²⁴, há sempre dificuldades em número”²²⁵.

A Pia União podia ainda abrir às mulheres o universo da leitura e, conseqüentemente da interpretação. O gosto pela leitura desenvolvido na associação abria caminho para que as jovens tomassem conhecimento de outras obras senão as católicas, como relatado por algumas das entrevistadas de Brion, mas na maioria das vezes a associada guardava para si seus questionamentos, buscando evitar a repreensão por parte da diretoria, como no caso abaixo:

Senhorita Joaquina de Moreira,

Nós, as do Conselho da Pia União, de accordo com um sacerdote fomos obrigadas a fazer lhe esta reprehensão, afim de que aquillo que a Senhorita praticou não fique como exemplo entre as Filhas de Maria, nos certificamol-a que a Senhorita em virtude da última occorrecia, não poderá receber a fita de Aspirante na próxima recepção devido ter a Senhorita emittido conceitos na reunião de Aspirantes offensivos a Directoria. Como a Senhorita deve saber, nenhuma das Filhas de Maria tem o direito de tratar de qualquer assumpto nas reuniões senão a mando do Director ou Directora. Si a Senhorita desejava ou precisava de algum coisa devia dirigir-se a Directora, e isso mesmo com bons modos, e não como fez na reunião das Aspirantes, que, com inconvenientes palavras offendeu muito a Directoria. Admiramos muito tal procedimento,

talvez a Senhorita não pesasse taes abhusos quando as pronunciou. Aconselhamol-a para o futuro ser mais prudente.²²⁶

Mesmo que a associação permitisse certo tipo de liberdade ainda possuía orientação reformista. Os comportamentos eram vigiados e as falhas mais graves punidas com severidade. Na Pia União de Juiz de Fora Brion encontrou ainda o relato de expulsão de algumas associadas assim registradas: “foram expulsas por frequentarem centros espíritas, abandonarem as práticas devotas de nossa Pia União e por completo desleixo no cumprimento dos deveres religiosos, a todo cristão(...)”²²⁷. O comportamento desviante não era permitido e a dupla pertença religiosa tampouco. O envolvimento com quaisquer dos inimigos da Igreja - nomeadamente o protestantismo, o espiritismo a maçonaria e o comunismo - resultariam na expulsão da associação e no impedimento da filiação em qualquer outro grupo das Filhas de Maria do país²²⁸. Neste momento podemos observar que a Reforma não era totalmente bem sucedida. Dentro de associações patrocinadas pela hierarquia eclesiástica havia pessoas que possuíam outra religiosidade e frequentavam cultos e reuniões de outras denominações, caracterizando a dupla pertença. De acordo com Lúcio Valera, existem pessoas que vivenciam sua experiência com o sagrado em comunidades religiosas diferentes sem que isto se torne de alguma forma incoerente. Na tentativa de compreender melhor o pluralismo e a dupla pertença religiosa, o autor divide os atos simbólicos e sociorreligiosos em três tipos:

(1) *Rituais baseados na necessidade* dizem respeito aos problemas e tensões comuns da vida. Incluiriam os centros de peregrinação ou lugares sagrados que atraem todo tipo de pessoa, bem como o uso de métodos terapêuticos ou de meditação que trazem paz mental e equilíbrio pessoal. Nesse nível, as pessoas parecem não ter dificuldade em cruzar as fronteiras religiosas. (2) *Ritos de passagem* assinalam a relação de um indivíduo com um grupo social em momentos importantes de sua vida dando-lhe plausibilidade social e integração comunitária. Os não pertencentes à comunidade evitam praticá-los. (3) *Rituais de transcendência* relacionam a pessoa-na-comunidade com o Último. Também nesse nível, certas pessoas parecem dispostas a transpor as fronteiras entre as religiões.²²⁹

Nossos atores estariam mais próximos da primeira proposição e ainda de acordo com Valera estes seriam capazes de distanciarem-se de alguns elementos de sua religião e eventualmente cruzar a fronteira simbólica de outras religiões. A transição entre um universo simbólico e outro aconteceria através da utilização de analogias e da relativização destes sistemas simbólicos facilitando a integração dos elementos de ambos os sistemas em um “fluxo dialógico que conduz ambas as comunidades religiosas para uma convergência de cooperação, em vez de conflito”²³⁰. Essa cooperação aconteceria aqui na *religião praticada*, na religiosidade vivida. A dupla pertença, por ser um dos pontos mais condenados pela hierarquia eclesiástica, não poderia de forma alguma ser aceita oficialmente tendo

se desenvolvido às margens da *religião prescrita* em um esquema de frequência simultânea que não era vista como incoerente por muitos fiéis.

A liberdade das práticas religiosas, em um esteio um pouco diferente, poderia ser em alguns casos considerada crime além de receber a condenação da Igreja e da sociedade. As práticas religiosas mais livres e geralmente não ligadas a instituições que poderiam fazer parte da vida de qualquer leigo, mesmo os católicos ditos “praticantes”, eram consideradas mais nocivas por parte da hierarquia sacerdotal. No tópico a seguir falaremos brevemente sobre os processos criminais relacionados a algumas práticas religiosas destes tempos buscando mostrar que, em alguns casos, o sincretismo era caso de polícia.

2.4. PROCESSOS CRIMINAIS: UMA FONTE PARA AS PRÁTICAS RELIGIOSAS SINCRÉTICAS

Algumas crenças e práticas religiosas eram classificadas pejorativamente como superstição e credice popular pela Igreja Católica. Ou seja, crenças e práticas religiosas distintas daquelas pregadas oficialmente pela igreja eram classificadas e condenadas como inferiores e equivocadas. Analisando alguns processos criminais da cidade entre 1890 e 1920, pudemos observar que o exercício de algumas destas práticas eram condenadas por lei e que, por vezes, chegavam a ser denunciadas e investigadas. Os inquéritos policiais não trazem informações específicas acerca da religiosidade, mas podem nos indicar indícios das crenças mais populares e dar voz aos personagens mais difíceis de ser alcançados: os cidadãos comuns. Nos inquéritos os depoimentos de testemunhas com indicação de profissão, cidade de origem e idade nos auxiliaram a traçar um panorama acerca do alcance das manifestações religiosas que destoavam das prerrogativas da Reforma Católica Ultramontana.

No Arquivo Municipal da Prefeitura de Juiz de Fora estão guardados muitos processos criminais do período republicano, principalmente até a década de 1940. Entre estes, localizamos alguns documentos que tratavam de assuntos ligados às práticas religiosas condenadas pelas autoridades civis. Começaremos por relatar o exposto em “processos contra a tranquilidade”, especificamente crimes contra a saúde pública. Em um período que vai de 1895 a 1941, a quase totalidade dos processos se refere à prática ilegal de medicina, principalmente em casos nos quais o acusado era reconhecido como curandeiro. Em alguns casos como o de Francisco Alves, no ano de 1915, também conhecido por Chico Boiadeiro, que foi acusado por exercer ilegalmente a prática de medicina, sendo considerado curandeiro, era relatado que o réu utilizava-se da flora para realizar seu “ofício”, mas não fica especificado quais as crenças do mesmo²³¹. Já em alguns outros, como o de João Monteiro Nunes

no ano de 1920, era estabelecido que o réu possuía um estabelecimento à Avenida Rio Branco, com uma farmácia em anexo, no qual se propunha a curar através do espiritismo. A acusação se segue nos seguintes termos:

não o faz [a cura], é bem de ver, com o intuito puramente religioso ou impulsionado por sentimentos caritativos – muito ao contrario explora a credulidade publica, com grande lucro pecuniario seu e maior risco da saúde dos que o procuram, alem de conspurcar o espiritismo que, ‘diante da lei, é uma religião tão respeitavel como outra qualquer’. (...) E nesse sentido tem opinado a jurisprudência o seguinte: O indivíduo que se entrega ao officio de feiticeiro não pode invocar a liberdade profissional garantida na Constituição Política da Republica, porque não se trata de individuo que exerce a medicina sem diploma scientifico, mas de um abuso de credulidade de pessoas ignorantes, incutindo-se em seu espirito fraco e inculto esperanças chimericas que aliás podem ser nocivas á saúde, e foi por este motivo que o Codigo Penal destacou esta forma de estellionato para classifical-a entre os crimes especialmente cometidos contra a saúde pública.²³²

O caso em que encontramos referências mais esclarecedoras acerca da aceitação popular deste tipo de crença foi o processo contra Salathiel Damasio Emiliano, no ano de 1924. O réu, que afirmava ser carpinteiro e ter 39 anos, teria começado a se dedicar às curas quando ficou desempregado. Em seguida fundou um “centro” localizado à Avenida Sete de Setembro, no Botánágua e na ocasião de sua prisão não negou nada do que foi dito sobre ele. Na denúncia consta a acusação de que “para incutir no espirito dos que o procurassem esse seu magico poder, o meio era exhibir-lhes as communicações que tinha com os d’alem tumulo, fazendo arremedos de sessões espiritas”. Tendo se ausentado por algum tempo de Juiz de Fora a fim de consultar uma pessoa enferma na cidade de Ubá, foi denunciado por seus crimes. Alguns bilhetes de pessoas que lhe procuravam em busca de auxílio foram apreendidos em seu consultório, juntamente com receitas de infusões e unguentos que constam no inquérito como prova. Os bilhetes são escritos de próprio punho, alguns em papel rústico, com escrita que evidencia a pouca instrução de seus remetentes²³³. Um destes segue abaixo:

J. M. J. Fazenda Paraizo – quatro- onze- mil novecentos e vinte e dois. Excellentissimo senhor Salatiel Damasio – Respeitosas saudações. Pesso en favorndi trabalhar para que apareça um comprador qui a Herculano combini e venda aqui fazenda que nos possa mudar para Juiz de Fora que elle rresolve educar on menino é qui segi ralizado isto esti anno i que elle não tenha seumi di mi di tudo que eu dezejar, que eu posso ter uma pessoa que eu gosti sempre commigo elle nunca desconfia i pesso para fazer com que elle tenha poca potencia ou nenhuma i i de tudo que meo filhos precizar calcados i tudo i compre tudo que eu dezejar, que venha este Dr. que elle esta esperando i que elle venda por bom dinheiro i pesso au Snr. que trabalha com toda energia e não desconfia que eu indo ahi vou em casa do Snr. e levo ou dinheiro pode trabalhar sem receio i pesso ao Snr. para fazer com que um rrapaz por nome de Alvaro que esta amaziado com uma mulher por nome Amelia na rua da

imperatriz para ou Snr. fazer com que elle decha ella i que elle fique só para mi que elle fique loco por mi que eu amo elle de coração que elle não encomodi com mais nigêem tenha todo amor em mi que venha aqui em minha casa que i meo marido nunca desconfia que eu possa dominar meo marido que eu possa mudar esti anno para Juiz de Fóra i que as cozas corre bem i o Snr. mi da um senal se posso consigui ou meu sonho dorado com meo Alvaro, pode trabalhar que eu pago di muito bôa vontade e pesso si o Snr. escrever não de demonstação por cauza do Herculano. L. F. M. V. Maria das Dores Camargo Baessa.

P. S. pesso mi dar um senal si arecebeu esta carta.²³⁴

A forma escrita segue, pelo que podemos constatar, a forma de se falar o que nos indica ser a autora uma pessoa com pouca instrução e que desejava melhorar de vida tanto em condições físicas (como possuir o que precisasse e se mudar para Juiz de Fora) quanto em relação a seus desejos mais íntimos (como possuir um amante sem que o marido percebesse).

Estes desejos, ligados a estados plenos de felicidade são observados em outros bilhetes, principalmente endereçados por mulheres que queriam se ver livres dos desmandos dos maridos ao lado dos companheiros que escolhessem como no caso de Maria Anselmo Diniz que conheceu Salathiel Damasio quando da estadia do mesmo em Ubá:

Ubá, quinze de dezembro de mil novecentos e vinte e dois. Illustrissimo Senhor Salathiel. Tendo eu sido informada por José Lourenço de Medeiros irmão do centro do Snr. que o trabalho do Snr. em nome de Deus e dos bons espiritos são garantidos e eu na posição actual em que me vejo preciso muito dos trabalhos do Snr. e tenho confiança que serei attendida com urgencia. O meu pedido é este: Eu sou casada mas o meu marido de tão ruim e ingrato que foi para mim fez com que eu tomei antipathia dele e hoje estamos separados e eu quero que o Snr. faça elle não me perseguir não tomar a minha filha e que elle saia da aqui de Ubá o mais breve que puder ser o José Gimenez lavrador que é um rapaz solteiro eu quero que o Snr. fassa com que elle não tenha simpathia por moça e nem mulher nenhuma a não ser eu e que elle leva para digo, que me leva para dentro de casa com elle para viver junto como casados e que elle ceija tão carinhoso para mim como na primeira vez que encontramos. Ahi vae o envelope sellado para o Snr. me responder e me dizer quanto é o meu pedido para mim registrar a importancia . Tenho fé em Deus que muito breve irei ahi para falar com o Snr. de perto e para isto lhe peço forças. O nome do meu marido é Sebastião Rodrigues Marques e do moço que eu quero para viver comigo como casado é José Gimenez lavrador e o meu é Maria Anselmo Diniz. A paz de Deus seja com todos nós.²³⁵

Em alguns casos podemos ver alguns indícios de como Salathiel fazia o “trabalho” para o qual estava sendo procurado. Em duas das provas anexadas aparecem os nomes de pessoas dispostos de formas curiosas nas folhas de papel entre símbolos de cruzes e estrelas dando a entender que tinha por objetivo pelo menos representar algum poder sobre o personagem em questão²³⁶. A maior parte dos bilhetes, no entanto, é composta de receitas que o curandeiro receitava para os mais diferentes

males²³⁷. Xaropes, unguentos, depurativos e banhos para os quais o próprio Salathiel fornecia os ingredientes ou o remédio pronto recebendo para isso altas quantias. Atendia somente três dias na semana (segundas, quintas e sextas) e apenas por uma hora (das 22 às 23) realizando uma breve “sessão” e em seguida recebendo aqueles que o procuravam no dia.

O réu foi considerado culpado dos crimes de exercício da profissão de curandeiro, por receitar medicamento que não existiam no mercado recebendo para isto dinheiro. Com os documentos apreendidos, as testemunhas ouvidas e a confissão do próprio réu, o mesmo foi condenado a cumprir pena na cadeia da cidade por sete meses e pagar multa de quinhentos mil réis, além das custas do processo.

Além dos curandeiros, que faziam principalmente remédios com ervas da flora, aparecem nos processos também os feiticeiros que praticavam o “cangerê”, ou baixo espiritismo²³⁸. Esta foi a acusação feita contra Eugenio Vicente Ferreira, vulgo “Nene”, quando o mesmo foi preso em flagrante:

Na noite de 21 de março do corrente anno de 1930, cerca das 23 e meia horas, á Avenida Bomfim no bairro de Manoel Honorio desta cidade, dando-se como feiticeiro, realizava uma sessão de pseudo-espiritismo, praticando sortillegios magicos e outras bruxarias, servindo-se dos objetos apreendidos e receitando drogas mysteriosas com o fim de, inculcando cura de molestias, fascinando e subjugando a credulidade publica, obter, como o confessa, lucro illicito com prejuizo das victimas e possivelmente da saúde destas.²³⁹

É relatado que quando o depoente, o guarda-civil Eugenio Fernandes, penetrou na casa “onde se realizava a sessão viu o acusado presente a dirigil-a notando cruces, velas acesas e outros apetrechos proprios ao ritual do ‘cangerê’, vendo o acusado presente cantando em redor de cinco buracos feitos no chão onde se viam cruces feitas de giz, copos d’água e signos Salomão; por isso o prendeu em flagrante delicto e conduziu à presença da auctoridade policial, acompanhado das testemunhas (...)”²⁴⁰. Os objetos descritos pelo guarda civil foram apreendidos, da mesma forma que os bilhetes e ervas de Salathiel Damasio, além de ser fotografada a cena do crime, para que não restassem dúvidas quanto à ilegalidade da prática religiosa.

Carlos Rodrigues Brandão nos fornece uma categoria útil para pensar essa dupla pertença religiosa dos leigos, definida por ele como *clientes*²⁴¹. Estes representariam os sujeitos religiosos não-afiliados de forma exclusiva a uma determinada denominação compondo uma parte significativa dos quadros religiosos. Ao mesmo tempo em que uma pessoa frequentava uma denominação religiosa poderia também recorrer aos “serviços” prestados pelos feiticeiros, curandeiros, benzedeiros etc. Estes viviam

do trabalho religioso recebendo algum tipo de pagamento em troca de consultas ou “trabalhos”, que se aproximavam da magia.

Brandão nos fala ainda sobre a frequência velada a mais de uma denominação religiosa, neste caso a umbanda, que teria mantido sua legitimidade

em meio à *invisibilidade* da religião perante a sociedade como um todo, ou seja, ocorreu nas entrelinhas do tecido social, de modo que a comunidade formada pelos adeptos e praticantes é que possibilitou a “*vitalidade subterrânea*” da umbanda. (...) essa *invisibilidade* foi também garantia de sua própria sobrevivência, não apenas como forma de escape às perseguições, mas também em função da dupla pertença de muitos de seus praticantes.²⁴²

Dilaine S. Sampaio afirma que entre as décadas de 1940 e 1950 na Igreja acontece um “processo de didatização” no qual o discurso católico se especializa em relação às chamadas religiões espíritistas passando a tratá-las separadamente, abandonando a generalização e deixando transparecer o reconhecimento de que o espiritismo não estava sozinho no campo mediúnico²⁴³. Além das religiões mediúnicas algumas práticas religiosas como simpatias, benzeções, etc. existiam às margens das manifestações religiosas tidas como ortodoxas, o que nem sempre conseguia manter a polícia muito tempo longe, pois estes lugares eram geralmente muito frequentados e sua fama corria as ruas da cidade.

Ainda neste sentido, os processos relativos a crimes contra o livre exercício dos direitos individuais²⁴⁴ nos apresentam um panorama no qual principalmente a religião católica se via ameaçada, através de manifestações consideradas impróprias nos ambientes religiosos procurando, no intuito de fazer valer as manifestações consideradas corretas, o auxílio da lei. No primeiro destes processos, o réu era Affonso Baresi, 18 anos natural de Palmyra (atual cidade de Santos Dummont). Em 10 de maio de 1913, por volta das 19 horas da noite “na Igreja da Gloria desta cidade, o denunciado, que alli se achava, começou a perturbar os exercicios religiosos que se celebravam, indo se collocar em um confissionario, onde pôz-se a convidar a algumas senhoras para se Confessarem, tendo mandado abrir em sua cabeça uma corôa²⁴⁵, symbolo este usado pelos padres catholicos”²⁴⁶. O dito denunciado cometeu então o crime de ultrajar qualquer confissão religiosa previsto nos art. 185, 186 e 187 do Código Penal da época. Depois de ser colocado para fora da Igreja Affonso Baresi ainda permaneceu do lado de fora do templo desafiando o padre Jose Carlos a uma luta corporal.

Já no ano de 1916, no Sábado de Aleluia, o vigário encomendado de São Pedro de Alcântara, Padre João Theodorico Vellozo, povoado este pertencente à comarca de Juiz de Fora, denuncia que viu um grupo de oito pessoas desfilarem pelas ruas do povoado mascarados e paramentados com vestes de

sacerdotes e sacristãos, entre eles Humberto Peluso, Thomaz Quintanilha e outros. O motivo pelo qual haveriam de ter cometido o ato foi a repressão do padre aos mesmos pelo mau comportamento durante as celebrações. O padre havia fechado uma das portas laterais da igreja onde o grupo fazia concentração, os mesmos então ameaçaram arrombar a porta fazendo com que o padre pedisse o auxílio da polícia. O ato de sair pelas ruas em vestes de sacerdote e sacristão não foi considerado pela lei como um ato de ultraje, não constituindo um fato policial. Mas os rapazes foram aconselhados pelo delegado a não repetirem o mesmo comportamento no interior da Igreja.

Neste ponto podemos observar que, com o respaldo da lei, as práticas católicas eram as únicas consideradas adequadas não somente na sociedade juizforana como em todo o país. Os desvios em relação ao que era considerado um comportamento adequado terminavam por vezes virando caso de polícia e mesmo não havendo condenação os envolvidos passavam a ser mal vistos em seu meio.

Desde muito cedo a Igreja procurava inculcar às mentes, através do catecismo, as formas adequadas de se comportar e as práticas que deveriam ser evitadas. A educação escolar deveria seguir esta mesma linha, preparando os jovens para o correto exercício das virtudes cristãs. No próximo tópico falaremos acerca da concepção de educação católica neste primeiro período de implantação das reformas em Juiz de Fora e como a formação de um bom católico poderia evitar que a sociedade praticasse atos religiosos considerados desviantes e criminosos aos olhos da Igreja e da Justiça da época.

2.5. A EDUCAÇÃO CATÓLICA NO PRIMEIRO PERÍODO DE IMPLANTAÇÃO

A educação também recebeu atenção dos reformadores católicos, sendo para isso mobilizados esforços para trazer ao Brasil congregações especializadas no ensino com o fim de auxiliar na formação por um lado de sacerdotes dentro do espírito de reformas e por outro educar jovens conforme os preceitos e as doutrinas do catolicismo conservador²⁴⁷.

Nesse contexto inicia-se igualmente um período de renovação do ensino católico e pode-se observar que grande parte das congregações que vieram para o país se envolveu de algum modo com a área de educação. Os colégios religiosos passaram a atender, em sua maioria, a burguesia rural que desejava educar seus filhos dentro da mentalidade européia²⁴⁸. Com a proclamação da República surgem as escolas protestantes e laicas, que se mostravam mais abertas ao conhecimento científico e ao mundo moderno enquanto os estabelecimentos católicos privilegiavam o ensino literário e clássico.

Uma atenção especial era conferida à educação feminina, sendo para isto criados colégios especiais para as mulheres, visando a formação de boas cristãs e esposas, o que possibilitaria uma interferência rápida na estrutura familiar por intermédio da educanda. “Essa estratégia de se preparar agentes sociais que, por sua vez, preparam outros, num movimento crescente e ininterrupto, é uma concepção que não está apenas na base da tradicional pedagogia dos jesuítas e do catolicismo ultramontano, mas também em outras doutrinas, religiosas ou não” ²⁴⁹. Esta estratégia educacional é denominada por Ivan A. Manoel como “teoria dos círculos concêntricos”. O objetivo deste modelo educacional era que um agente levasse os pressupostos educacionais para o restante da família e de seu meio de convivência até que as famílias e a sociedade fossem recristianizados de acordo com o modelo de catolicismo reformado. Seguindo este pensamento, a educação feminina recebia especial atenção por parte da hierarquia católica, pois boas mães formariam bons filhos cristãos e consequentemente bons maridos, terminando esse esforço em famílias exemplares e católicas.

Com a laicização do Estado e consequentemente do ensino, a Igreja passou a recear que a liberdade de culto associada à escola pública levasse a uma perda de influência da instituição católica sobre a sociedade. Pensava-se que para ser bom cidadão era preciso ser, antes de tudo, bom católico. Era iniciada assim uma luta contra as escolas particulares protestantes e pela introdução das doutrinas católicas nas escolas laicas seguindo o pensamento de que

sempre finita e sempre provisória, a moral elaborada pela inteligência humana cumpriria um papel oposto ao desejado: a perdição em lugar da salvação. Moral cristã para um povo cristão, esse era o fundamento da política católica ao exigir do Estado enérgicas providências para evitar o desastre nacional pressagiado pela proposta, e mais tarde pela prática, do ensino leigo.

Segundo a leitura católica, diante desse perigo iminente, o Estado deveria repensar a sua política, em todos os níveis, e evitar que as idéias liberais, e mais tarde as leis republicanas, retirassem do povo aquilo que lhe pertencia por direito – a liberdade de ser educado para se tornar um homem, conforme o plano divino, e não para ser um simples cidadão, conforme o ideário liberal-republicano.

Em torno dessa tese nuclear, desse eixo de sustentação, a hierarquia católica desenvolveu o seu trabalho, tanto no plano do convencimento, quanto no plano prático, fundando escolas, preferencialmente de nível secundário.²⁵⁰

As recomendações aos pais de família eram feitas no sentido de encaminhar seus filhos obrigatoriamente a colégios católicos. A hierarquia católica pensava que instruir - ensinar a ler e

escrever - não era a mesma coisa que educar, o que somente poderia ser conseguido através do ensino confessional.

Em Juiz de Fora, houve o esforço para a chegada de algumas congregações especialmente voltadas para os trabalhos no meio educacional. Em 1901 a Academia de Comércio foi doada à Congregação do Verbo Divino onde fundaram um colégio de nível elementar e ginasial, além de manterem a manutenção do curso já existente de formação comercial. Possuía internato e externato e era modelado no Ginásio Nacional. A instituição foi considerada por muitos anos o melhor colégio da região, atendendo aos filhos da elite. Como dissemos anteriormente, chegaram à cidade em 1898 as Irmãs de Santa Catarina, a pedido do provedor da Santa Casa de Misericórdia. Um segundo grupo chegou em 1900 a pedido do vice-cônsul alemão para se dedicar à instrução e educação das crianças da Escola Católica da Colônia dos Alemães, lecionavam também na Escola Paroquial do Curato da Glória. Em 1908, foi adquirido um terreno nas proximidades da Igreja da Glória onde foi construído o Colégio Santa Catarina, para se dedicar ao ensino paroquial. Também para reforçar os trabalhos na área de educação na cidade, as Irmãs Servas do Espírito Santo chegaram em 1902. Colaboraram com os padres verbitas na Escola Paroquial do Menino Jesus e a partir de 1905 deram início à obra do Colégio Stella Matutina. Estas congregações fundaram colégios católicos que, por muito tempo foram considerados os que forneciam melhor ensino na cidade, responsáveis pela formação dos filhos da elite tradicional de Juiz de Fora.

Disputando influência no meio educacional juizforano, os metodistas fundaram na cidade o instituto Granbery, em 1890, que se preocupava com um ensino “prático e eficiente, identificado com uma pequena burguesia e com camadas médias ascendentes, mais dinâmicas, menos tradicionais, ligadas em parte, ao comércio e à indústria nascente, como também a certo tipo de profissões liberais”²⁵¹.

Os principais colégios católicos da cidade tinham como ponto comum a formação de lideranças políticas regionais, através de noções que giravam em torno da cultura europeia como forma de alcançar afirmação social²⁵². Assim, o perfil da educação católica se aliava aos ideais ultramontanos visando como estes a regeneração da sociedade humana, a formação dentro de um ambiente católico onde seriam fornecidos parâmetros de moralidade, obediência, bons costumes e principalmente manutenção da fé. Os fiéis que, além da formação catequética, estudavam em colégios católicos tinham maior possibilidade atuar na vida religiosa de sua cidade filiando-se a irmandades, contribuindo para obras de caridade e auxiliando os párocos em seus ofícios.

A educação católica buscou apoio principalmente junto à oligarquia. Esta

Ihe amparou decididamente porque sabia que o seu projeto educacional, e mesmo o conjunto da política ultramontana, lhe era duplamente favorável: primeiro, porque lhe reservava a função de dirigente da sociedade, cabendo-lhe assim, a produção de idéias norteadoras do conjunto social. Segundo, porque o discurso antimoderno do catolicismo ultramontano tanto lhe garantia a execução de um projeto educacional não comprometedor e uma doutrinação de passividade, quanto, de fato, não obstava os necessários avanços e modernizações no âmbito das forças produtivas.²⁵³

A defesa da educação católica teve lugar especial nas reflexões do Papa Leão XIII o qual afirmava que “os jovens sem o hábito de respeitar a Deus, não poderão suportar disciplina alguma de vida honesta e acostumados a não negar jamais coisa alguma às suas tendências, facilmente serão induzidos a perturbar os estados” ²⁵⁴.

Além do controle dos comportamentos nos meios sociais, existia ainda o controle sobre a descoberta do corpo e da sexualidade. Para isso, os colégios que funcionavam em sistema de internato tinham o cuidado de não permitir o contato entre alunos de diferentes faixas etárias assim como qualquer contato mais íntimo com a sexualidade.

A preocupação em reforçar a vigilância nesses espaços está evidenciada no Guia das Escolas Maristas, ao trazer recomendações explícitas sobre os cuidados a serem tomados nos dormitórios – que deveriam permanecer fechados durante o dia – e nos banheiros, onde era imprescindível a presença do irmão responsável durante o horário de banho coletivo dos grupos. Da mesma forma, a proibição expressa no Guia de que os meninos colocassem as mãos no bolso durante as atividades de recreação ou passeios chama a atenção para a tentativa dos Irmãos de domar os impulsos da sexualidade, procurando manter a “inocência” dos alunos e retardar o máximo possível as descobertas “indesejadas”. Nesse sentido, o mestre também deveria cuidar para que não existissem jamais “relações mais íntimas” ou “familiaridade perigosa” entre os alunos (...). Uma das medidas recomendadas nesse aspecto era mudar de tempos em tempos os lugares dos alunos, evitando assim a possibilidade de uma amizade mais estreita. Nem mesmo durante as refeições era permitido o contato dos menores com os maiores.²⁵⁵

Os ensinamentos nos colégios católicos tinham por objetivo fornecer os parâmetros adequados de comportamento não somente no interior das escolas, mas principalmente para convivência em sociedade. Assim, o principal intuito das congregações católicas que dirigiam os colégios era “criar um sistema de pensamento e de condutas singulares que possibilitasse ao aluno católico reconhecer e ser reconhecido, em qualquer situação, como componente de um grupo exclusivo. Ou seja, para designar a identidade coletiva era preciso delimitar o ‘território’ e as suas relações com o meio ambiente, formando imagens dos inimigos e dos amigos, rivais e aliados”²⁵⁶. As companhias a serem evitadas pelos alunos católicos eram especialmente os frequentadores de escolas públicas e em maior grau de escolas protestantes. A identidade dos estudantes católicos era assim construída em oposição a outros

grupos “tendo como viés principal a prática religiosa e as práticas de sociabilidade”²⁵⁷. Assim “o papel dos colégios católicos era o de criar no jovem um padrão comum de comportamento, por meio de códigos de conduta, que fizessem a mediação entre as práticas individuais, adquiridas pelos alunos no âmbito da família, e a estrutura social”²⁵⁸.

Além das escolas, formadoras da juventude, a imprensa também era alvo de preocupações constantes por parte da hierarquia católica, pois a mesma poderia fornecer grandes perigos à sociedade, ou guiá-la quando usada corretamente. Dissertaremos a seguir sobre este tema procurando compreender como a imprensa surgiu na cidade de Juiz de Fora adquirindo importância social com o passar do tempo para servir posteriormente como um dos mais importantes instrumentos no movimento de Reforma.

2.6. A IMPRENSA E OS PRIMÓRDIOS DA REFORMA EM JUIZ DE FORA

Antes de seguir ao próximo capítulo e nos centrar na criação da Diocese em Juiz de Fora, trataremos brevemente sobre a imprensa por julgarmos ser necessário compreender o papel principalmente da imprensa religiosa no contexto das reformas na cidade. Os primeiros jornais de Juiz de Fora remontam à década de 1870, vinte anos após sua elevação à categoria de cidade, o que reafirma sua inclinação à modernidade visto que os primeiros jornais brasileiros somente começaram a ser impressos após a chegada da família real em 1808²⁵⁹. Nas últimas décadas do século XIX foram editados diversos periódicos laicos sendo que em sua maioria não chegavam a ser editados por mais de um ano. O primeiro periódico da década de 1880 foi a *Gazeta de Juiz de Fora* (segundo com este nome). Esse jornal surgiu em janeiro de 1881 dando continuidade ao *Parahybuna* da mesma firma tipográfica, desapareceu em maio de 1882 devido a um atrito entre dois escritores sobre uma matéria a respeito do Marquez de Pombal. O material tipográfico da *Gazeta de Juiz de Fora* foi então adquirido pelo proprietário d’*O Pharol*²⁶⁰. Este foi transferido provavelmente em 1871 da cidade de Paraíba do Sul para Juiz de Fora e se tornou o periódico laico mais importante da cidade. Teve diversas orientações, desde democrático-liberal à republicana conservadora e mesmo monárquica²⁶¹. Da mesma forma, possuiu inúmeros diretores e foram realizadas várias fusões com outros periódicos possibilitando que seu formato fosse atualizado e suas colunas continuamente aumentadas. Nas primeiras décadas do século XX, recebia a colaboração de diversas personalidades de Juiz de Fora, uma delas o conhecido pregador padre Júlio Maria.

Muitas figuras importantes no cenário social da cidade participaram produção de alguma das sessenta publicações existentes em Juiz de Fora de 1870 até o final do século XIX. Dos principais podemos citar Albino de Oliveira Esteves, que também veio a publicar o primeiro almanaque do município em 1915; Antonio Carlos Ribeiro de Andrade, futuro presidente do Estado de Minas Gerais; Antonio Vieira de Araujo Machado Sobrinho, que ocupava uma cadeira na Academia Mineira de Letras; Eduardo de Menezes, presidente da Sociedade de Medicina e Cirurgia de Juiz de Fora entre outros. Podemos observar que as profissões dos jornalistas eram bastante diversas e sua posição na sociedade juizforana privilegiada.

A imprensa católica, por sua vez, teve início na cidade em fins da década de 1880. As publicações tinham por principal objetivo fornecer modelos para as práticas católicas, mostrando como o fiel deveria se comportar, não somente nos rituais coletivos, mas também em momentos privados do cotidiano. O crescimento vertiginoso dos periódicos laicos precisava ser freado através da criação de periódicos católicos, que expressassem realmente aquilo em que as pessoas podiam acreditar, as formas como deviam acreditar e como se prevenir das influências da “má imprensa”. A maior parte dos livros faria parte deste grupo por contradizerem os dogmas da Igreja ou por contrariarem os bons costumes²⁶². A leitura seria então uma prática perigosa mediada pela Igreja visando prevenir os fiéis de colocar sua salvação em risco²⁶³.

Temos como primeiras publicações católicas *O Metodista Católico*, de 1886, *O Lar Cathólico*, de 1891, e *A Cruz*, de 1895. Em 1912 os padres da Congregação do Verbo Divino deram início à sua empreitada jornalística com a criação do periódico *A Bússola* que circulou semanalmente até 1916. Em 1917, o jornal-revista *O Sacrário Amor* veio a substituir *A Bússola*, mas existindo somente durante dois anos. Em 1919, após sete anos do início da empreitada jornalística dos verbitas, é editado o primeiro número do *Lar Catholico*, periódico que recebia o mesmo nome do antigo jornal de padre Venâncio Café, extinto em 1892. A criação destes periódicos foi antecedida por um forte movimento da Igreja Católica em favor do que se convencionou chamar de “boa imprensa”. A preocupação da Igreja Católica com a imprensa vem desde o pontificado de Leão XIII (1878-1903), quando a instituição passou a adotar a política de ter suas próprias publicações para se contrapor à imprensa laica que ela considerava “má imprensa”²⁶⁴. Na década de 1930 a Universidade Católica de Roma chega a estabelecer, com a autorização do papa, uma escola de jornalismo, destinada à preparação “moral, profissional e technica dos jornalistas catholicos”²⁶⁵.

O periódico católico *A Bússola*²⁶⁶, trazia em sua primeira edição em Juiz de Fora uma crítica à liberdade da imprensa laica e frisa a necessidade de prestigiar as publicações católicas:

A bússola é um jornal catholico. Assim como o jornal é uma necessidade social-moderna, assim o jornal catholico é uma necessidade social catholica. Este faz o officio de verdadeiro missionário, a nos pregar as verdades que temos obrigação de saber. O catholico que não assigna, que não lê uma folha catholica, não preza, não cultiva as suas crenças; não concorre para a defesa destas.

É réo de lesa fé- todo aquele que contribue com o seu dinheiro para a sustentação da impia, anticlerical, a-catholica. É o cumulo do absurdo contribuir efficazmente para a manutenção da imprensa que insulta, injuria, persegue, calumnêa e mata o que de mais caro conserva e venera no fundo d'alma: a sua fé, a sua religião!... P. Pçanongara. (*A Bússola*, 07/01/1912: 01)²⁶⁷

*O Lar Catholico*²⁶⁸ estava centrado principalmente em questões disciplinares que um bom católico deveria seguir. O jornal apresentava ilustrações de imagens do cotidiano familiar, textos sugestivos sobre comportamento social além de “um vasto programa de exposição do evangelho, de contos 'morais', dos movimentos religiosos no Brasil e no mundo e de romances”²⁶⁹.

Como se pode observar, os periódicos católicos ao longo das primeiras décadas do século XX traziam questões importantes sobre a moral religiosa dos fiéis da cidade. Em suas páginas os párocos podiam falar aos fiéis em momentos diversos além dos encontros religiosos tradicionais e as normas e condutas “corretas” eram reforçadas. Sandra Pereira Tosta chega a levantar quantitativamente a estrutura do jornal católico *O Sacrário Amor* entre os anos de 1917 e 1918. Segundo ela

(...) cerca de 90% do jornal era composto de histórias que resgatavam a moral e os princípios religiosos insistindo em idéias maniqueístas do tipo bondade X maldade, pecado X salvação, caridade X indiferença etc.(...) 5% do conteúdo do jornal tratava de acontecimentos sociais da vida católica, das funções sacerdotais como casamentos, aniversários de padres, jubileu sacerdotal, falecimento, boas ações etc. Outros 4% extrapolavam os assuntos religiosos e noticiavam fatos científicos do tipo novas descobertas, trabalhos famosos. E o restante 1% ficava por conta dos anúncios publicitários.²⁷⁰

Os periódicos católicos ao longo das primeiras décadas do século XX traziam questões importantes sobre a moral religiosa dos fiéis da cidade. Em suas páginas os párocos podiam falar aos fiéis em momentos diversos além dos encontros religiosos tradicionais e as normas e condutas “corretas” podiam ser reforçadas. Quando foi criada a Diocese de Juiz de Fora o jornal *O Lampadário* se tornou o órgão oficial da Diocese, dirigido pelo Bispo Dom Justino. Esse periódico levava o discurso da Igreja aos fiéis, era distribuído a assinantes de Juiz de Fora e demais cidades que compunham a unidade eclesiástica tendo por objetivo levar “aos lares católicos da Diocese a palavra oficial do Pastor, a par

de notícias sobre religião, conselhos etc.”²⁷¹ orientado pela doutrina católica pura e tradicional tendo sido editado entre março de 1926 e janeiro de 1969²⁷².

Podemos fazer um balanço do que foi tratado neste capítulo antes de seguir para o período posterior à criação da Diocese de Juiz de Fora. Iniciamos a exposição do primeiro período de implantação do catolicismo reformado com um histórico sobre a cidade de Juiz de Fora, sua fundação e suas principais figuras no meio social quanto no meio religioso, buscando situar nosso objeto. Em seguida falamos sobre a chegada da Reforma Católica Ultramontana na cidade, os primeiros padres de espírito reformista e as congregações religiosas. Tratamos também das irmandades deste primeiro tempo na cidade, sua relação com o pároco e a mudança gradual, recomendada por parte da hierarquia católica, de devoções populares às devoções mais ao gosto reformista, que incentivassem a piedade individual, mas também sujeitassem os fiéis ao controle clerical. Ao percorrer o caminho sintetizado nesse parágrafo pode-se afirmar que o catolicismo reformado no primeiro período de implantação, até a criação da Diocese em Juiz de Fora, iniciou os esforços para a implantação das diretrizes reformistas, mas não alcançou o sucesso por ele pregado. As dificuldades da Arquidiocese de Mariana em fornecer o apoio necessário à reforma era um reflexo das dificuldades da Igreja em todo o país. Além de ter como objetivo a implantação de um modelo de crenças diferenciados em relação ao que existia no país até então, a ausência de sacerdotes bem formados e outras dificuldades já expostas tornaram a missão reformista extremamente dificultosa em diversas partes. Apesar da caminhada em direção a uma maior institucionalização da Igreja em Juiz de Fora, a reforma do catolicismo e afirmação do mesmo somente ganharia forças na cidade após a criação da Diocese, como veremos a seguir.

Em seguida, para exemplificar as práticas condenadas pela Igreja deste tempo, pesquisamos alguns processos criminais. Estes revelaram que mesmo perante a lei, algumas práticas religiosas eram consideradas desviantes e merecedoras de punição, não somente religiosa ou social, mas também criminal. Seguimos dissertando sobre a concepção católica de educação neste primeiro período de implantação, a necessidade de afirmação do ensino confessional frente a um estado laico como forma de manter a influência sobre a formação dos futuros cidadãos do país. Ainda nesse esteio, iniciamos a exposição dos locais direcionados ao divertimento em Juiz de Fora. Procuramos evidenciar a separação entre os ambientes destinados às classes mais altas e aqueles frequentados pela parte mais pobre da população frisando que mesmo com a separação, ambos eram vigiados e os comportamentos em seu interior controlados para que a moralidade fosse sempre observada.

Terminamos o capítulo com uma breve exposição do histórico da imprensa em Juiz de Fora. Tanto a imprensa leiga quanto a imprensa religiosa desempenharam um papel importante na Reforma Católica Ultramontana ao revelarem o cotidiano da cidade e disseminarem notícias que nos trazem os conflitos do dia-a-dia daquele tempo. Além da criação de um jornal, outras medidas foram adotadas por Dom Justino com o objetivo de disseminar as diretrizes ultramontanas e alcançar um sucesso cada vez maior do movimento de reformas, e é sobre estas medidas que trataremos no capítulo a seguir.

CAPÍTULO 3 O PERÍODO DA DIOCESE: GOVERNO DE DOM JUSTINO (1924-1958)

3.1. A CRIAÇÃO DA DIOCESE DE JUIZ DE FORA

Principalmente durante as décadas de 1920 e 1930, a Igreja busca aumentar sua influência nos meios políticos e incentivar uma maior participação dos leigos na vida religiosa e social. O catolicismo, como um dos principais elementos constitutivos da nacionalidade brasileira, necessitava ampliar suas linhas de atuação e fortalecer cada vez mais suas estruturas a fim de tornar possível uma ordem política e social fundamentada em princípios cristãos. Este novo momento da história da Igreja no Brasil é chamado por alguns autores, como Riolando Azzi, de Restauração Católica. Como já dissemos anteriormente, pensamos que a restauração católica é mais um período da Reforma Católica Ultramontana, e não um movimento isolado. Neste momento a Igreja busca assumir uma posição de maior afirmação de sua doutrina, postura essa que foi adotada por vários bispos ao redor do país. Entre estes estavam Dom Sebastião Leme, do Rio de Janeiro; Dom Antônio Cabral, de Belo Horizonte e Dom Helvécio Gomes de Oliveira, de Mariana. A Restauração Católica vista pelo prisma de atuação destes bispos reformadores, não significa uma ruptura em relação ao movimento de Romanização, mas sim um passo natural no caminho de reformas iniciado durante o século XIX no Brasil. Uma atuação no sentido de modificar a forma com que a Igreja se relacionava com o mundo fora anteriormente esboçada pelo papa Leão XIII, mas sua política de abertura social não teve seguimento até a década de 1920 com o papa Pio XI. “A Santa Sé começou então a apregoar a necessidade de maior aproximação da Igreja com o poder político, e maior participação dos católicos na vida da sociedade”²⁷³.

De início a Igreja apresentou uma postura defensiva em relação às inovações do chamado mundo moderno, como o liberalismo e o positivismo, ainda no século XIX. Agora, neste novo momento, além de manter alguns elementos buscados durante o primeiro período da Reforma Ultramontana como “necessidade de maior formação do clero e instrução religiosa do povo; atitude apologética com relação à maçonaria, o protestantismo e o espiritismo; mentalidade conservadora no que diz respeito aos problemas políticos e sociais”²⁷⁴, busca-se ainda a consolidação da instituição no cenário político e social. Neste quadro de afirmação institucional são tomadas posições de reforço dentre as quais estão a fundação de novas dioceses por todo o país, em Juiz de Fora inclusive.

Antes de falarmos da criação da diocese propriamente dita, devemos fazer algumas considerações acerca da composição institucional da Igreja católica. Esta apresenta três níveis hierárquicos de gestão

do sagrado. O Vaticano é o território de ação e controle dos grupos humanos que professam a fé católica; a Diocese, o segundo nível hierárquico de gestão religiosa, é evocada como território religioso verdadeiramente presente e atuante no processo mais profundo de regulação da religiosidade católica e o terceiro nível hierárquico é a Paróquia, lugar principal da vida das comunidades católicas, local onde acontece a vida social e íntima do cotidiano. Os geógrafos afirmam que tal espacialidade religiosa católica constitui o espaço de aproximação entre o regional e o universal, isto é, entre as ações de controle pastoral regional e as ações na escala do mundo²⁷⁵. Para que este sistema hierárquico funcione é necessário que sejam revistos constantemente os limites das sedes eclesiásticas e observadas as necessidades de cada localidade em termos de atendimento religioso. A criação das dioceses no Brasil segue esta linha de ação e nos apresenta um panorama no qual somente as paróquias não supriam mais a necessidade de atendimento aos fiéis e o controle dos mesmos pela hierarquia religiosa católica.

A criação da primeira diocese no Brasil data de 1551 e nos três séculos seguintes apenas mais onze foram fundadas. A partir de 1890 com a separação entre Igreja e Estado ocorre um aumento exorbitante no número de dioceses que culmina, no ano de 1930, com a espantosa cifra de sessenta e oito novas circunscrições eclesiásticas criadas em apenas quarenta anos²⁷⁶. No quadro a seguir estão representados os períodos de criação das dioceses em cada região do Brasil entre os anos de 1551 e 1930 no qual podemos observar a grande concentração de fundação entre os anos de 1890 e 1930:

Criação de Dioceses no Brasil por regiões – até 1930²⁷⁷

Regiões	Períodos					Total
	1551	1676-1677	1719-1745	1848-1854	1890-1930	
Amazônia	-	-	1	-	8	9
Nordeste	1	2	-	1	18	22
Sudeste	-	1	2	1	27	31
Sul	-	-	-	1	9	10
Centro-Oeste	-	-	2	-	6	8
Total	1	3	5	3	68	80

Fonte: CERIS (Centro de Estatística Religiosa e Investigações Sociais), 2000.

Analisando o quadro acima, fica evidente que durante o período da Reforma Católica Ultramontana os esforços no sentido de diminuir as distâncias espaciais para a atuação dos bispos bem como um maior controle sobre as ações constantes de evangelização sofrem um aumento significativo em relação aos períodos anteriores. Segundo Zeny Rosendahl e Roberto L. Corrêa, a maior parte das dioceses criadas entre 1890 e 1930 se situava em centros que possuíam funcionalidade no aspecto regional. A centralidade político-econômica ou social já tida por essas regiões veio a ser reforçada com a ação mais presente da Igreja católica como no caso da Diocese de Juiz de Fora, criada em 1924. De acordo com Ivan A. Manoel²⁷⁸, o aumento do número de dioceses no Brasil visava ainda facilitar a difusão do movimento de Ação Católica, posto em prática a partir da década de 1920.

Em 29 de abril de 1923 sob o comando do Arcebispo de Mariana, Dom Helvécio Gomes de Oliveira, reuniram-se na Igreja Matriz de Juiz de Fora algumas figuras ilustres da cidade para que fosse discutida a fundação da Diocese na cidade. No período matutino houve a presença de alguns senhores de importância no cenário local bem como de alguns sacerdotes. No Período vespertino, outra reunião foi também presidida pelo Arcebispo e contava com a presença de senhoras de famílias tradicionais e de renome na região. No contexto que acabamos de situar, em que se visava diminuir as extensões territoriais das dioceses²⁷⁹, foi decidido que a cidade de Juiz de Fora, por possuir muitas instituições religiosas, hospitais, orfanatos além do florescimento da indústria e do comércio, fosse convertida em sede eclesiástica²⁸⁰. Através da bula *Ad Sacrosanti Apostolatus Officium* de 1º de fevereiro de 1924, foi instituída a Diocese de Juiz de Fora. Todos os preparativos foram executados pelos religiosos e pelas irmandades da cidade e em 1º de fevereiro de 1925 tomou posse o Bispo da nova Diocese, Dom Justino José de Sant'Ana. O sacerdote era natural do município de Alagoinhas na Bahia, tendo nascido em 12 de dezembro de 1878 e ordenado em 1º de novembro de 1904²⁸¹. Após vinte anos de paróquia ainda no estado baiano, Dom Justino foi nomeado bispo, cargo que viria a ocupar até sua morte no ano de 1958. O clima que antecedeu a chegada do Bispo a Juiz de Fora bem como sua recepção foram relatados por Wilson de Lima Bastos da seguinte forma:

Outra novidade que estava pondo a cidade em festa eram os preparativos para a chegada do primeiro Bispo Diocesano, Dom Justino José de Sant'Ana, o qual havia sido sagrado, no dia 20 [de janeiro], no Convento de Santo Antônio do Rio de Janeiro. A chegada se deu no dia 1º de fevereiro, ao badalo dos sinos da Catedral e das igrejas e capelas (...). Chegada a composição da Central do Brasil, os primeiros contatos de Dom Justino, após o desembarque, com a sociedade juiz-forana foi no salão da Associação Comercial onde, na sacada, foi saudado pelo Dr. Pedro Marques de Almeida, após o que ministrou aos fiéis concentrados na Praça Dr. João Penito a sua primeira benção episcopal (...). Logo no dia seguinte, houve a celebração da primeira missa, um pontifical

solene, com o templo repleto de fiéis e engalanado de bandeiras, flores e estandartes de diversas congregações religiosas presentes ao ato. Começava, assim, uma nova fase para Juiz de Fora. Dom Justino era de boa estatura, acima da média, e o corpo volumoso. Todos esperavam que sua voz de baiano correspondesse ao seu corpanzil. Qual não foi a nossa surpresa quando chegou aos nossos ouvidos aquela voz fina, entrecortada e um tanto angustiada, mas penetrante como um alfinete que ia entrando carne adentro. Ia longe. E assim foi o tempo todo até sua morte sentida.²⁸²

Logo após a chegada de Dom Justino a Juiz de Fora uma ação polêmica do bispo ganhou repercussão na cidade. Depois de 25 anos de serviços ininterruptos na cidade a Congregação do Verbo Divino foi afastada da administração da Catedral, que foi entregue ao clero secular. Este fato foi motivo de diversas manifestações dos leigos que se colocavam “ao lado dos antigos administradores da paróquia”²⁸³. A imprensa leiga chegou mesmo a publicar uma série de matérias sobre a Congregação e os vários feitos a ela atribuídos no caminhar da Igreja em Juiz de Fora²⁸⁴. No Livro de Crônicas do Bispado de Juiz de Fora²⁸⁵ é mencionado um desentendimento entre o bispo e a Congregação do Verbo Divino, mas fato é que o real motivo para o afastamento da mesma da administração da paróquia nunca foi revelado. Wilson de Lima Bastos nos afirma que Dom Justino nunca deixou de comparecer às solenidades da Academia de Comércio e que os padres da Congregação continuaram a prestar seus serviços à Diocese e a seu Bispo. Podemos especular que a ação somente visava redistribuir os serviços eclesiais na cidade a fim de possibilitar um melhor controle administrativo, mas as mudanças não foram bem recebidas pelos fiéis por estes não compreenderem de início as reformas buscadas pelo novo bispo.

Já no primeiro levantamento enviado à Santa Sé, após a criação da diocese. Pode-se ter uma noção da situação em que se encontrava a Igreja católica em Juiz de Fora:

A extensão territorial da Diocese regula em 64.000 kilometros quadrados, sendo o numero aproximado de seus habitantes 376.498. Existem disseminadas por entre a população catholica ritos orientaes, de preferencia maronitas. O numero de protestantes, em toda a Diocese, mais ou menos, avalia-se em tres mil, existindo em Juiz de Fora o Collegio famoso “O Grambery” formando outrossim os futuros pastores daquela seita. Os espiritas já terão ultrapassado os dois mil. Há ainda lojas maçonicas em varias cidades do Bispado. (...)Incluindo as Matrizes, a diocese possui 130 Igrejas. Congregações religiosas: Sociedade do Verbo divino na Academia de Comercio; Congregação do santissimo Redemptor no Convento da Gloria.²⁸⁶

Nota-se que apesar da fragmentação em relação à Arquidiocese de Mariana, a Diocese de Juiz de Fora possuía ainda uma extensão territorial grande. O controle do número de fiéis e da fundação de novas modalidades religiosas era falho, mas ainda assim constante²⁸⁷.

Sob o bispado de Dom Justino além de fortalecida a aliança entre Igreja e poder político também se observa uma maior aproximação entre o clero e o exército²⁸⁸. A Igreja continua, assim como durante a Reforma Católica Ultramontana, defendendo os valores tradicionais e buscando aumentar cada vez mais sua influência na vida social. Os valores mais defendidos são os familiares e educacionais, assim as reformas políticas ligadas ao casamento civil e ao ensino leigo recebem especial atenção da hierarquia religiosa como processos que possuíam características modernizantes indo de encontro à postura religiosa católica conservadora. A educação religiosa era especialmente considerada como fundamental para que fossem formados bons cidadãos. Em discurso no dia da posse do Bispo Dom Justino o senador Antônio Carlos, futuro presidente do Estado de Minas Gerais, expressava o pensamento da época segundo o qual a Igreja contribuía de forma crucial para a manutenção da ordem e da disciplina na vida social:

A organização das sociedades, sua vida, sua evolução, assim como os ideais e o exercício da política, entendida esta no alto sentido da ciência e a arte no governo das nações, estão visceralmente presos à educação religiosa dos povos. Aos princípios do catolicismo, à sua predicação e à sua prática, tem devido a humanidade vários séculos de ordem e disciplina social, de tranqüilidade e elevação na esfera política. Mais que em outras nações, a observação histórica demonstra que, no Brasil, esse fato tem alcançado inteira comprovação.²⁸⁹

A obediência aos preceitos católicos era bem vista e recomendada, assim como a sujeição dos fiéis a todas as ordens dos Bispos. Este era uma espécie de governador do seu rebanho sendo juiz e o legislador, defensor dos interesses da Igreja e de cada um²⁹⁰.

Neste período a Igreja procurou desenvolver, por um lado, a piedade e a caridade individuais. Iniciam-se, então, “o incentivo às diversas associações piedosas e caritativas, como Apostolado da Oração, Pia União das Filhas de Maria, Congregação Mariana, Damas da Caridade, Vicentinos, etc.”²⁹¹. Desde o momento de sua admissão como postulante até o momento de sua saída da associação, todos os atos e convicções individuais eram rigidamente estipulados por regras conducentes à finalidade de desenvolvimento da piedade²⁹². O fim proposto era de âmbito individual e só passaria a ter uma abrangência mais alargada quando inserido no contexto da Teoria dos Círculos Concêntricos, segundo a qual o processo reformador de recristianização partia do indivíduo, seguindo para a família, desta para a sociedade e chegando finalmente ao Estado. Esse seria um processo longo devido ao tempo necessário para que se atraíssem os indivíduos e os efeitos se manifestassem nas esferas mais amplas. Na Diocese de Juiz de Fora, apesar do crescente interesse da população pelas associações religiosas, com certa constância eram relatados casos em que as mesmas passavam por dificuldades relacionadas

ao indivíduo e à sociedade. Em meados da década de 1950 o vigário de Bicas, afirma: “a Irmandade do Santíssimo é, como em toda parte, uma associação difícil. As causas são várias, que não porei aqui por pertencerem quase todas ao fôro interno. Em todos os casos, uma delas é a Política”²⁹³. As associações passavam igualmente por dificuldades em relação ao controle dos comportamentos como, por exemplo, a Associação da Pia União das Filhas de Maria na qual jovens eram levadas a desenvolver uma devoção especial à Virgem Maria e, em consonância, uma regra especial de conduta marcada pela piedade e pela castidade²⁹⁴. A postura conservadora é constantemente afirmada e as principais exortações no sentido de manter a fé católica imaculada frente às demais denominações religiosas continuam sendo pontos centrais como podemos ver no discurso das Conferências Episcopais realizadas em Juiz de Fora em 1923:

aos nossos diocesanos fazemos um veemente apelo, para que se mantenham firmes na fé católica, nunca assistam às pregações protestantes ou a sessões espíritas, nunca leiam livros, folhetos ou jornais de nenhuma dessas seitas, nunca procurem ou aceitem remédios de curandeiros espíritas, nunca mandem seus filhos a colégios de protestantes ou espíritas, nunca tomem parte em festas promovidas pela maçonaria ou qualquer outra seita, e nunca auxiliem os inimigos da Igreja, na construção de seus templos e escolas.²⁹⁵

A preocupação em anular a dupla pertença religiosa ganhava cada vez mais força e continuava a ser um dos maiores desafios para a Igreja visto que a frequência às religiões “espiritistas” aumentava significativamente a cada década. Tendo este fato em vista a busca pelo reforço da catequese e da manutenção da fé, continuavam a ser requeridas as visitas das Missões. Assim, no ano de 1926 foi realizada na paróquia de Torreões a visita dos missionários redentoristas. O padre Exupério Augusto Correia relata com satisfação o resultado desta:

No dia 9 de Outubro chegaram a esta Parochia tres Missionarios Redemptoristas que vieram pregar uma Missão. Foram recebidos festivamente por mais de cincoenta cavalleiros que os foram encontrar a uma legua distante do arraial, e na entrada da rua por todo povo, com musica, foguetes, flores e discurso. No mesmo dia 9 começaram os exercícios de Missão, que se estenderam até o dia 17, retirando-se os Padres no dia 18. O numero de confissões foi de 992 e o de communhões de 1860, sendo quase a metade de homens. Foram feitos cinco casamentos de amasiados, inteiramente gratis.

Graças a Deus, não houve desordem, nem jogatina, nem bebedeira, nem bailes.²⁹⁶

O motivo de maior satisfação foi o “bom comportamento” dos fiéis que deram ouvidos aos insistentes apelos do pároco a favor da moral - pelo menos enquanto os missionários estivessem na localidade. As Santas Missões foram também realizadas na cidade sede da Diocese no ano de 1929. Contam como resultado das mesmas no livro de Tombo da Paróquia de Santo Antônio:

Resultado das Santas Missões Redentoristas - 1929²⁹⁷

	Confissões	Comunhões	Casamentos
Cathedral	3980	9010	20
São Sebastião	840	2200	-
Rosario	884	2750	12
Botanagua*	1394	3170	37
São Matheus	2750	7300	60
Gloria	3541	13271	27
Santa Casa	-	500	-
Santa Catharina	-	1050	-
Stella Matutina	-	500	-
Asylo	-	1500	-
Academia	450	1500	-
Total	13639	43751	156

Forão baptizados 4 adultos protestantes

*São Jose de Botanagua

O fato que mais nos chama a atenção é a conversão de quatro protestantes. A conversão era uma das maiores conquistas durante uma visita das missões assim como o casamento de amasiados (ou a separação dos mesmos). Em um momento no qual a Igreja buscava sua afirmação enquanto instituição perante as demais crenças religiosas, conseguir a conversão de pessoas “desviantes” significava mais do que nunca o triunfo do catolicismo. Assim, o enquadramento dos fiéis no que eram considerados como comportamento e modo de vida adequados devia ser alcançado a qualquer custo. Wilson de Lima Bastos nos revela suas impressões acerca das missões deste ano e nos revela como o número de pessoas aumentava durante a realização dos trabalhos dos redentoristas:

Por essa época houve em todo o centro diocesano de Juiz de Fora uma semana de missões oficiais, por determinação de Dom Justino José de Sant’Ana e pregadas pelos especialistas nessa área, os notáveis padres da Congregação do Santíssimo Redentor, isto é, os Redentoristas, sediados na Igreja da Glória. (...) O templo esteve repleto em todas as pregações, conforme o programa distribuído com antecipação. Apareceram caras de diversos tipos que nunca tínhamos visto antes e eram todos da paróquia. Foi uma das grandes coisas realizadas pelas missões: a integração de grupos e o processo de interação. Uns iam fazendo propaganda com outros, na sua vizinhança, no seu ambiente de trabalho, de modo que foi um crescendo de espectadores, alguns por curiosidade, outros para uma informação sobre isto ou aquilo, porém, é que, no último dia, o volume de pessoas era espetacular.²⁹⁸

Com a criação da diocese em Juiz de Fora a importância do catolicismo na cidade cresceu gradativamente. Para ingressar na política ou conseguir indicação para bons empregos era necessário frequentar as missas e participar da vida religiosa. O catolicismo tornou-se um fator de distinção social

sendo empregados para isto constantes esforços no sentido de realizar a manutenção da dominação de produção de bens simbólicos por parte da Igreja católica na cidade. Um dos instrumentos mais importantes para compreender a atuação do catolicismo em Juiz de Fora após a criação da Diocese era o periódico oficial da Igreja na cidade, *O Lampadário*, sobre o qual falaremos a seguir.

3.2. O LAMPADÁRIO: INSTRUMENTO OFICIAL DA DIOCESE

O principal jornal que será por nós utilizado como fonte é *O Lampadário* que começou a ser editado logo após a criação da Diocese de Juiz de Fora. *O Lampadário* foi editado entre os anos de 1926 e 1969, ou seja, durante 43 anos ininterruptos. Era o “instrumento” de comunicação da Diocese com os fiéis da cidade e região e propunha-se a “trabalhar esforçadamente pelo engrandecimento desta, procurando sempre mantê-la na altura de sua missão, firmar a paz e o bem estar nas famílias, normalizar os costumes e corrigir os êrros desta sociedade, correspondendo desta arte aos fins para que foi fundado”²⁹⁹. Este periódico surge no momento em que a inovação e o progresso chegam à imprensa. Surgem novos recursos (como as imagens fotográficas) e o aumento do número de pessoas letradas fizeram com que os periódicos ganhassem especial atenção da Igreja visando a propagação de sua doutrina³⁰⁰. Neste momento a leitura é considerada uma das distrações mais recomendadas aos católicos desde que não sejam insignificantes, perigosas (no caso de escritos comunistas, por exemplo) ou imorais. Daí a necessidade do controle da “má imprensa” por parte da Igreja e da impressão de periódicos e obras com ensinamentos doutrinários especialmente direcionados aos católicos. Os livros e jornais constituiriam, neste caso, “os meios de um dispositivo muito mais amplo, que visa não só à comunicação com os fiéis como também à propagação da fé cristã e de seus valores; a assegurar a existência pública da Igreja diante dos seus adversários e dos indiferentes”³⁰¹.

O Lampadário, servindo a esse objetivo, possuía em seu formato diversas colunas direcionadas à informação a respeito dos números alcançados nas paróquias no correr do mês. Esses números diziam respeito às comunhões, os batizados, o dízimo, a quantidade de membros das irmandades etc. Além disto o jornal apresentava uma elevada quantidade de colunas sobre moral e atitudes consideradas corretas pela Santa Sé e também repreensões a algum tipo de desvio observado na Diocese, o que realmente nos interessa neste trabalho, e se revelam como aspectos do discurso católico reformista que apareciam em forma de críticas à imprensa, a revistas “picantes”, diários ou periódicos anticlericais, “mau jornal” e “mau livro”. No decorrer de seus números podiam ainda ser observadas a apresentação das virtudes de um bom católico bem como textos relativos a questões morais

dirigidos aos párocos que deveriam realizar reflexões sobre as mesmas e apresentá-las em reunião na Catedral Metropolitana da cidade³⁰².

A postura tradicionalista da Igreja por vezes surgia em contraponto à modernidade em uma tentativa de manter os fiéis católicos distantes do mundo comum, buscando a afirmação de uma identidade diferenciada. Um exemplo pode ser visto nas constantes admoestações no sentido de manter a distinção em relação à vestimenta tanto no ambiente público quanto no privado como no trecho a seguir, retirado de uma coluna do jornal intitulada “idéias do tio padre” que tratava dos mais diversos assuntos esclarecendo a posição sacerdotal sobre os mesmos:

Vestuário e educação

Pelo modo limpo e asseado de se vestir se reconhece a pessoa educada. O tipo nobre e digno, distinto e correto deixa transparecer na periferia variável de si mesmo, a indumentária, o cunho que o caracteriza (...). Não só o traje denuncia certas atitudes básicas da personalidade, mas também as favorece e alimenta. Daí que o vestuário tem um papel educativo de modo nenhum desprezível. Mães e professoras o sabem. O Homem e a Mulher são tipos complementares. A força da Mulher é a beleza física e moral. E a beleza do Homem é sua força física e moral. E sendo a indumentária a interpretação que cada um dá a si mesmo, não pode ser a mesma para o homem e para a mulher. A roupa viril deve ter um cunho de Fortaleza poderosa e heróica. O vestido de sua companheira deve traduzir a delicadeza e a graça, o encanto e a formosura. (...) A indumentária é o instrumento poderoso de formação do tipo humano; é como que uma personalidade que se encarna aos poucos. Deve, pois, concordar com as realidades em gérmen que estão dentro. Senão: desajuste, fracasso e infelicidade.³⁰³

As mulheres católicas, principalmente, tinham de possuir um diferencial em relação às demais, segundo o qual seriam julgadas boas ou más cristãs. Frequentemente eram lançadas cartas pastorais e bulas informando a melhor maneira de se vestir e se portar, tanto em público quanto no cotidiano da vida privada. A preocupação com a vestimenta adequada aparece também nas lembranças de Wilson de Lima Bastos que relata da seguinte forma alguns acontecimentos que ocorreram na Igreja do Rosário no ano de 1925:

Naquela época, o Padre era sobremaneira enérgico, exigente e cheio de meticulosidade. Não admitia que os fiéis desrespeitassem o regulamento que ele impôs desde o primeiro dia. O templo foi feito para facilitar o nosso encontro com Deus, de modo que era necessária uma postura condizente com a oração. Negava a comunhão a quem estivesse fora de suas exigências, como, por exemplo, trajando roupas não decentemente vestidas mas, para ele, o termo *decência* correspondia mais às suas exigências do que mesmo ao seu próprio significado. As mulheres tinham que usar véu encorpado e não estes veuzinhos que não cobrem os cabelos, as mangas cobrindo totalmente os braços, o peito fechado, isto é, sem decote. E, para as meninas, o mesmo rigor.³⁰⁴

Wilson de Lima Bastos chega a relatar que durante uma cerimônia de coroação de Nossa Senhora o padre premiou com uma moeda de quinhentos réis a menina que melhor se apresentou, vestida de acordo com as recomendações. Voltando ao *O Lampadário*, em diversos outros números do periódico apareciam avisos e recomendações acerca da observância do “vestir-se bem”. Na coluna “a voz do pastor”, no ano de 1930, o autor fala a respeito de uma “cruzada moralizadora” promovida pela Igreja visando extinguir os exageros da moda nos trajes femininos. Afirma ainda que uma circular foi enviada aos bispos de todo o mundo “dando instruções aos vigários e chefes de famílias, aos directores de estabelecimentos de educação e aos presidentes de todas as instituições sociaes e religiosas sobre as necessarias modificações dos estylos de roupas femininas”³⁰⁵. O artigo termina por adverter que as senhoras que não estivessem discretamente vestidas seriam impedidas de receber a comunhão, impedidas de serem madrinhas de batismo e até mesmo expulsas dos templos religiosos se necessário.

Ainda no sentido de controle da vida e dos comportamentos dos fiéis, encontramos n’*O Lampadário* um artigo bastante interessante trazendo recomendações às mães sobre o tipo de berço adequado para seus filhos. “O berço” iniciava ele, “nunca deverá ser berço oscillante, berço de balanço, o qual só serve para incutir à creança, desde os primeiros dias o pernicioso habito de só dormir quando embalada ou balouçada”³⁰⁶. O berço ou cama da criança deveria ser colocada lado a lado com o leito materno a fim de que a mãe pudesse zelar por seu filho sem os “grandes inconvenientes e mesmo perigos de collocar a criança na mesma cama que os paes”³⁰⁷.

Além das formas de se portar no dia-a-dia, *O Lampadário* tinha o importante papel de manter os católicos distantes das outras crenças. Em uma série de artigos sobre a doutrina espírita durante o ano de 1942, o periódico levantava uma série de valores agregados ao espiritismo, sendo um deles o terapêutico. Em acordo com o discurso médico da época, a crítica à doutrina era expressa nas seguintes palavras:

Notável prestigio exercem sobre as massas incautas os proclamados recursos terapêuticos do espiritismo. (...) [No entanto] nunca das sessões espíritas saiu uma grande descoberta scientifica para aliviar os males da humanidade sofredora digna de uma origem supra terrena. O que por ela se prescreve não vai além dos conhecimentos de qualquer medico medíocre ou ignorante. (...) O que se tem constatado é que o espiritismo constituem um perigo iminente constante ameaça á saúde. Li algures, em um médico francês uma reflexão judiciosa. Sempre que nós achamos diante do mistério, ou na expectativa de penetrar o desconhecido, altera-se sensivelmente o nosso sistema nervoso. Ora, tudo nas sessões espíritas contribuem para manter o assistente em continuo estado de excitação e expectativa ante o que supõe provir do além tumulo. Após uma série de excitações desse gênero é natural que o sistema nervoso se ache super-excitado e daí a loucura dista pouco. É do nosso dever

assinalar o perigo inerente às experiências de psiquismo, com as quais se brinca, sem pensar no grande risco que elas oferecem. O jornal americano “The Boston pilot”, em seu numero de 1/7/1852, notava: “maior parte dos mediuns acaba com o tempo, por tornar-se intratáveis, loucos, idiotas e o mesmo sucede também aos seus ouvintes. Não se passa semana em que não tenhamos ocasião de ver algum desses desgraçados suicidar-se ou entrar para alguma casa de saúde. Os mediuns dão sinais inequívocos de estado anormal de suas faculdades mentais e não poucos deles apresentam sintomas bem pronunciados de verdadeira 'possessão diabólica’”.³⁰⁸

Existiam notas constantes nas edições do jornal oficial da Diocese de Juiz de Fora com os dizeres: “Cuidado com o espiritismo, que têm feito perder o juízo a muitos milhares de pessoas”, ou então “O espiritismo é condenado pela Igreja. Deve ser evitado, pois, pelos catholicos, que darão, assim, o testemunho da obediencia necessaria a qualquer instituição”³⁰⁹. A série de artigos sobre o espiritismo nos aponta para a categorização da crença a ser combatida e a seguida desqualificação da mesma. Através do conhecimento dos fundamentos da religião espírita e da comparação desta com o catolicismo *O Lampadário* indicava os pontos em que os erros eram mais graves³¹⁰.

O discurso normatizador da hierarquia católica pode ser observado tanto nas colunas específicas sobre diretrizes religiosas quanto nas pequenas mensagens e nos contos e parábolas. Pouco a pouco os católicos recebiam o discurso reformador em suas residências, tendo incentivados os hábitos de boas leituras a fim de facilitar a difusão e o conhecimento dessas obras. *O Lampadário* desenvolveu este papel na cidade de Juiz de Fora, tornando-se um importante instrumento para a difusão do discurso normatizador.

No ano de 1956, *O Lampadário* passou a uma nova fase devido à entrega de sua direção às Congregações Marianas. Na década de 1960 o periódico passa por algumas modificações em seu conteúdo e feição gráfica sem, contanto, desviar-se de seu propósito inicial. Começaram a ser publicados resumos de programas sociais, uma coluna dedicada ao movimento cultural e uma dedicada ao movimento intelectual³¹¹. Dilaine S. Sampaio afirma que essas modificações visavam provavelmente conferir certa leveza ao periódico como eco do Concílio Vaticano II que acontecia naquele momento.

Retornando ao embate entre o catolicismo e outras denominações religiosas, o espiritismo em especial transparecia cada vez em mais momentos. Além do enfrentamento na imprensa, sermões nos templos, folhetos, queixas policiais entre tantos outros nos apresentam um panorama de conflito constante no qual a convivência e aceitação da outra crença parece praticamente impossível, como veremos a seguir.

3.3. EMBATES ENTRE O CATOLICISMO E OUTRAS DENOMINAÇÕES RELIGIOSAS

Divergências e embates entre o catolicismo e outras denominações religiosas são conhecidos já há alguns séculos. Nos anos iniciais da constituição religiosa católica, a variação de crenças foi estopim para proibições por parte do governo romano. Já no século XVI, o crescimento vertiginoso do protestantismo gerou um dos maiores e mais conhecidos embates religiosos. No período da Reforma Católica Ultramontana, a crítica por parte do catolicismo se centrava no protestantismo, na maçonaria e principalmente nas religiões espiritistas. Neste trabalho faremos um breve apanhado do conflito entre o catolicismo e o espiritismo por ser este o que mais aparece nas fontes a que tivemos acesso. Temos em mente que o embate entre catolicismo e as outras denominações existentes na cidade surge em diversos momentos nos jornais e outras fontes que trabalhamos, mas os casos envolvendo o espiritismo são em maior número e mais bem documentados.

Nos primeiros anos do século XX, a Igreja católica possuía a hegemonia da autoridade sobre as interpretações de acontecimentos marcantes para a doutrina espírita como, por exemplo, a manifestação material de espíritos. Apesar do surgimento e aceitação de outras doutrinas, o catolicismo ainda ditava muitas regras e tomava a mediunidade como possessão, “coisa do diabo”, digna de ser tratada com árduas penitências. Em uma sociedade majoritariamente católica, a doutrina espírita sofria ataques constantes e era rotulada como maligna, disfarçando suas más influências principalmente através do auxílio aos necessitados³¹². Pregava-se a adesão ao espiritismo como uma forma de traição contra seu próprio país, como se vê nas seguintes palavras: “O Brasil é uma criação do christianismo. Quanto mais christãos fôrdes, mais sereis brasileiros, mais estareis com a legitima e a inconfundível tradição nacional”³¹³.

Segundo Roger Bastide, o diferencial do Espiritismo no Brasil seria a prática terapêutica associada a noções mágicas³¹⁴. Assim, o espiritismo era também atacado pelo meio médico, que taxava a doutrina e suas práticas de “loucura espírita”, charlatanismo e até mesmo prática ilegal da medicina³¹⁵, discurso este apropriado pela Igreja católica em diversos momentos.

A diversidade religiosa no Brasil passa pelo reconhecimento do fato de que no país o catolicismo viveu por muito tempo de forma livre, sem a tutela da Igreja, possibilitando o surgimento de uma religiosidade pouco convencional, por vezes contrastante e mesmo híbrida. Dom Fernando Taddei, em uma carta pastoral sobre o espiritismo, chega a reconhecer este fato:

Nos paizes catholicos, também ha, por desgraça, muita gente que, victima infeliz da ignorancia e das paixões, é apenas religiosa de nome, não de facto, christã por mero effeito de baptismo, não pelo testemunho do viver quotidiano. Nessa triste condição, como se extranhar que se torne mais ou menos supersticiosa, ou, por justo castigo de Deus, se deixe colher nas malhas dessa diabolica rede, a mais funesta das superstições contemporaneas, que traz o nome do “moderno espiritismo”?³¹⁶

Igualmente, a manipulação total dos dogmas e da teologia na Igreja católica não abria espaço para a compreensão e vivência dos leigos, o que resultaria em uma grande diversidade por trás da aparência de unidade. Em uma publicação datada de 1954³¹⁷ intitulada “Por que a Igreja condenou O Espiritismo”, Frei Boaventura inicia sua exposição afirmando que a religiosidade brasileira não possuía uma formação adequada aos padrões considerados corretos pela Igreja católica e que justamente por este motivo era mais propícia a convivência com outras crenças:

Considerando que a natural religiosidade do povo brasileiro não vem podendo até hoje contar com adequada formação, o que conduz a não poucos desvios doutrinários, dos quais o mais perigoso, no momento, é o Espiritismo; Considerando que o Espiritismo nega não apenas uma ou outra verdade de nossa Santa Religião, mas todas elas, tendo, no entanto, a cautela de fazer-se cristão, de modo a deixar a católicos menos avisados a impressão erradíssima de ser possível conciliar Catolicismo e Espiritismo.³¹⁸

O discurso de Frei Boaventura critica a noção bastante comum no início do século XX, de que ser católico e frequentar o espiritismo não representava um paradoxo, assim como realizar simpatias, dançar em congadas e participar de festas protestantes também faziam parte do cotidiano religioso popular.

Muitos dos conflitos entre o catolicismo e outras denominações religiosas decorriam de questões relativas ao auxílio caritativo aos pobres. Historicamente, o auxílio religioso cristão tem seus fundamentos nas comunidades primitivas nas quais viver em união e ajudar ao próximo eram formas de resistência às perseguições étnicas e religiosas. A Igreja católica enquanto instituição, no entanto, veio a adotar práticas sociais assistencialistas de forma sistemática e institucionalizada somente a partir do pontificado de Leão XIII, em fins do século XIX. Durante o século XVI, pensava-se que boa parte dos adeptos do protestantismo viria a dar preferência ao catolicismo se a Igreja católica destinasse mais recursos financeiros para o auxílio aos pobres, fazendo com que todas essas “seitas novas e danosas” fossem facilmente apaziguadas e reduzidas³¹⁹. Ainda neste mesmo século, os religiosos católicos pensavam que a administração de centros de auxílio aos pobres deveria ser responsabilidade dos leigos afim de que se aflorasse o espírito de verdadeira caridade³²⁰. Esses institutos, que formavam uma rede filantrópica da qual faziam parte as Santas Casas de Misericórdia,

creches, asilos, orfanatos e alguns albergues, possuíam inquestionável liderança ou influência religiosa, principalmente ligada ao catolicismo³²¹, apesar da ausência de formalidade. Uma crítica constante ao catolicismo por parte do protestantismo parte, então, do fato de que, apesar de toda a influência que o mesmo exercia sobre as instituições de caridade, formalmente o auxílio aos mais necessitados foi formulado tardiamente.

O apoio social não implica a cura de doenças ou a resolução dos problemas, mas representa sim um auxílio nos casos de doenças crônicas, ligadas às emoções, proporcionam um aumento na capacidade de se contornar situações difíceis que podem gerar o estresse e o desgaste do corpo e da mente. A questão do apoio social enquanto terapia alternativa de saúde já era reconhecida desde o início do século XX quando o valor terapêutico do espiritismo já era altamente discutido e não poucas vezes criticado. O apoio social, representado pelas práticas terapêuticas, figurava como trunfo de uma disputa por fiéis que se dava entre catolicismo e espiritismo, disputa essa que teve início desde o momento que a doutrina de Kardec chegou ao Brasil. Em defesa do espiritismo, na revista *O Médium*³²², vemos a seguinte réplica: “verifica-se que, quando a loucura manifesta-se na família de um medico, é paranóia, superexcitação, neurastenia, psicóse e tantos outros termos arrevesados; nunca é loucura. Mas quando se trata de outra gente, oh! Isso é loucura produzida pelo espiritismo. (...) E não será uma obsessão, essa empreitada de demolição da crença alheia?”³²³.

No Brasil a doutrina caritativa do espiritismo marcou muitos centros desde o princípio. Estes funcionavam como associações caritativas e atraíam praticantes de outras religiões com frequência, sendo este o maior dos motivos para o enfrentamento entre o espiritismo e o catolicismo. Em um interessante trecho escrito pelo Frei Boaventura em 1954, vemos sintetizada a crítica à caridade na doutrina espírita:

Para conservarem as aparências cristãs e se acobertarem sob manto cristão, os espíritas repetem as palavras de Jesus sobre a *caridade* (que, aliás, para eles se identifica com a *filantropia* pagã) e proclamam o princípio: “Fora da caridade não há salvação”. É sem dúvida certo: sem a caridade cristã não há salvação e quem não tiver esta caridade não é verdadeiro discípulo de Cristo. E a Igreja seguramente não condenou o Espiritismo por causa deste princípio. A Igreja Católica tem sido sempre e ainda hoje continua sendo o pregoeiro máximo da caridade cristã. É preciso ter os olhos cegos pelo fanatismo para não vê-lo. Quem poderá contar as instituições de caridade mantidas, dirigidas ou inspiradas pela Igreja em todo o mundo? Quem poderá contar o número de católicos que se dedicam exclusiva e totalmente à caridade? Os maiores heróis da caridade, mesmo aqueles apregoados pelos espíritas, eram Santos catolicíssimos. O erro dos espíritas não consiste na pregação da caridade (nisso, pelo contrário, eles são dignos de aplauso e louvor), o erro deles está em dizer que *basta a caridade sòmente*. Cristo nunca ensinou isso. Pois Jesus, o

Evangelista da caridade, foi também o Evangelista da fé. Sua doutrina não é apenas moral. São Marcos nos refere as últimas e solenes palavras de Cristo, dirigidas aos Apóstolos pouco antes de se elevar aos céus: “Ide pelo mundo inteiro e pregai o Evangelho a todas as criaturas. Quem crer e for batizado, será salvo; mas quem não crer será condenado!” (Mc. 16, 15-16). *Quem não crer será condenado!* São também palavras de Cristo. E em São Mateus damos com estas outras palavras, não menos solenes e formais: “A mim me foi dado todo o poder no céu e na terra. Ide pois e fazei discípulos meus todos os povos, batizando-os em nome do Padre e do Filho e do Espírito Santo e *ensinando-os a observar tudo o que eu vos tenha mandado*. E eis que estou convosco todos os dias, até à consumação dos séculos”. (Mt. 28, 18-20)³²⁴

A inspiração caritativa dos espíritas ganha contornos de prática disfarçada do satanismo, já que a preocupação social não pode ser vista aos olhos da Igreja católica como legítima³²⁵. Ainda n’*O Lampadário*, os fiéis eram advertidos a se precaver a respeito de listas para pedidos de donativos, as mesmas deveriam estar devidamente carimbadas e assinadas por autoridades eclesiásticas para que os donativos não tivessem outros destinos que não as associações católicas como pode se observar no seguinte trecho: “O catholico não deve dar esmolas para fins religiosos, sem que a pessoa que pede, apresente a licença do Vigário”³²⁶. Um dos episódios mais intensos do embate entre catolicismo e espiritismo pode ser encontrado nos relatos do padre Francisco Maximiliano de Oliveira; vigário de Bicas, cidade pertencente à Diocese de Juiz de Fora, e nos revela mais uma vez o embate em relação à questão da caridade. O primeiro conflito aparece no livro de tombo da paróquia em 1941, e é relatado da seguinte forma:

[O Natal] é a festa essencialmente cristã em que também se lembram os pobres. Com este pretexto de socorrer os necessitados, fizeram os inimigos de Cristo a sua demonstração, explorando esse lado da caridade material, para se propagarem no meio dos cristãos verdadeiros. E é com tristeza que aqui registramos a covardia e a falta de caráter de certos católicos que auxiliaram, com seus donativos aos adversários de N. Senhor, para que continuem a explorar as necessidades dos pobres para a finalidade de sua nefasta propaganda. Católicos traidores do seu Cristo (...) ajudaram aos espiritistas (extremistas do materialismo) a desencaminhar os pobres.³²⁷

O sacerdote afirma que existiam poucos espíritas na cidade e reitera: “mas eles tudo conseguem com o auxílio material e até de certo modo o apoio de muitos católicos que de verdade não o são”³²⁸. No início do ano de 1942, Francisco Maximiliano revela que pensou em abandonar o paroquiato tendo mesmo levado sua intenção ao conhecimento do bispo Dom Justino. Persuadido pelo mesmo, resolve voltar atrás em sua decisão, mas relata constantes crises em relação aos comportamentos dos fiéis de Bicas. No Natal do mesmo ano, vemos um interessante relato:

O santo Natal deste ano foi mais consolador, embora se notasse ainda o trabalho de confusão e deturpação do espírito das trevas, para semear o mal. Posto em prática, pelos Vicentinos, Irmandade do S.S. e outras Associações, o plano elaborado no principio do ano, de se distribuirem cartões de roupa e gêneros, para os pobres e de se fazerem listas dos verdadeiros necessitados, foi feita em ordem, sem correrias nas vésperas do Santo Natal a distribuição, ao contrario do que se fez no ano passado, em que a grande do Natal de N. Senhor se manchou daquela triste nota de correria dos pobres na distribuição da Igreja para a pagodagem e o pandemonio espiritista mascarada com o nome de caridade. (...) O tempo do Santo Natal de N. Senhor é a epoca de mais sofrimento moral para o Vigário que se vê desprestigiado e mesmo combatido em suas admoestações, pelos tais catolicos de rotulo que não se pejam de apoiar o movimento satanico dos kardecistas e ainda de sensurar os avisos e praticas do pobre e incompreendido Vigário!³²⁹

A disputa entre o vigário Francisco Maximiliano e os espíritas de Bicas, neste caso, é tomada como exemplo do embate entre as duas religiões. O padre não conseguia compreender como os fiéis católicos podiam frequentar o espiritismo e se viu em crise diante deste fato, principalmente porque nesta época era seu aniversário de ordenação sacerdotal. Essa situação se repetia com constância em diversas outras cidades da Diocese e constantemente eram emitidas circulares acerca da participação de católicos em reuniões espíritas, fato repudiado pela Igreja que afirmava ser “toda e qualquer participação, sob qualquer pretexto, gravemente proibida”³³⁰. A proibição era estendida também a todos os escritos do Espiritismo, incluindo jornais e revistas. Na década de 1950 foi estipulada uma “Campanha Nacional contra a Heresia Espírita”. Esta seria direcionada aos católicos, para instruir a respeito da incompatibilidade entre as duas religiões, agindo através de “pregações frequentes sobre a heresia espírita”; exigiria “de todos os membros de Associações Religiosas um juramento antiespírita”; aproveitaria “as devoções populares para instruir o povo sobre as superstições, a magia, a evocação dos mortos” denunciaria “como espíritas todas as instituições que [o fossem], apesar de se acobertarem sob nomes cristãos e católicos”³³¹.

A noção de apropriação apresentada em Roger Chartier é adequada neste momento por postular a invenção criadora no cerne dos processos de recepção. Neste contexto dá atenção aos empregos diferenciados, aos usos contrastantes dos bens, das ideias, das normas. Neste sentido a diferenciação de uso, dos grupos ou indivíduos, de práticas permite que “não se considerem totalmente eficazes e radicalmente aculturantes os textos ou palavras que pretendem moldar os pensamentos e as condutas”³³². Por este motivo os fiéis viam como possível a pertença ao catolicismo e certa frequência ao espiritismo. Para se compreender a apropriação, deve-se visar uma “história social dos usos e das interpretações”, atentando para suas determinações fundamentais e inscritas nas práticas específicas que as produzem e assim, voltar a atenção para as condições e os processos que sustentam as

operações de produção do sentido, entendendo que as ideias não são desencarnadas, e que as categorias dadas como invariantes devem ser construídas na descontinuidade das trajetórias históricas³³³. Seguindo o pensamento de Pierre Bourdieu, as práticas contrastantes devem ser entendidas como estratégias de distinção, assim os empregos diferenciados de bens culturais estão enraizados nas disposições do *habitus* de cada grupo.

No contexto analisado, observamos uma disputa pelo domínio do campo religioso que ocorre através da tentativa de desqualificação da outra crença. Assim, observa-se que quando uma prática ou crença ocupa uma posição dominada na estrutura das relações de força simbólica ela é considerada magia ou feitiçaria. Isto se dá na medida em que a prática dita “profanadora” constitui a contestação do monopólio da gestão do sagrado e, portanto, da legitimidade dos detentores deste monopólio³³⁴. A contestação da Igreja ameaça a instituição que, quando em momento favorável, realiza a supressão da crença rival por meio de violência física ou simbólica.

As gerações de formação católica foram profundamente marcadas pela afirmação doutrinária do Concílio de Florença (1442), segundo a qual “fora da Igreja não há salvação”. A partir do Concílio Vaticano II (1962-1965) essa postura da Igreja é modificada, e surge uma tentativa de diálogo com outras crenças religiosas, apesar das restrições. Declara-se no Concílio que “todos os homens de boa vontade, a saber: judeus, maometanos, sequazes de outras religiões e, mesmo, ateus que, sem culpa, ignoram o Evangelho de Jesus Cristo, mas buscam a Deus, no mínimo por princípio podem conseguir a salvação”³³⁵. Mas essa postura não era observada no período anterior à realização do Concílio Vaticano II. Durante a Reforma Católica Ultramontana, a condenação de crenças e manifestações religiosas exteriores ao catolicismo tradicional era constante e fazia parte do projeto de afirmação religiosa católica. A defesa e manutenção da crença religiosa “adequada” excluía as manifestações mais livres assim como crenças exteriores ao catolicismo, mesmo aquelas que se diziam cristãs. No ano de 1956 foram realizados na cidade de Bicas uma série de palestras a fim de instruir os fiéis sobre a “heresia espírita”:

Campanha de Luz e Amor

Em preparação ao juramento de fidelidade á Igreja promovemos uma serie de conferencias para instruir o povo sobre os perigos da doutrina espírita.

Discursaram: O Pe. Antônio das Mercês sobre a doutrina Catolica e a utopia espírita; o Dr. Antônio Cascardo sobre a Encarnação do Verbo Divino, a obra da redenção e a reencarnação; o Prof. Walter Lhamas Ferreira sobre o Ecletismo espírita; o Dr. Adhemar Soares de Mendonça sobre Espiritismo: Ciencia? Fraude? Religião?; o Prof. José Lopes Filho sobre a Moral e o Espiritismo; o Sr. Wilson de Oliveira sobre Deus no Catolicismo e Deus no Espiritismo; o Pe.

Cataldo Agilello sobre a Caridade e o Espiritismo; o Dr. Carlos Carvalhães sobre a Igreja Católica.

No dia 15 de Agosto após as Santas Missas diante do Ssmo. Sacramento o povo fez o juramento de fidelidade à Igreja. Tínhamos dividido a cidade em zonas e várias equipes foram visitar todas as casas para entregar os folhetos e tomar os apontamentos afim de organizar o fichario paroquial dos católicos.³³⁶

Logo em seguida seriam cadastradas as famílias católicas da cidade e as mesmas deveriam fazer um juramento de fidelidade à Igreja, excluindo completamente a dupla pertença em relação ao espiritismo, ou a qualquer outra crença religiosa.

A dupla pertença religiosa era considerada uma espécie de ignorância em relação aos preceitos católicos e deveria ser combatida desde os mais tenros anos. A vivência sincrética, muito comum na “religiosidade praticada” incomodava as lideranças religiosas e se apresentava na forma de uma luta de representações, ou seja, entre as formas de se organizar o mundo (o sagrado e o profano). Para compreendermos este momento de afirmação da posição da Igreja católica na sociedade torna-se imprescindível falar sobre a educação. Como dissemos no capítulo anterior, a Igreja católica lutou durante as últimas décadas do século XIX e as primeiras décadas do século XX para manter a primazia do catolicismo nas instituições de ensino. Mas com a laicização do Estado brasileiro a ampliação do espaço educacional foi inevitável fazendo com que o universo educacional se abrisse a novas possibilidades de formação humana, não baseadas nos ensinamentos católicos. Agora, com uma nova aliança entre Igreja e Estado, o catolicismo consegue aos poucos se reintroduzir no universo educacional, buscando a formação da sociedade desde a base e estendendo a educação confessional para fora das salas de aula com o objetivo de formar mais do que fiéis, mas cidadãos cristãos para a pátria católica.

Além da educação, a vivência social nos momentos de divertimento era observada de perto pela hierarquia sacerdotal a fim de que os comportamentos considerados mais nocivos fossem evitados. Tanto os locais privados quanto a praça pública tinham regras de comportamento que deveriam ser seguidos a fim de que os bons cristãos não se misturassem aos “pecadores em potencial” e colocassem sua salvação e a imagem do catolicismo em perigo.

3.4. ESPAÇOS DE SOCIABILIDADE E DIVERTIMENTO

No início do século XX as influências da “Belle-Époque”, vindas do Rio de Janeiro, trouxeram uma série de novos hábitos para Juiz de Fora dentro de um projeto modernista que incluía, como não poderia deixar de ser, os divertimentos. Os jornais, já existentes em grande número na cidade desde 1870,

teatros, clubes, e demais meios de sociabilidade e divertimento seguiam os modelos carioca e parisiense³³⁷.

Os divertimentos mais “adequados” de acordo com a moral e os bons costumes deveriam ser, de preferência, realizados em casas particulares ou em ambientes considerados familiares. Evidentemente havia discrepâncias entre o que era recomendado e o que realmente acontecia. Os locais em que se realizavam as reuniões com o objetivo do lazer se localizavam em diferentes pontos da cidade e se dividiam de acordo com o poder aquisitivo e o meio social ao qual os indivíduos pertenciam. A maior parte da população de Juiz de Fora se concentrava nas regiões centrais da cidade, mas as regiões periféricas apresentaram um crescimento populacional grande entre fins do século XIX e a primeira década do século XX. Se aceitarmos como válidos em termos de indicadores os dados de população apresentados por Paulino de Oliveira para 1893 e Nelson Sena para 1913, chegaremos à constatação de que na primeira década republicana a população da área urbana do município teve um crescimento total de 218%³³⁸, como podemos ver a seguir:

Distribuição espacial da população urbana de Juiz de Fora – 1893/1913³³⁹

Local	1893		1913	
	Total	%	Total	%
Centro/Alto dos Passos/M. Honório*	6.595	64,7	12.899	57
São Mateus	549	5,4	1.414	6,4
Glória/Mariano Procópio**	2.203	21,5	1.854	8,2
Botanagua	853	8,4	1.791	8
São Pedro	Não disponível	-	1.728	7,7
Tapera	Agregado	-	1.022	4,5
Fábrica***	Agregado	-	1.614	7,2
Total	10.200	-	22.332	-

*Dados agregados sobre Manoel Honório referentes somente a 1913.

** Os dados referentes a 1893 englobam também moradores da Tapera e Fábrica.

*** Inclui também habitantes em Francisco Bernardino para o ano de 1913.

As ocasiões em que se reuniam as classes mais altas da população eram principalmente os concertos e as apresentações teatrais que aconteciam na região central da cidade e eram quase sempre fechados. Durante alguns eventos sociais também se podia contar com a presença de bandas e conjuntos musicais onde as figuras mais ilustres da cidade expunham a boa condição de sua família e de seus negócios. Esse tipo de divertimento, mais elitizado, tinha espaço garantido nos anúncios dos

principais jornais leigos de Juiz de Fora e não eram poucas as vezes em que figuravam também nos jornais católicos, visto que muitos eventos eram destinados a arrecadar fundos para asilos, orfanatos e outras obras de caridade. Eram constantes ainda os avisos sobre exibições cinematográficas, realizações de concertos e estreias teatrais.

Entre os locais mais frequentados pelas elites locais estavam o Teatro³⁴⁰ (na Rua Halfeld), o Club Juiz de Fora (onde aconteceu o jantar de recepção do 1º bispo da cidade), o velódromo, o cinema, as confeitarias, os salões dos grandes hotéis e as reuniões feitas em casas particulares. Essas atividades culturais claramente não abarcavam toda a população da cidade, as camadas mais baixas sequer tinham conhecimento destes acontecimentos culturais, que recebiam quase exclusivamente as elites locais³⁴¹. Esses espaços, no entanto, não estavam longe de ser vigiados pela hierarquia eclesiástica, como podemos observar no trecho a seguir:

É, incontestavelmente, o cinema um dos pontos onde se abrigam muitos dos vícios que tão grandes males causam á sociedade moderna.

Si, de um lado, elle nos proporciona momentos recreativos, nos esclarece sobre assumptos diversos, nos mostra panoramas os mais encantadores; por outro contribue para o rebaixamento do character, para o aviltamento dos sentimentos, para a decadencia do meio em que vivemos (...). Já não é surpresa deparar, em cartazes cinematographicos, com estas palavras: improprio para creanças. Si improprio para creanças, porque não tambem improprio para as virgens, nossas irmãs e nossas filhas; para as senhoras, nossas esposas e nossas mães; para todos nós que não queremos a degradação do character?!³⁴²

Havia uma série de comportamentos a ser observados como, por exemplo, a ida de moças a esses ambientes somente na companhia dos pais e a execução somente de músicas adequadas.

Já os ambientes frequentados pelas camadas mais baixas da população eram frequentemente considerados espaços de vadiagem onde corriam soltos os hábitos perniciosos. Os locais onde se concentravam os batuques eram presença constante nos boletins de ocorrência e denúncias policiais na cidade. Localizados nas regiões da “Rua do Capim, Botánágua (atualmente margem esquerda do Rio Paraibuna), o Lamaçal (atual bairro Bom Pastor), o Morro de Santo Antonio (ruas localizadas atrás da Catedral Metropolitana), o Creosotagem e a Tapera (Bairro Santa Terezinha e Bandeirantes)”³⁴³, os divertimentos mais “populares” figuravam entre os maiores perigos à civilidade e aos bons comportamentos na visão dos reformistas e eram mais comumente frequentados por trabalhadores rurais e operários. Estes locais são referidos por Patrícia Lage de Almeida como botequins, biroskas e bordéis³⁴⁴ e recebiam frequentes desaprovações não somente por parte da Igreja, mas também da sociedade em geral.

Dentre esses locais estavam a Roda da Tumba, que ficava em Boa Vista; o clube do Vasquinho, no Fábrica e o Largo do Riachuelo, nos entornos da Glória, o “Cabaré” de Maria Birimbó e João Bruziguinha, o “Quem Pode Pode”, a Boate Elite e o Bar da Sereia que ficavam na região do centro onde se concentravam os divertimentos na cidade³⁴⁵. A Roda da Tumba era um espaço mais rústico, com chão de terra e batuque de tambor. “Qualquer um podia entrar na roda que misturava capoeira, dança, ritmo e improviso”³⁴⁶, homens e mulheres participavam das danças, sendo vigiados de perto por um “fiscal” que garantia o respeito e ordem no local. Ainda segundo Sr. João Batista, o mesmo fiscal ficava encarregado de, a certa hora da noite, chamar os frequentadores para ir ao “buffet”: “(...) Atenção! Atenção! Levar as damas ao Buffet... a esta altura, se eu estava dançando com uma moça, eu tinha que levar ela ao Buffet... o Buffet era a cantina... nós éramos muito afrancesado... eu tinha que convidá-la, convidar pais e mães pra pagar o lanche do momento (...)”³⁴⁷. Nesta fala do Sr. João Batista podemos perceber que apesar de a Roda de Tumba ser um espaço mais rústico e em geral frequentado por negros, os comportamentos eram vigiados por um fiscal e os hábitos enquadrados em um modelo de civilidade, que pode ser observado na fala das maneiras “afrancesadas”. Estes hábitos representam tanto apropriações das formas de comportamentos mais recomendadas como imposições feitas para que locais de divertimento como esses pudessem funcionar. A observância dos costumes se fazia presente não somente na Roda de Tumba, mas em outras boates mais populares como a “Elite”. Para se frequentar os bailes que aconteciam nesta boate os homens tinham de se apresentar usando traje completo: paletó e gravata. A vestimenta adequada era, segundo Sr. João Batista, revistada pelo proprietário do local assim que se chegava. Quando os rapazes se esqueciam de alguma peça a mesma lhes era emprestada antes da compra do ingresso, pois se não estivesse tudo de acordo com as exigências do local não se podia entrar. O clube Vasquinho, assim como outros localizados nas regiões periféricas da cidade³⁴⁸, possuía um espaço no qual também eram realizados bailes nos quais a vestimenta adequada, além de ser uma exigência do local, garantia a inserção social e um certo respeito à pessoa que se apresentava com seu melhor traje. Mas, apesar do esforço para que estes ambientes fossem enquadrados nos moldes de civilidade e moral, a fama destes estabelecimentos na cidade não era das melhores entre os setores mais conservadores e religiosos.

A Rua Halfeld possuía uma espécie de divisão que pode representar bem a diferença social nos momentos de lazer. Nas palavras de um dos entrevistados de Patrícia Lage de Almeida, o Sr. João Batista Assis, “da Rio Branco até o Salvaterra que é hoje o Central, praça do cinema Central, era a burguesia, do Salvaterra à Batista era a classe média, era mesmo, o povo mesmo se discriminava e da Batista até a Getúlio Vargas aquele trequinho, era os negros mais metidos a não sei o que, os negros

meio branco e nem sei explicar e da Getúlio à Praça da Estação os mais humildes”³⁴⁹. A separação entre ambientes mais recomendados para o divertimento e aqueles considerados nocivos à moral se dava de forma espacial e social, mas esta diferença se atenuava quando o assunto eram as festas religiosas onde pessoas das mais diferentes origens podiam conviver em um curto espaço de tempo.

Os divertimentos eram vigiados pelos sacerdotes, mas viriam a ser claramente condenados com a transformação de Juiz de Fora em cede da Diocese, em 1924. As festas públicas como o carnaval e as comemorações religiosas onde o encontro das camadas sociais era mais comum, aumentavam a possibilidade de se cair nas “tentações da carne”:

Carnaval

Quem de perto acompanhou o evoluir do Carnaval, por certo, scientificado está, de que esta festa que muitos apreciam não é mais que uma exibição completa da indecência oculta no manto espesso da phantasiada moralidade.

E sobejas razões existem para esta certeza, porquanto, no carnaval paira a nuvem de decadencia moral que diminue a família, que corrompe a sociedade e que brada aos céus, encholerizando o Altíssimo e d’Ele exigindo merecido e justo castigo.

Não é concebível, absolutamente não é, acredita na integridade religiosa de um povo, mesmo de um individuo, que se entrega ao todo, ao carnaval, descendo da elevada posição que occupa perante a consciencia publica, até baixar na lama pútrida do pecado que nestes dias de verdadeira loucura, vae de porta em porta espalhando o crime em todo seu aspecto abjecto e desprezível(...)

No labyrintho immenso do carnaval reina a orgia, reina a miséria completa da humanidade, pelos fructos ignominiosos que do mesmo se desprendem, como sejam: a perdição de muitas virgens, a conspurcação de muitos lares, a falta de respeito a própria familia, o assassinato, a embriaguez, o roubo, enfim a lança da desgraça atirada à bondade suprema da Providencia Divina.³⁵⁰

Quando não se podia evitar a comemoração, o mais indicado era que as famílias permanecessem em casa evitando “o vozear das indecências e a exibição de carnalidades prostituidas”³⁵¹ ou que participassem de retiros promovidos pela Igreja como, por exemplo, os encontros promovidos pela Federação das Congregações Marianas³⁵². A frequência a esses retiros possuía restrições, dado que a participação em festas e bailes de carnaval era desejada por muitos jovens. Temos uma visão deste fato no seguinte trecho sobre o encontro na cidade de Bicas: “durante os treis dias da infernal orgia carnavalesca, realizou-se o retiro dos Congregados Marianos e das Filhas de Maria, revezando os respectivos exercicios no salão Paroquial e na Igreja, com os horarios estudados e observados. Da parte das môças, houve vivo interesse e frequência quase total, o mesmo não se pode dizer da parte dos Congregados Marianos”³⁵³.

Outra festa que deveria ser prioritariamente vivida no interior da Igreja era a passagem do ano. Uma ocasião para preces, penitências e orações, momento para se focar na religião e não sucumbir ao desejo de frequentar ambientes pouco cristãos, onde as atitudes mais condenáveis pela Igreja podiam ser observadas. Ainda na cidade de Bicas temos o relato do vigário sobre a passagem do ano de 1942 quando uma “casa de danças” foi inaugurada:

Passagem do Ano – hora santa

Cabe aqui uma nota de protesto contra a afronta sistemática que neste dia e nesta mesma hora, foi realizada contra a fé e religião, por parte de certo clube de dansas e farras que fica bem proximo da praça e do átrio da Igreja Matriz. Precisamente, à hora das preces e rogações e Bençã do SS. Sacramento, abriu-se a tal espelunca, ante-câmara do inferno, com suas musicas e cantos obscenos fanfarronando notas diabolicas e sensuais do mais torpe calão, para a embriagues dos corpos e dos sentidos. Com o rotulo de alta sociedade mundana, este materialismo chic tem abusado e zombado da tolerancia e paciência de Deus. Ficará nisto? Deus tarda, mas não falta. O protesto se faz aqui para lembrar que foi uma afronta pensada e deliberada pelos satanicos dirigentes mancomunados com os espíritos possesores. E assim com esta nota triste e vergonhosa se iniciou a campanha dos maus neste ano de 1943.³⁵⁴

Os divertimentos, quando não levavam em consideração as recomendações da hierarquia sacerdotal, eram extremamente condenados e vistos com maus olhos. Os ambientes “perniciosos” eram potencialmente perigosos para as famílias cristãs e aqueles que almejavam participar de irmandades que poderiam vir a tornar possível a ascensão social do indivíduo tinham de seguir as prescrições à risca. Wilson de Lima Bastos afirma que as imposições do cristianismo eram difíceis, repletas de escrúpulos, severidades e intransigências. “No confessionário levava-se pito a três por um por coisas de somenos, de tal modo que em tudo se via pecado, e, entretanto, como eram puras e inocentes as nossas brincadeiras, espontâneas, descontraídas!”³⁵⁵

Um dos momentos em que a população se reunia e que merecia grande atenção por parte da hierarquia eclesiástica era as festas religiosas. Estas aglutinavam um grande número de pessoas e em muitos casos eram momentos em que diferentes camadas da população se encontravam. Segundo Patricia Lage de Almeida, no espaço aberto da Igreja a dimensão do conviver era ampliada devido ao fato de que, ao menos por alguns momentos, as atitudes se tornavam comuns a todos, as comidas nas barraquinhas, o ritual das procissões enfim, havia uma espécie de “entrelaçamento cultural” que aproximava as pessoas em uma perspectiva inclusiva³⁵⁶. O espaço da festa religiosa era aberto a todos e a participação nos diferentes momentos do evento possibilitava às pessoas a experimentação de um sentimento comum³⁵⁷.

As festas religiosas contavam, comumente, com barraquinhas de comidas, jogos, fogos de artifício e músicas, o que as tornavam mais esperadas pela população. No entanto, esses tipos de divertimento foram sendo cada vez mais abolidos ao correr da Reforma Católica Ultramontana, pois dariam às festas religiosas um caráter profano em que as bebedeiras e arruaças ganhavam lugar. Em visita pastoral à Paróquia de Torreões no ano de 1944, o bispo Dom Justino José de Sant'Ana faz algumas observações sobre condutas que deveriam ser seguidas por toda a diocese, entre elas estava a ordem de que nas festas religiosas deveria “diminuir ou acabar com os fogos de artifício, que sempre consomem quantias vultuosas”³⁵⁸. Além disso, não deveriam ser permitidos nem jogos, nem bailes, porque no contrário a festa religiosa seria “uma ocasião para ofender a Deus”³⁵⁹, e não para engrandecê-lo.

Ainda no trabalho de Almeida são relatadas participações de afro-descendentes nas festas religiosas corroborando a afirmação de que estas eram um espaço para o encontro da população de Juiz de Fora. Algumas destas festas eram particularmente propícias aos “excessos” tão condenados pela Igreja como, por exemplo, a folia de reis. Algumas tradições africanas ganhavam expressão através dos batuques e das danças presentes nesses eventos religiosos. Mesmo sendo reprovada pela Igreja esse tipo de manifestação ganhava cada vez mais adeptos por representar uma face das práticas religiosas anteriores ao movimento de reformas e que se mostravam profundamente interiorizadas por seus praticantes mostrando que a negociação entre as partes regulava o contato entre o que era “sagrado” e o que era “profano”, ou neste caso, o que era permitido e o que era condenado.

Martha Abreu nos apresenta uma informação interessante sobre a festa do Divino no Rio de Janeiro ao abordar a questão do comparecimento de diferentes grupos sociais à festa em horários também diferenciados. O burguês evitava chegar quando a cachaça fazia os corpos bailarem mais durante os requebros³⁶⁰. Apesar desta separação, em algum momento os diferentes grupos sociais se cruzavam e havia ainda aqueles que se divertiam em provar dessa miscigenação cultural, mesmo que por breves momentos.

Para aqueles que viviam em regiões periféricas da cidade e tinham que prestar duras jornadas de trabalho, os espaços de sociabilidade e divertimento muitas vezes se resumiam à Igreja e às festas religiosas. A grande frequência a esse tipo de divertimento pode ser então compreendida como um momento em que poderiam ocorrer os contatos com outras pessoas, as conversas e até mesmo os namoros. A moralidade deveria então ser rigorosamente observada como vemos em um trecho d'*O Lampadário*: “esperamos do povo culto e catholico de Juiz de Fora, e de todos os que assistirem às

solenidades [da procissão], o maior respeito e ordem em todos os actos quer dentro quer fora da Cathedral”³⁶¹.

Com o passar do tempo, as festas religiosas foram recebendo cada vez mais controle clerical. Algumas festas foram suprimidas e outras incentivadas de acordo com as devoções mais recomendadas. No entanto, a sobrevivência de algumas festas como a folia de reis, as congadas e as comemorações ligadas mais a devoções populares e negras sobreviveram graças à *negociação* entre os atores sociais. Ainda assim a vigilância da Igreja era forte e a condenação maior ainda. Não somente em relação à vida social como em todos os momentos do cotidiano a Igreja se fazia presente e buscava manifestar a imagem de uma sociedade perfeitamente cristã em que a Reforma Ultramontana alcançava os objetivos esperados. Nesse sentido se faz necessário voltar a um dos aspectos mais importantes enfatizados pela reforma: a educação. Em um momento em que a Igreja buscava a afirmação de seu papel de mantenedora da sociedade, a aliança com o Estado estendia mais uma vez a autoridade do catolicismo sobre as vidas dos fiéis desde a mais tenra idade. Mas desta vez o objetivo era diferente, visando um alcance maior e será através dele que a Igreja dará os primeiros passos em direção a uma real mudança na condição dos leigos e sua participação na religião.

3.5. A EDUCAÇÃO RELIGIOSA ALIADA AO ESTADO

“Sabedora de que a maioria dos jovens, de ambos os sexos, não se destinariam à vida religiosa mas à vida ‘civil’, a Hierarquia se propôs a, através de um sistema de ensino, dar a essa juventude uma educação conforme os princípios fundamentais de sua reforma ultramontana e conservadora”³⁶². Um maior interesse pela educação surge a partir de 1915 na busca pela “redenção da República” de forma a reduzir a gravidade da situação moral em que se encontrava o país, fazer frente ao perigo externo representado pelo interesse internacional e o perigo interno da desagregação e definhamento do patriotismo³⁶³.

Preocupados com a formação moral “correta” do povo, a Pastoral Coletiva dos Arcebispos, reunida no ano de 1915, já lutava pela abertura de mais centros de formação católica assim como pela retomada do ensino religioso nas escolas públicas. A criação do Centro Dom Vital em 1922 por Dom Sebastião Leme inicia os esforços pela conversão de jovens intelectuais e a reformulação da atitude do Estado em relação à Igreja buscando a revitalização do catolicismo³⁶⁴. Em fins da década de 1920, a morte de Jackson Figueiredo leva Alceu Amoroso Lima³⁶⁵ a assumir a direção do centro e da revista *A Ordem*, pelo mesmo editada, que representava as opiniões filosóficas, literárias, históricas e políticas da

intelectualidade católica. Os membros pertencentes ao Centro Dom Vital endossavam principalmente as exigências da Igreja em relação aos pontos em que a mesma havia sido prejudicada após a Constituição de 1891. Foi fundada em 1929 a Ação Universitária Católica que “mobilizava estudantes das grandes cidades, ocasionando um “surto de vocações” entre os intelectuais originários de famílias antigas, e que buscavam afiliar-se a ordens religiosas de maior prestígio”³⁶⁶. Nesses ambientes se concentravam os grandes expoentes do pensamento católico autoritário que possuía aspirações políticas de representação eclesiástica em um cenário no qual os “males do mundo moderno” continuavam a ser ferrenhamente atacados.

Encontramos, mais uma vez, norteando esse projeto educacional, a Teoria dos Círculos Concêntricos. Os jovens educados nas escolas católicas constituiriam, no futuro, famílias católicas e assim sucessivamente. Exatamente por essa razão, o alvo preferencial desse sistema educacional eram as meninas, conforme a tese que considera a mulher como a primeira educadora do homem e que, portanto, seria a geratriz de famílias cristãs³⁶⁷.

Essa estratégia de influencia mostrou-se falha principalmente pela demora da difusão da doutrina e pelo fato de que a mesma “estimulava a piedade individual, mas tanto não preparava o fiel para o enfrentamento com o mundo moderno, quanto não os congregava em um trabalho coletivo e coordenado para tal fim”³⁶⁸.

No plano prático, o Estado republicano rendeu-se à evidência de que a função de direção intelectual e moral da sociedade não podiam ficar só com ele, mas a colaboração da Igreja era ainda necessária e indispensável. Uma reaproximação com a Igreja, muito embora sem questionar o regime de separação, foi sendo realizada por etapas entre 1910 e 1934. A Igreja e o Estado voltaram a reencontrar-se objetivamente em torno de um projeto conservador: o da manutenção da ordem estabelecida. Desejavam igualmente obter o que sempre se realizara no Brasil o sistema de Cristandade, a saber: o consenso social e religioso, a unidade territorial, a busca da homogeneização dos padrões de comportamento da população. (...) O Estado republicano curvava-se diante da necessidade de deixar à Igreja a sua função tradicional de gerar o consenso social, de formar as consciências dos indivíduos, formando-os simultaneamente como bons católicos e bons cidadãos.³⁶⁹

Nesse sentido, um dos temas a que foi conferida grande importância no bispado de Dom Justino foi a catequese aplicada especialmente no ensino leigo. A dificuldade em relação à educação religiosa era constante desde que a mesma havia sido abolida dos programas educacionais após a proclamação da República. Durante as Conferências Episcopais de Juiz de Fora, em 1927, ficou estabelecida uma imensa dificuldade em “dar instrução religiosa às populações ruraes, ficando deliberado fazer-se um apelo ao Clero e às Professoras Publicas neste sentido”³⁷⁰.

Discussões com professores e catequistas eram realizadas constantemente para que os melhores programas educacionais com bases religiosas fossem desenvolvidos. Após a década de 1930, as reuniões contavam com a presença de intelectuais e representantes de irmandades da cidade que formavam a associação católica de professores de Juiz de Fora. A associação era responsável pela disseminação do dever de cuidar da educação dos filhos de famílias católicas. Essas deveriam verificar se o colégio escolhido para seus filhos possuía condições de garantir a continuidade da instrução católica iniciada no lar ou se a atmosfera do colégio estava “contaminada pelo veneno do indiferentismo religioso ou pelo espírito anticatholico”³⁷¹.

No ano de 1943 chegou a ser organizada uma Semana Catequética na qual

Ficou definitivamente organizado o ensino religioso nos grupos e nos colegios: em cada logar uma superintendente responsavel pela organização e bom andamento, as próprias professoras são as catequistas de sua classe, pelo menos 2 aulas por semana... Reunião mensal com as superintendentes, Missa, comunhão geral e Hora Santa pregada, mensalmente, para as professoras e catequistas. Testes mensaes, felicissimos resultados.³⁷²

Após o sucesso alcançado no primeiro ano a segunda Semana Catequética foi realizada no ano de 1944. Palestras aconteciam ao longo dos dias e apareciam arranjadas na seguinte programação:

- Relação entre os objetivos do conhecimento e a formação, pelo Rvmo. Pe. Alvaro Nepomonte
- Formação da consciencia infantil, para:
 1. Viver em estado de graça.
 2. Tender à perfeição.
 3. Cuidar do proximo.
 4. Viver com a Igreja.
- Meios para a formação da consciencia:
 1. Da catequista
 2. Da criança, pela Prof. Cirene Paleta R. de Oliveira
- Preparação intelectual da catequista:
 1. O que deve saber.
 2. Como adquirir esses conhecimentos.
 3. Bibliografia à altura, pela Prof. Amélia Matos
- Como relacionar as materias de ensino com a religião, pela Prof. Maria José Vieira
- Que fizemos e precisamos fazer para melhorar o ensino religioso, pela Prof. D. Noemi Teixeira
- Como dar às crianças gosto pelo catecismo, pela Prof. D. Jupyrá Costa

- Preparação para a primeira comunhão, pela Prof. Maria Gloria Souza.³⁷³

Além destas palestras, direcionadas às catequistas, foram realizadas diversas conferências para as mães na Catedral Metropolitana visando lidar com a educação de forma correta também no interior dos lares. Foi pedido o apoio de toda a população em forma de comparecimento e de preces visto que a obra de catequese era a mais urgente e necessária, para a qual todos deveriam contribuir de algum modo³⁷⁴. A Semana Catequética foi considerada um sucesso dando continuidade a uma caminhada em direção ao fortalecimento do ensino religioso que havia sido restabelecido nas escolas públicas há alguns anos sob o governo Vargas. Eram realizados testes mensais nos estabelecimentos de ensino para avaliar o progresso dos alunos e o desenvolvimento dos temas pelas professoras. Todo 4º domingo do mês havia na Catedral de Juiz de Fora uma Hora Santa para todas as professoras católicas e catequistas seguida de uma reunião pedagógica na qual era explicado o programa de ensino religioso e sanadas as dificuldades enfrentadas em sala de aula. A volta do ensino religioso foi uma imensa vitória para a Igreja que buscava apoio do governo para dar continuidade ao seu papel de mantenedora da sociedade. Nas palavras do padre Exupério “o ensino religioso entrou nos Grupos e Colegios, de modo organizado e eficiente” podendo salvaguardar o futuro religioso da cidade³⁷⁵.

Era necessário ainda estabelecer quais colégios eram ou não recomendados para os bons católicos. Para tanto se reuniram em 21 de dezembro de 1944 no Colégio Stella Matutina, em Juiz de Fora, o padre Gustavo Freire, padre Exupério, os diretores da Academia de Comércio, Colegio São José, Bicalho, Stella Matutina e Santa Catarina. Deliberaram em consonância o seguinte:

estes Colegios serão os colegios catolicos da cidade, de orientação catolica, com ensino religioso e com separação total de Colegio acatolico (Grambery); não se aceita aluno do Grambery (transferido), a não ser se por motivo religioso provado (para isto todos os colegios adotarão a mesma linha de interrogações); todos desenvolverão o mesmo programa de ensino religioso, a ser feito por mim e P. Gustavo, com a experiencia da Academia; os professores destes colegios não poderão ser professores em colegios acatolicos: para isto no contrato de princípio de ano todos os colegios adotarão uma clausula uniforme, pela qual se obriga ao professor a não dar aulas em colegios acatolicos, sob pena de perder todos os seus direitos e regalias legais (alguns casos particulares difíceis seriam resolvidos oportunamente pelos diretores dos colegios Catolicos). Estes são os pontos essenciais de nossas deliberações, que seriam explicadas ao povo e publicadas em diversos jornaes.³⁷⁶

É curioso observar que para lecionar em um colégio católico o professor tinha de abrir mão de qualquer envolvimento com o meio protestante sob pena de perder seus direitos legais, o que de forma nenhuma poderia acontecer de acordo com a lei. Os esforços em relação à manutenção do ensino baseado nas normas católicas de comportamento ganhavam cada vez mais força e apoio entre

os membros mais respeitáveis da sociedade juizforana que chegavam a se organizar para fazer cumprir as determinações educacionais recomendadas pela Santa Sé. O Papa Pio XII fazia constantes declarações pregando a importância da educação católica para a formação das almas, importância esta que poderia ser evidenciada através da observação do comportamento dos inimigos da Igreja que “esquecem que o estado, embora deva prover a educação para todos, não tem o direito de impor um determinado tipo de ensino”³⁷⁷.

O ensino considerado correto para a formação do católico ideal deveria ser pautado nos ensinamentos cristãos e estar interligado a atividades nas paróquias como o pertencimento a associações e participação na organização das solenidades de cada igreja. As recomendações mais constantes possuíam ainda o intuito de separar os alunos nos estabelecimentos de acordo com o sexo tendo em vista os “perigos morais que encerra a educação conjunta entre meninos e meninas, principalmente na puberdade”³⁷⁸. A educação conjunta deveria ser evitada a todo custo, mas quando se tornava um mal necessário, todos os esforços para a manutenção da ordem e disciplina além da maior separação possível entre meninos e meninas tinham de ser observados com o maior rigor. A proposta educacional católica aparecia ainda em eventos públicos como pode ser observado no relato de Francisco Maximiliano de Oliveira sobre a semana da criança de 1942 em Bicas:

O Exmo. Sr. Dr. Prefeito Municipal e as diretorias dos estabelecimentos de ensino primário desta cidade, obedecendo instruções da Secretaria do ensino publico do Estado, procuram dar um acento cristão, moral e religioso á semana da criança, promovendo palestras educativas, num bem elaborado programa de instruções pedagógicas da referida semana. Encerrou-se a semana com missa campal e comunhão geral dos alunos de todos os estabelecimentos de ensino (...).³⁷⁹

A nova proposta educacional possuía grande importância neste momento de afirmação da Igreja por ser um dos pontos essenciais de formação dos fiéis. Estes deveriam, após a formação educacional correta, se engajar em novos projetos católicos que a partir deste momento eram regulados em uma escala global pelo movimento de Ação Católica. Especificamente no setor do ensino foi criada a Associação de Educação Católica (AEC) que buscava dar continuidade ao interesse religioso no setor educacional para dar fim ao monopólio do Estado em relação ao mesmo, visando assegurar uma formação sob moldes cristãos. A parceria entre Igreja e Estado tem seus primeiros sinais na solicitação feita pelo Ministério da Educação e Saúde à Igreja católica de que a mesma apresentasse “modelos e quadros de disciplina e ordem espiritual”³⁸⁰ a serem seguidos em termos de educação e em 1931 o chefe do governo provisório, Getúlio Vargas, assina o decreto nº19.941 que “reintroduz o ensino religioso nas escolas públicas, autoriza as autoridades eclesiásticas a elaborarem programas,

escolherem manuais, designarem professores e vigiarem sua fidelidade à doutrina e à moral”³⁸¹. Em 1934, Gustavo Capanema assume o Ministério de Educação e Saúde buscando executar o projeto educacional e pedagógico³⁸² defendido por seu principal conselheiro, Alceu Amoroso Lima, o diretor do Centro Dom Vital. Este era um projeto entre tantos do movimento de Ação Católica que buscava a atuação em diversos setores da sociedade, como veremos.

3.6. O MOVIMENTO DE AÇÃO CATÓLICA

Neste contexto de afirmação institucional surge na Igreja o movimento denominado Ação Católica que regulamentava a ação pastoral numa escala global, mas especialmente planejado em cada país, com o objetivo de formar um apostolado renovado, capaz de enfrentar a condição da Igreja naquele momento através da aproximação dos leigos da vida institucional. A Ação Católica floresceu no Brasil principalmente durante as décadas de 1940 e 1950 e acirrou nos fiéis a defesa da doutrina católica no país. Para Ivan Aparecido Manoel, a ampliação do controle regional por parte da Igreja católica, através da criação de novas dioceses, facilitou a implantação do projeto de Ação católica no cenário nacional, como uma espécie de continuação do movimento de Reforma Católica Ultramontana. A ação do clero e dos fiéis deveria deixar o caráter discursivo de lado, pois não era mais importante “agitar sutilmente múltiplas questões e dissertar com eloquência sobre os direitos e os deveres, se tudo isso não redundar na ação...”³⁸³ Os elementos que distinguiam a Ação Católica das associações religiosas eram:

1- a de ser um apostolado, isto é, um trabalho de propagação da Fé e difusão do Cristianismo; 2- a de ser um apostolado organizado, ou seja, exercido por um grupo de pessoas entre cujas atividades apostólicas existam nexos de subordinação e nexos de coordenação; 3- a de ser um apostolado organizado oficial, isto é, formalmente reconhecido e aceito pela Igreja como colaboração ao seu ministério evangelizador.³⁸⁴

Diferentemente das associações, a Ação Católica tinha por objetivo organizar os mais diferentes grupos humanos em busca da supressão da separação entre a “vida ordinária e a religião”³⁸⁵. As crianças eram estimuladas a ingressar na Ação Católica logo que participavam do Catecismo e da Primeira Comunhão através do arrebanhamento de outros meninos e meninas para a Cruzada Eucarística. Os adultos, por sua vez, deveriam atentar para a criação de núcleos masculinos e femininos no interior de cada paróquia que deveriam se compor da seguinte maneira:

Núcleo Masculino: Legião São Paulo, Cruzada Eucarística, Obras das Vocações, Imprensa, Círculo de Estudos (para homens de menos de trinta anos) Círculos de Estudos (para homens de mais de trinta anos), Assistência aos Soldados, Círculo D. Vital.

Núcleo Feminino: Legião São Paulo, Cruzada Eucarística, Obras das Vocações, Imprensa, Associação das Senhoras Católicas, Associação das Mães Cristãs.³⁸⁶

A Igreja fundou ainda alguns departamentos especialmente direcionados a auxiliar a Ação católica, um destes era o Departamento Nacional de Defesa da Fé e da Moral. Encontramos n' *O Lampadário*, na quase totalidade do ano de 1947, apelos aos leitores no sentido de colaborar com este departamento:

Qual a razão de ser do D.N.F.M. da Ação Católica?

O Departamento Nacional de Defesa da Fé e da Moral da A.C.B. tem por fim a preservação e a conversão dos que sofrem a influência das seitas e doutrinas heréticas e materialísticas, que ameaçam as tradições cristãs no Brasil. O D.N.D.F.M. necessita de sua ajuda, caro Amigo. Escreva á caixa postal n. 1561, Rio de Janeiro, e receberá informes sobre o meio de defender a Fé e a Moral colaborando ativamente com os nossos diversos setores, na propria cidade em que reside.³⁸⁷

Fundamental para o movimento de Ação Católica foi a imprensa. Mais uma vez a Igreja busca os meios impressos como grandes propagadores da mensagem católica, especialmente nos meios mais intelectualizados. Os discursos procuravam demonstrar para o país a forma conservadora de usar a racionalidade religiosa.

O movimento que conferia maior importância aos leigos não era aceito de maneira unânime em todo o universo católico. A visão geral, no entanto, era de que a Ação Católica era uma espécie de missão a ser cumprida pelos religiosos católicos ao redor do mundo, tendo sido ordenada pelo Papa, e sobre a qual não cabia discussão. Monsenhor Rui Serra, Vigário Geral de São Carlos do Pinhal, em São Paulo, apresentou seu pensamento sobre essa questão na Revista Eclesiástica Brasileira da seguinte forma:

Longe de mim a pretensão de querer convencer os leitores desta Revista da importância capital da A.C. e, conseqüentemente, da sua obrigatoriedade. Gravíssimo juízo temerário cometeria se, depois da palavra de vários Pontífices, depois do Santo Padre Pio XI, de tão saudosa memória, por 1.220 vezes, em encíclicas, cartas discursos e outros documentos, ter falado, insistido, clamado, ordenado, imposto, urgido essa tão importante obrigação para o clero, supusesse ainda a necessidade de convencer Colegas meus da sua obrigação de obedecer ao Sumo Pontífice. (...) Pois tenho para mim que, depois da vulgarização de tantos documentos, fazer a A. C. é um dos mandamentos da Igreja.³⁸⁸

Em Juiz de Fora os jovens pertencentes à União dos Moços Católicos (UMC) que se formavam viam a necessidade de dar continuidade a sua atuação religiosa. Foi criado assim o Centro Dom Vital na cidade que tinha como regra geral de participação aqueles que pertenciam à UMC e se casavam.

Algumas figuras já conhecidas no meio intelectual juizforano tiveram contato e laços de amizade com Alceu Amoroso Lima na cidade do Rio de Janeiro. Joaquim Ribeiro de Oliveira havia residido um ano e meio no Rio de Janeiro e tendo voltado a Juiz de Fora disseminou em seus amigos de infância a ideia

de formar uma sede do Centro Dom Vital na cidade. De início as reuniões eram informais e se realizavam na casa do próprio Joaquim Ribeiro de Oliveira. Henrique José Hargreaves, católico atuante e conhecido, frequentava essas reuniões e tinha relações pessoais com Joaquim Ribeiro de Oliveira. Ambos dirigiam algumas associações em Juiz de Fora e buscavam dar um novo rumo para a atuação dos católicos na cidade em diversos setores. Após vencer uma série de obstáculos ligados às incertezas de membros da União dos Moços Católicos e à constante ausência do bispo Dom Justino José de Sant'Ana devido às visitas pastorais que realizava, o Centro Dom Vital foi fundado em Juiz de Fora a 4 de agosto de 1933³⁸⁹. Em 14 de agosto do mesmo ano, Hargreaves escreve a Alceu Amoroso Lima comunicando a fundação oficial do Centro Dom Vital em Juiz de Fora e informando sobre a diretoria do mesmo:

Presidente: Eu; Vice: Dr. João Resende Ribeiro de Oliveira, médico; Secretários: Prof. José Boarelo e Arthur Vieira (proprietário da Galeria Pio X, e doador de uma sala gratuita, para funcionamento do Centro); Tesoureiro: Miguel Augusto de Castro, o mesmo da União, coletor estadual, meu chefe. Bibliotecário, José Coimbra Freire, dentista. Assistente, P. Adriano Wiegant, CSSR.³⁹⁰

O Centro Dom Vital realizava frequentes palestras de filosofia, teologia, ciências sociais, literatura entre outros e também fornecia cursos diversos a seus integrantes. Pode-se observar, no entanto, que estes eram de classes mais abastadas e pertenciam ao círculo intelectual da cidade, ficando os fiéis “comuns” de certa forma afastados dos centros de decisão católicos.

A Ação Católica ganhava cada vez mais força com o passar dos anos tornando-se o projeto de restauração prioritário do papado na década de 1940. Neste momento, o modelo de Ação Católica adotado no Brasil era, como em muitos países, misto. Em um primeiro momento havia sido adotado o modelo italiano de AC “de tipo unitário, com quatro ramos (masculino, feminino; adultos e jovens)”³⁹¹, esse modelo teria sido implantado no Brasil a partir de 1935. O papa incentivava ainda a Ação Católica especializada, por meio da profissão, surgida na Bélgica com as experiências da Juventude Operária Católica e seu método de Ver, Julgar e Agir. Esse modelo de AC foi adotado pela maioria dos países que já possuía o modelo italiano, justapondo os dois na prática. No Brasil a Ação católica especializada foi integrada a partir de 1950.

Com a maior organização da Ação Católica em Juiz de Fora se abriram diversos espaços para a atuação feminina nos apostolados leigos. Inicialmente foi criada a Juventude Feminina Católica e estimulados os “círculos de estudos, os retiros de carnaval, as orientações sobre o casamento e problemas familiares, as manhãs de formação, as campanhas filantrópicas e a catequese sacramental nas escolas”³⁹². Em 1939 foi organizada de maneira formal a Liga Feminina de Ação Católica e os Homens

de Ação Católica, este último tendo como presidente Mozart Geraldo Teixeira³⁹³. Segundo o sacerdote Isnard da Gama a pastoral naquele tempo não estava ainda sistematicamente organizada. “Jovens e senhores, de piedade reconhecida e gabarito intelectual (...) lavravam o testemunho da fé vivenciada, não somente nas paróquias, ajudando os párocos, mas contribuindo largamente para a difusão do apostolado oficial da Ação Católica”³⁹⁴. Como podemos observar, esse movimento tinha como participantes principalmente intelectuais e pessoas de maior poder aquisitivo. Os setores populares mantinham sua participação mais ativa no catolicismo através das irmandades e associações recomendadas pela Igreja, mas sem as preocupações que a camada intelectual demonstrava. A Ação Católica não condenava de forma alguma a proposta da Reforma Ultramontana, mas tinha como objetivo o avanço na renovação do catolicismo e, conseqüentemente, uma participação mais atuante do laicato. Podemos afirmar que a Ação Católica juizforana complementava a participação dos fiéis nas associações trazendo força para a restauração do catolicismo na cidade.

Lentamente a Igreja buscava a renovação de suas estruturas e forma de atuação. “A maior dificuldade para a aceitação dessa nova perspectiva era o fato de colocar em xeque a hegemonia clerical, conquistada a duras penas ao longo de todo o movimento ultramontano (...)”³⁹⁵. Agora, neste momento, a excessiva clericalização da Igreja era posta em questão.

Um importante acontecimento veio a ganhar lugar na cidade de Juiz de Fora ainda na década de 1930. Visando a reforma da liturgia católica o contato com monges vindos da cidade do Rio de Janeiro foi crucial para a abertura à participação dos fiéis nas celebrações. O primeiro encontro aconteceu da seguinte forma, como relata Wilson de Lima Bastos:

A direção da União de Moços Católicos, juntamente com o Centro Dom Vital, trouxe a Juiz de Fora o beneditino D. Martinho Michler do Mosteiro de Nossa Senhora de Mont Serrat, no Rio de Janeiro, para um Retiro Espiritual na Academia de Comércio, que deu início a um contato permanente não só com ele, como também, com o Mosteiro. Ficamos, então, recolhidos à Academia, e durante três dias acompanhamos as prelações do saudoso padre-mestre.

Estando há pouco tempo no Brasil, ainda não manobrando corretamente o idioma português, mas com uma mímica notabilíssima, realizou, entre nós, o milagre da compreensão.

Foi quando comprei o meu primeiro missal romano, e começamos a nos exercitar na missa dialogada, no início uma espécie de pedra de escândalo para muitos não integrados no movimento litúrgico. Foi uma verdadeira revolução espiritual, mas houve também contestações e oposições sistemáticas de grupos católicos mui presos ao seu tradicionalismo religioso, e às suas técnicas de ação.³⁹⁶

Assim como na cidade de Juiz de Fora a abertura trazida pela Ação Católica era condenada em diversas partes do país por setores ligados a posturas tradicionais da Igreja. A defesa dos aspectos romanizados do catolicismo, especialmente a separação entre religiosos e leigos, se dava através de um grupo conservador especialmente ligado ao Integralismo. Analisando a mudança no poder episcopal na cidade do Rio de Janeiro, Henrique Hargreaves relata as consequências deste fato para o Centro Dom Vital em todo o país:

Com a mudança do governo da diocese do Rio de Janeiro, novas idéias e novos rumos deveriam ser impressos à atividade do laicato. Até aí tudo normal. Frequentemente isso acontece. A mentalidade de D. Jaime de Barros Câmara era uma, e a de D. Sebastião Leme era inteiramente outra. Ambos, homens de Deus. Ambos convictos, e certamente convictos de que serviam ao Senhor da melhor maneira que podiam fazê-lo.

Sem desrespeito a memória de D. Jaime, a impressão que ele nos dava era de um homem que desconfiava da inteligência. Exatamente o contrário de D. Leme. Sem se descuidar da catequese dos humildes e dos simples, D. Leme entendia que era urgente, no Brasil, a formação de uma elite intelectual católica. Daí o apoio irrestrito dado ao Centro Dom Vital, à renovação do espírito litúrgico, a preocupação com a fundação da Universidade Católica. O nenhum receio de debate largo e aberto sobre as questões filosóficas, teológicas e científicas, que, na década de 40, preocupavam sobremodo a inteligência brasileira.³⁹⁷

O movimento de renovação católica começava a ser censurado e suas ações diminuídas. Com o passar dos anos a Ação Católica caminhava rumo a uma maior atuação no campo social, formando diversos líderes estudantis e políticos. A não aceitação da Igreja em relação à inclinação política do movimento aliada a “renúncia de certos militantes católicos ao ideal de uma ‘sociedade cristã’ e à ‘política cristã’, logo ao ideal de neocristandade, a aceitação de uma sociedade pluralista e de uma ‘política dos cristãos’ no contexto do Vaticano II (1962-65)”³⁹⁸ se desdobrariam no enfraquecimento da Ação Católica e surgimento de diversos movimentos ligados à reorganização da atuação dos leigos no interior da Igreja a partir da década de 1950 como “Focolares, Renovação Carismática, Comunione e Liberazione, Opus Dei”³⁹⁹. Ainda no esteio da Ação Católica foi criada em 1952 a Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB) com o objetivo de conferir uma maior organização à Igreja no país “urgente e necessária em vista da rápida expansão das dioceses”⁴⁰⁰ bem como para animar toda a instituição a participar das mudanças sociais.

3.7. IGREJA E GOVERNO VARGAS

A ascensão de Getúlio Vargas à presidência da República possibilitou um novo relacionamento entre Igreja e Estado. Todo o prestígio de que o catolicismo gozava tradicionalmente na sociedade aliado ao

nacionalismo crescente durante as décadas de 1920 e 1930 criava um panorama no qual a aliança entre a Igreja e o Estado viesse a ser vantajosa para ambas as partes. O governo getulista via na relação entre o catolicismo e as camadas mais baixas da população uma oportunidade de maior aproximação e influência. Esta reaproximação foi selada pela constituição de 1934 que reatou as relações entre Igreja católica e Estado no Brasil. Assim, Vargas realizou uma política de ampliação de suas bases de governo, o que o levou a formar alianças com a Igreja.

Nesta época alguns intelectuais católicos “buscam alternativas para ‘salvar’ o Brasil, considerado em crise e, influenciados pelas ideias autoritárias disseminadas nos anos 20 e, principalmente, nos anos 30, defendem, cada qual a seu modo, a revolução do sistema em termos antiliberais, propondo uma forma de organização social e política em que sobressai o papel primordial de um Estado forte e centralizado”⁴⁰¹. O principal problema do país seria então a “traição” ao espírito católico originário do país e a única solução plausível seria o retorno à tradição religiosa. Alceu Amoroso Lima via na brasilidade, na busca pelas raízes nacionais, um necessário retorno às influências católicas, a religião representaria o elo integrador nacional, um elemento de “coesão social” entre classes diversas de que o país é constituído, conferindo-lhes assim um traço de homogeneidade⁴⁰². Principalmente na década de 1930 ocorre o embate entre o projeto modernista e o projeto da ala intelectual católica. A intenção da integração nacional

presente em ambos os projetos, é sugerida de forma radicalmente diferente: no primeiro, tal integração passa por um processo de luta de classes, de denúncia de males sofridos pelas classes oprimidas, de valorização do sincretismo religioso e de atualização das tradições, européia e indígena, em busca do que é realmente *brasileiro*; no segundo projeto, a integração nacional só pode ser alcançada por meio da religião católica, que seria o elemento de coesão social entre as classes, pois presente nas raízes da própria brasilidade e definidora desta, e nunca por um processo revolucionário que só poderia ter por fim a destruição destas raízes religiosas e a desordem eterna de um povo sem contato com suas raízes, sem uma base sobre a qual pudesse evoluir.⁴⁰³

Aliadas aos esforços pela educação religiosa apareciam as agremiações de moços, destinadas a preparar os jovens para o apostolado. As agremiações eram representadas pelas siglas JAC, JEC, JIC, JOC e JUC e apresentavam aquilo que se acreditava ser uma espécie de classes sociais da época:

JAC: Juventude Agrícola Católica - destinada a jovens trabalhadores rurais, com uma finalidade, de muita relevância, de fixar esse jovem à zona rural, dificultando a migração para a cidade.

JEC: Juventude Estudantina Católica – destinada a estudantes secundaristas.

JIC: Juventude Independente Católica - destinada a jovens profissionais liberais ou filhos de classe média ou burguesa, não estudantes.

JOC: Juventude Operária Católica - destinada a jovens trabalhadores urbanos, especialmente os jovens operários das indústrias, com a máxima finalidade de se contrapor ao crescente movimento operário de inspiração anarquista ou marxista.

JUC: Juventude Universitária Católica - destinada aos estudantes das escolas superiores.⁴⁰⁴

Podemos afirmar que na cidade de Juiz de Fora estavam presentes algumas destas agremiações, a JOC comprovadamente, pois em 1944 aparece no livro de tombo da paróquia de Santo Antônio que se estava fazendo um levantamento junto a essa agremiação a fim de saber os nomes dos amasiados que existiam na paróquia para que os mesmos fossem visitados durante as missões redentoristas daquele ano⁴⁰⁵.

Ainda na composição da Ação Católica, voltada para o setor político, foi fundada em 1933 a Liga Eleitoral Católica (LEC) que tinha por objetivo “alistar, organizar e instruir o eleitorado católico; assegurar o voto católico para os candidatos que aceitassem o programa da Igreja e concordassem em defendê-lo na convenção da futura Assembléia Constituinte”⁴⁰⁶. A grande maioria dos candidatos apoiados pela LEC foi eleita para compor a Assembleia Constituinte mostrando a força do apoio da Igreja. Esta representação do setor religioso auxiliou a manutenção do vínculo entre Igreja e Estado. Na cidade de Juiz de Fora também foi organizada uma junta regional de Liga Eleitoral Católica, assim como no restante do país, como podemos observar no relato presente no livro de tombo da paróquia de Santo Antônio:

No pulpito, na imprensa, em folhetos especiais, de casa temos feito uma campanha grandiosa e eficiente para que todos votem e votem bem, conforme a orientação da Liga Eleitoral Católica. Como em todo o mundo, também no Brasil atravessamos uma fase crítica e decisiva em nossa história. Mas, temos fé em Deus que pelo voto consciente dos homens e mulheres católicos vamos dar ao Brasil legisladores e legislação cristã e assim salvá-lo.⁴⁰⁷

Os objetivos da Liga Eleitoral Católica eram constantemente lembrados aos fiéis da cidade através de circulares, notas n’*O Lampadário* ou mesmo durante as celebrações religiosas. Quinze anos após a fundação da LEC os esforços para fazer das eleições uma forma de introduzir mais políticos católicos no governo aparecem na seguinte nota no periódico:

Liga eleitoral católica

Aviso aos eleitores

(...) a Liga eleitoral católica lembra aos eleitores que:

1- O Dever do Voto é um dever da Consciência. Pecam, por omissão, nas circunstâncias atuais, os católicos de ambos os sexos, que, sem motivo grave, deixarem de votar.

2- O voto dos católicos não deve ser dado a nenhum candidato do Partido Comunista.

3- O católico não tem apenas o direito de votar – mas, o dever de votar e votar bem. Para isto seu voto não pode ser dado a um candidato, só por amizade, simpatia, gratidão, disciplina partidária, vantagens econômicas ou financeiras, troca de favores.

4- O católico deve escolher entre os candidatos, de qualquer partido, menos o partido Comunista – os bons candidatos e, entre os bons candidatos, os melhores.

5- Na expressão de Pio XII: - a máscara do comodismo e da neutralidade não se justifica num momento em que a luta se fere pelo Cristo, ou, contra o Cristo.⁴⁰⁸

A Igreja católica voltava a tomar força na sociedade e na política, o que pode ser visto na criação da Constituição de 1934 que introduz o princípio de colaboração recíproca entre o Estado e a Igreja proporcionando à mesma a oportunidade de retomar a influência que possuía antes da proclamação da República, adquirindo status de religião “quase oficial”⁴⁰⁹. A questão da ordem social passa a ser alvo de interesse prioritário no governo de Getúlio Vargas sendo

reivindicada em nome dos princípios da ordem, hierarquia, disciplina, respeito à família e às instituições, cumprimento dos deveres cívicos e amor à pátria forte e coesa, em clara oposição aos postulados do liberalismo democrático considerado de triste memória e cuja experiência se revelara aos olhos de católicos, políticos e militares, com poucas exceções, um verdadeiro fracasso na Primeira República, atribuindo-se-lhe a responsabilidade pelo desvirtuamento dos propósitos fundamentais que tinham sido a razão de ser da Revolução de 30.⁴¹⁰

A Igreja, na busca por sua reafirmação social, fornece o respaldo religioso necessário ao Estado para que o mesmo obtenha sacralização política e influência nos meios mais populares. A aliança entre as duas partes garantiria então o “saneamento biológico e moral” da população aumentando o número de habitantes do país de forma correta tanto eugênica quanto doutrinária. O que uniria então Estado e Igreja neste momento seria, principalmente, a preservação e proteção do vínculo familiar que representava a base tanto da sociedade quanto da religião. Durante o Estado Novo, houve a busca pela criação de fronteiras culturais com o objetivo de estabelecer o que viria a fazer parte da nação. O governo de Getúlio se colocou contra todas as formas heterodoxas de práticas curativas devido tanto à sua aliança com a Igreja católica quanto ao seu comprometimento com a medicina legal, que era parte de sua política previdenciária⁴¹¹. Para tanto, foram criadas inspetorias que visavam principalmente o combate às macumbas, candomblés, feitiçarias e congêneres, além de questões relacionadas à prostituição, aos jogos de azar, às drogas, bem como de do combate aos partidos de

esquerda de forma que todas as práticas consideradas “nocivas”, uma espécie de vício, pudessem ser vigiadas de perto.

Mas apesar da aparente concordância de atitudes, a relação da Igreja com o governo Vargas era ambígua. Segundo Irene de Arruda R. Cardoso, isso se devia ao fato de que Igreja e Estado nesse momento possuíam projetos próprios de construção da “alma brasileira” que se chocavam, sobretudo, no plano cultural⁴¹². A partir do início da década de 1940, a influência da Igreja no cenário político já não era tão grande. Com a morte de Dom Sebastião Leme em 1942, um verdadeiro colapso de liderança se instalou no meio religioso católico. Entre o Exército, a Igreja e governo do estado Novo

havia propósitos coincidentes: ordem, disciplina, respeito à hierarquia constituída, combate ao individualismo, exaltação do sentimento patriótico, culto aos deveres cívicos, oposição ao “pacifismo ingênuo”, respeito às tradições, às instituições brasileiras e, sobretudo, respeito, defesa e amparo à família, base do edifício social, todos esses elementos configurados como mecanismos de construção da nacionalidade e de estruturação da nova ordem social.⁴¹³

Após a criação do Estado Novo a relação entre Igreja e Estado muda drasticamente. As queixas em relação ao governo começam a surgir no meio eclesiástico como podemos observar nas linhas que se seguem:

Até os primeiros meses deste ano o Estado Novo do Dr. Getúlio Vargas, verdadeiro estado facista, mantinha uma certa ordem nacional a peias. Por circunstancias varias soltaram-se as peias e com a liberdade intempestiva veio a confusão, a divisão a desordem, o comunismo... Todos tem liberdade de ação e propaganda. Aliaz o próprio governo deseja a confusão como ambiente propicio para “golpismo” e consequente perpetuação no poder. - Certo é que ahi está o comunismo de mãos dadas com o “querenismo” (os que “querem” Getulio no poder), trabalhando incansavelmente.

Para combater o comunismo, esclarecendo os incantos, além das pregações, só de uma vez imprimio-se uns quarenta mil folhetos.

E aos 25 de outubro de 1945, na sacada da Prefeitura local, fez-se um grande comicio: as paróquias todas vieram incorporadas; varios oradores, como Wilson de Lima Bastos, Pe. Francisco Faustino Kill, Major Ciro Perdigão, e o operário Jair Nascimento. Por fim o Exmo. Sr. Bispo Diocesano também falou, recitou com os fieis uma formula de juramento de fidelidade à doutrina da Igreja e repúdio à ideologia comunista.⁴¹⁴

O catolicismo não pretendia uma volta ao passado monárquico, mas sim a defesa de uma postura conservadora que incutisse o espírito cristão na nova modalidade de governo. Mas a Igreja começava a perder influência tão rapidamente quanto a ganhara frente às transformações políticas brasileiras. O mesmo governo que ajudara a ganhar legitimidade pregava o nacionalismo como espécie de religião e colocava a Igreja em segundo plano.

No contexto em que a Igreja se via mais uma vez mundialmente ameaçada surge a necessidade de reformulação de suas estratégias de ação e da forma de se aproximar dos fiéis. Em fins da década de 1950 e início da década de 1960 começam a ser mobilizados esforços para a realização de um Concílio ecumênico, o Vaticano II, que viria a modificar a postura do catolicismo frente ao mundo moderno e preparar a Igreja para um novo tempo, encerrando o período Ultramontano e iniciando a adoção de doutrinas sociais de apostolado.

O ano que marca o fim do papado de Pio XII e a chegada de João XXIII também é o ano que encerra um ciclo na cidade de Juiz de Fora. No dia 9 de junho de 1958, Dom Justino José de Sant'Anna falece no Sanatório Dr. Vilaça, em Juiz de Fora, após uma internação que durava já um mês. Em uma circular ao povo da Diocese, Dom Geraldo Maria de Moraes Penido, Bispo coadjutor, comunica o fato:

Ao Colendo Cabido DIOCESANO, ao Clero diocesano, ao Clero Regular, ao Seminário Diocesano, á Ação Católica, ás Associações Religiosas e ao povo da Diocese de Juiz de Fora, saudação, paz e benção do Senhor. Cumpro o doloroso dever de levar ao conhecimento de todos que, na madrugada de hoje, ás 4 horas e 10 minutos, faleceu vitima de um colapso, no Sanatorio Dr. Vilaça, S. Excia. Revma. Senhor D. Justino José de Santana, Bispo Diocesano de Juiz de Fora. Há quase um mês encontrava-se S. Excia. Hospitalizado e, durante êste tempo, para todos os que dele se aproximavam, prodigalizava consoladoras mostras de resignação, de paciência, de piedade e de conformação com o modelo divino, Jesus Cristo.

Apesar dos cuidados e carinhos de que se encontrava rodeado por parte do clero, dos médicos assistentes, das revmas. Irmãs, enfermeiros e enfermeiras, não resistiu D. Justino aos imperativos chamamentos de Deus Nosso Senhor e, dêste modo, encerrou sua grandiosa jornada de Pastor e Pai desta Diocese.

Chora a Diocese tão grande perda e ganha a Diocese um enternecido Protetor no céu. Os funerais serão celebrados ás 10 horas do dia 11, quarta-feira. Ao meio dia de hoje será o venerado corpo transladado para a Capela Mór da Catedral, saindo da Capela da Santa Casa. Na Catedral ficará exposto á veneração dos féis até a manhã de quarta feira. Ali suceder-se-ão as Associações Religiosas e os fiéis em geral em guarda de honra diante do cadáver do Anjo desta Diocese.

Juiz de Fora, 9 de Junho de 1958.

D. Geraldo Maria de Moraes Penido

Bispo Coadjutor.⁴¹⁵

O Lampadário, como órgão oficial da Diocese, não poderia deixar de noticiar o falecimento do Bispo de Juiz de Fora e sendo assim fez um número especial fornecendo informações sobre a trajetória de Dom Justino, depoimentos de personalidades da cidade e um apanhado das principais conquistas alcançadas pela Igreja na cidade desde a fundação da Diocese. A notícia do falecimento do Bispo foi noticiada da seguinte forma no periódico:

Às primeiras badaladas lúgubres dos sinos da Catedral encheu-se de tristeza a cidade. Durante 33 anos governou a Diocese, como Bom Pastor. Amável e afável, compreensivo e bondoso, D. Justino conquistou o coração dos seus diocesanos. Foi por isso que o véu de pesar desceu sobre a cidade. As autoridades civís e militares, e ricos e pobres sentiram profundamente sua morte. O govêrno do município, na pessoa do chefe executivo, baixou luto oficial por três dias e na cidade, o comércio e a vida pública oficial funcionaram à portas cerradas. Milhares de fiéis acorreram a Catedral, onde encontrava-se o corpo de S. Excia., e aí depositaram o último ósculo no seu anel pastor. Depois de três dias, após a Missa Pontifical, oficiada por S. Excia. D. Geraldo Penido e com assistência dos Srs. Bispos, D. Rodolfo Pena, D. José Eugênio Corrêia, e S. Excia. O Bispo de Leopoldina, foi sepultado na cripta da Catedral que construíra.

Paz à sua bela alma. Que Deus lhe dê o descanso eterno.⁴¹⁶

Após três décadas de serviços à Igreja em Juiz de Fora, Dom Justino José de Sant'Ana faleceu deixando como legado o trabalho dedicado ao fortalecimento da instituição na cidade. Três anos depois um acontecimento marcante viria a modificar a postura da Igreja não somente em Juiz de Fora, mas em todo o mundo. A realização após mais de 90 anos de um novo concílio ecumênico, o Vaticano II, traria uma nova visão acerca da missão da Igreja e da maneira que ela se relacionaria com o mundo possibilitando a criação de um novo capítulo dessa história. Apesar do aparente triunfo da Reforma Católica Ultramontana, os esforços no sentido de restaurar a Igreja encontraram dificuldades relacionadas à vivência cotidiana da população. Após o período da Reforma o início de uma nova autocompreensão da Igreja nos indica que apesar de todos os esforços, a adequação ao cenário moderno deveria contar com iniciativas menos intransigentes e mais adaptadas às condições sociais.

Neste último capítulo procuramos expor algumas das características da Reforma Católica Ultramontana da década de 1920 em diante, buscando compreender as mudanças em relação à atuação da hierarquia sacerdotal após a criação da Diocese em Juiz de Fora. Para tanto iniciamos com a contextualização da criação da mesma seguida da análise de um de seus principais meios de contato com os fiéis: o jornal *O Lampadário* e seu discurso sobre as manifestações e os comportamentos adequados aos católicos da cidade. Em seguida dissertamos sobre os conflitos entre o catolicismo e outras denominações religiosas, centrando nossa análise na questão espírita. Pudemos verificar a existência de pessoas que transitavam nas fronteiras das duas crenças, conciliando a dupla pertença religiosa, o que era terminantemente condenado pela Igreja como um dos piores comportamentos para um católico consciente. Retornamos ainda a questão da educação religiosa que neste momento da Reforma era considerada além de fundamental para a formação dos fiéis também um importante instrumento de aproximação com o novo governo que se formava no país. Após a educação nos moldes cristãos, os católicos deveriam se engajar nos movimentos de Ação Católica, que surgiram

como política preferencial do papado a partir da década de 1920, visando a atuação dos leigos junto à hierarquia religiosa. Neste contexto, compreender a modificação gradual dos canais utilizados para propagação da fé católica nos auxiliou mais uma vez a situar as reformas religiosas na longa duração e compreender que um mesmo movimento pode se modificar com o passar do tempo e se adaptar às necessidades do momento. Utilizamos ainda neste capítulo as festas e os locais de divertimento para visualizar a extensão do controle da Igreja, principalmente nos ambientes em que as maiores tentações poderiam colocar em risco os esforços empreendidos no sentido de moralizar a vivência tanto religiosa quanto social dos indivíduos. Terminamos com a contextualização dos anos finais da Reforma Católica Ultramontana e ainda com o fim do bispado de Dom Justino José de Sant'Ana em Juiz de Fora. Após um longo período em que a Igreja buscou revitalizar suas estruturas e estabelecer-se como formadora e mantenedora da ordem social a política de atuação da mesma veio a modificar-se com a realização do Concílio Vaticano II e a reavaliação da posição e do papel desta instituição no mundo.

CONCLUSÃO

Após ter percorrido o caminho por nós definido, chegamos a algumas conclusões que agora expomos ao leitor. Procuramos interpretar a experiência religiosa católica enquanto um processo de apropriação feito de forma diferenciada por cada ator social envolvido. O contexto em que a vivência religiosa foi analisada diz respeito ao período por nós denominado como Reforma Católica Ultramontana que tinha por objetivo a revitalização nas estruturas da Igreja romana com a fim de dar continuidade à manutenção dos bens simbólicos por parte desta instituição religiosa. Vital para a compreensão deste processo de apropriação do discurso e prática na experiência foi a noção de *negociação* através da qual pudemos observar a existência de diversas maneiras de se viver a religiosidade.

Buscamos compreender a religiosidade além da instituição, as vivências e os conflitos delas decorrentes. Tendo como pano de fundo a cidade de Juiz de Fora, entre os anos de 1890 e 1958, verificamos que os esforços do catolicismo no sentido de fortalecer suas estruturas se dividiram em dois momentos, em relação ao contexto nacional. O primeiro deles, conhecido como romanização, foi iniciado em meados do século XIX e perdurou até aproximadamente a década de 1920 quando foi inaugurado o segundo momento, denominado restauração católica. A presença do clero tradicional em Juiz de Fora, aliado às dificuldades do episcopado em estender o movimento a muitas localidades por falta de sacerdotes, fez com que a Reforma somente fosse iniciada na cidade no ano de 1890.

Em um primeiro momento fizemos uma contextualização do surgimento do movimento de reforma do catolicismo, ainda na Europa através de uma discussão historiográfica sobre as Reformas religiosas e o Concílio de Trento, momento decisivo na história da Igreja contemporânea. Outros momentos importantes para a compreensão de nosso objeto como a situação da Igreja no século XIX e as raízes do Ultramontanismo precederam o momento de chegada da Reforma Católica ao Brasil. A vivência religiosa no cotidiano do país à época da colônia também foi brevemente exposta para compreender a inserção do novo modelo de cristandade nas terras brasileiras.

Procuramos refazer alguns dos caminhos percorridos pelos religiosos no intuito de compreender a ação nos primeiros tempos da reformulação do catolicismo na cidade, conhecido por “romanização”. A contextualização histórica de Juiz de Fora, a chegada dos reformistas e sua atuação no ambiente social, as irmandades na cidade e a educação católica foram abordados. Fizemos ainda um trabalho com fontes alternativas, como os processos criminais, visando obter um novo panorama sobre as vivências e as experiências religiosas. Pudemos observar que as tentativas de implantação do catolicismo reformado na cidade não obtiveram o êxito que comumente é declarado em trabalhos sobre o tema e que os esforços a fim de dar continuidade à Reforma perduraram por um período maior.

Após este primeiro momento o trabalho avançou no sentido de relatar a continuidade do movimento de Reforma Católica em um segundo período chamado de restauração católica. Após a criação da diocese de Juiz de Fora, o surgimento de um periódico próprio, um programa educacional e de ação católica direcionado à formação de um laicato atuante traçamos o percurso de embates entre o catolicismo e outras denominações religiosas. Ainda no sentido de indicar um panorama para a renovação dos estudos sobre a Reforma, a ambientação dos espaços de sociabilidade e divertimento na cidade nos possibilitou uma visão mais ampla da sociedade da época. Terminamos por estabelecer algumas relações entre a Igreja e governo Vargas, período que antecedeu o término deste trabalho. A morte de Dom Justino José de Sant’Ana fechou nosso tema, encerrando uma página na história do catolicismo na cidade. No segundo período de implantação da Reforma Católica Ultramontana, a Igreja se abriu à participação dos leigos e à atuação social da Igreja caminhando rumo a uma modificação na autocompreensão de si mesma e de seu papel no mundo.

No texto das Conferências Episcopais realizadas em Juiz de Fora no ano de 1927 encontramos um trecho no qual transparecem os aspectos que mais receberam a atenção da Igreja católica durante a Reforma Católica Ultramontana:

Nem seria preciso adduzir longos argumentos para demonstrar que os nossos maiores males moraes são fructos do desconhecimento da Religião. Effetivamente, o que é que mais nos impressiona na hora presente? O despudor das modas e das danças? A jogatina vergonhosa que campeia por toda a parte e persegue as festas religiosas? O espiritismo que explora as populações do interior? As discordias e luctas politicas? A criminalidade avultada que contrasta com o espirito religioso dos nossos roceiros? Todos esses males denotam uma grande fraqueza moral na nossa gente, que capitula facilmente diante das paixões e das tentações exteriores. Mas essa fraqueza moral, por sua vez, é fructo da ignorancia religiosa, a falsa idéa que se faz do Catholicismo, que fica reduzido a exterioridades, com esquecimento de seus preceitos sagrados, das suas virtudes indispensaveis. O povo brasileiro é sem duvida, religioso. Os nossos Santuarios com os seus verdadeiros triumphos offerecem espetaculos realmente consoladores. Mas, a religião do povo não assenta sob convicções profundas e esclarecidas e por isso não tem solidez e coherencia: a mesma pessoa que faz uma romaria á Aparecida, assiste á sessões do espiritismo, fere o seu proximo com a maior facilidade ou se casa, como dizem, apenas no civil por economia. E continua a fazer suas romarias. É uma verdade impressionante, diante da qual não podemos cruzar os braços. Urge combater o mal. Urge intensificar a instrução religiosa e tornal-a mais efficiente. Ensina-se pouco a Religião e ensina-se mal. Quantas crianças deixam de frequentar o catecismo e nada apprendem de Religião em seus lares? Quantas são as parochias em que se ensinam os adultos como prescreve o Codigo canon 1332 e quantos são os Vigários que instruem as populações ruraes, visitando-as periodicamente independente de chamado ou remuneração?⁴¹⁷

Nosso principal objetivo foi observar a Reforma Católica Ultramontana além do prisma oficial levando em conta as diversas apropriações do discurso religioso feitas pelos atores sociais. Como visto na citação acima, a hierarquia religiosa via nos fiéis uma “fraqueza moral” responsável pelos desvios em relação ao “caminho correto” a ser seguido. Esses desvios eram principalmente a dupla pertença religiosa, a ausência de moralidade e a não adoção dos preceitos recomendados pelo catolicismo. A forma mais eficaz de “combater o mal” era através da educação religiosa, não somente na escola, mas também na catequese e no incentivo à participação nas atividades da Igreja. No entanto, essas prescrições não foram seguidas à risca. Via-se nos fiéis uma extrema dificuldade em seguir os preceitos considerados corretos, mas não se pensava, ao invés disso, em adaptação à nova realidade social.

Para compreender a dificuldade de implantação do modelo de catolicismo reformado buscamos observar mais de perto as noções de Henrik Driessen de religião prescrita e religião praticada⁴¹⁸ entendendo que entre elas existe uma espécie de tensão criada pelas diferentes formas de receber e interpretar o discurso religioso oficial. Os próprios sacerdotes apresentavam dificuldades em seguir à risca as determinações da hierarquia eclesiástica isso se devendo, muitas vezes, à formação sacerdotal e à própria experiência de vida de cada indivíduo. O contato entre crenças advindo do sincretismo religioso existente no Brasil também nos apareceu como componente essencial para compreender a

dinâmica da Reforma Católica Ultramontana em nossas terras. A Reforma foi concebida no universo religioso europeu que apresentava grandes diferenças em relação ao brasileiro e a simples transposição das diretrizes sem adaptação das mesmas às reais condições da vivência religiosa em nosso país fez com que a implantação do movimento enfrentasse uma série de dificuldades. As experiências religiosas dos fiéis vieram a ser um dos componentes essenciais na compreensão de que o universo religioso foi e é constantemente reformulado pelos atores sociais em um esquema de recepção, apropriação e ressignificação que passa por diversas esferas, pessoais e interpessoais.

Esperamos que este trabalho tenha contribuído para a renovação da visão acerca do período de Reforma Católica da Igreja brasileira mostrando que a implantação do catolicismo reformado recebeu ao longo do tempo esforços constantes visando transparecer a força da instituição na cidade dando vistas de que os objetivos por ela buscados estavam alcançando os resultados almejados. Observamos que a pretensa unidade religiosa conquistada pela romanização veio a camuflar as múltiplas apropriações do catolicismo na sociedade e entre os próprios membros da instituição. O clero e o episcopado não viviam a ortodoxia doutrinária que pregavam, modificada por traços variantes tanto na liturgia como no dogma. A unicidade da Igreja era, e ainda é, aparente, apenas imaginada, e oculta uma variedade de técnicas, de prédicas, de cura das almas e uma diversidade extrema de experiências religiosas.

FONTES PRIMÁRIAS

Aliança Municipal Espírita de Juiz de Fora

- Revista *O Médiun*, 1939.

Arquivo da Cúria Metropolitana de Juiz de Fora

-Livro de Tombo da Paróquia de Torreões, 1816-1962

-Livro de Crônicas da Casa dos Redentoristas, 1894-1923 (Cópia)

-Livro de Tombo da Paróquia de Santo Antônio, 1900-1945

-Livro de Crônicas do Bispado de Juiz de Fora, 1923-1937

-Livro de Tombo da Paróquia de Bicas, 1932-1944

-Livro de Tombo da Paróquia de Bicas, 1944-1963

- Compromisso da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário da Freguesia de Santo Antonio da cidade de Juiz de Fora – 22 de abril de 1888

- Jornal *O Lampadário*, 1926-1958

Arquivo Histórico da Prefeitura de Juiz de Fora

- Fundo fórum Benjamim Colucci. Processos criminais do Período Republicano. III – Crimes contra a tranquilidade pública, 8 – Crimes contra a saúde pública. Processos de 1915, 1920, 1930.

- Fundo Fórum Benjamim Colucci. Processos criminais do Período Republicano. IV – Crimes contra o livre exercício dos direitos individuais, 10 – Processos de crimes contra o livre exercício dos cultos. Processo de 1913.

BIBLIOGRAFIA

^{74,360}ABREU, Martha, “Nos requebros do Divino: lundus e festas populares no Rio de Janeiro do século XIX”. In: CUNHA, Maria Clementina Pereira. Carnavais e outras frestas: ensaios de história social da cultura. Campinas: Editora da Unicamp, 2002.

⁴²⁴Anuário Católico do Brasil – CERIS, 2000

^{231,232,235,239,240,246,421,422,423}AHPJF. Fundo fórum Benjamim Colucci. Processos criminais do Período Republicano. III – Crimes contra a tranquilidade pública, 8 – Crimes contra a saúde pública. Processo de 1915.

³⁹⁷AHMMP. Fundo HJH – Correspondência. Apud. AZZI, Riolando; PEREIRA, Mabel Salgado. Henrique José... op. cit., p. 311.

^{265,271,272,290,299,303,305,306,307,308,309,313,342,350,351,352,361,377,378,387,408,415,416}ACMJF, O Lampadário, Ano V, 27 de abril de 1930, p. 3.

^{327,328,329,336,353,354}ACMJF. Livro de Tombo da Paróquia de Bicas, Natal de 1941. [s.p.]

^{372,373,374,375,376,379,405,407,414,419,420} ACMJF. Livro de Tombo da Paróquia de Santo Antonio. (1900-1945). 4 de Maio de 1943. p. 107.

_____. Religiosidade popular, problemas e história. In: LIMA, Lana Lage da Gama et all. (orgs.). História & Religião. Rio de Janeiro: FAPERJ; MAUAD, 2002.

^{46,47,48,52,53,38,59,60}ALBERIGO, Giuseppe. A Igreja na história. São Paulo: Paulinas, 1999.

ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950). Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2007.

³⁸⁵ALMEIDA, L. C. Notas para a história dos seminários. Revista Eclesiástica Brasileira. v. 9. Petrópolis: Vozes, 1949, p. 935-943.

^{341,343,344,346,347,346,347}ALMEIDA, Patricia Lage de. Elos de Permanência: o lazer como preservação da memória coletiva dos libertos e de seus descendentes em Juiz de Fora no início do século XX. Juiz de Fora, EDUFJF, 2008.

.

³⁸⁴ARRUDA, A. M. Ascética: preâmbulo da Ação Católica. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1936.

^{78,80,82,95,98,122}AUBERT, Roger. Pio IX y su época. Valencia: EDICEP, 1974. (Historia de la Iglesia v. XXIV).

¹⁵⁹AZEVEDO, Henrique Oswaldo Fraga de. A evolução do catolicismo em Juiz de Fora (1741-1925). Revista Rhema. v. 4, n. 13. Juiz de Fora: Instituto Teológico Arquidiocesano Santo Antônio, 1998, p. 115-125.

^{3,7,9,132,136,139,140,141,142,143,144,177,248,249,250,252,273,274,288,389,392,395}AZZI, Riolando. O Estado leigo e o projeto Ultramontano. São Paulo: Paulus, 1994. (História do pensamento católico no Brasil, 4).

_____. Sob o Báculo Episcopal: a Igreja Católica em Juiz de Fora (1850-1950). Juiz de Fora: Centro de Memória da Igreja de Juiz de Fora, 2000.

¹⁷¹ _____; PEREIRA, Mabel Salgado. Henrique José Hargreaves; expressão do laicato juizforano. Juiz de Fora: Instituto Cultural Santo Tomás de Aquino, 2003.

^{11,314}BASTIDE, Roger. Religion and the Church in Brazil, p. 334-355. Apud. DUTRA NETO, Luciano. Das terras baixas... op. cit., p. 30.

^{282,283,298,304,355,396}BASTOS, Wilson de Lima. Badalo do sino (memórias). Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1986.

_____. Folclore no setor religião em Juiz de Fora. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1973.

⁷⁰BEOZZO, José Oscar. Religiosidade Popular. Revista Eclesiástica Brasileira. v. 42, n.168. Petrópolis: Vozes, 1982.

^{181,187,188,191,200,357}BORGES, Célia Maia. Escravos e libertos nas Irmandades do Rosário: devoção e solidariedade em Minas Gerais: séculos XVIII e XIX. Juiz de Fora: Editora da UFJF, 2005.

¹⁸⁵BOSCHI, Caio César. Os leigos e o poder. Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais. São Paulo: Ática, 1986.

^{255,256,257,258}BOSCHILIA, Roseli. Juventude, Ultramontanismo e Educação Católica. História: Questões & Debates. n. 43. Curitiba: Editora UFPR, 2005, p. 87-102.

²⁸⁹ Boletim Eclesiástico da Arquidiocese de Mariana, Fevereiro de 1925, p. 70. Apud. AZZI, Rioldo. Sob o Báculo... op. cit., p. 199-200.

^{26,27,42,334}BOURDIEU, Pierre. A economia das trocas simbólicas. São Paulo: Perspectiva, 2009.

_____. O poder simbólico. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

^{241,242}BRANDÃO, Carlos Rodrigues. Os deuses do povo: um estudo sobre a religião popular. Uberlândia: EDUFU, 2007.

^{218,219,220,221,22,223}BRION, Ioneide Maria Piffano. As Filhas de Maria: uma história social da Pia União. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas. Universidade Federal de Juiz de Fora, 2009.

^{251,337}CHRISTO, Maraliz de Castro Vieira. A “Europa dos Pobres”: Juiz de Fora na Belle-Epoque mineira, p. 59. Apud. AZZI, Rioldo. Sob o Báculo... op. cit., p. 164.

⁸¹Carta de Ozanan a D. Guéranger. 29 de janeiro de 1847. Apud. AUBERT, Roger. *Pio IX... op. cit.*, p. 18

⁴¹² CARDOSO, Irene de Arruda Ribeiro. A Universidade da comunhão paulista. Apud. EVANGELISTA, Olinda. Ação Católica e formação docente na década de 1930. Educação e Filosofia. v. 16, n. 31. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2002, p. 9-28. p. 18.

^{55,56,57,183}CASIMIRO, Ana Palmira. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia: Educação, Lei, Ordem e Justiça no Brasil Colonial. In: LOMBARDI, José Claudinei et al (orgs.). Navegando pela História da Educação Brasileira. Campinas: HISTEDBR, 2006, p. 1-10.

²⁵⁴ Conforme PIO XI, Papa. Encíclica Divini Illius Magistri, p. 13. Apud. BOSCHILIA, Roseli. Juventude, Ultramontanismo e Educação Católica. História: Questões & Debates. n. 43. Curitiba: Editora UFPR, 2005, p. 87-102. p. 9.

⁸⁵CECHINATO, Luiz. Os vinte séculos de caminhada da Igreja: principais acontecimentos da cristandade, desde os tempos de Jesus até João Paulo II. Petrópolis: Vozes, 1996.

^{263,300,301}CHARTIER, Anne-Marie; HÉBRARD, Jean. Discursos sobre a leitura (1880-1980). São Paulo: Editora Ática, 1995.

^{23,25,27,37,333}CHARTIER, Roger. A História Cultural: entre práticas e representações. 2. ed. Lisboa: DIFEL, 2002.

_____. O mundo como representação. Estudos avançados. v. 5, n. 11. São Paulo: Editora da USP, 1991, p. 173-191.

_____. Origens culturais da Revolução Francesa. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

⁷⁷CIFUENTES, Rafael Llano. Relações entre a Igreja e o Estado: a Igreja e o Estado à luz do Vaticano II, do código de Direito Canônico de 1983 e da Constituição Brasileira de 1988. Rio de Janeiro: José Olympio, 1989.

^{130,134}COELHO, Tatiana Costa. A Reforma Católica em Mariana e o discurso Ultramontano de Dom Viçoso (Minas Gerais 1844-1875). Anais do XIX Encontro Regional de História: Poder, Violência e Exclusão. ANPHU/SP-USP. São Paulo, 8 a 12 de setembro de 2008.

COMBY, Jean. Para ler a história da Igreja; do século XV ao século XX. São Paulo: Loyola, 1994. v. 2.

^{189,190,199,201,204,205,206,207}COMPROMISSO da Irmandade do Santíssimo Sacramento da Paróquia de Santo Antonio de Juiz de Fora. Typ. do "Lar Catholico": Juiz de Fora, 1924.

¹⁷³CORDEIRO, Ana Lúcia. A inserção do metodismo em Juiz de Fora: uma história de conquistas e tensões. Juiz de Fora: Letras e Notas, 2003.

⁵¹ Catechismo Del Concilio di Trento. Roma, 1961. p. 10. Apud. ALBERIGO, Giuseppe. A Igreja... op. cit., p. 217.

⁴⁵CRISTIANI, L. Trento. Valencia: EDICEP, 1974. (Historia de la Iglesia, v. XIX).

⁴¹⁷ ACMJF. Livro de Crônicas do Bispado de Juiz de Fora, 1923-1937. p. 34-36.

^{319,320}DAVIES, Natalie Zamon. Culturas do Povo. Sociedade e cultura no início da França Moderna. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1990.

⁴⁰⁰DEBALD, Blasius Silvano. A relação da Igreja Católica com o Estado Brasileiro –1889/1960. Pleiade. v. 1, n. 1. Foz do Iguaçu: UNIAMÉRICA, 2007, p. 51-61.

¹²DELLA CAVA, Ralph. Milagre em Joaseiro. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1976.

^{38,62}DELUMEAU, Jean. El Catolicismo de Lutero a Voltaire. Barcelona: Labor, 1973.

_____. Un Chemin d'Histoire, Chrétienté et Christianisation. Paris: Fayard, 1981.

⁴²⁵ Diário Mercantil, 31 de dezembro de 1925. Apud. BASTOS, Wilson de Lima. Badalo do sino... op. cit., p. 196-199.

^{364,366,402,403}DINIZ, Marcelo Lucena. Os caminhos da intelectualidade católica na década de 1930. Revista Brasileira de História das Religiões. Ano 2, n. 6. janeiro de 2010.

^{21,418}DRIESSEN, Henrik. "Elite" Versus "Popular" Religion? The politics of Religion in Rural Andalusia, an Anthrohistorical Perspective. In: SANTAJO, C. Álvares et al. La Religiosidade Popular. Barcelona: Antrhopos, 1989, p. 82-104.

⁴⁰¹DUARTE, Renata. Integralismo e Ação Católica: sistematizando as propostas políticas e educacionais de Plínio Salgado, Jackson de Figueiredo e Alceu Amoroso Lima no período de 1921 a 1945. Caxambu: 28ª Reunião anual da Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação - GT História e Educação, 2005.

^{10,15,16,169,170}DUTRA NETO, Luciano. Das terras baixas da Holanda às montanhas de Minas. Uma contribuição à história das missões redentoristas, durante os primeiros trinta anos de trabalho em Minas Gerais. Tese (Doutorado em Ciência da Religião) – Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora: Juiz de Fora, 2006.

⁹⁶ESQUIVEL, Juan Cruz. Igreja Católica e Estado na Argentina e no Brasil. Notas introdutórias para uma análise comparativa.

Disponível em: <<http://www.seer.ufrgs.br/index.php/CienciasSociaiseReligiao/article/view/2260>>.

^{260,261}ESTEVES, Albino; LAGE, Oscar Vidal Barbosa (orgs). Álbum do Município de Juiz de Fora. 3. ed. Juiz de Fora: FUNALFA Edições, 2008.

EVANGELISTA, Olinda. Ação Católica e formação docente na década de 1930. Educação e Filosofia. v. 16, n. 31. Uberlândia: Universidade Federal de Uberlândia, 2002, p. 9-28.

¹⁷FALCON, Francisco. História da Idéias. In: CARDOSO, Ciro F.; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). Domínios da História: ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campus, 1997. p. 91-125.

^{35,36}FEBVRE, Lucien. O problema da incredulidade no século XVI: a religião de Rabelais. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

_____. Problèmes d'ensemble. In: Au Coeur Religieux du XVIe Siècle. Paris: Le Livre de Poche Biblio Essais, 1983. p. 7-95.

^{202,212,216}FERENZINI, Valéria Leão. Igreja Católica e imigrantes italianos em Juiz de Fora – A Questão São Roque. Monografia (Especialização em História do Brasil) – Instituto de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal de Juiz de Fora, Juiz de Fora, 1999.

FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Miniaurélio século XXI escolar: o minidicionário da língua portuguesa. 4. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000.

²²FERRETTI, Sergio F. Religião e Festas Populares. XIV Jornada sobre Alternativas Religiosas em America Latina. Buenos Aires, setembro de 2007.

FIGUEIREDO, Eduardo David. A Ação Católica nas páginas da REB – Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1962). GP História das Religiões: desafios teóricos, metodológicos e historiográficos. Assis: Associação Brasileira de História das Religiões, 2008.

^{318,324,331}FREI BOAVENTURA. Por que a Igreja condenou O Espiritismo. 2. ed. Petrópolis: Vozes, 1954. (Contra a Heresia Espírita, 1)

^{101,124,125,128,135,369}GOMES, Francisco José da Silva. Quatro séculos de cristandade no Brasil. mimeo. Rio de Janeiro, 2001.

^{146,147,194}GOODWIN JR., James William. A modernidade como projeto conservador: a atuação da Câmara Municipal de Juiz de Fora 1850-1888. Revista Locus. v. 3, n. 1. Juiz de Fora: Núcleo de História Regional; EDUFJF, 1997, p. 116-131.

_____. A “Princesa de Minas”: a construção de uma identidade pelas elites juizforanas, 1850-1888. Dissertação (Mestrado em História) Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 1996.

³⁹⁴GAMA, Isnard. Memórias vivas, p. 235. Apud. AZZI, Riolando; PEREIRA, Mabel Salgado. Henrique José... op. cit., p. 274.

⁴⁰⁶GUGLIELMELLI, D. A. A Ação Católica, forma mais adequada do apostolado moderno. Mariana: CDPJ, 1981.

⁴¹GUINZBURG, Carlo. O Queijo e os Vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

¹³¹HAUCK, João Fagundes et. al. História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Petrópolis: Vozes, 1992. Tomo 2.

¹²⁹HOORNAERT, Eduardo. (Coord. Área Brasil). História geral da Igreja na América Latina. Tomo II/I. Petrópolis: Vozes, 1992.

⁴⁰LADURIE, Emmanuel Le Roy. O carnaval de Romans: da candelária à quarta-feira de cinzas, 1579-1580. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.

³⁹LADURIE, Emmanuel Le Roy. Montailhou, povoado occitânico, 1294-1324. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

³²¹LAPA, José Roberto do Amaral. Os excluídos: contribuição à história da pobreza no Brasil (1850-1930). Campinas: Editora da UNICAMP, 2008.

^{107,161}LEÃO XIII. Rerum Novarum; sobre a condição dos operários. São Paulo: LTR, [s. d.]. (Encíclicas e documentos Sociais).

^{145,154}LESSA, Jair. Juiz de Fora e seus pioneiros (do Caminho Novo à Proclamação). Juiz de Fora: UFJF, 1985.

^{32,33,34}LINDBERG, Carter. Reformas na Europa. São Leopoldo: Sinodal, 2001.

^{168,172}Livro de Crônicas da Casa dos Redentoristas. p. 14. Apud. PEREIRA, Mabel Salgado. Romanização... op. cit., p. 98.

^{208,209,358,359}Livro de Tombo da Paróquia de Torreões (1816-1962). Fevereiro de 1926.

^{225,296,297}Livro de Tombo da Paróquia de Bicas, 1944-1963. p.

^{280,281,285,286,370,371,426} ACMJF. Livro de Crônica do Bispado de Juiz de Fora, 1923-1937.

^{226,227,228}LIVROS DE ATAS I da Pia União das Filhas de Maria da Catedral de Juiz de Fora – 1910/1922, p. 50-51. Apud. BRION, Ioneide Maria Piffano. As Filhas... op. cit., p. 96

¹³LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. A presença da Igreja no Brasil; história e problemas (1500-1968). São Paulo: Giro, 1977.

¹¹⁹MAISTRE, Joseph Marie. Du Pape. Paris: Garnier Frères, 1817.

^{20,117,118,121,123,247,253,278,29,1,292,362,367,368,386,404}MANOEL, Ivan Aparecido. A Ação Católica Brasileira: notas para estudo. Acta Scientiarum, 21 (1), pp. 207-215, 1999.

²¹⁷ MATOS, Pe. Henrique de Moraes. A Igreja Brasileira de Itapira, p. 641 e 642. Apud. FERENZINI, Valéria Leão. Igreja... op. cit., p. 138.

_____. Igreja e educação feminina (1859-1919). Uma face do conservadorismo. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1996. (Prismas).

_____. O pêndulo da história: tempo e eternidade no pensamento católico (1800-1960). Maringá: Eduem, 2004.

^{1,2,6,72}MARIN, Jérri Roberto. História e historiografia da romanização: reflexões provisórias. Revista de Ciências Humanas. n. 30. Florianópolis: EDUFSC, 2001, p. 321-341.

¹¹¹MARRAMAO, Giacomo. Poder e secularização. As categorias do tempo. São Paulo: Editora UNESP, 1995.

^{75,79}MARTINA, Giacomo. História da Igreja; de Lutero aos nossos dias. São Paulo: Loyola, 1996. v. 3.

⁴⁰⁹ MARIANO, Ricardo. Análise sociológica do crescimento pentecostal no Brasil, p. 145. Apud. ORO, Ari Pedro. Considerações sobre liberdade religiosa no Brasil. Ciências e Letras. n. 37. Porto Alegre: FAPA, 2005, p. 433-447. p. 441.

MATOSO, Kátia de Queirós. Bahia, século XIX: uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992.

³⁸⁰MESQUIDA, Peri. O processo político de restauração da Igreja: educação e os intelectuais orgânicos (1916-1940). Revista HISTEDBR On-line. n. 31. Campinas, 2008, p. 31-40.

³³⁸MIRANDA, Sônia Regina. Cidade, Capital, Poder: políticas públicas e questões urbanas na velha Manchester Mineira. Dissertação (Mestrado em História). Universidade Federal Fluminense. Niterói, 1990.

¹⁰⁰MONTENEGRO, João Alfredo. Evolução do catolicismo no Brasil. Petrópolis: Vozes, 1972.

^{64,65,66,67}MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (História da vida privada no Brasil, 1).

²⁵⁹MUSSE, Christina Ferraz. A imprensa e a memória do lugar: Juiz de Fora (1870/1940). XII Congresso Brasileiro de Ciências da Comunicação da Região Sudeste. Juiz de Fora, 2007.

^{166,167,339}OLIVEIRA, Francisco Maximiliano de. Sinais da Igreja no Juiz de Fora: traços históricos. Juiz de Fora: Esdeva, 1976. Tomo I.

^{158,339}OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Religiosidade: conceito para as ciências do social. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). Religiosidades, Misticismos e História no Brasil Central. Brasília: Cehila, 2001, p. 135-145.

ORO, Ari Pedro. Considerações sobre liberdade religiosa no Brasil. Ciências e Letras. n. 37. Porto Alegre: FAPA, 2005, p. 433-447.

³¹OZMENT, Steven. Protestants: The Birth of a Revolution, p. 14. Apud. LINDBERG, Carter. As Reformas... op. cit., p. 27.

³³⁵PALEARI, Giorgio. Religiões do povo; um estudo sobre a inculturação. São Paulo: Edições AM, 1990.

³⁸¹PAULY, Evaldo Luis. O dilema epistemológico do ensino religioso. Espaço Aberto. n. 24. São Paulo: Editora da USP, 2004, p. 172-182.

^{4,5,8,149,150,152,153,155,157,160,162,179}PEREIRA, Mabel Salgado. A presença do catolicismo romanizado em Juiz de Fora: do modelo tradicional ao reformado. In: TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres. (Orgs.) Minas das devoções; diversidade religiosa em Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF; PPCIR, 2003.

_____. Romanização e Reforma Ultramontana: Igreja Católica em Juiz de Fora (1890-1924). Juiz de Fora: Irmãos Justinianos, 2004. (Coleção Estudos-Ensaio)

¹¹⁴PIERUCCI, Flávio Antônio. Secularização em Max Weber; da contemporânea serventia de voltarmos a acessar aquele velho sentido. Revista Brasileira de Ciências Sociais. v. 13, n. 37. São Paulo: ANPOCS, 1998, p. 43-73.

³⁶³PINHEIRO, Paulo Sérgio et al. O Brasil Republicano: sociedade e instituições (1889-1930). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2006. (História Geral da Civilização Brasileira, t. 3, v. 9).

⁸⁴PIO IX. Qui pluribus; sobre os erros contemporâneos e o modo de os combater. Petrópolis: Vozes, 1947. (Documentos Pontifícios, 35).

³⁸³PIO X. E Supreme Apostolatus. Petrópolis: Vozes, 1952.

^{193,203}QUIOSSA, Paulo Sérgio. Mistério da Fé: A Irmandade do Santíssimo Sacramento da Matriz de Santo Antônio de Juiz de Fora (1854-1962). Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião) - Instituto de Ciências Humanas, Universidade Federal de Juiz de Fora: Juiz de Fora, 2004.

^{112,115}RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. Laicidade, laicismo e secularização: definindo e esclarecendo conceitos. Tempo da Ciência. v. 30, n. 15. Paraná: Editora da UNIOESTE, 2008, p. 59-72.

¹⁴RAMBO, Arthur B. Restauração Católica no Sul do Brasil, p. 279. Apud. DUTRA NETO, Luciano. Das terras baixas... op. cit., p. 38.

¹⁸²RIBEIRO, Victor. História da Beneficência Pública em Portugal. Apud. BORGES, Célia Maia. Escravos... op. cit., p. 45.

²⁷⁵ROSENDAHL, Zeny. CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551–1930. Scripta Nova. Revista electrónica de geografía y ciencias sociales. Barcelona: Universidad de Barcelona, 1 de agosto de 2006, vol. X, n. 218 (65).

^{213,215}ROOSMALEN, Pe. Theodoro Von (Cura de Nossa Senhora da Glória). Breve exposição de factos relativos à irmandade e à capela de São Roque no Curato de N. Sr^a da Glória em Juiz de Fora, p. 1. Apud. FERENZINI, Valéria Leão. Igreja Católica... op. cit., p. 124.

¹⁸⁴SALLES, Fritz Teixeira de. Associações Religiosas no Ciclo do Ouro. p. 47. Apud. BORGES, Célia Maia. Escravos... op. cit., p. 59.

^{243,270,311,411}SAMPAIO, Dilaine Soares. “De Fora do Terreiro”: o discurso católico e kardecista sobre a umbanda entre 1940 e 1965. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

¹⁶³SANTOS, Patrícia Teixeira. Dom Comboni, p. 80. Apud. DUTRA NETO, Luciano. Das terras... op. cit., p. 41.

^{24,332}SANCHIS, Pierre. As religiões dos brasileiros. Horizonte. v. 1, n. 2. Belo Horizonte: PUC Minas, 1997, p. 28-43.

SCHWARTZMAN, Simon. A Igreja e o Estado Novo: o estatuto da família. Cadernos de Pesquisa. v. 37. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1980, p. 71-77.

SCOTON, Roberta Müller Scafuto. Espíritas enlouquecem ou espíritos curam? Uma análise das relações, conflitos, debates e diálogos entre médicos e kardecistas na primeira metade do século XX (Juiz de Fora-MG). Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

^{49,50,87,90,91,92}SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. Historia de los dogmas. Paris: Secretariado Trinitário, 1997. Tomo IV.

^{391,398.399}SILVA, Francisco Carlos Teixeira da. et all. (orgs.) Dicionário crítico do pensamento de direita: idéias, instituições e personagens. Rio de Janeiro: FAPERJ/Mauad, 2000.

SLENES, Robert W. A árvore de Nsanda transplantada: cultos kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro, no século XIX. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006.

STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. Revista de Antropologia. v. 45, n. 2. São Paulo: USP, 2002, p. 361-402.

³¹⁶TADDEI, Dom Fernando. O Moderno Espiritismo, Perante os Factos, a Razão e a Fé. Juiz de Fora: Lar Catholico, 1935.

¹⁹²TAVARES, Mauro Dillmann. Irmandades Religiosas, Devoção e Ultramontanismo em Porto Alegre no Bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeira. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade do Vale do Rio dos Sinos: São Leopoldo, 2007.

^{264,267,269,270}TOSTA, Sandra Pereira. Jornal de opinião: História e Identidade da Imprensa Católica em Belo Horizonte. GT- Estudos sobre Jornalismo e Imprensa. Santos, 1997.

^{229,230}VALERA, Lúcio. A ponte entre as duas margens: a experiência inter-religiosa de Henri Le Saux (Abhishiktānanda). Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

⁵⁴VIDE, Arcebispo Sebastião Monteiro da. Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. São Paulo: Typographia 2 de dezembro, 1852.

^{410,413}VILHENA, Cynthia Pereira de Sousa. A família na doutrina social da Igreja e na política social do Estado Novo. Psicologia USP, n. 3, São Paulo: Editora da USP, 1992, p. 45-57.

^{76,93,94,102,103,104,105,108,109,110,120}ZAGHENI, Guido. A Idade Contemporânea: curso de história da Igreja. São Paulo: Paulus, 1999. (Curso de História da Igreja, 4).

ANEXOS

Anexo 1

Relatório da Paróquia de Santo Antonio de Juiz de Fora – 1928⁴¹⁹

As associações religiosas da parochia são:

- 1) Irmandade Do Ss Sacramento
- 2) Liga Catholica
- 3) Filhas de Maria
- 4) Adoração Nocturna
- 5) Apostolado da Oração
- 6) Confraria do Im. Coração de Maria
- 7) Ordem Terceira Franciscana
- 8) Damas de Caridade
- 9) Obra dos Tabernáculos
- 10) Congregação da Doutrina Christã
- 11) Cruzada das Rosas de Santa Terezinha
- 12) União de Moços Catholicos
- 13) Santa Infancia

ANEXO 2

Associações religiosas na paróquia de Santo Antônio - 1944⁴²⁰

- 1) Irmandade do SS
- 2) Cruzada das Rosas
- 3) Confraria (restante do nome ilegível)
- 4) Damas de Caridade
- 5) Associação de S. José
- 6) Adoração Perpétua
- 7) Obra dos Tabernáculos
- 8) Congregação da Doutrina Cristã
- 9) Liga Católica
- 10) Apostolado de Oração
- 11) Filhas de Maria
- 12) Ordem 3ª do Carmo
- 13) Cruzada Eucarística
- 14) Congregação Mariana

ANEXO 3

Bilhetes endereçados a Salathiel Damasio Emiliano⁴²¹

Bilhete 1

Para Bota Nogueira N.º 582.
 + 20
 Albeuby

Amigo Salathiel
 Saudações
 Rogo-lhe o favor de mandar-me o nome o Remedio
 que facerei muito grato, e
 Orgando a Doute
 Getuades Maria Rodrigues, esta servando ment
 mas seu será devida a fraguiza. V.ª faga o
 o favor de fazer umas lousas para elle ficar mais
 pratica.
 facerei muito grato
 In L.º
 23, 12, 1922
 Salathiel Damasio

Para Manoel Honorio N.º 691

Bilhete 2

SMJ
7

Fazenda do Parango H: 77-7722

Ex^{mo} Sr^o Salatiel Damazio

Respeitosas saudações

pesso ou favor de trabalhar para
que apareça um comprador que
n^o tenha a no^a com^oberre e venda a qui
fazenda que nos possa mandar para
Juiz de Fora que elle resolve educar
o menino i que se^a ra^a lizado
isto esti^a certo i que elle não tenha
nenhu^m di^o mi^m di^o tudo que eu
dizer^e que eu posso ter uma pessoa
que eu gosti sempre com^oigo elle
nunca desconfia i pesso para fazer
com^o que elle tenha poca potencia

ou nenhuma i i de tudo que
 meo filhas persegas calçados i
 tudo, i compre tudo que eu dezesar,
 que venha isti D^o que elle
 esta esperando i que elle venha
 por bom dinheiro i pesso ou S^o
 que trabalha com toda enverg^{ão}
 i desconfia que eu indo a h^o
 vou em casa do S^o i larro ou
 dinheiro pode trabalhar sem
 enver^{ão}. i pesso ou S^o para
 fazer com que um rapaz por
 nome di Alvaro que esta amado
 com uma mulher por nome
 Amelia na rua da imperatriz
 para ou S^o fazer com que elle
 decha ella, i que elle fique so

para mi que elle fiqui loco por
 mi que eu amo elle de coraçaõ
 que elle não encomodi com mais
 ninguem tenha todo amor em mi
 que venha aqui em minha
 casa que o meu marido nunca
 descompia que ^{eu} possa domar
 meu marido que posso mudar
 este amor para juiz di Fora
 e que as coisas corra bem e o Sr.
 mi da um sinal se posso com
 pizer ou meo sonho dorado com
 meo Alvaro. pode trabalhar que
 eu pago di muito boa vontade
 e pesso si o Sr. escrever não de di
 mostração por causa do ~~thor~~ collarro
 L. F. M. G.
 Maria das Dores Camargo Paissa

Sr. J. J. J.
 pesso mi dar um sinal se
 receber este collarro

Bilhete 3

49 17h
 49 17h
 J. aos ant- 7-5-23
 Pili-oclipu
 Ollano. Sa. Salutiell,
 penhor meio destas linhas pedir o linhor
 nome de Deus, todo poderoso e dos
 bonzinhos poderos para ter pena de
 mim para que os meus inimigos e
 inimigas não tenha poder de vencer
 mim nem a Estepan. e ven a
 mim a sim Sa. Salutiell o linhor sabe
 quem esto muito a trapalhada mas
 pra fazer o meu serviço sem custo que
 eu de pagar tudo e a inda de de uma
 gratificação de Deus qizer. Sa Salutiell a
 Estepan linha este vez para não sei
 porque elle escreveu que este tem a mando
 la' mas vamos ver quem tem mas
 fous se é o nos bons partitor a elle
 Celutas

Bilhete 4

Ubaí 15 de Dezembro de 1922.

M^{mo} S^m. Salathiel

tendo eu sido informada por
o Sr. Lorenzo de Medeiros irmão
do centro do S^m que os trabalhos
do S^m. em nome de Deus, e das
bons esperitos são garantidos e
em na posição actual em que
me vejo preciso muito dos traba-
lhos do S^m. e tendo confiança
queerei attendê-las com urgência.
O meu pedido é este:

Eu sou casada mas a meu
marido de tão ruim e ingrato
que foi para mim fez com que
eu tornei antipathic delle e

hoje estamos reparadas e eu
 quero que a S^{m.} faça elle não
 me persegui não tomar a
 minha filha e que elle saia
 da aqui de Ubi a mais breve
 que puder ser, e afazé Jimenez
 lavrador que é um rapaz
 solteiro eu quero que a S^{m.}
 faça com que elle não tenha
 sympathia por moça e nem
 mulher nenhuma a não ser
 eu e que me leve para dentro
 de casa com elle para viver
 juntos como casados e que elle
 seja tão carinhoso para mim
 como na primeira vez que

7417
Albaud

encontramos.

Ahi vai o envelope sellado para
a S^m. me responder e me dizer
quanto é o meu predicto para
min registrar a importancia
tendo fe em Deus. que muito
breve irei ahi para falar com
a S^m. de perto e para isto lhe
peço forças.

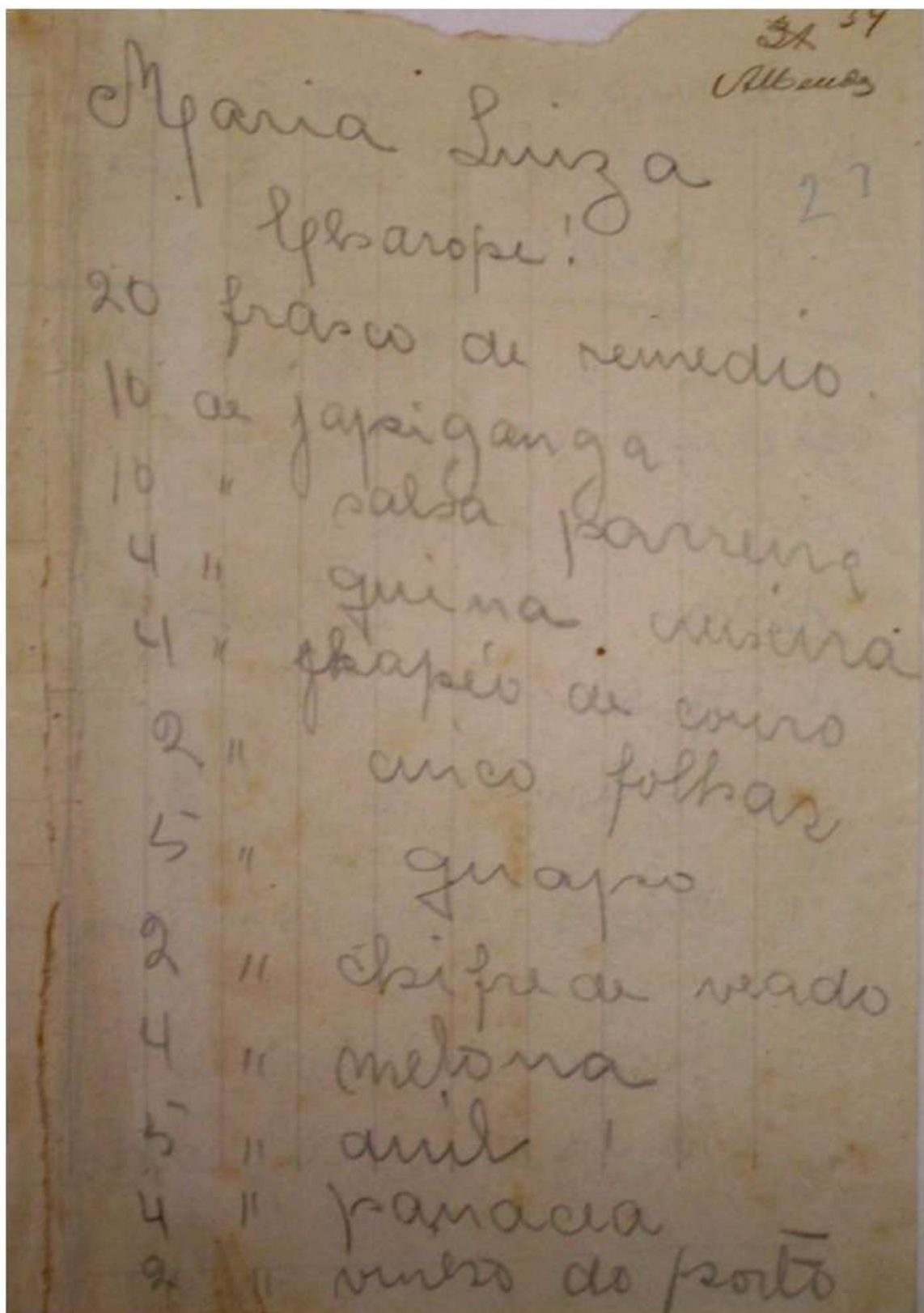
O nome do meu marido é
Sebastião Rodrigues Marques
e do moço que eu quero para
viver comigo como casado é
Joaquim Gimenez Lavrador
e o meu é Maria Anselmo
Lima.

toda a paz de Deus seja com
vos.

ANEXO 4

Receitas prescritas por Salathiel Damasio Emiliano⁴²²

Receita 1



4 de manhã hora e
 3 " chã hora e
 1 " grossa colher

Banho
 alcinha do campo
 cipo cabolco
 bem com Deus
 negra minha
 lagrima de N. S.
 13 vezes por sim
 alcaç um copo
 vinagre meio co

Receita 2

28
Albano

Sibéria, Depurativo
~~5~~ 3 folhas ~~5~~ 17
 3 pedaço raíz Beta
 3 pedaco sacco Pavilhão
 3 raíz agrião
 3 de almeirão branco
 3 coler vinhos Porto
 3 pedaço copicea
 1 folha panaceia
 1 coler venenoso
 3 coler acm branco
 para tomar um
 calice antes das
 3 de 5 folhas
 Peiçucas

Receita 3

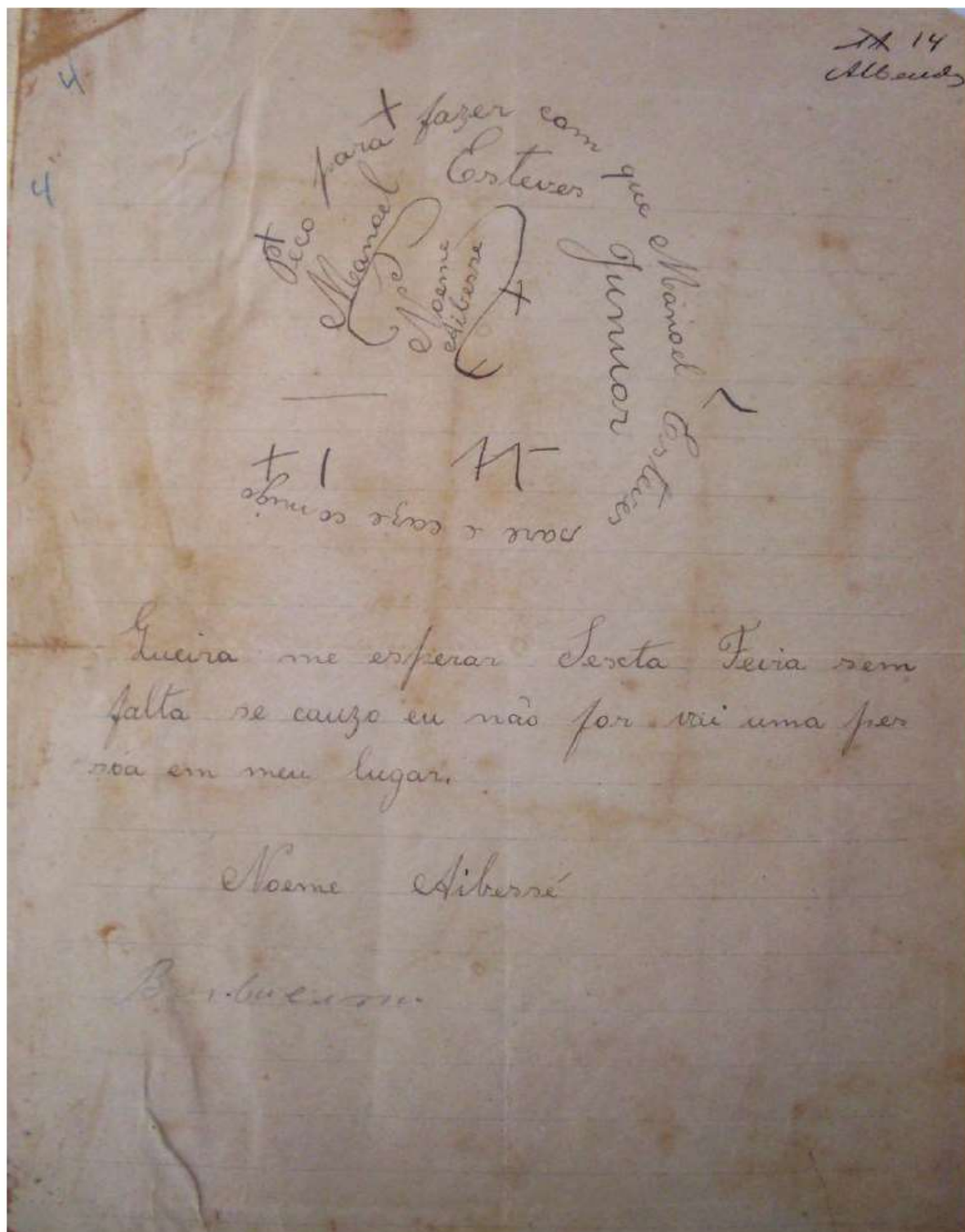
7813
Mons

para Beber -
10 Yapeçanga 5 de Bar
4 barbaço
3 de casca de amê
leite de leite de leite
2 barbas,
Adoente pede para a
tar o remédio q' não compre
henda a receita. Maria

ANEXO 5

Anotações de Salathiel Damasio Emiliano423

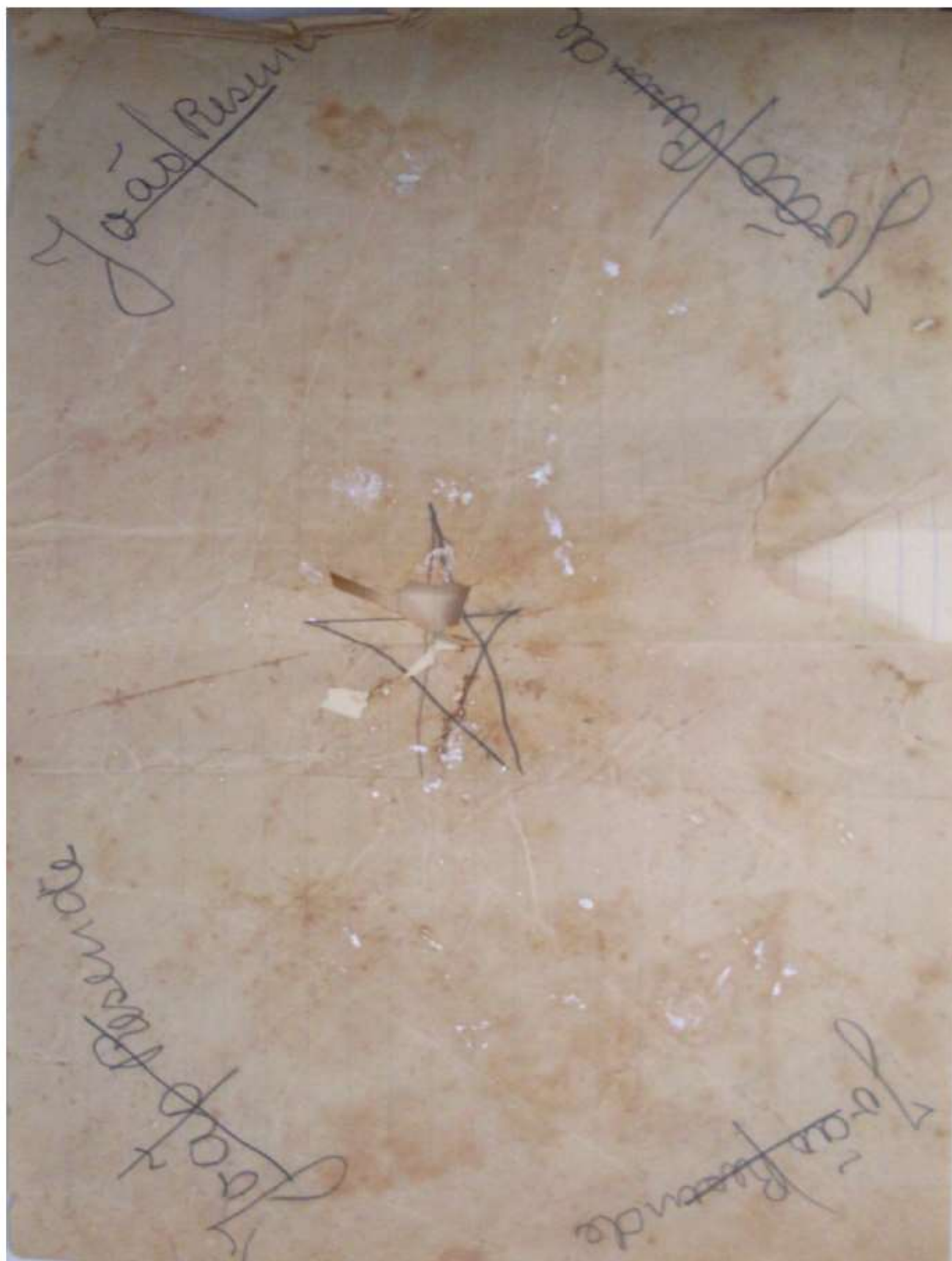
Anotação 1



Anotação 2

João Resende
Estação
Sítio. João Resende

*com presentar
comitês
ano no
m. 1º
Basilica
R. os pontos
de
projetos*



Anexo 6

Dioceses criadas no Brasil entre 1551 e 1930⁴²⁴

Brasil – Dioceses e Prelazias criadas até 1930 Segundo Períodos		
Períodos	Dioceses	Prelazias
1551	Salvador	-
1676-1677	Rio de Janeiro, Recife-Olinda, São Luís	-
1719-1745	Belém, São Paulo, Mariana	Goiás, Cuiabá
1848-1854	Porto Alegre, Diamantina, Fortaleza	-
1890-1930	(Amazônia) Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Santarém, Rio Branco, Porto Velho	Lábrea, Brogança, Marajó
	(Nordeste) João Pessoa, Maceió, Grajaú, Teresina, Crato, Sobral, Natal, Cajazeiras, Garanhuns, Nazaré, Pesqueira, Petrolina, Penedo, Aracaju, Barra, Ilhéus, Caetité	Bom Jesus
	(Sudeste) Vitória, Niterói, Pouso Alegre, Araçuaí, Montes Claros, Belo Horizonte, Paracatu, Caratinga, Juiz de Fora, Luz, Guaxopé, Uberaba, Valença, Barra do Piraí, Campos, Botucatu, Assis, Lins, Jaboticabal, Sorocaba, São José do Rio Preto, Campinas, Santos, Bragança Paulista, Taubaté, Ribeirão Preto, São Carlos	-
	(Sul) Curitiba, Ponta Grossa, Jacarezinho, Florianópolis, Joinville, Lages, Pelotas, Uruguaiana, Santa Maria	-
	(Centro Oeste) Cáceres, Guiratinga, Diamantino, Jataí, Porto Nacional, Corumbá	-

Anexo 7

Discurso da imprensa laica sobre a saída dos padres verbitas da direção da matriz de Juiz de Fora em 1925⁴²⁵

Parochia de Juiz de Fora

A data de hoje ficará assignada como de indizível e de inapagavel tristeza para a catholica Juiz de Fora.

É que, depois de mais de cinco lustrosos de relevantes e extraordinarios serviços prestados á elevação do nivel catholico em nossa cidade; de terem effectivado as mais importantes realizações, com a consecução de grandes empreendimentos, de haverem desenvolvido sempre a sua directriz recta e incansavel, orientada, sem discrepancia, no ponto de vista da acção catholico-social, vendo augmentar-se, de dia para dia, o fervor dos fiéis, o prestigio da religião e o progresso das obras do catholicismo em nossa parochia, deixam hoje a direcção desta os illustres, abnegados e sempre queridos sacerdotes da benemerita Congregação do Verbo Divino.

Já não é nosso modelar, virtuosissimo, illustrado e inolvidavel vigario e revmo. Padre dr. Leopoldo Pfad, que há tantos annos substituiu o não menos portador de eguaes predicados revmo. Padre dr. Frederico Hellenbrock, director da Academia de Commercio; e com elle deixam respectivas funcções os seus dignos e operosos coadjuctores, revmos. Padres Conrado Knies e André Frazen.

O coração catholico juizdeforense está consternado e não pode conformar-se com este lamentavel acontecimento por que sabe quanto a causa da nossa religião deve a esses inimitaveis apóstolos do catholicismo, e quanto fizeram em seu beneficio em nossa parochia.

Quem desconhecerá que foram os benemeritos sacerdotes do Verbo Divino que vieram para Juiz de Fora, a instantes convites do saudoso e insigne arcebispo d. Silverio, os denodados realizadores de tantos empreendimentos, numa acção descortinada e sempre progressista?

A criação da Irmandade do Santissimo Sacramento, dos SS Corações de Jesus e de Maria, da Confraria dos terceiros de São Francisco; o desenvolvimento das conferencias de São Vicente de Paulo, e das Damas de Caridade; a fundação da Liga dos operarios catholicos;

a instituição, na matriz, da guarda ao Santissimo Sacramento; a organização das associações das Filhas de Maria; na matriz e em outras igrejas e de tantas outras instituições que seria logo enunciar; o restabelecimento da imprensa catholica em a nossa parochia; a fundação das aulas de cathecismo em todas as igrejas; a realização das repetidas solenidades e festividades em nossos templos, em muitos dos quaes, como, por exemplo, nos festejos da semana santa, a convite delles, se fizeram ouvir os mais insignes pregadores nacionaes, entre os quaes, e por diversas vezes, o príncipe da tribuna sacra, o padre dr. João Gualberto; a edificação da igreja do Rosario; a reconstrucção da igreja de São Sebastião; a cooperação em prol da de São José, no Botanagua; a vinda de outras congregações para a nossa parochia; a reconstrucção por 2 vezes da matriz, inclusive a edificação do prédio em que funcionavam o presbyterio e as escolas gratuitas por elles aqui creadas; adaptação da matriz para ser a cathedral do Bispado; a criação deste mesmo Bispado, pois foram nesse “desideratum” decisivos cooperadores do ilustre arcebispo, exmo. Sr. D. Helvecio; tudo isto que representa apenas parcelas de um grande acervo de serviços incontaveis, procclama bem alto o inconfundivel merecimento dos afanosos e dedicados trabalhos destes inimitáveis sacerdotes.

Negal-os seria um crime. Obscurecel-os uma injustiça inominavel.

Como educadores, ninguem os póde ultrapassar; basta olhar para esse grande monumento que se intitula Academia de Commercio, fundada pelo inexcédível e pranteado catholico Francisco Baptista de Oliveira, o que elles souberam manter, desenvolver e notabilizar, collocando-a na situação grandiosa em que hoje se encontra, perpetuando o nome de seu saudosissimo fundador a nossa cidade.

De tal modo se intensificaram com a alma brasileira que brasileiros se consideram e são considerados em nosso meio.

A Academia de Commercio, pode-se dizer, é um incomparavel centro de civismo; as datas nacionaes são ali grandiosamente commemoradas e ainda na recente celebração do centenario da Independencia a cidade assistiu ao modo brilhante por que os padres da vigaria da parochia e da Academia a realizaram. Para a ordenação de sacerdotes congregados brasileiros fundaram o Juvenato e Seminário São Miguel, da congregação, onde os alumnos têm aulas obrigatorias de Portuguez, Historia do Brasil, Educação Civica, Literatura e Chorografia, distribuidas por professores nacionaes.

Por que citar mais? O povo catholico de Juiz de Fora os admira e venera. Toda a cidade não lhes nega os grandes serviços; não há ninguém que não reconheça as suas integras virtudes.

Justissima e inescedivel é, pois, a consternação da parochia, vendo-se privada da sabia e insigne direcção daquelles sacerdotes.

O illustre e queridissimo vigario, revmo. Padre dr. Leopoldo Pfad e seus dignissimos coadjutores deixam, pois, as suas honrosas e nobilitantes investiduras, que tanto dignificaram, cercados do maior prestigio e da máxima estima e veneração e certos de que a alma catholica da cidade, que não sabe ser ingrata, não se conforma em ver-se inesperadamente privada de seu pastoreio inimitavel.

Deus sabel-os-ha recompensar.

Deus é justo!

ANEXO 8

Comarcas Eclesiásticas pertencentes à Diocese de Juiz de Fora – 1926⁴²⁶

I. Comarca S. Antonio

1) S. Antonio de Juiz de Fora.....	30.000
2) N ^a . S ^a . da Gloria.....	25.000
3) S. Matheus.....	12.000
4) S. Jose de Botanagua.....	10.000
5) S. Pedro de Alcantara.....	5.500
6) Paula Lima.....	6.000
7) S. Francisco de Paula.....	7.000
8) Vargem Grande.....	4.200
9) S. Sebastião da Chacara.....	6.600
10) Sarandy.....	5.800
11) Rosario.....	4.000
12) Mathias Barbosa.....	9.257

II. Comarca S. José

1) Alem Parayba.....	13.000
2) Pirapetinga.....	5.510
3) Angustura.....	3.500
4) Estrella.....	3.500
5) Aventureiro.....	7.000

III. Comarca N^a. S^a. das Mercês

1) Mar de Hespanha.....	10.000
2) S. José de Bicas.....	15.000
3) Guarará.....	12.000
4) Chiador.....	10.000
5) Sant'Anna do Deserto.....	3.500

IV. Comarca S. Miguel

1) Santos-Dumont (ex-Palmyra).....	16.700
2) Conceição de Ibitipoca.....	12.000
3) Lima Duarte.....	8.000
4) Dôres do Parahybuna.....	3.600
5) S. João da Serra.....	3.980
6) Conceição do Formoso.....	3.800
7) União.....	8.000
8) S. Rita de Ibitipoca.....	3.000

V. Comarca N^a. S^a. da conceição

1) Rio Novo.....	7.000
2) Descoberto.....	4.000
3) Rochedo.....	6.000
4) Carlos Alves.....	3.800
5) Espírito Santo do Piauí.....	10.000
6) Tarú-Assú.....	3.000
7) Providencia.....	10.000
8) Argyrita.....	3.500
9) S. João Nepomuceno.....	10.000

VI. Comarca Senhor dos Passos

1) Rio Preto.....	3.000
2) S. Barabara do Monte Verde.....	5.000
3) Barreado.....	1.500
4) S. José de Tres Ilhas.....	5.000
5) S. Antonio da Olaria.....	2.000

VII. Comarca N^a. S^a. do Porto

1) Andrelandia (ex-Turvo).....	11.251
2) Livramento de Ayuruoca.....	5.000
3) Bocaina.....	7.000
4) Bom Jardim.....	4.000
5) S. Rita de Jacutinga.....	6.000
6) S. Pedro do Pequery.....	2.000

ANEXO 9

Como devem ser tratados os espíritas de acordo com as prescrições do direito canônico⁴²⁷

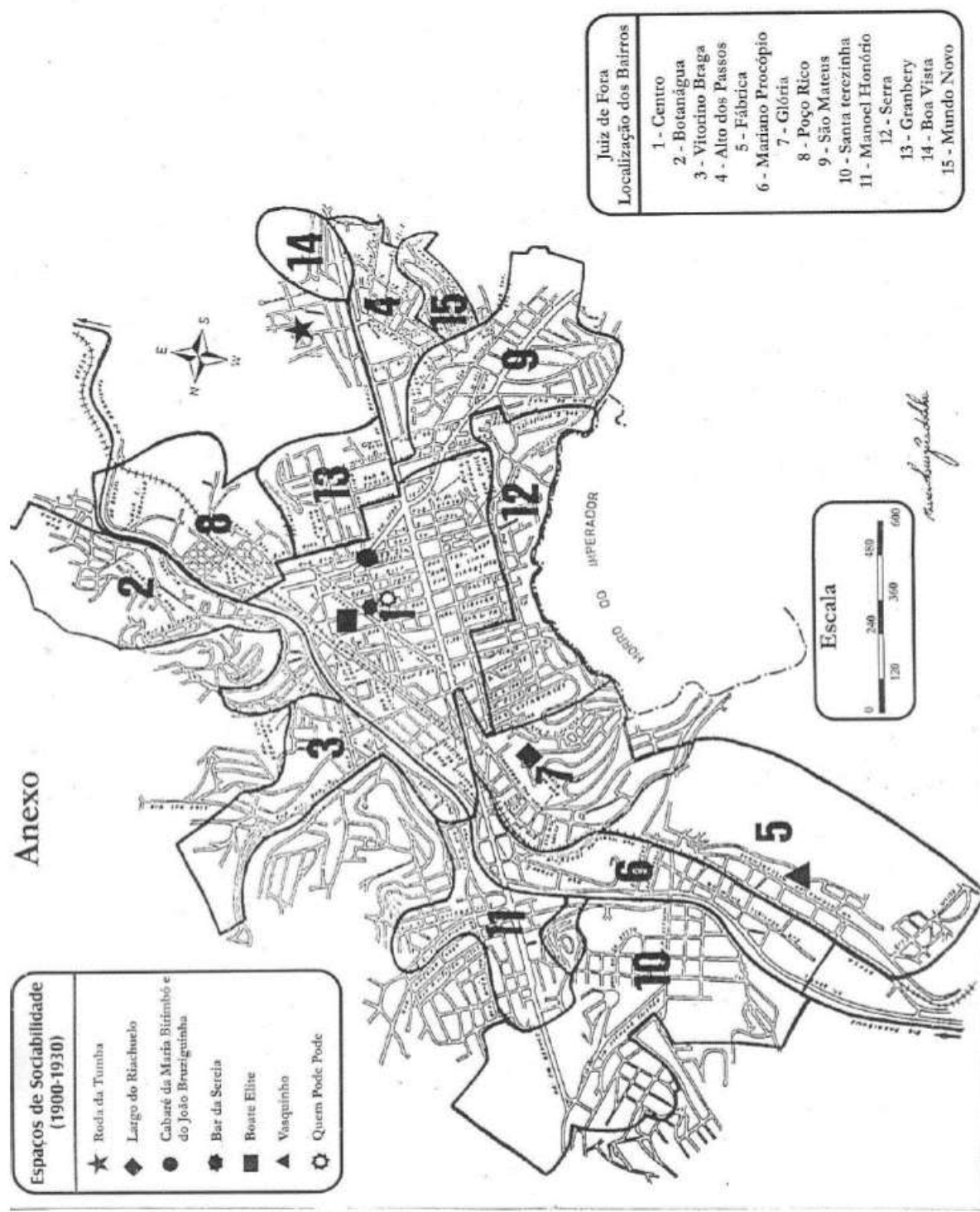
Determinaram os bispos do Brasil que “os espíritas devem ser tratados, tanto no foro interno como no foro externo, como verdadeiros hereges”. Encontramos no Direito Canônico oito prescrições a respeito do modo de tratar os hereges e que, portanto, devem agora ser aplicadas rigorosamente aos pertinazes e obstinados adeptos da doutrina espírita:

1. Quanto à recepção dos sacramentos em geral, a própria declaração dos Bispos recorda a determinação do cânon 731 § 2, esclarecendo que os espíritas “não podem ser admitidos à recepção dos sacramentos, sem que antes reparem os escândalos dados, abjurem o Espiritismo e façam a profissão de fé”. (...)
2. Segundo o cânon 751 não podem ser batizados os filhinhos dos espíritas, a não ser que estejam em perigo de morrer antes de chegarem ao uso da razão (cânon 751 § 1) ou lhes seja garantida uma educação católica e não espírita (cânon § 2). (...)
3. De acordo com o cânon 765 nº 2, os espíritas não podem ser padrinhos de batismo e, se não obstante forem convidados e admitidos, são *inválidos*.
4. Pelo cân. 795 nº 2 vale o mesmo para os padrinhos de crisma.
5. O cânon 2266 § 2 proíbe rezar publicamente a Santa Missa por um espírita, a não ser que seja por sua conversão.
6. O cânon 1240 § 1 nº1 veda aos espíritas falecidos o enterro eclesiástico. E quem presume ordenar ou obter por força a sepultura eclesiástica para um espírita, “*incore ipso facto em excomunhão nemmi reservada*”. (...)
7. Pelo cânon 1241 proíbe-se aos espíritas falecidos a Missa exequial, ou de sétimo dia, etc., como também qualquer outro ofício fúnebre.
8. Afinal, conforme o cânon 1060, os católicos estão proibidos de casar com os adeptos do Espiritismo, qualquer que seja sua modalidade herética.

Vê-se que é sem dúvida severo e inexorável o modo de tratar os adeptos da doutrina espírita. Mas a pertinaz desobediência e o modo obstinado com que negam toda a Doutrina Cristã equivale a uma revolta aberta contra a Igreja, perdendo eles com isso o direito de ser tratados como filhos submissos e fiéis.

ANEXO 10

Mapa dos divertimentos de Juiz de Fora (início do século XX)⁴²⁸



NOTAS

Nota 18

Ainda neste artigo, Marin realiza uma breve exposição do caso de implantação das diretrizes reformistas na Diocese de Santa Cruz de Corumbá, em Mato Grosso do Sul, nos revelando um processo bastante diferenciado dos casos na região sudeste. A construção de uma síntese nacional da Reforma Católica Ultramontana torna-se inviável dado o pequeno número de trabalhos sobre a temática fora das regiões sul e sudeste do país.

Nota 19

Sistema religioso que tende a fundir numa só várias doutrinas diferentes; ecletismo. Verbetes sincretismo do dicionário do Aurélio. Disponível em

<http://www.dicionariodoaurelio.com/Sincretismo.html>. Acesso em 11/01/2011.

Nota 29

Este modelo estabelecia como norma de “verdadeira” Igreja as comunidades dos primeiros séculos da era cristã. Cf. LINDBERG, Carter. As Reformas na Europa, p. 18.

Nota 30

O movimento reformador luterano propunha a reforma do dogma enquanto o movimento católico romano propunha a renovação da Igreja enquanto instituição. Cf. LINDBERG, Carter. Reformas na Europa. São Leopoldo: Sinodal, 2001. p. 20.

Nota 43

“É *potestas ordinis* aquela que é conferida com o sacramento da ordem para a santificação imediata das almas mediante os sacramentos; é *potestas iurisdictionis* aquela que não é dada com a consagração, e sim com a missão, para santificar as almas, mas não mediante os sacramentos, e sim por meios extrínsecos e menos diretos”. Os poderes conferidos por Deus seriam aqueles dados pelo sacramento, tudo aquilo que não tem um conteúdo sacramental entraria no poder de jurisdição, que é conferido com a missão particular de cada um. Cf. ALBERIGO, Giuseppe. *A Igreja na história*. São Paulo: Paulinas, 1999. p. 184.

Nota 44

Ibidem, p. 204.

Nota 62

MOTT, Luiz. Cotidiano e vivência religiosa: entre a capela e o calundu. In: MELLO E SOUZA, Laura de (org.). *História da vida privada no Brasil: cotidiano e vida privada na América portuguesa*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997. (História da vida privada no Brasil, 1).

Nota 63

Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. §§ 728-30. Apud. MOTT, Luiz. Cotidiano... op. cit., p. 162.

Nota 68

Quebranto: efeito do mal olhado que geralmente se manifesta em mal-estar; espinhela caída: designação popular de uma doença chamada Lumbago caracterizada por dores na boca do estômago, nas costas e pernas; bicheira: berne, afecção causada por larvas parasitas que são postas por insetos por baixo da pele; carne-quebrada: dor nos músculos.

Nota 69

Ibidem, p. 200-201.

Nota 71

Concordamos igualmente com Pedro A. Ribeiro de Oliveira quando este afirma que “... quando se fala de religiosidade popular subentende-se uma forma inferior de religião, na qual sentimentos, crenças e práticas referentes ao sagrado se encontrariam em estado primitivo, não lhe sendo atribuída a mesma dignidade das religiões propriamente ditas”. “(...) Assim, a expressão religiosidade popular pode induzir ao erro de tomar como primárias as crenças e práticas populares, como se não fossem também elas elaborações feitas em cima de uma matéria-prima gerada por experiências religiosas que lhe antecedem”. OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Religiosidade: conceito para as ciências do social. In: COUTINHO, Sérgio Ricardo (org.). Religiosidades, Misticismos e História no Brasil Central. Brasília: Cehila, 2001, p. 135-145, p. 135 e 141.

Nota 73

Catolicismo tradicional, neste caso, faz referências às formas de manifestação não-ortodoxas da religião católica presentes no Brasil durante séculos de uma maneira mais livre e sem a tutela da hierarquia eclesiástica de forma sistemática.

Nota 83

Publicada em 1846.

Nota 86

COMBY, Jean. *Para ler a história da Igreja*; do século XV ao século XX. São Paulo: Loyola, 1994. v. 2. p. 123. “Determinamos e proclamamos que: o Pontífice romano, quando fala *ex cathedra*, isto é, cumprindo sua função de pastor e de doutor de todos os cristãos, define, em virtude da suprema autoridade apostólica que detém, que uma doutrina, em matéria de fé ou de moral, deve ser admitida por toda a Igreja, exerce, graças à assistência divina que lhe foi prometida na pessoa de São Pedro, essa infalibilidade de que o divino Redentor quis ver revestida sua Igreja quando esta define a doutrina sobre a fé ou sobre a moral. Por conseguinte, essas definições do Pontífice romano são irreformáveis por si mesmas, e não em virtude do consentimento da Igreja”.

Nota 88

“Esse poder do Soberano Pontífice não constitui, de maneira alguma, um obstáculo ao poder de jurisdição episcopal ordinária e imediata, por meio do qual os bispos, estabelecidos pelo Espírito Santo (At. 20: 28) sucessores dos Apóstolos, apascentam e governam, como verdadeiros pastores, cada uma das ovelhas que lhes são confiadas”. COMBY, Jean. *Para ler...* op. cit., p. 123.

Nota 89

A constituição reconhece, no entanto, o valor do método científico e vê de maneira positiva o progresso das ciências humanas. “Não existem duas verdades, nem pode haver oposição entre fé e razão: um desacordo aparente entre ciência e religião só pode vir de um erro sobre a doutrina pregada pela religião ou de uma ideia falsa sobre a conclusão da ciência”. SESBOÜÉ, Bernard; THEOBALD, Christoph. *Historia...* op. cit., p. 155.

Nota 97

Entende-se por direito de padroado o conjunto de privilégios com certas cargas que, por concessão da Igreja, correspondem aos fundadores católicos duma igreja, capela ou benefício, ou também aos seus sucessores. Código Canônico de 1917, c. 1448. Apud. CIFUENTES, Rafael Llano. *Relações...* op. cit., p. 69.

Nota 99

Ibidem

Nota 106

Publicada em 1891.

Nota 113

BARBIER, Maurice. Por una definición de la laicidad francesa. Apud. RANQUETAT JÚNIOR, Cesar Alberto. *Laicidad...* op. cit., p. 63-64.

Nota 116

O Papa Pio IX expunha no índice de proposições condenáveis pela Igreja, o Syllabus (1864), o que considerava como os principais erros modernos: o racionalismo, que chegava a negar a divindade de Cristo; o galicanismo, que exige uma sanção do poder civil para o exercício da autoridade eclesiástica; o estatismo, que iniciava o monopólio do ensino e suprimia as ordens religiosas; o socialismo, que pretendia submeter completamente a família ao Estado; a doutrina dos economistas, que considerava a obtenção de riquezas um fim para a organização da sociedade e o naturalismo que via a ausência de religião no governo como um progresso e reivindicava a laicização das instituições como ideal, a separação entre Igreja e Estado, a liberdade de imprensa, a igualdade de cultos perante a lei e a plena liberdade de consciência.

Nota 126

Uma ação relativamente uniforme foi conseguida pelos jesuítas que procuraram implantar as diretrizes reformistas durante os dois séculos que estiveram em terras brasileiras. Cf. GOMES, Francisco José da Silva. Quatro séculos... op. cit., p. 3.

Nota 127

“Doutrina que defende a ingerência do chefe de Estado nas questões religiosas”. Cf. MATOSO, Kátia de Queirós. Bahia, século XIX: uma província no Império. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1992. p. 298.

Nota 137

Fundo Arquidiocese/Paroquial. Pasta Matriz de Santo Antônio. Apud. PEREIRA, Mabel Salgado. Romanização... op. cit., p. 25.

Nota 138

PEREIRA, Mabel Salgado. A presença do catolicismo romanizado em Juiz de Fora: do modelo tradicional ao reformado. In: TAVARES, Fátima Regina Gomes; CAMURÇA, Marcelo Ayres. (Orgs.) Minas das devoções; diversidade religiosa em Juiz de Fora. Juiz de Fora: UFJF; PPCIR, 2003. p. 16. Cf. BASTOS, Wilson Lima. Folclore no setor religião em Juiz de Fora. Juiz de Fora: Edições Paraibuna, 1973. p. 10-11.

Nota 148

Ata da Sessão de 7 de janeiro de 1881. In: O Pharol, 20 de janeiro de 1881. Apud. GOODWIN JR., James William. A modernidade... op. cit., p. 128.

Nota 151

O Pharol. Ano XXIV, 13 de março de 1890. Apud. PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização...* op. cit. p. 67.

Nota 156

O Pharol. Ano XXV, 3 de fevereiro de 1891. Apud. PEREIRA, Mabel Salgado. *Romanização...* op. cit., p. 139.

Nota 163

SANTOS, Patrícia Teixeira. Dom Comboni, p. 80. Apud. DUTRA NETO, Luciano. Das terras... op. cit., p. 41.

Nota 164

Congregação religiosa fundada por Santo Afonso de Ligório em 1732.

Nota 165

Curato é um termo usado, anteriormente à promulgação do novo código canônico, para designar comunidades católicas que possuíam uma capela e estavam em uma condição de amadurecimento econômico para realizar a transição e se tornarem paróquias. Atualmente são designados como “quase paróquias”. Informação concedida por Rosângela Melo, responsável pelo Arquivo Arquidiocesano de Juiz de Fora.

Nota 174

ACMJF. Livro de tombo da Paróquia de Santo Antonio. (1900-1945). p. 104.

Nota 175

ACMJF. Livro de tombo da Paróquia de Santo Antonio. (1900-1945). p. 105.

Nota 176

O termo apostatado faz referência à ação de apostasia que significa “abandono de crença, partido ou opinião”. Cf. FERREIRA, Aurélio Buarque de Holanda. Miniaurélio século XXI escolar: o minidicionário da língua portuguesa. 4. ed. rev. ampl. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2000. p. 53. No ano de 1928, em uma espécie de “resenha histórica” foram levantados os nomes dos vigários da paróquia de Santo Antônio até então, o nome de Hipólito de Campos ainda figurava entre eles. O que nos leva a crer que retirada de seu nome das referências oficiais na década de 1940 fez parte da construção da história da Igreja católica em Juiz de Fora por parte da hierarquia eclesiástica, uma construção que deveria obedecer aos parâmetros estabelecidos na Reforma Católica Ultramontana segundo os quais o sacerdote deveria ser um espelho para os fiéis, irrepreensível e imaculado.

Nota 178

Termo lavrado no livro de tombo da paróquia pelo Arcebispo D. Silvério em 23 de junho de 1911. Cf. OLIVEIRA, Francisco Maximiliano de. Sinais... op. cit., p. 62-63.

Nota 180

Aqui fazemos menção aos autores mais tradicionais sobre o catolicismo em Juiz de Fora, nomeadamente Riolando Azzi e Mabel Salgado Pereira, especialmente as obras já citadas “Sob o Báculo Episcopal” e “Romanização e Reforma Católica Ultramontana da Igreja de Juiz de Fora: projetos e limites (1890-1924)”, respectivamente.

Nota 186

“A fim de controlar o contrabando, e reservar para si todos os benefícios advindos da extração do ouro e diamantes, a Coroa [Portuguesa] decretou uma série de medidas, visando manter afastado de Minas o clero regular”. Cf. BORGES, Célia Maia. Escravos... op. cit., p. 56-57.

Nota 195

Fato interessante é a presença de mulheres nesta Irmandade, o que comumente não se verificava nas tradicionais agremiações do Santíssimo, apesar de seu compromisso especificar apenas a admissão de irmãos do sexo masculino.

Nota 196

O incentivo à comunhão masculina era constantemente reforçado por parte dos sacerdotes por se tratar de uma forma importante de participação dos homens na vida religiosa. Era recomendado que as esposas e os filhos frequentassem a Igreja diversas vezes na semana para auxiliar a formação da família sob uma base religiosa, obrigação esta que não era cumprida pela maioria dos homens que geralmente tinham o costume de ir ao templo religioso em alguns domingos assim como na Páscoa e no Natal. As associações masculinas contribuíam para a aproximação do homem ao ambiente religioso, como se verá mais adiante.

Nota 197

Compromisso da Irmandade do Glorioso Santo Antônio, 1876. Cap. 1º. Art. 1º. Apud. QUIOSSA, Paulo Sérgio. Mistério... op. cit., p. 55.

Nota 198

Estudos atuais revelam que a devoção a Santo Antônio era comum entre os escravos brasileiros e mesmo entre os negros na África. Cf. SLENES, Robert W. A árvore de Nsanda transplantada: cultos

kongo de aflição e identidade escrava no Sudeste brasileiro, no século XIX. In: LIBBY, Douglas Cole; FURTADO, Júnia Ferreira (Orgs.). Trabalho Livre, Trabalho Escravo: Brasil e Europa, séculos XVIII e XIX. São Paulo: Annablume, 2006.

Nota 210

Vide anexos 1 e 2.

Nota 211

Podemos observar que todas as faixas etárias e sexos possuíam um espaço de devoção recomendado, locais onde aconteciam socializações que introduziam os fiéis na vida comum do município e conferiam status a seus membros.

Nota 214

No trabalho de Valéria Leão Ferenzini aparece a informação de que essa associação também tinha problemas em relação à Arquidiocese, mas não encontramos mais referências sobre este fato. Esta informação, no entanto, nos faz acreditar que havia uma parcela dos fiéis católicos em Juiz de Fora que não estava ligada à Igreja tradicional e seguia seus ritos próprios desafiando as sanções da hierarquia sacerdotal.

Nota 224

Os Congregados Marianos eram associações destinadas a jovens do sexo masculino que tinham por objetivo a devoção à Virgem Maria.

Nota 233

Vide anexo 3.

Nota 234

Bilhete endereçado a Salathiel Damasio Emiliano, apreendido em seu centro e anexado no inquérito criminal como prova. Cf. AHPJF. Fundo Fórum Benjamim Colucci. Processos criminais do Período Republicano. III – Crimes contra a tranquilidade pública, 8 – Crimes contra a saúde pública. Processo de 1920.

Nota 236

Vide anexo 4.

Nota 237

237 Vide anexo 5.

Nota 238

Estas práticas são conhecidas atualmente como candomblé e umbanda.

Nota 244

Os documentos são assim referidos de acordo com a nomenclatura da época, presentes nos processos

Nota 245

Espécie de corte de cabelo feito com uma navalha.criminais.

Nota 262

As leituras mais perigosas seriam os romances, em seguida os jornais de moda e de trabalhos femininos e dos jornais laicos em geral. Cf. CHARTIER, Anne-Marie; HÉBRARD, Jean. Discursos sobre a leitura (1880-1980). São Paulo: Editora Ática, 1995.). p. 67-71.

Nota 266

Durante o período que compreende os anos de 1912 a meados da década de 1980 a Congregação do Verbo divino editou periódicos que sofreram alterações de formato e conteúdo, circulando sobre as seguintes denominações em Juiz de Fora: de 1912 a 1916, “A Bússola”; entre 1917 e 1918, “O Sacrário Amor”; e de 1919 a 1984, “Lar Catholico”. Durante quatro anos o periódico segue com a mesma denominação, mas tendo sido transladado para a cidade de Belo Horizonte. Em 1988 sua estrutura é reformulada e ele passa a uma nova denominação “Jornal de Opinião”, que circula até os dias atuais. Para esclarecer a temporalidade e história de cada uma das fases das publicações da Congregação do Verbo Divino na cidade conferir TOSTA, Sandra Pereira. Jornal... op. cit..

Nota 268

Atente-se aqui para a diferenciação entre os periódicos “O Lar Católico” e “Lar Catholico”. O primeiro foi editado durante dois anos pelo padre Dr. Venâncio Ribeiro de Aguiar Café, primeiro religioso reformador enviado à cidade; e o segundo periódico editado pela Congregação do Verbo Divino a partir de 1919.

Nota 276 e 277

Vide anexo 6.

Nota 279

Somente em Minas Gerais temos a criação das seguintes Dioceses e Arquidioceses durante o período da Reforma Católica Ultramontana: Diocese de Belo Horizonte em 11 de fevereiro de 1921 (1º de fevereiro de 1924 é elevada à categoria de Arquidiocese); Diocese de Campanha em 8 de setembro de 1907; Diocese de Divinópolis em 11 de julho de 1958; Diocese de Guaxupé em 3 de fevereiro de 1916; Diocese de Januária em 15 de junho de 1957; Diocese de Juiz de Fora em 1º de fevereiro de 1924 (elevação à Arquidiocese em 14 de abril de 1962); Diocese de Leopoldina em 28 de março de 1942; Diocese de São João Del Rey em 21 de maio de 1960; Diocese de Uberlândia em 22 de julho de 1922. Cf. verbete “Circunscrições eclesiais católicas do Brasil”, disponível em < http://pt.wikipedia.org/wiki/Circunscri%C3%A7%C3%B5es_eclesi%C3%A1sticas_cat%C3%B3licas_do_Brasil > consultado em 06/04/2010.

Nota 284

Vide anexo 7.

Nota 287

Vide anexo 8.

Nota 302

Esta era uma seção especialmente direcionada aos sacerdotes intitulada “Casos de moral e liturgia”. Situações ligadas aos comportamentos eram relatadas no periódico, em língua latina, para que os sacerdotes apresentassem suas “soluções”. Os que não pudessem comparecer na data mencionada à reunião, com a autorização do bispo, deveriam apresentar seus comentários por escrito. Este caso é um bom exemplo do esforço contínuo para a formação do clero segundo os preceitos do Ultramontanismo.

Nota 310

Essa série de artigos começava com uma matéria sobre “os fenômenos espíritas e seu valor autêntico” e seguia com “o valor psicológico dos fenômenos espíritas”; “o valor científico dos fenômenos espíritas”; “os fenômenos espíritas e seu valor histórico”; “os fenômenos espíritas e seu valor doutrinário”; “as evocações espíritas”; “a reencarnação”; “o perispírito”; “os fenômenos espíritas e seu valor intrínseco”; “forças naturais pouco conhecidas”; “intervenção peternatural”; “a verdade espírita”; “os fenômenos espíritas e seu valor moral”; “os fenômenos espíritas e seu valor terapêutico” e como último artigo “os fenômenos espíritas e seu valor legal”. Cf. ACMJF, O Lampadário, 07 de fevereiro de 1942 a 03 de outubro de 1942.

Nota 312

Um dos relatos mais usuais sobre este tema é a vida do médium Chico Xavier anterior à sua conversão ao Espiritismo. Em diversas biografias são relatados abusos de sua própria família que o castigava severamente por afirmar ver e conversar com espíritos quando ainda criança. Cf. STOLL, Sandra Jacqueline. Religião, ciência ou auto-ajuda? Trajetos do Espiritismo no Brasil. Revista de Antropologia. v. 45, n. 2. São Paulo: USP, 2002, p. 361-402. p. 371-375.

Nota 315

Os embates entre a medicina e as religiões espíritas podem ser vistos em diversos trabalhos, os dois principais por nós usados são: ALMEIDA, Angélica Aparecida Silva de. Uma fábrica de loucos: psiquiatria x espiritismo no Brasil (1900-1950). Tese (Doutorado em História). Campinas: UNICAMP, 2007. e SCOTON, Roberta Müller Scafuto. Espíritas enlouquecem ou espíritos curam? Uma análise das relações, conflitos, debates e diálogos entre médicos e kardecistas na primeira metade do século XX (Juiz de Fora-MG). Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião). Instituto de Ciências Humanas – Universidade Federal de Juiz de Fora, 2007.

Nota 317

Essa publicação é resultado de uma reunião entre os Cardeais e Arcebispos do Brasil em 1953, realizada durante a primeira sessão ordinária da Conferência Nacional dos Bispos no Brasil.

Nota 322

O Médium foi um periódico editado pela Aliança Municipal Espírita nas primeiras décadas do século XX.

Nota 323

AMEJF. O Médium, julho de 1939, p. 10.

Nota 325

Vide anexo 9.

Nota 326

Este e outros avisos eram publicados todas as semanas no O Lampadário a partir da década de 1920.

Nota 330

Proibição existente desde abril de 1917. A Santa Sé afirmava com as seguintes palavras: “Não é lícito, com a intervenção do médium, como dizem, ou sem ella recorrendo-se, ou não, ao hypnotismo, assistir a locuções ou manifestações espíritas quaesquer que sejam, ainda que apparentem honestidade ou piedade, e quer sejam inquiridas almas ou espíritos, quer se escutem as suas respostas, quer o

assistente seja mero espectador, e com protesto implícito de não querer nenhuma relação com os maus espíritos”. Cf. TADDEI, Dom Fernando. *O Moderno Espiritismo...* op. cit., p. 58.

Nota 345

Vide anexo 10.

Nota 348 e 349

São enumerados pelo Sr. João Batista Assis o “Sport Club Benfica, o Paulistano Jôquei Clube, o Bonsucesso no bairro Francisco Bernardino, o Cerâmica localizado no bairro com o mesmo nome, o Vila Branca no Monte Castelo, o Borboleta, o Bonfim e o Flamengoinho”. Cf. ALMEIDA, Patricia Lage de. *Elos de Permanência...* op. cit., p. 73.

Nota 365

Alceu Amoroso Lima é autor de diversas obras católicas, mais conhecido por seu pseudônimo Tristão de Athayde.

Nota 382

Chegou a ser proposto um “Estatuto da Família” que, apesar de não ter sido promulgado, representou o ponto de partida para o Decreto-lei nº 3200 que “dispõe sobre a organização e a proteção da família” e apesar de possuir uma aparência modesta é resultado de um projeto mais ambicioso “que, a pretexto de dar proteção à família brasileira, teria tido profundas consequências em relação à política de previdência social, ao papel da mulher na sociedade à educação e até, eventualmente, em relação à política populacional do país”. Cf. SCHWARTZMAN, Simon. *A Igreja e o Estado Novo: o estatuto da família*. Cadernos de Pesquisa. v. 37. São Paulo: Fundação Carlos Chagas, 1980, p. 71-77. p. 2.

Nota 388

SERRA, Monsenhor Rui. *Ação Católica: urgência necessidade e obrigação*, p. 577-39. Apud. FIGUEIREDO, Eduardo David. *A Ação Católica nas páginas da REB – Revista Eclesiástica Brasileira (1941-1962)*. GP História das Religiões: desafios teóricos, metodológicos e historiográficos. Assis: Associação Brasileira de História das Religiões, 2008. p. 5.

Nota 390

AHMMP. Fundo HJH – Correspondência. Apud. AZZI, Riolando; PEREIRA, Mabel Salgado. Henrique José Hargreaves, p. 264.

Nota 393

Mozart Geraldo Teixeira foi um médico juizforano e professor. Atualmente no Arquivo da Universidade Federal de Juiz de Fora está alocada sua biblioteca pessoal, que foi doada a esta instituição por ocasião de sua morte. Essa biblioteca é composta por títulos de História, Filosofia, Ciências Sociais, Teologia, Moral, Doutrina Católica etc, indicando que Mozart G. Teixeira era também um intelectual preocupado com o conhecimento de sua religião.

Nota

⁴²⁷Trecho retirado de FREI BOAVENTURA. *Por que a Igreja...* op. cit., p. 10. Percebe-se que os adeptos do espiritismo eram retirados de qualquer convívio religioso ou social do catolicismo. Do tratamento aos espíritas de 1935, foram acrescentadas algumas considerações e retirada a pena de excomunhão.

RELAÇÕES ENTRE RELIGIOSIDADES CATÓLICAS EM JUIZ DE FORA A PARTIR DA REFORMA ULTRAMONTANA, 1890-1958



conhecimentolivres.org/home



contato@conhecimentolivres.org



[editoraconhecimentolivres](#)

Danielle Aparecida Arruda



EDITORA CONHECIMENTO LIVRE