

# Catolicismo: identidade e significado no Brasil do século XIX

Israel Silva dos Santos\*

## Resumo

O presente artigo visa abordar as cisões existentes na comunidade católica brasileira em fins do século XIX e início do XX, quando já se dava de forma significativa as idéias de reforma da Igreja baseadas no conhecido fenômeno da romanização. Esse fenômeno que visava uniformizar a Igreja no que diz respeito as suas crenças e ritos revelou não só a capacidade de reinterpretação dos indivíduos quanto aos mesmos, mas também um conjunto de identidades assumidas levando em consideração o grupo social a que pertenciam. Revelou também a capacidade de resistência desses grupos quanto à introdução de novos costumes alheios ao seu cotidiano e a lógica funcional de cada elemento até então existente.

“...os significados são reavaliados quando realizados na prática.” (Marshall Sahlins)

O universalismo da religião cristã ao longo dos séculos produziu em sua história diferentes compreensões do que seria o cristianismo, tanto em sua teologia como em suas formas de expressão. Diversos matizes do mesmo foram surgindo a partir de sua origem no oriente médio, cada qual com características que respondiam ao contexto político, social e econômico. Dos cristãos, na Síria, aos coptas, no Egito; dos católicos, no ocidente europeu, aos ortodoxos, no leste; no extremo oriente e nas Américas, como resultado das campanhas missionárias. Contudo, discutiremos aqui apenas uma vertente do cristianismo – o catolicismo – que como forma de crença

---

\* Mestre em História Social – Universidade Federal da Bahia.

religiosa se tornou hegemônica no continente sul-americano, uma das marcas culturais mais visíveis aos olhos de muitos estudiosos. Em especial, focalizaremos o Brasil do século XIX e início do XX que passava por transformações políticas e sociais. Transformações que se refletiriam no campo religioso, nas crenças dos diferentes grupos que, a princípio, se nomeavam católicos. As diferentes formas de compreensão, os diferentes significados de se ser católico no Brasil daquele período são o primeiro foco de nossas reflexões. O segundo objeto de nossa análise são os conflitos resultantes do esforço da Igreja (instituição) em uniformizar as crenças e os ritos produzidos por um catolicismo que tem nas suas bases num conjunto de tradições originárias da Europa medieval e de elementos adotados das culturas africanas e indígenas. Esses dois objetivos tocam numa questão fundamental que é a identidade, isto é, o significado de ser católico no Brasil do século XIX e início do XX. Igreja, elite e povo, todos se denominavam católicos, mas a compreensão de ser católico divergia entre os mesmos em “função das diferenças de experiência social e dos interesses entre as pessoas”(SAHLINS, 1990: 10).

### O catolicismo da Igreja

Assim, para um estudo dessa complexa questão, é necessário conhecer a conjuntura do período. Por volta da terceira década do século XIX alguns membros da hierarquia católica no Brasil começaram a ser influenciados cada vez mais pelo catolicismo romano, que trazia em seu arcabouço ideológico um conjunto de idéias “conservadoras” que se opunham tanto ao catolicismo, dito popular, quanto ao catolicismo desenvolvido pelas elites brasileiras. Esse fenômeno ficou conhecido como a “romanização”. Resumidamente, o fenômeno se traduz num projeto hierárquico que tinha Roma, isto é, o Papa, como principal centro do poder. A corrente “intransigente” como ficou conhecida na Itália, ou ultramontana, como ficou conhecida na França, tem por característica um pensamento formulado como resposta ao projeto secularizador proposto pelo iluminismo e levado adiante pela Revolução Francesa de 1789. Sua postura foi, a princípio, política, pois implicava nos tipos de relações que o Estado deveria ter para com a Igreja. Daí sua repulsa a tendências como o galicanismo, o josefismo e o febronismo, que, ou punham a Igreja como

submissa ao poder estatal. Na prática, todas elas implicavam na perda de autoridade religiosa e temporal do papa. Essas tendências estavam ligadas ao monarquismo absolutista, que em muitos lugares foi influenciado pela absorção de algumas idéias liberais. Contudo, o “ultramontanismo” também combatia a república como forma de governo, tanto por pregar a separação entre as duas esferas de poder (religiosa e temporal), quanto por ser contrária a idéia de participação popular nos governos. Romper com a ordem “natural” das coisas era “anarquizar” o mundo. Aliás, como apontou Martina (1995: 150), a Revolução significava uma reviravolta na ordem antiga e “o medo de perder os antigos privilégios, a desconfiança espontânea diante de tudo o que é desconhecido, sobretudo quando este é comparado com o que já é conhecido e fartamente experimentado”, gera uma resistência muito maior pelas pessoas e instituições. Assim, “toda novidade na política é revolução, em filosofia é um erro, em teologia, uma heresia”.

Além de buscar a direção direta do papa o projeto romanizador centralizava a autoridade nas mãos dos demais membros do clero e estabelecia um novo tipo de religiosidade baseado na execução dos sacramentos e num conjunto de celebrações estabelecidas por ela. Acontecia que tradicionalmente a organização de parte significativa dos ritos católicos cabia aos leigos. Eram eles que, na prática, faziam acontecer a “religião católica”, dando, como não podia deixar de ser, sentido à crença, baseado nas suas experiências, nas suas vivências cotidianas. Ou como apontaria Sahlins (1990: 7): “os significados são reavaliados quando realizados na prática”. Assim, o projeto romanizador da Igreja veio de certa forma subtrair o poder do laicato, combatendo suas expressões de fé cultivadas em séculos pelas massas.

Este fenômeno, portanto, marca o início de um processo de auto-identificação da Igreja como instituição independente do Estado e disposta a uniformizar crenças e ritos. A aparecer como organização que possuía uma missão divina, a saber, conduzir o mundo para o “caminho da verdade”, “o caminho do Cristo”.

Na busca por essa nova identidade, a Igreja Católica procurou criar seu conjunto de intelectuais, religiosos ou não, que pudessem impor essa nova forma de conceber o catolicismo, mantendo sua hegemonia no campo cultural. Hegemonia que se traduzia numa teologia que correspondia à sua realidade, tinha significado para si, para

o seu momento histórico, mas não para a realidade dos muitos fiéis que a adotariam – fosse da elite, fosse do povo. O conceito do bom católico para as massas, era aquele que se submetia aos poderes eclesiais, que se afastava do “fetichismo bárbaro” e cumpria os sacramentos, prestando verdadeiro culto a Deus. Já a elite política deveria defender a instituição católica e seu monopólio religioso, respeitando seu papel divino, pronta para conduzir os destinos da nação ao lado do Estado, servindo, por fim, e sobretudo, de exemplo para as massas, fazendo, como diriam os religiosos, “profissão de fé”, diante do povo. Em suma, a mesma Igreja que considerava a nação brasileira católica, criticava o modelo de catolicismo existente até então, percebendo a cisão que havia no seio do próprio catolicismo.

### O catolicismo da elite

Diferentemente do que pregava a Igreja, ser católico para parte da elite brasileira fosse ela política ou econômica<sup>1</sup>, era cumprir os sacramentos, mas, ao mesmo tempo, defender suas idéias liberais influenciadas pelo pensamento político e filosófico dos séculos XVIII e XIX. Eram, geralmente, indivíduos que abraçaram os ideais iluministas ou ainda eram partidários do modelo constitucionalista estadunidense. Para eles não havia incompatibilidade entre a liberdade e a racionalidade pregada pelos filósofos e pensadores e o catolicismo. Afinal o próprio Deus havia dado liberdade para os indivíduos fazerem opção por um determinado caminho. Um indivíduo poderia muito bem ser católico e defender posições como a liberdade religiosa, o fim do sistema de padroado régio, que sacramentava, entre outras coisas, a união entre a Igreja e o Estado, o fim do casamento civil e mesmo o fim do celibato. Esse tipo de catolicismo se inspirava nas teorias de alguns religiosos e leigos muito criticados e combatidos pelo grupo conservador da instituição católica na França, na Itália e na Alemanha<sup>2</sup>. Ser católico era, portanto, uma opção e não uma obrigação a ser defendida pela lei e pelo

---

<sup>1</sup> Dizemos parte da elite política e/ou econômica brasileira porque muitos indivíduos já não se confessavam católicos, abraçando outras formas de crença como o protestantismo, o espiritismo e mesmo o positivismo.

<sup>2</sup> Na França destacaram-se os nomes de Charles Montalembert, Felicité Robert de Lamennais e Henri Lacordaire, reunidos em torno do jornal *L’Avenir*. Na Itália o do leigo, Camilo Benso, também conhecido como conde de Cavour, e o religioso Antônio Rosmini, com sua obra *Le cinque piaghe della Chiesa*. Finalmente, na Alemanha, o nome do teólogo do Ignaz Von Dollinger, com o *Papa e o Concílio*, traduzido e prefaciado pelo jurista Rui Barbosa.

Estado. Como disse Anfilóbio Botelho de Carvalho, político baiano, quando nas discussões da Constituinte de 1891:

*Sou católico, apostólico romano...*

*Creio em todos os dogmas definidos pela Santa Sé, creio em todas as verdades reveladas, aceito todos os sacramentos instituídos pela autoridade de Nosso Senhor Jesus Cristo; mas assim como quero que a minha Igreja seja colocada em perfeita igualdade com as demais confissões, assim também não admito que contra ela se estabeleça, em nome da liberdade de consciência, um sistema de exceção, de negação daquela mesma liberdade de consciência [...] quero, em suma, um regime de direito comum e plena liberdade religiosa (SENADO FEDERAL, 1985: 155).*

Apesar de neste momento defender a Igreja Católica o constituinte demonstra seu pensamento liberal, que era criticado pelos membros da eclesía. Outro político que deixava claramente transparecer esse catolicismo liberal foi o jurista Rui Barbosa que apesar de manter relações próximas com membros da ortodoxia católica, acabou sendo responsável pelo decreto 119-A, de 1890, que separou a Igreja do Estado. Por fim, apontamos a posição de Aristides César Zama “que não entendia o pensamento de hostilidade contra os setores da religião católica, quando habitamos um país em quase sua totalidade pertencente ao catolicismo”, mas julgava “contentar-se com a religião que havia aprendido nos “lábios maternos”.

Desta forma, esse era o catolicismo da elite brasileira, um catolicismo que pendia para as idéias liberais se afastando do conservadorismo defendido por aquela instituição, disposta a manter sua hegemonia cultural tanto frente às elites brasileiras como frente ao povo. Voltamos a sustentar, parafraseando Sahlins (1990: 10), essa elite agia conforme as suas perspectivas, a objetividade de suas interpretações, produzindo diferentes conclusões, cada qual a sua maneira.

### O catolicismo popular

*Os significados são, em última instância, submetidos a riscos subjetivos, quando as pessoas, à medida que se tornam socialmente capazes, deixam de ser escravos de seus conceitos para se tornarem seus senhores (SAHLINS, 1990: 11).*

Como já demonstramos, a Igreja Católica em seu projeto de romanização criticava arduamente as expressões de fé do catolicismo das massas. Catolicismo formulado a partir de uma tradição secular originária da Europa medieval e dos diferentes costumes das muitas tradições indígenas e africanas. Embalado pelo discurso evolucionista do século XIX, a própria Igreja considerava as expressões dessa religiosidade “fetiche de bárbaros”, resultado de uma religiosidade mal entendida, que se precisava corrigir. Sobre uma procissão ocorrida em Salvador no ano de 1893, escrevia o redator do *Leituras Religiosas da Bahia*:

*Nestes últimos dias apareceu nesta cidade um movimento desusado de romarias à igreja de Santo Antônio da Barra, levando cada romeiro uma vela de oferta. Prouvera os céus que semelhante fervor religioso fosse determinado por princípios de verdadeira e sólida piedade. Examinadas as coisas, chegou-se ao conhecimento que tudo provinha da negra e estúpida superstição e fetichismo dos africanos, que infelizmente tem resistido nessa cidade ao contato do cristianismo e da civilização. Um negro lembrou-se de propalar que o seu santo havia predito um tremendo castigo que estava iminente sobre essa cidade, e que o meio de livrar-se dele era ir levar uma vela a Santo Antônio da Barra (é verdade que não tem passado da classe ínfima) correndo os milhares para levar uma vela a Santo Antônio da Barra! Pobre humanidade! Que ridículo se torna fora do cristianismo (Leituras Religiosas, 16 de julho de 1893: 96).*

Duas questões se podem anotar dos comentários acima apresentados e dizem respeito, nos parece, não a celebração em si, mas a questão do poder e da hierarquia sobre as massas: a primeira de que por não ser aquele ato dirigido por um eclesiástico muito provavelmente ele não era aceito pela Igreja; o segundo é que a tradição era atribuída, principalmente a classe mais baixa da população e este ato em si deslegitimava aquela ação, afinal a Igreja pregava a sua presença e a presença da elite nas celebrações, como vimos anteriormente. É preciso dizer que nesse aspecto a hierarquia eclesiástica e as elites estavam juntas, pois pelo menos nisso concordavam. Observemos os comentários feito pelo Diário da Bahia, em 1860, apresentado por Kátia Mattoso:

*Haverá hoje na Igreja do Bonfim a lavagem da nave e do adro para as festas que serão celebradas durante os três domingos a seguir. A bacanal de outrora, que escandalizava os costumes, a moral e a religião, não tornará a se repetir. Não se verão mais as mulheres brancas ou negras vestidas sumariamente, com atitudes impudicas, embriagando-se na taberna do Adonis. Não teremos mais que deplorar o exemplo de nosso atraso, oferecido aos olhos de nossos habitantes e aos de estrangeiros. Há vários anos que o venerável prelado da diocese utilizava a palavra e fazia exortações para desarraigar um costume tão bárbaro quanto inqualificável (Diário da Bahia, 12 de janeiro de 1860 apud MATTOSO, 1992: 403).*

Portanto, em alguns momentos, o ideal de civilização podia unir a Igreja e as elites conforme seus interesses, por que são os interesses afins que formam os grupos. São eles que determinam as alianças ou as cisões em determinados contextos históricos de conflitos.

Os estudiosos do catolicismo popular no Brasil defendem algumas características desse modelo. Para eles esse catolicismo se apresentava como de caráter leigo, social e familiar. Leigo, pelo controle que o laicato possuía na organização das celebrações das festas e cultos por meio das irmandades, ordens terceiras e demais confrarias. De um catolicismo familiar, por ser muitas vezes desenvolvido no âmbito das casas de famílias, inclusive com santos padroeiros. E social pela extensa rede de sociabilidade que era montada em torno das diversas confrarias, para o socorro mútuo dos irmãos. Essas associações religiosas serviam então ao propósito das massas, tendo, em certa medida seu caráter resignificado, suas funções revistas, reconstruídas a partir de uma necessidade cotidiana. É claro que nem todas as características assumidas por essas associações foram repensadas ou reprojctadas ao longo das relações entre a instituição católica e as massas, mas o espaço que se deixou aberto para a função prática e simbólica dessas organizações leigas permitiu uma visão distinta das mesmas para o clero e para o povo.

Assim também podemos falar das festas e outros tipos de celebrações. Que funções as mesmas cumpriam no cotidiano dos indivíduos? Serviam unicamente para o louvor dos santos ou para o engrandecimento da Santa Madre Igreja? Serviam para resolver problemas “simples” como a necessidade de um matrimônio, questões mais urgentes como a solução para o alastramento de pestes ou para afirmar o catolicismo como religião oficial do Estado brasileiro. Certamente os sentidos, os significados das mesmas para cada um dos grupos que dela participavam variava conforme suas necessidades, conforme seus interesses. E desta forma o próprio conceito de ser católico também variava mediante a realidade, o contexto do grupo que se auto-identificava como tal. As tentativas de uniformização promovidas pela Igreja Católica em seu projeto de romanização gerou conflitos entre os que se nomeavam católicos. Esses conflitos como veremos foram permeados por avanços e recuos nos três lados (Igreja, elite e povo), por concessões para manter acordos e de alguma forma não romper totalmente com as estruturas políticas, sociais e religiosas.

## Romanização e conflito

A tentativa de imposição de um novo modelo cultural aliado à manutenção de um projeto hegemônico da ortodoxia católica, como vimos, tornou evidente as cisões no catolicismo brasileiro. Aliás, como afirmou E. P. Thompson (2002: 17) a cultura como sistema de atitudes, valores, significados compartilhados e formas simbólicas, apesar de aparentemente demonstrar consenso entre os diversos grupos, tornando-os homogêneos, na verdade, “pode distrair nossa atenção das contradições sociais e culturais, das fraturas e oposições existentes dentro de um conjunto.” Essa oposição muitas vezes é capaz de gerar conflitos entre as partes, entre a “tradição” e o “novo”. Mas, mais do que a divisão binária entre “cultura de elite” e “cultura popular” no caso religioso brasileiro o que percebemos são pelo menos três tipos de cultura em choque: a dos romanizadores católicos, dos liberais católicos e do povo. Examinemos a partir de agora alguns desses conflitos que permearam o mundo católico brasileiro no século XIX e início do século XX.

Certamente um dos conflitos que marcou a história da Igreja Católica no Brasil do XIX foi a “Questão dos Bispos”, chamada por alguns de “Questão Religiosa”<sup>3</sup>. Esse conflito ocorreu entre os anos de 1872 a 1875, envolvendo a instituição católica e a elite liberal brasileira. A última ligada a maçonaria que defendia idéias liberais, como sabemos, condenadas pela Igreja, desde o fim do século XVIII. Assim, a hierarquia religiosa, em especial, o bispo de Olinda, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira e o bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa emitiram ordem de expulsão dos maçons das confrarias e ordens terceiras em suas dioceses. Este fato, produziu atritos entre liberais (muitos nomeadamente católicos) e o clero que passou a atacar inclusive a figura do imperador D. Pedro II. Os religiosos comentaram a decisão do governo imperial da seguinte forma: “O governo brasileiro acaba de declarar que a maçonaria é uma instituição boa! Que o bispo brasileiro estando em união com o Supremo Pastor do Rebanho de Jesus Cristo e prestando-lhe obediência obra o mal” (Crônica Religiosa, junho de 1873: 250-251). Temos aqui um choque de identidades quando os católicos conservadores procuram afastar a influência dos católicos liberais de dentro da Igreja. Mas essa disputa havia começado anos antes quando o arcebispo da

---

<sup>3</sup> Sobre a “Questão dos Bispos” ou “Questão Religiosa” consultar também a obra de Nilo Pereira (1982).

Bahia D. Romualdo Antônio de Seixas<sup>4</sup> se opôs a corrente liberal católica, liderada pelo padre Diogo Antônio Feijó. Enquanto o primeiro defendia questões como a ligação da Igreja Católica no Brasil à Roma, a imposição do celibato e uso do hábito aos sacerdotes, o segundo defendia a criação de uma Igreja nacional independente de Roma e a liberação do celibato e uso do hábito pelos religiosos<sup>5</sup>. Esses dois eventos podem ser vistos como disputas internas dentro da própria Igreja, disputas políticas de concepções diferentes, de interesses divergentes, mas que em última análise também revelam um conflito no campo cultural das elites do país pois, a “cultura é um termo emaranhado, que, ao reunir tantas atividades e atributos em um só feixe, pode na verdade, confundir ou ocultar distinções que precisam ser feitas.” (THOMPSON, 2002: 22).

Esses, entretanto, são apenas dois conflitos de outros tantos que ocorreram entre a elite política e a elite ortodoxa católica e mesmo entre os próprios religiosos católicos. Mas também é preciso dizer que entre as idas e vindas dessas relações ambos cederam em alguns pontos. A instituição católica, por exemplo, em alguma medida cedeu ante a “Questão dos Bispos”, quando procurou não tencionar suas disputas entre seu poder religioso e o poder temporal. Neste sentido, para Riolando Azzi (1992, p. 69-70) “o valor ético da primazia do espiritual continuava sendo mantido, mas prevalecia na prática o princípio das autoridades constituídas, afim de evitar uma verdadeira ruptura política entre a Igreja e o Estado.” Para a Igreja Católica manter o “teatro”, as aparências era vital para manter também sua hegemonia no campo cultural e político. Por outro lado, o Estado imperial, controlado pelos liberais, libertou os membros da eclesia, fazendo cessar os efeitos do decreto em 17 de setembro de 1875. Na verdade, em alguma medida eles sabiam que um ainda precisava do outro.

Os conflitos entre a nova ideologia romanizadora e o catolicismo popular também foram elementos marcantes entre os séculos XIX e XX. O processo de manutenção da hegemonia cultural exercida pelo catolicismo ortodoxo, pretendia, como já ressaltamos, a supressão de diversos costumes até então presentes no cotidiano dos indivíduos. Costumes que se pareciam não fazer sentido para a hierarquia conservadora

---

<sup>4</sup> Mas a posição ultramontana de D. Romualdo Antônio de Seixas se definiu ao longo de sua vida como religioso. Os seus primeiros discursos como parlamentar na Câmara dos Deputados são marcados por oscilações entre idéias liberais, já criticadas pela Sé romana, e pelo seu posicionamento conservador.

<sup>5</sup> Como sugere Augustin Wernet (1987) os liberais católicos estavam concentrados em torno do padre Diogo Antônio Feijó em São Paulo, querendo implantar um catolicismo “iluminista” e “regalista”.

católica, para o povo faziam todo sentido já que regulavam muitas de suas relações sociais, políticas e até mesmo econômicas.

No ano de 1836, houve na cidade do Salvador, da Bahia, um movimento que ficou conhecido como a cemiterada, que foi a tentativa de destruição de um cemitério por católicos leigos pertencentes às confrarias. Esses indivíduos estavam insatisfeitos com a proibição de enterrar seus mortos no interior das igrejas, como era de costume. Sob o influxo das campanhas higienistas do século XIX, intelectuais, políticos e higienistas atacavam aquela tradição, calcado nos discursos dos médicos sanitaristas que procuravam evitar as constantes epidemias ocorridas na cidade (REIS, J.J., 1991). Neste evento a posição do arcebispo da época, D. Romualdo Antônio de Seixas, foi a de dar apoio às autoridades civis. Primeiro porque era contrário ao controle das irmandades sobre a execução dos ritos fúnebres e defendia a saída do poder de enterrar os mortos das mãos das entidades leigas por uma questão de autoridade (lembramos que a romanização foi um fenômeno que procurou em primeira instância centralizar o poder nas mãos dos membros do clero). Segundo pelo fato de que essas organizações captavam grandes recursos materiais que pela legislação eclesiástica deveriam ser controladas pela instituição católica e acabavam nas mãos dessas organizações (veremos que outras disputas envolveram os bens dessas organizações no conflito com a instituição católica). Além disso, a Igreja combatia as características festivas das celebrações nos enterros. Seu caráter, para alguns autores, “barroco”, gerava críticas por parte do prelado e de alguns membros da Igreja que procuravam “civilizar” aqueles eventos, afastando, deste modo, o “paganismo” das celebrações. Como se percebe, a questão, em especial para a Igreja, envolvia questões nitidamente materiais, mas também culturais, e isso se não se considerar, como apontou Thompson (2002: 17), os costumes como elementos materiais.

Edilece Souza Couto (2004, p .11-12) também analisou um momento de conflito entre a Igreja e o laicato, quando na festa do Bonfim, em 1889, o arcebispo D. Luis Antônio dos Santos resolveu fechar as portas da igreja para impedir a lavagem do templo:

*Em 7 de dezembro de 1889, D. Luís Antônio dos Santos ordenou que as portas da igreja do Senhor do Bonfim fossem fechadas no dia anterior da sua festa para que a lavagem do templo não fosse realizada. No dia 17 de 1890, os fiéis resolveram desacatar a ordem. Quando as baianas chegaram*

*na colina, munidas de vassoura e vasos de água, a polícia já estava em prontidão. Os policiais apreenderam o material e repetiam a todo o momento: “Hoje aqui não há lavagem”. A proibição não surtiu o efeito desejado, pois, mesmo com as portas fechadas, as baianas ocuparam a escadaria e continuaram realizando a lavagem para obter as bênçãos do Senhor do Bonfim e Oxalá.*

Essas mesmas críticas foram feitas em anos anteriores pelo arcebispo do D. Romualdo A. Seixas que alertou para o “triste e indecente espetáculo da lavagem da igreja, que com injúria da esclarecida piedade [...] se praticava todos os anos” (SEIXAS apud AZZI, 1977: 42). Quanto ao modelo de festas citavam que deveria ser “o grito sublime de nossa fé atirado aos quatro ventos do mundo como precursor do nosso triunfo futuro” Assim: “Trabalhem, Senhores para reanimar o culto externo entre nós; demos-lhe caráter inteiramente religioso que faz sua grandeza; alijemo-la de tantas inutilidades, que lhe deturpam a sublime majestade [...]” (Atas e Documentos do I Congresso Católico, 1900: 61-79).

Como vemos, no século XX a Igreja Católica já havia assumido uma posição definitivamente contrária à liberdade das confrarias e as formas de expressão da “religiosidade popular”. Estabeleceu que as mesmas até poderiam continuar sendo formadas, mas deveriam “ser chamadas ao seu verdadeiro fim e postas em inteira sujeição ao Ordinário da Diocese em que se achavam”, instituindo-se sempre sob a “direção segura e salutar do Ordinário”, isto é, do pároco (SANTOS, 2006: 117). A questão do poder torna-se patente neste discurso. Mas os conflitos continuaram, também por questões unicamente materiais. D. Augusto Álvaro da Silva, arcebispo da Bahia (1925-1968), que havia incorporado o espírito reformista da romanização entrou em atrito com a Irmandade de S. S. Sacramento, quando num acordo feito entre o governo municipal e a Mitra para a derrubada do prédio da Sé, em 1933. Nesta ocasião a Igreja e a irmandade reclamavam ao mesmo tempo os bens existentes no edifício que ambos se julgavam de direito. Um membro da confraria, Abdias Veloso, apresentou seu argumento:

*O Exc. Sr. Arcebispo desta Arquidiocese não é pessoa capaz nem competente para resolver a desapropriação daquela igreja, que é patrimônio da suplicante e muito menos para se apropriar do preço da indenização[...]*

*O preço da indenização do qual aquela autoridade se apropriou indebitamente, e contra o suplicante vem protestar, deixando aqui bem patente, que sua Exc. Revm. Se rogou autoridade e direito que não lhe assistem (VELOSO apud PERES, 1973: 131).*

Como é possível perceber, a questão envolvia o problema da autoridade proclamada pelo prelado versus a tradicional postura de independência de muitas confrarias. Algo que se repete na análise de Taynar de Cássia (2001), quando estuda os conflitos travados pela irmandade do Rosário dos Pretos no Pelourinho, entre os séculos XIX e XX. Para ela,

*Durante um longo período, as igrejas representavam um lugar onde se desencadeavam os debates e lutas que eram proibidos de se efetivar em espaços públicos. Para os detentores do poder, as autoridades civis e eclesiásticas, as irmandades eram concebidas como fontes de perigo. Assegurando-se enquanto grupo organizado, as confrarias religiosas procuravam fugir das intervenções dessas autoridades, reivindicando a independência da associação. A construção de um templo religioso próprio era tido como um dos principais meios para alcançar essa independência, permitindo aliviar maior status e maior liberdade de ação .*

Entretanto a autora, interpreta a questão do conflito como um problema originário da discriminação racial<sup>6</sup>.

*Os templos religiosos das confrarias tanto refletiam as rivalidades entre os grupos étnicos quanto outros tipos de conflitos, como os que ocorriam entre os párocos e a irmandade do Rosário dos Pretos do Pelourinho. Com o propósito de melhor controlar socialmente os negros, várias intervenções foram feitas pelo poder eclesiástico e pelo poder civil. Os confrades reagiam às intromissões, principalmente a dos padres, utilizando-se de instrumentos legais. Diversas foram as acusações de que o vigário havia interferido em assuntos particulares, opondo-se a aprovação do compromisso e cobrando altas taxas no serviço, assim lutando em seu favor.*

De fato não podemos perder a dimensão do problema étnico-racial que existe no contexto, em muitos momentos as intervenções, principalmente nas festas, fazem referência aos batuques negros, frequentemente associados a costumes “bárbaros”. Contudo, vimos que a questão e os próprios documentos apontados que ela se utiliza não põem a causa racial em primeiro plano, mas a questão da autoridade, e como já demonstramos, os mesmos conflitos se deram também contra irmandades não negras. Interferir em questões tradicionalmente controladas pelas confrarias diziam respeito, sobretudo, a autoridade da hierarquia sobre seus supostos fiéis e os bens

---

<sup>6</sup> A autora era mestranda em Antropologia Social pela Universidade de São Paulo (USP) e se considerava ativista do movimento negro.

pertencentes às organizações dominadas por eles. É preciso analisar caso a caso utilizando-se de fontes que realmente demonstrem os problemas que se quer apontar.

Outras posturas da Igreja Católica ainda se revelaram contrárias ao tipo de catolicismo das massas. Mais um exemplo é o caso da revolta de Canudos (1894-1897), que se por um lado se apresenta como questão de poder das elites políticas sobre o povo, também pode ser analisado sobre a perspectiva religiosa e cultural. Nesse evento o representante máximo da instituição católica na Bahia, o arcebispo, D Jerônimo Thomé da Silva, pôs-se contrário ao movimento. Considerava-o também fruto da “ignorância religiosa povo” que via em figuras como Antônio Conselheiro verdadeiro líder religioso. Afirmavam que era preciso fazer desaparecer “a suprema vergonha de estar um fanático levantando barreiras à ação da lei e se constituindo em potência independente de toda a hierarquia social” (Leituras Religiosas, 30 de junho de 1895). Não devemos esquecer que figuras como o Conselheiro eram costumeiras nos sertões brasileiros. Elas impunham a ordem no mundo caótico dos abandonados à própria sorte. Materializavam a fé na figura de pessoas como ele, fazendo presente o discurso da esperança pregado pelo cristianismo. Certamente Miguel Lucena Boaventura, que se fazia chamar, monge José Maria, líder do Contestado (1912-1916) e Cícero Romão Batista (1844-1934), o padre Cícero, na região do Crato, Ceará, tem para as massas se não o mesmo, mas um sentido parecido para esses indivíduos abandonados. Segui-los poderia ser muitas vezes uma resistência velada ou não à exploração das elites políticas e econômicas daquelas regiões esquecidas pelo poder público. Infelizmente, não dispomos de relatos daqueles que participaram desses movimentos, mas certamente os mesmos se obtidos podem ser capazes de possibilitar novas interpretações sobre problemas dessa natureza<sup>7</sup>.

Por fim, a diversidade de interpretações dos diversos grupos sociais sobre o cristianismo católico gerou conflitos mediante a tentativa de imposição do modelo romanizado de catolicismo. Esses conflitos se deram muitas vezes de forma aberta, gerando resistência por parte tanto das elites, quanto também das massas. Produziu

---

<sup>7</sup> Os estudos sobre essas questões costumam ser apontados como movimentos milenaristas ou messiânicos e são objeto de pesquisa de autores como Vanderlei Marinho Costa, que estuda as manifestações apocalípticas, messiânicas e milenaristas no fim do século XIX e início do XX, tomando como referência o contexto no Belo Monte, Canudos. Vale ressaltar que esse fenômeno pode estar ligado a tradições de influência dos colonizadores portugueses que cultivaram, mesmo no Brasil, a crença do sebastianismo.

alianças, principalmente entre as elites e a instituição católica. Mas isso não quer dizer que estratégias não foram adotadas pelo povo para resistir, no sentido de manter seus costumes, suas tradições. O simples fato de manter a lavagem das escadarias do Bonfim, mesmo com a proibição das autoridades e o fechamento das portas do templo pelos párocos, a manutenção de algumas tradições seculares das diversas confrarias e o desincentivo que muitas sofreram e a memória viva de figuras como Antônio Conselheiro e o padre Cícero, que até hoje arrasta centenas de pessoas a região do Crato, no Ceará, constituem-se como permanências culturais dessas massas fruto da resistência de suas crenças, da simbologia que elas carregam, do sentido que cada uma delas dá à suas vidas cotidianas. Suas experiências, como sugere Thompson, é que determinam o “ser social”, o lugar que ocupam dentro das estruturas sociais.

## Referências Bibliográficas

- AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo, Paulinas, 1992.
- \_\_\_\_\_. *O episcopado do Brasil frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Vozes, 1977.
- CÁSSIA, Taynar de. *Movimento negro de base religiosa: a Irmandade do Rosário dos Pretos*. Salvador, Caderno CRH, nº 134, jan. – jun. 2001, p. 166-179.
- COUTO, Edilece S. Entre a cruz e o confete: romanização e festas religiosas em Salvador (1850-1930). In: Anais Eletrônicos do VI Simpósio da Associação Brasileira de História das Religiões. Franca/SP, UNESP/ABRH, 2004
- MATTOSO, Kátia M. de Queirós. *Bahia no século XIX: uma província no império*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1992.
- REIS, João José. *A morte é uma festa: ritos fúnebres e revolta popular no Brasil no século XIX*. São Paulo, Companhia das Letras, 1991.
- SAHLINS, Marshall. *Ilhas de História*. Rio de Janeiro, Zahar, 1990.
- SANTOS, Israel Silva dos. *Igreja Católica na Bahia: a reestruturação do arcebispado primaz (1890-1930)*. Salvador, UFBA, 2006. (Dissertação de mestrado).
- SENADO FEDERAL. *O clero no parlamento brasileiro: a Igreja e o Estado na Constituinte (1891)*. Brasília/Rio de Janeiro, Fund. Casa de Rui Barbosa – Minc. – Centro João XXIII – IBRADES, 1985.
- THOMPSON, E. P. *Costumes em comum*. São Paulo, Companhia das Letras, 2002.