

## **MISSÕES REDENTORISTAS: UM MISTO DE INTERNALIZAÇÃO DA FÉ E EXTERIORIDADES RELIGIOSAS.<sup>i</sup>**

### **REDEMPTORIST MISSIONS: A MIX OF INTERNALIZATION OF FAITH AND RELIGIOUS EXTERIORITIES.**

### **MISIONES REDENTORISTAS: UNA MEZCLA DE INTERNALIZACIÓN DE LA FE Y EXTERIORIDAD RELIGIOSAS.**

José Leandro Peters<sup>ii</sup>

**Resumo:** Neste trabalho, analiso as missões religiosas promovidas por religiosos da Congregação do Santíssimo Redentor entre 1890 e 1930 nos estados de Minas Gerais, São Paulo e Goiás. Essas missões ocorreram no contexto de romanização do catolicismo brasileiro. A Igreja tinha a expectativa de que elas contribuiriam para romper com padrões de manifestação da fé compreendidos como carregados de superstição e exterioridades e, ao mesmo tempo, afirmaria práticas religiosas pautadas pela valorização dos sacramentos e diretrizes romanas. Sigo a hipótese de que essas missões religiosas, ao invés de simplesmente silenciarem manifestações de fé condenadas pelo catolicismo ortodoxo, permitiram um processo de negociação, abrindo espaços para sobrevivências do catolicismo luso-brasileiro dentro de manifestações religiosas tipicamente ultramontanas. **Palavras-chave:** Missões Religiosas. Reforma Ultramontana. Padres Redentoristas.

**Abstract:** In this paper, I analyze the religious mission promoted by Congregation of the Most Holy Redeemer's religious between the 1890s and the 1930s in the Brazilian states of Minas Gerais, São Paulo and Goiás. These missions occurred in the context of the Romanization of Brazilian Catholicism. The Church had the expectation that these missions would contribute to break with patterns of faith manifestation that were understood to impregnated with superstitions and externalities and, at the same time, it would affirm religious practices guided by sacraments and Roman guidelines valorization. I follow the hypothesis that these religious missions, instead of simply to silence expressions of faith condemned by orthodox Catholicism, they allowed for a negotiation process, leaving spaces for Portuguese-Brazilian Catholicism to survive in typically ultramontane religious manifestations.

**Keywords:** Religious Missions. Ultramontanism. Redemptorist Priests.

**Resumen:** En este trabajo, analizo las misiones religiosas que se la promovieron los religiosos de la Congregación del Santísimo Redentor entre 1890 y 1930 en los estados de Minas Gerais, São Paulo y Goiás. Esas misiones ocurrieron en el contexto de

romanización del catolicismo brasileño. La iglesia tenía la expectativa de que ellas contribuirían con el cambio de los padrones de manifestación de la fe comprendidos como cargados de superstición y exterioridad y, al mismo tiempo, afirmarían prácticas religiosas basadas a través de los sacramentos y directrices romanas. Sigo la hipótesis de que esas misiones religiosas, en lugar de simplemente silenciar manifestaciones de fe reprobados por el catolicismo ortodoxo, permitían un proceso de negociación, abriendo espacios para supervivencias del catolicismo luso-brasileño adentro de manifestaciones religiosas típicamente ultramontanas.

**Palabras clave:** Misiones Religiosas. Reforma Ultramontana. Padres Redentoristas.

## Introdução

As missões, as festas religiosas e os sacramentos conduzidos pelos padres e irmãos redentoristas foram os principais momentos de encontro entre duas linguagens religiosas distintas: a dos missionários, que na teoria representava a ortodoxia, e a do povo, que na mesma linha teórica representava uma prática religiosa desregrada e profana. Nesses encontros, criaram-se códigos comunicativos que, ao esboçar um esforço de tradução de um lado para o outro, conforme se mostrava necessário ao momento, resultaram em um conjunto de práticas religiosas que conjugaram valores e costumes de ambos os lados. A ortodoxia redentorista, já com uma predisposição a práticas de exterioridade da fé que vinha de longa data, incorporou linguagens religiosas comuns ao povo como a musicalidade, os elementos da cultura visual e as práticas do dom e contradom no mercado do sagrado. Da mesma forma que, certamente, a população local, também reajustou a sua religiosidade marcando presença nas missas e nos confessionários, comungando-se a cada oportunidade e legitimando os matrimônios.

O processo de mediação cultural não ocorreu sem a apropriação de discursos, práticas e crenças em ambos os lados. Se o povo que recebia a missão passou a se comungar e legitimar o casamento porque reforçou-se a ideia dessa prática como útil à salvação, os missionários fizeram amplo uso da musicalidade, dos foguetes, das imagens e devoções por entenderem que eram práticas úteis e necessárias ao louvor de Deus, da Virgem e dos santos. É esse processo de mediação, de contato e trocas que estou preocupado em entender nesse trabalho. As reflexões aqui apresentadas buscam compreender como os missionários redentoristas se apropriaram das práticas religiosas populares, conscientes da sua utilidade, e as ajustaram às suas crenças anteriores e ao

catolicismo reformado, afirmando uma forma de manifestação da fé que conciliava práticas de exteriorização da fé com os sacramentos defendidos pela Igreja.

### **As missões religiosas e a porosidade do catolicismo**

As missões foram importantes estratégias para a reforma do catolicismo, processo no qual se inseriam os redentoristas. Aprimorar o catolicismo praticado levando as pessoas a frequentarem de modo mais consciente e consistente os sacramentos e atender espiritualmente as almas abandonadas que estavam nos sertões sempre despertou ensejos para missões religiosas, conforme Louis Châtellier descreveu de modo brilhante na obra *A Religião dos Pobres* (CHÂTELLIER, 1995). Châtellier defende que o ímpeto missionário de percorrer territórios “a fim de reanimar a fé das populações e de lhes recordarem a necessária penitência” remete à fundação das ordens mendicantes no século XIII. Ao longo do medievo, as missões se desenvolveram por meio de atuações de indivíduos ou grupos que agiam em paralelo à Igreja, como S. Francisco de Assis e S. Domingos. Cada grupo imprimiu nas missões projetos e expectativas particulares, ora priorizando a ação pastoral, ora as atividades monasteriais. Somente a partir dos movimentos da Reforma Protestante e da Contrarreforma é que as missões religiosas foram incorporadas oficialmente pelo discurso da Igreja e tomadas como estratégias para combater o avanço do protestantismo e afirmar a ortodoxia contrarreformista.<sup>iii</sup> Esse ideal passou a nortear a partir de então o movimento missionário. Tal qual as missões dos padres da Companhia de Jesus e dos capuchinhos, as missões redentoristas inseriam-se nesse contexto e serviam ao ideal reformista da Igreja.

Entretanto, devemos considerar as missões como um encontro de, pelo menos, três conjuntos de experiências e expectativas religiosas distintas: a ortodoxia da Igreja; a formação do missionário e o público alvo. A intercessão entre essas linguagens religiosas que caminham paralelamente pode conduzir a dois movimentos: a acomodação e o conflito. No primeiro caso – da acomodação – perceberíamos o ajustamento das práticas e teorias a partir da apropriação e uso da linguagem do outro como um recurso útil e complementar de acesso ao campo sagrado, sem o esboço de críticas mais duras. No segundo caso – do conflito – perceberíamos a completa negação da linguagem do outro como um meio útil de adoração ao sagrado e de busca pela salvação da alma. O conflito

pressupõe não só a negação, mas deixa subentendido também um desejo de destruição da linguagem do outro e sua concomitante substituição por outra. Pela complexidade que envolve as relações humanas, institucionais e religiosas das missões, dificilmente percebe-se a completa negação ou a completa aceitação do outro. As missões constituem-se em um processo de negociação em que os elementos da linguagem religiosa se chocam e se contaminam, em graus variados, em movimentos de ressignificações constantes.<sup>iv</sup>

O grau de porosidade do contato depende, em grande parte, dos indivíduos que atuam no processo em ambos os lados. Quando lemos uma documentação como as cartas pastorais, as encíclicas papais e as crônicas dos missionários, percebemos uma dualidade proposta pela linguagem dominante do período, ou seja, pelo posicionamento oficial da Igreja. A Igreja, ao defender o catolicismo sacramental, dizia defender a moralidade e a forma correta de se praticar o catolicismo e identificava nas práticas populares caminhos tortuosos, imorais e ineficazes de busca pela salvação. A interpretação *ipisis litteris* da documentação conduz à visualização de uma completa negação do outro. Entretanto, devemos observar que a aplicabilidade da regra se apresenta de modos diferenciados, porque ela é apropriada por indivíduos que cultivam experiências distintas conduzindo a discurso de modo, ora mais, ora menos tolerantes.

Uma das singularidades relacionada exclusivamente às missões bávaras no Brasil é descrita por Gilberto Paiva em *A Província Redentorista de São Paulo (1894-1955)* (PAIVA, 2007). Ele argumenta, com razão, que a maioria dos redentoristas das primeiras turmas que atuaram no Brasil tinha a dificuldade de não ter tido a experiência de praticar as missões no continente europeu devido à política de supressão da Congregação levada adiante por Bismark na recém unificada Alemanha. Somava-se à inexperiência, as dificuldades de interpretação da língua e da cultura do outro, abrindo maiores margens para possíveis adaptações de linguagem. Para Paiva a dificuldade da inexperiência foi suprida em parte com o auxílio dos padres da casa redentorista holandesa de Juiz de Fora. Alguns padres holandeses foram escalados para ministrarem um segundo noviciado em Aparecida a fim de prepararem os bávaros de São Paulo para a pregação das missões. Em outros momentos, os próprios padres holandeses foram convidados a pregar missões em Aparecida e nos arredores, como em 1901, quando Pe. Henrique Brandaw coordenou a pregação de missão na cidade de Aparecida. Paiva

defende que essa missão em específico revela as dificuldades que os padres bávaros tinham de adaptar as missões à realidade brasileira, uma vez que era um campo de trabalho que só conheceriam após mergulharem na realidade. A descrição da missão pelos redentoristas bávaros sugere que, embora tivessem dificuldades, eles nutriam grande respeito pelas adaptações que os holandeses faziam às missões a fim de popularizá-las entre os brasileiros.

Missão de Aparecida, 28 de junho a (...) julho 1901; Missionários: Redentoristas holandeses. A 28 de junho, à tarde, começou a missão em nossa igreja juntamente com as procissões do jubileu. Todos os dias, duas práticas, à tarde, *antes do terço, procissão*; crismou-se quase todos os dias. O que atraiu e edificou o povo foram as procissões, nas quais *as crianças iam à frente duas a duas, os meninos com a imagem de Jesus Nazareno e as meninas com a do menino Jesus de Praga*. Durante, *elas cantavam* as ladainhas de todos os santos e de Nossa Senhora. Quase sempre a Igreja esteve cheia à benção da noite.

Houve umas 1450 comunhões, 500 crismas, 15 casamentos, *Bela e imponente foi a procissão do encerramento*, a 10 de julho, na qual foi levada a *Imagem milagrosa* e havia tanta gente *como em nenhuma outra festa*. Os resultados da Missão foram evidentes; o povo ficou-nos muito mais favorável, frequentou mais as missas e os sacramentos; pessoas que nunca se confessaram antes, procuraram o confessorário. (PAIVA, 2007, P. 284). (Grifos meus).

Paiva ressalta que as adaptações dos holandeses à forma de pregar as missões no Brasil agradaram aos bávaros, principalmente porque eram úteis, uma vez que atraíam mais brasileiros para o encontro religioso. Não era comum, nas missões redentoristas pregadas na Europa, o hábito das comunhões gerais e procissões com o quadro de Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, mas no Brasil eles foram extremamente necessários, pois deram à missão uma moldura de brasilidade. Lógico que, ao fazerem uso dessas práticas, os missionários lançam mão de estratégias que inseriam em seu discurso devoções que não eram completamente estranhas a eles. Elas estavam no seu cotidiano, embora não fossem ressaltadas. O culto a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro, por exemplo, não era o principal da Congregação, mas fazia parte da sua tradição desde meados do século XIX, quando o papa Pio IX recomendou aos redentoristas que divulgassem essa devoção (PAIVA, 2007). Podemos afirmar que muitas das práticas religiosas que sobressaíram no Brasil durante as missões não constituíram-se por completo como inovações, elas já eram conhecidas dos membros da Congregação seja por experiências individuais, seja por experiências de grupo, e no Brasil foram reafirmadas.

A finalidade era antes atrair os olhares do povo e inseri-lo na prática sacramental, mas a estratégia acabou por conciliar as duas formas de vivência religiosa: a

internalização e a exteriorização da fé. Nas missões crismava-se, legitimava-se casamentos, oferecia-se a comunhão, incentivava-se a confissão. Mas também reforçava-se algumas devoções e projetava-se outras ainda desconhecidas ou pouco usuais em território brasileiro como o culto a Santo Afonso e a Nossa Senhora do Perpétuo Socorro. Depositava-se importância também nos elementos festivos de um catolicismo menos regrado, como: as procissões; a musicalidade; as devoções às imagens e a ampla utilização de velas, luzes e foguetes. A descrição da missão pregada pelo Pe. Henrique Brandaw e outros padres holandeses em Aparecida no ano de 1901, acima reproduzida, nos passa a impressão de como as missões faziam uso das exterioridades, mesmo estando os padres redentoristas imersos no discurso ortodoxo. A procissão parece ser o centro da missão, o momento mais importante. Embora ela estivesse imersa em um discurso sacramental, era feita dentro da lógica do catolicismo praticado pelo povo, uma vez que o povo era o principal agente atuante nela e os padres não limitavam práticas corriqueiras, ao contrário, as institucionalizavam. As crianças seguiam na frente com as imagens de devoção e muitas das vezes carregando velas. Ao longo do trajeto ou o grupo cantava as ladainhas ou as bandas de música ditavam a trilha sonora da caminhada. Foguetes demarcavam o trajeto. Fazia-se da missão uma verdadeira festa romanizadora: exterioridades e sacramentos conviviam em harmonia nesses encontros.

Por essas considerações chego à conclusão de que, ao partir para a ação missionária e entrar em contato com o catolicismo praticado em cada região brasileira, os redentoristas ao mesmo tempo em que defendiam o catolicismo tridentino, colocavam em risco o purismo desse modelo de prática religiosa desejado pelos bispos reformadores e até por membros da própria Congregação. Isso ocorreu principalmente porque a Congregação criada por Santo Afonso, quando em ação evangelizadora não agia somente em defesa dos anseios tridentinos como imaginaram os bispos reformadores. Às vezes, o grupo se mostrava muito mais próximo das práticas religiosas populares do que do catolicismo institucionalizado. Quando Santo Afonso fundou a Congregação em 1732, seu objetivo era atender espiritualmente as almas abandonadas do interior do Reino de Nápoles e, no contato que os primeiros padres redentoristas e que os das turmas seguintes foram tendo com esses católicos marginalizados, foram evangelizando, mas foram

também sendo evangelizados, permitindo que práticas religiosas pouco ortodoxas passassem a fazer parte das missões.

Os redentoristas incorporaram muitas dessas formas religiosas populares de viver a religião, uma vez que ficavam surpreendidos com a fé que os fiéis depositavam em suas práticas. No Brasil não foi diferente. Em vários momentos de suas crônicas eles deixam transparecer um determinado respeito pelas práticas religiosas que encontraram por aqui, como no relato sobre a procissão da festa da Imaculada Conceição no interior do estado de São Paulo.

Saiu em ordem, *edificante* procissão com a imagem milagrosa no andor, *acompanhada de banda de música*. Quase todas levavam *velas acesas, foguetes espoucavam*. Às 6 e  $\frac{1}{2}$  voltou a procissão para a Igreja *magnificamente* iluminada. Centenas de velas tinham sido acesas no altar e na Igreja. O cônego Henriquez fez o sermão seguido do solene Te Deum. As 8 horas estava tudo terminado. As 8 e  $\frac{1}{2}$  foram queimados, na praça, *fogos de artifício, como jamais tínhamos visto, nem podemos descrever*. O *espetáculo durou mais de uma hora*. Por todo esse tempo a banda de música não cessou de tocar. (WIGGERMANN & GAHR, 1982, pp. 37 e 38). (Grifos meus).

Não há como negar em trechos como esse que, embora esses padres atuassem no Brasil incumbidos de amenizar e substituir práticas de exteriorização religiosa como as relatados no texto, eles não deixaram de nutrir uma determinada consideração por elas. Os termos utilizados na descrição nos sugerem um determinado entusiasmo dos redentoristas com as práticas religiosas manifestas no Brasil: elas são edificantes, magníficas, inimagináveis, indescritíveis, espetaculares! Ora, não há nesse relato uma descrição que nos permite imaginar a supressão ou a condenação de determinadas práticas religiosas. O texto nos deixa margem para imaginar que os redentoristas gostavam tanto do que viam que tenderiam a incorporar tais manifestações na sua ortodoxia.

Com essa reflexão é possível entender porque a ação missionária redentorista conciliou manifestações exteriorizadas da fé e uma evangelização procurando inculcar valores internalistas no povo, ou seja, uma apropriação religiosa que valorizava tanto as exterioridades, quanto a internalização como práticas religiosas paralelas, cada qual com o seu valor. Não predomina no discurso redentorista o desejo de substituição de uma prática pela outra como sugeriram diversos estudos<sup>v</sup> e sim de complementação, podendo as duas coexistirem desde que se valorizassem, para além da devoção à Virgem e aos santos, os sacramentos e a Igreja enquanto instituição. Desejava-se suprimir sim atitudes e comportamentos que eram lidos como profanação do espaço sagrado como os jogos, a

prostituição, as brigas e confusões que rodeavam os encontros religiosos. Por exemplo, Gebardo Wiggermann em descrição das romarias à capela de Nossa Senhora Aparecida no interior do estado de São Paulo, afirmou:

Infelizmente a devoção dos romeiros cifrava-se quase que exclusivamente ao beijo das fitas que pendem da imagem milagrosa; nada de confissões. Nem mesmo havia ocasiões para isso, pois que nenhum padre ia ao confessionário a não ser que fosse expressamente chamado. Disseram-nos que até então a média de confissões por ano não ia além de 20. (WIGGERMANN & GAHR, 1982, p. 37).

Na leitura desse redentorista o problema não é o beijar a fita, ou seja, a prática religiosa exteriorizada dos brasileiros. Ela pode até ser útil ao projeto, porque é feita com fé. A questão toda reside no fato do povo não conciliar essas manifestações religiosas com as práticas sacramentais defendidas pelo catolicismo do tipo ultramontano, como as confissões. Na leitura do fato oferecida por Wiggermann, não era por falta de fé que os brasileiros deixavam de se confessar, mas por falta do confessionário, ou de quem os ouvissem no confessionário. Suas afirmações deixam margem para pensarmos que as exterioridades seriam toleradas como manifestações da fé desde que o povo aderisse com a mesma frequência e devoção às práticas sacramentais.

Mais que a leitura da religiosidade praticada e os inúmeros adjetivos positivos direcionado a ela, a prática das missões nos permite afirmar que muitas das ditas “exterioridades religiosas” eram corriqueiras nesses encontros. Resultado de iniciativas tanto dos missionários redentoristas, quanto das pessoas que compunham os povoados alvos das missões. A descrição de uma das primeiras missões redentoristas bávaras em São Paulo, feita na cidade de Bairro Alto, próxima a Aparecida, dá margem para pensar nas apropriações que os missionários fizeram das exterioridades da religiosidade manifesta no Brasil. Diz o cronista que

o lugar mesmo tem umas 30 casas, a paróquia toda mais de 3000 almas. No dia seguinte, às 4 h. da tarde, foi a entrada solene do missionário na igreja com 2 quadros: de N. Sra. e do Crucificado. Os quadros foram amarrados (levados) em varas de bambu e enfeitados de fitas. N. Sra., levada por uma moça vestida de branco, e a cruz e dois coroinhas com velas, abriam a procissão. Seguiam-nas em fileiras de ambos os lados todas as senhoras e moças. Vinha depois o quadro do Crucificado levado pela autoridade do lugar e acompanhado por todos os homens em fileira. No fim vinha o vigário de roquete e estola e o missionário de barrete e cruz de missão. Com entusiasmo cantavam todos a ladainha de N. Sra.. Chegados à igreja, a imagem do Crucificado foi colocada à esquerda do púlpito e à sua frente, a de N. Sra.. Em seguida, no altar, foram rezadas e cantadas as orações prescritas para a missão. E o missionário fez sua primeira pregação de abertura, que o povo ouviu de olhos e ouvidos atentos. “Nós nunca temos vista tal coisa”, diziam uns aos outros depois. Após a prática cantou-se com entusiasmo o “Senhor Amado” e foi dada a benção com o Santíssimo (BRUSTOLONI, 1978, p. 124).

Parece claro pela passagem citada que os missionários faziam amplo uso imagético e sonoro durante as missões. O momento da procissão que, ao que consta, não era desconhecido dos povoados locais, ao contrário, compunha-se em uma prática religiosa corriqueira durante os eventos religiosos, era um dos momentos centrais das missões e feito ao modo brasileiro: ampla exposição e utilização de imagens e entoação de cânticos variados, geralmente acompanhados pelas bandas de música. Antes, durante e depois das procissões, os foguetes espocavam no ar e impressionavam os olhos e ouvidos dos devotos. À frente, o cortejo era conduzido pelas representações de Nossa Senhora e Jesus Crucificado. Da mesma forma que procurava afirmar entre o povo os sacramentos, priorizando as missas, confissões e comunhões, os missionários reforçavam a forma exteriorizada dos brasileiros manifestarem a sua devoção, permitindo a oração associada ao canto e ao imagético, bem como a sobrevivência da prática das promessas – se pensarmos as procissões como lugares privilegiados para o exercício do pagador de promessas.

A missão de que trata a citação acima fora pregada pelo padre Miguel Siebler, em 1898, antes que os redentoristas holandeses oferecessem aos bávaros o segundo noviciado destinado à formação missionária. Contrariando as expectativas em torno da primeira década de atuação dos padres bávaros no Brasil, outras como essa não foram corriqueiras nesse período devido às dificuldades da língua e à inexperiência dos padres no campo missionário, conforme já ressaltado. Mais precária ainda era a situação dos redentoristas bávaros de Goiás. Lá os problemas da língua e da inexperiência somavam-se ao isolamento, à falta de uma infraestrutura tanto física quanto econômica para dar suporte às missões, à quase inexistente comunicação entre o missionário em trabalho e a casa redentorista de origem e aos difíceis e perigosos caminhos a serem percorridos pelo interior. Os redentoristas certamente temiam o sertão e evitavam adentrá-lo em um primeiro momento. Paiva defende que, nos primeiros anos, foram mais corriqueiros em Goiás os giros missionários e não as missões (PAIVA, 2007). Os giros ou pousos consistiam na andança dos missionários pelo interior passando por uma série de fazendas. Em cada propriedade, ou em cada pouso, o missionário procurava reunir toda a população dos arredores. Nesses momentos “fazia-se uma pequena missão: catequese, instrução e incentivo às devoções, além da administração dos sacramentos” (PAIVA, 2007, p. 272).

Segundo Paiva, os giros missionários eram mais rápidos que as missões e baseados no princípio da desobriga; a visita de um missionário a áreas rurais para administrar os sacramentos ao povo e desobrigá-los da participação cotidiana nos mesmos. Entretanto, era também mais que uma simples desobriga, porque constituía-se ao mesmo tempo em um convite à participação na Igreja. Mesmo esses encontros mais rápidos eram marcados pela comunicação entre duas linguagens religiosas distintas, envolviam a recepção ao missionário, festas para os santos locais, procissões, bandas de música, foguetes, bem como as confissões, as comunhões, os sermões e a legitimação de matrimônios. Outro ponto que deve ser considerado é possibilidade de improvisações que encontros como esses deixavam margem para acontecer. A administração de sacramentos em propriedades e pousos permitia ou em alguns casos poderia obrigar os missionários a ajustarem o discurso e a cerimônia ao campo material e social disponível. A interação entre exterioridades e internalização tornava-se, se não mais intensa, pelo menos mais facilitada.

Retomando o caso de São Paulo, por ali as primeiras missões que seguiam a um programa específico e mais institucionalizado foram pregadas em 1897 e eram baseadas no Diretório das Missões para uso da Congregação do Santíssimo Redentor da Província da Alemanha Superior. Segundo a análise de Gilberto Paiva, o documento de 1885 oferece um esquema de missão de 8 a 10 dias propondo sermões sobre o pecado mortal, a morte, o juízo final, o inferno, o patrocínio de Nossa Senhora, a Paixão e a Eucaristia (PAIVA, 2007). A missão intentava converter e atrair para a Igreja tanto pelo temor, quanto pelo amor. O discurso deveria mostrar ao indivíduo os perigos da vida em pecado, a necessidade da conversão para a salvação e o grande amor de Jesus e Maria, ambos receptivos ao perdão. Foi nesse mesmo Diretório que se baseou o holandês Pe. Henrique Brandaw ao comandar o segundo noviciado para os padres germânicos em Aparecida.

Mesmo seguindo o Diretório, as missões projetadas por Brandaw propunham um amplo uso de imagens e encenações, reforçando características do catolicismo exteriorizado que era amplamente criticado pela Igreja ultramontana. Em sua tese de doutorado, Gilberto Paiva transcreveu o testemunho do Padre Antônio Silva, de abril de 2005, em que ele faz referência ao Pe. Antônio Zartmann, que fez o segundo noviciado com o Pe. Brandaw, em 1902 (PAIVA, 2007, p. 294). Embora distante temporalmente do

período analisado, o relato merece destaque nesse trabalho devido à riqueza de detalhes com que descreve momentos específicos das missões.

No folclore do II Noviciado era modelo o sermão sobre o inferno do Padre Afonso Zartmann para condenar mais o pecado que o pecador: ele simulava ir tirando do lago do fogo do inferno com uma vara de pescar cada condenado: o bêbado, o vagabundo, o que faltava na missa, a mulher infiel e depois mostrar em cada um o detestável do pecado e a lamentável condenação que era justa para os que mereciam estar no fogo... ele não fazia os pecadores voltarem para o inferno deixava-os fora, porque ninguém merecia querer continuar pecando e nem Deus se sentia bem com isso! Uma das leis de nossa pastoral era ser claro e leão no púlpito e ser todo coração no confessionário. Era norma geral: como fez Santo Afonso, nunca se nega a absolvição no confessionário. Era também muito repetido o princípio: quem se ajoelha para confessar, já fez uma decisão de se converter ao menos na boa vontade (Testemunho do Padre Antônio Silva, em abril de 2005. Apud: PAIVA, 2007, pp. 294-295).

Mesmo servindo a um objetivo pedagógico, o discurso e as práticas redentoristas nas missões faziam amplo uso das exterioridades, conforme fica evidente no trecho citado. Exemplos de condenações, imagens do inferno e do juízo final povoavam os sermões redentoristas e embrenhavam-se no imaginário popular e também no dos próprios missionários. Ao tornar visível a imagem do inferno e a luta entre Deus e o Diabo, os missionários exteriorizavam as suas crenças e concepções religiosas dando a elas uma materialização assim como fazia a ampla parcela da população. O sermão acima descrito objetivava afastar o brasileiro dos vícios, tomados como pecados, que os redentoristas julgavam ser os mais corriqueiros e talvez os piores: a bebedeira, a infidelidade, a vagabundagem e a ausência à missa. Não há uma condenação explícita da forma festiva e exteriorizada do brasileiro manifestar a sua religiosidade, deixa-se evidente que a condenação reside na ausência aos sacramentos, como a missa e o matrimônio. Pelo temor, busca-se aproximar o católico das práticas sacramentais e reforça-se ao mesmo tempo a importância do teatro, da imagética e da sonoridade nos eventos religiosos. É o espetáculo e a boa retórica que aproximaria o cristão da Igreja Católica reformada e não o discurso do rigor e da supressão.

Esse modo de proceder em uma missão religiosa é mais antigo que a própria existência da Congregação. Ao aproximarmos as missões redentoristas do modo de proceder de alguns missionários que atuaram no início da colonização brasileira, percebemos mais proximidades que distanciamentos. Nas peças teatrais escritas pelo Fr. Joseph de Anchieta para serem encenadas em meio indígena encontramos discursos e práticas muito parecidos aos adotados pelos redentoristas (ANCHIETA, 1977). Com o

desejo de atemorizar e atrair os indígenas para a Igreja, Anchieta usou o teatro como estratégia pedagógica. O jesuíta fez uma série de associações entre a cultura europeia e a indígena que lhe permitiam afirmar que a vida fora dos preceitos da Igreja era um campo aberto para a atuação do Diabo e certamente conduziria à condenação eterna da alma do indivíduo. O ato era inspirado no contexto dos costumes indígenas e sua execução envolvia não só o sermão, mas também a dança, a música e o canto. Sábato Magaldi propõe uma análise do teatro anchietano que, ao ser aproximado das missões redentoristas no Brasil do século XX, permite uma leitura mais plural do evento (MAGALDI, 2001). O autor defende que Anchieta não tinha sentido ou vocação irresistível ao palco, o seu anseio não era o espetáculo. Para Magaldi, os autos de Anchieta “parecem uma aplicada composição didática de quem tinha um dever superior a cumprir: levar a fé e os mandamentos religiosos à audiência, num veículo ameno e agradável, diferente da prédica seca dos sermões” (MAGALDI, 2001, p. 10). Seguindo os passos do autor, conclui-se que o teatro de Anchieta ou o teatro jesuítico não era destinado somente a ensinar religião, não era só catequese, mas também era uma oportunidade de vivência da fé e da moralidade cristã, tanto para os missionários quanto para os indígenas. Magaldi ressalta que o teatro jesuítico mobilizava todos os habitantes das aldeias: os missionários e os índios ensaiados por eles viviam a religiosidade em caráter festivo ao invés de somente ouvi-la por meio da pregação de sermões.

Magaldi oferece uma teoria interpretativa que é completamente pertinente para a melhor compreensão das missões redentoristas no Brasil. A distância temporal entre o teatro jesuítico e as missões redentoristas é grande, a origem das práticas certamente remonta ao medievo, mas a essência e o objetivo são os mesmos: a catequização unida à oportunidade de vivência da fé. As missões constituíram-se em encontros de indivíduos dispostos a viverem a religião tanto quanto dispostos a catequização. Os sermões, as missas, as procissões, as confissões, as comunhões, as legitimações matrimônias e todos os outros momentos desencadeados pelas missões tinham como objetivo não só a conversão ou a catequização da população pelo medo ou pelo amor, mas objetivavam, antes de tudo, a vivência da religião ora de modo mais festivo, ora com maior seriedade. As missões como oportunidade de vivência efetiva da fé eram uma realidade tanto para os missionários que projetavam cada momento delas, quanto para a população que se

reunia nesses momentos para ouvir, assistir e participar das cerimônias. Se no teatro jesuítico, os missionários da Companhia de Jesus vestiam e ensaiavam os indígenas para darem vida às mais diversas personagens das peças teatrais, nas missões redentoristas os padres catequizavam, ensaiavam e vestiam os sertanejos para viverem momentos importantes dos seus encontros religiosos, como as procissões. Existe um elemento que não se pode perder de vista nesse cotidiano: o povo. Ele é um dos protagonistas do evento; ele vive e dá corpo aos momentos religiosos, imprimindo nas missões e festas também as suas experiências e os seus anseios.

Pela documentação estudada concluiu-se que as missões oportunizavam uma vivência intensa da fé intercalando sacramentos e festividades. A descrição das últimas etapas de uma missão, por exemplo, deixa claro como cada momento era pensado detalhadamente para levar à comoção, oferecer a oportunidade de uma experiência intensa de fé e garantir a possibilidade de que a missão cumprisse o seu papel de uma conversão efetiva.

Logo antes do sermão de despedida mais ou menos às 4 e meia da tarde, haverá procissão das crianças para a qual se convida todo o povo. Chegada a hora, a cruz entre duas lanternas vai em frente depois duas fileiras de meninos e meninas e atrás deles o missionário, debaixo do pátio.

Chegada a procissão ao lugar determinado, onde está escondido outro quadro de Nossa Senhora o qual deixamos como herança das Missões. O missionário manda que todos lancem um olhar para o quadro, para a boa mãe, enquanto os meninos acompanham o missionário e repetem suas palavras em alta voz despedindo-se do quadro e pedindo a bênção. Anuncia então ao povo que lhes vai entregar outro quadro da Mãe de Deus... Entretanto algumas moças vestidas de branco, que carregam o andor entram na casa onde está o quadro preparado. Nosso quadro é tirado do andor e recoloca-se o que vai ficar como lembrança. Depois manda vir o andor e ajoelhando-se o povo dá boas vindas a Nossa Senhora e em seguida o povo se levanta e, com as mãos elevadas para o alto, o missionário faz com que ele prometa fidelidade até a morte aos compromissos da Missão. Em seguida o missionário dá alguns vivas: viva Nossa Senhora, viva a Filha de Deus Pai, Mãe de Deus Filho, esposa do Espírito Santo, viva em nossos corações, viva em nossa boca, viva para sempre. Terminada a procissão há o sermão de despedida, depois bênçãos dos objetos, enquanto soam os acordes da banda de música. (Documenta 95 no ARSP, 71. Apud PAIVA, 2007, pp. 298-299).

Esse trecho descreve somente um dos momentos mais importantes das missões: o encerramento; quando os missionários se preocupavam em deixar como legado da missão uma forma cotidiana de viver a religião que conciliasse elementos do catolicismo então praticado com elementos introduzidos por eles. Valorizava-se um catolicismo mais regrado, pautado pela oração e reflexão, mas perpassado também pela procissão, pelas promessas e pelas festividades. Considerando que em muitos dos povoados em que as

missões eram pregadas não havia nenhum padre que pudesse dar continuidade ao trabalho iniciado pelos missionários e oferecer a possibilidade de frequência a muitos dos sacramentos, suponho que os missionários esperavam que a população desses povoados conservasse as novas devoções instituídas, e continuassem a viver a religião como de costume, mas intensificassem as manifestações ao redor dos espaços sacralizados por eles como o cruzeiro da missão, evitando profaná-los com os vícios que eram comuns aos encontros festivos. Quase em toda missão, na última procissão, erguia-se uma cruz em um lugar previamente escolhido pelos missionários. Essa cruz era uma espécie de assinatura da missão. As últimas orações eram feitas em seu entorno e esperava-se que, quando a missão acabasse, os devotos passassem a fazer peregrinações a esse local para momentos de oração e reflexão. A cruz funcionaria como um ponto de referência para a vida religiosa, principalmente em regiões que não tinham uma igreja ou capela. A estratégia consistia em garantir minimamente a possibilidade desses povoados viverem a religião mais próxima ao ideal ultramontano.

No caso da citação em destaque, não é a cruz o elemento central do último sermão, mas a imagem de Nossa Senhora. Intencionalmente a missão é encerrada com a entrega ao povoado de uma representação de Nossa Senhora tal qual a utilizada pelos missionários ao longo das pregações e da procissão. Os redentoristas escondiam um quadro com a representação da Virgem em um determinado lugar e o apresentavam ao povoado somente nos momentos finais, ao mesmo tempo em que buscavam afirmar que mesmo longe da Igreja a população que ali vivia estava sob a proteção de Nossa Senhora. É provável que o lugar onde o quadro foi apresentado e entregue ao povoado passasse a figurar na memória do povo como um espaço sagrado que devesse ser respeitado e a imagem ganhasse maiores significados porque foi entregue pelos missionários e esteve de alguma forma relacionada a todo o evento final da missão. Mais que a imagem em si, a atitude dos missionários perante a ela e ao povo sugere que eles tentaram garantir a perenidade das missões por meio da devoção à Virgem. Ao solicitarem ao povoado que promettesse fidelidade aos preceitos da missão até a morte, os missionários redentoristas queriam solidificar os novos valores religiosos introduzidos em meio ao povo fazendo uso da devoção e da promessa, práticas comuns aos brasileiros e muitas das vezes criticadas como exterioridades pelos defensores da ortodoxia.<sup>vi</sup>

Mais uma vez, em uma comparação entre a prática missionária redentorista e as práticas dos missionários jesuítas no início da colonização do Brasil e dos dominicanos na América Central tendo a perceber mais linhas de continuidade do que rupturas. Na análise dos momentos finais das missões, por exemplo, é impossível não estabelecer comparações. Em sua leitura do teatro de Anchieta, Sábato Magaldi ressalta que em algumas das peças mais importantes do missionário jesuíta era comum aos momentos finais uma representação de Nossa Senhora (MAGALDI, 2001). A imagem da Virgem garantiria um desfecho feliz para a peça, ao mesmo tempo em que era um sinal da intervenção direta da Mãe de Deus na salvação da alma daqueles que se arrependiam dos seus pecados. O quadro de Nossa Senhora oferecido pelos missionários redentoristas no final da procissão está inserido em uma lógica parecida: a representação garantiria um sucesso duradouro para os avanços alcançados ao longo das missões bem como oferecia aos devotos arrependidos a possibilidade da salvação por meio da intervenção da Virgem, por isso tal representação foi cuidadosamente escolhida.

Quando aproximamos esse relato das análises em torno da afirmação da imagem de Nossa Senhora da Guadalupe, no México ao longo do século XVI, percebemos outras proximidades (GRUZINSKI, 2006; LAFAYE, 1977). Lá, o frei dominicano Alonso de Montúfar também se preocupou em afirmar uma imagem para incentivar a vivência da religiosidade em torno dos ideais defendidos pela Igreja. Ele mandou instalar em um santuário no alto da colina da Tepeyac uma representação de Nossa Senhora de Guadalupe no ano de 1555. Em uma política missionária parecida com a usada pelos redentoristas no Brasil do século XIX, Muntúfar priorizou por fazer uso da imagem milagrosa almejando uma homogeneização cultural e religiosa da região. A atitude que objetivava fortalecer a doutrina católica pautou-se por implantar entre o povo uma representação de Nossa Senhora, a mesma estratégia dos missionários redentoristas quando entregaram um quadro, que estava escondido, à população, ou quando erguiam uma cruz no final da missão. A imagem foi implantada para atrair minimamente as pessoas à doutrina católica, mas os usos que a população daria a ela não seriam e não foram controlados, permitindo a apropriação das representações sob a lógica do catolicismo praticado, das tão criticadas exterioridades. Com tal política, os missionários permitiram e incentivaram a sobrevivência da imagem milagrosa, da imagem

taumatúrgica em detrimento da imagem memória que pretensamente desejavam os ultramontanos.<sup>vii</sup>

Olhando pelo lado da prática mais que pelo do discurso, percebo que as missões foram romanizadoras sim, mas promoveram uma reforma do catolicismo em que deixaram espaços para a sobrevivência de práticas heterodoxas de manifestações da fé. Cumpriram seu papel. Seria ingênuo pensar que as incursões missionárias não tenham causado nenhum efeito sobre o campo religioso brasileiro. A ruptura não foi drástica, muitas das práticas anteriores aos missionários foram conservadas, não pela ineficiência do discurso dos padres e irmãos ou por uma reforma ultramontana que não deu certo, mas porque os missionários e a reforma deixaram margem para a sobrevivência de muitas das práticas de exteriorização e também fizeram usos de muitas delas como se tem demonstrado nesse trabalho. A reforma não foi um processo de curto prazo, mas de médio e longo, o que os seus próprios agentes pensavam. Talvez no período vivido por muitos dos missionários aqui estudados não se pudesse ter a dimensão das repercussões do trabalho efetuado. Percebendo-se todo o movimento da Igreja, posterior à década de 1920, temos noção de que muitos dos anseios religiosos dos reformadores foram concretizados: melhor formação do corpo eclesiástico; melhor organização administrativa da Igreja; maior catequização da população; ampliação das missões, dentre outros.

Retomando as reflexões sobre como o encontro entre os missionários e as populações estabeleceram ajustamentos de linguagens, penso ser importante analisar como os próprios sacramentos, valores primordiais dos ultramontanos, sofreram adaptações para atender às necessidades de cada localidade. O alto número de comunhões ofertadas, de confissões ouvidas e de matrimônios legitimados que aparecem registrados nas crônicas e documentos redentoristas foram questionados pensando-se na possibilidade de uma aplicabilidade menos rigorosa da regra. Ao indagar se o sucesso missionário não seria resultado da flexibilidade ao invés do rigorismo, procurei e encontrei por indícios que confirmaram minha hipótese inicial.

Em quase todas as crônicas redentoristas, os missionários registraram com clareza números expressivos de comunhões ofertadas, confissões ouvidas e sacramentos legitimados que sugerem um constante aumento da procura dos brasileiros pelos sacramentos. Em carta enviada à Bremen, na Alemanha, em 1895, por exemplo, o Pe.

Lourenço Gahr afirmou que era comum ouvir-se que antes da chegada dos missionários “as comunhões eram apenas 100 por ano. Agora, começam a subir; do começo do ano até agora já tivemos 1000 comunhões” (BRUSTOLONI, 1978, pp. 95-96), já o Pe. José Wendl, na Crônica da Vice-Província do ano de 1901, referindo-se às comunhões, defendeu que

aumenta o número de ano para ano. Diz-se que, quando chegamos, outubro de 1894, eram 300 as comunhões anuais. Já em 1895, apesar de os padres falarem mal a língua e as pessoas não entenderem ou não serem entendidas, o número subiu a 2000. Com a transferência do PP. Wendl e Gahr para Campinas e dos PP. Wiggermann, Späth e Siebler de lá para Aparecida, em fins de 1895, tomaram impulso as pregações e confissões, chegando o número de 7000 no ano de 1896. Em 1897, 14000; em 1898, as comunhões, contando-se as das missões, foram 30000, sendo 14000 em Aparecida. Dessas 30000, uns 90 não se tinham confessado nunca ou só uma vez. Acontece, às vezes, que pessoas comungam sem se confessarem ou observarem o jejum; mas fazem-no por ignorância e não por maldade. (BRUSTOLONI, 1978, pp. 95-96).

Não é ingenuidade pensar que a procura pelos sacramentos aumentou no Brasil, conforme revelam as crônicas redentoristas. Havia sim o desejo de autopromoção nesses discursos, mas é fato que também existia uma boa receptividade aos missionários. Para ampla parcela do povo eles não eram simplesmente representantes da Igreja, mas os porta-vozes de Deus e da Virgem. Nessa condição eles ofereciam ao povo grandes possibilidades de salvação da alma e concretização de anseios. Ouvi-los e participar de momentos religiosos intermediados por eles inseria-se nas estratégias individuais de acesso ao sagrado.

Afora essa propensão dos povoados em ouvirem os missionários e segui-los, temos de pensar nos abrandamentos das regras relacionadas aos sacramentos que certamente aumentaram a frequência com que o povo participava deles. A segunda parte da última citação afirma claramente que muitos indivíduos não respeitavam o jejum e nem se confessavam antes de se comungarem. A atitude dos redentoristas em permitir que pessoas se comungassem sem observar os preceitos básicos é um outro fator determinante para o aumento expressivo de frequência ao sacramento. Por essa política, os católicos não encontravam nos redentoristas um discurso agressivo que considerava pecador o indivíduo que fugia a regra, e limitava a frequência ao sacramento para aqueles que respeitavam as leis da Igreja.

Outro caso de abrandamento da regra que merece menção foi observado principalmente na cidade de Juiz de Fora/MG. Os redentoristas holandeses insistiram em

alterar o horário da missa. Fazê-la à noite e não pela manhã, como era o costume e ditava a regra. Era muito mais eficaz. Percebeu-se que, em função do cotidiano dos trabalhadores, as missas rezadas pela manhã eram menos frequentadas que as rezadas à noite. A troca do horário permitiu a trabalhadores que antes não iam às missas, a participar desse momento tão importante dentro do discurso reformista. Afora o horário, as missas não ocorriam sem que fossem entoadas músicas e ladainhas, algumas vezes acompanhadas por bandas de música. Ao final, os ouvintes corriam aos nichos da igreja para beijar as fitas que pendiam das imagens. “Sobre o altar vão depositando seus óbulos e dinheiro, que um sacristão vai recolhendo” (BRUSTOLONI, 1978, p. 97-119). Embora aspirasse a um ar sacramental, o santo sacramento da missa não abandonou por completo a exteriorização. Princípios de ambas linguagens conviveram em um mesmo espaço de modo muito mais harmônico que conflituoso.

A catequese apreze no discurso redentorista como uma prática de primeira necessidade ao se considerar a situação de abandono espiritual em que viviam os brasileiros e as dificuldades momentâneas pelas quais passava a Igreja no contexto da Primeira República. O novo regime limitou a educação religiosa nas escolas e precipitou uma maior abertura do campo religioso brasileiro ao liberalismo, protestantismo e espiritismo. A nova conjuntura exigiu que os padres se dedicassem com mais fervor a atrair e catequizar os mais jovens. Em um ambiente em que se imagina o domínio total da linguagem sacramental dos reformadores, determinadas atitudes tomadas pelos missionários deixaram margens para a sobrevivência de práticas heterodoxas. José Wendl descreve que “no começo e no fim, distribuem-se alguns santinhos/medalhas, etc. Isto serve de atração para as crianças” (BRUSTOLONI, 1978, pp. 97-119). Mesmo como uma estratégia de atração do povo ao catecismo, a distribuição de santinhos e medalhas contribuiu para o fortalecimento do catolicismo do tipo devoção-promessa ao permitir e incentivar os usos da imagem-milagre e o culto aos ícones religiosos. Mais uma vez, a participação no catolicismo sacramental se faz com o fortalecimento das práticas de exteriorização da fé.

Mesmo a legitimação dos casamentos e a condenação dos concubinatos eram abrandadas no discurso redentorista que aconselhava aos missionários aceitarem as uniões não legitimadas, mas feitas de comum acordo. Isso, principalmente em regiões que

não eram assistidas por religiosos. O desvio havia sido ocasionado pela ausência da Igreja e não pela imprudência do povo. Aconselhava-se a legitimação, mas não condenava-se por completo o concubinato, sempre havia exceções.

No final das crônicas de fundação da missão redentorista de Goiás, encontra-se uma indicação para que os padres e irmãos que trabalhassem na região evitassem a dureza do discurso e a firmeza dos sacramentos para não afastar ainda mais o brasileiros da Igreja. Diz o cronista:

Quero admoestar os confessores para não serem muito rigorosos nas pregações e no confessionário quanto aos preceitos da Igreja (Santa Missa aos domingos, observância de abstinência na sexta-feira). Em Goiás quase ninguém está obrigado a eles porque é simplesmente impossível. Como assistir a uma Santa Missa se faltam vestes ou animal, etc., ou se chove?

E presidindo de tudo isso, ninguém sabe lá que participar da missa aos domingos é preceito grave. Seria uma imprudência desastrosa se um padre dissesse: “quem falta a missa ou come carne na sexta-feira, comete pecado mortal”. Por enquanto deixemos o povo em sua boa fé; tanto mais por ser impossível para os goianos a observância desses preceitos.

Quanto aos casamentos tenho a anotar que como li no último número da “Acta Apostolicae Sedis”, o decreto “Tometsi” do Tridentino está suspenso em terras como Goiás (nos lugares onde não há padre) i. é: o casamento é válido, é um sacramento se os noivos dão o seu consentimento recíproco, “de praesenti”, mesmo que os padres não sejam regorosos nesse assunto. Afinal, imploro que se portem com bondade. *Após cem anos, quando os goianos forem bem instruídos no catecismo, poder-se-á proceder com mais rigor.*

*Os brasileiros valorizam o trato bondoso e afável. Rigor e dureza estragam tudo, especialmente no começo. Não temos por hora e por muito e muito tempo ainda, outra coisa a fazer, a não ser ganhar os corações. (WIGGERMANN & GAHR, 1982, p. 193-194). (Grifos meus)*

O padre recomendou que os missionários mostrassem tolerância no trato com os brasileiros. As exterioridades religiosas e as ausências aos sacramentos deveriam ser toleradas devido ao fato dessas pessoas não terem tido a oportunidade de acesso à Igreja. Não seria conveniente admoestá-las pelas ausências e supostos erros uma vez que elas não são culpadas por cometê-los. Especificamente, o discurso citado nos transmite um grau de tolerância muito grande dentro da fala ultramontana: seria pouco prolífica uma conversão a força, feita por imposições rigorosas e censuras constantes. Isso conduziria ao aprofundamento do fosso que separava o cristão da Igreja Católica. O que não era nem um pouco interessante à Igreja em um período em que ela enfrentava disputas no campo político e religioso brasileiro, principalmente com o avanço do protestantismo, do espiritismo e das doutrinas liberais. Era melhor ser bondoso e afável, garantir o mínimo

de formação religiosa e frequência aos sacramentos para, em um futuro distante, de cerca de cem anos – em 1997 ou 1998 – poder engrossar o tom e fazer maiores exigências. Considerando a convivência entre as duas formas de viver a religião ao longo do período, podemos afirmar que na maior parte das vezes elas se contaminaram unindo-se em um formato deveras genérico que incorporava hábitos de ambos os lados.

### **Palavras finais**

Na busca da compreensão do diálogo entre sacramentos e exterioridades no contexto da reforma ultramontana propus uma reflexão em torno das missões religiosas, um importante instrumento utilizado pela Igreja Católica para atender espiritualmente os devotos que estavam mais distantes dos centros religiosos e ao mesmo tempo afirmar o catolicismo sacramental e moralizador defendido pela instituição. Ao analisar um conjunto documental composto por cartas ânuas, crônicas e relatos de missões produzidas pelos padres redentoristas no contexto da Reforma Ultramontana, conclui que essas missões eram espaços importantes para a vivência religiosa, tanto dos missionários quanto dos devotos. Nelas, variadas formas de viver a fé e recorrer ao campo sagrado conviviam. A lógica evangelizadora nos leva a imaginar que esse é um espaço de conflito e silenciamentos, mas no cotidiano dos povoados visitados pelos redentoristas aqui estudados, o que se percebe é a convivência de variadas práticas religiosas, cada qual com a sua importância e o seu significado. Ao invés da completa supressão e negação das expressões populares da fé, o que se percebe é um espaço de negociação e ajustamentos, permitindo que, mesmo em uma Igreja reformada e sacramental, houvesse espaço para a musicalidade, a dança, as promessas, as devoções, os foguetórios e os rituais de beijamento das fitas e imagens.

Grande parte dos estudos que procuraram compreender esse encontro, promoveu interpretações que valorizaram a oposição entre os dois modelos de religiosidade praticados nesses momentos e o desejo de anulação completa das exterioridades, bem como de imposição dos valores internalistas do modelo sacramental. É certo que circulava entre a hierarquia católica um discurso que bradava por uma moralização dos espaços e dos eventos religiosos. Ele objetivava uma sobreposição simbólica ao considerar o discurso sacramental mais próximo de Deus que a linguagem

exteriorizada comum ao povo. Os mais radicais relacionavam as devoções e manifestações populares com momentos não só de profanação do espaço sagrado, como também de culto ao Anticristo. Compreende-se o ultramontanismo como uma política supressora das práticas religiosas tradicionais entre o povo e percebe-se as sobrevivências só como movimentos de resistência. Pensando em termos de linguagem, desconsidera-se a utilização de estratégias de tradução que permitiam a comunicação entre os dois opostos.

Como defendido ao longo de todo o trabalho, o estudo da documentação me levou a concluir que houve sim o choque, o estranhamento e políticas de silenciamento. Contudo, há de se considerar que, no caso brasileiro, houve também negociações, sobrevivências, valorizações e, como resultado, associações. As missões religiosas eram pensadas por missionários instruídos e dispostos a fazerem concessões e, por outro, vividas também pela população esperançosa por manifestar a fé como de costume. O resultado dessa equação tendeu muito mais a um somatório que a uma subtração. Elementos do catolicismo sacramental foram apresentados e adequados a uma forma exteriorizada de vivência da fé católica. No caso por mim estudado temos de considerar dois fatores importantes nessa equação: a trajetória de vida dos missionários e o público que participava das referidas festas.

Quando estudamos individualmente a biografia de cada missionário que veio para o Brasil não é difícil perceber que muitos deles eram versados na mesma linguagem religiosa que a maioria do povo brasileiro. Foram missionários que em algum momento da vida já haviam estabelecido contato com o catolicismo devocional e exteriorizado, muitos deles, foram inclusive formados nesse catolicismo. Por mais que no Brasil muitas situações fossem novidades para esses missionários, nem tudo era desconhecido. As procissões, as promessas, as devoções, as encenações já eram conhecidas por eles e faziam parte de uma tradição da própria Congregação. No Brasil, embora o discurso da alta hierarquia despejasse críticas sobre a forma dos brasileiros viverem os momentos festivos do catolicismo, os missionários as reconheciam como expressões de fé. Portanto, mesmo frente a todas as dificuldades impostas pelo território e língua desconhecidos, a predisposição desses missionários em admitir práticas heterodoxas facilitou a elaboração

de códigos comunicativos interconectando ortodoxia e prática tanto nos festejos de longa data, quanto nos eventos por eles introduzidos.

Pelo outro lado temos de considerar que, mesmo aspirando à reforma, as missões, os sacramentos e as festas tinham também como protagonistas o povo e não somente os missionários. Tanto quanto o clero, a população também executava os principais momentos da festa e por isso imprimia neles a suas expectativas religiosas. Nesse caso não eram somente nas frestas deixadas pela hierarquia que faziam sobreviver as suas práticas. As missões e também as festas religiosas evidenciam-se como momentos de legitimação tanto de valores sacramentais, quanto de valores devocionais. Nelas a ortodoxia projetada pela hierarquia se misturava à religião praticada pelo povo: tanto os redentoristas valorizavam e faziam uso das exterioridades do catolicismo devoção-promessa, quanto a população vivenciava os sacramentos ao seu modo.

### **Referências bibliográficas**

ANCHIETA, Joseph. *Teatro de Anchieta: obras completas*. São Paulo: Edições Loyola, 1977.

BRUSTOLONI, J. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1782 – 1981)*. Aparecida: ACMA, 1981.

\_\_\_\_\_. *Coletânea de documentos e crônicas da Capela de Nossa Senhora Aparecida (1717 – 1917)*. Aparecida: ACMA, 1978.

CÂMARA NETO, Isnard. *A Questão de Aparecida e os Redentoristas*. Aparecida/SP: Editora Santuário, 2009.

\_\_\_\_\_. *A Festa de São Benedito e os Redentoristas: um caso de sobrevivência (1894-1922)*. Aparecida/SP, 2009.

CHÂTELLIER, Louis. *A Religião dos Pobres: as fontes do cristianismo moderno séc. XVI-XIX*. Lisboa: Editorial Estampa, 1995.

GASBARRO, Nicola. Missões: a civilização cristã em ação. In: MONTERO, Paula (Org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

GRUZINSKI, Serge. *A guerra de imagens: de Cristóvão Colombo a Blade Runner (1492-2019)*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

LAFAYE, Jacques. *Quetzacóatl y Guadalupe: la formación de la conciencia nacional em México*. Cidade do México: Fundo de Cultura Econômica, 1977

MAGALDI, Sábato. *Panorama do Teatro Brasileiro*. São Paulo: Global. 2001.

MONTERO, Paula (Org). *Deus na Aldeia: missionários, índios e mediação cultural*. São Paulo: Globo, 2006.

PAIVA, Gilberto. *A Província Redentorista de São Paulo: 1894-1955: fundação, consolidação, ereção canônica e desenvolvimento: um estudo histórico-pastoral*. Aparecida, SP: Editora Santuário, 2007.

SANCHIS, Pierre. Festa e religião popular: as romarias de Portugal. IN: SANCHIS, P.; et al. *Religiosidade popular na América Latina / Revista de Cultura da Vozes*. Ano 73, vol. 73, n. 4. Maio de 1979. Pp. 245-258.

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

WERNET, Augustin. *Os Redentoristas no Brasil*. 3 vols. Aparecida/SP: Editora Santuário, 1995.

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

Submetido em: 12/10/2020

Aprovado em: 14/11/2020

Publicado: 11/12/2020

---

<sup>i</sup> O trabalho aqui apresentado é parte da tese de doutorado intitulada “Entre a exteriorização e a internalização da fé: os redentoristas e a reforma católica no Brasil (1890-1920)” defendida em 2017 na Universidade Federal de Juiz de Fora.

<sup>ii</sup> Doutor em História pela Universidade Federal de Juiz de Fora. Professor vinculado ao Instituto de Ciências Humanas da Central de Ensino e Desenvolvimento Agrário de Florestal – Universidade Federal de Viçosa. E-mail: [joseleandropeters@yahoo.com.br](mailto:joseleandropeters@yahoo.com.br)

<sup>iii</sup> Uma análise aprofundada do processo de incorporação das missões no discurso da Igreja pode ser conhecida por meio do estudo da obra de Louis Châtellier. Ver: CHÂTELLIER, 1995.

<sup>iv</sup> Em *Missionários, índios e mediação cultural*, como introdução à obra *Deus na aldeia*, Paula Montero apresenta rapidamente algumas opções teórico-metodológicas que têm sido usadas nos últimos anos como estratégias para o estudo e compreensão das missões, denominadas por ela de “encontro intercultural”. Segundo a autora, “em grandes linhas podemos destacar em termos de ‘aculturação’ tais como a escola antropológica americana e a antropologia brasileira dos anos 1950; em termos de ‘hibridismos’ na vertente historiográfica inspirada em autores como Serge Gruzinski; em termos das relações entre estrutura e história nos trabalhos inspirados por Marshall Sahlins. (...) De nossa parte, tendo em vista o objeto de pesquisa com o qual lidamos, que supõe a interconexão de sistemas simbólico-religiosos distintos, preferimos colocar o problema em termos de ‘interpenetração das civilizações’ de modo a podermos enfrentar a questão com o grau de generalidade que ele exige. Isso porque, por um lado, no plano das práticas e das representações dos próprios missionários, religião e civilização se constituem historicamente como categorias irmãs. No plano teórico, por outro, essa formulação rompe com uma sinonímia histórica entre a ideia de nação e a de

cultura, permitindo pensar atores cujo sentido da ação se decifra na sua disposição para articular diversidades culturais heterogêneas que visam a produzir unidades políticas cada vez mais abrangentes”. Ver: MONTERO, 2006, pp. 9-11. De todas as vertentes teóricas apresentadas e debatidas por Montero, tendo a discordar de uma especificamente e de certo modo, é aquela que foi até então utilizada para a interpretação da ação missionária redentorista no Brasil: a aculturação. A maior parte dos estudos sobre os redentoristas publicados até o momento defende que os missionários encabeçaram um processo de imposição do catolicismo sacramental ao povo, suprimindo práticas religiosas então em vigor no país. Discordo dessa posição. Tendo a pensar o processo como “interpenetração de culturas”, conforme apresentado por Montero, destacando a atuação de atores que aspiram a uma homogeneidade. Mas considero também que o resultado dessa equação, ou a homogeneidade aspirada, é híbrida, tendo sido contaminada por elementos de todos os sistemas culturais envolvidos.

<sup>v</sup> Os estudos de Isnard Câmara Neto ressaltam que os padres redentoristas foram atuantes no processo da reforma ultramontana, ajudando na supressão de muitas práticas religiosas características do catolicismo do tipo devoção-promessa, como as festas religiosas, um campo em que convivem em conjunto o profano e o sagrado. Essa análise supõe uma leitura dos padres redentoristas como padres que são ferrenhos defensores do modelo religioso tridentino e não permitem a sobrevivência de manifestações religiosas que se distanciam da ortodoxia. Ver: CÂMARA NETO, 2009.

<sup>vi</sup> Essa promessa tinha um sentido um pouco diferente das promessas corriqueiras entre o povo. Os missionários esperavam que os povoados continuassem a praticar a fé conforme foi ensinado durante as missões e os fizeram prometer que efetivariam a mudança de comportamento religioso. Não se buscava uma troca com o santo ou a Virgem, mas a perenidade das missões. Tudo em um acordo entre missionários e população, selado diante da imagem da Virgem.

<sup>vii</sup> Em *A guerra das imagens*, Serge Gruzinski defende que no processo de colonização e cristianização da América Hispânica houve a oposição entre dois modelos de imagens religiosas: a imagem-memória e a imagem-milagre. O autor sugere que se trata de um debate em torno do funcionamento e do uso das imagens e não de forma ou estilo. Enquanto a imagem-memória, defendida pelos dominicanos, era compreendida como uma representação material do campo espiritual sem possibilidades de intervir na vida humana, a imagem-milagre, mesmo sendo compreendida também como uma representação do campo sagrado, estava muito mais próxima do fiel, permitia-se a ela a capacidade de intervir na vida humana concedendo privilégios e condenações por meio dos milagres. A imagem-milagre estava muito mais próxima do devoto que a imagem-memória. Ver: GRUZINSKI, 2006.