PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA DAS SOCIEDADES IBÉRICAS E AMERICANAS

ALEXANDRE DE OLIVEIRA KARSBURG

SOBRE AS RUÍNAS DA VELHA MATRIZ: RELIGIÃO E POLÍTICA EM TEMPOS DE FERROVIA (SANTA MARIA 1884-1897)

Prof°. Dr°. Moacyr Flores
Orientador

Porto Alegre
2007

Livros Grátis

http://www.livrosgratis.com.br

Milhares de livros grátis para download.

ALEXANDRE DE OLIVEIRA KARSBURG

SOBRE AS RUÍNAS DA VELHA MATRIZ: RELIGIÃO E POLÍTICA EM TEMPOS DE FERROVIA (SANTA MARIA 1884-1897)

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção de grau de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em História das sociedades ibéricas e americanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Moacyr Flores

Porto Alegre

2007

ALEXANDRE DE OLIVEIRA KARSBURG

SOBRE AS RUÍNAS DA VELHA MATRIZ: RELIGIÃO E POLÍTICA EM TEMPOS DE FERROVIA (SANTA MARIA 1884-1897)

Dissertação apresentada como requisito parcial à obtenção de grau de Mestre, pelo Programa de Pós-Graduação em História das sociedades ibéricas e americanas da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul.

Orientador: Prof. Dr. Moacyr Flores

Aprovado em _____ de março de 2007, pela Banca Examinadora.

BANCA EXAMINADORA

_____

Prof. Dr. Moacyr Flores – PUCRS

_____

Prof. Dr. Luiz Eugênio Véscio – UFSM

_____

Prof. Dr. René Gertz - PUCRS

À Maíra, por tudo que passamos juntos. Estarás sempre no meu coração.

"*A tese ultramontana daqui a pouco se chamará simplesmente católica.*"

Bispo Dom Macedo Costa

"*O Deus que vós insultais é o que nós adoramos.*"

Jornal *O Combatente*

AGRADECIMENTOS

À Capes, que investe em pesquisas e mantém alunos de pós-graduação por todo o Brasil.

À Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, pela ótima estrutura física e humana à nossa disposição. O acervo da biblioteca é fantástico! À Carla e o Davi, sempre prontos a esclarecer dúvidas e prestar auxílio.

Aos amigos Nikelen Witter e Luis Augusto Farinatti, pelos jantares e animadas conversas nos domingos à noite. Vocês são exemplos de profissionais.

Ao professor Moacyr Flores, pela sua disponibilidade em passar várias manhãs lendo e discutindo sobre os capítulos desta dissertação.

Ao professor Luiz Eugênio Véscio, por ter dado à oportunidade de fazer parte desta equipe de trabalho, ainda em 2003. Espero que possamos ter outras conversas no *Belvedere Véscio*.

Ao professor Vitor Biasoli, que no decurso de dois anos foi um interlocutor ideal. Desde a graduação mantivemos uma relação quase no estilo grego entre "discípulo" e "mestre" (eu disse quase). Suas contribuições e sua tese de doutorado foram inestimáveis para os resultados desta pesquisa.

Aos meus pais, Nestor e Isabel, e meu irmão, André, pela confiança depositada. Quando as andanças pelo mundo não produziam os resultados esperados, lá estavam eles de sorriso no rosto e braços abertos a me receber. Obrigado!

À namorada Maíra Vendrame, uma companheira de luta em todos os momentos. Parceiros desde 2001, as vitórias que conseguimos juntos nunca serão apagadas de nossas memórias.

RESUMO

A chegada da ferrovia, no início da década de 1880, transformou a vila de Santa Maria da Boca do Monte em um dos locais mais prósperos e importantes do interior sul-rio-grandense. Hábitos e costumes identificados ao passado foram questionados por aqueles que queriam ver Santa Maria alçada aos tempos do *Progresso*. A religiosidade popular e suas várias devoções, bem como a velha matriz católica em ruínas, eram indícios e símbolo que se buscava modificar ou apagar. Esse processo de transformações foi capitaneado por autoridades públicas e profissionais urbanos preocupados em criar uma imagem de cidade moderna. Por outro lado, havia o clero local e o bispado em Porto Alegre que não aceitaram ver a Igreja Católica retirada do centro das decisões. De 1884 a 1897, recorte temporal de nosso trabalho, ocorreu uma série de conflitos envolvendo autoridades municipais, párocos, bispos e também luteranos e maçons. A ferrovia fez com que o espaço urbano de Santa Maria se tornasse complexo, gerando uma diversidade cultural difícil de ser analisada pela simples oposição entre católicos e liberais, ou ainda, entre forças conservadoras e modernas. Os documentos, registros, cartas, ofícios e artigos em jornais que serviram de fonte para a presente pesquisa, trazem o ponto de vista dos atores participantes desse processo, onde as versões e as representações são, muitas vezes, antagônicas. Para entendermos esse "universo" de posições, partimos do local, e somente depois procuramos interagir com questões mais amplas, num constante exercício de variação de escalas. Essa técnica nos permitiu ver a simultaneidade do social, compreendendo que os acontecimentos possuem causas variadas, e só podem ser explicados se levarmos em conta a multiplicidade de uma sociedade que surgia após a chegada da ferrovia.

ABSTRACT

In the 1880's, the arrival of railroads transformed the Santa Maria da Boca do Monte village into one of the most important and prosperous cities in Rio Grande do Sul countryside. Former habits and customs were extensively discussed by the citizens who would like to introduce the community to the *Progress* age. The popular religious tendency and their devotions, as well the deterioration of the old church, were a fact and a symbol that should be extinguished and could be faded away. Local authorities and urban professionals started and directed a complex process aiming to build for the city mood a modern environment. On the other hand, local clergymen and the diocese of Porto Alegre did not accept that Catholics were not an active force in the center of the developing process. The present study comprised the period from 1884 to 1897. It was marked by constant conflicts among local authorities, priests, diocesan bishops, Lutherans and masons. The advent of the railway brought particular complexities to the Santa Maria urban space. So the recent cultural diversity could not only be analyzed by a simple confrontation between Catholic and Liberals' creeds as well as between the conservers and modernists ideas. In this research, the reviewed documents – notes, letters, official letters and newspaper articles – showed the participants' point of view, exploring people's versions and performances, in antagonistic ways. The constant variation in the facts' scale of perception was employed in order to understand the different opinions. According to this evaluation each single event was a beginning snapshot. The events' interactions were further conduced to a widest analysis. The described technique allowed us to understand the social simultaneities, where the facts could have multiple origins. A concrete explanation to these facts was only achieved when the social diversity caused by the railway advent was considered.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1: Antiga igreja matriz de Santa Maria 34
Figura 2: Planta da vila de Santa Maria 38
Figura 3 Recibo de pagamento dos materiais da velha matriz 51
Figura 4: Teatro Treze de Maio em Santa Maria 71
Figura 5: Praça Saldanha Marinho em construção 72
Figura 6: Farmacêutico João Daudt Filho 79
Figura 7: Casa Canônica e Capela do Divino Espírito Santo 83
Figura 8: Boticário e luterano Guilherme Fischer 91
Figura 9: Político e comerciante João Daudt 91
Figura 10 Ermida de Santo Antão Abade 102
Figura 11: Capela de Santo Antão Abade 107
Figura 12: Início da procissão de Santo Antão Abade 114
Figura 13: Padre Marcelino de Souza Bittencourt 140
Figura 14: Desenho da igreja luterana de Santa Maria 163
Figura 15: Casa paroquial e igreja luterana de Santa Maria 169
Figura 16: Avenida do Progresso e Praça Saldanha Marinho 185
Figura 17: Bispo do Rio Grande do Sul, Dom Cláudio Ponce de Leão 203
Figura 18: Os nomes daqueles que intimaram o padre Carlos Becker 217
Figura 19: Catedral Católica, Casa Canônica e Capela do Divino Espírito Santo 225
Figura 20: Padre Caetano Pagliuca, pároco de Santa Maria (1900-1937) 242

LISTA DE TABELAS

Tabela 1: Nome, cargo e/ou profissão de alguns membros da loja maçônica *Boca do Monte,* Santa Maria, em 1875 174

ABREVIATURAS

AHRS: Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul

APERS: Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul

AGIEAB: Arquivo Geral da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil (Porto Alegre)

ACMPA: Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre

AJCP: Arquivo do Jornal Correio do Povo (Porto Alegre)

ACHC: Arquivo de Comunicação Hipólito da Costa (Porto Alegre)

AHPNSC: Arquivo Histórico Província Nossa Senhora Conquistadora (Santa Maria)

ACMEC: Arquivo Casa de Memória Edmundo Cardoso (Santa Maria)

ACMSM: Arquivo da Câmara Municipal de Santa Maria

AHMSM: Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria

CPSM: Casa Paroquial de Santa Maria.

GORGS: Grande Oriente do Rio Grande do Sul

GOB: Grande Oriente do Brasil

P.S.M.: Pia Sociedade das Missões

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS 5

RESUMO 6

ABSTRACT 7

LISTA DE ILUSTRAÇÕES 8

LISTA DE TABELAS 9

ABREVIATURAS 10

INTRODUÇÃO 15

1 ***A VELHA MATRIZ*** 33

1.1 O último vestígio da "*cidade de taipa*": a demolição da velha matriz 33

1.1.1 "*Que a Igreja Matriz desta cidade seja completamente demolida*": a decisão da Câmara Municipal 39

1.1.2 "(...) o *desejo de alguns é que se feche o Templo, consumam-se as imagens, acabe-se com o culto e o sacerdote!*": a reação da Igreja 40

1.1.3 "(...) *e continua esse montão de pedras soltas servindo de espantalho aos transeuntes*": a Câmara contra-ataca 44

1.1.4 "(...) *que o material do templo* (...) *seria digno de pertencer a outro templo – o da Arte*": o destino da velha matriz 46

1.1.5 "(...) *o Revd°. Vigário teve procedimento irregular* (...) *muito embora se queira eximir agora da responsabilidade*": a culpa do padre Aquiles Catalano 51

1.2 "*(...) raras são as que se não acham em lamentável estado*": a ruína das igrejas matrizes na Província 59

1.2.1 *"(...) a burocracia do Estado era macrocefálica: tinha cabeça grande, mas braços curtos"*: o Leviatã brasileiro 60

1.2.2 "*(...) eu ontem votei contra a verba dos Seminários (...)*": a campanha para a separação entre Igreja e Estado 64

1.3 "(...) *acertar o passo com o processo de modernização*": o papel dos "missionários do progresso" em Santa Maria 68

1.3.1 "*Civilizar os costumes da população*" 73

1.4 "*(...) o sentido da modernidade*": transformação, mas sem romper com a tradição 80

2 *A SANTA MARIA DE TODOS OS SANTOS* 82

2.1 Os leigos estavam acostumados a tratar o catolicismo como assunto próprio: o poder leigo na religião 82

2.1.1 "*Vai, filho de minha alma, e volta feliz. O Espírito Santo nos há de proteger.*": a devoção ao Divino Espírito Santo 86

2.1.2 "*Preste ou não preste, viva a Festa do Campestre*": um monge, um santo e milhares de devotos 94

2.1.3 A Semana Santa na "igrejinha" dos índios 116

2.1.4 "*Em bandos precatórios, roncando as cuícas ao som da batucada de cuias e pandeiros*": a devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário 118

2.2 A cidade de todos os santos 128

3 *OS DELETÉRIOS PRINCÍPIOS* 134

3.1 "*Que esta Câmara protesta contra sua transferência*": a relação entre o padre Marcelino Bittencourt e seus paroquianos 134

3.1.1 "*Em política, um assassinato não é um crime, é sim remover um obstáculo!"*: o atentado ao padre Marcelino 139

3.1.2 "*Muitas vezes o padre só era escolhido se o partido local que estivesse no poder o aceitasse*": os sacerdotes e a política 142

3.1.3 *"O caudilho (...) há muito habituado a afrontar impunemente a sociedade"*: o coronel e político Martin Hoehr 146

3.1.4 "*Quiseram* (...) *acovardar e demover-me a recuar na manifestação dos meus direitos de cidadão* (...)": o desabafo do vigário Marcelino 152

3.2 "*Os deletérios princípios*": a diversidade assusta o clero católico..... 154

3.2.1 "*E os sinos (...) badalaram (...) horas e horas, anunciando à população da cidade que já tinham liberdade de cantar"*: os luteranos em Santa Maria 159

3.2.2 O "*complô satânico*" que visava destruir o catolicismo: a Maçonaria em Santa Maria 173

3.3 A cidade do *Progresso* 182

4 *AS ELITES E O BISPO* 186

4.1 A cidade que desrespeitava os seus párocos: a versão eclesiástica dos fatos 186

4.1.1 "*Que venham melhores tempos para este povo infeliz cujos destinos imortais são dirigidos por homens sem lei*": a despedida do padre Carlos Becker 191

4.2 "*(...) os servidores do papado, que fazem da religião uma variante da política*": o clero e a perturbação da ordem 195

4.2.1 "*Não fui repelido pelo povo de Santa Maria*": padre Carlos Becker e a resposta que ninguém quis ouvir 207

4.3 *"Alerta, povo! Guerra de extermínio ao jesuitismo!"*: os antiultramontanos 209
4.3.1 O "Grupo dos 30" e outros nomes 216

4.4 "*Atesto a fé de meu cargo*": o poder ao lado da Igreja 220

4.5 O "Grupo dos 30" e a "A Tríplice Aliança": a elite santa-mariense em confronto 228

4.6 As elites e o bispo 236

4.7 O herói da conquista católica 241

CONSIDERAÇÕES FINAIS 244

JORNAIS PESQUISADOS, REFERÊNCIAS IMPRESSAS, DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS 250

Jornais 250

Referências Impressas 252

Referências Documentais 252

Referências Bibliográficas 254

ANEXOS 264

ANEXO A – Avenida Rio Branco, sentido Estação ferroviária – Centro 265

ANEXO B – Praça Saldanha Marinho, Avenida Rio Branco e Catedral Católica 266

INTRODUÇÃO

O longo silvo da locomotiva anunciava a sua chegada na estação ferroviária de Santa Maria. Essa era uma realidade presente na cidade desde 1885. Ao desembarcarem, algumas pessoas se dirigiam ao Centro pela Rua Coronel Valença, num percurso em subida de pouco mais de um quilômetro. Ao longo desse caminho de chão batido, havia prédios em construção, casas de comércio, pequenas fábricas e hotéis. Era a ferrovia que dinamizava tais investimentos, fazendo com que os moradores de Santa Maria se adequassem aos novos tempos.

Seguindo pela mesma rua, os viajantes chegavam num ponto em que ela se alargava, um anúncio que se aproximavam do Centro. Conforme a subida se tornava menos íngreme, avistavam, à direita, uma capela recém construída, feita em homenagem ao Divino Espírito Santo. Mas uma outra imagem chamava a atenção. Na parte principal da cidade, uma igreja de aparência antiga dava nome à praça e a uma rua que estava alinhada. Se tivessem visitado Santa Maria meses antes, ainda veriam o cemitério ao redor dessa igreja.

Um alvoroço qualquer tomava conta dos habitantes, que reunidos na praça acompanhavam o início da demolição da matriz. Postados de frente para a igreja, os viajantes entendiam o porquê de tal procedimento: o templo estava profundamente arruinado. Fortes vigas de madeira escoravam a parede do lado leste, impedindo um possível desabamento. Era o dia 28 de dezembro de 1888, e a velha igreja que servia de matriz para a paróquia de Santa Maria, de aspecto simples e de tamanho reduzido, lentamente ia sendo desmontada.

***

A demolição da matriz foi o episódio que suscitou o interesse em se fazer a presente pesquisa. Ainda no ano de 2003 – durante a graduação na Universidade Federal de Santa Maria – os professores Vitor Biasoli e Luiz Eugênio Véscio iniciaram uma investigação que versava sobre a restauração católica na cidade. O principal fato para mostrar que havia uma operação de desmontagem do catolicismo local, capitaneada por políticos e outros

profissionais urbanos, foi justamente a derrubada da velha matriz. De suas pedras se construiu um teatro, o que parecia comprovar a pouca importância que se dava à religião.

Tomando contato com os registros do clero local – escritos no Livro Tombo da Casa Paroquial –, entendemos que Santa Maria estava dominada pelos inimigos da religião, e só por empenho e determinação de um grupo de padres europeus, chegados à cidade em 1896, foi que a situação se reverteu. Contudo, a partir do momento que passamos a pesquisar no Arquivo da Câmara Municipal de Vereadores de Santa Maria, outro contexto emergiu. Havia algo naqueles livros de Atas – de 1858 a 1892 – que não condizia com a versão clerical dos fatos. Numa primeira leitura já pudemos constatar não haver uma guerra declarada contra o catolicismo ou à religião, mas, antes, contra as instâncias superiores da Província: o governo e o bispado. Por parte dos vereadores o que existia era um respeito à "religião de nossos maiores", como gostavam de dizer os políticos do período imperial brasileiro.

Mas havia episódios que pareciam comprovar a visão do clero, confirmando a tese do desrespeito ao catolicismo: o espancamento de um pároco em 1883; a demolição da matriz em 1888, que de suas pedras se fez um teatro; a expulsão do vigário em 1895; a tentativa de agressão ao bispo dois anos depois; o único sacramento que ainda existia era o do batismo, com todos os outros esquecidos e não mais incentivados. Enfim, os inimigos da Igreja pareciam fortes e inabaláveis, que reunidos em "complô" estavam conseguindo eliminar o catolicismo disseminando o indiferentismo na sociedade.

Dando seqüência às pesquisas, passamos a analisar documentos de instituições ou grupos diversos, como de uma Igreja protestante norte-americana que chegou à Santa Maria em 1900,[1] e jornais de caráter republicano. Confrontando os pontos de vista que surgiam, uma convicção foi revista: a "desmontagem do catolicismo" é uma versão plausível se entendida a partir da compreensão do clero católico de Santa Maria.

***

Localizada no centro geográfico do Rio Grande do Sul, Santa Maria da Boca do Monte é conhecida por várias denominações: cidade ferroviária, cidade universitária, cidade militar e cidade mais católica do interior do estado. Cada nome tem os seus motivos, mas no campo religioso, é uma Romaria que faz com que Santa Maria seja considerada uma cidadela católica. A devoção a Nossa Senhora da Medianeira foi trazida pelo clero diocesano na

[1] Os documentos dessa Igreja não farão parte da presente pesquisa, mas serviram para perceber o quão podem ser diferentes as interpretações de um mesmo fato ou contexto, dependendo do grupo que se tem em vista.

década de 1930, e nos anos seguintes teve início a festa em sua homenagem, que em 1943 tornou-se "romaria estadual". Desde então ela vem atraindo um número cada vez maior de devotos. No ano de 2004, foram 270 mil pessoas presentes no evento.[2]

Devido a sua grandiosidade, a Romaria atraiu a atenção do historiador Vitor Biasoli, que através de pesquisa defendida como tese de doutoramento na Universidade de São Paulo (USP) procurou compreender que processo histórico transformou a cidade de Santa Maria num centro da Igreja Católica rio-grandense.[3] Recuando no tempo, Biasoli constatou que o momento chave para se entender a importância cada vez mais crescente daquele evento se deu em 1896, quando um novo governo paroquial assumiu a freguesia de Santa Maria: os padres da Pia Sociedade das Missões[4] – ou Congregação dos Palotinos – chegados dez anos antes ao Brasil, deram início a um intenso trabalho que mudou as feições e as condições da religião e da Igreja locais.[5]

Os primeiros registros dessa transformação da religião em Santa Maria foram feitos pelo pároco Caetano Pagliuca, em 1907. Pertencente a Pia Sociedades das Missões (P.S.M.), o vigário assumiu a administração da paróquia em dezembro de 1900, permanecendo no cargo até 1937. No Livro Tombo encontrado na Casa Paroquial,[6] Caetano Pagliuca fez um relatório[7] procurando demarcar dois tempos distintos: antes e depois dos palotinos terem assumido a freguesia. O antes foi considerado um tempo onde o espírito religioso e as práticas sacramentais eram nulos, e a missa pouco freqüentada; os padres eram imorais e estavam envolvidos em política; a Maçonaria, contando com a conivência da autoridade municipal, perseguia todo sacerdote cumpridor de seus deveres.

Segundo Caetano Pagliuca, os padres palotinos muito se empenharam para reverter a situação adversa em Santa Maria, cidade hostil onde as intimidações eram constantes. Após

---

[2] Conforme a jornalista Silvana Dalmaso, apud BIASOLI, Vitor Otávio F. *O Catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria da Boca do Monte* (Rio Grande do Sul - 1870/1920). São Paulo: USP, 2005, p. 9. (Tese de doutorado)

[3] BIASOLI, *Op. cit*., p. 10 e 12.

[4] Essa Congregação teve sua origem em meados do século XIX na Europa, e Vicente Pallotti foi seu fundador. Logo reconhecida pelo Papa Pio IX (1846-1878), passou a trabalhar como "braço armado" de Roma contra as forças liberais do Velho Continente. Chegou ao Brasil através de imigrantes italianos que estavam instalados na ex-Colônia Silveira Martins, em 1886. BIASOLI, *Op. cit*.

[5] BIASOLI, *Op. cit*., p. 12.

[6] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914). CPSM.

[7] *Relatório do padre Caetano Pagliuca apresentado ao Bispo Coadjutor de São Pedro do Rio Grande, Dom João Antônio Pimenta*, 12 de dezembro de 1907. Livro Tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM. Consideramos esse relatório a primeira tentativa de historiar sobre o passado da Igreja em Santa Maria, apesar dos tons laudatórios e amplamente favoráveis ao trabalho da Pia Sociedade das Missões. Após ter em mãos tal relatório, o coadjutor Dom João Pimenta escreveu outro documento a ser entregue ao bispo Dom Cláudio Ponce de Leão, no qual repete os fatos e a interpretação do padre Caetano Pagliuca. *Relatório do Coadjutor Dom João Pimenta,* por ocasião da visita pastoral à freguesia de Santa Maria, 12 de dezembro de 1907. Livro Tombo n. 3 (1889-1914), p. 82 verso a 85. CPSM.

1896, o espírito religioso se alargava, os sacramentos estavam sendo incentivados e cada vez mais procurados pela população, o ensino do catecismo e a criação do Apostolado da oração serviam para a explicação do Evangelho. Em 1907, a nova matriz encontrava-se quase concluída, além de outros tantos avanços descritos no referido relatório. E os "inimigos" da religião – os maçons e os protestantes – estavam em estado de letargia, com poucos adeptos e sem força para levarem a efeito uma atitude "anticlerical" contra os representantes da Igreja.

Estudos realizados no decorrer do século XX tiveram essa mesma compreensão, ou seja, consideraram que em Santa Maria, antes dos palotinos, o catolicismo era deficiente e o espírito religioso de seus habitantes inexistente. Um dos primeiros trabalhos sobre a presença da Pia Sociedade das Missões foi feito pelo pesquisador alemão Carlos Probst. Sua pesquisa data do início dos anos de 1930, mas somente traduzida para o português ao final da década de 1980. Nessa obra, a situação religiosa encontrada pelos padres da P.S.M. era desoladora, e um dos sintomas da desmontagem da vida paroquial era a ruína da igreja matriz. O clima de hostilidade aos representantes da Igreja era tanto que, em visita pastoral realizada em 1897, o bispo foi desacatado e ameaçado de morte.[8]

Para compreender a visão que os missionários palotinos passaram a ter sobre o seu trabalho no Rio Grande do Sul, é interessante a obra do sacerdote Rafael Iopp.[9] Fazendo uma comparação com a ex-Colônia Silveira Martins,[10] as cidades luso-brasileiras foram apresentadas como locais onde os padres enfrentaram muitas dificuldades. Isso porque nessas paróquias não havia mais freqüência aos sacramentos e as igrejas só se enchiam quando de alguma festa tradicional. Concluindo sua opinião, afirmou que a vida religiosa era inexistente, consistindo toda a religião em batizar, casar e encomendar defuntos.[11] Santa Maria, como um lugar de matriz cultural luso-brasileira, figurava nessa representação.

A partir da década de 1940, o palotino Claudino Magro escreveu uma série de artigos sobre a história religiosa de Santa Maria e o papel da P.S.M. na transformação dessa cidade

---

[8] PROBST, Carlos. *História da Província da Pia Sociedade das Missões* (PSM – Palotinos). Londrina, 1989. (Texto datilografado).

[9] Rafael Iopp foi um dos primeiros filhos de imigrantes nascidos na região da ex-Colônia Silveira Martins a ingressar na Pia Sociedade das Missões. O historiador Vitor Biasoli, ao analisar a obra de Iopp sobre a trajetória de Vicente Pallotti, afirma que o fundador da Congregação dos padres palotinos foi apresentado como um dos "mártires da Igreja para a execução do projeto ultramontano de afirmação do poder papal e sua hierarquia". Alega ainda que esse dado é significativo para perceber como os palotinos entendiam a sua congregação: "engajados no projeto de romanização da Igreja, no combate contra o ideário e as realidades do mundo moderno". Assim, a Pia Sociedade das Missões era uma congregação de missionários que "atravessaram o Atlântico para plantar, no espaço rústico das sociedades meridionais da América do Sul, o ideário sofisticado de um catolicismo forjado nos embates políticos do século XIX europeu". BIASOLI, *Op. cit*., p. 54.

[10] Região distante cerca de 30 quilômetros de Santa Maria, colonizada por imigrantes italianos a partir de 1877. Foi em Vale Vêneto, uma das comunidades da ex-Colônia Silveira Martins, que a Pia Sociedade das Missões se estabeleceu, em 1886.

[11] IOPP, Rafael. *Vicente Pallotti e a sua obra*. Santa Maria: Gráfica Pallotti, 1930, p. 131-2.

que era "anticlerical e fria" numa outra "mais religiosa e humana".[12] Em 1989, Genésio Bonfada procurou fazer uma síntese histórica da presença dos palotinos no Brasil desde sua chegada, em 1886, até o ano de 1919, quando ocorreu uma dissidência interna na congregação envolvendo sacerdotes italianos e alemães.[13] Para compor essa história, usou os relatórios escritos pelo padre Caetano Pagliuca em 1907, destacando a mesma versão dos fatos: a força dos inimigos da Igreja – maçons, autoridades públicas e luteranos – era muito grande em Santa Maria, e somente com um trabalho incansável e obstinado foi possível reverter esse quadro negativo à religião católica.

No ano de 1994, o pesquisador Kevin O'Neil escreveu o livro *Apuntes históricos palotinos*[14] e novamente reafirmou àquela versão. Segundo ele, Santa Maria era uma "cidade corrompida e descrente" e que com a chegada do padre Caetano Pagliuca, em 1900, vai se converter numa das mais religiosas do estado do Rio Grande do Sul. Um dos pesquisadores da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, Arlindo Rubert, explicita um quadro de fragilidade estrutural da Igreja no século XIX, assim como o esforço de seus membros para reverter a situação. Constatou que havia muitos grupos que renegavam a religião católica em Santa Maria, e também destacou a agressão ao bispo diocesano por manifestantes anticlericais.[15] Com Arlindo Rubert encerramos a bibliografia que denominaremos a partir de agora como *historiografia eclesiástica*, feita por pesquisadores ligados à Igreja ou à congregação dos padres palotinos.

Em 2001, a historiadora Marta Rosa Borin escreveu um artigo intitulado *Santa Maria: de cidade descrente a centro de peregrinação*,[16] analisando as devoções populares locais no século XX. Usando os registros presentes no Livro Tombo, Borin adotou o ponto de vista elaborado pelo padre Caetano e pesquisadores eclesiásticos, destacando o papel daquele sacerdote entre os "inimigos" da religião. Suas conclusões também apontam para uma Santa Maria de antes e depois dos palotinos – "cidade descrente" a centro do catolicismo estadual.

Outros estudos abordaram de forma crítica o processo de expansão da Igreja Católica do final do século XIX. O historiador Jérri Roberto Marin analisou a atuação dos padres palotinos na região de imigração italiana da ex-Colônia Silveira Martins, entre as décadas de

---

[12] MAGRO, Claudino. "Pequena história da Província". *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Santa Maria/RS. (durante vários anos e números).
[13] BONFADA, Genésio. *Os palotinos no Rio Grande do Sul.* 1886 a 1916: fim da Província Americana. Porto Alegre: Editora Pallotti, 1991.
[14] O'NEIL, Kevin. *Apuntes históricos palotinos*. Santa Maria: Editora Pallotti, 1994.
[15] RUBERT, Arlindo. *A Diocese de Santa Maria.* Santa Maria: Pallotti, 1957; _____. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial* (1822-1889). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.
[16] BORIN, Marta Rosa. "Santa Maria: de cidade descrente a centro de peregrinação". In: *Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* (SBPH). Anais da XXI Reunião. Rio de Janeiro, 2001.

1880 a 1920.[17] Segundo suas conclusões, o clero católico trabalhou para enquadrar os imigrantes dentro de uma religião padronizada, que tinha por parâmetros o lema beneditino *orar e trabalhar*. Também nesse local de colonização italiana, Luiz Eugênio Véscio investigou a morte de um padre no ano de 1900, vítima de uma agressão física que até hoje provoca discussões sobre seus motivos.[18] Uma das explicações sugere a participação da Maçonaria por trás do atentado, hipótese pouco provável para o autor, visto ter sido tal versão uma criação posterior da historiografia eclesiástica da região. O fato da morte do padre serviu de mote para o autor analisar os conflitos entre Igreja Católica e Maçonaria no Rio Grande do Sul durante a república castilhista.

Também sobre a Maçonaria no Rio Grande do Sul, só que no século XIX, as pesquisas de Eliane Colussi foram importantes para nosso trabalho, principalmente porque tratam do processo de secularização da sociedade e a resistência por parte da Igreja Católica, o que se traduziu em confrontos diversos.[19] Também utilizamos alguns estudos sobre o protestantismo luterano e sua inserção no contexto sul-rio-grandense, justamente porque estavam presentes em Santa Maria, e foram considerados pela historiografia eclesiástica os principais responsáveis pela disseminação do indiferentismo que ocasionou o descrédito da religião na sociedade local.

Pesquisas recentes vêm abordando a história de Santa Maria do século XIX. Luis Augusto Farinatti analisou a presença de lavradores nacionais na região, grupos que tiravam de pequenas propriedades em áreas florestais o seu sustento, utilizando mão de obra familiar e comercializando um pequeno excedente produzido. Além dessas informações, Farinatti afirma que as estâncias que havia não se comparavam em tamanho, em produção e em número de escravos com as das regiões charqueadoras.[20] Em meados do século XIX, Santa Maria era essencialmente rural, local "pobre", periférico em termos econômicos e políticos, muito embora, por sua localização geográfica, configurava-se um espaço de passagem, ponto de trânsito, por onde naturalmente circulavam muitas pessoas.

---

[17] MARIN, Jérri Roberto. *"Ora et Labora": O projeto de Restauração Católica na ex-Colônia Silveira Martins*. Porto Alegre: UFRGS, 1993. (Dissertação de Mestrado)

[18] VÉSCIO, Luis Eugênio. *O Crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul* (1893 - 1928). Santa Maria: Editora UFSM, 2001.

[19] COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. 3ª ed. Passo Fundo: Editora da UPF, 2003; _____. "Espaços de secularização no século XIX: a atuação da maçonaria no Brasil e no Uruguai". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 29, n. 2, dezembro de 2003; _____. "Júlio de Castilhos e o Grande Oriente do Rio Grande do Sul". In: AXT, Gunter. [et al.]. (orgs.). *Júlio de Castilhos e o paradoxo republicano*. Porto Alegre: Nova Prova, 2005.

[20] FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Sobre as cinzas da mata virgem: lavradores nacionais na Província do Rio Grande do Sul* (Santa Maria, 1845 – 1880). Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Dissertação de Mestrado)

A historiadora Nikelen Witter investigou as práticas de cura em Santa Maria entre 1845 e 1880, concluindo que os médicos diplomados não possuíam a preferência da população, muito pelo contrário, eram os últimos a serem procurados.[21] As pessoas entregavam-se aos curandeiros porque esses realizavam curas através de procedimentos socialmente aceitos, além do que o uso de chás e ervas junto à benzeduras e outros ritos eram receitas conhecidas e de eficácia comprovada.

A pesquisa de Witter serviu para mostrar que antes da medicina oficial se tornar hegemônica, a "medicina popular" dava conta de explicar e curar as doenças, contrariando a versão que afirma que só existia curandeirismo porque não havia médicos no Rio Grande do Sul do século XIX. Guardadas as devidas diferenças entre esse tema e o de nossa pesquisa, as conclusões da autora serviram para a confirmação de uma de nossas hipóteses de trabalho: os habitantes de Santa Maria tinham diversas maneiras de se relacionar com o sagrado, e embora distantes do catolicismo oficial da Igreja romana, demonstravam a sua religiosidade em vários momentos. Sendo assim, o discurso eclesiástico que considerou a população longe dos preceitos religiosos, um povo "descrente" portanto, deve ser relativizado, pois essa versão só é aceitável se adotarmos o ponto de vista do catolicismo oficial.

Outros dois estudos abordaram as modificações da cidade no século XIX e início do XX. Daniela Valandro tematizou sobre a diversidade cultural de Santa Maria desde a chegada de imigrantes italianos em 1877 e da ferrovia em 1885.[22] A partir desse momento, um "caldeirão étnico" se formou, o que deixou as autoridades municipais preocupadas em controlar a população, uma vez que a expectativa em conseguir empregos atraía muitos ao local. Em pesquisa recente, Ana Paula Flores analisou a construção de um cemitério extramuros em Santa Maria de meados do século XIX, concluindo que o processo de secularização alterou as concepções sobre a morte e sobre os enterramentos, dessacralizando espaços como a Praça da Matriz. Essa atitude acompanhava as idéias de higienização e reurbanização que vinham da Europa do século XIX.[23]

O pesquisador Enio Grígio examinou um processo movido pela Irmandade do Rosário de Santa Maria contra o padre palotino Caetano Pagliuca.[24] Esse episódio, ocorrido entre 1914

---

[21] WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil* (1845 – 1880). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

[22] CARVALHO, Daniela Valandro de. *"Entre a solidariedade e a animosidade": os conflitos e as relações interétnicas populares em Santa Maria – 1885 a 1915.* São Leopoldo: UNISINOS, 2005. (Dissertação de Mestrado)

[23] FLORES, Ana Paula Marquesini. *Descanse em paz: testamentos e cemitério extramuros na Santa Maria de 1850 a 1900*. Porto Alegre: PUCRS, 2006. (Dissertação de Mestrado)

[24] GRÍGIO, Ênio. *A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Maria/RS - (1873-1915): uma trajetória de conflitos*. Santa Maria: UFSM, 2003. (Monografia de especialização)

e 1915, compõem uma das faces do processo de romanização da Igreja em Santa Maria, e tal como ocorria em outras cidades brasileiras, demonstra um clero preocupado em administrar as irmandades e eliminar a autonomia dos leigos deixando-os em condição subalterna. Um dos argumentos para agirem contra as irmandades é que essas estavam sofrendo influência negativa dos maçons.

Três autores foram fundamentais para nossa pesquisa. O livro de memórias de João Daudt Filho traz as impressões sobre vários momentos importantes da história local.[25] Nascido em 1858, contribuiu para transformar a pequena vila de Santa Maria numa cidade com hábitos identificados à modernidade. O poeta e jornalista João Belém chegou ao final do século XIX e ocupou espaço importante na sociedade santa-mariense. Em 1933 lançou seu livro, *História do município de Santa Maria – 1797-1933,*[26] no qual apresenta as origens da cidade e sua evolução política, cultural e religiosa. Além de informações sobre a presença das famílias alemães no lugar, Belém traz alguns documentos – que talvez não mais existam – sobre as disputas políticas que envolviam a Câmara Municipal e o governo da Província. Para finalizar, o livro de Romeu Beltrão foi essencial para a conferência de datas, episódios e nomes que figuraram na história santa-mariense.[27] O caráter dessa obra, como o título mesmo informa, está mais ligado à cronologia do que propriamente a interpretações.

Sobre a tese de doutoramento de Vitor Biasoli, essa muito nos tem servido para pensar a religiosidade e o quadro adverso para a Igreja entre os habitantes de Santa Maria no século XIX. Após constatar que a Romaria de Nossa Senhora Medianeira só foi possível de acontecer por causa de "uma verdadeira operação política e religiosa" capitaneada pela "ação da Pia Sociedades das Missões", Biasoli iniciou a investigação a respeito da história da Igreja local por "um episódio emblemático": a interdição da igreja em novembro de 1895 pelo bispo Dom Cláudio Ponce de Leão.[28]

Após destituir o pároco Aquiles Catalano, em agosto de 1895, o bispo recebeu um abaixo-assinado de várias pessoas que pediam o retorno do sacerdote, proposta que não foi acolhida por Dom Cláudio. Esse nomeou um novo vigário para o local, Carlos Becker, que tão logo chegou passou a ser hostilizado, e em 13 de novembro de 1895 foi intimado por 30 homens a deixar Santa Maria em 48 horas.

---

[25] DAUDT FILHO, João. *Memórias*. 4ª ed. Santa Maria: Editora UFSM, 2003. A primeira edição desse livro é de 1936.
[26] BELÉM, João. *História do município de Santa Maria* – 1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933.
[27] BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho*. 1° Volume (1787 – 1930). Santa Maria: Editora Pallotti, 1958; _____. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho: 1787 – 1930*. 2ª ed. Canoas: La Salle, 1979.
[28] BIASOLI, *Op. cit*., p. 12.

Não atendendo a intimação, permaneceu na cidade até o dia 18, uma segunda-feira, quando se dirigiu para Porto Alegre a fim de esperar ordens de seu superior, o bispo. Antes, porém, no dia 17, realizou uma última missa em Santa Maria, na qual recebeu apoio de vários fiéis que estavam presentes na celebração. Tomando conhecimento da intimação pelos jornais de Porto Alegre, Dom Cláudio não esperou o padre Carlos Becker chegar do interior, lançando a punição à cidade no dia 17 de novembro de 1895, interditando a igreja e proibindo que fosse "oficializado qualquer ato religioso dentro das normas do catolicismo".

Vitor Biasoli acredita que a Igreja Católica estava acuada, e reagiu com os meios legais disponíveis, lançando a interdição. Também afirma que esse caso delineia um processo mais amplo, e os personagens envolvidos são os pólos de uma luta que vinha acontecendo na Europa e em outras partes do Brasil: "o bispo representa o ideário ultramontano, originado do Vaticano e assumido pelo episcopado brasileiro, enquanto a população santa-mariense encarna a resistência em relação a essa reforma religiosa".[29]

***

A interdição surge como auge de uma conjuntura de enfrentamentos entre a sociedade de Santa Maria e a autoridade diocesana, conflitos esses que se tornaram evidentes na questão da igreja matriz entre 1884 e 1888 atingindo o ápice em 1895-1897. Ao investigarmos os atritos entre as partes, percebemos que havia um fato gerador que fez recrudescer as posições: a chegada da ferrovia à Santa Maria na década de 1880. Neste caso, adotamos o que Emanuel Le Roy Ladurie chamou de "acontecimento criador", ou seja, um fato que passou a alterar as estruturas tradicionais e as substituiu por novas.[30]

Entendemos que o espaço urbano de Santa Maria, antes de 1885, ainda se confundia com a área rural, sem limites bem definidos. A expectativa em ter esse símbolo da modernidade – o trem – fez com que a elite política e intelectual[31] se empenhasse de forma mais dinâmica na construção de uma nova configuração social, política e econômica para a cidade, interferindo em hábitos e costumes tradicionais. E nessa ânsia por inserir Santa Maria no tempo do *Progresso*, o grupo dirigente acabou entrando em confronto com os representantes da Igreja Católica. Dessa forma, iniciava na cidade a luta que vinha

[29] BIASOLI, *Op. cit.*, p. 13.
[30] Emanuel Le Roy Ladurie, apud BURKE, Peter (org.). "A história dos acontecimentos e o renascimento da narrativa." In: *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992, p. 329.
[31] O termo "elite política e intelectual" abrange os políticos que administravam o município, e também juizes, promotores, funcionários públicos, advogados, engenheiros, médicos, farmacêuticos, jornalistas, professores, industriais e comerciantes em geral.

acontecendo em outras partes do Brasil e também na Europa, opondo a modernidade e o ultramontanismo.

Por modernidade, entendemos como um conjunto de idéias que surgiu do Iluminismo do século XVIII, quando a sociedade entrou em processo de secularização, isto é, a religião passou a ser questionada como único referencial para compreender o mundo e a humanidade. Os "iluminados" acreditavam que a sociedade estava "fadada" ao *Progresso*, que seria alcançado através da razão. Os pensadores deixavam de lado a influência de Deus e abriam espaço para que o *Progresso* se realizasse por meio da ação humana.[32] No século XIX, o termo modernidade trouxe consigo outros conceitos, como evolução, liberdade, democracia, ciência e técnica, além de diversas doutrinas para se atingir o tão almejado *Progresso*: liberalismo, socialismo, anarquismo.[33]

Sobre o ideário ultramontano, ou ultramontanismo,[34] esse foi uma reação da Igreja Católica aos avanços das idéias iluministas na Europa do século XIX. Conflito que nasceu com a Revolução Francesa (1789) e recrudesceu à medida que o poder temporal dos papas foi sendo questionado e eliminado. O termo designa também uma orientação política da Igreja Católica Romana que era a favor de uma maior concentração do poder eclesiástico nas mãos do papa, o que de fato foi instituído com o dogma da Infalibilidade no primeiro Concílio do Vaticano, em 1870.

Essa foi a maneira da Igreja resistir à perda da posição chave que ocupava na produção e na reprodução do elo social e na atribuição de sentidos, espaço esse que estava sendo reivindicado pelos modernos estados nacionais.[35] Esse processo histórico, denominado *secularização*, designa os diversos elementos da cultura que buscavam emancipação do controle da Igreja e dos dogmas.[36] A sociedade e a cultura modernas tentavam sair da influência religiosa e, por isso, no século XIX, o termo adquiriu valor político-ideológico, passando a indicar a luta da razão sobre o obscurantismo do governo clerical.[37]

---

[32] DUPAS, Gilberto. *O mito do progresso; ou progresso como ideologia*. São Paulo: UNESP, 2006, p. 43.

[33] RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003. (Dissertação de Mestrado). (http: www.dominiopublico.gov.br. Acesso em 10/10/2006)

[34] O termo ultramontano foi usado pelos franceses para indicar que, na visão deles, o papa vive após as montanhas. Mas é no seu ideário que o termo ganha força. Diz respeito à política de Pio IX e sua busca em centralizar as decisões na figura do Sumo Pontífice, submeter a Igreja à hierarquia tendo o papa como infalível. AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999, p. 445-6.

[35] CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006, p. 62.

[36] LEPARGNEUR, Hubert. *A secularização*. São Paulo: Duas Cidades, 1971, p. 12.

[37] MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 5-6.

A posição católica se baseava no pressuposto de que com a secularização, o evoluir histórico da humanidade perderia o seu ponto central de referência, a Igreja. A história avançaria à deriva, num processo que iria se precipitar no abismo do desastre social.[38] As recomendações do papa Pio IX (1846-1878) aos bispos era para que trabalhassem pela restauração da sociedade cristã, na qual o papado em particular, e a Igreja em geral, fossem o fundamento e a legitimação última da autoridade.[39] Isso era uma demonstração da necessidade de se estabelecer um poder diretivo da Igreja sobre toda a sociedade, e quem se opusesse seria cúmplice da conjuração diabólica das seitas contra o catolicismo.[40]

A noção corrente de modernidade no Brasil de finais do século XIX e início do XX, dizia respeito ao *Progresso* material, técnico e urbano. Para a maioria da população, a modernidade se traduzia em modificações que iam desde mudanças arquitetônicas de prédios, alargamento de ruas, construção de praças, até a higienização dos espaços públicos. Também envolvia novos valores culturais, como a ética do trabalho e normatização dos costumes, incluso nesse ponto uma vivência religiosa diferente. Todo esse processo era encetado pela parcela dominante do país, a elite política e intelectual.

No Brasil, os bispos resistiram ao processo de secularização, principalmente porque denotava perda do controle de setores importantes da sociedade, como a administração dos cemitérios, o registro de batismos e casamentos, além de outros privilégios. Contudo, há de se levar em conta certas especificidades do país, e a principal delas diz respeito ao regime que ligava à Igreja ao Estado: o padroado.[41]

Herança da colonização portuguesa, "o padroado era um dos pilares que sustentavam as estruturas de poder que garantiam constitucionalmente a interpenetração entre a religião e a sociedade, a Igreja e o Estado, enfim, entre o sagrado e o profano." O poder político era exercido em nome da religião. Os monarcas eram também chefes da Igreja.[42]

No Brasil do século XIX, principalmente a partir do 2º Reinado, a Igreja deu início a reforma do catolicismo, visando torná-la mais romana e menos nacional, deixando-a sob o controle do clero e eliminando a autonomia leiga. Esse processo teve na figura dos bispos os seus "generais", que formados e instruídos diretamente na Santa Sé voltavam ao país obstinados em concretizar a romanização da Igreja brasileira. Contudo, o padroado fazia da

---

[38] MENOZZI, *Op. cit*., p. 8.
[39] MENOZZI, *Op. cit*., p. 85.
[40] MENOZZI, *Op. cit*., p. 129.
[41] Pelo padroado, a Igreja ficava sob o controle permanente do Estado. A monarquia promovia, transferia ou afastava clérigos; decidia e arbitrava conflitos nas respectivas jurisdições das quais ela própria fixava os limites. AZEVEDO, *Op. cit*., p. 340.
[42] VÉSCIO, *Op. cit*., p. 90-1.

Igreja uma instituição subordinada ao Estado, e isso deixava os bispos profundamente inquietos, pois para poderem ver cumpridas as diretrizes emanadas de Roma, precisariam, antes, terem o beneplácito do Imperador, que era, na realidade, o chefe da Igreja no Brasil.

Essa circunstância era pouco agradável para a elite eclesiástica que buscava estreitar vínculos com o papa. O enfrentamento que expôs as contradições de uma Constituição que não correspondia mais à realidade social, política e religiosa do Império, foi a Questão Religiosa na década de 1870.

Mais do que uma questão religiosa, o confronto era uma questão política, segundo opinião de Ruy Barbosa,[43] movida por princípios ideológicos que determinaram procedimentos e ações que visavam atingir diretamente o modo de vida do povo. A ortodoxia religiosa e o legalismo imperial enfrentaram-se e disputaram o direito à soberania sobre o povo,[44] para ver a quem caberia o papel na estruturação da sociedade. De um lado estava a Igreja, que lutava por espaço próprio sem a intervenção do Estado; do outro, o Estado que já não podia subordinar-se aos princípios monopolistas da Igreja.[45] Parecia claro que ambos precisavam de fóruns próprios de atuação, o que de fato só veio a acontecer com a instalação da República em 1889. E se antes de 1889 havia um conflito jurídico entre Estado e Igreja, visualizado na Questão Religiosa, mas também em vários outros episódios de menor repercussão, após a Proclamação da República, novos atritos surgiram, agora envolvendo a sociedade e os bispos.

***

O recorte temporal específico de nossa pesquisa começa em 1884, data que marca o início da questão que opôs Câmara Municipal aos poderes superiores da Província – governo e bispado. Recuaremos no tempo sempre que necessário, como, por exemplo, para analisar as devoções populares da então vila de Santa Maria. Finalizamos em 1897, quando a paróquia de Santa Maria já estava sob administração dos padres palotinos, ou Pia Sociedades das Missões, e o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão fez uma visita pastoral à região. Nesse período ocorreram vários fatos que podem ser interpretados como os mais sérios que opuseram leigos e autoridades religiosas.

---

[43] JANUS. *A questão religiosa: o papa e o Concílio*. Tradução de Ruy Barbosa. Vol. 2. Londrina, Paraná: Editora Leopoldo Machado, 2002.
[44] VÉSCIO, *Op. cit*., p. 92.
[45] VÉSCIO, *Op. cit*., p. 93.

Como opção teórico-metodológica, descartamos o que de forma recorrente acontece nas pesquisas históricas: a construção de um contexto geral apresentado no início do estudo para produzir um efeito de realidade em torno do objeto da pesquisa. Recusamos que possa existir um contexto unificado, homogêneo, dentro do qual e em função do qual os atores determinam suas escolhas e os fatos se explicam. Segundo Jacques Revel, "trata-se de uma noção que muitas vezes foi objeto de um uso cômodo e preguiçoso nas ciências sociais e especialmente na história".[46]

Se nossa intenção não é partir do "geral" para o "local", algumas vezes explicamos o "macro pelo micro", ou seja, determinado contexto entendido por uma situação particular. Contudo, o que fizemos, ou pelo menos tentamos fazer, foi mudar a escala de observação de forma recorrente, realizando constantes idas e vindas entre o específico e o amplo, pois esse princípio de variação de escala "possibilita que se construam objetos complexos e, portanto, que se leve em consideração a estrutura folheada do social." Para Jacques Revel, e outros historiadores que partem dessa premissa, "nenhuma escala tem privilégio sobre a outra, já que o seu cotejo que traz o maior benefício analítico".[47]

A presente pesquisa privilegiou os fatos, os acontecimentos, como uma forma de reconstruir a pluralidade dos contextos que são necessários à compreensão dos comportamentos observados.[48] Para isso, levamos em conta as "vozes variadas e opostas" dos atores participantes – a heteroglossia[49] –, trazendo seus argumentos para, somente depois, vermos em que contextos melhor se inserem. Acreditamos que assim procedendo consigamos respeitar as particularidades dos fatos, mas sem cair em reducionismo, relacionando-os aos aspectos mais abrangentes, sem recorrer a generalizações.

Ao iniciarmos a análise da documentação, usamos a técnica da "leitura flutuante", isto é, deixamo-nos "invadir" por impressões e orientações a partir do contato com os registros escritos,[50] tomando os dados como ponto de partida para a construção dos contextos,[51] e não o

---

[46] REVEL, Jacques (org.). "Microanálise e construção do social". In: *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998, p. 27.
[47] REVEL, *Op. cit*., 1998, p. 14.
[48] REVEL, *Op. cit*., 1998, p. 27. O mesmo Revel, ao analisar o livro de Giovanni Levi, afirma que "os acontecimentos são, naturalmente, únicos, mas só podem ser compreendidos, até mesmo em sua particularidade, se forem restituídos aos diferentes níveis de uma mesma dinâmica histórica". REVEL, Jacques. "A história ao rés do chão". In: LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 35.
[49] Termo que indica o uso de mais de um ponto de vista, ou de múltiplas vozes para se construir a história. Tal expediente, segundo Peter Burke, permite uma interpretação dos conflitos em termos de um confronto de interpretações. Cf. BURKE, *Op. cit*., p. 336.
[50] BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977, p. 96.
[51] MORAES, Roque. "Análise de Conteúdo". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre: PUCRS, ano XXII, n. 37, março de 1999, p. 28.

contrário. Esse método permitiu que elaborássemos os capítulos obedecendo às motivações dos personagens envolvidos em cada caso, e não visando comprovar a todo custo hipóteses previamente estabelecidas. Aliás, certas hipóteses, como a idéia de uma Santa Maria dominada pelos "inimigos da religião", foram revistas ou resignificadas.[52]

Analisando os acontecimentos – tanto o espancamento de um padre em 1883, a expulsão de outro em 1895, a derrubada da matriz em 1888 ou as devoções populares que existiam e passaram a ser controladas pelas autoridades locais – percebemos o quão variado eram os contextos que se imbricavam naquelas situações. Nossa tarefa é apresentar essas "realidades", por vezes distintas e aparentemente contraditórias, inseridas num espaço e tempo determinados: Santa Maria da Boca do Monte, nos últimos 20 anos do século XIX.

As diferentes versões sobre um mesmo episódio ou circunstância nos fez perceber que nosso trabalho não reproduz "o que realmente aconteceu", mas o que aconteceu segundo o ponto de vista dos envolvidos nas questões. Por exemplo, o clero ultramontano entendeu que em Santa Maria não havia religião, e que sua população era hostil à Igreja, contudo, um novo quadro surge quando quem "fala" é essa população ou ainda a elite política e intelectual da cidade. Dependendo do "lugar social", o discurso e a representação são completamente diferentes.[53]

A versão da historiografia eclesiástica sobre a religião e a política em Santa Maria é a mais conhecida, justamente pelo número de obras produzidas no decorrer do século XX. A proposta da presente pesquisa é, ao contrário, partir do ponto de vista dos envolvidos diretamente nos acontecimentos: os párocos, as autoridades municipais e os profissionais urbanos de Santa Maria. As alianças, as divergências e os principais fatos que esses grupos se envolveram tinham como contexto próximo a chegada e consolidação da ferrovia na década de 1880.

O trem era uma realidade presente que acelerou o processo de mudanças da matriz urbana de Santa Maria, alterando o relacionamento entre os indivíduos e grupos. Os agentes sociais envolvidos na transformação desse espaço tinham diferentes maneiras de concebê-lo,

---

[52] Eliminar, revisar ou resignificar hipóteses são procedimentos que se enquadram numa abordagem indutiva-construtiva da *Análise de Conteúdo*, técnica muito usada na análise de jornais e outros registros documentais. Cf. MORAES, *Op. cit*., p. 28.

[53] Adaptando um pouco à "função do lugar" a que se refere Michel de Certeau, toda a produção documental, ou de pesquisa historiográfica, independente se foi produzida no meio eclesiástico, entre políticos ou na Universidade, articula-se com um lugar de produção sócio-econômico, político e cultural, implicando num meio de elaboração que possui determinações próprias, imposições, privilégios e particularidade. "É em função deste lugar que se instauram os métodos, que se delineia uma topografia de interesses, que os documentos e as questões que lhes serão propostas se organizam". CERTEAU, Michel de. "A operação historiográfica." In: *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982, p. 67.

de organizá-lo, o que redundou em tensões e conflitos. Foi para dar conta de tais embates que construímos esta dissertação, que dividimos em quatro partes.

No primeiro capítulo, intitulado *A velha matriz*, abordamos o longo enfrentamento entre a Câmara Municipal de Vereadores e os poderes centrais em Porto Alegre – bispado e governo provincial – sobre a demolição da arruinada igreja matriz da cidade. Durante quatro anos (1884 a 1888) as partes envolvidas discutiram sobre as necessidades da derrubada da matriz e a quem caberia a decisão final sobre tal procedimento. Como fontes principais, destacamos as correspondências trocadas entre vereadores de Santa Maria, governo provincial e autoridade diocesana, bem como os laudos da Câmara Municipal e dos padres Marcelino Bittencourt e Aquiles Catalano sobre o estado da igreja matriz da cidade.

Uma das principais idéias que surgiu de tais documentos se refere à modernidade, já que a década de 1880 foi o período em que os habitantes de Santa Maria passaram a vislumbrar nos trilhos do trem a chegada do *Progresso*. E mais: havia a expectativa da cidade se tornar o centro da malha ferroviária do Rio Grande do Sul. Por esses motivos, as autoridades públicas e profissionais autônomos se empenharam em modernizar o Centro, mudar a arquitetura das casas, dos prédios, ampliar ruas, cultivar novos hábitos e costumes na população, construir um teatro. A velha matriz católica, além de estar localizada num ponto que impedia tais medidas, apresentava-se em ruínas, destoando da idéia de modernidade que se pretendia implantar em Santa Maria. A reação do clero não se fez esperar.

No segundo capítulo, *A Santa Maria de todos os santos*, recuamos no tempo para analisar as várias devoções religiosas praticadas na freguesia durante o século XIX. A comprovação de que havia religiosidade entre a população, e que essa reinterpretava à sua maneira a liturgia oficial da Igreja Católica, serve para rebater o discurso que considerou o povo santa-mariense "descrente" ou de "escassa religiosidade". Festas como a do Divino Espírito Santo, de origem açoriana, envolviam a comunidade durante todo o ano, e congregava, nos dias derradeiros da folia, um número muito grande de pessoas. Esses participavam de rituais sagrados, como as missas, os terços e procissões; e ritos profanos, como a cavalhada, o banquete, a quermesse com jogos, leilões e foguetório. Para preservar as Festas do Divino, pessoas de destaque social e político da cidade se voltaram para a construção de uma capela, iniciada em 1881 e finalizada em 1887.

Outras devoções faziam parte do calendário local: Nossa Senhora do Rosário, identificada aos escravos que usavam símbolos católicos ao lado de instrumentos musicais, cantorias e danças, dando àquela devoção um aspecto único, chamando a atenção do pároco do lugar que tentou organizá-la numa Irmandade; indígenas vindos da região dos Sete Povos

também ocuparam espaço na formação da vila, realizando a Semana Santa numa pequena capela de palha no qual uma tela de linho branco com a imagem de Cristo servia de elemento sagrado.

Mas o principal evento religioso do século XIX em Santa Maria foi, sem dúvida, a Romaria ao Cerro do Campestre. Trazendo da região das Missões uma imagem de Santo Antão Abade, o monge italiano João Maria D'Agostini foi o iniciador dessa devoção popular, em 1846, realizando curas com as águas de um córrego próximo. Essa notícia ultrapassou as fronteiras brasileiras, e o local passou a receber um número crescente de pessoas, que ano após ano se deslocavam para o Cerro fazendo com que aquela se tornasse a maior Romaria popular do Rio Grande do Sul.

As características dessas devoções realmente não se encaixavam no perfil de catolicismo ortodoxo, romano, ultramontano trazido pelos padres palotinos ao final do século XIX. E também estavam distantes do modelo de vivência religiosa almejado pelas elites. Constatamos que havia um tipo de religiosidade que se convencionou chamar de *catolicismo luso-brasileiro* – conceito chave para entender este capítulo –, formado à margem da Igreja Católica, com total autonomia dos leigos. Com a expectativa criada pela chegada da ferrovia, as devoções passariam por uma política de cerceamento, ação capitaneada por padres e autoridades municipais visando extirpar os excessos do povo adequando tais manifestações aos valores urbanos que surgiam.

As principais fontes para compor o capítulo foram: o livro de memórias de João Daudt Filho, testemunha ocular de todas as festas religiosas aqui mencionadas; documentos que trazem as impressões de um médico sobre os procedimentos de cura feitos com as águas no Cerro do Campestre, em 1849; um documento supostamente escrito ou ditado pelo monge João Maria D'Agostini; artigos de jornais do final do século XIX e início do XX, dando conta das Festas do Campestre e de Nossa Senhora do Rosário.

No terceiro capítulo, *Os deletérios princípios*, destacamos as relações envolvendo padres, vereadores, luteranos e maçons, inseridos no contexto político efervescente do final do Império e início da República. Na década de 1880, a maioria dos políticos que administravam Santa Maria eram maçons e adeptos das idéias liberais, defendendo, dentre outras propostas, a separação Igreja e Estado, o fim dos privilégios à religião oficial, a liberdade de culto e de pensamento. Essa realidade foi interpretada por um pároco como "deletérios princípios", e pelos padres palotinos como "complô maçônico" que visava destruir o catolicismo na cidade.

Pretendemos demonstrar que as relações estabelecidas nada tinham a ver com a idéia de complô. As disputas políticas interferiam no relacionamento dos indivíduos e dos grupos,

ora unindo-os – como no caso dos luteranos que procuraram nos partidos Liberal e Republicano, ou ainda na Maçonaria, espaços para lutar por direitos de cidadania –, ora separando-os – como as divergências que surgiram entre um padre e um chefe partidário local. As décadas de 1880 e 1890 foram marcantes em termos de rivalidades e choques entre grupos sociais, principalmente por causa da ferrovia que trazia para a cidade pessoas portadoras de diferentes idéias, tornando Santa Maria diversificada, culturalmente heterogênea.

As fontes para compor este capítulo foram: um ofício da Câmara Municipal de Santa Maria ao bispo diocesano em Porto Alegre, pedindo para que o vigário Marcelino Bittencourt permanecesse na freguesia. Tal documento revela o tipo de relação que havia entre a sociedade e os políticos com o seu pároco. Um relatório do mesmo padre descrevendo ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira o seu espancamento, ocasionado por disputas partidárias. Ofício do vigário Aquiles Catalano ao bispo a respeito do estado da religião na paróquia, demonstrando as dificuldades sentidas pelo padre num tempo que a religião católica se igualava às outras pela nova Constituição do Brasil; e, mais uma vez, o livro de memórias de João Daudt Filho, que relembrou um dos crimes mais perturbadores de Santa Maria, tendo por causa rivalidades políticas.

No quarto e último capítulo, *As elites e o bispo*, apresentamos um fato controverso da história religiosa local: a intimação e expulsão do vigário Carlos Becker, em novembro de 1895. Esse acontecimento figurou em praticamente todas as obras que versaram sobre a Igreja Católica em Santa Maria, e serviu como comprovação de que os habitantes eram hostis à religião. Segundo a versão católica, os responsáveis pelo atentado ao vigário foram a "elite política e intelectual", já que eram adeptos das idéias liberais e vários deles maçons. Por extensão, a "população santa-mariense" acabou sendo acusada de "encarnar" uma resistência à reforma religiosa capitaneada pelo bispo Dom Cláudio Ponce de Leão.

Ao pesquisar nos jornais da época, e não ficarmos restritos aos registros produzidos pelos sacerdotes, descobrimos que a intimação ao vigário foi feita por um grupo pequeno da cidade, membros da elite intelectual e política, e muitos deles maçons. Mas também surgiram outros nomes envolvidos nessa questão, que se postaram claramente ao lado do padre Carlos Becker, e veementemente contrários ao ato de sua expulsão: e eram igualmente pertencentes à elite ou à Maçonaria. Passou a ocorrer uma "guerra" interna ao grupo, usando a imprensa para se posicionar "pró" ou "contra" a reforma católica em Santa Maria.

Essa divisão na elite local poderá ser vista também nas formas de hostilizar o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão quando esse "desafiava" as leis republicanas ao invés de se

adequar a elas. Mesmo não sendo um bloco coeso e homogêneo, a elite não aceitava as atitudes de um bispo que não entendia que a situação da Igreja no país havia mudado com a República. A utilização dos jornais para denunciar e criticar o prelado era a tática mais comum, no entanto, alguns partiram para um ataque frontal. Ao se mostrarem refratários ao clero, não era contra a religião que estavam agindo, mas contra uma forma específica de catolicismo: o ultramontanismo.

Santa Maria crescia e tornava-se local de encontro de diferentes concepções, fato esse comprovado pela presença e circulação cada vez maior de jornais, tanto da própria cidade como de Porto Alegre. Sendo assim, as principais fontes utilizadas para este capítulo foram os periódicos da época: *O Combatente*, editado em Santa Maria que defendia a posição daqueles que intimaram o vigário Carlos Becker; o jornal *Gazeta da Tarde*, impresso em Porto Alegre, de tendência anticlerical exaltada; também da capital, os jornais *A Federação*, *Correio do Povo* e *Jornal do Comércio*, que divulgaram a notícia da expulsão e foram os canais de expressão daqueles que condenaram tal ato.

***

Apesar de inseridos num contexto maior – o enfrentamento entre modernidade e ultramontanismo – nem todos os personagens e episódios até aqui mencionados, e outros que surgirão no decorrer da pesquisa, se esclarecem unicamente por tal conjuntura. Repetimos: não construímos esta dissertação tendo por base uma idéia estabelecida *a priori* ou um fio condutor que obrigatoriamente deveria nortear todos os capítulos. Se assim o fizéssemos, perderíamos as particularidades de cada caso, o que redundaria em explicações genéricas.

Parafraseando Natalie Zemon Davis, na obra *O Retorno de Martin Guerre*,[54] o que oferecemos aos leitores deste trabalho é, em parte, uma elaboração particular, uma "invenção" arriscaríamos dizer, mas uma construção que procurou escutar atentamente as vozes do passado. Cientes de que a tarefa é, no mínimo, complicada, acreditamos que uma versão diferente surgirá ao final destas páginas.

Ao longo do trabalho, optamos por atualizar a grafia dos documentos, visando facilitar a leitura.

---

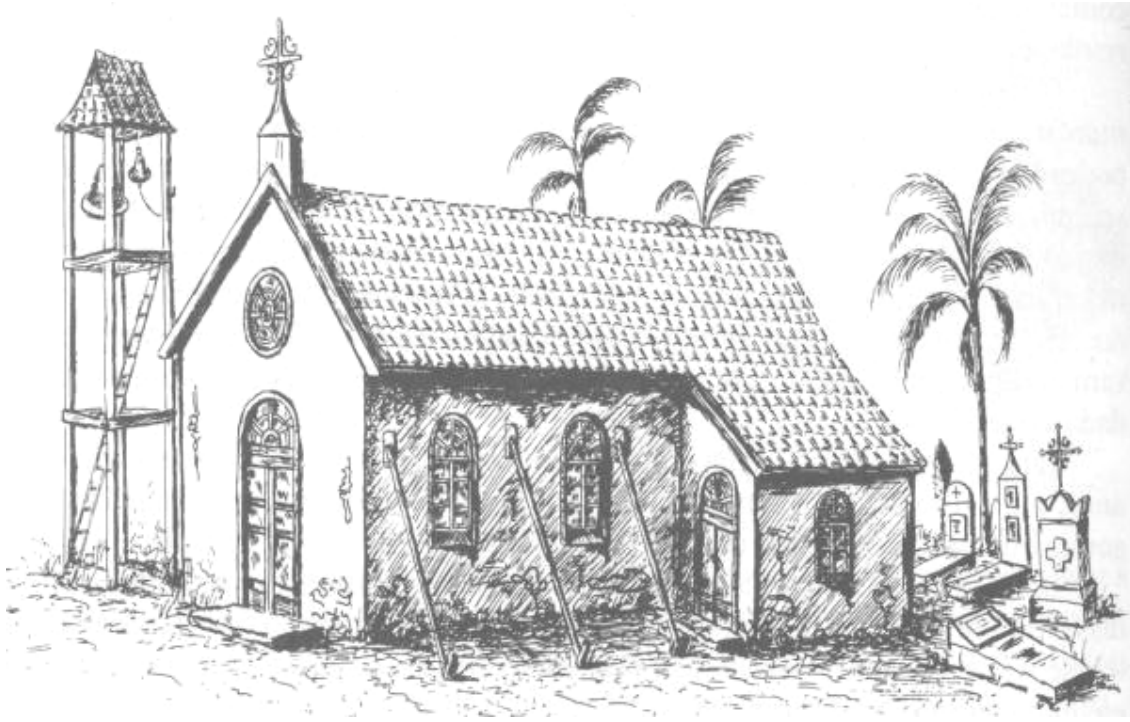
[54] DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987, p. 21.

1. *A VELHA MATRIZ*

Quando a Câmara Municipal de Santa Maria, em 1884, determinou que a velha igreja matriz fosse demolida, poderíamos supor que os políticos estivessem decididos em destruir o catolicismo na cidade. O pároco local e os representantes da diocese em Porto Alegre se opuseram à derrubada da matriz, interpretando o fato como um ataque dos vereadores santa-marienses à Igreja Católica. No entanto, a situação à época parecia ser bem mais complexa, exigindo a busca de outras vozes que participaram dessa conturbada questão. O principal objetivo deste capítulo é entender o episódio da demolição, as intenções dos poderes municipais e suas motivações a tomar tal atitude. A construção do contexto envolvendo a chegada da ferrovia à Santa Maria, em 1885, tornou-se essencial para situar o evento. A expectativa criada com esse símbolo da modernidade – o trem – fez com que os "missionários do progresso", políticos e profissionais liberais, idealizassem uma nova identidade para a cidade, e isso passava por modificações bruscas, como a demolição da velha igreja, e outras mais lentas, como mudanças de hábitos e costumes.

1.1 O último vestígio da *"cidade de taipa"*: a demolição da velha matriz

Escolhemos iniciar este capítulo por um documento que é revelador em vários sentidos, pois ele nos mostra muito mais do que o estado ruinoso de um templo religioso. Analisemos o desenho que segue:



1. Antiga igreja matriz de Santa Maria da Boca do Monte e o cemitério. Acervo fotográfico do AHMSM.

A figura acima é a única representação que temos, até o momento, do antigo cemitério e da velha e arruinada igreja matriz da cidade de Santa Maria da Boca do Monte. Construída no início do século XIX,[55] ela cruzou as décadas com poucas reformas. Somente em 1856 o templo teve o seu telhado trocado e alguns ornamentos comprados.[56]

Acreditamos que esse desenho, de autor desconhecido, tenha sido feito em 1884, com o objetivo de denunciar o mau estado da igreja, no polêmico episódio envolvendo a Câmara Municipal de Santa Maria, o governo provincial e o bispado em Porto Alegre. Os vereadores argumentavam que a matriz ameaçava desabar sobre os fiéis, o que poderia ocasionar uma catástrofe; o padre do local, o vigário Marcelino de Souza Bittencourt, mais o bispo do Rio Grande do Sul, Dom Sebastião Dias Laranjeira, defendiam a idéia de que apesar do seu estado ruinoso, a igreja não estava a ponto de desmoronar. Entre 1884 e 1888, esse fato suscitou

[55] A Capela foi erguida entre 1807 e 1808, tendo como administrador da obra o Capitão Manoel Carneiro da Fontoura, sendo que sua olaria, a primeira de Santa Maria, forneceu os tijolos para tal empreitada. NOAL FILHO, Valter; MARCHIORI, José N. In: SCHILLING, Getúlio. *A arte fotográfica e o teatro em Santa Maria*. Santa Maria: Editora Pallotti, 2005, p. 51-2.

[56] Em 1856 o então vigário da vila de Santa Maria, Antônio Gomes Coelho do Vale, juntamente com importantes lideranças do local, empenhou-se junto ao governo provincial para conseguir verbas para uma pequena reforma dessa capela. No relatório enviado ao presidente da Província, o vigário disse que na capela "tudo é antigo, e corresponde ao estado da Igreja, que livrando a podridão das madeiras, ainda pode durar bastantes anos, e enquanto, se podem ajuntar materiais para a Igreja nova". *Ofício do vigário Antônio Gomes Coelho do Vale ao presidente da Província*, 22 de março de 1856. *Assuntos Religiosos*. Paróquias. Clero Católico. Caixa 11. Maço 22. AHRS.

discussões, argumentos e opiniões conflitantes, e resultou na derrubada da velha matriz nos últimos dias de 1888. A vitória foi da Câmara de vereadores, que não atendeu aos apelos do bispado e do governo provincial que se opunham à demolição.

Tornando-se matriz da paróquia Nossa Senhora da Conceição de Santa Maria da Boca do Monte em 1837, o templo era em estilo arquitetônico simples, medindo 50 palmos de frente com 130 de fundo.[57] Construída nos anos de 1807 e 1808 sobre o antigo oratório erguido pelos primeiros habitantes do local, e no mesmo ponto onde estava a capela móvel instalada em 1797 quando da fundação histórica da cidade,[58] a matriz chegou ao ano de 1884 na situação que visualizamos no desenho. Excetuando o telhado, que parece estar bem conservado, todo o restante corresponde ao que a comissão da Câmara relatou ao examinar a igreja, em 20 de junho de 1884. Tanto as paredes laterais da nave, quanto a capela-mór estavam em condições precárias, com riscos iminentes de abatimento, que em caso de desmoronamento atingiria as massas de povo que se aglomeravam nos contínuos atos religiosos ali realizados.[59]

No desenho podemos ver que uma das paredes está escorada por grossas madeiras, justamente para impedir um possível desmoronamento. Outro detalhe que mostra a simplicidade da matriz é a sua pequena torre com os dois sinos. Seguindo a análise, temos a presença de alguns jazigos, mostrando que o cemitério ficava ao redor do templo, em seu adro, e de acordo com o livro de óbitos de Santa Maria, antes de 1820 já se realizavam sepultamentos no interior da capela.[60] Décadas depois foi criado um outro local para enterramentos, mais retirado do Centro,[61] contudo, aquele hábito só foi abandonado na década de 1860, e definitivamente esquecido quando se construiu um cemitério extramuros anos depois.[62]

---

[57] 1 (um) palmo equivale a 22 (vinte e dois) centímetros. Portanto, a matriz tinha: 11 metros de frente e 28,6 metros de fundo.

[58] BELÉM, João. *História do município de Santa Maria*-1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933, p. 65.

[59] *Relatório dos vereadores Basílio Francisco de Queirós e Frederico Haeffner sobre o estado da igreja matriz de Santa Maria*, 20 de junho de 1884. *Fundo Câmara Municipal*. Livro documentos 1868 a 1889, n. 1. Documento 150. AHMSM. Também em BELÉM, *Op. cit*., p. 135.

[60] João Belém afirma que se faziam enterramentos no adro, no interior e em frente à capelinha do curato já por volta da década de 1820. BELÉM, *Op. cit*., p. 65. Os sepultamentos no adro e no interior do templo prosseguiram até a década de 1860, mas não sabemos por quanto tempo se enterraram pessoas em frente à capela, no local que viria a ser a Praça da Matriz.

[61] Este local se chamava *Campo de Santa Cruz*, atrás da atual Igreja Nossa Senhora do Rosário, na parte oeste da cidade, distante cerca de 1 quilômetro do Centro.

[62] O vigário Antônio Gomes Coelho do Vale, que se empenhou em reformar a Capela, também fez parte da primeira comissão para construção de um cemitério extramuros em 1856. Cf. FLORES, Ana Paula Marquesini. *Descanse em paz: testamentos e cemitério extramuros na Santa Maria de 1850 a 1900*. Porto Alegre: PUCRS, 2006. (Dissertação de Mestrado)

Em frente à referida matriz havia um campo que os habitantes chamavam de praça,[63] onde também se faziam alguns sepultamentos. Nesse local, segundo as memórias de João Daudt Filho, aconteciam algumas das mais importantes festividades da então vila de Santa Maria. Relembra o autor que em sua infância, na década de 1860, havia grandes festas, como a que comemorava a Independência do Brasil, com luminárias multicoloridas e com o povo todo reunido para ver e ouvir as autoridades discursarem.[64] Mas não eram somente as datas cívicas que se comemoravam na referida praça. Uma das maiores festividades religiosas também ocupava esse espaço: a Festa do Divino Espírito Santo.[65]

Aos poucos vamos entendendo o desenho da antiga igreja matriz de Santa Maria. Ele revela muito mais do que um templo em ruínas: estamos diante de práticas religiosas dos habitantes do local, com enterramentos sendo feitos dentro ou no adro da igreja; a Praça da Matriz, uma espécie de "campo-santo" onde várias festas se realizavam; e, por fim, a própria igreja em estilo simples denunciando um tempo em que Santa Maria era uma pequena vila do interior da Província de São Pedro do Rio Grande. O desenho, portanto, nos mostra uma religiosidade que se formou no Brasil durante mais de trezentos anos: a religiosidade luso-brasileira.

Esse "catolicismo", que alguns historiadores de religião chamam de tradicional, ou mestiço, ou ainda de "moreno", formou-se no contato entre o colonizador português, os indígenas e também do negro escravizado.[66] Dentre as várias características dessa religiosidade, no momento cabe destacar que ela formou-se à margem da Igreja Católica Romana, estando mais vinculado ao poder civil do que à autoridade eclesiástica. Essencialmente, o "catolicismo" luso-brasileiro era leigo, centrado no binômio devoção-promessa, com presença marcante dos santos e de caráter festivo por incluir danças, músicas, fogos de artifício, quermesses, jogos e comidas típicas.[67] Só que em 1888, ano da demolição da matriz, esse modelo de religião estava em processo acelerado de transformação. Acelerado

---

[63] Conforme o historiador Murillo Marx, as praças eram logradouros públicos por excelência, devendo "sua existência, sobretudo, aos adros das nossas igrejas (...). A praça como tal, para reunião de gente e para exercício de um sem número de atividades diferentes, surgiu entre nós, de maneira marcante e típica, diante de capelas ou igrejas, de conventos ou irmandades religiosas". MARX, Murillo. *Cidade Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP, 1980, p. 50.

[64] DAUDT FILHO, João. *Memórias*. 4 ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, p. 28.

[65] Essa festa será analisada no segundo capítulo, juntamente com outras que compunham o calendário religioso de Santa Maria do século XIX.

[66] AZZI, Riolando. *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977a. HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1974; _____. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991; DREHER, Martin N. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

[67] AZZI, Riolando. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". In: *Religião e Sociedade*. N. 1, Maio, 1977b, p. 125 a 149.

porque em 1885 a ferrovia chegara a Santa Maria e mudara os objetivos de parte da sociedade local.

Criar novos espaços de sociabilidade, tornar o Centro atraente aos visitantes, alterar a arquitetura dos prédios, alargar ruas, enfim, essas eram idéias que norteavam o pensamento dos vereadores. Os políticos e comerciantes estavam realmente motivados em modificar a cidade, principalmente o seu Centro, justamente onde se encontravam a igreja, o cemitério e a praça. Em vista da necessidade de ampliação da área central, os últimos vestígios da "cidade de taipa"[68] teriam que desaparecer imediatamente.

O embelezamento do Centro trazia embutida uma valorização crescente do novo em oposição aos signos da cidade colonial. A velha matriz era um "signo" desse passado que os políticos procuravam apagar, negando os valores estéticos associados àquele tempo e também reestruturando um espaço que antes era definido pela igreja. De agora em diante, a velha matriz, que era um marco de poder do período colonial e que estava presente na vida dos santa-marienses, teria que ceder seu lugar para o surgimento de outros símbolos, estes ligados à modernidade.[69]

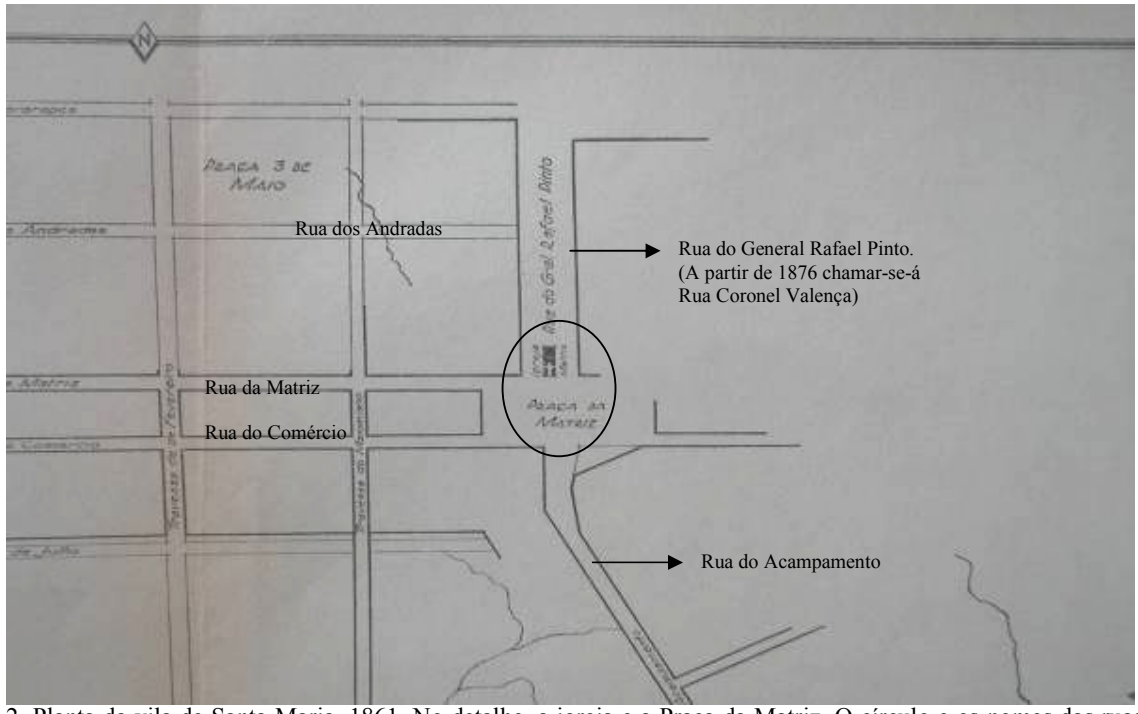
Uma euforia tomava conta das pessoas empenhadas na reforma urbana de Santa Maria, e tais melhoramentos pretendiam extirpar aqueles traços que destoavam do projeto de transformar a cidade em modelo de beleza e prosperidade. O Centro deveria passar por uma série de intervenções assentadas na higienização e saneamento, abertura de avenidas, praças e jardins. "A condenação dos hábitos e costumes ligados às tradições populares, dariam lugar a um novo padrão de sociabilidade burguês emoldurado num cenário suntuoso." A arquitetura dos novos prédios funcionaria como "lápide dos velhos tempos e uma placa votiva ao futuro da nova civilização."[70]

---

[68] O termo "cidade de taipa" designa o passado colonial e toda sua arquitetura rústica. LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de. *Fotografia e cidade: da razão urbana à lógica de consumo. Álbuns de São Paulo* (1887-1954). São Paulo: Fapesp; Mercado de Letras, 1997, p. 115.

[69] Esse mesmo processo foi percebido em São Paulo num estudo feito pelas historiadoras Solange Ferraz de Lima e Vânia Carneiro de Carvalho comparando fotos tiradas em 1862 e 1914, onde uma igreja deixa de ser um marco definidor do espaço e passa a competir com outros símbolos. O largo em frente à igreja "é transformado em praça arborizada, tendo um monumento como epicentro (...) caracterizando um espaço laico no qual a igreja perde sua importância referencial". LIMA; CARVALHO, *Op. cit*., p. 114-5.

[70] SCHAPOCHNIK, Nelson. "Cartões-postais, álbuns de família e ícones da intimidade". In: SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da vida privada no Brasil, vol. 3: República: da Belle Époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998, p. 438-9.



2. Planta da vila de Santa Maria, 1861. No detalhe, a igreja e a Praça da Matriz. O círculo e os nomes das ruas foram acrescentados por nós.

De acordo com a planta acima,[71] a igreja matriz e sua praça ficavam na junção das principais ruas de Santa Maria: Acampamento, General Rafael Pinto,[72] Comércio e Matriz. Estando ambas localizadas num ponto estratégico da cidade, o "nó" mais importante do Centro, local em que as pessoas reforçavam a sua atenção, "apercebendo-se dos elementos que as circundam com uma clareza fora do normal",[73] o aspecto ruinoso de uma igreja ganharia destaque para quem chegasse àquele lugar. Se a presença desse templo incomodava alguns cidadãos de Santa Maria por sua aparência física, não menos surpresos ficariam os viajantes que desembarcassem na estação ferroviária e tomassem a Rua Coronel Valença (antiga Rua Gal. Rafael Pinto) se dirigindo ao Centro. Certamente essa igreja tornar-se-ia um elemento marcante da cidade, mas de forma negativa. Tudo o que os vereadores e outros cidadãos não queriam.

A idéia dos administradores públicos de Santa Maria da década de 1880 era transformar o ponto mais importante de sua cidade, deixando-o com aspecto de "cartão-postal". O Centro deveria encantar o olhar do observador, celebrar um imaginário que remetesse a um mundo guiado pelas noções positivas de *Progresso* e civilidade. Era preciso

[71] Planta organizada pelo agrimensor Carlos Otto Brinckmann, em 1861. In: BELÉM, *Op. cit*., p. 86-7.
[72] A Rua General Rafael Pinto passou a se chamar Rua Coronel Valença em 1876, em homenagem ao primeiro presidente da Câmara Municipal instalada em 1858.
[73] LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, [19--], p. 84.

construir uma versão higienizada, oficial e moderna desse espaço público.[74] A ferrovia era uma realidade concreta, e uma vez que o Centro funcionaria como um "cartão de visita" para os viajantes, restavam duas alternativas para os políticos: reformar a velha matriz ou demoli-la. Só que essa questão não permaneceria restrita aos poderes civis. Ao não conseguirem verbas do governo provincial para a reforma,[75] os vereadores optaram pela demolição, causando a revolta do vigário da cidade, Marcelino de Souza Bittencourt.

1.1.1 "*Que a Igreja Matriz desta cidade seja completamente demolida*": a decisão da Câmara Municipal

Tendo o seu pedido negado pelo governo provincial, e sem verbas para a reforma da velha igreja, a Câmara de vereadores optou por nomear uma comissão para avaliar o real estado do templo. Dois membros da casa foram escolhidos e, juntamente com peritos habilitados, deram o seu parecer sobre a conveniência em demolir a matriz. Os peritos apresentaram uma solução para conter um possível desabamento, mas com a idéia fixa de que o velho templo precisava ser demolido, os vereadores Basílio Francisco de Queirós e Frederico Haeffner foram taxativos:

> *Que a Igreja Matriz desta cidade seja completamente demolida*, empregando-se *todos os meios tendentes à edificação de um novo Templo* que, além de aspecto externo mais ou menos imponente que tanto aformoseia *uma cidade em estado progressivo com se acha a de Santa Maria*, reúna as comodidades internas em relação à população, e garantidos os numerosos devotos que a freqüentam, de cujas condições essenciais se ressente o edifício atual, em estado de absoluta ruína.[76] (grifos nossos)

Como resultado da perícia, os dois vereadores apresentaram a saída para a velha igreja: a sua completa demolição. Entretanto, algo mais surge desse relatório: a intenção de se construir um outro templo, imponente e com espaço suficiente para receber a massa da população que para ali se dirigia nos dias de cerimônias religiosas. Além disso, havia preocupação em erguer uma nova igreja que estivesse de acordo com o *Progresso* que Santa

---

[74] BORGES, Maria Eliza Linhares. "Tradição e modernidade na mira dos fotógrafos". In: *História e Fotografia*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2003, p. 59-60.

[75] No dia 27 de junho de 1883, a Câmara de Vereadores pediu permissão ao presidente da Província para usar uma verba de loteria para concertar a igreja matriz. No dia 13 de julho veio a resposta negativa do presidente, argumentando que tal verba não poderia ser usada para os referidos fins. *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 63 e 80. ACMSM.

[76] *Relatório dos vereadores Basílio Francisco de Queirós e Frederico Haeffner sobre o estado da igreja matriz de Santa Maria*, doc. cit. AHMSM.

Maria estava apresentando, de aspecto "mais ou menos imponente que tanto aformoseia" uma cidade, afirmaram os vereadores.

Soluções efêmeras poderiam manter a velha matriz em pé, mas não iriam melhorar a sua estética externa, e isso preocupava quem estava empenhado em criar um espaço urbano que demonstrasse sinais de *Progresso*. A cidade deveria expressar modernidade, com construções arquitetônicas que transmitissem a idéia de civilização adiantada, e essa busca ao que representava ser moderno ganhou ênfase em 1885 quando a ferrovia se tornou uma realidade em Santa Maria.[77] Na sua ânsia em efetivar tal demolição, os políticos acabaram por externar idéias iconoclastas contra o que representasse o passado. Não havia dúvidas, a matriz, com sua arquitetura simples em ruínas, precisava desaparecer.

1.1.2 "*(...) o desejo de alguns é que se feche o Templo, consumam-se as imagens, acabe-se com o culto e o sacerdote!*": a reação da Igreja

Após decidirem pela demolição da matriz, os vereadores enviaram o seu relatório para o governo provincial denunciando o estado ruinoso da matriz, e que a derrubariam o mais breve possível. O governo silenciou sobre o fato. Não obtendo uma posição daquele, no dia 15 de janeiro de 1885, a Câmara oficiou ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira descrevendo a situação:

> A mais de ano esta Câmara em vista do *estado deplorável* de nossa Igreja Católica que tem *as paredes abaladas e escoradas por grossos madeiros, ameaçando desabar* a todo o momento, nomeou uma comissão de peritos para, examinando-a, dar parecer sobre o estado em que a mesma se achava.[78] (grifos nossos)

Esse fato foi levado ao conhecimento do governo provincial, numa intenção de tirar da Câmara a responsabilidade caso se realizasse o desmoronamento sobre os fiéis. Na seqüência, apresentaram os motivos pelos quais desejavam a demolição:

> Uma é a de evitar o eminente perigo a que se irão expor os fiéis católicos por ocasião da festa do Divino Espírito Santo, quando aglomerados nesse templo,

---

[77] Sobre a mudança de mentalidade em Santa Maria por causa da chegada da ferrovia, consultar o trabalho de RANGEL, Carlos Roberto da Rosa, et. al. "O papel da ferrovia na mentalidade urbana de Santa Maria". In: *Revista Vidya*. Faculdades Franciscanas – Fafra. Santa Maria, vol. 1, n. 1, nov. 1996.

[78] *Carta da Câmara Municipal de Santa Maria ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira*, 15 de janeiro de 1885. Assinam os vereadores: Júlio Gomes Porto, Frederico Guilherme Niederauer, Basílio de Queiroz, Frederico Krebs Sobrinho, José Carlos Kruel e Jacob Roth. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

> *desabe esse monte de pedras soltas equilibradas sobre escoras de madeira*; e a outra, não menos valiosa, é a de apresentar *o catolicismo, essa santa religião nossa e que já foi de nossos maiores*, um aspecto decadente nesta cidade a avaliar-se pelo seu templo, quando exatamente ao contrário se prova com a edificação de uma capela para o Império do Divino, construída em poucos dias a custo dos fiéis católicos deste lugar.[79] (grifos nossos)

Demonstrando suas inquietações ao bispo Dom Sebastião, os vereadores procuraram transmitir a situação que se encontrava o templo católico na cidade, alertando para a tragédia que poderia ocorrer por ocasião da Festa do Divino. Uma das maneiras de tentar amenizar o fato de estarem decididos em demolir a velha igreja, foi exaltar a sua catolicidade e a importância da religião para os habitantes do lugar. O estado decadente do templo não estaria à altura do espírito religioso dos fiéis de Santa Maria, que por sua iniciativa estavam construindo uma capela dedicada ao Divino Espírito Santo. Terminando a exposição, a Câmara apresentou a solução que desejavam dar para a matriz:

> Como representantes do município nos cumpre (...) mandar demolir esse edifício em ruínas para evitar uma catástrofe que trará não só o luto, como a desolação para todas as famílias desta cidade, porém respeitadores das imagens sagradas de nossa religião que estão dentro desse templo, estacamos respeitosos até que V. Exm°. Revm°. *ordene ao Vigário desta Paróquia a remoção dessas imagens para a Capela do Divino*, d'onde serão removidas para a nossa Igreja que se deverá construir compatível com a população desta cidade. Pedindo a V. Exm°. Revm°. providências sobre o assunto, ficamos tranqüilos pela certeza que temos do quanto [o Sr. Bispo] se esforça a bem da humanidade e prosperidade da religião que tão dignamente representa nesta Província.[80] (grifos nossos)

Antes de demolirem a igreja, os vereadores pediram ao bispo que ordenasse ao vigário de Santa Maria, Marcelino Bittencourt, para que efetuasse a remoção das imagens sagradas da velha matriz para a Capela do Divino, pois enquanto isso não acontecesse, a Câmara permaneceria imóvel na questão. E novamente os políticos expressaram a idéia de se construir uma nova igreja matriz para a cidade, que fosse compatível com a população santa-mariense. Isso porque o número de habitantes estava aumentando rapidamente devido à chegada da ferrovia ao município, o que atraía pessoas de vários locais da Província, até mesmo de outros países.[81]

---

[79] *Carta da Câmara Municipal de Santa Maria ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira*, doc. cit. ACMPA.
[80] *Carta da Câmara Municipal de Santa Maria ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira*, doc. cit. ACMPA.
[81] A cidade de Santa Maria passou a experimentar, a partir de 1885, o maior desenvolvimento de sua história. A população urbana, que estava por volta de 3 mil nesse ano, saltou para 15 mil em 1905. Além desse crescimento numérico, também despontava como núcleo de desenvolvimento regional, agindo como força atrativa de novos negócios. RANGEL, *Op. cit.*, p. 112-3. Vários imigrantes italianos instalados na Quarta Colônia Imperial (fundada em 1877) se sentiram atraídos pela perspectiva de fazerem negócios, freqüentando de forma assídua o Centro de Santa Maria, vendendo produtos coloniais. Alguns desses italianos passaram a residir na cidade, contribuindo para o aumento populacional, principalmente depois de 1885. Sobre as relações interétnicas entre

Para tomar uma decisão, o bispo Dom Sebastião, no dia 11 de março de 1885, enviou uma correspondência para o referido vigário de Santa Maria para que desse o seu parecer sobre o estado da matriz. Passados alguns dias, o pároco respondeu:

> (...) 1° - A Matriz está em ruína, mas não eminente; só uma parede do lado de leste é que deu de si para fora, por ser de pedras entre esteios e sem atracação em vãos de 22 palmos; eu a escorei com fortes vigas para prevenir a progressão e seu desabamento, e cuja parede assim está por longos anos, sem que digníssima Câmara disso curasse, somente a atual não por zelo, mas por *bastarda política*! (grifos nossos)

O padre Marcelino reconheceu o estado ruinoso da matriz, afirmando que ela estava escorada por vigas há vários anos, e que a Câmara nunca fez nada para solucionar o problema. Contudo, o vigário acrescentou um item novo à questão: a "bastarda política", sendo esse um dos motivos para que, agora, os vereadores resolvessem tomar alguma iniciativa em relação ao templo.

Na seqüência, o padre afirmou que "a matriz está indecente para uma cidade como esta! Precisa-se edificar outra, o que está no ânimo de todos, mas não atendem a reclame algum, [e] deixaram cair a grande idéia dessa edificação", justamente quando já havia um subsídio de 16 contos de réis para a construção de um novo templo. O vigário denunciou o descaso, dizendo que ninguém quer "fazer um sacrifício em favor da religião e da localidade!!"

Ao declarar que a matriz estava indecente para a cidade, o padre, embora em tom irônico, parecia ciente de que o aspecto ruinoso da velha igreja não condizia com o desenvolvimento que se vivenciava em Santa Maria. Há uma relativa concordância de ponto de vista entre o sacerdote e os vereadores, mas a solução do primeiro foi noutro sentido:

> Por três vezes tenho oficiado ao Exm°. Presidente da Província senhor Conselheiro José Júlio, sendo a última a 19 de julho [de 1884] para aplicar o produto de um quarto de loteria, já extraído para as obras desta Igreja Matriz, e [na] conclusão das da Capela [do Divino Espírito Santo], visto a Matriz já não merecer compostura, e sim edificar-se nova, *sem que tenha tido a menor reposta*. O mesmo Exm°. Senhor viu pessoalmente o estado da Matriz e da Capela do Divino, e prometeu-me com toda a confiança satisfazer-me concordando com minha opinião. Tenho me empenhado com amigos para obter dali esse *desideratum*, sem que nada haja podido conseguir. Já vê V. Exª. que tenho feito quanto está ao meu alcance para melhorar a condição da Matriz.[82] (grifos nossos)

---

italianos, alemães e brasileiros, consultar: CARVALHO, Daniela Valandro de. *"Entre a solidariedade e a animosidade": os conflitos e as relações interétnicas populares em Santa Maria – 1885 a 1915.* São Leopoldo: UNISINOS, 2005. (Dissertação de Mestrado)

[82] *Carta do vigário Marcelino de Souza Bittencourt ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira*, 15 de março de 1885. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

O empenho do padre era o de conseguir subsídios do governo provincial para construir uma nova matriz, e esta quantia proveria da quarta parte de uma loteria. Entretanto, como aconteceu à Câmara, a Província não tomou nenhuma atitude para resolver o problema apontado pelo vigário Marcelino, mesmo que, pessoalmente, o governo tenha vindo para Santa Maria e constatado o estado da velha matriz.

Sem encontrar uma saída para tal questão, padre Marcelino chegou a uma conclusão:

> Pelo que tenho depreendido de tudo que se tem dito e escrito; e por fim em ofício a V. Exª. *é que o desejo de alguns é que se feche o Templo, consumam-se as imagens, acabe-se com o culto e o sacerdote*!... É o que tenho a informar a V. Exª. confiando que influirá no ânimo da Ilustríssima Câmara para promover a conclusão das obras do Império, reclamando do Ex°. Presidente da Província o dinheiro em cofre da Diretoria Provincial, líquido do referido ¼ de loteria, para depois fazer-se decentemente a transferência das imagens, e logo tratar-se da nova Matriz, *condigna de uma cidade de primeira ordem como esta*, e da santidade da augusta religião de nossos pais.[83] (grifos nossos)

Uma vez de posse do parecer do padre Marcelino, o bispo respondeu à Câmara negando a autorização para derrubar a velha matriz. No mesmo dia em que receberam tal ofício, a Câmara retorquiu ao bispo refutando as suas colocações.[84] Estava criado o impasse: de um lado os vereadores de mãos amarradas, não obtendo autorização nem do governo provincial nem do bispado para por em prática a derrubada da matriz; do outro, o vigário e o bispo defendendo o direito da Igreja Católica em decidir sobre tais questões, e ainda, esperando a "boa vontade" da Província em liberar uma quantia em dinheiro para a construção de uma nova igreja.

---

[83] *Carta do vigário Marcelino de Souza Bittencourt ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira*, doc. cit. ACMPA.

[84] Nas Atas da Câmara Municipal de Santa Maria, no dia 7 de abril de 1885, há o seguinte texto: "Um ofício do bispo diocesano em resposta à Câmara. A Câmara resolveu que se oficiasse ao mesmo Ex°. senhor, refutando o que a respeito o mesmo pondera". *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 157 verso. ACMSM.

1.1.3 "(...) *e continua esse montão de pedras soltas servindo de espantalho aos transeuntes*": a Câmara contra-ataca

A oitava Câmara Municipal de Santa Maria, eleita para exercer o cargo entre os anos de 1883 a 1886, era uma mistura entre elementos luso-brasileiros e descendentes de imigrantes alemães que chegaram à região a partir de 1828. Dentre os germânicos havia católicos e protestantes, e esses últimos vinham ocupando cargos públicos desde a criação da Lei Saraiva (1881), que deu direitos políticos aos acatólicos. Mas entre os vários alemães que moravam em Santa Maria, a maioria professava a religião oficial do Império.

Essa diferença étnico-cultural entre os habitantes não suscitou conflitos religiosos, muito pelo contrário, conseguiu reunir luteranos e católicos em diversas situações, como na comissão de construção da Capela do Divino Espírito Santo.[85] Esse novo templo estava sendo erguido ao mesmo tempo que corria a disputa entre a Câmara de vereadores e os poderes centrais da Província.

Quando os vereadores dessa gestão reclamaram ao governo provincial e ao bispado para que auxiliassem na questão da velha matriz, não estavam pensando em prejudicar essa ou aquela religião, mas buscavam, acima de tudo, inserir Santa Maria no *Progresso*. A elite política municipal queria uma reforma do Centro, remodelá-lo seguindo um plano que atendia a várias exigências, tais como alargamento de ruas e a eliminação do que poderia representar pobreza, ruína ou hábitos considerados ultrapassados. Dois anos antes do começo da disputa entre Câmara e bispado, em 1882, havia um projeto de alargamento da rua nos fundos da velha igreja.[86] Além disso, os moradores em torno da Praça da Matriz estavam fazendo reparos em suas casas ou nos terrenos,[87] justamente porque se visualizava para aquele ponto uma obra grandiosa de urbanização: uma praça de lazer para os visitantes e para os habitantes da cidade.

Num documento transcrito por João Belém, temos um relatório feito pela Câmara de Santa Maria apresentado à Assembléia Provincial do Rio Grande do Sul no final do ano de 1885. Nesse longo texto, os vereadores da gestão 1883-1886 posicionaram-se "contra a prepotência do Governo Provincial", descrevendo a atuação da Câmara na administração do

---

[85] No segundo capítulo veremos quais cidadãos estavam envolvidos na construção da Capela do Divino.
[86] *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 26. ACMSM.
[87] *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 17. ACMSM.

município e denunciando a falta de liberdade por causa da ação despótica do centro imperial.[88]

Tratando de assuntos como: "Instrução Pública", "Melhoramentos Materiais", "Imposto Colonial", "Iluminação Pública", "Ponte sobre o Ibicuhy", "Estrada da Caturrita", "Picada do Pinhal", "Emissão de Apólices", "Justiça", "Impostos" e "Igreja Matriz", os vereadores queriam expor a situação do município, enumerando as várias necessidades do local e seus esforços para bem atender as demandas da população, apesar da total falta de meios pecuniários para tal.

Na parte que tratava da Igreja Matriz, a Câmara atacou os que impediam o desenvolvimento da cidade. O discurso já é conhecido, mas as palavras ganharam um tom mais forte, mais "vibrante", como se refere João Belém ao qualificar o dito relatório. Assim expuseram os vereadores:

> No cumprimento de seu dever e para executar os artigos de seu código de posturas, por mais de uma vez esta Câmara recorreu ao presidente da Província e ao bispo diocesano, pedindo para ordenarem a remoção das imagens do culto católico, que estão na igreja matriz, para uma Capela do Espírito Santo, por estar esse Templo em estado de completa ruína. Foi em vão, exmos. srs., porque desgraçadamente em nossa pátria os poderes superiores acorrentados ao *funesto princípio jesuítico*, desprezaram neste assunto a vontade popular, manifestada por seus representantes, *somente porque o pároco desta freguesia, negando a verdade*, afirmou que as escoras de madeira que seguram a Igreja Matriz, dão-lhe inteira segurança "razão porque o seu desabamento não será próximo"![89] (grifos nossos)

A Câmara relembrou todo o seu esforço para convencer os "*poderes superiores*" em apoiar a demolição da matriz, mas isso em nada adiantou, pois eles estariam amarrados ao "*funesto princípio jesuítico*", que nada mais era do que presos a um autoritarismo que não dava ouvido à vontade popular. Sentiram-se perplexos quando o próprio pároco do lugar, Marcelino de Souza Bittencourt, atestou ao bispo diocesano que a matriz não corria risco de desabamento próximo. Sabedores de que com o auxílio do vigário a tarefa de derrubada do templo seria facilitada, os vereadores não se conformavam em não ter de Marcelino Bittencourt o apoio necessário. Em um misto de desabafo e indignação, continuaram:

> Que espetáculo apresenta o Templo católico desta cidade, todo escorado, ameaçando desabar a todo o momento, porque os poderes superiores da Província, a quem pedimos a remoção das imagens para uma nova capela, não se dignaram atender aos reclamos desta municipalidade, e continua esse montão de pedras soltas *servindo de espantalho aos transeuntes*, e atestando o desrespeito às posturas municipais e à

---

[88] BELÉM, *Op. cit*., p. 128-9.

[89] *Relatório da Câmara Municipal de Santa Maria da Boca do Monte, apresentado à Assembléia Provincial do Rio Grande do Sul*, 1885. In: BELÉM, *Op. cit*., p. 128.

> religião do cristianismo! Quando o luto se estender pela cidade devido ao desabamento desse Templo, em cima dos fiéis, fazendo-os cadáveres; quando se realizar a hecatombe, não se dirá, exmos. srs., que a câmara municipal deixou de cumprir o seu dever, chamando vossa atenção para tão delicado assunto.[90] (grifos nossos)

Imobilizados pelos poderes superiores que não atendiam aos seus pedidos, a Câmara expressou a sua vergonha com a presença do velho templo, que estava "*servindo de espantalho aos transeuntes*". Além disso, os vereadores voltaram a frisar que um templo como aquele não condizia com o espírito religioso da população santa-mariense, sendo um desrespeito "à religião do cristianismo". E, por fim, os vereadores procuraram "lavar as mãos" pela catástrofe que se abateria caso as paredes desabassem sobre os fiéis.

Em janeiro de 1887, assumiu a nona é última Câmara Municipal no regime Imperial. Os vereadores dessa gestão perceberam que o caso da igreja matriz estava se alongando por muito tempo, e então passaram a agir com mais determinação na questão.

1.1.4 "*(...) que o material do templo (...) seria digno de pertencer a outro templo – o da Arte*": o destino da velha matriz

No dia 2 de março de 1887, retirou-se da paróquia de Santa Maria o padre Marcelino de Souza Bittencourt, depois de 21 anos de permanência na cidade. Foi assumir o cargo de cura da catedral de Porto Alegre, e "elevado à dignidade de cônego".[91] O sacerdote já tinha atestado a sua vontade de deixar Santa Maria, pois em 1881 a Câmara de vereadores enviou ao bispo Dom Sebastião um ofício pedindo para que o vigário não fosse transferido para a capital, visto ser muito bem quisto pelos santa-marienses.

Juntamente com a transferência do pároco, outros episódios foram enfraquecendo a resistência do bispado quanto à questão da demolição da velha matriz. Dom Sebastião Dias Laranjeira começou a ter problemas de saúde a partir de 1887, e isso o debilitava sobremaneira. As resoluções da Igreja no Rio Grande do Sul começaram a ficar a cargo do então vigário capitular de Porto Alegre, monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro.

---

[90] *Relatório da Câmara Municipal de Santa Maria,* doc. cit. In: BELÉM, *Op. cit*., p. 128.
[91] BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho*. 1° Volume (1787 – 1930). Santa Maria: Editora Pallotti, 1958, p. 78.

No dia 8 de maio de 1887, para ocupar o cargo de pároco em Santa Maria, foi chamado o padre Aquiles Parrela Catalano, que na condição de vigário encomendado[92] enviou o seu parecer sobre o estado da igreja matriz da cidade:

> (...) Exm°. Revm°! Contristou-se no imo da alma entrar neste templo-matriz *ameaçando ruínas e de aspecto medonho interiormente*; a ponto que as ricas, custosas e proficientes alfaias, estas que com muito sacrifício e esmero, adquiriu o meu digno antecessor Cônego José Marcelino, no seu longo e inoxidável paroquiato, estão ocultas em sem merecimento algum por assim dizer. (...) tão ingente tesouro vive sepultado e sem brilho *num casebre assoreado* (...). Com o Presidente da Câmara Municipal já tive duas conferências, a fim de alisarem a prontificação do Império [Capela] (...), e sem perda de tempo meter-se ombros na realização de se transladarem, o quanto antes, as imagens, servindo, portanto, a dita Capela [do Divino] por Igreja Matriz.[93] (grifos nossos)

O novo pároco de Santa Maria, Aquiles Parrela Catalano, estava mais sintonizado com as intenções da Câmara Municipal, e não parecia interessado em manter a velha igreja em pé. Ressaltou o seu aspecto "medonho", que lembrava um "*casebre assoreado*", e não teve receio em afirmar que a Capela do Divino poderia servir de matriz e abrigar todas as imagens que estavam na outra igreja. Uma única dúvida assaltava o padre Aquiles: "Aproveito o ensejo (...) [para que] possa V. Exa. [o bispo] orientar-me, facultando-me também, como devo agir no caso que a referida Câmara venha a demolir o velho templo."[94]

Mesmo sem saber o que fazer nesse sentido, Aquiles Catalano, no dia 5 de setembro de 1887, notificou ao presidente da Câmara Municipal, Francisco José Ferreira Camboim Filho, dizendo que as obras da Capela do Divino estavam terminadas, e que logo se faria a transferência das imagens da igreja matriz. Nesse mesmo ofício, entretanto, num dos momentos mais emblemáticos da questão que se arrastava desde 1884, o padre Aquiles comunicou que estava autorizado:

> Por V. Exª. o sr. Bispo diocesano a, de acordo com a Câmara Municipal, *demolir a referida igreja em ruínas*, a fim de que V. Sª. [presidente da Câmara] providencie no

---

[92] Vigário encomendado era nomeado pelo bispo para assumir uma paróquia provisoriamente, podendo ser transferido a qualquer momento. Já o Vigário colado era o padre que tinha feito concurso público para assumir o cargo em alguma paróquia. Este tipo de vigário não poderia ser transferido pelo bispo, somente pelo governo provincial A estratégia da Igreja Católica no Brasil para ter algum poder sobre os vigários durante o período Imperial, época em que o padroado imperava, era nomear os padres como encomendados. BOEHRER, George C. A. "A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889". In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (orgs.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970, p. 161.

[93] *Carta do pároco Aquiles Parrela Catalano ao Bispo dom Sebastião Dias Laranjeira*, 11 de maio de 1887. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[94] *Carta do pároco Aquiles Parrela Catalano ao Bispo dom Sebastião Dias Laranjeira*, doc. cit. ACMPA.

> sentido de fazer-se tal demolição participando-me com antecedência precisa a resolução que houve de tomar.[95] (grifos nossos)

Segundo o ofício, Dom Sebastião Dias Laranjeira dera autorização para se efetuar a demolição da velha matriz, talvez persuadido pelo parecer escrito pelo próprio pároco meses antes. Já que o bispo não mais barrava a derrubada do velho templo, o episódio parecia estar chegando ao seu final. Na seqüência do ofício escrito ao presidente da Câmara Municipal, Aquiles Catalano confirmou que:

> Consta haver nesta cidade quem se proponha a comprar todos os materiais do mencionado templo, parecendo-me que conviria efetuar essa venda para que o seu produto fosse aplicado na construção dos altares, coro e mais o que necessário for para a celebração dos atos na referida Capela do Divino. Atendendo-se que para essas obras indispensáveis não há numerário algum.[96]

O padre Aquiles Parrela Catalano, que era italiano naturalizado brasileiro, veio transferido da cidade de Cruz Alta, e tão logo assumiu o cargo de vigário em Santa Maria, foi incluído entre os membros da comissão de construção da Capela do Divino.[97] Ao escrever ao presidente da Câmara, falava em nome da comissão da qual fazia parte, e por esse motivo sabia do interesse de alguns cidadãos em arrematar os materiais da velha igreja.

Junto ao ofício do padre, no mesmo dia 5 de setembro, foi enviado ao governo provincial um documento da Câmara Municipal informando que a demolição do templo era reclamada com toda a urgência. Assim se referiu o vereador Francisco José Ferreira Camboim Filho:

> Ilustríssimo Ex° Mons. – Passando às mãos de V. Exª. *o ofício junto, em original, que me foi dirigido pelo vigário desta paróquia* [Aquiles Catalano], é de meu dever informar a V. Exª. que, achando-se com efeito em ruínas a velha igreja matriz desta cidade, a sua demolição é reclamada com toda urgência. Como verá V. Exª. do citado ofício junto, o Revm°. Vigário desta paróquia, cientificando-me de que existe nesta cidade quem queira comprar os materiais da velha igreja, lembra o alvitre de serem eles removidos, para ser o seu produto empregado na construção dos altares, coro e o mais necessário à celebração do culto divino (...). Mas que a venda destes materiais só poderá ser feita em hasta pública e autorizada por V. Exª. Portanto, peço

---

[95] *Cópia do Ofício do vigário Aquiles Parrela Catalano ao presidente da Câmara Municipal de Santa Maria,* 5 de setembro de 1887. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[96] *Cópia do Ofício do vigário Aquiles Parrela Catalano ao presidente da Câmara Municipal de Santa Maria,* doc. cit. ACMPA.

[97] Ao deixar a paróquia de Santa Maria, o padre Marcelino de Souza Bittencourt pediu ao governo da Província a sua exoneração do cargo de presidente da comissão das obras da Capela do Espírito Santo, propondo que o seu sucessor, o reverendo padre Aquiles Parrela Catalano, assumisse tal cargo. Requerimento de 18 de maio de 1887. *Fundo Requerimento*. Maço 249. Ano 1887. AHRS. O novo pároco assumiu o cargo de presidente, pois ele se comunicou em nome da dita comissão tanto com o bispado quanto com o presidente da Câmara Municipal de Santa Maria.

> a V. Exª. com a urgência que o caso reclama, as providências que entendem necessárias sobre este assunto.[98]

Conforme podemos averiguar nesses dois ofícios, do padre Aquiles e do presidente da Câmara, os poderes religioso e civil de Santa Maria estavam de acordo com a demolição e o leilão do material da velha igreja. Com o dinheiro arrecadado, seriam construídos altar e coro na Capela do Divino, servindo essa de matriz em substituição à antiga. Para isso se efetivar, só restava ao governo da Província autorizar a "hasta pública". Entretanto, somente três meses depois o governo provincial deu sua resposta, declarando que cabia ao provedor de Capelas e juiz de Direito providenciar sobre a demolição e a venda do material do ruinoso templo em "hasta pública".[99]

Antes mesmo de obter a resposta da Província, no dia 14 de outubro de 1887 foram transladadas as imagens existentes na velha igreja para a Capela do Divino e, assim, "estava (...) desabitada a velha residência de Nossa Senhora da Conceição".[100] O que faltava, ainda, era decidir a data da demolição da igreja matriz.

Tendo em vista que a derrubada não tardaria, em abril de 1888 a Câmara mandou afixar um edital marcando o prazo de 60 dias para serem exumados e transladados para o Cemitério Municipal os restos mortais dos sepultados no antigo cemitério da matriz.[101] Vemos que, enquanto a ferrovia já era uma realidade para a cidade, ainda existia em seu ponto principal certos traços de hábitos antigos. Embora não mais se enterrassem cadáveres em volta da velha igreja, ou na praça que agora se chamava Saldanha Marinho,[102] a presença daqueles perturbava os defensores do *Progresso* em Santa Maria. Só não perturbava mais do que a matriz que permanecia em pé.

A morosidade da Justiça fez com que a decisão em derrubar a matriz se estendesse por mais alguns meses. Para por um ponto final nessa questão, o vereador do Partido Liberal, João Daudt, teve que relembrar aos seus colegas de casa que a matriz continuava lá, inoperante desde outubro de 1887 quando as imagens santas foram transferidas para a Capela do Divino.

---

[98] *Ofício do presidente da Câmara Municipal de Santa Maria,* Francisco José Ferreira Camboim Filho, ao vice-presidente da Província, 5 de setembro de 1887. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[99] *Ofício do Governo Provincial à Câmara Municipal de Santa Maria*, 17 de dezembro de 1887. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[100] BELÉM, *Op. cit*., p. 136; BELTRÃO, *Op. cit*., p. 79.

[101] BELTRÃO, *Op. cit*., p. 80.

[102] A Câmara mudou o nome de Praça da Matriz para Praça Saldanha Marinho em homenagem ao engenheiro Joaquim Saldanha Marinho F°, no dia 12 de janeiro de 1883. BELTRÃO, *Op. cit*., p. 71-2. O homenageado trabalhava nas demarcações de terras da região. No entanto, não descartamos a hipótese de também ter sido uma homenagem ao pai daquele, o aclamado político liberal Saldanha Marinho, ardoroso defensor da separação da Igreja e do Estado e do livre pensamento, e considerado um dos maiores inimigos da Igreja Católica no Brasil.

No dia 6 de novembro de 1888, a Câmara remeteu um ofício ao juiz Provedor de Capelas de Santa Maria para que esse procedesse a ordem de demolir, finalmente, a dita matriz.[103]

O referido juiz, o Sr. José Maria Gonçalves Chagas, respondeu prontamente ao pedido dos impacientes políticos autorizando a demolição e a realização do leilão do material.[104] Por sua ordem, aquele que arrematasse o edifício ficaria responsável pela derrubada e remoção dos materiais a fim de deixar limpo o lugar para uso da Câmara Municipal.[105] E assim se procedeu. No dia 20 de dezembro de 1888 aconteceu o leilão em "hasta pública", e o arrematante do prédio foi o farmacêutico João Daudt Filho, que pagou a quantia de 205 mil réis pelos materiais, devendo o mesmo, o quanto antes, por abaixo a velha igreja que servia de matriz em Santa Maria.

Em seu livro de memórias, João Daudt Filho diz que a velha matriz, por estar em ruínas, ameaçava os transeuntes que por perto passavam, e seu material desaparecia em benefício "dos amigos do alheio". Por este motivo, o farmacêutico pensou que seria digno que as pedras do templo religioso fossem usadas num outro tipo de construção: o da Arte.[106]

Tivemos, portanto, um final até certo ponto inusitado para a antiga igreja matriz de Santa Maria. Visto por um lado, o velho templo não desaparecera por completo, pois suas pedras serviram para construir os alicerces do primeiro teatro da cidade: o Treze de Maio.

---

[103] *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1888 a 1892, livro 4, p. 34 verso. ACMSM.
[104] *Carta do juiz José Maria Gonçalves Chagas à Câmara Municipal*, 7 de novembro de 1888. In: BELÉM, *Op. cit*., p. 136-7; BELTRÃO, *Op. cit*., p. 81.
[105] Conforme ordem do juiz Provedor de Capelas da cidade de Santa Maria da Boca do Monte, José Maria Gonçalves Chagas, em 20 de novembro de 1888. *Testamentos*. Santa Maria. Ano 1888. Maço 3, n. 143. APERS.
[106] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 78.

№ 16 Provincia de S. Pedro do Rio Grande do Sul.
Camara Municipal de Santa Maria.
Imposto ___ s ___
Multa ___ s ___
Total ___ s ___
Exercicio de 1888.
Pagou o Snr. Escrivão do Civel
a quantia de Rs. 205:000 ~~ao imposto~~ proveniente do regul
tado das materiaes da Igreja Velha que ser
via de matriz nesta Cidade vendidas em
hasta publica por ordem do Juiz de Capellas.
Santa Maria, 20 de Outubro de 1888
O Procurador, O Secretario,

3. Recibo de pagamento "proveniente do resultado dos materiais da igreja velha que servia de matriz nesta cidade vendidas em hasta pública por ordem do Juiz de Capelas". Como o templo não pertencia a qualquer irmandade ou congregação religiosa, a quantia de 205 [duzentos e cinco] mil réis foi recolhida ao Estado.[107]

1.1.5 "*(...) o Revd°. Vigário teve procedimento irregular (...) muito embora se queira eximir agora da responsabilidade*": a culpa do padre Aquiles Catalano

O destino das pedras da igreja matriz revoltou o vigário Aquiles Catalano. Além disso, o preço pago pelo material estava muito abaixo daquilo que esperava o próprio pároco. Segundo o mesmo, por um edifício com 50 palmos de frente (11 metros) por 130 de fundo (28,6 metros), "havia quem pagasse 1 conto e 200 mil réis!"[108]

Pego de surpresa com a rapidez com que se leiloou o templo, mas principalmente com o destino do material e o preço final do arremate, o padre Aquiles Catalano enviou um telégrafo para o vigário capitular em Porto Alegre no dia 24 de dezembro de 1888: "Amanhã vão demolir igreja velha. Materiais arrematados para edificar teatro! É lícito? Existem dentro

[107] *Testamentos*. Santa Maria. Ano 1888. Maço 3, n. 143. APERS.
[108] Talvez o padre estivesse exagerando, pois os cidadãos santa-marienses Januário Badke e Nicolau Valentim dos Santos, nomeados pelo juiz José Maria Gonçalves Chagas para avaliarem o material do edifício que servia de matriz, concluíram que as pedras da igreja não valiam mais de 200 [duzentos] mil réis. Esse era um preço razoável "de conformidade com os estragos que se nota nos materiais da mesma". Cf. laudo pericial do dia 10 de dezembro de 1888. *Testamentos*. Santa Maria. Ano 1888. Maço 3, n. 143. APERS.

restos [mortais] vigário [Antônio Gomes Coelho do] Vale; devo antes exumá-los? Convém reservar pedra fundamental?"[109]

Antes de vermos a resposta do vigário capitular é preciso dizer que o bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira falecera em agosto de 1888, não acompanhando o desenrolar do episódio da matriz em Santa Maria. Mesmo antes da morte do bispo, o vigário capitular, monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro, já vinha administrando os assuntos do bispado. Por esse motivo tudo o que dizia respeito à religião católica na Província ficou a cargo do monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro, situação que prevalecerá até a posse do novo bispo, em setembro de 1890.

Após receber o telégrafo do vigário Aquiles Catalano, monsenhor Pinheiro rapidamente enviou um ofício ao presidente da Província, ainda no dia 24 de dezembro de 1888:

> O vigário de Santa Maria da Boca do Monte acaba de telegrafar-me, comunicando que amanhã [25 de dezembro] vai ser demolida a Igreja Matriz daquela cidade, porque se acha arruinada, *sendo os seus materiais arrematados para edificação de um teatro.* (...) parecendo-me que até de propósito se escolheu o aludido dia, em que a Igreja Católica celebra o nascimento do Redentor do mundo para se consumar esta espécie de violência e profanação.[110] (grifos nossos)

Pelas primeiras declarações de monsenhor Pinheiro, o agravante não era tanto a demolição em si, mas a data escolhida para tal feito. O representante do bispado interpretou essa atitude das autoridades do local como uma agressão à Igreja Católica, uma "violência e profanação", ainda mais quando:

> V. Exª. [presidente da Província] sabe perfeitamente que, *segundo as leis eclesiásticas*, nenhuma igreja por velha e arruinada que esteja pode ser demolida sem proceder licença ou acordo da autoridade diocesana, e que os materiais da mesma (...) não podem ser vendidos nem empregados em uso ou *obra profana*, como se pretende no caso presente. É contra este abuso que reclamo a V. Exª. (...) e que nunca os materiais da mesma sirvam para outra obra, mormente para construção de um teatro.[111] (grifos nossos)

Primeiramente cabe destacar que, pelo que salientou monsenhor Pinheiro, havia um choque de leis nessa questão. Segundo as leis eclesiásticas, não seria possível, a quem quer

---

[109] *Telégrafo do vigário Aquiles Parrela Catalano ao vigário capitular*, 24 de dezembro de 1888. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[110] *Ofício do monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro ao Sr. João Galdino Pimentel, Presidente da Província*, 24 de dezembro de 1888. Livro de registro de ofícios expedidos do bispado do Rio Grande do Sul, 27 de outubro de 1887 a 19 de junho de 1897, p. 43 e 43 verso. ACMPA.

[111] *Ofício do monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro ao Sr. João Galdino Pimentel,* doc. cit. ACMPA.

que fosse, demolir um templo religioso sem a resolução da autoridade diocesana. A questão se tornou mais grave por ser o material usado para uma obra considerada "profana", como um teatro.[112] Entretanto, no ofício escrito pelo vigário Aquiles Catalano em 1887, o próprio bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira autorizara o pároco a demolir a matriz e vender os materiais para conseguir numerário para melhoramentos na Capela do Divino.[113] Uma vez que o bispo permitira a demolição, os poderes civis competentes agiram nesse sentido, onde a última ordem veio do juiz de Capelas José Maria Gonçalves Chagas, em novembro de 1888.

O episódio da matriz lembra em alguns aspectos a atitude dos bispos do Pará e de Pernambuco contra as Irmandades, quando os dois religiosos aplicaram as leis de Roma desrespeitando as leis imperiais.[114] Na questão da velha igreja, também houve um choque jurídico, pois as autoridades civis se pautaram nas leis do Império, o que conflitava com as leis da Igreja. Portanto, temos um impasse criado por um tipo de relação estrutural do Brasil: o padroado.

Ciente de que o regime do padroado fazia da Igreja Católica uma instituição subordinada ao Estado, monsenhor Pinheiro finalizou o seu ofício:

> Destruída a mencionada Igreja, ficará aquela freguesia sem matriz, para cujo fim tem servido provisoriamente a Capela do Divino Espírito Santo. *Se ao Estado ou à Província, pelas rendas públicas, corre o dever de restaurar ou construir as Igrejas matrizes*, parece-me que o meio mais razoável nesta ocorrência era poupar

---

[112] Segundo o *Dicionário da língua portuguesa* do início do século XIX, profanar significava "abusar das coisas sagradas e santas, tratando-as com irreverência, desprezo, e aplicando-as a usos profanos", algo "que não é sagrado", "não eclesiástico". Cf. Antônio Morais e Silva, apud RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro* (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 182. Certamente não exista melhor definição para entender o que Monsenhor Pinheiro dizia sobre o que estava ocorrendo no caso da velha matriz, pois de suas pedras se faria um teatro, uma obra não sagrada, e que não estaria sob poder eclesiástico.

[113] *Cópia do Ofício do vigário Aquiles Parrela Catalano ao presidente da Câmara Municipal de Santa Maria,* doc. cit. ACMPA.

[114] A chamada Questão Religiosa (1873-75) foi um dos fatos mais estudados pela historiografia brasileira para salientar a decadência do padroado e as transformações na relação entre Igreja e Estado no período final do Império. A historiografia é ampla e variada. Indicamos a leitura de: AZEVEDO, Fernando de. "A cultura brasileira. Introdução ao estudo da cultura no Brasil." In: *A Cultura*. 3ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958; TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. (A Igreja e a sociedade brasileira). São Paulo: Grijalbo, 1968; BOEHRER, *Op. cit*; BARROS, Roque Spencer M. de. "Vida religiosa". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Tomo II. 4° Vol. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1985; VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1981; BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: A ação da maçonaria brasileira* (1870-1910). Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1999; Alguns historiadores analisaram as repercussões da Questão Religiosa no Rio Grande do Sul, dentre esses destacamos: VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O crime do padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1928*). Santa Maria: Editora UFSM; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001; COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. 3ª ed. Passo Fundo: Editora da UPF, 2003; BIASOLI, Vitor Otávio F. *O Catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria da Boca do Monte* (Rio Grande do Sul - 1870/1920). São Paulo: USP, 2005. (Tese de doutorado)

> semelhante demolição, e assim aproveitar-se os materiais da velha igreja para edificação da nova que se torna de grande necessidade (...).[115] (grifos nossos)

O vigário capitular sabia que o dízimo cobrado tinha por destino os cofres do Estado e, por esse motivo, cobrou do governo provincial que aquele fosse usado para restaurar ou construir igrejas matrizes. Como Santa Maria estava sem uma matriz – monsenhor Pinheiro parece não considerar a Capela do Divino um templo adequado para servir a tal propósito – o melhor a ser feito era usar o material da velha igreja para construir uma nova, que seria de grande necessidade para a cidade, concluiu o religioso. Somente para relembrar: a idéia de se erigir uma nova igreja estava presente entre os políticos envolvidos na questão da demolição, como vimos nos documentos anteriormente citados.

Com uma rapidez surpreendente, o presidente provincial, João Galdino Pimentel, enviou um telegrama, ainda no dia 24 de dezembro, à Câmara Municipal mandando suspender a demolição da matriz. Como resposta, os vereadores relembraram toda a lentidão da questão, que se arrastava desde 1884, além de destacarem que foi a própria presidência da Província que atribuiu ao juiz de Direito ou Provedor de Capelas o cumprimento da derrubada da igreja e o leilão do material. Em resposta, os vereadores foram incisivos:

> Entende, pois, esta Câmara *não ser mais de sua competência* intervir nas ações praticadas por aquele juízo, hábil, e no pleno gozo de sua independência jurídica, para sobrestar, anular, ou proceder como for de direito relativamente aos atos conseqüentes de semelhante processo. É o que tem esta Câmara a informar a V. Exª. a quem Deus Guarde.[116] (grifos nossos)

Ao governo não cabia qualquer pedido para a Câmara recuar, pois essa estava respaldada por uma decisão judicial. O episódio da matriz tinha se arrastado por tanto tempo sem que qualquer instância superior tomasse uma decisão, e justo no momento que havia de se resolver a questão, o presidente da Província e o vigário capitular resolveram impedir a derrubada da velha igreja. Não é de se entranhar tamanha audácia da Câmara Municipal ao dizer que aquele não tinha mais competência para intervir no assunto.

Estavam hostis as relações entre o poder municipal e o governo provincial, e não era uma situação recente.[117] Para João Belém, "embora o férreo centralismo tolhesse a liberdade de ação da administração municipal, além de deixar à míngua o progresso local, (...) o

---

[115] *Ofício do monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro ao Sr. João Galdino Pimentel,* doc. cit. ACMPA.

[116] *Ofício da Câmara Municipal ao presidente da Província*, 25 de dezembro de 1888. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[117] Desde 1877 que havia uma discrepância entre o que se pagava de impostos ao governo provincial e o que retornava em benefícios para a cidade. Santa Maria havia sido elevada à categoria de cidade um ano antes (1876) e passara a sentir o peso por tal honraria. BELÉM, *Op. cit*., p. 120-1.

município progredia lentamente, mas progredia. O vampiro provincial sugava-lhe grande parte do sangue generoso, mas não lhe estiolava a ânsia de crescer."[118]

Em fins de 1887, segundo João Belém, parece ter havido uma "greve" de vereadores em Santa Maria, com esses não mais comparecendo às sessões. Teve que intervir o governo provincial para solucionar o fato, ameaçando tomar as medidas cabíveis na lei caso a situação não fosse normalizada.[119] É importante lembrar que foi no final de 1887 que a Câmara Municipal passou a agir com maior firmeza no episódio da matriz, procurando solucionar o problema de forma independente, não esperando por soluções vindas da Província ou do bispado, já que as relações com esses poderes estava desgastada há algum tempo.

O pároco de Santa Maria, Aquiles Catalano, vendo-se no meio do fogo cruzado entre a Câmara Municipal e o governo provincial, foi socorrer-se com monsenhor Pinheiro, representante do bispado. Em um ofício do dia 25 de dezembro de 1888, o vigário agradeceu ao monsenhor pela intervenção junto ao presidente da Província, dizendo-se grato "a V. Exª. por ter-me isentado de um embaraço sério". Por certo o padre Aquiles estava aflito em ser acusado de algo, sentindo que sua situação era, no mínimo, delicada.

Nessa mesma carta, o pároco atestou que a Câmara recebeu um telegrama do presidente da Província, e que esse ordenou suspender os trabalhos de demolição da igreja velha. Como sabemos, os vereadores ignoraram tal pedido. Seguindo o documento, padre Aquiles disse que achou incorreto o procedimento da Câmara em aceitar o arremate do edifício por preço tão baixo. Além disso, indignou-se em ver empregado o material da igreja numa obra "tão imprópria como é o teatro hodierno; sem mandar retirar umas urnas que se achavam atrás do velho altar, e sem exumarem-se os veneráveis restos do vigário Vale antes do arrasamento (...)."[120]

Sem saber o que se passava entre os vereadores e o governo provincial, monsenhor Pinheiro escreveu ao vigário Aquiles Catalano no dia 28 de dezembro de 1888, dizendo que havia pedido providências enérgicas ao presidente da Província, acreditando que "sobre este assunto (...) julgo não poderá deixar de ser-nos favorável". Na seqüência, voltou a frisar que

---

[118] BELÉM, *Op. cit.*, p. 121.

[119] BELÉM, *Op. cit.*, p. 140. Segundo Helga Piccolo, de 1885 até junho de 1889, o Rio Grande do Sul teve como presidentes somente homens do Partido Conservador, o que causava uma antinomia, pois os liberais eram maioria na Assembléia Legislativa. PICCOLO, Helga. *A Vida política no século 19: da descolonização ao movimento republicano*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1991 p. 59. Entendemos, portanto, as animosidades que provinham de Santa Maria, pois a Câmara Municipal era composta por maioria liberal e avalizava os discursos do Senador Gaspar Martins contra a ação despótica daqueles presidentes, igualmente criticando o uso que o Imperador fazia da máquina estatal visando quebrar as resistências.

[120] *Carta do vigário Aquiles Parrela Catalano ao vigário capitular monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro*, 25 de dezembro de 1888. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

sem licença ou "prévio acordo da autoridade diocesana, não era lícito à Câmara mandar proceder a referida demolição, e nunca podia ela dispor como fez dos materiais da Igreja, mormente para fins profanos, quando eles devem ser aproveitados para a construção da nova matriz".[121]

Novamente estava explícito que nada poderia ser feito sem a prévia autorização diocesana, ainda mais numa questão tão cara à Igreja, como usar material sagrado para obras profanas. Entretanto, Monsenhor Pinheiro não tinha conhecimento do documento que estava nas mãos do governo da Província, escrito pelo vigário Aquiles Catalano em 1887, onde esse se dizia autorizado pelo bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira a proceder com a demolição e a venda dos materiais da velha matriz. Enquanto monsenhor Pinheiro não tomava ciência desse detalhe, ordenou que se removesse os restos mortais do finado vigário Vale, e quanto a pedra fundamental, aconselhou que fosse retirada e conservada na casa do padre Aquiles ou na sacristia da Capela do Divino Espírito Santo.[122]

Procurando mostrar que estava ao lado da diocese, o Dr. Joaquim Galdino Pimentel, presidente da Província, transmitiu um ofício ao monsenhor Pinheiro no dia 29 de dezembro de 1888. O presidente disse que tentou impedir a derrubada da matriz, mas a partir do momento que o vigário daquela cidade estava "*competentemente autorizado*" a proceder com a venda dos materiais e o juiz de Capelas autorizara o leilão, a Província nada mais poderia fazer para impedir a demolição, pois não era assunto de sua competência.[123]

O que temos de esclarecedor ao final dessa questão é o quase total desconhecimento de monsenhor Pinheiro sobre o fato. Para inteirar o representante do bispado, o presidente enviou cópias de todas as correspondências trocadas entre o poder municipal e a Província em 1887. Entre esses documentos, o que mais deve ter surpreendido a monsenhor Pinheiro foi o escrito pelo vigário Aquiles em 1887, no qual se dizia autorizado pelo bispo diocesano a demolir e vender os materiais da velha matriz.

Sentindo-se sem forças para reagir contra uma situação irreversível, o padre Aquiles Catalano, por telégrafo, informou a monsenhor Pinheiro, no dia 31 de dezembro de 1888, que

---

[121] *Carta do monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro ao reverendo Aquiles Parrela Catalano*, 28 de dezembro de 1888. Livro de registro de ofícios expedidos do bispado do Rio Grande do Sul, 27 de outubro de 1887 a 19 de junho de 1897, p. 43 verso e 44. ACMPA.

[122] *Carta do monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro ao reverendo Aquiles Parrela Catalano*, doc. cit. ACMPA.

[123] *Ofício do presidente da Província, Dr. Joaquim Galdino Pimentel, ao monsenhor vigário Capitular desta diocese*, 29 de dezembro de 1888. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

"há três dias estão demolindo igreja. Ordens desatendidas".[124] A situação era irreversível porque a velha matriz estava indo ao chão definitivamente, e com suas pedras planejava-se construir um teatro, o primeiro de Santa Maria. Sem forças para reagir, sentindo-se isolado enquanto pároco de uma cidade do interior da Província, não sabia a quem mais recorrer a fim de evitar a profanação do templo religioso. Monsenhor Pinheiro estava em Porto Alegre, tal e qual o presidente, e mesmo quando ambos os poderes centrais se uniram para tentar protelar a ação municipal, nada surtiu efeito. O padre Aquiles Parrela Catalano, como o seu antecessor Marcelino de Souza Bittencourt, sentiu o peso de uma estrutura sobre seus ombros: "*o Altar unido ao Trono*",[125] ou ainda, a Igreja subordinada ao Estado.

Chegando ao fim desse episódio, monsenhor Pinheiro deve ter passado a virada do ano lendo as correspondências trocadas entre a Câmara Municipal e o governo provincial. No dia 2 de janeiro de 1889, o mesmo respondeu ao presidente da Província descrevendo a sua surpresa ao constatar que fora o próprio vigário Aquiles Catalano que requerera à Câmara a demolição e a venda dos materiais da velha igreja, dizendo-se autorizado pelo "*finado prelado diocesano*". Ao final, destacou o seguinte ponto:

> Devo dizer a V. Exª. *que o finado Prelado diocesano não autorizara a venda dos materiais em hasta pública*, como acabo de verificar pelo registro de correspondência oficial da Câmara Eclesiástica, e, portanto, *o Revd°. Vigário [Aquiles] teve procedimento irregular* como lhe faço sentir nesta data*, muito embora se queira eximir agora da responsabilidade como parece*, à vista da representação que me dirigiu e que levei ao conhecimento de V. Exª. (...).[126]

Investigando no Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre, não encontramos nenhum documento escrito por Dom Sebastião Dias Laranjeira que autorizasse o vigário Aquiles Parrela Catalano a demolir e vender os materiais da velha matriz. Monsenhor Pinheiro, como ele mesmo expôs, fez esse trabalho de pesquisa no final daquele ano (1888), e não encontrou tal documento. Concluiu, então, que parte da responsabilidade por este trágico episódio – para a instituição Igreja Católica – devia ser atribuída ao "*procedimento irregular*" do pároco de Santa Maria.

---

[124] *Telégrafo do vigário Aquiles Parrela Catalano ao vigário Capitular*, 31 de dezembro de 1888. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[125] A frase "*O Altar unido ao Trono*" faz referência ao período do Segundo Reinado quando Igreja e Estado se confundiam na administração e na burocracia do Império. AZZI, Riolando. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

[126] *Ofício do monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro ao presidente da Província*, 2 de janeiro de 1889. Livro de registro de ofícios expedidos do bispado do Rio Grande do Sul, 27 de outubro de 1887 a 19 de junho de 1897, p. 46 e 46 verso. ACMPA.

O padre Aquiles teve um comportamento típico de um sacerdote do regime do padroado: estando longe de seu superior imediato – o bispo –, entrou no jogo político local. Foi incluído como presidente da comissão de obras da Capela do Divino; falou em nome da dita comissão enviando correspondência à diocese, relatando o péssimo estado da matriz, e também ao presidente da Câmara solicitando apoio para finalizar o templo; aprovou a demolição da matriz e a venda de seus materiais para conseguir dinheiro suficiente a fim de construir altar e coro para o Capela do Divino. Entretanto, não sabia qual destino seria dado à velha matriz, e no dia 20 de dezembro de 1888, quando viu que com as pedras do templo se construiria um teatro, e que o valor da venda fora muito baixo, protestou junto aos responsáveis por tais atos. Não sendo ouvido em suas queixas, foi procurar auxílio na diocese com monsenhor Pinheiro.

O primeiro padre envolvido na questão, Marcelino Bittencourt, avisara o bispo Dom Sebastião, em 1885, que a Câmara estava agindo por "*bastarda política*" no episódio da matriz. A Câmara, por seu turno, não aceitava a posição desse sacerdote, que defendia a idéia de que a matriz não corria risco de imediato desabamento. Uma vez transferido o padre Marcelino, o novo pároco, Aquiles Catalano, foi cooptado pelos políticos locais e demais interessados na demolição da velha igreja. Isso nos leva a supor que o mesmo pode ter "inventado" uma autorização para auxiliar a Câmara Municipal de Santa Maria na questão. Pode ser que o bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira tenha realmente autorizado a derrubada da igreja matriz e o leilão dos materiais para se conseguir dinheiro a fim de melhorar o interior da Capela do Espírito Santo. Mas uma vez que monsenhor Pinheiro não localizou o documento que comprovaria tal resolução diocesana, o fato foi interpretado, e passado para a posteridade, como "*procedimento irregular*" do vigário Aquiles Catalano; e ainda, Santa Maria começava a ser conhecida como "cidade insubordinada".

No tempo do padroado, um pároco de uma cidade do interior do Brasil, encontrando-se distante de seus superiores, muitas vezes pressionado pelo jogo político local, que atitude deveria tomar frente às situações que lhe exigissem uma posição rápida e definitiva? O padre Aquiles Catalano decidiu por atender aos interesses de seus paroquianos mais ilustres – as autoridades municipais –, que reclamavam há anos por uma solução para a questão da velha matriz da cidade.

Nesse episódio, os prosélitos do *Progresso* venceram. Mesmo construindo uma capela em homenagem ao Divino Espírito Santo, além de terem como meta edificar uma nova igreja matriz para a paróquia, não convenceram a monsenhor Pinheiro de que estavam zelando pela religião em sua cidade. O movimento de modernização era agressivo contra símbolos que

representassem o passado, e o velho templo assim era encarado. Contudo, criou-se a impressão de hostilidade à Igreja e ao catolicismo, o que foi transmitido ao bispo que veio na seqüência, no caso Dom Cláudio Ponce de Leão. Os representantes da diocese devem ter formado uma opinião de que Santa Maria era uma cidade de "difícil trato", uma idéia que ganhou força na seqüência. Como veremos no quarto capítulo, o padre Aquiles e parte da sociedade santa-mariense se verão às voltas em outra disputa com o bispado.

1.2 "*(...) raras são as que se não acham em lamentável estado*": a ruína das igrejas matrizes na Província

Analisando a documentação referente ao caso da matriz em Santa Maria, percebemos os motivos que impulsionaram os vereadores e demais pessoas a almejarem a derrubada do templo católico. Mas falta ainda entender o porquê da igreja ter chegado àquele estado de completa ruína, atestado tanto pelos políticos quanto pelos padres que fizeram parte daquela questão. Antes de se decidir pela demolição, a Câmara solicitou ao governo provincial uma determinada verba para a reforma da matriz, pedido negado pela Assembléia Legislativa. Foi somente após essa negativa que os vereadores enveredaram para a solução mais controversa: a demolição. E essa resolução não agradou ao vigário Marcelino Bittencourt, que foi procurar apoio no governo provincial e no bispado em Porto Alegre.

Isolando o caso da matriz de Santa Maria, poderíamos pensar que ali se dava um fato único, uma exceção às demais localidades do Rio Grande do Sul. Por esse motivo, foi importante buscar informações que nos esclarecessem a situação, e acabamos por encontrar um contexto revelador: a maioria das matrizes da Província estava em estado ruinoso, e essa não era uma conjuntura recente, muito pelo contrário, vinha desde meados do século XIX.

1.2.1 *"(...) a burocracia do Estado era macrocefálica: tinha cabeça grande, mas braços curtos"*: o Leviatã[127] brasileiro

Ao assumir a função de primeiro bispo do Rio Grande em 1853, Dom Feliciano Rodrigues Prates encontrou uma condição no mínimo constrangedora no que diz respeito às igrejas matrizes de sua diocese. Após três anos no exercício de seu cargo, Dom Feliciano descreveu o péssimo estado das matrizes espalhadas pela Província, respondendo ao governo provincial sobre quais igrejas precisavam ser contempladas com verbas:

> São poucas as igrejas paroquiais da campanha que não necessitam ser contempladas neste dividendo, *já que raras são as que se não acham em lamentável estado*. Mas, como não será possível da quantia consignada satisfazer suficientemente as necessidades de todas, indicamos somente aquelas cujas urgências reclamam mais pronto remédio.[128] (grifos nossos)

O bispo fez uma relação de várias igrejas pelo interior que necessitavam de alguma manutenção, desde a colocação de novas telhas, pois as goteiras impediam uma boa realização do culto divino, até dinheiro para pagar os operários para levantar uma nova igreja. Dentre as paróquias mais necessitadas estavam: São Domingos de Torres, Nossa Senhora da Conceição da Oliveira de Vacaria, São Francisco de Paula da Serra, Santo Antônio das Lavras, Nossa Senhora do Patrocínio em Dom Pedrito, e as freguesias de São Martinho e Santa Maria da Boca do Monte.[129]

Percebemos que a matriz de Santa Maria já apresentava problemas, tanto que figurou na lista do bispo como uma das freguesias mais necessitadas de verbas. Vimos anteriormente que o padre Antônio Gomes Coelho do Vale, junto a pessoas de relevância social da vila de Santa Maria, organizou-se com o intento de fazer o retelhamento da igreja.[130] Pelo menos nesse momento, em meados de 1850, a matriz foi contemplada com algum dinheiro para uma reforma, o que não ocorreria na década de 1880.

---

[127] Nome de um ser monstruoso mencionado na Bíblia e retomado no plano político na obra de Thomas Hobbes (1588-1679). Segundo este pensador inglês, para evitar que os homens se destruíssem, era necessário a organização de um poder político controlador da sociedade e da liberdade. O Estado passaria a ser, na figura do rei, essa nova entidade surgida do consenso dos homens. Era a justificativa do absolutismo político. AZEVEDO, Antônio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999, p. 276-7.

[128] *Ofício do bispo Dom Feliciano ao governo provincial*, 16 de janeiro de 1856. In: HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora Acadêmica, 1987, p. 188-9.

[129] *Ofício do bispo Dom Feliciano ao governo provincial*, doc. cit. In: HASTENTEUFEL, *Op. cit*., p. 188-9.

[130] O orçamento para as reformas ficaram em 1:600$000 (um conto e seiscentos mil réis). As pessoas que estavam ao lado do vigário Coelho do Vale presidindo a comissão para a reforma da matriz foram: Joaquim José Edolo de Carvalho, Joaquim Thomas de Bem Salinas, Anastácio José Machado e João Antônio da Silva Cezimbra. *Ofício do vigário Antônio Gomes Coelho do Vale ao presidente da Província,* doc. cit. AHRS.

O ponto mais relevante desse relatório foi a descrição sobre o aspecto das matrizes nas freguesias. Na vila de Vacaria já não havia mais templo, sendo as funções religiosas realizadas numa casa cedida por um proprietário; em São Francisco de Paula, o Culto Divino acontecia num "casebre muito ordinário e sem segurança alguma"; em Lavras, havia a necessidade de um grande concerto na igreja, "antes que sirva de sepultura aos concorrentes aos ofícios divinos."[131] Tais palavras lembram muito o que os vereadores de Santa Maria, de 1884 a 1888, procuravam dizer aos poderes centrais em Porto Alegre, tentando convencê-los da necessidade em se demolir a velha matriz.

Mas o estado de ruína da maior parte dos templos no Rio Grande não era somente constatado pelos padres, bispos ou vereadores. Dois dos presidentes da Província sul-rio-grandense, General Francisco José de Souza Soares D'Andréa,[132] em 1849, e depois João Lins Vieira Cansanção de Sinimbú,[133] em 1853, tinham consciência de que as matrizes estavam em mau estado, e que isso prejudicava a religião enquanto garantia da moralidade pública. Contudo, saída de uma guerra que a envolveu durante dez anos (1835-1845), a Província estava "pobre", e as iniciativas particulares para construção e reforma dos templos tinham escasseado, e mesmo as Irmandades não conseguiam erguer templos como outrora se fazia. Todos esses pontos levavam a maior parte das freguesias a apelar para a Província quando se desejava reformar as igrejas, o que onerava os cofres públicos, segundo declaração do presidente Francisco Soares D'Andréa.[134]

O governo seguinte, João Lins Cansanção de Sinimbú, descreveu a situação dos templos católicos espalhados pela Província:

> *O estado em que se acham quase todas as igrejas da Província é verdadeiramente lastimável.* Algumas se acham em construção, outras em ruínas, e muitas com tão pouco asseio, *que até ofende a majestade do Culto Divino.* Isto daria má idéia dos sentimentos religiosos da população, se não fosse atender que, distraída sempre

---

[131] *Ofício do bispo Dom Feliciano ao governo provincial,* doc. cit. In: HASTENTEUFEL, *Op. cit*., p. 189.

[132] Nascido em Lisboa em 1781, o general D'Andréia governou as províncias de São Pedro do Rio Grande – em duas oportunidades –, do Pará e de Santa Catarina. Foi condecorado com o título de Barão de Caçapava, e atuou na comissão demarcadora de limites entre o Brasil e a República Oriental do Uruguai em 1851. Faleceu em São José do Norte em 1858. FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFRGS; UFSC, 1995, p. 25. No próximo capítulo, veremos a sua atuação no caso da aglomeração do povo em torno do monge italiano João Maria D'Agostini no morro do Campestre, em Santa Maria.

[133] Nascido em 1810 em Alagoas, o Senador Cansansão de Sinimbú era filho de tradicional família aristocrática, mas republicana. Durante a Revolução de 1824 em Alagoas, foi preso quando tinha somente 14 anos, juntamente com sua mãe. Estudou Direito em Olinda, onde se formou em 1834. Quando foi presidente do Rio Grande do Sul entre 1852 e 1857 tornou-se conhecido como grande amigo dos imigrantes germânicos aos quais auxiliou e protegeu. Estes o tinham na mais alta estima. Durante a sua trajetória de político, foi sempre membro do Partido Liberal, mas nunca fez nada que pudesse comprometer o *status quo* do Estado. VIEIRA, *Op. cit*., p. 129-30.

[134] *Relatório do presidente da Província de São Pedro, General Francisco José de Souza Soares D'Andréa*, 1° de junho de 1849. In: HASTENTEUFEL, *Op. cit*., p. 183-4.

> pelos incômodos da guerra, depois de longos anos, não é senão agora que a Província ensarilha as suas armas.[135] (grifos nossos)

Ambos os presidentes parecem concordar que a guerra prejudicava o estado dos templos religiosos na Província, uma vez que nem as Irmandades, nem o povo com suas esmolas e muito menos o governo provincial conseguiam suprir as necessidades de reformas das igrejas. Recém saídos de um conflito, no início da década de 1850 o povo foi chamado novamente às armas para defender os interesses do Império contra as pretensões de Oribe e Rosas na região do Rio da Prata. Por causa desse constante estado de guerra, ficava difícil aos fiéis católicos, estivessem eles organizados em Irmandades ou de forma isolada, contribuir para a "Majestade do Culto Divino".

Nesse relatório, há uma afirmação importante: não era o estado ruinoso dos templos que poderia medir "os sentimentos religiosos da população". Isso mostra que havia consciência por parte das autoridades que o povo tinha uma "religiosidade profunda", entretanto, careciam de uma instituição que os guiasse na religião, e que essa funcionasse como "*freio moral*". Declaração igual seria proferida pelos vereadores de Santa Maria em 1885, alegando que o estado de seu templo não condizia com o sentimento religioso dos fiéis católicos do lugar, que por seu interesse estavam edificando a Capela do Divino.

Os dízimos eram recolhidos aos cofres do Estado, estando esse na obrigação de oferecer templos condignos para a realização dos atos religiosos, o que não ocorria. A desculpa dos governos da Província era a penúria dos fiéis, que por causa das guerras não contribuíam para a manutenção das igrejas. As guerras, além de empobrecer a população, desorganizavam a cobrança dos impostos fazendo com que o governo não conseguisse suprir as demandas da Província, não somente na manutenção de igrejas, mas em outros assuntos, como construção e conservação de estradas, instrução pública, força policial e obras gerais, dentre vários outros pontos. A desculpa de que as guerras eram ruins para a Província é aceitável, mas parece haver também um reconhecimento de incompetência em gerir os recursos públicos.

Apesar dos presidentes se mostrarem preocupados com a manutenção, construção e reforma das matrizes, seus relatórios também podem ser lidos como denúncias da desorganização administrativa do Império, confirmando o que o historiador José Murilo de Carvalho constatou: "a burocracia do Estado era macrocefálica: tinha cabeça grande, mas braços curtos. Agigantava-se na Corte, mas não alcançava as municipalidades e mal atingia as

---

[135] *Relatório do presidente da Província de São Pedro, João Lins Cansanção de Sinimbú*, 6 de outubro de 1853. In: HASTENTEUFEL, *Op. cit*., p. 185.

províncias".[136] O Leviatã brasileiro, talvez, fosse mais horrendo que o monstro bíblico ou o gigante criado pelo pensador inglês Thomas Hobbes.

Uma das formas de tentar organizar melhor a administração da Província veio com a criação da diocese de São Pedro do Rio Grande, com sede em Porto Alegre, no ano de 1848. Sendo um local de fronteira, essa iniciativa em criar um bispado na parte mais meridional do Brasil pode indicar que o governo monárquico estava empenhado em agregar, de uma vez por todas, a Província ao Império brasileiro, além, é claro, estender o seu controle na região. Essa maneira de organização pode revelar o tipo de relação que existia entre a Igreja e o Estado, estando a primeira a serviço do segundo. Uma vez que os párocos exerciam função de funcionários públicos, e eram os únicos que estavam nos recônditos mais distantes do país, era desse modo que se dava a administração do Brasil, pelo menos enquanto o padroado prevalecesse.[137]

Mas a criação da diocese também vinha servir aos interesses da própria Igreja Católica no Brasil, que buscava dar continuidade à reforma tridentina no Rio Grande do Sul iniciada ao final do século XVIII, quando os bispos do Rio de Janeiro faziam visitas pastorais esporádicas.[138] A presença da Igreja Católica na Província,[139] excetuando-se o trabalho

---

[136] CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das Sombras: a política imperial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996, p. 384.

[137] Segundo José Murilo de Carvalho, "durante o Império o governo insistiu em não abrir mão do controle da Igreja, pois além de ser ela um recurso administrativo barato – os párocos recebiam na década de 1870 um salário equivalente ao do proletariado burocrático –, possuía grande poder sobre a população, de que o governo indiretamente se beneficiava". Essa situação só será alterada com a Proclamação da República, quando "foi eliminado o clero da burocracia mediante a separação da Igreja e do Estado". CARVALHO, *Op. cit*., 1996, p. 171. No período monárquico, havia uma tentativa por parte do Estado em tornar a Igreja uma simples repartição pública, situação essa que os bispos passaram a denunciar, dizendo que o governo queria que os membros da Igreja fossem passivos e cegamente submissos a uma seqüência de ministros imperiais. BOEHRER, *Op. cit*., p. 153. O padroado gerava uma indisposição gratuita com a elite eclesiástica, já que esse sistema administrativo que a Coroa adotava não funcionava satisfatoriamente. CARVALHO, *Op. cit*., 1996, p. 384.

[138] Conforme pesquisa de: KÜHN, Fábio. *O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro*: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815). Porto Alegre: UFRGS, 1996. (Dissertação de mestrado)

[139] Há diferentes versões sobre as razões de a Igreja Católica ter estado pouco presente na Província rio-grandense até metade do século XIX. Para o historiador Artur Isaia, havia "ausência de observância de rígidos princípios axiológicos como norma de conduta" e isso teria marcado "sobremaneira a formação do 'ethos mental' do homem rio-grandense, colocando-o fora do controle que pudesse exercer uma instituição como a Igreja Católica". ISAIA, Arthur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 32. Contestando tal afirmação, Vitor Biasoli argumenta que tal raciocínio é "bizarro", pois deixa a entender que por ser um povo belicoso o rio-grandense não seria afeito à religião, e ainda, que as práticas guerreiras no qual se forjou a sociedade sulina excluiriam o catolicismo. Para Biasoli, "pensar que lutas de fronteira (...) não se conjugam com religião e Igreja institucionalizada é desconhecer a característica da Igreja Católica desde o momento em que o cristianismo se tornou igreja oficial do Império romano e apoiou sua política imperialista (...). Assim, argumentar que Igreja não se coadunava com práticas guerreiras da fronteira sul-rio-grandense nos parece ignorar o papel da Igreja e da religião na sociedade colonial portuguesa. Podia não haver freqüência aos cultos e observância aos sacramentos, conforme determinações do Concílio de Trento reafirmadas pela Igreja romanizada. Mas isto não significava que [a instituição] estava fora do eixo das cidades, das tropas e dos governos que dominavam o Rio Grande no período das lutas de fronteira". BIASOLI, p. 75-7. A parca presença da Igreja Católica no Rio Grande do Sul, até meados do século XIX, nada tinha a ver com o

missionário dos jesuítas nas reduções durante os séculos XVII e XVIII, se deu, definitivamente e sem interrupções, a partir de 1848 com a criação da diocese em Porto Alegre, e seria um grande avanço para as pretensões dos chamados bispos reformadores.[140]

1.2.2 "*(...) eu ontem votei contra a verba dos Seminários (...)*": a campanha para a separação entre Igreja e Estado

O segundo bispo do Rio Grande, Dom Sebastião Dias Laranjeira, assumiu a diocese em 1861, após três anos da morte de Dom Feliciano, ocorrida em 1858. Pelos seus relatos, a situação da Igreja na Província não melhorara, já que a reforma iniciada por seu antecessor fora tímida, muito porque esse permaneceu no cargo por menos de seis anos. Em relação ao estado das igrejas matrizes, o novo bispo repetiu o discurso de Dom Feliciano:

> O estado da maior parte, se não da totalidade das Matrizes, é pouco lisonjeiro, e muitas estão longe de oferecerem a necessária decência para a celebração dos atos divinos. Não podendo o Governo Provincial prover ao mesmo tempo aos reparos ou construção de muitas dessas igrejas, é por certo fora de dúvida que se deve tratar de preferência da conclusão daquelas das Cidades ou Vilas mais importantes da Província. Já por vezes manifestei esta opinião, como o meio mais próprio de, em pouco tempo, possuir a Diocese templos dignos da majestade divina, e do grau de adiantamento e riqueza da Província.[141]

Percebemos que, na década de 1870, a situação das igrejas ainda suscitava preocupações à diocese, devido ao estado "pouco lisonjeiro" daquelas. Providenciar os concertos das matrizes das vilas e cidades mais importantes foi uma saída apontada, tornando-se quase que uma obrigação, já que a Província estava numa situação até certo ponto

---

"espírito belicoso" do rio-grandense, mas, sim, pelo que afirma Eliane Colussi: "a situação geral do catolicismo no Rio Grande do Sul acompanhava em muito o próprio ritmo de desenvolvimento socioeconômico regional. As dificuldades para o estabelecimento institucional da Igreja Católica eram agravadas pela distância e pelo isolamento da parte meridional do Brasil com a sede da jurisdição eclesiástica do Rio de Janeiro à qual estava subordinada. Assim, a distância e a insignificante presença de autoridades clericais católicas no território gaúcho explicam em muito o clima de abandono que contribuía para a fragilidade do catolicismo institucional". COLUSSI, *Op. cit*., p. 371.

[140] Os bispos reformadores eram, em sua maioria, brasileiros formados na Europa sob supervisão direta de Roma e do papa. Voltavam para o Brasil com uma proposta bem definida: reformar os costumes religiosos da população, submeter os fiéis à hierarquia, organizar irmandades, confrarias, devoções e procissões e, como princípio imediato, controlar o clero paroquial eliminando a sua autonomia. Esses bispos deviam obediência ao papa e às suas normas, e não ao imperador ou às leis brasileiras. Tendo por base tais princípios, Dom Vital e Dom Macedo Costa deram início à Questão Religiosa (1873-75), revelando a incongruência da relação Estado e Igreja. No Rio Grande do Sul após a Proclamação da República, irá se destacar Dom Cláudio Ponce de Leão como exemplo de bispo reformador. No quarto capítulo traremos mais informações a respeito desse prelado.

[141] *Carta de Dom Sebastião Dias Laranjeira ao Presidente da Província*, 7 de janeiro de 1873. *Assuntos Religiosos*. Bispado. Caixa 5. Maço 10. AHRS.

privilegiada em relação às finanças, segundo o bispo Dom Sebastião. Essa era uma circunstância oposta à época de Dom Feliciano, quando recém saída de guerras a população e o governo encontravam-se em recuperação econômica. Na década de 1870, ao contrário, os políticos não poderiam mais dar a desculpa de que os conflitos ainda prejudicavam o Rio Grande. Os templos, pelo que entendemos da opinião de Dom Sebastião, não estavam à altura do "grau de adiantamento e riqueza da Província."

O bispo escreveu, nessa mesma carta, que a Assembléia estava repassando uma verba anual para aquisição de alfaias e paramentos, mas essa quantia não era satisfatória. Em outro momento, elogiou o interesse dos leigos na tentativa de reforma dos templos: "Convém notar que os fiéis estão sempre dispostos a concorrer, na medida de suas posses, para tais construções quando elas são bem dirigidas e os seus agentes lhes inspiram plena confiança."[142] Dessa situação fica uma pergunta: mesmo após a recuperação econômica do governo, quais seriam os motivos para que as matrizes ainda estivessem em mau estado?

Talvez possamos responder tal pergunta retrocedendo a 1853, quando o presidente da Província, Cansanção de Sinimbú, criou uma lei no intuito de poupar e racionalizar a aplicação dos poucos recursos que havia, fazendo com que a participação do Estado na edificação e conservação dos templos fosse reduzida:

> O povo deve interessar-se pelos seus templos, e os cofres provinciais só são obrigados à construção das Capelas Mores das Matrizes. Qualquer outro donativo por parte dos cofres provinciais não deverá ser feito senão à vista da planta da igreja, aprovada pela Presidência, acompanhada de uma subscrição em que os habitantes da respectiva localidade se comprometem com ofertas a fazer à obra, devendo ser preferível aquela cuja importância subscrita for maior.[143]

Essa lei era uma tentativa de criar uma parceria entre o governo e os fiéis para a construção de novas igrejas, ficando o primeiro responsável pela edificação da Capela-Mor, e os segundos, pela nave, ou "corpo" do templo. Além de haver a necessidade de conter despesas, o intento maior era o de fiscalizar melhor a distribuição do dinheiro, para que os materiais comprados não se perdessem, fossem roubados ou desperdiçados.[144] Ao que parece, por mais bem intencionado que estivesse o governo, a desorganização continuou, e após dois anos, o vice-presidente provincial fez nova denúncia das verbas destinadas para a manutenção e construção de matrizes:

---

[142] *Carta de Dom Sebastião Dias Laranjeira ao Presidente da Província*, doc. cit. AHRS.
[143] *Relatório do presidente da Província de São Pedro, João Lins Cansanção de Sinimbú*, doc. cit. In: HASTENTEUFEL, *Op. cit.*, p. 185-6.
[144] HASTENTEUFEL, *Op. cit.*, p. 186.

> Desde 1846 até o fim de 1853, despenderam-se 276:303$000 (duzentos e setenta e seis contos e trezentos e três mil réis) com a construção e reparos das igrejas; e dessa época para cá tem-se gasto mais 43:407$000 (quarenta e três contos e quatrocentos e sete mil réis) com este objeto. O certo é que poucas igrejas têm sido completamente reparadas e que nenhuma, das que foram iniciadas depois daquela época, está hoje concluída.[145]

Percebemos que a lei de 1853 parece não ter funcionado a contento, pois a desorganização e falta de planejamento continuavam. Os números apresentados pelo vice-presidente são bastante altos, o que tornava a questão ainda mais grave. As verbas, de algum modo, acabavam por não chegar ao seu destino, pois se viam poucas igrejas "completamente reparadas", e as que tiveram sua construção iniciada ainda não estavam finalizadas.

Para o vice-presidente Oliveira Bello, o culpado por essa situação era a própria Assembléia Legislativa, já que o sistema que se seguia, "de querer reparar e construir todas as igrejas ao mesmo tempo, consignando anualmente (...) quantias insuficientes para a obra (...)",[146] não estava funcionando. A saída era a adoção de outro sistema, mais rigoroso na fiscalização e incentivando os fiéis de cada lugar a contribuírem na construção dos templos.

Mesmo tentando fazer uma fiscalização mais rigorosa, ainda havia uma questão a ser definida: como manter as verbas, sem estourar o orçamento, para os reparos e construções de igrejas? O uso de partes do dinheiro arrecadado com loterias parecia não ser suficiente para deixar as matrizes em estado digno para o exercício dos atos religiosos. Percebemos, então, que o governo provincial já dava claros sinais de que não estava mais disposto a investir na manutenção ou construção de matrizes, iniciando uma campanha para que os fiéis de cada lugar assumissem tal compromisso. Aliado a isso, conforme se aproximava o final do século XIX, mais conturbada ficava a questão do governo estar subsidiando uma religião em detrimento de outras, principalmente no Rio Grande do Sul, já que a presença de luteranos era marcante e não passava despercebida.[147] Havia uma pressão para que se interrompessem os subsídios à religião oficial,[148] e essa oposição agravava os problemas das matrizes da

---

[145] *Relatório do vice-presidente da Província, Luiz Alves de Oliveira Bello, à Assembléia Legislativa*, 18 de agosto de 1855. In: HASTENTEUFEL, *Op. cit*., p. 186-7.

[146] *Relatório do vice-presidente da Província, Luiz Alves de Oliveira Bello, à Assembléia Legislativa, d*oc. cit. In: HASTENTEUFEL, *Op. cit*., p. 187.

[147] A presença dos luteranos no Rio Grande do Sul será analisada no terceiro capítulo. Por hora, cabe destacar que havia cerca de 40 mil luteranos na Província até 1873, segundo dados estatísticos fornecidos pelo Senador Cruz Jobim e por Gaspar da Silveira Martins. *Anais do Senado*, 19 de abril de 1873. In: VIEIRA, *Op. cit*., p. 311.

[148] Num de seus livros clássicos sobre a História do Brasil, Gilberto Freyre constatou que na Assembléia Nacional na década de 1870, jovens políticos como Joaquim Nabuco e Rui Barbosa faziam discursos defendendo a separação da Igreja e do Estado, para que se interrompesse os privilégios a uma única religião, quando o Brasil já estava povoado por vários grupos não católicos. Uma das formas de pressionar a mudança nas leis era justamente impedir o envio de dinheiro para a Igreja: "(...) eu ontem votei contra a verba dos seminários (...)",

Província, que estavam mais parecidas com "*casebres assoreados*" do que templos condignos dos atos religiosos, segundo opinião geral à época.

Um caso parecido ao de Santa Maria ocorreu na Freguesia de São Luiz de Mostardas, litoral sul do Rio Grande. Em carta para o presidente da Província, o vigário do lugar afirmou que a Comissão de obras da Igreja Matriz de Mostardas estava querendo demolir o velho templo para apressar o envio do dinheiro por parte do governo. Pelo que contou o padre, a Assembléia Legislativa teria debatido sobre o assunto, tendo aprovado o envio de 9 contos de réis a serem pagos em três vezes, mas nada estava definido. Tal quantia deveria ter sido remetida há muitos meses, e até aquele momento (novembro de 1871) "nada havia além de 2 contos de réis para iniciar as obras". "Se a demolição se confirmar – argumentou o vigário – não se erguerá outra, por falta de dinheiro". Por esse motivo, pediu ajuda ao governo da Província para que impedisse a demolição da velha matriz de Mostardas.[149]

Tal como nessa questão, o dinheiro para a reforma da igreja em Santa Maria viria da extração de loterias, contudo, havia um impedimento qualquer por parte da Assembléia que não se mostrava interessada em liberar mais investimentos para esses fins. Lembremos que a Câmara Municipal, em 1884, antes de se decidir pela demolição, tentou o uso de uma verba para a reconstrução de sua matriz, o que foi preterido pelos poderes políticos centrais. O vigário Marcelino Bittencourt recorreu ao presidente da Província para que ¼ da loteria fosse aplicado na obra, mas também não foi atendido.

A imprensa oficial católica do século XIX sustentava que a situação deplorável da Igreja no Brasil cabia ao governo, que negligenciava a religião.[150] Os bispos eram os que mais se queixavam dessa situação, e mesmo que suas declarações devam ser tomadas com algumas ressalvas, eles não estavam errados num ponto: existia uma campanha dos liberais que buscava o fim dos privilégios e concessões à religião oficial.[151] A presença nas Assembléias, tanto nacional quanto provincial, dos adeptos da separação da Igreja e do Estado, da liberdade de culto e de consciência, do fim do monopólio eclesiástico sobre os cemitérios, e outros

---

afirmou o jovem apologista do *Progresso* Joaquim Nabuco. Para ele, era incompreensível que o Estado continuasse a formar ministros ou sacerdotes de determinada religião. "A Igreja, pois, que os educasse [os seminaristas] à sua custa". Joaquim Nabuco, "Discursos Parlamentares". In: FREYRE, Gilberto. *Ordem e Progresso*. 6ª ed. rev. São Paulo: Global, 2004, p. 768-9.

[149] *Carta do vigário de Mostardas ao Presidente da Província*, 1° de novembro de 1871. *Assuntos Religiosos*. Paróquias. Clero Católico. Caixa 11. Maço 22. AHRS.

[150] Pesquisa feita por BOEHRER, *Op. cit*., p. 152.

[151] O deputado Joaquim Saldanha Marinho e o Senador Gaspar Silveira Martins foram bastantes críticos ao sistema que privilegiava uma religião em detrimentos de outras. Sobre a campanha de Saldanha Marinho e outros políticos a favor da "educação livre nacional e racional", da instituição do casamento e do registro civil, da jurisdição civil sobre os cemitérios e da "absoluta liberdade de culto", consultar obra de: RODRIGUES, *Op. cit*., p. 257-300.

pontos mais ligados à secularização da sociedade, abalava os bispos brasileiros. E aqueles políticos, certamente, estavam impedindo o envio de dinheiro para reparos ou construção de igrejas católicas.

Enquanto se debatiam questões dessa monta, as matrizes pela Província caíam em ruínas, à parte alguns fiéis que tentavam reformá-las ou construíam capelas em homenagem aos santos populares. Sendo assim, podemos afirmar que a ruína da velha igreja de Santa Maria é um sintoma da inoperância e da desorganização do Estado Imperial, aliado à forte campanha dos liberais para o fim dos privilégios à religião oficial.

1.3 *"(...) acertar o passo com o processo de modernização*": o papel dos "*missionários do progresso*" em Santa Maria

A expectativa em ter a ferrovia passando próxima ao Centro, apressou os políticos santa-marienses em transformar tal lugar, procurando criar uma identidade de cidade atraente, com um espaço urbano moderno, que refletisse o poder e prestígio dos grupos dominantes. E essa aspiração ganhou urgência logo após a empresa construtora da estrada de ferro decidir, em 1884, instalar em Santa Maria o principal entroncamento da Província. Isso significa dizer que o fluxo de passageiros que viriam ou partiriam de Santa Maria aumentaria, visto que seria o ponto de confluência dos trilhos dos quatro cantos do Rio Grande. Por esse motivo, a cidade ganharia importância não só regional, mas também nacional. Sendo assim, a derrubada da velha matriz e a indisposição com os poderes religiosos, foram conseqüências da adoção de medidas e empreendimentos que pretendiam converter a imagem de Santa Maria de ares provincianos em uma cidade próspera e ávida por acertar o passo com o processo de modernização.[152] Mas tais medidas acabaram por agredir à Igreja, que interpretou a derrubada da matriz como um desrespeito ao catolicismo, pois o templo fora profanado.

A valorização de Santa Maria aumentava "dada a importância política do local, sua posição geográfica e, principalmente, a facilidade de comunicação via estrada de ferro que a cidade dispunha".[153] Esses pontos positivos atraíam a atenção de vários grupos sociais e políticos, como dos republicanos rio-grandenses, já que o 5º e 6° Congressos foram realizados

---

[152] Processo esse que ocorria em várias cidades do Brasil, principalmente no Rio de Janeiro no início do século XX. Sobre as transformações arquitetônicas na capital da República, consultar: SCHAPOCHNIK, *Op. cit*; LIMA; CARVALHO, *Op. cit*.

[153] TORRONTEGUY, Teófilo Otoni. "Ideais republicanos em Santa Maria". In: *Revista Vidya*. Faculdades Franciscanas – Fafra. Santa Maria, vol. 1, n. 1, nov. 1996, p. 104.

em Santa Maria, nos anos de 1887 e 1888 respectivamente,[154] estando presentes os maiores nomes da direção do partido.[155] Enquanto isso, a Câmara Municipal, de maioria liberal, via-se envolta na questão da derrubada da igreja, o que só ocorreu nos dias finais de 1888. Portanto, os passageiros que desembarcaram até essa data ainda enxergaram a velha igreja em pé, e isso devia causar constrangimentos aos políticos santa-marienses.

Além das facilidades de transporte, outras novidades já estavam presentes na cidade. O telégrafo, instalado em 1876, ligando Santa Maria a Porto Alegre, foi uma mudança tecnológica importante para uma localidade interiorana. Basta lembrar que parte das comunicações entre o vigário Aquiles Catalano e o bispado se deu por telegramas.

Outro ponto que merece destaque foi o incremento comercial ativado pela ferrovia. A rede hoteleira cresceu, pois a cidade passou a ser utilizada por caixeiros-viajantes, que além de serem portadores de novas idéias realizavam negócios no lugar; houve uma maior circulação monetária devido à abertura de entrepostos comerciais e depósitos de produtos agrícolas e pastoris que eram transportados para a região serrana, fronteira ou Porto Alegre.[156]

A esses avanços acrescentemos um ambiente erudito que ganhou cada vez mais espaço. A criação do Clube Caixeiral, em 1886, um local para discussões literárias, palestras e aulas para o ensino de português, aritmética, geometria prática, geografia, álgebra e noções de física.[157] Os jornais *A Gazeta do Norte* (1883), *O Santamariense* (1885), *A Província* (1886) e *O Combatente* (1887) repercutiam o clima quente da política no final do período imperial, com a defesa de ideários liberais, abolicionistas e republicanos.[158] O jornal *A Gazeta do Norte*, por exemplo, foi criado pelo advogado e político Francisco José Ferreira Camboim Filho, que em 1887 foi presidente da Câmara Municipal e junto ao padre Aquiles Catalano tomaram importante decisão para a derrubada da velha matriz. Aquele político, ao final do período monárquico, defendia nas páginas de seu jornal a abolição dos escravos e outros pontos que o identificava ao grupo republicano. Como percebemos, Santa Maria se inseria cada vez mais nas questões de discussão nacional, e a imprensa, desenvolvendo-se

---

[154] A data escolhida para o início do 6° Congresso, 20 de setembro, fora proposital no sentido de demonstrar a disposição dos republicanos em serem identificados com as idéias da Revolução Farroupilha. Sobre esse assunto, consultar o livro de: FRANCO, Sérgio da Costa. *Júlio de Castilhos e sua época*. 3ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996.

[155] TORRONTEGUY, *Op. cit*., p. 106. Segundo esse autor, Santa Maria, desde a Revolução Farroupilha, apresentava ideal republicano. Acreditamos que isso possa ser um idealismo por parte do mesmo, entretanto, como os liberais eram, desde há muito tempo, maioria na cidade, pode ser que o autor esteja se baseando nesse fato para fazer tal afirmação.

[156] TORRONTEGUY, *Op. cit*., p. 107; RANGEL, *Op. cit*., p. 113.

[157] BELÉM, *Op. cit*., p. 231.

[158] TORRONTEGUY, *Op. cit*., p. 107; BELÉM, *Op. cit*., p. 204.

rapidamente, era porta-voz dessas novas opiniões que surgiam. Tal ambiente propiciou a difusão de idéias e a proliferação de valores estritamente citadinos.[159]

E como não lembrar do Teatro Treze de Maio, construído com as pedras da antiga igreja matriz? Segundo João Daudt Filho, "era antiga aspiração dos moradores da cidade a construção de um teatro (...)." Uma sociedade dramática comprara um terreno na Praça da Matriz para realizar tal feito, mas nunca conseguira concretizar a sua pretensão. Com o intuito de materializar tal objetivo, Daudt Filho adquiriu o terreno que estava abandonado, arrematou os materiais da velha matriz, conseguiu emprestado, do diretor da Estrada de Ferro, trilhos e vagões para o transporte das pedras da igreja até o local onde se ergueria o futuro teatro.[160] Em 27 de janeiro de 1889, convocou uma reunião dos santa-marienses para auxiliarem na construção: dessa iniciativa foram subscritos 20 contos de réis para as obras.[161]

---

[159] ZAMBON, Antônio Lídio de Mattos. "As transformações urbanísticas de Santa Maria na passagem para o século XX". In: *Revista Vidya*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Imaculada Conceição. Santa Maria, vol. 14, n. 24, jul/dez 1995, p. 162.

[160] A distância entre a antiga matriz e o local onde se construiria o teatro era de 80 metros.

[161] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 77-8. Presentes na reunião estavam os cidadãos: João Daudt Filho, Felipe Alves D'Oliveira, Pedro Weinmann, Dr. Pantaleão José Pinto, Frederico Kessler, Jacob Beck, Ramiro de Oliveira, Herculano dos Santos, Ernesto da Silva Oliveira, Frutuoso Borges da Fontoura, Ildefonso Brenner, Nicolau Mergener, Jacob Laydner, Francisco de Abreu Vale Machado, Germano Brenner, o juiz José Maria Gonçalves Chagas, José Gabriel Haeffner e muitos outros santa-marienses de destaque social. Esses auxiliaram financeiramente na edificação do Teatro, tornando-se sócios pela compra de ações. Cf. *Ata dos trabalhos preliminares da fundação de uma sociedade para a construção de um teatro nesta cidade de Santa Maria da Boca do Monte*, 27 de janeiro de 1889. In: SCHILLING, *Op. cit*., p. 103 a 106. Havia diferenças políticas entre essas pessoas, uns pertencentes ao Partido Liberal, outros ligados ao Partido Republicano, mas todos pareciam ter um objetivo único: dar uma nova fisionomia a Santa Maria, tornando-a uma cidade moderna. Para tal, davam um passo importante, contribuindo para a edificação do Teatro Treze de Maio. Dentre os vários nomes presentes nessa reunião, não identificamos nenhum que pertencesse ao Partido Conservador.

4. Teatro Treze de Maio em Santa Maria. Parte de sua estrutura foi feita com as pedras da antiga igreja matriz, demolida em 1888. Provável ano da foto: 1899. Acervo fotográfico do AHMSM.

O Teatro Treze de Maio veio compor uma série de mudanças arquitetônicas que passaram a ser feitas no Centro da cidade. Todas essas transformações estavam ligadas, impreterivelmente, à instalação da ferrovia em 1885. As modificações urbanas simbolizavam uma mentalidade identificada com a crença no *Progresso* contínuo da modernidade,[162] espelhando a ascensão de um novo grupo social, essencialmente urbano, como os profissionais autônomos – farmacêuticos, médicos, arquitetos, engenheiros, advogados, jornalistas –, ou ligados ao comércio e à indústria.[163]

A velha igreja matriz era a lembrança viva de um passado que os grupos urbanos de Santa Maria queriam transpor. Um tempo em que o local era somente uma "*típica vila colonial*", com ruas de chão batido, com casas de arquitetura modesta de aparência rústica, com uma praça que, além de ter servido para se fazer alguns sepultamentos, era o lugar onde se realizavam festas de todos os tipos. A nova Santa Maria que se construía, detentora de uma estrada de ferro, e entroncamento mais importante da Província, deveria ostentar avenidas

[162] RANGEL, *Op. cit*., p. 109.
[163] O pesquisador Antônio Zambon fala que as transformações urbanas ocorridas em Santa Maria na passagem do século XIX fazem parte de um amplo processo intimamente ligado à ascensão da burguesia. ZAMBON, *Op. cit*., p. 156.

largas, prédios vistosos, residências modernas, praças com ambiente saudável para o lazer das pessoas.[164] E isto passou a ocorrer, de forma acelerada, a partir de 1885.

5. Praça Saldanha Marinho em construção. Ao fundo o Teatro Treze de Maio. Podem-se notar os fios e postes de energia elétrica, mais um elemento do *Progresso* em Santa Maria. Provável ano da foto: 1899. Acervo fotográfico do ACMEC.

Entretanto, se foi a partir da década de 1880 que grandes empreendimentos passaram a ser feitos para adequar a cidade aos novos tempos que se aproximavam, um pouco antes já podiam se observar mudanças nos hábitos das pessoas. Essas mudanças foram mais sutis do que a derrubada de prédios antigos ou a construção de novos. Estamos falando da alteração de crenças e práticas cotidianas, como as ligadas à saúde, à religião, às festas ou o simples ato de andar livremente pelo Centro da cidade.

O esforço dos "missionários do progresso"[165] em Santa Maria não era gratuito, e não visava prioritariamente o bem comum dos habitantes da cidade. Por vezes, as disposições dos

[164] Sobre a modernização ocasionada pela chegada da ferrovia a uma cidade ver o trabalho de: GOODWIN JR, James Willian. "A modernidade como projeto conservador: a atuação da Câmara Municipal de Juiz de Fora. 1850-1888". In: *LOCUS: Revista de História*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, vol. 3, n. 1, 1997. Em outra pesquisa no mesmo sentido, ver trabalho de: NASCIMENTO, Dorval do. "Ecos da modernidade: ferrovia e cidade no sul de Santa Catarina". In: *LOCUS*: *Revista de História*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, vol. 9, n. 2, 2003. Sobre as expectativas, mudanças, mas também as contradições desse elemento da modernidade – a ferrovia –, consultar o clássico livro de: HARDMAN, Francisco Foot. *Trem-Fantasma: a ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

[165] O termo é de José Murilo de Carvalho, e se refere ao esforço modernizador de certos homens da ciência em civilizar as populações da periferia urbana e do interior do país no início do período republicano. CARVALHO,

políticos confrontaram certos hábitos e costumes da população, que se viu obrigada a transformar-se, de residente de uma pequena vila rural, em moradora do maior centro ferroviário do Rio Grande do Sul.[166]

1.3.1 "*Civilizar os costumes da população*"

Conforme se consolidava os novos valores citadinos, ligados à urbanização, alguns grupos foram sendo postos à margem, ou simplesmente, não se identificando com esses novos hábitos procuraram manter ou recriar os seus.[167] Um dos primeiros costumes que vimos ser modificados em Santa Maria foi o de enterrar mortos no interior ou no adro da igreja, pois em 1856, o padre Antônio Gomes Coelho do Vale juntamente com outros cidadãos santa-marienses, procuraram construir um cemitério longe do centro urbano.[168]

Era preciso fazer cumprir a lei[169] que afastava os mortos da convivência dos vivos, e essa iniciativa fazia parte de um processo mais amplo que visava "civilizar os costumes da população". Também era uma forma de organizar o espaço urbano requerendo "que a morte fosse higienizada, sobretudo que os mortos fossem expulsos de entre os vivos e segregados em cemitérios extramuros".[170]

Quando Daudt Filho relembrou que em sua infância grandes eventos eram realizados na Praça da Matriz, podemos identificar alguns dos hábitos da então vila de Santa Maria. Na igreja paroquial e em seu adro se enterravam pessoas, e na Praça da Matriz havia um espaço onde também houvera sepultamentos, e tudo localizado no Centro da vila. Essa associação entre igreja e cemitério paroquial criava um local "de integração entre o sagrado e o profano, espaços onde aconteciam festas populares e carnavais".[171] Por fim, o que tínhamos era "uma

---

José Murilo de. *Pontos e bordados: escritos de história e política.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999, p. 110 a 113.

[166] O mesmo processo histórico pode ser observado na cidade de Juiz de Fora no século XIX. GOODWIN JR, *Op. cit*., p. 130.

[167] Após a Abolição e a Proclamação da República, a maior parte dos negros procurou estreitar seus laços com sua cultura ancestral africana, deixando de lado as irmandades comandadas pela Igreja Católica e criando locais próprios para que pudessem viver os seus costumes longe da supervisão dos brancos. Em Santa Maria não foi diferente. No segundo capítulo traremos algumas informações a esse respeito.

[168] BELTRÃO, *Op. cit*., p. 44. Para mais informações a respeito da construção do cemitério extramuros em Santa Maria, consultar: FLORES, *Op. cit*., 2006, p. 76 a 111.

[169] Lei de 28 de outubro de 1828, que legislava sobre os locais de enterramentos, que deviam ser feitos não mais dentro das igrejas, mas em locais retirados, longe dos centros urbanos.

[170] REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX.* São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 247.

[171] Heers, apud REIS, *Op. cit*., p. 73.

sociedade em que coabitavam os vivos e os mortos, em que o cemitério se confundia com a igreja no coração da cidade."[172] Esse costume de enterrar os mortos dentro da igreja era:

> Uma forma de não romper totalmente com o mundo dos vivos, inclusive para que estes, em suas orações, não esquecessem os que haviam partido. Os mortos se instalavam nos mesmos templos que tinham freqüentado ao longo da vida. Eles residiam no centro de decisões da comunidade, decisões que testemunhavam e que talvez propiciassem. Pois as igrejas brasileiras serviam de sala de aula, de recinto eleitoral, de auditório para tribunais de júri e discussões políticas. Ali se celebravam os momentos maiores do ciclo da vida – batismo, casamento e morte. Ali, no interior daquelas (...) construções coloniais, os mortos estavam integrados à dinâmica da vida."[173]

Se a partir do ano de 1856 houve a iniciativa em mudar essa convivência entre vivos e mortos em Santa Maria, isso correspondia a alterações que parte do Ocidente cristão vinha experimentando ao longo dos séculos XVIII e XIX, onde a visão da morte se modificava. Para os "missionários do progresso", enterros dentro dos templos e mesmo dentro da cidade eram encarados "como altamente prejudiciais à saúde dos vivos." Essa novidade vinha da Europa, e visava, primordialmente, "reordenar o espaço ocupado pelo morto na sociedade, estabelecendo uma nova geografia urbana da relação entre mortos e vivos."[174]

Não se tem notícias de que a mudança de tal costume tenha causado algum tipo de revolta na população de Santa Maria, ao contrário do episódio estudado por João José Reis na Bahia. Apesar de ter sido uma reforma aceita pela sociedade de modo geral, os padres Antônio Coelho Gomes do Vale e Marcelino Bittencourt se opuseram num ponto: a municipalização do cemitério, já que isso seria entrar em território exclusivo da Igreja, que monopolizava a administração dos mesmos aplicando a sua jurisdição, e não aceitava a intromissão do poder civil nesse assunto.[175]

O vigário Marcelino de Souza Bittencourt, que em determinados momentos se parecia com um padre ultramontano,[176] assumiu a paróquia de Santa Maria em março de 1866, e passou a dar combate às idéias de secularização da sociedade. Anos depois, ao se opor à

---

[172] Vovelle, apud REIS, *Op. cit.*, p. 73.
[173] REIS, *Op. cit.*, p. 171-2.
[174] REIS, *Op. cit.*, p. 24.
[175] Na Assembléia Nacional, principalmente a partir da década de 1870, discutia-se muito sobre a criação e administração de cemitérios públicos, que saíssem da jurisdição da Igreja Católica e passassem para as mãos dos poderes civis. Essa questão gerava confrontos entre os defensores da secularização da sociedade e os simpatizantes do conservadorismo, mais precisamente, os representantes da Igreja Católica ultramontana. Sobre esse tema, consultar: RODRIGUES, *Op. cit*.
[176] Um padre ultramontano deveria seguir às ordens do bispo em detrimento dos poderes civis, além de combater as idéias de secularização da sociedade, como no caso da municipalização do cemitério. O padre Marcelino, embora tendo atitudes que lembravam a de um sacerdote ultramontano, também agia segundo os costumes dos vigários inseridos dentro do sistema do padroado, envolvendo-se em política e tendo atritos por causa disso. Mas esse é assunto para o terceiro capítulo.

demolição da matriz, agia por convicção em defesa dos direitos da Igreja Católica, tal e qual no episódio da construção de um cemitério administrado pelo município. Esses avanços das idéias liberais, mais do que alterar costumes e hábitos, visava tirar da instituição católica privilégios estabelecidos.[177]

A historiadora Cláudia Rodrigues afirma que "a fundamentação de que os cemitérios extramuros eram da esfera de atuação da autoridade civil estava na concepção de que os enterramentos e, por extensão, os cemitérios eram encarados como assuntos de higiene pública".[178] Devido a esse entendimento diferente sobre a morte é que se dava o confronto com a Igreja, que permanecia atrelada a uma compreensão medieval de que corpo e alma era uma coisa só, portanto, caberia a ela continuar administrando os enterramentos. Políticos, como Saldanha Marinho, não concordavam com tal ponto de vista:

> Trata-se de um objeto que interessa grandemente à salubridade pública, e por isso deve estar sujeito às medidas e regras higiênicas que todos os países adotam. Deve, portanto, estar sob a polícia, vigilância e direção imediatas das câmaras municipais, a mais competente autoridade para estabelecer, dirigir e policiar os cemitérios.[179]

Provavelmente, Marcelino Bittencourt até poderia aceitar os princípios de higienização e salubridade defendidos pelos "missionários do progresso", mas não concordava em perder os direitos de gerir o cemitério, pois isso acarretava perda de receita para a si e para a Igreja. Como defensor local dos interesses da Igreja Católica, entrou em desacordo com a secularização pretendida pelos poderes municipais, mas, nesse episódio, perdeu a disputa, já que o presidente da Província deu autorização à Câmara Municipal, em 1878, para construir um novo cemitério fora dos limites urbanos.[180]

---

[177] Privilégios que eram contestados principalmente na Assembléia Nacional, onde jovens políticos como Joaquim Nabuco, que tinham no *Progresso* e na ciência os seus deuses, buscavam tirar da Igreja uma série de regalias, como o direito de administrar os cemitérios, pois não aceitavam que mesmo depois de morta a pessoa sofresse "*perseguição religiosa*". Joaquim Nabuco, *Discursos Parlamentares*. In: FREYRE, *Op. cit*., p. 768-9. Joaquim Nabuco estava se referindo a diversos casos em que o clero negava sepultura a pessoas que não estariam dentro dos padrões estabelecidos pela Igreja Católica. O historiador David Gueiros Vieira apresentou alguns episódios ocorridos no final da década de 1860, em Pernambuco e no Rio de Janeiro, em que bispos negaram sepultura a pessoas que criticavam o catolicismo, fossem eles protestantes ou membros da Maçonaria. Uma dessas atitudes eclesiásticas ocasionou uma revolta muito grande entre a sociedade civil. VIEIRA, *Op. cit*., p. 268-71. Apesar dos cemitérios não pertencerem à Igreja, eram administrados por ela, e ao negarem sepultura aos acatólicos e maçons, os bispos e padres estavam seguindo as leis canônicas. Esses episódios antecipavam o conflito entre a Igreja Católica e o Estado, e que desencadeou a Questão Religiosa. VIEIRA, *Op. cit*., p. 269.

[178] RODRIGUES, *Op. cit*., p. 262.

[179] Discurso de Saldanha Marinho na Assembléia Nacional. In: RODRIGUES, *Op. cit*., p. 263.

[180] A campanha para municipalização dos cemitérios vinha sendo discutida na Assembléia Provincial desde a década de 1850 e, segundo Eliane Colussi, "a partir de 1860 foram permanentes as propostas para a regularização, auxílio para construção e secularização através de projetos de construção de cemitérios públicos". A autora destacou várias iniciativas com esse propósito, dentre elas a da cidade de Santa Maria, que por decreto

Por parte da Câmara, tanto a construção de um novo cemitério quanto a demolição da matriz faziam parte de um processo de remodelação e reurbanização no "coração" da cidade, uma batalha pelo saneamento, limpeza, organização e embelezamento do espaço urbano que, em última instância, mostrava uma preocupação em *civilizar os costumes*. O terreno que antes era ocupado pela matriz e pelo cemitério deveriam ser limpos, para que nesse local surgisse uma praça, prédios públicos e residenciais, que ruas fossem abertas ou ampliadas.[181] Definitivamente, era a secularização modificando a vida cotidiana do povo comum,[182] e entrando em território que era exclusivo da Igreja Católica.

Outro ponto que chamou nossa atenção foi a presença cada vez mais evidente dos "diplomados" na Santa Maria do final do século XIX. Médicos, farmacêuticos, advogados, engenheiros, arquitetos, enfim, formavam um grupo que dava uma outra fisionomia para a cidade. No campo da medicina, por exemplo, os diplomados tiveram que conviver com os chamados "práticos", pessoas que curavam as mais diversas doenças, sendo também conhecidos como curandeiros, benzedores, parteiras, boticários, homeopatas etc.

O modelo de "prático" mais presente na Santa Maria do século XIX, atuava como a "preta" e ex-escrava Maria Antônia, curandeira que era chamada para solucionar vários tipos de moléstias, como a que acossou a jovem Henriqueta, caso analisado pela historiadora Nikelen Acosta Witter.[183] Esse evento serviu de porta de entrada para entender como a sociedade santa-mariense daquele tempo encarava as doenças, a quem recorria em tais casos e como os curadores habilitados ou formados deram combate aos curandeiros.[184]

Em outro exemplo de "prático", temos o boticário Guilherme Fischer, luterano e uma figura "folclórica" da história de Santa Maria. Segundo o livro de memórias de João Daudt Filho, a botica de Guilherme Fischer tinha de tudo, desde "anzol de vidro", até "água-benta".[185] Vendia produtos como açúcar e alcaçuz, além de remédios e produtos de homeopatia. Enquanto prático na arte de curar, era "médico" muito consultado, trabalhando

---

provincial – lei n° 1129, de 24 de abril de 1878 – construiu um cemitério em terreno de sua propriedade fora dos limites urbanos. COLUSSI, *Op. cit*., p. 379.

[181] Conclusões também presentes no estudo de Ana Paula Marquesini Flores, que analisou o início do processo para construção do cemitério extramuros em Santa Maria em meados do século XIX. FLORES, *Op. cit*., 2006, p. 113.

[182] REIS, *Op. cit*., p. 275.

[183] WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil* (1845 – 1880). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

[184] Mesmo conseguindo alguma melhora na doente, a preta Maria Antônia acabou sendo processada pela família da garota que a acusou de feitiço. Por trás dessa atitude da família poderia estar a presença do médico homeopata Theobaldo Jaeger, que foi chamado logo a seguir à curandeira. Não identificando a doença, o homeopata "sugeriu que a jovem estava sofrendo em razão de alguma matéria venenosa que lhe havia sido ministrada". WITTER, *Op. cit*., p. 11.

[185] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 157-8.

como dentista e atendendo a domicílio. Em suas memórias, Daudt Filho diz que foi contemporâneo desse e de outros práticos, mas enquanto ele, "para obter o diploma de farmacêutico", queimou "as pestanas durante três anos na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro", seus "colegas" de profissão não tiveram necessidade de fazer o mesmo.[186]

A presença de três tipos de curadores em Santa Maria – a preta Maria Antônia, o boticário Guilherme Fischer e o diplomado João Daudt Filho –, mostra-nos que a sociedade se diversificava, tornava-se heterogênea em idéias e cultura, mesmo que, aos poucos, o saber especializado dos médicos fosse se impondo frente aos outros. Esse processo de inserção social de um saber oficial e científico, compõe a busca de um modelo de civilização burguesa, e quanto mais diplomados houvesse na cidade mais próxima ela estaria do ideal civilizado.[187]

O primeiro santa-mariense formado em medicina foi o Dr. Pantaleão José Pinto, filho de família tradicional por ser seu pai um poderoso estancieiro do local. Depois de concluir o seu curso, retornou em 1872 aliando à carreira de médico a de político local.[188] Atuando na Câmara Municipal como presidente (1877 a 1880), e depois como membro da primeira comissão instituída pelo governo republicano (21 de dezembro de 1889), o Dr. Pantaleão pode ser considerado um "missionário do progresso" na cidade. Sua presença, tanto na arte de curar quanto na política, evidencia que o grupo ligado à "civilização" e higienização dos costumes se fazia cada vez mais forte em Santa Maria.

Para o presente estudo, o farmacêutico João Daudt Filho tem importância fundamental, pois, como vimos, foi ele que arrematou o material da matriz para construir o primeiro teatro da cidade. Formado em 1881 pela Faculdade de Medicina no Rio de Janeiro, sempre recebendo amplo apoio do Dr. Pantaleão José Pinto,[189] Daudt Filho também pertenceu ao grupo de "missionários do progresso" de Santa Maria.

Ciente de que precisava ganhar fregueses entre uma população que privilegiava os curandeiros aos médicos oficiais, o farmacêutico contou como passou a lidar com tal situação:

> Aos inúmeros esculápios práticos de todos aqueles lugares, eu oferecia meus préstimos e obsequiava com formulários e livros de medicina. Disso, resultou boa camaradagem com todos cujos clientes recomendavam minha farmácia como a

---

[186] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 156.
[187] CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996, p. 34.
[188] WITTER, *Op. cit*., p. 82-3.
[189] O Dr. Pantaleão incentivou a família de Daudt Filho a enviá-lo para o Rio de Janeiro a fim de fazer o curso de Farmácia. Após a chegada desse a Santa Maria, em fevereiro de 1882, o Dr. Pantaleão fez um empréstimo ao jovem Daudt, além disso, cedeu uma parte disponível do prédio onde tinha consultório, mandando fazer algumas reformas para adaptação da Farmácia. DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 76-7.

> única de confiança para lhes preparar as receitas. (...) O resultado dessas iniciativas não podia ser melhor.[190]

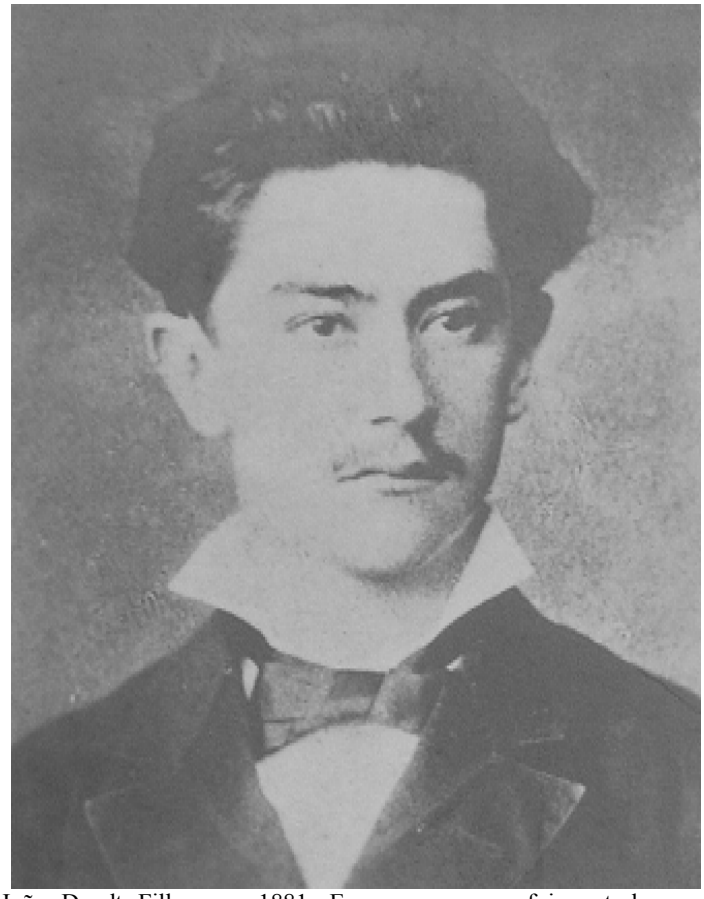
Essa foi uma das estratégias para suplantar, aos poucos, os curandeiros que agiam em Santa Maria no século XIX. Procurou manter boas relações com eles, enviando livros de medicina e esperando que fosse a sua farmácia indicada para preparar as receitas. Não se contrapondo ao povo, que via nos práticos o melhor caminho para sanar as suas moléstias, nem tampouco se indispondo com os vários curandeiros que existiam, Daudt Filho foi conquistando a simpatia geral das pessoas. Devido ao sucesso dessa e de outras estratégias, em pouco tempo, como ele mesmo relatou, pagou todas as dívidas adquiridas e mandou vir de Porto Alegre um dentista, o Dr. Bennet. O jovem farmacêutico acreditava estar a serviço não só de sua família, como também de toda a população da cidade.[191] Por isso, acreditamos estar diante de um verdadeiro representante dos "missionários do progresso".

No final da década de 1880, Daudt Filho trouxe também um outro médico para a cidade. Justificando que havia somente dois no município, e que o seu "padrinho" Dr. Pantaleão José Pinto não dava conta de todo o serviço que aparecia, aquele convidou o amigo Dr. Dioclécio Pereira da Silva para ocupar um lugar entre os diplomados de Santa Maria. Desse modo, antes mesmo de entrar a cidade na era republicana já havia vários nomes modificando algumas práticas e costumes do local. No entanto, isso não quer dizer que a presença de "curadores formados" impedisse as pessoas de continuar procurando os curandeiros, nem que esses deixaram de existir.[192] Havia uma convivência até certo ponto pacífica entre as partes, e somente com o passar do tempo os diplomados conseguiram se impor.

Portanto, nem toda a transformação se deu arbitrária, impositiva ou de forma abusiva. O exemplo do farmacêutico João Daudt Filho, que diz ter ficado conhecido como "*pai dos pobres*",[193] devido a sua assistência à essa classe, mostra que mais do que atrito ou conflito, o que aconteceu foi negociação, uma coexistência entre curadores velhos e novos, ou seja, entre os práticos e os formados. Os diplomados precisaram provar, "de forma objetiva ou mesmo simbólica", o seu poder de curar,[194] pois somente assim poderiam suplantar os chamados curadores práticos.

---

[190] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 77.
[191] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 77.
[192] WITTER, *Op. cit*., p. 84-5.
[193] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 79.
[194] WITTER, *Op. cit*., p. 96.



6. O farmacêutico João Daudt Filho, em 1881. Esse personagem foi central para o entendimento das transformações operadas em Santa Maria no final do século XIX. "Missionário do progresso", atuou na área médica tentando suplantar os "práticos" na arte da cura, além de ter sido um dos principais envolvidos no caso da velha matriz, arrematando em leilão as pedras do templo para construção do primeiro teatro da cidade. Acervo fotográfico do ACMEC.

Detivemos-nos um pouco nas relações entre curandeiros e diplomados para concluir que a inserção de uma pequena vila, como era Santa Maria de meados do século XIX, no tempo do *Progresso* fez com que se alterassem certos costumes da população. Conforme a cidade se aproximava do final daquele século, mais diversificada, heterogênea e complexa se tornava. O desenvolvimento urbano vivenciado pelos habitantes fez romper, em alguns aspectos, com um passado nem tão distante.

1.4 "*(...) o sentido da modernidade*": transformação, mas sem romper com a tradição

O espírito cientificista que passou a nortear tanto os políticos quanto os profissionais liberais de Santa Maria mudou o foco de suas prioridades: urbanização, higienização, limpeza do Centro afastando a pobreza e a ruína, controle sobre a população miserável e desocupada, além de reformas e construções de prédios que simbolizassem a riqueza do lugar, eram assuntos de primeira ordem para os "missionários do progresso". A religião, embora importante como força moralizadora, não figurava mais como principal elo social, função essa que caberia às instituições civis e seu ideário ligado ao que representasse o moderno.

Nesse processo de transformações, algumas foram pacíficas, mas outras não ficaram livres de problemas, como, por exemplo, a derrubada da matriz. Ao adquirir as pedras da velha igreja para construir um teatro, o jovem farmacêutico, imbuído de um "esforço modernizador", acabou por agredir a Igreja Católica. Agressão essa que teve início quando a Câmara Municipal decidiu pela demolição sem a autorização diocesana. Deixemos claro que quem se sentiu atacada foi a Igreja Católica, nas figuras de monsenhor Pinheiro e dos padres Marcelino Bittencourt e Aquiles Catalano. Na visão dos vereadores, e de homens como João Daudt Filho, a questão girava em torno de conduzir a cidade à modernização.

Modernização essa que fez com que o farmacêutico, demais profissionais urbanos e alguns vereadores agissem de modo iconoclasta no caso do templo religioso. Contudo, acreditamos que esses buscavam a transformação das práticas religiosas da população, não a sua eliminação. Havia uma preocupação em respeitar o catolicismo, afinal, era a "religião de nossos pais", e como tal deveria ser preservado. Considerando-se os continuadores dessa tradição, cidadãos de relevância social e política queriam comprovar que a religião ainda tinha importância, não obstante os avanços de outras idéias ligadas à modernidade. Para tanto, empenharam-se na construção da Capela do Divino Espírito Santo.

Chegamos a uma suposta contradição: se o espírito modernizante e liberal era disseminado entre os políticos e outros profissionais, como explicar a manutenção de uma tradição religiosa simbolizada pela construção da Capela do Divino Espírito Santo? A ferrovia era uma realidade, e em função dela uma nova visão de sociedade surgiu, estando ligada à concepção de *Progresso*. Para os que se empenharam na edificação da Capela do Divino, deveria haver *Progresso* também no campo da religião, e isso passava não pela exclusão, mas pela transformação da religiosidade do povo e um controle maior sobre suas práticas.

O sentido da modernidade buscado pelos defensores do *Progresso* não se assentava, obrigatoriamente, em romper com as tradições do passado, pois como nos diz José Murilo de Carvalho:

> Na época de que nos ocupamos, moderno, modernidade, modernização significava muita coisa. Eram as novidades tecnológicas: a estrada de ferro, a eletricidade, o telégrafo (...); eram as instituições científicas (...); eram as novas idéias, o materialismo, o positivismo, o evolucionismo (...) o secularismo, o republicanismo; era a indústria, a imigração européia, o branco (...). Todos os elementos mencionados acima podiam ser parte do conceito de moderno, *mas a maneira pela qual se combinavam é que vai dar o sentido da modernidade, seu maior ou menor grau de rompimento com a tradição*.[195] (grifos nossos)

Mantendo a devoção ao Espírito Santo, só que agora em um templo novo, e não em ruínas, os políticos conservavam essa popular festa religiosa. Não seria a chegada da ferrovia, do telégrafo ou de novas idéias que eliminaria essa religiosidade, denominada de luso-brasileira, que existia em diferentes formas e envolvia toda a população. No entanto, mesmo construindo esse templo, a Festa do Divino já não seria a mesma, pois, aos poucos, não mais se ocuparia a Praça da Matriz e outros locais do Centro para as comemorações. Lembremos que esse ponto nodal da cidade deveria funcionar como um "cartão de visita" para aqueles que desembarcassem na estação ferroviária. Era preciso causar boa impressão para os visitantes que chegassem a Santa Maria.

Novos hábitos estavam sendo cultuados pelo grupo urbano que despontava em Santa Maria. Essa tarefa de expurgar o que era considerado demasia do povo fazia parte da idéia de modificação das práticas religiosas, mas não de supressão da religião da vida das pessoas. O moderno não excluía a tradição, mas combinava-se com ela criando um "*sentido de modernidade*" notadamente conservador. Por esse motivo entendemos por que construir uma capela em homenagem ao Divino justamente na década (1880) da entrada de Santa Maria nos rumos do *Progresso*.

---

[195] CARVALHO, *Op. cit.*, 1999, p. 119-20.

2 *A SANTA MARIA DE TODOS OS SANTOS*

Quando estudamos a religiosidade brasileira do século XIX, é comum encontrar essa história dividida em dois períodos: antes e depois da romanização da Igreja no Brasil. O "antes" foi caracterizado como um tempo "sem religião", com a freqüência aos sacramentos nula e o espírito religioso inexistente. Tendo a cidade de Santa Maria como local de estudo, um dos objetivos deste capítulo é relativizar tais afirmações, apresentando as várias devoções que havia entre seus habitantes, demonstradas pelas diferentes práticas religiosas presentes no calendário local. Festas de origem açoriana, como a do Divino Espírito Santo, que reunia grande multidão de pessoas nas missas, banquetes e Cavalhadas; a Romaria ao Cerro do Campestre, um evento popular que unia religião e práticas de cura, onde a presença de um monge e a imagem de um santo passou a atrair milhares de devotos a partir de 1846; a devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário através de rituais que misturavam instrumentos musicais, cantorias e elementos cristãos, e que chamaram a atenção do pároco local. Além de apontarmos algumas características dessas práticas religiosas, trazendo certas especificidades, como suas transformações no tempo, outro objetivo é assinalar que eram os leigos que tomavam a frente e organizavam as devoções, geralmente à margem da Igreja oficial.

2.1 Os leigos estavam acostumados a tratar o catolicismo como assunto próprio: o poder leigo na religião

No dia 14 de agosto de 1881, o então festeiro do Divino Espírito Santo, o boticário Guilherme Fischer, requereu à Câmara municipal licença "para edificar um Império [Capela] na Rua Coronel Valença sobre os fundos da Igreja Matriz."[196] Após consulta de praxe à presidência da Província, a Câmara autorizou o início da construção. Fazendo parte da primeira comissão de obras da capela estavam, além de Guilherme Fischer, os cidadãos Dr. Pantaleão José Pinto, visconde César de Ferreira Pinto, tenente-coronel Martim Hoehr e Francisco de Paula e Silva, além do padre Marcelino Bittencourt como presidente.[197] No

[196] BELÉM, João. *História do município de Santa Maria* – 1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933, p. 127.
[197] Três membros dessa comissão são conhecidos: o padre Marcelino Bittencourt; Guilherme Fischer, que era luterano e dono de uma "botica", além de ser um "prático" na arte da cura; e o Dr. Pantaleão José Pinto, o primeiro médico formado nascido em Santa Maria, atuando também na política no período imperial e

primeiro dia de outubro de 1882, foi solenemente lançada a pedra fundamental do Império do Divino, uma capela que seria edificada na Rua Coronel Valença esquina com Andradas, cerca de 100 metros abaixo da velha matriz católica da cidade.

Essa capela foi concluída em setembro de 1887, e logo depois de sua inauguração, as imagens da velha igreja católica foram transferidas para o seu interior, porque a Câmara alegava que a matriz não tinha mais condições de receber fiéis por ameaça de desabamento. A obra foi completada aos cuidados da dita comissão, só que agora com a presença do padre Aquiles Catalano, que ocupou o cargo de presidente herdado de seu antecessor, e do major e político Pedro Weinmann.[198]

7. À direita, a Capela do Divino Espírito Santo, construída entre 1882 e 1887, símbolo da religiosidade de origem açoriana, além de ser uma marca do catolicismo leigo que viria a sucumbir com a chegada de um novo modelo de religião. À esquerda, a casa canônica e residência do vigário, edificada décadas depois. O templo do Divino foi demolido no final da década de 1930. Foto do AHPNSC.

---

republicano. Dos outros três membros, somente do tenente-coronel Martin Hoehr temos informações. No próximo capítulo, iremos tratar desse que foi um personagem controverso da história de Santa Maria.

[198] Na data de conclusão das obras, em 1887, os cidadãos visconde César de Ferreira Pinto, Martim Hoehr e Francisco de Paula e Silva não faziam mais parte da comissão, bem como o padre Marcelino que tinha sido transferido para Porto Alegre meses antes. Não temos certeza o porquê da saída dos leigos, mas o aumento das rivalidades políticas na década de 1880 pode ser um indício nesse sentido, principalmente após o tenente-coronel Martin Hoehr ter sido acusado de mandar espancar o padre Marcelino Bittencourt, em 1883.

Não encontramos nos documentos, nem nos relatos de memorialistas, a confirmação da presença de uma irmandade como construtora desse templo. A referência se dava sempre como "comissão de obras da Capela do Divino", apresentando os nomes dos cidadãos responsáveis por tal trabalho. Isso não quer dizer que não existisse a tal irmandade, pois durante o período imperial eram os leigos, organizados em irmandades, ordens terceiras, confrarias e arquiconfrarias, os responsáveis pela construção de igrejas, templos e capelas, além de contratar religiosos para a prática de ofícios sacros.[199] Embora as prioridades das classes mais abastadas, ou da elite intelectual, não estivessem nos assuntos religiosos, alguns cidadãos de Santa Maria podem ter constituído a "Irmandade do Espírito Santo" para edificar a Capela do Divino.

Independente dessa questão, dois pontos são importantes, e que já foram colocados no capítulo anterior: o primeiro, é a presença de um protestante na comissão de obras da capela; o segundo, é a tradição sendo preservada justamente quando a cidade entrava no período de modernização desde a chegada da ferrovia em 1885. O culto ao Divino Espírito Santo era uma manifestação religiosa identificada com o passado lusitano do Brasil, e, ao se reunirem para homenageá-lo com uma capela, os membros da comissão se posicionavam no meio de dois mundos: ao mesmo tempo em que queriam inserir Santa Maria no *Progresso*, se mostravam apegados a certas tradições, como, por exemplo, a Festa do Divino.

A grande maioria dos habitantes da cidade não conhecia, até aquele momento, outra forma de viver a religião católica, ou melhor, de expressar a sua religiosidade. Na Santa Maria da década de 1880, existia um número considerável de "católicos tradicionais"[200] como o Dr. Pantaleão José Pinto, o major Pedro Weinmann e o comerciante João Daudt, além de outros que manifestavam o seu respeito ao catolicismo. Esses mesmos cidadãos buscavam a transformação dos hábitos e costumes do povo, principalmente os que diziam respeito às práticas religiosas, adotando medidas nesse sentido. Os "católicos tradicionais" de Santa

---

[199] BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986, p. 2. O autor afirma que as irmandades atuavam não só na construção de templos ou igrejas, mas também tinham objetivos beneficentes e de ajuda mútua, com claros propósitos sociais. Assim, precederam ao Estado e à própria Igreja enquanto instituições. BOSCHI, *Op. cit*., p. 22-3. O historiador Moacyr Flores acrescenta que ao pertencer a uma irmandade, as pessoas tinham direito de ter um sepultamento digno, missas seriam rezadas por suas almas todos os domingos, e enquanto vivo não faltariam remédios e médicos em caso de doenças. Além disso, havia uma garantia de que em hora de aperto financeiro a irmandade faria um empréstimo em dinheiro. Cf. Moacyr Flores, introdução ao livro de: BAREA, Dom José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004, p. 14-5.

[200] O termo "católicos tradicionais" tem por base a idéia de Riolando Azzi, que afirmou ser o catolicismo tradicional profundamente social e familiar, com as solenidades de culto unindo o sagrado e o profano. As festas religiosas, como a do Divino Espírito Santo, consistiam em missa, procissão, fogos de artifício, quermesse, danças e jogos, *tudo organizado por leigos*. Nessa forma de catolicismo, "nem sempre se fazia uma nítida distinção entre o lugar sagrado e a praça externa destinada à vida social." AZZI, Riolando. *O Episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1977a, p. 17.

Maria, tal como em outras partes do Brasil, estavam acostumados a tratar o catolicismo como assunto próprio, tomando frente na organização das festividades religiosas em seus aspectos sagrado e profano, fazendo com que as solenidades assumissem um caráter tanto religioso como social.[201]

Contudo, não havia somente a Festa do Divino na cidade de Santa Maria. Outras manifestações da religiosidade popular também se faziam presentes na localidade, e compunham o que se convencionou chamar de catolicismo tradicional, barroco, ou moreno. Esse tipo de "catolicismo popular" nasceu e desenvolveu-se, segundo Riolando Azzi, "sob a proteção e dependência do padroado português". Assim permaneceu durante os três séculos do período colonial brasileiro, dando uma conotação particular à religiosidade aqui praticada.[202]

Essa forma de viver a religião, longe da supervisão da Igreja Romana, permitiu que o povo participasse acentuadamente de suas práticas, reunindo-se em irmandades, criando centros devocionais, organizando romarias e procissões ou promovendo as tradicionais festas religiosas que atraíam milhares de pessoas a cada evento. Se a religião era assunto de leigos no Brasil do século XIX, já estava em ação uma reforma capitaneada por bispos brasileiros visando reverter esse quadro.

No ano de 1846, quando Santa Maria era ainda uma pequena vila rural, um centro devocional surgiu, dando início a uma prática religiosa nitidamente popular: a Festa do Campestre, ou Festa de Santo Antão Abade. A peregrinação ao morro do Campestre começou quando o monge italiano João Maria D'Agostini chegou à localidade, em 1846, e afirmou que as águas de um córrego que por ali passavam eram milagrosas. Com o auxílio de moradores do local, ergueu uma ermida e passou a realizar práticas de cura com as águas do córrego, atraindo pessoas de toda a Província e até da região do Rio da Prata.

Outra forma de religiosidade praticada em Santa Maria era a devoção a Nossa Senhora do Rosário, vivida por mulatos e negros, escravos ou libertos. Esses possuíam a sua forma de homenagear a santa, o que muitas vezes não agradava à sociedade ou aos párocos. Para conter os excessos dessa manifestação, em 1873, o então vigário de Santa Maria, Marcelino de Souza Bittencourt, tentou organizar a devoção entre os negros, para que futuramente se instituísse uma Irmandade. Mas foi somente em 1889 que a confraria foi oficialmente fundada, bastante tardiamente se compararmos com o restante do Brasil.

---

[201] AZZI, Riolando. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". In: *Religião e Sociedade*. N. 1, Maio, 1977b, p. 127.
[202] AZZI, *Op. cit.*, 1977b, p. 127.

A intenção de criar uma irmandade de negros, era o de permitir à população de cor uma forma de associação, um canal de manifestação para seus membros, um veículo para suas queixas e um palco para suas discussões.[203] Mas acima de tudo, uma irmandade de negros significava que essa era a única instituição na qual o homem de cor podia exercer, dentro da legalidade, "certas atividades que pairavam acima de sua condição (...) onde, esquecida a sua situação de escravo [ou de pobreza], poderia viver como um ser humano."[204]

Essas são as três principais formas de "catolicismo" vividos e praticados em Santa Maria no decorrer do século XIX: a Festa do Divino, as Romarias ao Cerro do Campestre e a devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário. Como veremos, eram parecidas em muitos pontos e diferentes em outros. Cada qual merecerá, neste capítulo, algumas caracterizações, bem como as ações que visavam adequar esse catolicismo aos novos parâmetros urbanos e burgueses que despontavam no final do século XIX. Os agentes dessas modificações estavam imbuídos de um esforço modernizador que não via com bons olhos essa religiosidade popular, principalmente a partir da década de 1880 com a chegada da ferrovia, agindo no sentido de conter os excessos do povo em dias de festa.

2.1.1 "*Vai, filho de minha alma, e volta feliz. O Espírito Santo nos há de proteger*": a devoção ao Divino Espírito Santo

Um dos principais argumentos usados pelos vereadores para convencer os poderes centrais em autorizar a derrubada da velha matriz, destacava a grande presença de "fiéis católicos por ocasião da Festa do Divino Espírito Santo".[205] Mostrando-se apreensivos com um possível desabamento, os políticos também estavam preocupados com a associação que poderia se fazer entre o estado ruinoso do templo católico e o espírito religioso de seus habitantes. Procuraram salientar que "a custo dos fiéis católicos deste lugar" estavam erguendo uma capela para o Império do Divino, tudo para convencer ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira de que era lícito demolir a velha igreja da cidade.

Antes mesmo da questão da matriz ter início, o festeiro do Divino, o boticário Guilherme Fischer, pediu autorização para edificar um templo ao Espírito Santo. Logo as obras tiveram início, sendo concluídas em setembro de 1887, quando as imagens sagradas da

---

[203] BOSCHI, *Op. cit.,* p. 14.
[204] Julita Scarano, apud BOSCHI, *Op. cit*., p. 14.
[205] *Carta da Câmara Municipal de Santa Maria ao bispo dom Sebastião Dias Laranjeira*, 15 de janeiro de 1885. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

velha matriz foram transferidas para a nova capela, ficando essa inoperante até a sua demolição.

De acordo com o capítulo anterior, o representante do bispado, monsenhor Pinheiro, não aceitava que uma capela em homenagem ao Divino Espírito Santo servisse de matriz para uma paróquia. O vigário capitular era um homem com princípios ultramontanos, e enquanto um novo bispo não assumisse o comando da diocese, trabalhava no sentido de eliminar a autonomia dos leigos em assuntos religiosos. Acreditando que as autoridades civis não poderiam tomar decisões sem antes passar pela deliberação diocesana, eis que se configurou o conflito, pois essa autonomia dos leigos feria as leis eclesiásticas. Por outro lado, para os habitantes de Santa Maria, que estavam acostumados a tratar eles próprios dos assuntos da religião, não havia problemas em usarem a Capela do Divino como igreja principal, e assim a mais tradicional festa religiosa teria continuidade.

Para entendermos esse evento que mobilizava praticamente toda a população durante boa parte do ano, devemos ter em vista que, no período colonial e imperial, uma das únicas formas de expressão social da população eram os festejos religiosos. Segundo Riolando Azzi, o aspecto social acabava se tornando inerente à festa religiosa, onde se incluíam danças e representações de mistério, músicas e fogos de artifício, quermesses, jogos e comidas típicas.[206]

As folias do Divino eram divertimentos permitidos a todos, tanto em termos de culto quanto de participação nas comemorações, integrando a cidade numa "verdadeira comunidade de religião e, principalmente, de diversões".[207] Os fogos, por exemplo, tinham uma enorme potencialidade para atrair fiéis, sendo uma oportunidade para demonstrar a todas às pessoas presentes o esplendor do evento.[208]

Além dos fogos de artifício, o momento mais esperado da parte profana da folia do Divino, era, sem dúvida, o banquete, a distribuição de comida que ficava a cargo do festeiro. Escolhido com um ano de antecedência, normalmente pessoas ricas ou importantes na cidade,[209] o festeiro tinha a incumbência de agregar os devotos num grande banquete, onde todos se fartavam com comidas típicas. Esse instante era especial porque os fiéis, em sua

---

[206] AZZI, *Op. cit*., 1977b, p. 132.

[207] ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro*. (1830-1900). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999, p. 51.

[208] A historiadora Martha Abreu verificou que havia uma grande concorrência entre as irmandades para ver quem fazia a melhor festa, e os fogos de artifício eram um bom momento para mostrar a força do santo da corporação. Essas práticas tradicionais do catolicismo brasileiro foram intensamente praticadas entre os anos de 1830 e 1900 na cidade do Rio de Janeiro. ABREU, *Op. cit*., p. 190-1.

[209] BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Vol. 2. São Paulo: Editora da USP, 1971b, p. 488.

maioria, eram pobres que não partilhavam senão nesta data para se saciarem com boa comida.[210]

O papel de organizar o banquete e distribuir comida para as pessoas ultrapassava o aspecto festivo ou profano. Para a antropóloga Alba Zaluar, os festeiros "eram instados a manter o comportamento ritual correto de respeitar as coisas do santo", ou seja, precisavam assumir "seus encargos enquanto pessoas de maiores posses localmente: o de redistribuir parcela de sua riqueza entre os pobres e de protegê-los, o que era simbolizado no ritual da festa de distribuição de comida". Desse modo, "a classe de pessoas identificadas como as que detinham os recursos sociais era controlada ritualmente pelos despossuídos e lembrada de suas obrigações com os seus semelhantes". A antropóloga finaliza afirmando que "essas histórias indicam como se legitimava as posições de superioridade social e as diferenças de classe, sacralizadas pela 'santidade' das relações entre pobres e ricos".[211]

Do mesmo modo que havia uma concorrência entre irmandades para ver quem fazia a melhor festa, entre os festeiros não era diferente, pois viam na Festa do Divino uma maneira de fazer crescer o seu status no interior da comunidade.[212] Talvez por esse motivo que o luterano e boticário Guilherme Fischer tenha aceito a incumbência de ser festeiro do Divino no ano de 1881. Além de organizar a festa, ele se tornou membro da comissão de construção da capela, e não deixou esse cargo até a conclusão da mesma, em 1887. Uma vez tomando frente nas festividades, e também "metendo-se de ombros" na edificação de um templo religioso em homenagem ao Espírito Santo, Guilherme Fischer talvez estivesse pensando mais no seu sucesso profissional e no prestígio que alcançaria do que na sua condição de luterano. Era uma ótima oportunidade para aumentar a sua popularidade entre a sociedade santa-mariense, pois essa o veria como um "homem de Deus",[213] já que estava cumprindo de forma correta suas obrigações rituais com o Espírito Santo, independente de sua condição de protestante.

Em seu livro de memórias, João Daudt Filho relembra com entusiasmo todos os preparativos que envolviam a Festa do Espírito Santo em Santa Maria, que "punha em alvoroço a cidade inteira". As mulheres cuidavam do preparo dos doces e sequilhos a serem

---

[210] ETZEL, Eduardo. *Divino – simbolismo no folclore e na arte popular*. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995, p. 51. Esse autor deixa a entender que a festa do Divino é um grande teatro imperial em que todos se apresentam como personagens fictícios. O povo torna-se súdito do festeiro que vira Imperador, "qual monarca absoluto, forma seu governo criando condições para que se venha a realizar solenemente a festa anual." ETZEL, *Op. cit*., p. 51.

[211] ZALUAR, Alba. "Milagre e Castigo Divino". In: *Religião e Sociedade*. N. 5, Junho, 1980, p. 168-9.

[212] BASTIDE, *Op. cit*., 1971b, p. 488; REIS, João José. *A morte é uma festa. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991, p. 68 e 70.

[213] Termo usado por ZALUAR, *Op. cit*., p. 177.

ofertados no leilão do Divino, além de se encarregarem "de dourar, no forno, perus, leitões, galinhas e dos assados com couro". As famílias forneciam cestinhas que seriam levados pelos "anjinhos" que marchavam, junto com as virgens e os alunos dos colégios, na procissão.[214]

Alguns personagens entraram para a história da Festa do Divino em Santa Maria, como o fiscal de carretas conhecido como "Cadó". Pela descrição de Daudt Filho, a fama de Cadó se dava por ser o melhor leiloeiro das festas, conseguindo com suas vendas quantias bastante elevadas. A hoje conhecida Rua Floriano Peixoto era, à época dos leilões do Divino, chamada de Beco do Cadó, justamente por ele morar naquele lugar. Também havia o Bernardino "Fogueteiro", que passava o ano preparando os fogos de artifício para o Espírito Santo, inclusive com uma "pombinha que, inflamada, voava presa a um fio de arame até as girândolas cujos foguetes subiam com estrondo e enchiam o ar de todas as cores".[215]

Outro momento da Festa do Divino eram as Cavalhadas, que simulavam a batalha entre mouros e cristãos, e que também mereceram atenção de Daudt Filho. Realizadas na praça do fim da Rua do Comércio (onde atualmente estão os Quartéis do Exército), esse espetáculo era feito pelos "rapazes mais ginetes", ganhando a admiração de toda a população.[216] As Cavalhadas eram, sem dúvida, o evento mais lusitano dentro das folias do Espírito Santo, aludindo à época da Reconquista na Península Ibérica.[217]

Se os momentos mais esperados eram os profanos, como os banquetes, os fogos e as Cavalhadas, por outro lado, havia períodos em que o sagrado predominava, como na realização de novenas, missas e sermões dentro do templo. É nesse cerimonial interno que se fazia sentir a presença da Igreja, pois era o padre que dava o sermão e a missa. Para o pesquisador Eduardo Etzel:

> A importância representada pela Igreja é que sem as cerimônias religiosas não haveria possibilidade de realização da festa, já que o Divino é Deus, ao mesmo tempo que *o Império do Divino, sendo uma representação totalmente leiga*, não pode existir sem sua aceitação pelos padres. É o conúbio de duas partes separadas, que se completam.[218] (grifos nossos)

Mesmo havendo essa complementação entre as partes, ou seja, Igreja e leigos, a folia do Divino foi obra exclusiva dos segundos, e não da Igreja. Entretanto, essas devoções

---

[214] DAUDT FILHO, João. *Memórias*. 4ª ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, p. 201.
[215] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 201-2.
[216] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 202.
[217] Na cidade de Caçapava do Sul ainda são praticadas as Cavalhadas, evento esse estudado por duas antropólogas. TREVAS, Paula Benites das; SILVEIRA, Ada Cristina da. "Identidade e festividade do Divino Espírito Santo em Caçapava do Sul (RS) Brasil." In: ROSSATO, Noeli (org.). *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. Santa Maria: UFSM, FAPERGS, 2003.
[218] ETZEL, *Op. cit*., p. 50.

populares vinham sendo questionadas pelos bispos reformadores durante o século XIX, pois, ao buscarem centralizar tudo em suas mãos, principalmente as festas religiosas, procuravam eliminar a autonomia dos leigos na religião.[219] Mas essa não era ainda a realidade de localidades como Santa Maria, uma pequena vila do interior da Província mais meridional do Brasil, onde a presença secundária do sacerdote no andamento da festa era algo habitual para a população, que encontrava em outros elementos a chance de entrar em contato com o sagrado.

No principal dia da festa, após a missa solene, fazia-se o sorteio para o novo festeiro do Espírito Santo.[220] Segundo Daudt Filho, "ao ser entregue a bandeira na residência do eleito, ele e a família recebiam-na de braços abertos, beijando a pombinha simbólica".[221] Lembra o autor que, em 1877, antes de rumar para o Rio de Janeiro a fim de cursar a Faculdade de Farmácia, sua mãe, Catarina Daudt:

> Solene e cheia de fé, desfraldou a flâmula rubra e nela me envolveu, ordenando que nós ajoelhássemos. Invocando o Poder Divino, disse: "*Vai, filho de minha alma, e volta feliz. O Espírito Santo nos há de proteger*." Em seguida, beijamos todos o símbolo sagrado bordado a ouro.[222] (grifos nossos)

Por ter sido sorteado como festeiro daquele ano, a bandeira do Divino estava na casa de João Daudt, e o ato de enrolar-se nela e beijar a pomba, que simbolizava o Espírito Santo, consistiam em hábitos comuns entre os devotos. Esses símbolos eram vistos como possuidores de grande poder, tanto de proteger as pessoas, quanto curá-las de enfermidades, além de abençoar as casas e garantir abundância para as famílias.

A bandeira ganhava uma força extra quando era empunhada pelo festeiro, que a levava de casa em casa, tanto de ricos quanto de pobres, para deixar o seu "traço sagrado".[223] O fato de ir a todas as casas, inclusive as mais humildes, estreitava os laços de identidade entre a comunidade e o Império do Divino. Desse modo, o santo acabava sendo muito querido pela população, sobretudo entre os mais pobres, pois se facultando a todos o privilégio de ter a

---

[219] AZZI, *Op. cit*., 1977a, p. 114.
[220] O pesquisador Eduardo Etzel afirmou que a escolha do novo festeiro se dava entre doze nomes, equivalente aos doze apóstolos. A partir desse momento, o eleito agia como um verdadeiro monarca absolutista dos tempos coloniais, soberano, extravagante, mas generoso, já que abria as portas de sua casa para receber o povo. Mas o autor faz uma ressalva: "os recursos locais e as relações humanas em cada povoação tornam o culto do Divino extremamente variável na sua amplitude". ETZEL, *Op. cit*., p. 49-50.
[221] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 202.
[222] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 65.
[223] BASTIDE, *Op. cit*., 1971b, p. 490.

bandeira em casa, era uma garantia de recebimento da benção que augura saúde, boas colheitas e fartura.[224]

Pelo relato de Daudt Filho, os hábitos religiosos da tradição luso-brasileira eram adotados por sua família, que era de origem germânica. Por esse motivo, concluímos que o uso da bandeira como forte instrumento de religiosidade estava de tal forma integrada às crenças da sociedade oitocentista de Santa Maria que, embora havendo distinção entre as etnias, tanto os ricos quanto os pobres faziam uso de tais símbolos, esperando algum benefício do sagrado.

8 e 9. À esquerda, o boticário Guilherme Fischer, que mesmo sendo luterano organizou a festa em 1881. Também fez parte da comissão de obras para construção do templo do Divino. À direita, o católico, político e comerciante João Daudt, festeiro em 1877. Ambos tinham uma posição social de destaque, e ao serem eleitos como "imperadores" do Divino buscavam garantir, e até aumentar, o *status* que possuíam. Fotos da *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário de Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

Esse aspecto da religiosidade popular, que pode ser visualizado na devoção aos símbolos que envolviam a Festa do Divino, tem a ver com a crença na presença atuante dos santos na vida dos brasileiros. Nesse mundo religioso luso-brasileiro, não existia uma nítida separação "entre os fiéis da terra, os santos do céu e as almas que estão na região dos mortos. O santo está presente na casa do pobre e do rico, em sua imagem ou oratório". Considerado

[224] ETZEL, *Op. cit*., p. 48.

como um amigo, "o santo atende aos pedidos que lhe são feitos, o que coloca o cristão na obrigação de cumprir as promessas feitas".[225]

Desse modo, uma das maiores características do "catolicismo tradicional" brasileiro dos períodos colonial e imperial era o binômio devoção-promessa. Diferentemente do que defendia a Igreja Católica da reforma tridentina, que dava ênfase ao binômio devoção-sacramento, os brasileiros procuravam um contato mais íntimo com o seu santo preferido, sem a mediação da Igreja e dos sacerdotes. Os principais santos mereciam uma homenagem grandiosa, pois na visão "barroca" do catolicismo brasileiro, o santo não se contentaria com a prece individual. Era preciso uma festa verdadeiramente espetacular.[226]

Poderíamos chamar esse espetáculo, segundo João José Reis, de "carnavalização branca da religião", sendo a Festa do Divino um bom exemplo. As origens dessa verdadeira "folia" estão ligadas à execução de danças e máscaras nas festas religiosas praticadas entre os lusos da Península Ibérica.[227] A religiosidade portuguesa se expressava mais por atos externos, como culto aos santos, do que por reflexões dogmáticas; rituais e procissões eram mais valorizados do que a introspecção espiritual.[228]

Mesmo sendo europeus, os portugueses causavam estranheza a outros de seu Continente. Estrangeiros faziam observações e denunciavam não apenas os aspectos exteriores do culto, mas o comportamento inadequado e desrespeitoso dentro dos templos durante as funções litúrgicas.[229] Essas críticas também se fizeram freqüentes no Brasil do século XIX, quando viajantes europeus e norte-americanos se depararam com a religiosidade praticada por aqui.[230] Independentemente dessas opiniões, parece inegável que a religiosidade

---

[225] AZZI, *Op. cit*., 1977b, p. 132. Segundo Alba Zaluar, no "catolicismo popular", os santos também poderiam castigar o indivíduo, caso esse não seguisse suas obrigações com aquele. Tal castigo ocorria porque houvera um "rompimento do equilíbrio nas relações de reciprocidade entre o santo e os indivíduos. O infortúnio presente de alguém era sempre remetido a uma falta contra os santos no passado: falta de respeito, esquecimento ou quebra de promessas ou, pior ainda, omissão ou escárnio pelas coisas do santo." A antropóloga também afirma que a "ajuda dos santos era invocada para todos os acontecimentos em que existissem elementos de incerteza e que escapassem ao controle humano". Fazia-se uma ligação social entre as partes, uma relação de "prestações e contraprestações socialmente estipuladas", ficando a pessoa na obrigação de saldar a sua dívida posteriormente, através do pagamento de promessas. ZALUAR, *Op. cit*., p. 166 e 169.

[226] REIS, *Op. cit*., p. 60-1.

[227] REIS, *Op. cit*., p. 66.

[228] BOSCHI, *Op. cit*., p. 37. Valendo-se de outros autores, Caio César Boschi concorda que a religião em Portugal, desde as origens como nação independente, foi uma fusão de elementos étnicos diversificados, como os romanos, os judeus e muçulmanos. Sendo o português uma etnia tão diversificada, geraria uma religião essencialmente sincrética e eclética. Montenegro, apud BOSCHI, *Op. cit*., p. 37.

[229] BOSCHI, *Op. cit*., p. 37.

[230] Sobre as impressões dos estrangeiros a respeito do catolicismo brasileiro, ver: SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1974; AVÉ-LALLEMENT, Robert. *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul* (1858). Belo Horizonte: Itatiaia, 1980; DREHER, Martin Norberto. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999; REILY, Duncan

brasileira é herdeira da lusitana, e que essa festividade sobreviveu à Reforma Católica na Europa e chegou no Brasil, favorecendo, inclusive, a adesão dos negros a esse "catolicismo lúdico".[231] Além disso, essa forma de prática religiosa criou o famoso ditado muito repetido quando se queria caracterizar a religião do brasileiro: "muito santo e pouco padre; muita reza e pouca missa".[232]

A Festa do Divino compunha ainda outros pontos, mas para um maior aprofundamento indicamos autores mais especializados sobre o assunto.[233] Acreditamos que seja importante mencionar, de forma breve, as mudanças encetadas pelo grupo dirigente de Santa Maria visando um controle maior sobre essa festa popular.

Já abordamos a questão da limpeza, higienização e alterações arquitetônicas que os políticos santa-marienses estavam fazendo no Centro de sua cidade. A transferência do cemitério, a derrubada da velha matriz e a criação de uma praça como local de lazer se inserem naquele contexto. Mesmo construindo uma capela para preservar a popular festa do Espírito Santo, tanto a praça quanto outros espaços do Centro não seriam mais ocupados da mesma maneira que antes da chegada da ferrovia em 1885. Era a política de cerceamento começando a agir em Santa Maria.

Havia um impasse que deveria ser resolvido pelas autoridades municipais: como aliar essa forte herança católica colonial – a Festa do Divino – com os caminhos do *Progresso* que a cidade já vislumbrava? Se os "católicos tradicionais", num primeiro momento, não enxergaram contradição em preservar um símbolo do passado numa das principais ruas de Santa Maria (Coronel Valença), logo se deram conta que a situação exigia uma posição diferente. Como no caso estudado por Martha Abreu no Rio de Janeiro ao longo do século XIX, em Santa Maria do final dos oitocentos, também houve um projeto político e social que

---

Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2004; VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1981.

[231] REIS, *Op. cit*., p. 66.

[232] A expressão é de P. Nava, referindo-se ao "catolicismo barroco, festivo, triunfalista e nacionalista: ser português ou brasileiro era ser católico. Religião de família, 'com muito Deus e pouco padre, muito céu e pouca igreja, muita prece e pouca missa'." Apud HAUCK, João Fagundes. "A Igreja na emancipação (1808-1840)". In: BEOZZO, José Oscar. (org.). *História da Igreja no Brasil* (Ensaio de interpretação a partir do povo). Tomo II/2. Segunda Época - A Igreja no Brasil no século XIX. 2ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas; Vozes, 1985, p. 17. Essa expressão foi analisada por: DREHER, *Op. cit*., p. 205.

[233] Alguns autores estudaram especificamente a Festa do Divino: ETZEL, *Op. cit*.; ABREU, *Op. cit*.; Roger Bastide a menciona como um evento tipicamente lusitano que foi trazido para o Brasil pelos portugueses a partir do século XVIII: BASTIDE, *Op. cit*., 1971b; No Rio Grande do Sul, os casais açorianos foram os responsáveis pelo surgimento da devoção ao Divino: DREHER, *Op. cit*., 1999; _____. (org.). "Rostos da Igreja no Brasil Meridional: o cristianismo do sul do Brasil." In: *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 1998.

se pretendia civilizador, tendo como exemplo a cultura européia.[234] Sendo assim, as Festas do Espírito Santo, com suas diversões, danças, jogos e banquetes em plena rua, passaram a ser vistas como atrasadas, indignas e perigosas para uma cidade que virava referência para o Rio Grande do Sul.

Ao final da década de 1880, as folias do Divino não seriam mais as mesmas, e essa transformação das práticas religiosas dos habitantes teve o seu impulso inicial na "idéia de civilização" adotada pela elite política e intelectual de Santa Maria. Essa "idéia de civilização" dizia respeito às mudanças de hábitos considerados impróprios, que deporiam contra um local em vias de modernização. Assim, a primeira modificação nas práticas religiosas da população santa-mariense partiu não da hierarquia eclesiástica, mas dos próprios políticos e elite social da cidade.

Houve uma percepção de que a religião praticada pelos fiéis precisava ser modificada, mas isso não significava que seria necessário abandonar totalmente as suas crenças só porque a cidade entrava "*em tempos de ferrovia*". *Transformação é a palavra chave, não destruição*. O grupo católico local, principalmente aqueles pertencentes aos setores urbanos, queria uma religião mais introspectiva e menos ruidosa, mais individual e menos coletiva, com uma separação mais nítida entre o sagrado e o profano. Enfim, uma nova maneira de viver a religião era o objetivo da elite católica de Santa Maria, e ao buscarem controlar os excessos da religiosidade do povo, deram o primeiro passo no sentido de afastar as práticas populares do Centro da cidade.

2.1.2 "*Preste ou não preste, viva a Festa do Campestre*": um monge, um santo e milhares de devotos

Se um dos objetivos era conter os excessos do povo quando se reunia em algum evento religioso, indubitavelmente uma outra manifestação deveria despertar a atenção das autoridades da cidade. Marcada na história de Santa Maria desde 1846, a peregrinação ao Cerro do Campestre[235] transformou-se na tradicional Festa de Santo Antão Abade, evento que atraía milhares de devotos todos os anos no mês de janeiro. Mesmo que hoje a cidade de

[234] Martha Abreu afirma que embora houvesse ações cerceadoras das festas religiosas na corte imperial durante o século XIX, a população encontrava uma maneira de dar continuidade aos seus festejos, numa verdadeira renovação cultural que se contrapunha ao modelo religioso visto como bem-comportado. Cf. ABREU, *Op. cit.*, p. 187.

[235] O Cerro do Campestre possui 480 metros de altura, e fica a uma distância de 9 (nove) quilômetros do centro de Santa Maria, no antigo caminho para se chegar à vila de São Martinho.

Santa Maria seja conhecida pela Romaria de Nossa Senhora Medianeira, a Festa do Campestre foi, até a década de 1930, uma das maiores do interior do estado. O evento ainda é realizado, sendo o mais antigo da região, pois já são 150 anos de procissão ao local consagrado pelo monge italiano João Maria D'Agostini.

A chegada do monge ao Brasil está registrada num dos livros de inscrição de estrangeiros da cidade de Sorocaba, interior paulista, no dia 24 de dezembro de 1844, declarando se chamar João Maria D'Agostini, italiano de profissão "eremita solitário", vindo ao país em exercício de seu ministério.[236] Durante algum tempo permaneceu no interior de São Paulo, quando resolveu seguir para o sul, provavelmente pelo antigo caminho dos tropeiros que ligava Sorocaba à Província de São Pedro do Rio Grande. Só que durante seu itinerário, tentou entrar no Paraguai, donde foi obrigado a sair:

> Atravessou o Rio Paraná (...) seguiu a pé pelo território deserto das Missões Corrientinas até o extinto povo de São Tomé (...). Desceu pelo [Rio] Uruguai até São Borja onde desembarcou e foi bem acolhido. Em poucos dias recomeçou a sua peregrinação a pé e foi dar com mais de 580 quilômetros de marcha ao Cerro do Botucaraí, onde pouco demorou-se e regressou até o Campestre, perto de Santa Maria por onde já havia passado.[237]

Uma vez instalado no Cerro do Campestre, atraiu moradores das redondezas afirmando que as águas de um córrego eram "milagrosas".[238] Trouxe também uma imagem de Santo Antão Abade da região das Missões, sendo esse mais um elemento para que o lugar fosse adquirindo uma importância crescente entre aqueles que procuravam soluções para suas enfermidades, atraindo romeiros de várias partes do Brasil e da região do Rio da Prata.

Devemos salientar que os acontecimentos no Cerro do Campestre tornaram-se uma mistura de fé, religiosidade e práticas de cura, e a expectativa do contato com um homem santo acabou atraindo milhares de crentes para o local.[239] Buscando curas para as mais diversas doenças, as pessoas subiam o Cerro enfrentando uma trilha íngreme. Por orientação do monge João Maria, foram fixadas dezessete cruzes ao longo do trajeto, compondo a "via-

---

[236] QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2ª ed. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1977, p. 269.

[237] SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: ERUS, 1979, p. 157.

[238] Segundo Maria Isaura Pereira de Queiroz, o monge tinha o hábito de tornar milagrosas as águas de determinados locais, como a que vertia da gruta da Lapa, próxima da cidade de mesmo nome, no norte do Paraná. A memória de João Maria é até hoje venerada, como atestam os numerosos devotos que vão até o lugar para encher as garrafas para a cura de todos os males. QUEIROZ, *Op. cit*., p. 269.

[239] WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil* (1845 – 1880). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001, p. 42-3.

sacra", onde os devotos, em peregrinação, rezavam e mortificavam o corpo pelo esforço da subida.

Uma pequena ermida, feita em madeira, foi construída em 1846 por iniciativa do monge auxiliado pelos primeiros devotos moradores das redondezas. Localizada no cume do Cerro, isolada entre as árvores, a ermida se tornou o lugar onde se guardava a imagem de Santo Antão Abade. Devido ao número crescente de romeiros que se dirigiam ao Cerro do Campestre, fez-se necessário a edificação de uma capela, erguida ao final de 1848 quando o monge já não estava no local. Essa capela estava situada mais abaixo em relação à ermida, num descampado que possibilitava maior espaço para a circulação das pessoas, em terreno doado por um proprietário da região.[240]

Segundo Hemetério José Velloso da Silveira, a presença do monge João Maria D'Agostini no Cerro do Campestre, "movimentou bastante a população da freguesia quer urbana e quer camponesa, fazendo soar bem longe o nome de Santa Maria da Boca do Monte". Relembrou também que "a imprensa do Rio de Janeiro e de outras cidades cultas do Brasil, ocuparam-se desse personagem [o monge], que, no pleno século das luzes, estabeleceu, por sua conta e risco, uma missão e operou milagres". Destacou que tinha em mãos o jornal "Gazeta dos Tribunais, de Antônio Manoel Cordeiro, n. 162 de 1848", no qual o editor fazia "elogiosas referências" ao eremita João Maria D'Agostini.[241]

Como reflexo dos acontecimentos do Campestre, não demorou muito para que o bispo do Rio de Janeiro, Dom Manoel Rodrigues de Araújo, mandasse o "Visitador Diocesano, padre Fidêncio José Ortiz da Silva, vigário de Caçapava [do Sul]" até Santa Maria,[242] provavelmente para fazer uma inspeção a fim de avaliar a situação. Essa atitude do bispo revela uma preocupação da elite eclesiástica em evitar o surgimento de movimentos messiânicos, principalmente porque figuras carismáticas como o monge João Maria D'Agostini acabavam por exercer muita influência sobre o povo.

---

[240] Pelos relatos de Hemetério José Velloso da Silveira, "sendo necessário um patrimônio, para a sustentação da capela, um cidadão por nome Jezuino de Tal doou de suas terras duzentas braças de frente sobre mil de fundo". SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 158. De início construída em madeira, alguns anos depois a ermida passou a ser de alvenaria. Não se sabe se a capela foi erguida com tijolos, provavelmente sim, pois proprietários de terras da região do Campestre, por serem simpatizantes e devotos do monge João Maria, prestavam auxílio para uma melhor organização desse centro de peregrinação. Após a saída do monge, em fins de 1848, estes proprietários ficaram responsáveis pelo andamento do evento, conforme documento que mais adiante será analisado.

[241] SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 477. Em campanha política pelo interior da Província na década de 1870, Hemetério da Silveira esteve em Santa Maria e visitou o Cerro do Campestre, fazendo um desenho da ermida que guardava a imagem de Santo Antão Abade. Fez nova visita à região em 1906, ocasião que participou da Festa ao santo.

[242] BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho: 1787 – 1930*. 2ª ed. Canoas: La Salle, 1979, p. 157.

Essa aglomeração cada vez maior de pessoas, e a repercussão que tomava, fez com que o governo provincial também resolvesse agir, decidindo investigar as propriedades "milagrosas" da água e, indiretamente, vigiar os passos do monge santo. Para tal, em 18 de julho de 1848, criou uma lei lhe dando autorização "para mandar um médico de confiança ao campestre de Santa Maria da Boca do Monte examinar os efeitos terapêuticos das águas denominadas – Santas –, e procurar conhecer seus princípios".[243]

O médico que fosse nomeado a ir até o Campestre deveria residir no lugar o tempo que fosse necessário para averiguar da melhor forma possível o andamento de quaisquer enfermidades que fossem tratadas pelas águas "milagrosas". No começo de 1849, o Dr. Thomaz Antunes de Abreu partiu para o Campestre, e durante quatro meses fez observações minuciosas da situação. Num relatório extenso, presente no Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, e publicado por José Fraga Fachel, no livro *Monge João Maria: recusa dos excluídos*,[244] temos a opinião do médico a respeito do que acontecia no local.

Tal relatório mereceria uma pesquisa à parte, dado a riqueza de detalhes tanto sobre as várias doenças que acometiam as pessoas, quanto dos procedimentos de cura receitados pelo monge João Maria. O médico acompanhou duzentos pacientes ao longo dos quatro meses, observando se, ao entrarem em contato com as águas "milagrosas", os doentes conseguiam, ou não, alguma melhora. As enfermidades iam desde "alienação mental", passando por problemas de bronquite, asma, diabetes, lepra, fístulas variadas, gastrite, palpitações no coração, paralisias em geral, reumatismo, surdez, até tumores avançados. Os procedimentos de cura se davam da seguinte forma:

> Apenas um quartilho [pouco mais de meio litro] d'água para banho, lançada pela cabeça abaixo, e meio quartilho para em seguida beber-se, formava a dose. Era inteiramente irregular o modo de usar as águas: uns as tomavam frias; alguns mornas; quase todos subiam o cerro para irem recebê-las nas fontes favados de suor, pelos esforços praticados para lá chegarem (...). Não se contentavam muitos doentes com o uso somente das águas. Empregavam a terra das fontes, a que denominavam barro santo, quer sobre as úlceras, e enfermidades da pele, quer sobre as regiões, em que outros procedimentos tivessem lugar, conservando-se seca até o dia seguinte, em que nova aplicação [de barro] se fazia. Também usaram da seiva dos cipós cravo e branco em bebidas, e externamente nos casos de enfermidades dos olhos; e usavam ainda da infusão dos mesmos cipós internamente, do cipó mil homens, e de folhas, cascas, e raízes de muitas árvores do cerro, pois que a tudo chamavam santo.[245]

---

[243] *Lei 141 de 18 de julho de 1848*. Coletânea de Leis do Império e da República do Brasil. Biblioteca da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS.

[244] FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFRGS; UFSC, 1995.

[245] *Relatório do Dr. Thomaz Antunes de Abreu apresentado ao presidente da Província, Sr. Francisco José de Souza Soares D'Andréa*, 25 de maio de 1849. In: FACHEL, *Op. cit*., p. 76-85.

O relatório traz a descrição das práticas de cura seguidas pela maioria das pessoas que se dirigiam ao Campestre. Mesmo não sendo nosso objetivo analisar tais procedimentos da medicina popular do período, essa ligação entre cura e religião é um importante indício para mostrar o tipo de religiosidade das populações em meados do século XIX. O uso de cipós, folhas, cascas e raízes das árvores como propriedades curativas por si só não eram novidades para os que buscavam o alívio para alguma doença, pois já eram utilizados para tais fins. Só que esses "ingredientes" ganhavam um significado todo especial, tornando-se "milagrosos" por estarem associados ao local e à figura do monge, da mesma forma que as águas e o barro "santo" que se formava aos pés dos que recebiam o banho.[246]

Nas conclusões do Dr. Thomaz Antunes de Abreu, esse constatou que raros foram os que se curaram e um pequeno número apresentou alguma melhora. Mas a grande maioria não foi curada, o que comprovava, na opinião do médico, que as águas não tinham princípios milagrosos, sendo unicamente potáveis.[247] No relatório, outros detalhes chamam a atenção, pois trazem o ponto de vista médico, de uma pessoa diplomada, sobre as crenças e práticas da religiosidade popular dos devotos do monge João Maria D'Agostini.

O Dr. Thomaz chegou ao Campestre em janeiro de 1849, encontrando cerca de mil doentes, além de alguns sãos que lá estavam. Até o mês de abril, quando retornou a Porto Alegre, o médico calculou que de oito a nove mil pessoas tenham passado pelo Cerro do Campestre a procura de cura para alguma enfermidade. Na seqüência, Dr. Thomaz deu sua opinião sobre o que presenciou:

> Espalhados pela costa da serra, e abrigados apenas pelo mato, por algumas ramadas, e ordinários ranchos de palha (...) e outros com o abrigo de carretas, que os conduziram, se confundiam ou se igualaram, quando se *sujeitaram a certas supersticiosas fórmulas (quanto a mim anti-religiosas)* para haverem a água em que tanto confiaram. Às vistas do observador parecia ter se levantado para muitos *uma nova Religião: o paganismo, ou a idolatria* disputavam o primeiro lugar: *as águas, o barro, as árvores, e os cipós eram Santos*: finalmente tive mais que tudo o desgosto de ver *adorar-se uma cobra*, que previamente escolhida e preparada foi levada em procissão ao colo das crédulas senhoras, e pelos fanáticos santificada. [248] (grifos nossos)

Para um "cientista" como Dr. Thomaz, observar tais manifestações causava certo impacto, isso porque ele não compartilhava dos mesmos costumes e crenças da maioria das pessoas que se dirigiam ao Campestre. E na condição de enviado especial do governo

---

[246] Para maiores informações sobre práticas de cura no século XIX, consultar o trabalho de: WITTER, *Op. cit*.
[247] *Relatório do Dr. Thomaz Antunes de Abreu,* doc. cit. In: FACHEL, *Op. cit*., p. 81.
[248] *Relatório do Dr. Thomaz Antunes de Abreu,* doc. cit. In: FACHEL, *Op. cit*., p. 77.

provincial, caberia a ele a opinião definitiva sobre as águas e a aglomeração de pessoas no local:

> (...) sou da opinião, que o governo longe de proteger tal descoberta, deve procurar os meios de *convencer ao povo diretamente de seus erros, e males*, e obstá-los: digo diretamente, porque deixando-se ao mesmo povo convencer-se por si mesmo, se daria por essa forma incremento a males, que convêm desde já evitar-se. (...) n*ão se torna portanto necessário, que os doentes se submetam cegamente à vozeria dos lunáticos*, sacrificando interesses, seus cômodos e mesmo a sua existência (...).[249] (grifos nossos)

O julgamento feito pelo Dr. Thomaz considerou as práticas religiosas daqueles devotos como "*paganismo*" e "*idolatria*", pois, em sua opinião, tais procedimentos se afastavam dos "verdadeiros dogmas da nossa Santa Religião". O médico interpretava os acontecimentos com olhos de um "cientista", não conseguindo perceber que tudo o que presenciava tinha uma lógica própria para as camadas populares. A saída apontada pelo médico era de que o governo deveria convencer o povo de seus erros, tentando afastá-lo de "lunáticos" como o monge João Maria D'Agostini. Caso contrário, tal aglomeração de crentes num mesmo lugar poderia fazer surgir um mal maior, por certo se referindo a um possível foco de movimento messiânico.

Tanto o presidente da Província, general D'Andréia, quanto o bispo do Rio de Janeiro deviam estar cientes de que havia um grande potencial para a aglomeração no Cerro do Campestre virar um movimento messiânico. O relatório do Dr. Thomaz, que foi testemunha ocular dos fatos, mostra certa apreensão quanto aos procedimentos do monge e dos fiéis, talvez porque soubesse que:

> Os habitantes da Província de São Pedro do Rio Grande do Sul, no século XIX, viviam em condições bastante precárias. Dentre as dificuldades cotidianas, a doença foi, provavelmente, a área em que os obstáculos à sobrevivência foram mais duramente sentidos (...). A população vivia à mercê de períodos de escassez, da perda de filhos e maridos conduzidos às tropas da Guarda Nacional, da insegurança, de epidemias como tifo, cólera e bexigas contra as quais pouco ou nada se podia fazer.[250]

---

[249] *Relatório do Dr. Thomaz Antunes de Abreu,* doc. cit. In: FACHEL, *Op. cit*., p. 81-2.

[250] WITTER, *Op. cit*., p. 23. A historiadora complementa que outra das dificuldades para os rio-grandenses, talvez superando as doenças, foram as constantes guerras devido ao clima de instabilidade da fronteira com os territórios de fala espanhola. Sobre esse assunto, consultar: PESAVENTO, Sandra Jatay. *História do Rio Grande do Sul*. 7ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994, p. 19-62.

Além dos fatores doença e guerra, a instituição Católica estava distante da Província, pois a sede do bispado era no Rio de Janeiro, e aliado à baixa presença do clero na região,[251] a Igreja não conseguia evangelizar os habitantes rio-grandenses de acordo com o modelo tridentino de religião, que enfatizava, dentre outros pontos, a freqüência aos sacramentos e à obediência aos sacerdotes. Não estamos afirmando que se a Igreja estivesse estruturada na Província ela impediria as pessoas de seguirem indivíduos como o monge João Maria D'Agostini. Mas uma vez se fazendo presente na vida das comunidades, a Igreja, através de seu clero, daria combate a esse tipo de pregador, tornando mais difícil o surgimento de aglomerações em torno de figuras que não estavam sob seu controle.

Mas o contexto rio-grandense no século XIX não era esse, muito pelo contrário, a precariedade de vida das populações, principalmente no que se refere às doenças, criava uma forte demanda por soluções "milagrosas" às enfermidades, desse modo, os habitantes da Província, e de fora dela, estavam suscetíveis a pregações de indivíduos como o monge João Maria D'Agostini. Para as autoridades, havia indícios de foco messiânico que deveria ser desde já evitado.

Segundo a socióloga Maria Isaura Pereira de Queiroz, um fator não foi observado pelos contemporâneos do monge: ele não gostava e não permitia agrupamentos em torno de si.[252] Além disso, "o desencadeamento e o sucesso de um movimento messiânico dependem, em larga parte, da personalidade do messias." O monge João Maria D'Agostini, que percorreu várias regiões do sul do Brasil entre os anos de 1846 e 1849, "socorrendo o povo e fazendo pregações", recusou-se a desempenhar o papel de líder, e se "não fosse sua maneira de agir, sua vontade firme de não levar adiante nenhuma tentativa de agrupamento de fiéis, provavelmente um movimento teria nascido sob sua direção",[253] acrescentou a socióloga.

A vida do monge João Maria D'Agostini era voltada exclusivamente para a evangelização e para as práticas de cura, não demonstrando interesse em permanecer muito tempo nos locais. Talvez por esse motivo se explique suas diversas saídas do Cerro do Campestre, já que entre 1846 e 1848, ele constantemente ia para outros lugares, como o Cerro Botucaraí, nas proximidades de Rio Pardo.

---

[251] Conforme as estatísticas dos presidentes da Província e da correspondência do bispo, havia 37 padres em 1846 no Rio Grande do Sul, e o mesmo número no ano seguinte. Um pequeno crescimento até chegar a 54 sacerdotes em 1858, enquanto o número de paróquias nesse mesmo ano era de 58. Cf. HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora Acadêmica, 1987, p. 182 e 201. Percebemos que o número de paróquias era maior do que o de padres, ainda faltando contabilizar as centenas de curatos e capelas espalhados pelo Rio Grande, o que agravava a situação para a Igreja Católica.
[252] QUEIROZ, *Op. cit.*, p. 274.
[253] QUEIROZ, *Op. cit.*, p. 419.

Do mesmo modo que Dr. Thomaz não conseguia entender a lógica das práticas da religiosidade popular que presenciava, os devotos também não estavam afeitos ao tipo de cultura que o médico representava. E por esse motivo muitas pessoas foram hostis quando aquele tentou uma aproximação a fim de fazer um acompanhamento das doenças.[254] Esses pequenos atritos são comprobatórios do abismo cultural que havia entre o médico e a maior parte das pessoas que se dirigiam ao Campestre. Cada qual possuía a sua explicação para as moléstias que assolavam os indivíduos, bem como a forma de curá-las, e esses pontos de vista não dialogavam, muito pelo contrário, enxergavam no outro idéias sem sentido.

Quando Dr. Thomaz chegou ao local das curas em janeiro de 1849, o monge João Maria D'Agostini não estava mais presente, tendo ido ao Cerro Botucaraí fugindo, ao que parece, da perseguição que o governo provincial já lhe movia.[255] No entanto, os seguidores do monge deram seqüência às práticas de cura no Campestre, e mesmo que a opinião da ciência tenha desacreditado o poder medicinal das águas, o número de devotos continuou a aumentar, pois a imagem de Santo Antão Abade, que fora trazida por João Maria, continuava lá, bem como a capela e a ermida construídas por esforço conjunto dos moradores das redondezas.

---

[254] *Relatório do Dr. Thomaz Antunes de Abreu,* doc. cit. In: FACHEL, *Op. cit*., p. 77.

[255] No livro de José Fraga Fachel, temos a história dessa perseguição do governo provincial ao monge João Maria D'Agostini, o que resultou na captura do mesmo ao final de 1848. O monge foi enviado para Santa Catarina, e o governo dessa Província mandou-o à ilha do Arvoredo, um local deserto e distante da população. Após esse fato, o paradeiro se tornou incerto. Justamente por não se ter certeza do que ocorreu ao monge após 1849, várias lendas surgiram, alimentando a imaginação popular. Outros homens de nome João Maria surgiram décadas depois, dizendo-se herdeiros do primeiro, sendo o caso mais famoso os da região do Contestado em Santa Catarina. A popularidade do monge foi, e é muito grande em partes do interior do Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, em cidades que eram rota dos tropeiros no século XIX. FACHEL, *Op. cit*., p. 30-7. Para Maria Isaura Pereira de Queiroz, o monge João Maria D'Agostini era um messias pacífico, e ao lado de Padre Cícero são muito lembrados pelos populares, ao contrário de Antônio Conselheiro e José Maria, estigmatizados como messias guerreiros e pouco presentes na memória das pessoas. QUEIROZ, *Op. cit*., p. 308-9.

10. A primitiva ermida do Cerro do Campestre, feita em 1846, deu lugar a essa da foto, construída em alvenaria, provavelmente no final da década de 1850. Pelo fato de ter sido reformada e erguida com tijolos pode indicar a importância cada vez mais crescente da Romaria na região, bem como a participação de pessoas abastadas por trás do evento. Foi destruída por um incêndio em 1951, juntamente com a imagem original do santo. Foto do AHPNSC.

Na seqüência dessa história, surgiu um documento supostamente escrito ou ditado pelo eremita, e que provocou dúvidas em alguns pesquisadores.[256] Nessa carta, intitulada "*Aos dos Campestres*", João Maria D'Agostini deixara instruções de como deveriam ser as festas a Santo Antão Abade. O monge já estava preparando a sua retirada definitiva do Campestre, por isso escolheu e fez recomendações aos seus doze zeladores e um procurador para ficarem responsáveis pelo bom andamento da festa, bem como orientações sobre a construção de uma capela.[257] No entanto, outros pontos chamam a atenção:

> O procurador tem de obrigação de ter limpo o lugar do santo e o lugar das águas santas e o caminho da via-sacra, *cuidar com esmero as esmolas do santo*, porque o que sobeja se deve repartir com os mais pobres e enfermos do lugar (...) deve vigiar

[256] Para Romeu Beltrão, esse documento não poderia ter sido escrito pelo eremita João Maria, pois esse era analfabeto, incapaz de redigir semelhante carta. O pesquisador acredita que por detrás do monge havia alguma "eminência parda", alguém com "maiores luzes" que conhecia as verdadeiras regras de funcionamento de uma confraria, e que o teria orientado na redação do documento. BELTRÃO, *Op. cit*., 1979, p. 138. O primeiro pesquisador a publicar tal documento foi Hemetério José Velloso da Silveira, em seu livro *As Missões Orientais e seus antigos domínios,* de 1909. O documento "*Aos dos Campestres*" lhe foi revelado pelo padre Caetano Pagliuca, vigário de Santa Maria de 25 de dezembro de 1900 até 27 de fevereiro de 1937. Além daquele, outro documento havia, no qual o monge condenava a venda das águas do Campestre nas farmácias de Santa Maria. Ambos os registros não foram encontrados por José Fraga Fachel, que visitou o bispado de Santa Maria e recebeu a notícia de que os documentos antigos foram incinerados por acidente. FACHEL, *Op. cit*., p. 31-2.

[257] FACHEL, *Op. cit*., p. 32.

> pela maior tranqüilidade e santidade do povo, que estiver na ramada, *rezar o santo rosário à noite e de madrugada, cantar os cânticos aquele Senhor*, que faz tantas maravilhas em favor dos pobres e arrependidos pecadores.[258] (grifos nossos)

Prosseguindo as determinações, o monge fez um alerta aos doze zeladores, mais o procurador, para que vigiassem os "malvados fabulosos negociantes de água santa, que além de venderem injustamente desta dita água santa, em lugar desta, dão outra de qualquer rio". Pelo que disse o monge, já naqueles anos iniciais de devoção havia quem buscasse ganhar dinheiro em cima da fé do povo, provavelmente vendendo das águas do córrego, ou qualquer outra água, na então vila de Santa Maria. E se havia esse comércio ilícito, era porque o número de devotos que passou a freqüentar o Campestre devia ser muito grande, fazendo com que existisse uma demanda cada vez maior por objetos e elementos considerados sagrados – no caso as águas –, mostrando o quanto as pessoas possuíam a crença numa cura milagrosa.

Segundo Mary Del Priore, no Brasil do período colonial, as comunidades viam na doença um sinal de castigo, provação, ou aviso de Deus, e não "titubeavam em recorrer às peregrinações a locais considerados milagrosos como forma de combater achaques".

> Origem de consolo para as classes desfavorecidas, as fontes milagrosas ou "operações mágicas" revelavam uma outra racionalidade, [que] repousa na crença de que certas pessoas, ou coisas, detinham poderes sobrenaturais em relação aos usos do corpo.[259]

Estariam essas crenças restritas ao período colonial? Pelo que constatamos dos motivos que fizeram do Campestre o maior centro de peregrinação do interior da Província rio-grandense no século XIX, acreditamos que não. Muitas pessoas que se dirigiam para lá – independente de sua condição social –, alimentavam a expectativa em curar as doenças, esperança dimensionada pela presença de um monge e suas "operações mágicas" com as águas de um córrego e outros elementos da natureza.

Provavelmente, o monge se considerava uma pessoa especial, um "escolhido", um mediador, um intermediário entre o santo e os devotos que o procuravam, pois dentro de sua concepção, era através dele que o santo garantiria a cura para os indivíduos. Segundo Alba Zaluar, "a fonte do poder de cura estava, portanto, nos santos, sendo o poder dos curadores derivado deles".[260] Carregando a imagem de Santo Antão consigo, o monge queria deixar claro que era ao santo que se deveriam fazer sacrifícios, pagar promessas, rezar ou agradecer.

---

[258] Documento "*Aos dos Campestres*". In: SILVEIRA, *Op. cit*., p. 475-7.
[259] DEL PRIORE, Mary (org.). "Magia e medicina na colônia: o corpo feminino". In: *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2000, p. 90-1.
[260] ZALUAR, *Op. cit*., p. 183-4.

João Maria D'Agostini não buscava fama para si, mudava de local a todo o momento justamente porque não gostava de grandes aglomerações a sua volta. Mas a sua figura parece ter assumido mais importância do que a de Santo Antão Abade, e certamente ultrapassou a categoria de intermediário, sendo considerado pelo povo um verdadeiro milagreiro.

Novamente recorremos a Alba Zaluar para entender esse processo de "santificação" pelo que passou o monge João Maria:

> Para passar à categoria de *milagreiros*, esses agentes humanos deveriam, antes, passar por um processo de divinização, que se baseava numa vida exemplar centrada na generosidade, na renúncia aos bens deste mundo e no sofrimento assumido. Tornar-se-iam, então, eles próprios, *santos* e poderiam chegar a ser associados à figura de Cristo.[261] (grifos da autora)

Por esses motivos é que acreditamos que o monge possa ser equiparado ao santo que carregava consigo, em termos de poder, de carisma e de prestígio. A relação que estabeleceu com os crentes foi de generosidade, com uma "entrega total a Deus em sacrifício permanente". A vida de penitente levada por João Maria D'Agostini, de desconforto físico e material, fez dele um personagem visto como totalmente dedicado ao próximo.

> A constante peregrinação de um lugar para outro, a renúncia aos bens materiais, assim como o moralismo ferrenho de todos eles [eremitas e padre santos], os tornavam símbolos adequados de um poder que se colocava acima de todos os homens comuns e que representavam as normas e valores axiomáticos da sociedade local. Suas figuras tornavam-se, assim, símbolos da força da própria tradição, sem as ambigüidades e as manipulações a que estavam sujeitas na vida prática dos homens comuns.[262]

A presença de um eremita, por si só, não seria motivo para a junção de tantas pessoas num único local. Entretanto, é preciso levar em conta alguns aspectos culturais daquela época, que enxergava as enfermidades como castigo divino, que poderiam ser resolvidas através de curandeiros e benzedeiras ou de promessas feitas aos santos. Nesse contexto é que entendemos a santificação operada à figura de João Maria D'Agostini, pois a partir de seu modo de vida, de "renúncia aos bens materiais" – não cobrava pelos serviços prestados – e pelo seu "moralismo ferrenho", foi que o povo passou a vê-lo como dotado de "poderes extraordinários". E por esse motivo o Cerro do Campestre passou a ser um local muito procurado, uma vez que os peregrinos não poderiam perder a oportunidade de ter contato com o "monge santo", detentor de "grandes poderes" para debelar doenças.

---

[261] ZALUAR, *Op. cit.*, p. 185.
[262] ZALUAR, *Op. cit.*, p. 186.

A Festa no Cerro do Campestre, seguindo uma tradição de religiosidade e de crença em curas milagrosas, ainda é realizada no dia instituído pelo monge João Maria: 17 de janeiro. Segundo o mesmo:

> A festa do Santo há de ser a 17 de janeiro *com a pompa maior possível*, com sua Missa e prática (...). Podem levar em procissão o Santo do melhor modo possível, no mesmo dia [17]. Se carneará bastante a custa das esmolas para os pobres do lugar e concorrentes e devotos empregados do mesmo Santo. *Bastante seja a comida e nenhuma bebida de licores*.[263] (grifos nossos)

Tal como a Festa do Divino Espírito Santo, temos uma parte profana, o banquete com muita carne e demais comidas, mas sem "bebida de licores", e a parte sagrada, com procissão, missa e prática. Para os participantes, não havia uma distinção clara entre a parte profana e a sagrada, e, ademais, não fugindo à regra do catolicismo luso-brasileiro, ao santo se devia uma homenagem grandiosa, com a maior pompa possível. Um outro ponto que lembra a festa de origem açoriana é a presença do número doze: para o monge eram doze os zeladores que deveriam organizar o evento; para o Divino, o festeiro era escolhido entre doze pessoas influentes da comunidade. Embora a Festa do Campestre, com o tempo, fosse adquirindo cada vez mais semelhanças com o Divino, aquela começou de maneira genuinamente popular, sem a presença da Igreja oficial ou de grupos sociais urbanos abastados.

O historiador Eduardo Hoornaert, em seu estudo sobre a "*formação do catolicismo brasileiro*", usou o termo "catolicismo popular" para descrever um tipo de religiosidade que era "vivido pelos pobres em geral".[264] Se seguirmos essa idéia, podemos diferenciar o que era "catolicismo dos ricos" e dos "pobres", pois um era organizado pelos grupos abastados, e o outro começou por iniciativa dos desfavorecidos: o Divino e o Campestre respectivamente.

Entretanto, acreditamos que a melhor forma de diferenciar os eventos seja caracterizando o Divino como uma Festa organizada por católicos urbanos com relevância social, ao contrário a do Campestre, que seria uma Festa onde os proprietários rurais, geralmente os mais ricos, assumiam os preparativos. Mas ambas podem ser consideradas "catolicismo popular", pois são de iniciativa leiga, e não da Igreja institucionalizada.

A Festa do Campestre, pelo menos em seu início, parece ter sido "mais popular" que a do Divino, por ter nascido de um eremita que agregou em torno de si pessoas ligadas ao

---

[263] Documento "*Aos dos Campestres*". In: SILVEIRA, *Op. cit*., p. 475-7.
[264] HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro: 1550-1800.* Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 1974, p. 98-9.

mundo rural, e a região de Santa Maria, essencialmente rural,[265] forneceu grande número de devotos. Além disso, o uso das águas como que fossem "milagrosas", dava ao evento religioso um aspecto prático, pois aliados às tradicionais rezas, novenas, missas e procissões, estava os banhos com a água e o barro santos, o uso de cipós e raízes e a difícil peregrinação pela via-sacra, denominação do monge João Maria D'Agostini se referindo à subida com as dezessete cruzes.

Essa é a origem histórica dos festejos do Campestre, um santuário criado pela presença da ação popular, sem autoridades ou o clero como ponto de partida, mas, sim, de um "vago ermitão", um indivíduo anônimo, uma figura misteriosa que se tornou um homem santo. Identificando-se no sofrimento com o eremita, o povo passou a freqüentar o Cerro do Campestre em busca de uma religião viva, prática e que resolvesse seus dilemas.[266]

---

[265] Segundo Luis Augusto Farinatti, a maioria da população de Santa Maria, de meados do século XIX, era composta por *lavradores nacionais*, famílias que estavam instaladas nas áreas florestais da região, sobrevivendo da plantação de roças de produtos alimentares, visando acima de tudo a sua subsistência, mas também comercializando um pequeno excedente na região. FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Sobre as cinzas da mata virgem*: lavradores nacionais na Província do Rio Grande do Sul (Santa Maria, 1845 – 1880). Porto Alegre: PUCRS, 1999, p. 170-1. (Dissertação de Mestrado)

[266] Essa idéia provém do que João Camilo de Oliveira Torres fala sobre as origens históricas de quase todos os santuários no Brasil. Para o autor, sempre foi a presença da ação popular, e não das autoridades, do clero ou da Igreja oficial, que esteve por trás da criação dos mais importantes centros devocionais do Brasil. Os ermitães ganham destaque no papel de iniciadores de tais centros, pois apresentando ao povo um "Deus Vivo", Forte e Imortal, embora Sofredor, iam ao encontro do que o povo simples queria: identificar-se, no sofrimento, com Cristo. TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. (A Igreja e a sociedade brasileira). São Paulo: Grijalbo, 1968, p. 58.

11. Primeira Capela de Santo Antão, construída no final de 1848, com a finalidade de venerar a imagem do santo nos dias de festa. Em 1896, quando o vigário Pedro Wimmer quis demolir esse templo, a comunidade se mobilizou e impediu tal ato. A nova capela teve que ser edificada ao lado da antiga. O prédio feito em alvenaria demonstra a importância que o local adquiriu para as pessoas. A presença da guarda municipal junto aos civis ratifica uma preocupação com a manutenção da ordem no evento. Foto de 1914. *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário de Fundação da Cidade de Santa Maria*, Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

A Festa do Campestre foi se modificando com o passar dos anos, e no papel de testemunhas oculares do evento, alguns memorialistas e pesquisadores deixaram as suas impressões que serviram para percebermos as transformações ocorridas no tempo. No ano de 1895, Felicíssimo de Azevedo escreveu sobre o monge e sua permanência nos Cerros do Campestre e Botucaraí.[267] Relembrou também uma conversa entre o eremita e o governador provincial, o general Francisco José de Souza Soares D'Andréa. O autor esteve no Cerro do Campestre de setembro a outubro de 1848, testemunhando a aglomeração que ocorria em torno da figura do monge, afirmando que "a sua longa barba e o habito atraiam os simples que o tomavam por um novo Messias". Nesses relatos, encontramos uma descrição elogiosa do ambiente de "fraternidade" do acampamento, que era "a maior decência e respeito às

[267] Reportagens publicadas no Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 15 e 18 de março de 1895, intituladas "Morro das Cruzes". ACHC (Edições micro-filmadas).

famílias".[268] Em outra parte dessa reportagem, Felicíssimo de Azevedo trouxe mais detalhes sobre a Romaria:

> Era bonito ver-se ao clarear do dia a romaria penitenciária a subir o morro, *ajoelhando-se diante das cruzes a fazer oração*. As senhoras, em desalinho, descalças, *trilhando um caminho agreste e pedregoso* com seus pés delicados; os cabelos soltos flutuantes. *A capela regurgitava de devotos*, que todos, mais ou menos, depositavam em um cofre forrado colocado no lado do altar o seu óbolo. Este cofre era fechado com três chaves, das quais uma era guardada pelo monge e as outras duas por dois claviculários de nomeação e confiança do monge. De tempos a tempos era aberto o cofre, em presença do monge, que depois de recolher o que era preciso para as despesas do culto, *o resto distribuía pelos pobres*.[269] (grifos nossos)

Parece bastante provável que Felicíssimo de Azevedo tenha sido enviado ao Campestre por ordens do governador provincial, general D'Andréa, para fiscalizar de perto o que estava ocorrendo em torno do monge.[270] A sua benevolência ao retratar os procedimentos dos devotos no Campestre talvez seja pela distância no tempo que separava o ano de 1848, quando lá esteve, e o ano de 1895, data da elaboração dos artigos no jornal. Através de suas lembranças, Felicíssimo procurou transmitir uma idéia de ordem e sincera devoção dos que lá estavam, apresentando um ponto de vista diferente das impressões presentes no relatório do Dr. Thomaz, escrito em 1849. O médico afirmou serem as práticas daquelas pessoas "supersticiosas", "anti-religiosas", "pagãs" e "idólatras". Para Felicíssimo, no entanto, era "bonito" ver a romaria subir o morro, com as pessoas ajoelhando-se para fazer orações, "trilhando um caminho agreste e pedregoso".

Essas recordações revelam um ponto de similaridade com o documento que supostamente foi escrito pelo monge João Maria D'Agostini, de título "*Aos dos Campestres*": o fato dos devotos depositarem esmolas em um cofre, e esse dinheiro ser usado tanto para as despesas do culto como para distribuição aos pobres. O monge escolheu pessoas de sua confiança que guardariam as outras duas chaves que abririam o cofre. No relato de Felicíssimo, temos indícios de que o monge pode ter fundado uma espécie de "confraria", ou "irmandade", que ficaria responsável pela administração da festa. Portanto, mesmo que o documento "*Aos dos Campestres*" não tenha sido redigido pelo próprio, foi sob sua orientação que se escreveu tal carta. As lembranças de Felicíssimo dão fundamentação para que acreditemos na originalidade daquele documento.

---

[268] AZEVEDO, Felicíssimo de. "Morro das Cruzes II". Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 18 de março de 1895. ACHC.

[269] AZEVEDO, Felicíssimo de. "Morro das Cruzes II". Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 18 de março de 1895. ACHC.

[270] Essa idéia é de BELTRÃO, Romeu. "O monge do Campestre". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 2 de julho de 1950. AHMSM.

Mesmo após a saída do monge João Maria, a festa continuou na região de Santa Maria, com os festejos sendo precedidos por uma novena que iniciava no dia 8 e ia até o dia 17 de janeiro. No início da novena, o Santo era retirado de sua ermida e levado até a capela, só retornando a sua "morada" no último dia da festa, quando se realizava a procissão. Segundo o historiador João Belém, que presenciou esses momentos:

> No dia 17, à tardinha, último dia desta *festa tanto pagã como cristã*, Santo Antão, em andor, aos ombros dos fiéis, dá uma volta pelo arraial e sobe após o íngreme Cerro de 280 metros de altura, em demanda de sua igrejinha [a ermida]. A subida é penosíssima. Uma estradinha aclivosa serpenteia do sopé da montanha até o cume, entre alterosas árvores seculares! (...) Mas o campesteiro não desanima. Escorregando, caindo, levantando, *ele conduz, aos ombros, Santo Antão*, até o pico da montanha, *como Cristo conduziu a sua cruz até o cimo do Calvário*.[271] (grifos nossos)

Para João Belém, que escreveu seu livro na década de 1930, a festa podia ser vista tanto como "pagã" quanto "cristã", pois em muitos momentos ela se apresentava como tal. Essa declaração guarda algo de similar ao que o Dr. Thomaz Antunes de Abreu constatou em 1849 quando de sua pesquisa nas águas "milagrosas". No entanto, João Belém romanceia a procissão no qual foi testemunha ocular tantas vezes, fazendo analogias entre os fiéis que levavam o santo nos ombros e Cristo que levou a sua Cruz até o Calvário.

Esse relato mostra que certos procedimentos da Romaria ainda se mantinham intactos desde a época do monge: a subida da montanha carregando o santo, e o sofrimento dessa caminhada guarda relação com o que os devotos faziam na década de 1840. Finalizando sua descrição sobre a Romaria do Campestre, João Belém afirmou que "a fé venceu a ciência", pois nem com o desaparecimento do monge, nem com a palavra dos especialistas que diziam não ser a água milagrosa, fez com que o "grosso da coluna" desaparecesse.

O memorialista João Daudt Filho também deixou o seu relato sobre a tradicional Festa de Santo Antão. A primeira versão de suas *Memórias* é de 1936, e relembra o autor que "há mais de 60 anos" assistiu à esplêndida festa organizada por Onofre Flores, "e a muitas outras mais tarde". Fazendo os cálculos, vimos que Daudt Filho presenciou o evento na década de 1870, quando era um adolescente com idade entre 12 e 18 anos. E ao afirmar que assistiu a tantas outras mais tarde, temos a confirmação de que esta festa continuava reunindo um número grande de devotos na década de 1880, justamente no tempo em que Santa Maria entrava para o *Progresso*.

---

[271] BELÉM, *Op. cit.*, p. 178.

Relembrando detalhes sobre a Festa do Campestre, Daudt Filho destacou o seguinte estribilho que era repetido pelos populares: "*Preste ou não preste, viva a festa do Campestre"*. Na seqüência, salientou o grande movimento de:

> *Carros e carroças* (...), *carretas e carretilhas* que se moviam no município de Santa Maria e nos municípios vizinhos, *abarrotados de famílias e de pessoas doentes*. O resto ia a cavalo. Marchavam todos, em romaria, para a festa tradicional, e *os doentes em busca da saúde na fonte milagrosa do Monge Santo*. A romaria era abrilhantada pelas *elegantes amazonas* de longos roupões e vistosos corpetes, sentadas nos cilhões apropriados e, ao lado, *os rapazes, em seus fogosos corcéis* "aperados" de luzente prataria.[272] (grifos nossos)

Por esse relato, percebemos que uma extensa caravana se dirigia para o Cerro do Campestre, onde as famílias encaminhavam-se com seus "carros", carroças, carretas e outros meios de transporte do período. Isso demonstra que as pessoas vinham de longe para participar da festa, e nas décadas de 1870 e 1880, época retratada por Daudt Filho, ainda se buscavam curas nas águas "milagrosas" do monge João Maria. Mas algo de novo surge dessa narrativa: a presença de "elegantes amazonas" e de "rapazes em seus fogosos corcéis". Nas lembranças de Felicíssimo de Azevedo ou mesmo no relatório do Dr. Thomaz de 1849, não foi descrito qualquer elemento de luxo ou ostentação na festa, ao contrário do que nos diz Daudt Filho. O evento teria mudado suas feições, justamente por ser organizado por proprietários rurais abastados da região?

No Cerro do Campestre, próximo à capela, havia um local onde acampavam os peregrinos, permanecendo ou em ramadas, barracas, cabanas com tetos de sapé ou em carretas cobertas de couro ou de lona. Os romeiros, no entanto, "se dividiam em duas zonas: as famílias, na parte superior do terreno e, em baixo, na 'zona oriental', o povo miúdo da pândega e do barulho".[273] Daudt Filho identificou uma divisão social entre os peregrinos, comprovando que tanto os humildes quanto os mais abastados procuravam o lugar para conseguir algum benefício. E a presença de pobres e ricos também pode ser estendida para a época do monge. Mas houve mudanças em relação às instruções que João Maria D'Agostini

---

[272] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 203.

[273] Essa versão é confirmada por Romeu Beltrão, que escreveu vários artigos sobre a festa do Campestre num jornal de Santa Maria (*A RAZÃO*) nas décadas de 1950 a 1970. Para Beltrão, por volta de 1920, a festa "apresentava uma significativa dualidade. As classes dos estratos superiores ocupavam com suas barracas e cabanas a parte alta do terreno (...). Do outro lado da estrada (...) na parte baixa – ficava a maioria do povo." Acrescenta que na parte baixa, "quinhentos metros na frente da igrejinha, bem à vista do Santo, a cachaça, a luxúria e a carpeta desnorteavam a turma alegre e atulhavam de escândalo os ouvidos dos devotos." BELTRÃO, Romeu. "Uma promessa a Santo Antão". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 26 de maio de 1960. AHMSM.

deixou aos seus zeladores: "os festeiros, em geral, eram os fazendeiros dos arredores, que abatiam rezes para os assados oferecidos aos peregrinos."[274]

Se Daudt Filho relembrou que há mais de 60 anos assistiu a uma "esplêndida" festa organizada pelo festeiro Onofre Flores, o Campestre parece ter se tornado similar às folias do Divino, quando se escolhiam os festeiros a cada ano, e esses se empenhavam em realizar o melhor evento possível, com o intuito de elevar o seu status social na comunidade. Mas há também uma herança que se manteve, pois ainda se fazia um banquete, com muita carne, que era oferecido aos peregrinos. As recomendações de João Maria D'Agostini não tinham sido olvidadas por completo. Entretanto, essa tarefa passava a ser incumbência do festeiro, e não mais à custa das esmolas como instruíra o monge. E ainda: provavelmente, era o fazendeiro-festeiro que ficava com o óbolo depositado no cofre pelos romeiros.

Em 1975, escrevendo sobre a Festa do Campestre, Romeu Beltrão confirmou que durante vários anos o evento se realizou de acordo com as regras e desejos do monge. Era um evento que envolvia o povo humilde, todavia, com o passar do tempo, "sem perder de todo a religiosidade, a festa ficou mais profana". Isso porque – acredita Beltrão – tanto a Igreja, quanto os fazendeiros e a burguesia foram aos poucos cooptando as puras manifestações populares. Houve uma substituição gradativa dos devotos simples pela "grã-finagem de Santa Maria, e de outros municípios vizinhos, especialmente da Serra." Seguindo esse artigo, o mesmo confirma a suspeita sobre a competição entre os festeiros:

> *O encargo de festeiro era cobiçado e a escolha uma verdadeira disputa*, que se estabeleceu entre representantes de Santa Maria e de municípios da Serra, predominando os fazendeiros, *que viam na festa do Campestre uma legítima tradição gauchesca*. Assim, o momento da eleição dos festeiros para o ano seguinte, que ocorria depois da procissão, era de grande expectativa. *Ser festeiro do Campestre era uma vaidade, que o dinheiro proporcionava*.[275] (grifos nossos)

Percebemos as similaridades que se estabeleceram entre as festas do Campestre e do Espírito Santo, como a disputa para ser o festeiro, já que passou a ser um cargo cobiçado, além de somente os mais ricos poderem ter tal privilégio. Um dado interessante diz respeito aos fazendeiros, que passaram a ver nessa festividade uma tradição gauchesca. Não sabemos exatamente que tipo de tradição "gauchesca" foi vista numa festa como a do Campestre, mas, certamente, o evento proporcionava uma chance para os proprietários rurais mais "poderosos" se fazerem visíveis socialmente, talvez até competindo com os festeiros e a Festa do Espírito Santo, já que essa era realizada por pessoas ligadas à vida urbana de Santa Maria.

---

[274] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 203.
[275] BELTRÃO, Romeu. "O monge do Campestre". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 5 de junho de 1975. AHMSM.

Mas se a Festa do Divino Espírito Santo reunia moradores do município de Santa Maria, a do Campestre continuava a atrair, cada vez mais, a população de cidades e vilas vizinhas, de outros pontos da Província e estrangeiros. Em janeiro de 1897, no jornal santa-mariense *O Combatente*, há uma descrição sobre esse evento:

> Com a concorrência e animação de todos os anos foi realizada a tradicionalíssima festa do Campestre, domingo passado, da qual foi encarregado [como festeiro] o sr. Osório Rufino Orengo (...). Sem medo de errar se pode afirmar que é hoje esta festa *a mais popular do estado do Rio Grande do Sul*, tal é a concorrência extraordinária de povo vindo de todos os pontos do território. Calculamos em 300 o número de carretas espalhadas por todos os pontos, afora grande número de carroças, carros e veículos semelhantes.[276] (grifos nossos)

Três anos depois, no jornal *O Estado*, há mais uma confirmação sobre a grandiosidade da festa:

> Está na ordem do dia a festa do Campestre (...). Que saibamos não há em todo o Rio Grande do Sul nenhuma outra mais popular. Como a festa da Penha, e a de N. S. Aparecida, em S. Paulo, a festa do Campestre atrai dos mais distantes lugares magotes e magotes de fiéis (...).[277]

O crescente número de romeiros foi registrado por Hemetério José Velloso da Silveira em 1906, com esse afirmando que mesmo com as chuvas copiosas que se abateram nos dias da festa, cerca de cinco mil pessoas estiveram presentes no evento.[278] A cidade de Santa Maria, estando mais próxima do local, dava um enorme contingente à festividade. Segundo João Belém:

> A estrada da Caturrita que conduz àquele local, nesses dias tem um aspecto interessantíssimo. Velhos Fords desconjuntados, rústicas carretilhas vagarosas e luzentes automóveis céleres, auto-ônibus buzinantes, caminhões de carga transformados em carros de passageiros, cruzam-se a toda a hora, dia e noite, pondo em risco a vida dos que não tem dinheiro para pagar o transporte, atiram-se a pé, estrada‘fora, dentro de uma nuvem de pó, que os velozes veículos levantam, nos dias caniculares de janeiro.[279]

Escrito em 1930, o livro de João Belém traz uma das melhores descrições para mostrar a evolução da festa ao longo das décadas. Automóveis, ônibus, caminhões de passageiros cruzavam com carretilhas e pessoas a pé, todos se dirigindo ao local criado por um eremita em 1846, quando da região das Missões trouxe a imagem de um santo, construindo, juntamente

---

[276] “Festa do Campestre”. Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 24 de janeiro de 1897. ACMEC.
[277] Jornal *O Estado*, Santa Maria, 10 de janeiro de 1900. ACMEC.
[278] SILVEIRA, *Op. cit.*, p. 158.
[279] BELÉM, *Op. cit.*, p. 178.

com moradores das redondezas, uma ermida e uma capela para guardar e venerar Santo Antão Abade. Além, é claro, de afirmar serem "milagrosas" as águas de um córrego que por ali passava.

O Campestre se tornou um dos maiores centros de peregrinação do interior do Rio Grande do Sul, convertendo-se numa verdadeira Romaria de fiéis que procuravam os mais diversos benefícios, além do pagamento de promessas. Cruzando os séculos, esse evento religioso continuou sendo realizado todo mês de janeiro, desde 1846, mas logicamente que com várias mudanças, principalmente a partir da década de 1880 quando da chegada da ferrovia, pois as elites dirigentes passaram a ter uma maior preocupação em controlar a população nos dias do evento. Era um tipo de religiosidade que não se coadunava com a imagem de cidade moderna que se almejava construir.

Ao assumirem o comando da paróquia em 1896, a Pia Sociedade das Missões – congregação religiosa européia ultramontana – tomou para si a organização dessa manifestação da religiosidade popular, bem como as demais que existiam na freguesia. Aos poucos impuseram a sua marca a esse evento, sacralizando os locais de culto, tornando-o menos leigo e mais clerical, procurando destacar os sacramentos em detrimento à devoção ao santo, o que estava a gosto das elites dirigentes de Santa Maria que já buscavam modificações no catolicismo do povo. O Cerro do Campestre foi muito procurado até o início da década de 1930, quando outras devoções passaram a ser priorizadas em Santa Maria, como a de Nossa Senhora Medianeira.

12. Início da procissão de Santo Antão Abade. Junto aos populares, está o padre palotino Caetano Pagliuca, o festeiro empunhando a bandeira e a imagem original de Santo Antão, trazida por João Maria D'Agostini em 1846. O santo será levado pelos fiéis até o cume do Cerro – numa penosa subida com aproximadamente 300 metros – onde permanecerá na ermida até o ano seguinte. O controle das devoções populares foi central no governo dos padres palotinos, presentes em Santa Maria a partir de 1896, que paulatinamente mudarão as feições desse e de outros eventos religiosos. Foto de 1914. *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário de Fundação da Cidade de Santa Maria*, Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

Estendemo-nos na descrição e transformação da Festa do Campestre para salientar a importância desse evento para Santa Maria, que mobilizava não só os seus habitantes, mas também pessoas de lugares mais distantes. Sendo assim, se atualmente a Romaria de Nossa Senhora da Medianeira concede a Santa Maria o título de "cidade mais católica do interior do estado", arriscaríamos dizer que, no século XIX, a Romaria ao Cerro do Campestre emprestava à vila de Santa Maria a alcunha de "freguesia mais religiosa da Província".[280] Dessa forma, o monge João Maria D'Agostini deu a sua contribuição para tornar a cidade um verdadeiro "centro de peregrinação".

[280] Enquanto a devoção a Nossa Senhora da Medianeira foi trazida a Santa Maria pelo clero diocesano, e a Romaria é organizada pela Igreja Católica, a do Cerro do Campestre iniciou como descrevemos, de modo genuinamente popular. Talvez por estar identificada ao povo e a um monge, e não ao catolicismo "oficial", é que os pesquisadores locais insistam em afirmar que Santa Maria era uma "cidade descrente", ou de "escassa religiosidade". Quando se tem o catolicismo oficial como parâmetro, obviamente que tais práticas viram "superstição", "ignorância", "paganismo" e "idolatria". Ao não considerarem a Romaria do Campestre uma autêntica manifestação do catolicismo popular, há uma negação de mais de trezentos anos da história do Brasil.

Embora as duas festas até aqui analisadas – a do Espírito Santo e a do Campestre – fossem diferentes em suas origens, com o tempo elas acabaram por se aproximar. Algumas pessoas enxergavam mais uma chance de promoção social do que realmente manifestar a sua crença no Divino ou em Santo Antão. Mas isso não interferia nas concepções do povo simples, que visualizava na bandeira do Divino, na figura de um monge ou na imagem de Santo Antão uma oportunidade de entrar em contato com o sagrado, com o mundo sobrenatural, para conseguir determinadas graças, benefícios ou curas.

A Festa do Campestre não parece ter passado pela mesma política de cerceamento que a do Divino Espírito Santo, talvez porque aquela se localizava num Cerro, distante do Centro da cidade e, por isso, não ficaria ao alcance dos olhos dos viajantes que chegassem a Santa Maria pela estação ferroviária. Mas certos excessos deveriam ser reprimidos, como as bebedeiras e as danças que entravam madrugada à dentro, além, é claro, de um efetivo controle sobre a movimentação de pessoas estranhas na cidade, principalmente em seu perímetro urbano, já que o número de romeiros aumentava muito nos dias mais concorridos da festa.

Não devemos esquecer que certos hábitos populares, dentre eles religiosos, estavam sendo cerceados, ou vistos com desconfiança, pelo grupo urbano que se tornava proeminente em Santa Maria. Alguns procuravam preservar certas tradições de sua cultura religiosa, mas buscando um distanciamento dos excessos cometidos pelos populares. A elite católica voltara seus olhos para a Europa, almejando ser participante daquela cultura, ter seus hábitos e costumes, inclusive os de vivência religiosa. Contudo, poderiam surgir impasses no momento que o clero reformador chamasse para si a responsabilidade de orientar e disciplinar tais devoções, isso porque o princípio de autonomia dos leigos seria questionado.

Tudo o que analisamos até agora, teve a participação ativa da sociedade civil, seja de seus estratos mais simples, como no caso das origens da Festa do Campestre, ou dos mais abastados, que organizavam a secular folia do Divino Espírito Santo. Mas na Santa Maria do século XIX, havia outras manifestações religiosas igualmente comandadas por leigos.

2.1.3 A Semana Santa na "igrejinha" dos índios

Juntamente aos primeiros povoadores de Santa Maria, chegaram, em 1802, cerca de trinta famílias indígenas naturais da região missioneira dos Sete Povos. Segundo João Belém, esses "índios recém-chegados eram indivíduos que, em virtude da catequese jesuítica exercida em largos anos, estavam civilizados tendo abraçado com sinceridade a religião católica, tanto que eram batizados pelo rito romano".[281]

Os índios se instalaram um pouco distantes do Centro do povoado – que se localizava em volta do oratório, depois capela e Igreja Matriz –, fazendo alguns "ranchos" e fundando a Rua da Aldeia.[282] Passaram a exercer os ofícios que tinham aprendido com seus antepassados que viveram nas Reduções, trabalhando como ferreiros, carpinteiros, pedreiros e alguns dedicando-se à lavoura ou sendo peões nas estâncias que existiam nas redondezas do então povoado de Santa Maria.[283]

De sua região de origem, os índios trouxeram uma tela branca de linho com uma imagem pintada de Jesus Cristo sangrando sob a coroa de espinhos.[284] Essa descrição foi feita por Daudt Filho, que enquanto menino deve ter participado das cerimônias da Paixão de Cristo durante a Semana Santa, única ocasião em que se expunha a tela no pequeno templo construído pelos indígenas na Rua da Aldeia. A zeladora da tela e da "igrejinha" era a senhora Joana Manderú, da nação Guarani, natural de São Francisco de Borja, um dos Sete Povos das Missões, e durante muito tempo organizou a solenidade da Semana Santa. Passou essa incumbência para sua filha Francisca, que mais tarde ficou conhecida como "Tia Chica", que dando continuidade aos costumes de sua progenitora, ornava o templo de forma singela, onde o pano com a imagem de Cristo ganhava um destaque especial, sendo o principal símbolo da festa religiosa.

Conforme relembra Daudt Filho, durante os dias consagrados à Paixão de Cristo, a população em grande número se dirigia, como em romaria, para fazer orações na capela da Rua da Aldeia, e venerar o quadro do Senhor dos Passos. A escrava da família Daudt, a preta "Quintina", era uma dessas assíduas freqüentadoras do templo, que sob a direção da "capelôa"

---

[281] BELÉM, *Op. cit*., p. 89. O autor está querendo dizer que os índios compartilhavam de certos hábitos dos seus conquistadores, fruto da catequese que fez os indígenas modificarem costumes ancestrais. O batismo era uma maneira de inserção do "gentio" à sociedade colonial, desse modo, o termo "civilizados" pode ser trocado por "cristianizados". Sobre o papel dos jesuítas na cristianização dos povos indígenas, ver trabalho de: QUEVEDO, Júlio Ricardo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.
[282] Essa Rua passou a se chamar Ipiranga (1876), sendo seu nome atual Avenida Presidente Vargas.
[283] BELÉM, *Op. cit*., p. 90.
[284] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 200; BELÉM, *Op. cit*., p. 91.

Tia Chica, pagava promessas e rezava o terço junto a outros devotos perante o altar iluminado com velas de sebo.[285]

Novamente não se vê a presença da Igreja Católica enquanto organizadora ou administradora dos centros de devoção, mostrando a participação verdadeiramente ativa dos leigos em assuntos da religião. Até os "gentios da terra" tomavam frente nessas questões, criando uma prática adotada por negros escravos de Santa Maria e, o que é muito provável, também pela população "branca" do local. Uma vez chegados à região de Santa Maria, aqueles índios procuraram seguir certos hábitos vividos durante o tempo em que se encontravam na região dos Sete Povos. Isso pode ser comprovado pela primeira zeladora da imagem de Cristo, a senhora Joana Manderú, que levou sua filha Francisca para ser batizada pelo reverendo José Feliciano Rodrigues Prates[286] no oratório de Santa Maria, dia 8 de outubro de 1810.[287] Para um indígena ou um escravo, mais do que para os luso-descendentes, ser batizado significava ser aceito na sociedade dos "brancos", inserindo-se de algum modo nos costumes da cultura dominante.[288]

Mas se a Festa do Campestre existe até os dias de hoje, as cerimônias da Rua da Aldeia não deixaram quaisquer vestígios. Durante as pesquisas de João Belém, no início da década de 1930, ele conseguiu localizar o pano de linho com a imagem de Cristo e a pessoa que o herdara de "Tia Chica": a senhora Ana Leal, antiga moradora da Rua Ipiranga. Entretanto, nem a igrejinha dos índios, nem qualquer outro elemento que lembrasse a Rua da Aldeia foram encontrados pelo referido pesquisador. De acordo com suas informações, a igrejinha fora demolida após a morte de "Tia Chica", e no ano de 1899, no lugar que havia o pequeno templo indígena, foi lançada a pedra fundamental do Hospital de Caridade de Santa Maria, numa negociação entre personalidades importantes da cidade e os padres da Pia Sociedade das Missões – os palotinos –, que então administravam a paróquia. Ao que parece, a Igreja tomara para si tal terreno por ter havido ali a igrejinha dos índios, portanto, o solo seria "sagrado".

---

[285] BELÉM, *Op. cit*., p. 90; DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 200. Outra prática relembrada por Daudt Filho era o uso das "palmas de jerivá, que os devotos levavam para serem bentas no Domingo de Ramos, [e] eram queimadas durante as tempestades. A fumaça dessas palmas, todos estavam crentes, afugentava os raios".

[286] O reverendo José Feliciano Rodrigues Prates viria a ser o primeiro bispo do Rio Grande do Sul, assumindo o cargo em 1853. Sobre a trajetória do bispo dom Feliciano, ver estudo de: HASTENTAUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Editora Acadêmica, 1987.

[287] Informação retirada do livro de batismos da Freguesia de Cachoeira do Sul, a qual pertencia o oratório de Santa Maria da Boca do Monte. In: BELÉM, *Op. cit*., p. 90.

[288] No caso específico dos negros, o meio em que esse era introduzido o induzia a aceitar, até a desejar, o batismo, que melhorava o seu status social, sem o que os negros crioulos caçoavam dos africanos "pagãos", chegando mesmo a injuriá-los, enquanto os brancos os tratavam como animais "sem alma". BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil: Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações*. Vol. 1. São Paulo: Editora da USP, 1971a, p. 181.

2.1.4 "*Em bandos precatórios, roncando as cuícas ao som da batucada de cuias e pandeiros*": a devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário

A devoção a Nossa Senhora do Rosário é muito anterior à existência da Irmandade em Santa Maria, pois foi somente no ano de 1889, por iniciativa do vigário Aquiles Parrela Catalano, que se têm notícias da criação da confraria.[289] Mesmo com a presença de escravos desde, pelo menos, a década de 1830, parece não ter havido uma preocupação em constituir uma Irmandade que os congregasse. Além disso, até meados do século XIX, a região era essencialmente rural, o que deixava os escravos afastados uns dos outros, cada grupo trabalhando nas propriedades de seus senhores. Nas festas religiosas os cativos das estâncias se encontravam com os do núcleo urbano, e mesmo assim, essa aglomeração não parecia atormentar os detentores do poder local.[290]

A Província de São Pedro do Rio Grande, no século XIX, não era o lugar que concentrava o maior número de escravos, ao contrário do que ocorria na região cafeeira paulista no mesmo período, ou no tempo de exploração mineradora em Minas Gerais. Desse modo, grande parte dos escravos do Sul não vinha diretamente da África, mas eram oriundos de outras regiões do Brasil.[291] Isso pode indicar que os cativos já estavam passando pelo processo de sincretismo religioso e cultural, o que explicaria a devoção a Nossa Senhora do Rosário presente entre os negros que habitavam Santa Maria no século XIX.[292]

Contudo, é importante destacar que não só os escravos eram devotos a Nossa Senhora do Rosário, veneração que pode ser estendida aos demais grupos sociais e étnicos da região, tanto da área urbana quanto rural, fossem eles negros, brancos ou mulatos. Além disso, a devoção não foi trazida a Santa Maria através dos escravos, mas, sim, com os luso-brasileiros

---

[289] Oficialmente, parece ter sido esse o ano da criação da Irmandade de Nossa Senhora do Rosário em Santa Maria. Anteriormente, em 1873, o padre Marcelino tentou organizar a devoção a santa, para que logo ganhasse a autorização do governo e do bispo e passasse a ser uma Irmandade de fato e reconhecida por lei.

[290] O historiador Luis Augusto Farinatti afirma que o trabalho escravo estava espalhado por diversas atividades no município: nas tarefas domésticas, nas roças, no serviço da pecuária e nos serviços urbanos com os escravos de ganho. Mas eram nas estâncias de gado que se concentravam o maior número de cativos, embora em quantidade muito menor do que nas regiões charqueadoras do restante da Província. De acordo com os dados, em Santa Maria havia 988 escravos em 1858, perfazendo 18,9 % da população; no ano de 1872, havia 1.204 cativos, sendo 14,6 % do total de habitantes. FARINATTI, *Op. cit.*, p. 31-2. Sobre as relações familiares entre os negros, escravos ou forros, com a população livre de Santa Maria, consultar: GUTERRES, Letícia Batistella Silveira. *Para além das fontes: im/possibilidades de laços familiares entre livres, libertos e escravos*: (Santa Maria – 1844-1882). Porto Alegre, PUCRS, 2005. (Dissertação de Mestrado)

[291] Sobre escravidão no Rio Grande do Sul, consultar: BAKOS, Margareth Marchiori. *RS: escravismo e Abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

[292] Para o pesquisador Antônio Isaia, conforme tradição oral, o Bairro do Rosário, na parte oeste de Santa Maria, teve seus primeiros ranchos durante a Revolução Farroupilha (1835-45), que foram erguidos por famílias de escravos. ISAIA, Antônio. "Um pouco da história do bairro do Rosário". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 19 de janeiro de 1999. AHMSM.

que primeiro povoaram o lugar, a partir de 1797.[293] Mais tarde, quando chegaram as famílias de alemães, essas também passaram a prestar homenagens a santa.

O farmacêutico João Daudt Filho relembrou que foi com sua "mãe preta" que aprendeu a venerar Nossa Senhora do Rosário: "Desde tenra idade, ouvia mãe Maria dizer que uma promessa àquela Virgem nunca falhava". O ainda jovem Daudt Filho resolveu "testar" o poder da santa, ajoelhando-se na cama implorando a intervenção de Nossa Senhora do Rosário para que uma tempestade que se armava durante aquela noite fosse dissipada, e não gorasse o passeio programado para o dia seguinte. Prometeu "uma arroba de velas de cera, que levaria a seus pés no altar da Matriz". Para alegria do garoto, "fez-se o milagre", com o sol raiando forte no dia de seu passeio com a família até as margens do rio Vacacaí.[294]

Uma primeira tentativa de organização da devoção a Nossa Senhora do Rosário ocorreu em 1873 através do padre Marcelino Bittencourt – um sacerdote com alguns vínculos ultramontanos –, que tinha por objetivo principal reunir no seio da Igreja Católica e à sombra da Cruz, os africanos e seus descendentes.[295] Procurava-se fazer com que o negro, escravo ou liberto, assimilasse a idéia de que a religião cristã era uma fonte privilegiada de consolo; as igrejas, o local de resignação; e a irmandade que se pretendia criar, funcionaria como veículo operacional dessa política.[296] Certamente o padre Marcelino almejava que a devoção por ele organizada não extrapolasse sua função básica: o de proporcionar aos seus integrantes momento de convívio social, talvez um veículo de reivindicações, mas jamais de contestação.[297]

Vários eram os momentos para as pessoas manifestarem a sua religiosidade, dar vazão aos sentimentos e se socializarem, como nas ocasiões das Folias do Divino, nas Romarias ao

---

[293] A devoção a Nossa Senhora do Rosário só posteriormente foi identificada aos negros, sendo uma santa trazida ao Brasil pelos portugueses. Essa devoção acompanhou os primeiros casais açorianos que povoaram Porto Alegre a partir de 1750. Mais informações a esse respeito, consultar: BAREA, *Op. cit*.

[294] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 35. Interessante é o prosseguimento dessa história, pois o jovem não tinha dinheiro para comprar uma arroba de velas a fim de pagar a sua promessa. Passou, então, a freqüentar velórios na matriz, pois se distribuíam velas que eram acesas durante a encomendação. Após vários velórios, conseguiu amortizar a dívida com a santa, mas para cumprir tal promessa, por vezes, tinha que gazear aula. Numa dessas "escapadas", foi pego por sua mãe quando acompanhava o sepultamento de uma criança. Depois do castigo, acabou contando a verdade, e o que era raiva se transformou em comoção e motivo de orgulho para a sua mãe.

[295] As confrarias de negros ou mulatos foram fundadas nos mesmos moldes das confrarias dos brancos, e correspondiam a uma política da Igreja que visava "reunir no seu seio e à sombra da Cruz, os africanos ou seus descendentes", procurando "incorporar, embora os mantendo distintos, na vasta comunidade religiosa brasileira". Segundo Roger Bastide, foi no interior dessas confrarias, de São Benedito e do Rosário, que a assimilação e o sincretismo religioso ocorreram. BASTIDE, *Op. cit*., 1971a, p. 78.

[296] BOSCHI, *Op. cit*., p. 171.

[297] A idéia de criação de um local onde os negros convivessem e até reivindicassem algumas coisas, mas que jamais contestassem a ordem estabelecida, fazia parte dos planos da Coroa portuguesa desde o século XVII, sendo incorporado pelo Império brasileiro no século XIX. O historiador Caio César Boschi diz que as irmandades negras não serviram como instrumento de ascensão social, pois não colocaram em risco o estatuto da dominação. No fundo, era uma maneira de alienação social do negro-escravo. BOSCHI, *Op. cit*., p. 168-73.

Cerro do Campestre ou na Semana Santa da Rua da Aldeia, eventos organizados por leigos, de forma independente da Igreja. Isso deixou de ocorrer com a Festa a Nossa Senhora do Rosário, que só aconteceria com o aval do vigário Marcelino, que com sua política cerceadora iria fiscalizar quaisquer passos dos negros, já que esses deviam respeito à hierarquia.

A devoção e a Festa a Nossa Senhora do Rosário era vista e vivida pelos negros, escravos ou forros, como um acontecimento diferenciado, pois ali poderiam eles próprios organizar e encaminhar os festejos, pensando que a sua maneira de homenagear a Virgem não fosse provocar reações, seja dos brancos ou da Igreja Católica. De acordo com a descrição de Daudt Filho, que foi testemunha de algumas dessas celebrações:

> Era por ocasião da festa de Nossa Senhora do Rosário, que *os pretos perdiam a cabeça*. No alvoroço da festa, não havia corrente de ferro que os prendesse, nem chibata que intimidasse. *Em bandos precatórios, roncando as cuícas e, ao som da batucada de cuias e pandeiros*, entravam nas casas com o estandarte da santa, pedindo espórtulas para os festejos. Alegres com os tragos do "matabicho" que lhes eram oferecidos, saíam cantando:
>
> "Bamos s'imbora
> Não fica ninguém
> A Virgem do Rosário
> E Maria também."[298] (grifos nossos)

Essa observação de Daudt Filho, provavelmente em tons exagerados, afirmando que "os pretos perdiam a cabeça" por ocasião da festa, é um indício de que os negros aproveitavam a seu modo os instantes de liberdade, sendo uma chance de extravasarem sentimentos reprimidos, recriando ritos que tinham similaridades com sua cultura ancestral africana. Reunidos em "bandos precatórios", os negros se usavam de instrumentos musicais para alertar que estavam passando pelas ruas, e que bateriam às casas para pedir espórtulas para os festejos. Além de carregarem cuícas, cuias e pandeiros, transportavam o estandarte de Nossa Senhora do Rosário, um símbolo religioso que habilitava o bando e seus procedimentos profanos.

Hábitos parecidos podiam ser encontrados em várias partes do Brasil durante o período Imperial, como no Rio de Janeiro quando os batuques nos dias da Festa de Santana e do Espírito Santo tomavam conta da cidade, no caso estudado por Martha Abreu. Para a autora:

> Conseguindo negociar com os vizinhos e autoridades a realização de suas manifestações, "divertindo-se" em dias de santas católicas ou, mais apropriadamente, dançando à sua maneira e incorporando imagens e fetiches, *os*

[298] DAUDT FILHO, *Op. cit.*, p. 43.

> *"pretos" mantinham uma determinada tradição africana ao mesmo tempo que recriavam identidades próprias* (...). No fundo, com seus "batuques, cantorias e danças", desencorajavam os intolerantes, burlavam a repressão, ampliavam a cadeia de solidariedades, diminuíam as agruras da escravidão e (...) *afirmavam a existência de uma determinada herança*, não só musical, em termos de ritmo e dança, mas também religiosa (...)."[299] (grifos nossos)

Numa cidade como o Rio de Janeiro, havia momentos oportunos que eram bem aproveitados pelos escravos para exteriorizarem os seus sentimentos, como os festejos de santas católicas. Em Santa Maria, as festas do Espírito Santo e do Campestre também serviam, dentre outros motivos, para a socialização dos escravos, mas como relembrou Daudt Filho, a de Nossa Senhora do Rosário o "alvoroço" se fazia maior. Finalizando sua descrição, afirmou que:

> Dançando aos pulos, como símios, em desafio às iras dos seus donos, confiados na Imagem da Santa, cantavam todos em coro a seguinte estrofe:
>
> E – lerê redoba, nego,
> Bate pé, levanta pó,
> Que amanhã nosso costado
> Branco limpa c'o cipó.[300]

Essa mistura de imagens católicas com batuques, cantorias e danças, era o resultado do sincretismo do catolicismo em terras brasileiras. Como certificou Roger Bastide, "a Igreja sem o querer, ajudou a sobrevivência dos cultos africanos", permitindo aos negros se reunirem em confrarias, constituindo "uma forma de solidariedade racial que podia servir-lhes de núcleo e continuar em candomblé com o cair da noite."[301]

Em 1873, o padre Marcelino Bittencourt tentou organizar a devoção a Nossa Senhora do Rosário em Santa Maria, mas dois anos após, encontrou motivos para punir os negros e dissolver a dita devoção. Daudt Filho relatou que os negros saíam pelas ruas cantando, dançando, tocando instrumentos e pedindo esmolas de casa-em-casa, empunhando a bandeira de Nossa Senhora do Rosário. Até aí não havia grandes distinções do que era feito durante a Folia do Divino, mas um ponto fazia a diferença: era o sacerdote que administrava os rituais, o sagrado e o profano. Vejamos nas palavras do próprio padre Marcelino as causas para suspender a devoção:

> Pela presente portaria dei por bem dissolver a devoção de Nossa Senhora do Rosário, por mim organizada nesta Igreja Matriz, visto *ter se afastado totalmente do fim da sua instituição, desprezando os estatutos*, e, por fim, *desobedecer a esta*

---

[299] ABREU, *Op. cit*., p. 292-3.
[300] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 43.
[301] BASTIDE, *Op. cit*., 1971a, p. 79 e 82.

> *vigararia* na *proibição de sair com a bandeira e tirar esmolas*. (...) *levando a bandeira sem estar benta, cometendo assim o crime de idolatria*, incorrendo nas censuras da Igreja. Ficam, portanto, cassados todas as garantias, de nenhum efeito a eleição publicada em mil oitocentos e setenta e três e dissolvida, como de fato fica, a dita devoção. Esta deve ser cumprida e registrada no Livro do Tombo para todo o tempo constar.[302] (grifos nossos)

O padre Marcelino Bittencourt justificou a sua atitude por terem os negros desprezado os estatutos, além de desobedecerem às suas ordens que proibia de saírem pelas ruas da cidade, empunhando o estandarte da santa, pedindo esmolas de casa-em-casa sem estar benta a bandeira. Essa era uma prática ritualística comum entre membros de festas religiosas, tanto que na Festa do Espírito Santo o procedimento era idêntico: com o festeiro-imperador à frente, segurando a bandeira do Divino, ia-se a todas as casas da comunidade, tanto para pedir esmolas para a festa, quanto para abençoar o lar das famílias visitadas. A atitude dos negros foi considerada grave por não estar benta a bandeira, enquadrando-se no item de "crime de idolatria". Em alguns momentos o padre Marcelino se identificava com os princípios do ultramontanismo.[303]

As práticas religiosas condenadas pelo vigário podem ser caracterizadas como "carnavalização negra da religião", pois, segundo João José Reis:

> Nas celebrações das confrarias negras, o sagrado e o profano freqüentemente se justapunham e às vezes se entrelaçavam. Além das procissões e missas, a festa se fazia de comilanças, mascaradas e elaboradas cerimônias, não mencionadas nos compromissos, em que se entronizavam reis e rainhas negros devidamente aparatados com vestes e insígnias reais.[304]

Obviamente que havia limites para a tolerância do padre Marcelino, pois se a "africanização" da religião católica ultrapassasse o aceitável, o cerceamento seria a saída encontrada. Os negros extrapolaram aquele limite, agindo de forma autônoma e "carnavalizando" a religião, desobedecendo às determinações da Igreja, e, por isso, o vigário agiu com maior rigor, suprimindo a devoção.

Ao chegar a Santa Maria em 1866, padre Marcelino encontrou diversas manifestações religiosas populares, e uma participação ativa dos leigos que, muitas vezes, sobrepujavam a liturgia oficial e a atuação dos padres. Essa situação tipicamente brasileira o perturbava, tanto

---

[302] Dia 20 de novembro de 1875. Livro do Tombo n. 2 (1860 – 1888), p. 138 verso e 139. CPSM.

[303] O vigário Marcelino, e sua "política ultramontana", visava a reorganização da Igreja Católica na cidade e, para isso, partia do princípio de uma rígida hierarquia, com a subordinação dos leigos e o fim de sua autonomia em assuntos religiosos. Tentava aproximar os fiéis da doutrina tridentina, afastando-os dos procedimentos da religiosidade popular. Só que nem tudo corria como padre Marcelino planejava, e nesses momentos o vigário tinha que agir com rigor, no caso, dissolvendo a devoção dos negros.

[304] REIS, *Op. cit.*, p. 62.

quanto incomodava a outros padres e bispos que procuravam seguir a orientação ultramontana da Igreja Católica do século XIX.[305] Ao tentar organizar uma irmandade de negros, escravos ou libertos, o pároco pretendia deixar os leigos em posição secundária e passiva, mas se deparou com práticas religiosas que se distanciavam da ortodoxia romana. Ao não verem no padre uma figura central, vivendo a religião da forma que lhes era conhecida, eis que se configurou a contravenção dos negros devotos de Nossa Senhora do Rosário.

Segundo as pesquisas de Ênio Grígio, a partir da punição imposta pelo vigário em 1875, não houve outra tentativa de organização da devoção com o intuito de criar a Irmandade do Rosário. Foi somente em 1889 que o padre Aquiles Catalano tomou tal iniciativa.[306] Esse empreendimento deve ser analisado tendo em vista um ponto fundamental: a Abolição da escravatura em 1888. Em relação a esse assunto, Roger Bastide afirmou que:

> O término da escravidão colocou, de fato, um enorme problema ao Brasil, o da *assimilação dos negros como cidadãos* e como produtores assalariados. O aumento da criminalidade, da vagabundagem, da prostituição, o retorno dos negros libertos da agricultura comercial à mera agricultura de subsistência (...). Seria possível a assimilação?[307] (grifos nossos)

Tendo em vista que em Santa Maria havia vários escravos que agora estavam em liberdade, juntando-se a outros que já usufruíam de tal condição, uma das saídas encontradas para melhor assimila-los à sociedade local, que cada vez mais se urbanizava, foi a criação da Irmandade, um local de congregação dos negros libertos. Essa atitude, vinda do padre Aquiles Catalano, encontrou consonância nas autoridades municipais, que preocupados de que modo se faria a assimilação dos negros, mulatos, pobres em geral a uma sociedade de "*Ordem e Progresso*", atenderam prontamente ao pedido dos membros da Irmandade: doaram um terreno para a edificação da capela dedicada a Nossa Senhora do Rosário.

No dia 1° de março de 1889, poucos meses depois da demolição da igreja matriz de Santa Maria, o padre Aquiles enviou um ofício a monsenhor Pinheiro, o então responsável pela diocese em Porto Alegre, pedindo autorização para a criação da Irmandade do Rosário, bem como explicando o caráter moral dos futuros membros da confraria:

> Que os signatários supra mencionados formam um pessoal mais ou menos morigerado (...). É conveniente para os excelentíssimos senhores [os negros]

---

[305] VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O crime do padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1928*). Santa Maria: Editora UFSM; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001, p. 27.
[306] GRÍGIO, Ênio. *A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Maria/RS- (1873-1915): uma trajetória de conflitos*. Santa Maria: UFSM, 2003, p. 22. (Monografia de especialização)
[307] BASTIDE, *Op. cit*., 1971a, p. 33.

> confraternizarem-se agora que estão sentados no banquete da formosa liberdade, criando a Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, *desde que a risca sigam o que os compromissos preceituam* – Cumpre-me, outrossim, a Vossa Excelência declarar que não garanto das qualidades de todos os mais que tem prestes de entrar para o dito ladalício (...).[308] (grifos nossos)

O vigário dava mostras que cabia à Igreja, e ao seu representante na cidade, o controle da futura instituição. Em junho de 1889, a Câmara municipal respondeu positivamente ao pedido feito por "abaixo-assinado da irmandade de Nossa Senhora do Rosário", no qual solicitavam "o terreno e materiais, pedras e tijolos, do cemitério velho intra-muros desta cidade, para a edificação de uma capela" em homenagem a sua padroeira.[309] Independente da modificação do sistema político brasileiro, a Irmandade se mobilizou em torno da construção de sua capela, e em 26 de janeiro de 1890, foi feito o lançamento da pedra fundamental do templo dedicado à santa. Pela importância de um evento dessa natureza, e atendendo ao convite da Irmandade,[310] estavam presentes os membros da recém-empossada junta intendencial de Santa Maria: Francisco de Abreu Vale Machado, Henrique Druck e o Dr. Pantaleão José Pinto.[311]

Como organizador e supervisor geral da Irmandade, o vigário Aquiles Catalano também estava presente nesse dia festivo, e não poderia deixar passar a chance de fazer um discurso louvando a iniciativa ousada dos membros da comissão de obras da Capela do Rosário. Esse discurso levanta questões políticas e culturais, que veremos no próximo capítulo.

Na primeira tentativa de fundar a Irmandade, em 1873, escravos e libertos ainda possuíam a sua forma peculiar de homenagear a santa e, possivelmente, quase "perdiam a cabeça" nos dias da festa de sua padroeira, como relatou Daudt Filho. Evidente que essa declaração é fruto de uma visão exterior, pois os negros que viviam a devoção acreditavam que aquela era a melhor maneira de prestar homenagem a sua santa protetora. Mas certos limites foram impostos pelo vigário Marcelino Bittencourt quando esse resolveu organizar a devoção em 1873.

---

[308] Dia 1º de março de 1889. Livro do Tombo n. 3 (1889 – 1914), p. 36. CPSM.

[309] *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1888 a 1892, livro 4, p. 56. ACMSM. A capela foi erguida no mesmo lugar onde estava o antigo cemitério de Santa Cruz, que possivelmente surgiu quando os primeiros negros vieram habitar aquele ponto da vila, durante a Revolução Farroupilha. Naquele local, pelo menos de início, faziam-se enterramentos de pessoas "menos ilustres" de Santa Maria, como escravos, negros e mulatos pobres. Por motivos de espaço no cemitério da matriz, o de Santa Cruz passou a ser utilizado, sendo desativado quando se construiu um novo, extramuros e municipal, em 1879.

[310] No dia 23 de janeiro de 1890, foi feito "um convite da Mesa da Irmandade do Rosário para que esta intendência compareça e assista ao estabelecimento da pedra fundamental para a ereção da igreja." *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1888 a 1892, livro 4, p. 93 verso. ACMSM.

[311] Comissão nomeada pelo governo estadual no dia 21 de dezembro de 1889, tomando posse no dia 26 do mesmo mês. BELTRÃO, *Op. cit.*, p. 83-4.

Agindo de forma autônoma, independente e corajosa – pois desafiavam os seus senhores com versos populares e atitudes ousadas –, negros e mulatos misturavam elementos profanos, como instrumentos musicais, cantorias e danças, a símbolos religiosos, como a bandeira da santa Virgem. Segundo Roger Bastide, esse "catolicismo" dos negros possuía aspectos diferentes em relação ao dos brancos pela inserção de características africanas, como batuques e congadas, que, aos poucos, foram sendo barradas pela Igreja.[312]

As práticas sócio-religiosas dos negros, tal e qual da população pobre em geral, passaram a ser fiscalizadas por políticos e demais grupos urbanos que não viam com bons olhos tais manifestações. Por esse motivo, ações como a do padre Marcelino Bittencourt, que suprimiu a devoção em 1875 para punir os devotos "contraventores", e a criação da Irmandade pelo vigário Aquiles Catalano em 1889, tentando trazer os recém-libertos para "a sombra da Igreja", mereceriam o apoio das autoridades municipais, tanto que concederam um terreno e materiais para que construíssem a sua capela. No pensamento das elites, essa obra canalizaria os esforços dos libertos, diluindo, talvez, possíveis manifestações sociais.[313]

A organização de uma Irmandade efetivaria essa política de controle sobre as práticas religiosas e sociais dos pretos. Permitindo e mesmo estimulando que os negros se agregassem na Irmandade do Rosário, a elite urbana e, em última análise, a Igreja, mantinham-nos sob vigilância.[314] Mais do que isso, procuravam assimilá-los aos novos padrões culturais e institucionais europeus, tornando-os cidadãos e produtores assalariados. Ao menos nesse ponto, os políticos locais e os vigários Marcelino Bittencourt e Aquiles Catalano estavam com o pensamento voltado para o mesmo lado: *compartilhavam a necessidade da transformação das festas religiosas populares.*

---

[312] BASTIDE, *Op. cit*., 1971a, p. 178.

[313] Caio Cesar Boschi afirma que a multiplicidade de irmandades negras no período colonial e imperial brasileiro diluiu o potencial político e social que poderia ter-se manifestado caso o processo fosse inverso. Pulverizados em inúmeras agremiações, os negros facilitavam e perpetuavam a dominação dos brancos, com esses tendo o seu trabalho de vigilância mais facilitado. BOSCHI, *Op. cit*., p. 180. Da mesma forma pensava e agia a elite urbana republicana, que contando com o apoio da Igreja Católica, procurou diluir o potencial político e social dos escravos recém-libertos.

[314] Após a Abolição e a instalação da República, poderia se pensar que as irmandades de pretos se multiplicariam, o que de fato não aconteceu. Sendo um bom instrumento nas mãos da Igreja para controlar as manifestações dos negros, o clero europeu, que progressivamente tomou conta das irmandades, não estava disposto a aceitar o que lembrasse de muito perto a cultura africana, ou mesmo o tipo de catolicismo praticado pelos pretos ou mulatos. Os negros se aperceberam disso e, ao invés de virarem membros de irmandades, criaram espaços próprios para manifestarem a sua religiosidade. O candomblé, a umbanda e os xangôs surgiram nesse tempo, e mesmo que às escondidas serviram para os afro-brasileiros viverem a sua cultura. Contudo, estas populações praticaram os dois cultos, indo aos terreiros, numa espécie de fidelidade à sua herança africana, e indo à Igreja para batizar seus filhos. FRAGOSO, Hugo. "A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875)". In: BEOZZO, José Oscar. (org.). *História da Igreja no Brasil* (Ensaio de interpretação a partir do povo). Tomo II/2. A Igreja no Brasil no século XIX. 2ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas; Vozes, 1985, p. 289-90. A mesma opinião se encontra em BASTIDE, *Op. cit*., 1971b, p. 475. Ver também a introdução escrita por Moacyr Flores no livro de: BAREA, *Op. cit*., p. 11-6.

O caminho que tomou a Irmandade do Rosário, a partir da Proclamação da República, afastou-se daquela devoção espontânea, original e alegre vivida pelos negros à época do Império. Percebemos isso através de alguns jornais de Santa Maria da década de 1910, que divulgavam as comemorações a Nossa Senhora do Rosário. O evento se realizava durante o mês de outubro: "Todas as tardes de outubro, às 7 horas, tanto na Catedral como na Capela do Rosário, será celebrado o mês do Rosário, constando de instrução, reza do terço, ladainhas e benção".[315]

Mesmo procurando frisar os aspectos sagrados da festa, o jornal também noticiou, talvez sem o saber, sobre uma prática antiga da religiosidade luso-brasileira: "Realiza-se, hoje, nesta cidade, a festa de N. S. do Rosário. A bandeira dessa santa percorreu, ontem, as ruas, angariando donativos. Precedia-a um termo de música. Nota-se muito entusiasmo para a festa."[316] Dessa vez, certamente a bandeira estava "benta", e a banda de música não contava mais com "cuícas", "pandeiros" e "batucadas".

No dia derradeiro da festa, realizada sempre no primeiro domingo de outubro, a população parecia concorrer ao evento: "Elevado foi o número de fiéis que compareceu a festa, ficando inteiramente cheia, a transbordar de devotos, a Capela do Rosário". Após a realização da missa, "às 4 horas da tarde, a procissão saiu da capela, percorrendo diversas ruas da cidade. Durante todo o trajeto (...) tocou uma afinada banda musical, sendo queimados muitas dúzias de foguetes (...). Para fora de mil pessoas tomaram parte da procissão ontem havida".[317]

Enquanto alguns elementos e práticas do passado dessa devoção popular se mantiveram – como sair pelas ruas da cidade com a bandeira angariando donativos acompanhados por banda de música, mais o uso de foguetes na procissão –, afirmamos que não mais se cometiam os "excessos" das décadas de 1870 e 1880, que chamaram a atenção de Daudt Filho. Isso porque as autoridades eclesiásticas se faziam cada vez mais presentes na direção do evento: "Celebra-se hoje, na respectiva capela, a solenidade de N. S. Rosário. Às 8 horas o bispo diocesano D. Miguel Valverde, rezará uma missa, depois da qual conferirá o sacramento da crisma."[318]

As primeiras iniciativas de controle da devoção foram feitas pelo padre Marcelino Bittencourt na década de 1870. Na década de 80, as preocupações continuaram, tanto que o vigário seguinte, Aquiles Catalano, conseguiu criar a Irmandade, logo após a Abolição. As

---

[315] Jornal *Diário do Interior*, Santa Maria, 29 de setembro de 1912. AHMSM.
[316] Jornal *Diário do Interior*, Santa Maria, 6 de outubro de 1912. AHMSM.
[317] Jornal *Diário do Interior*, Santa Maria, 8 de outubro de 1912. AHMSM.
[318] Jornal *Diário do Interior*, Santa Maria, 5 de outubro de 1913. AHMSM.

autoridades republicanas, recém-empossadas, deram a sua contribuição cedendo um terreno e material para a construção da capela em homenagem a santa. Mas foi a partir de 1896, quando da chegada de congregações européias sintonizadas ao ultramontanismo, e a instalação da diocese em Santa Maria no ano de 1910, que a Irmandade do Rosário e a devoção sofreram as suas maiores transformações.

A ingerência da Igreja nesse espaço não se restringia somente em adequar às práticas religiosas ao modelo de catolicismo europeu, mas também administrar os valores arrecadados pelas coletas,[319] tendo em vista a reforma ou construção de igrejas, a edificação de residências episcopais, a criação de seminários e estabelecimentos de ensino e de jornais. Para isso, uma política ostensiva e agressiva se tornava necessária, visando o aumento do patrimônio da Igreja.[320] Não surpreende, portanto, que a maior disputa entre a Irmandade do Rosário e o padre Caetano Pagliuca, em 1914-15, se deu no contexto da construção do Seminário São José em Santa Maria.[321]

---

[319] Por exemplo, em 1910, "o resultado da coleta feita pela bandeira de N. S. do Rosário atingiu a importância de 704$700 [setecentos e quatro mil e setecentos réis]". Jornal *A Tribuna*, Santa Maria, 1° de outubro de 1910. AHMSM.

[320] Como afirma o historiador Élio Serpa, essa era uma "plataforma comum do episcopado brasileiro". SERPA, Élio Cantalício. "Bispos: Elites dirigentes e catolicismo popular em Santa Catarina". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 19, n. 2, dezembro de 1993, p. 71-2.

[321] Sobre a disputa judicial entre a Irmandade do Rosário e o padre palotino Caetano Pagliuca, consultar: GRÍGIO, *Op. cit*.

2.2 A cidade de todos os santos

Após expormos as práticas que compunham o universo religioso dos habitantes de Santa Maria do século XIX, fica difícil concordar com a idéia de que a "cidade era descrente",[322] ou que seus moradores tinham uma "escassa religiosidade".[323] As festas do Espírito Santo, do Campestre, a Semana Santa da Rua da Aldeia e a devoção dos negros a Nossa Senhora do Rosário provam justamente o contrário. Essas compunham o que se convencionou chamar de "catolicismo luso-brasileiro" e, muito embora tenhamos visto que existiam diferenças entre elas, e que nem sempre conservavam as suas características originais por muito tempo, possuíam um atributo que as aproximavam: *todas eram de iniciativa dos leigos*.

De forma mais ou menos indireta, certos ritos da Igreja oficial estavam presentes nesse catolicismo leigo, o que pode ser comprovado na devoção dos negros a Virgem do Rosário, na Semana Santa dos índios, nas práticas de rezas e novenas da Festa do Campestre, ou ainda, na presença do sacerdote nos cerimoniais sagrados do Espírito Santo. Essa aproximação é explicada por Hugo Fragoso:

> Por mais que as expressões religiosas do povo se desenvolvessem numa área fora do controle da Igreja institucional, quase nunca, porém, eram colocadas em oposição à Igreja. Elas eram como que uma *tradução em termos populares* da realidade pouco compreensível da Igreja oficial. E estas expressões religiosas populares tinham tanto mais foros de importância, quanto mais *imitassem os atos religiosos "oficiais"*.[324] (grifos nossos)

Embora sem a presença direta da Igreja, fica claro que os fiéis recriavam à sua maneira a liturgia oficial, reinterpretando os atos religiosos em que expressavam a sua piedade autônoma. Momentos para mostrar a sua religiosidade não faltavam: romarias, promessas, novenas, terços, ofícios ou ainda edificando ermidas ou capelas evidenciam uma devoção intensa.

Além dos aspectos "sagrados", havia os elementos profanos, e que, muitas vezes, confundiam-se no andamento das festas religiosas. Com certeza, foram esses momentos que mais chamavam a atenção dos estrangeiros quando visitavam o Brasil durante o século XIX. Eles não perceberam várias características que se ocultavam por trás dos aspectos "ruidosos"

---

[322] BORIN, Marta Rosa. "Santa Maria: de cidade descrente a centro de peregrinação." In: *Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* (SBPH). Anais da XXI Reunião. Rio de Janeiro, 2001.
[323] BIASOLI, Vitor Otávio. *O catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria da Boca do Monte* (Rio Grande do Sul – 1870/1920). São Paulo, USP, 2005, p. 13-5. (Tese de doutorado)
[324] FRAGOSO, *Op. cit*., p. 148 e 221.

e "exteriores" dos eventos religiosos que presenciavam. Havia um ecletismo de crenças provenientes de fontes muito diversas, e que se mesclavam nas festividades: "tradições portuguesas carregadas do folclore peninsular medieval, práticas animistas e fetichistas de índios e africanos, tudo se misturava numa religiosidade que os estrangeiros mais benévolos não conseguiam entender".[325]

Um dos estrangeiros mais conhecidos e citados pela historiografia é Auguste de Saint-Hilaire, que em visita ao Brasil no início do século XIX, declarou que "na Igreja brasileira não há o que possa causar espanto: está fora de todas as regras".[326] Referindo-se aos sul-rio-grandenses, Saint-Hilaire foi mais enfático: "Um povo sem religião, que passa a maior parte da vida na ociosidade, poderá ter poucas necessidades, mas não será menos corrompido e sua simplicidade de costumes não será mais que ignorância e rudeza".[327] Como a maioria dos europeus católicos, o francês menosprezava a religiosidade brasileira, e considerou ilegítimo tanto as feições devocionais quanto o significado dos ritos e das festas.

Também os bispos com formação ultramontana, além das várias congregações religiosas européias, fizeram críticas às manifestações "exteriores" dos habitantes brasileiros. Partindo dessa leitura pouco atenta da religiosidade popular, o período anterior à chegada da Igreja romanizada, tanto no Brasil quanto no Rio Grande do Sul, foi considerado como um tempo "sem Igreja", ou ainda, um período "sem religião". Para José Oscar Beozzo, escondido atrás do verniz social da religião:

> Brotava uma relação familiar própria: o batismo fazia com que a mãe solteira que levava o filho a pia Batismal, ainda que fosse escrava, podia tornar-se "comadre" do seu próprio senhor e senhora, de uma outra pessoa livre importante ou de companheiros escravos mais velhos. A criança que não tinha pai reconhecido, ganhava de imediato um padrinho e uma madrinha que contraíam para com ela obrigações sagradas e por toda a vida.[328]

---

[325] HAUCK, *Op. cit.*, p. 17.
[326] Saint-Hilaire, apud HAUCK, *Op. cit.*, p. 17.
[327] SAINT-HILAIRE, *Op. cit.*, 1974, p. 110-11. Essa declaração de Saint-Hilaire serviu de impulso para que Fábio Kühn pesquisasse sobre "as modalidades pelas quais se formou um discurso por parte da historiografia tradicional sobre a religiosidade popular". O historiador defende a idéia de que a imagem da população sul-rio-grandense como "um povo sem religião" é fruto de uma historiografia tradicional idealizadora, que pretendia mostrar o quanto o espaço sulino era lusitano e democrático, interessando-se somente em reconstruir um passado de práticas vistas como virtuosas. Em relação à religiosidade popular, existe um descaso em retratar esse tipo de manifestação religiosa, e quando tematizam o fazem pela ótica das classes dominantes, ou, como em alguns casos, através de dados sobre a estrutura organizacional da Igreja como instituição. As práticas religiosas dos féis não foram consideradas. KÜHN, Fábio. "O povo sem religião: as representações da historiografia tradicional sul-rio-grandense acerca da religiosidade popular". In: *Revista de Filosofia e Ciências Humanas.* Passo Fundo, Ano 14, n. 2, 1998, p. 31-49.
[328] BEOZZO, Oscar José. "As igrejas e a imigração". In: DREHER, Martin N. (org.). *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 1993, p. 41. Segundo GUTERRES, *Op. cit.*, p. 130, "tanto as mães libertas quanto as escravas [da região de Santa Maria no século XIX] (...) tiveram seus filhos majoritariamente apadrinhados por homens e mulheres livres." Por essas informações, a autora acredita num

Para os europeus, fossem eles visitantes ou imigrantes, essas questões eram inaudíveis, pois o que se visualizava era a festa, as devoções ruidosas e nada mais. Talvez estejamos sendo críticos em demasia ao querer que os estrangeiros percebessem tais relações de parentesco e as intricadas redes de sociabilidade que o catolicismo permitia no Brasil oitocentista. Isso porque, além desses pontos menos perceptíveis, "as festas religiosas, as procissões, as solenidades dos santos padroeiros, as associações e irmandades religiosas", e mesmo a maneira de se fazer os sermões, tudo realmente constituía "uma teia complicada, misto de religião e de cultura local", através do qual a sociedade impunha suas normas aos comportamentos religiosos.[329]

Estamos isentando os estrangeiros que não perceberam a originalidade do catolicismo brasileiro, isso porque, ao desprezá-lo, não estavam distantes do que a própria elite intelectual do Brasil passou a fazer da cultura nacional. Esses grupos, essencialmente ligados ao mundo urbano, procuraram transformar, em alguns casos até romper, com o modelo de religiosidade que aqui se praticava. O cientificismo e outros "ismos" ganhavam a preferência de boa parte da sociedade intelectual brasileira, principalmente a partir da chegada da Família Real ao Brasil, em 1808. Essa nova vida urbana que se ampliou desfez, paulatinamente, o caráter declaradamente religioso que existia na sociedade colonial brasileira.[330]

A urbanização permitiu uma maior circulação de idéias, com um fluxo incessante de pessoas; o aparecimento da imprensa serviu de veículo para a divulgação de tais ideários, e com freqüência começou a se questionar as formas de expressão do catolicismo tradicional. Em nome da civilização, a sociedade urbana abandonou progressivamente às manifestações religiosas exteriores. A elite política e intelectual, e até mesmo a eclesiástica, considerou a crença do povo como uma deformação. Ridicularizaram-se, de modo particular, certas formas de expressão religiosa qualificadas como fanatismo e superstição.[331]

Não defendemos um modelo de religiosidade em detrimento de outro, ou seja, não levantamos a bandeira do "catolicismo luso-brasileiro" em oposição ao novo tipo de religião que se gestava. Temos consciência de que a sociedade oitocentista em que se manifestava o primeiro catolicismo era perpassada por sérios problemas, e alguns foram lembrados por Marilena Chauí:

---

desejo daquelas em formar uma *aliança para cima*, ou seja, uma vontade de estreitar os laços de relação com segmentos que estariam, de algum modo, em patamares mais elevados.

[329] Frei Rolim, apud BRUNEAU, Thomas C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974, p. 41.

[330] AZZI, *Op. cit*., 1977b, p. 133.

[331] AZZI, *Op. cit*., 1977b, p. 134.

> No catolicismo rural popular, latifundiários, coronéis, prefeitos, comerciantes pertencem às mesmas irmandades, cultuam os mesmos santos, patrocinam as mesmas festas que negros, colonos, homens livres (tropeiros e sitiantes), pequenos funcionários e empregados? Sua distribuição nas procissões é aleatória ou a geografia de seu perfilamento obedece a critérios hierárquicos? Estas questões ganham alguma relevância na medida em que a identificação operada pela noção de laicato pode sugerir que o catolicismo popular (passado) foi uma expressão da vida rural comunitária, esquecendo-se, talvez, de que essas comunidades são perpassadas por (...) formas de violência institucionalizada.[332]

A autora quer afirmar que o catolicismo popular do passado pode dar a falsa impressão de que se vivia numa espécie de "vida rural comunitária", que foi rompida com a chegada das Igrejas estrangeiras. Partindo de nossos quatro exemplos de religiosidade praticadas em Santa Maria no decorrer do XIX – as festas do Espírito Santo, a do Campestre, da Aldeia e de Nossa Senhora do Rosário –, somos levados a concordar com Marilena Chauí. Qualquer um dos eventos religiosos analisados, veremos desigualdades sociais, separação dos fiéis obedecendo a critérios hierárquicos, irmandades de brancos e de negros (escravos), além do que a forma de encarar o acontecimento religioso se dava de modo diferente dependendo do grupo social que se tem em vista.

Todos esses pontos são importantes na hora de estudar a religiosidade praticada no Brasil durante o período Imperial. Mas existe um que não deveria ser esquecido:

> Quem se debruça sobre a religiosidade colonial brasileira *não pode ter como parâmetro as normas e os padrões do catolicismo doutrinal*, ditado pela teologia e pelo direito canônico. (...) Ao contrário, o que aqui se vê é um catolicismo popular marcado pela *precariedade da evangelização e pela hipertrofia das constelações devocional e protetora*. Por isso mesmo, na análise da religiosidade colonial deve-se procurar penetrar na natureza dessa aparente exterioridade. Só assim se poderá compreender, por exemplo, o real significado que as festas religiosas tiveram naquele contexto e identificar, sob o manto diáfano da superficialidade, a expressão original que singulariza a religiosidade colonial brasileira.[333] (grifos nossos)

Estamos diante do principal argumento que sustenta o presente capítulo: ao analisarmos a religiosidade dos santa-marienses, levamos em conta justamente esse aspecto

---

[332] CHAUÍ, Marilena Souza. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2000, p. 73-4. A autora aponta que uma forma de violência se dava nas relações entre os homens pobres e os dominantes, cuja síntese e sentido era a relação de favor que ocultava a desigualdade pelos laços de dependência pessoal. Outra questão apontada por Chauí, era o tipo de religiosidade popular que se praticava no Brasil Império, que tendia a legitimar o *status quo* mediante uma visão sacralizada do mundo, que justificava a ordem vigente. A partir do momento que o catolicismo tridentino chegou ao país, sendo adotado pela classe dominante, operou-se uma outra separação além da que já existia na sociedade brasileira: demarcando fronteiras rígidas entre o sagrado e o profano, realizou-se, assim, sob a forma da religião, a mesma separação efetuada pela política. CHAUÍ, *Op. cit*., p. 74-5.

[333] BOSCHI, *Op. cit*., p. 59-60.

descrito por Caio César Boschi: não tivemos como parâmetro as normas e os padrões do catolicismo doutrinal, ou seja, o modelo religioso que veio de Roma no final do século XIX, e que foi implantado por congregações européias na região. Só assim conseguimos penetrar na aparente exterioridade das festas e entender a expressão original do catolicismo vivido em Santa Maria, que corresponde, num âmbito geral, ao que era praticado no restante do Brasil.

> O seu caráter essencialmente *prático e imediatista*, em que se busca suprir a insegurança emocional, levar consolo e *prestar auxílio nas doenças*, permitiu que se impusesse uma religião calcada no íntimo e *direto contato com os santos*. Por isso, o *culto aos santos*, longe de ser uma atipicidade, tornou-se exatamente *o seu traço peculiar*. Em síntese, *não houve naquela realidade social sinais de irreligiosidade; antes, ali aflorou uma forma própria de vivência do catolicismo, em que a fé se associava à cultura local.*[334] (grifos nossos)

Um catolicismo com caráter prático e imediatista, que levava consolo e prestava auxílio nas doenças; um contato direto com os santos, homenageados de modo grandioso tal e qual se fazia a Santo Antão Abade, ao Divino Espírito Santo ou a Nossa Senhora do Rosário; romarias, rezas, procissões aliado às práticas festivas, como fogos, banquetes, cavalhadas e danças. Esse era o catolicismo praticado pelo brasileiro no século XIX e que foi considerado "fora de todos os padrões". A Igreja ultramontana não aceitava a gerência dos leigos em assuntos da religião, igualmente criticando a pouca ortodoxia por parte dos fiéis,[335] sendo assim, também afirmava que o catolicismo brasileiro estava "fora de todos os padrões", com o povo apegado a superstições.

Em Santa Maria da Boca do Monte, como insistentemente viemos afirmando, a urbanização e a busca do que era considerado moderno, "civilizado" enfim, teve na chegada da ferrovia, em 1885, seu momento crucial. As autoridades públicas iniciaram a fiscalização dos populares e de todos os costumes que deporiam contra uma cidade que queria acertar o passo com a modernidade. A partir de então, as festas que envolviam a população deveriam ser vigiadas, cerceadas, e o Centro, que antes reunia os maiores eventos religiosos, depurou-se da presença deselegante do passado, tanto de hábitos quanto de prédios que lembrassem esse tempo que se queria superar – como a velha matriz.

Por sua vez, os palotinos, desde 1896, tomaram a frente nessa tarefa iniciada pelos leigos anos antes, visando primordialmente transformar a religiosidade do povo, adequá-la ao catolicismo ultramontano. No nível do discurso, criticaram, desprezaram, consideraram "fora de todos os padrões", mas não deram combate ostensivo às devoções populares, antes

---

[334] BOSCHI, *Op. cit*., p. 178-9.
[335] BOSCHI, *Op. cit*., p. 178.

procuraram interferir na liderança e na orientação do culto, salientando os sacramentos e a obediência aos padres. Houve, até certo ponto, uma “valorização” dessas práticas religiosas, pois se fossem excessivamente críticos ou repressivos poderiam perder fiéis para outras religiões e ideologias estrangeiras que se faziam presentes em Santa Maria. Essa religiosidade, denominada luso-brasileira, foi vista pelo clero palotino como uma das bases que daria sustentação para a efetiva conquista ultramontana da região.

3 *OS DELETÉRIOS PRINCÍPIOS*

No final do século XIX, a maioria dos políticos que administravam a cidade de Santa Maria da Boca do Monte eram adeptos das idéias liberais, defendendo, dentre outras propostas, a separação Igreja e Estado, o fim dos privilégios à religião oficial e a liberdade de culto e de pensamento. Ao lerem essa realidade, os representantes da Igreja Católica tinham suas suspeitas confirmadas: havia um "complô" local que visava destruir o catolicismo. No presente capítulo, analisaremos o envolvimento de padres, políticos, luteranos e maçons inseridos no clima efervescente do final do Império e início da República, tempo de intensas disputas por poder. Além disso, a ferrovia fazia surgir uma nova matriz urbana em Santa Maria, e a multiplicidade de idéias foi um elemento para o aumento das rivalidades. Em decorrência disso, as tensões do período geraram sérias instabilidades políticas, dificultando a interpretação do clero sobre a sociedade e sobre o futuro da religião católica. Como objetivo central de nossa análise, pretendemos questionar a representação recorrente que acredita ter havido uma aliança entre autoridades municipais, maçons e luteranos visando eliminar o catolicismo na cidade.

3.1 "*Que esta Câmara protesta contra sua transferência*": a relação entre o padre Marcelino Bittencourt e seus paroquianos

Em julho de 1881, o vereador santa-mariense Pedro Weinmann propôs aos seus colegas da Câmara Municipal que se fizesse um voto de homenagem ao pároco Marcelino de Souza Bittencourt "pelo bem que têm desempenhado seus sagrados deveres por esforço de dezesseis anos, com grande edificação, esplendor do culto, e utilidade dos nossos munícipes, seus amados paroquianos". Marcelino Bittencourt estava no cargo de pároco de Santa Maria desde 1866, quando então passou a cuidar dos interesses da Igreja Católica com uma disposição diferente de seus antecessores. Colocou empecilhos na construção do novo cemitério, opondo-se à sua municipalização, tentou administrar as manifestações religiosas dos negros criando a Irmandade do Rosário, punindo-os quando agiram por contra própria não respeitando suas ordens, fundou algumas capelas na região e, como afirmou o pesquisador Arlindo Rubert, "lutou contra o protestantismo".[336]

---

[336] RUBERT, Arlindo. *A Diocese de Santa Maria.* Santa Maria: Editora Pallotti, 1957, p. 40.

Quando Pedro Weinmann e os demais vereadores enviaram a menção honrosa ao então bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, não o fizeram por estar o padre Marcelino Bittencourt "lutando contra o protestantismo", mas, sim, porque tentavam persuadir o bispo de desistir da idéia de transferir o vigário para a paróquia do Rosário, em Porto Alegre:

> Que esta Câmara protesta contra sua transferência para a paróquia do Rosário na Capital desta Província (...). Confia que Sua Excelência Reverendíssima o Senhor Bispo Diocesano não consentirá em tal; assim como o Reverendo Vigário tão prezado de seus paroquianos, tão útil e apreciado em todo município, identificado com nossas famílias, guia seguro dos nossos futuros destinos, jamais acordará a tão honroso convite com detrimento dos seus numerosos filhos e amigos.[337]

Essa demonstração de apreço e estima ao sacerdote pode ter influenciado na decisão do bispo, pois, em 30 de agosto de 1881, esse respondeu aos vereadores com os seguintes termos:

> Acolhendo com toda benevolência os votos dessa ilustre corporação, cumpre-me dizer-lhe que sendo o referido sacerdote Vigário colado dessa freguesia, onde se acha tão bem quisto, não tive o pensamento de transferi-lo para outra paróquia, como constou-lhe, pois a bem de ser isso contra as disposições dos sagrados cânones, não haveria necessidade de semelhante ato quando eu tinha resolvido o provimento da freguesia [do Rosário em Porto Alegre] de que se trata em um dos sacerdotes residentes nesta capital.[338]

Independente de o bispo ter ou não pensado em transferir Marcelino Bittencourt, essa questão, aparentemente inofensiva e de cordialidade entre os poderes – religioso e político –, revela alguns aspectos importantes do período. O pároco era Vigário Colado, isto é, prestou concurso público para estar em Santa Maria, e nessa condição não poderia ser transferido pelo bispo a qualquer momento. Seria preciso a autorização dos poderes provinciais para tal mudança. Além disso, Dom Sebastião Dias Laranjeira deixou claro que o procedimento ia "contra as disposições dos sagrados cânones", nesse caso, as leis do Império e da Igreja não estavam em desalinho.

Mas aquele voto de homenagem da Câmara Municipal ao vigário, e a atitude de enviar o ofício tanto ao bispo quanto ao padre Marcelino, traz implícita uma questão mais profunda: *a participação ativa dos leigos em assuntos da religião*. Já que tomavam frente na

---

[337] *Ofício dos vereadores de Santa Maria ao bispo diocesano Dom Sebastião Dias Laranjeira*, 26 de julho de 1881. Assinaram o ofício os seguintes vereadores: Pedro Weinmann, João Daudt, Carlos Krebs, Ismael Floriano da Silva, Ulrich Hoffmeister, Henrique Pedro Scherer. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[338] *Ofício do bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira à Câmara Municipal de Santa Maria*, 30 de agosto de 1881. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

organização das festas, procissões, romarias e demais devoções religiosas, os leigos, nesse caso os vereadores, atribuíram-se o direito de também influenciar as decisões da diocese, mobilizando-se para impedir a transferência de seu pároco. A lógica dessa ação pode ser explicada por uma tradição do catolicismo brasileiro em tratar os seus párocos como se fossem da família, uma relação que existia nos engenhos nordestinos estudados por Gilberto Freyre.[339]

Uma vez que o padre poderia ser transferido da cidade, a iniciativa do vereador Pedro Weinmann, e aprovada pelos demais membros da Câmara Municipal, em tentar convencer o bispo a não proceder com tal atitude, comprova que a tradição permanecia viva. Como o vigário estava há dezesseis anos em Santa Maria, mantendo uma relação estável com a sociedade, uma mudança acarretaria consternação aos seus paroquianos. Sendo assim, se Marcelino Bittencourt mostrava algum interesse em deixar Santa Maria, após essa manifestação de estima, mas também de poder por parte dos leigos-vereadores, o sacerdote teria que repensar o seu futuro.

Resignado após a decisão diocesana, padre Marcelino continuaria com suas tarefas de pároco da freguesia de Santa Maria. Com formação ultramontana, trabalhava no sentido de defender os interesses da Igreja Católica na cidade, e inserido no contexto do padroado, dividia o seu tempo entre tarefas religiosas e outras de caráter profano. Enquanto religioso, realizava batizados, casamentos e estrema-unções, celebrava missas, organizava devoções e procissões, participava de trezenas, terços, novenas e também proferia o tradicional *Te-Deum* por ocasião de grandes acontecimentos. Em agosto de 1881, envolveu-se na edificação da Capela do Divino, sendo membro-presidente da comissão responsável por tal construção até o ano de 1887, quando deixou a cidade. Suas outras atividades residiam em registrar nascimentos, casamentos e sepultamentos, administrar o cemitério e também examinar candidatos ao cargo de professor em aulas públicas, dando atestado de boa conduta aos

---

[339] Essa proximidade entre o pároco e a comunidade, segundo Gilberto Freyre, acontecia por serem os padres pessoas que tinham hábitos parecidos com seus fiéis, inclusive muitos com concubinas e filhos: "raros, entre nós, os eclesiásticos que se conservaram estéreis; e grande número contribuiu literalmente para o aumento da população, reproduzindo-se em filhos e netos de qualidades superiores (...). Acresce que a atividade patriarcal dos padres, embora exercida, muitas vezes, em condições morais desfavoráveis, trouxe à formação do Brasil a contribuição de um elemento social e eugenicamente superior. Homens de melhores famílias e da mais alta capacidade intelectual". FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 43ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001, p. 497-9. Não se tem notícias de que o padre Marcelino Bittencourt tenha incorrido em tal comportamento, ao contrário de seu antecessor, o vigário Antônio Gomes Coelho do Vale, e de Aquiles Catalano, o sucessor daquele. No quarto capítulo traremos mais informações a respeito dessa vida "conjugal" de ambos os vigários.

mesmos.[340] O sacerdote exercia essas atividades como funcionário público que era, já que o regime do padroado o submetia a tais tarefas.

Envolveu-se em alguns conflitos pontuais, como o ocorrido em janeiro de 1884. Após queixas de uma proprietária de terras à Câmara Municipal, padre Marcelino Bittencourt mandou um ofício aos vereadores alegando os motivos por ter fechado o curso de uma sanga que servia de abastecimento a seus vizinhos de terreno. Uma comissão da Câmara foi ver a questão de perto, visitou as terras e acabou decidindo em favor da proprietária.[341] Esses pequenos atritos podem ser considerados exceções no relacionamento entre a sociedade e o pároco, não chegando ao ponto de desgastar a imagem que possuía entre os santa-marienses. Mas como a cidade experimentava um ritmo acelerado de mudanças, tornando-se culturalmente heterogênea a partir de 1880, Marcelino passou a adotar posições de um "conservador militante", nas palavras de Romeu Beltrão[342]. Talvez essa atitude "conservadora" esteja ligada a sua oposição à derrubada da matriz, o que motivou uma inversão nos sentimentos que os vereadores demonstravam ao seu pároco, passando da estima à indiferença.

Um outro ponto pode revelar a posição "conservadora" do padre Marcelino. Ao assumir a paróquia em 1866, acompanhou de perto a construção do cemitério extramuros de Santa Maria porque havia a intenção da municipalização, e isso traria prejuízos para si e para a instituição que representava. Desse modo, o vigário se mostrava hostil às idéias de secularização da sociedade, posicionando-se contra uma parte de seus paroquianos, principalmente àqueles com princípios liberais. Mas essas ações "conservadoras", ou ultramontanas, ao que parece, não motivaram agressões físicas, ameaças ou qualquer atitude que poria a vida do sacerdote em perigo.

Entretanto, em alguns momentos o vigário assumia o papel de orador político, aproveitando os grandes eventos para, possivelmente, deixar explícita a sua preferência

---

[340] Em 10 de julho de 1884, a senhora Maria Carolina de Lemos Schneider desejava dar aulas na recém criada escola pública mista na colônia Silveira Martins, e pediu autorização à Câmara Municipal para ser examinada e poder exercer o cargo. Devidamente habilitado, padre Marcelino examinou e assinou o atestado de bons costumes e boa moral religiosa da candidata: "Visto que a suplicante (...) é solteira, católica e vive honestamente em companhia dos seus pais, é o que afirmo (...)." *Fundo Câmara Municipal.* Livro documentos 1868 a 1889, n. 1, documento 22 e 23. AHMSM.

[341] *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 93 verso, 96 verso e 97 a 98. ACMSM. Também em *Fundo Câmara Municipal*. Livro documentos 1868 a 1889, n. 1, documento 145. AHMSM.

[342] BELTRÃO, Romeu. "O Atentado ao Cônego Marcelino". Jornal *A RAZÃO*, 1° de janeiro de 1952, p. 4. AHMSM. Esse historiador é controverso sobre a posição política do padre Marcelino Bittencourt. Ora o apresenta como um "conservador militante", ora como "ardoroso liberal e muito impetuoso no falar". _____. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho: 1787 – 1930*. 2ª ed. Canoas: La Salle, 1979, p. 320.

partidária. Em janeiro de 1877, atendendo a um pedido do padre Marcelino Bittencourt, o presidente da Província ordenava que:

> Deve ser pago o vigário colado dessa Paróquia cônego José Marcelino de Souza Bittencourt da quantia de 100$000 [cem mil réis] que reclamou pelos *discursos que proferiu por ocasião da celebração das missas do Espírito Santo*, às quais assistiu o colégio eleitoral dessa cidade, nos dias de reunião para as eleições de deputados gerais e de um senador.[343] (grifos nossos)

Aproveitando uma das missas que envolvia a festa do Divino Espírito Santo, o vigário-orador cumpria uma de suas obrigações de funcionário público do Estado, fazendo um discurso político nos dias que antecediam as eleições para deputados gerais e um senador. Provavelmente, foram essas funções ligadas à política que fez Marcelino Bittencourt atrair desafetos, desencadeando um dos fatos mais controversos da história local.

O clima político brasileiro esquentara muito nas décadas de 1870 e 1880, pois se somando à rivalidade entre os partidos Liberal e Conservador, os republicanos agora se organizavam buscando tomar o poder. Assuntos como a continuidade da Monarquia, a Abolição e a relação entre a Igreja e o Estado elevavam os ânimos dos militantes. No interior da Província mais meridional do Brasil, Santa Maria não estava alheia a essas discussões de âmbito geral. Os cidadãos santa-marienses vislumbravam o *Progresso* nos trilhos do trem, mas ainda estavam atrelados a certos hábitos tradicionais, como a forma de fazer política, que era pautada por relações de apadrinhamento, cooptações, intimidações, atentados e, algumas vezes, mortes.[344] Em tal contexto, não seria a batina que isentaria o padre Marcelino de também ser alvo de infortúnios.

---

[343] *Ofício do presidente da Província, T. de Alencar Araripe, à Câmara municipal de Santa Maria da Boca do Monte*, 17 de janeiro de 1877. *Fundo Câmara Municipal*, Livro documentos 1868 a 1889, n. 1, documento 95. AHMSM. Também em: BELÉM, João. *História do município de Santa Maria*-1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933, p. 122.

[344] Sobre a política no século XIX, ver: PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. *A política rio-grandense no II Império (1868-1882)*. Porto Alegre, UFRGS, 1974; _____. *A Vida política no século 19: da descolonização ao movimento republicano*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1991. O papel dos coronéis nos municípios do interior do Rio Grande do Sul, consultar: FÉLIX, Loiva Otero. *Coronelismo, borgismo e cooptação política*. 2ª ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1996. Sobre os costumes eleitorais no Império: CALMON, Pedro. *História Social do Brasil: espírito da sociedade imperial*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

3.1.1 "*Em política, um assassinato não é um crime, é sim remover um obstáculo!*": o atentado ao padre Marcelino

Em carta ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, o pároco da cidade de Santa Maria da Boca do Monte, Marcelino de Souza Bittencourt, narrou o seu espancamento, e de seu coadjutor, ocorrido na noite do dia 11 de junho de 1883. Saindo da igreja e tomando o caminho de sua residência pela Praça da Matriz, os sacerdotes Marcelino Bittencourt e Francisco de Morano foram atacados por três homens montados a cavalo e surrados com cabo de relho. Tentando se defender da ação rápida e violenta dos agressores, padre Morano esboçou uma reação, mas tomou um golpe no rosto que quase lhe fez perder o olho direito. O vigário Marcelino, golpeado na cabeça, desviava-se das patas do cavalo até chegar numa casa de esquina onde se encontravam algumas pessoas que o acudiram. "Toda esta ação sacrílega e vandálica", afirmou o mesmo, "creio não levasse mais de três minutos", e após o atentado consumado, "retiraram-se os monstros à meia-rédea dando tiros e vivas!"[345]

Uma ação que não durou mais de três minutos, mas que tem servido a "todos que enfocam a Igreja Católica local como um episódio significativo do descrédito que a religião vivia", declarou o historiador Vitor Biasoli.[346] Com o único propósito de comprovar que o estado da religião em Santa Maria estava em ruínas, o espancamento dos padres foi, e vem sendo narrado pelos pesquisadores locais ao longo do século XX.

Excetuando o relatório enviado ao bispo em 1883, escrito por Marcelino Bittencourt, o registro mais próximo desse fato foi feito em 1907, pelo então pároco de Santa Maria, o palotino Caetano Pagliuca. Esse deu uma interpretação enfatizando que "tendo-se metido em política, [o vigário] tornou-se inimigo a uma parte da população, foi desacatado e agredido, escapando milagrosamente da morte."[347]

Concordamos com esse ponto de vista apresentado pelo sacerdote Caetano Pagliuca, pois realmente Marcelino Bittencourt estava "metido" em política, e sua posição de padre-funcionário público permitia que fizesse discursos políticos por ocasião de alguma votação importante. Mesmo que não tenhamos nenhum desses discursos, podemos supor que suas palavras não agradavam a todos, ainda mais se o pároco mostrava suas preferências partidárias. Contudo, o palotino Caetano Pagliuca, ao historiar a situação dos padres do

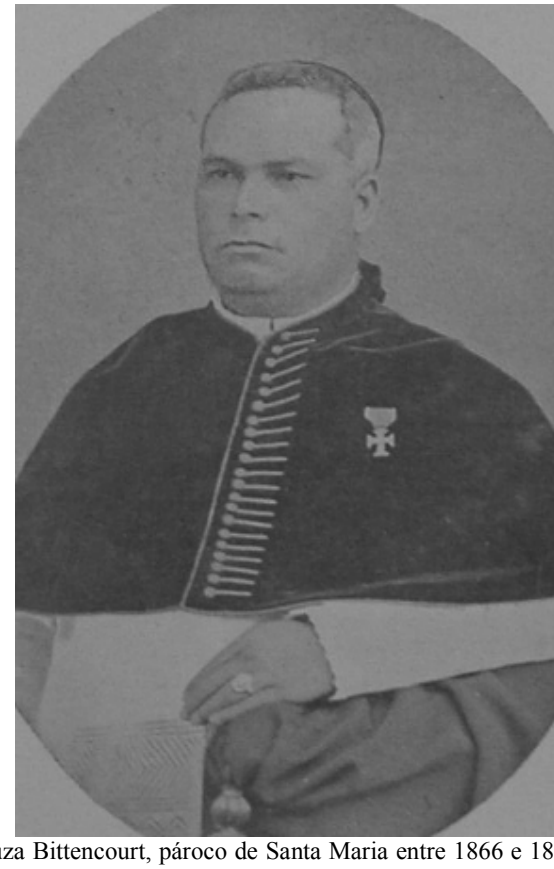
---

[345] *Relatório do Vigário Marcelino de Souza Bittencourt ao Bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira sobre o atentado*, 15 de junho de 1883. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[346] BIASOLI, Vitor Otávio F. *O Catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria da Boca do Monte* (Rio Grande do Sul - 1870/1920). São Paulo: USP, 2005, p. 132. (Tese de doutorado)

[347] Livro Tombo n. 3 (1889-1914), p. 85. CPSM.

passado de Santa Maria, queria destacar que, ao espancarem o vigário Marcelino Bittencourt, era a própria Igreja que estava sendo agredida, e esse desrespeito só era possível por causa da "falta de sentimento religioso na cidade".



13. Padre Marcelino de Souza Bittencourt, pároco de Santa Maria entre 1866 e 1887. *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

Após narrar o fato em si, padre Marcelino descreveu ao bispo a reação da população sobre o espancamento:

> É estupenda e indescritível a demonstração de reprovação, de pesar e apreço que temos recebido, pode-se dizer, de toda população; o que muito nos tem abatido e comovido. Das autoridades até o presente tem procedido todo empenho e zelo: na mesma noite foram presos dois dos sicários, apreendidas as armas, de fresco descarregadas e cavalos a pouco desencilhados; o processo vai correndo bem, testemunhas contestes e bem esclarecido o fato criminoso e sacrílego atentado, estando também lavrado mandado de prisão para o terceiro que se evadira.[348]

O vigário ficou comovido com tamanha mobilização popular e das autoridades em prestar auxílio e tentar punir os agressores. Essa demonstração de apreço ao padre, que o

[348] *Relatório do Vigário Marcelino de Souza Bittencourt*, doc. cit. ACMPA.

mesmo relatou, partiu tanto do povo quanto das autoridades, demonstrando que a maior parte dos santa-marienses reprovou a atitude dos "bandidos", agindo prontamente para esclarecer o ato criminoso. Mas se a maioria estava ao lado do pároco, existiam alguns que pareciam não ver na figura de Marcelino Bittencourt o padre, mas, antes, o político.

Acreditando que precisava apresentar ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira os motivos desse "brutal sacrilégio", o vigário deu a sua versão:

> Em uma das novenas do Espírito Santo, estando no Império [na Capela ainda em construção] João Fiel Filho muito embriagado e inconveniente, pedi ao subdelegado que o fizesse retirar (...) e dizem que jurara vingar-se de mim (...). Isto crê-se agradou a um dos nossos homens políticos, que assentou de aproveitar para por em prática um axioma nefasto: *em política um assassinato não é um crime, é sim remover um obstáculo*! Insuflou e auxiliou os sicários e satisfez seus maus instintos! *É voz pública e há os mais veementes indícios que [a agressão] parte do Tenente Cel. Martin Hoehr!*[349] (grifos nossos)

Rivalidades políticas foi o motivo apresentado pelo cônego Marcelino para a agressão que sofrera, devendo ter fortes indícios para afirmar que fora o coronel o responsável por tal violência, tanto que não hesitou em comunicar ao bispo suas suspeitas.[350] O padre e o coronel, ainda que fossem rivais políticos, faziam parte da comissão de obras da Capela do Divino, mas desse relacionamento não se tem mais informações. Apesar de a sociedade acreditar que fora realmente o coronel o mandante do atentado, esse não foi julgado ou punido por tal agressão.

---

[349] *Relatório do Vigário Marcelino de Souza Bittencourt*, doc. cit. ACMPA.

[350] Essa suspeita era compartilhada por João Daudt Filho, que relatou em seu livro de memórias sobre o espancamento: "Anteriormente, [Martin Hoehr] havia praticado um crime revoltante, mandando espancar o vigário, Cônego José Marcelino de Souza Bittencourt, e seu coadjutor Padre Chiquinho [Francisco de Morano], por vingança torpe de politicagem, quando aqueles religiosos acabavam de rezar novenas na Igreja Matriz e passavam pela hoje Praça Saldanha Marinho". DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 81.

3.1.2 "*Muitas vezes o padre só era escolhido se o partido local que estivesse no poder o aceitasse*": os sacerdotes e a política

A agressão ao vigário pode ser entendida como conseqüência de uma situação até certo ponto comum no período imperial brasileiro: a intensa participação dos sacerdotes na vida política. Essa "tradição" tomou contornos mais evidentes a partir do final do século XVIII, com padres se envolvendo em Revoluções, liderando-as inclusive, ocupando cargos de deputados provinciais e como regentes, no caso de Diogo Antônio Feijó em 1831.[351] Muitos dos sacerdotes do período imperial que procuravam filiação política o faziam não tanto pelo programa de um ou de outro partido, mas porque a nível local mantinham laços de amizade ou compromisso com o chefe político, o que definitivamente definia a posição dos padres. Pelas informações que temos, Marcelino Bittencourt pertencia ao Partido Liberal, o dominante em Santa Maria.[352]

Essa vida política dos sacerdotes foi um dos argumentos usados para comprovar a decadência da religião católica no Brasil do século XIX.[353] Os chamados bispos reformadores, mas também leigos preocupados com o estado da religião, faziam constantes críticas a esse tipo de padre, que ao invés de se preocupar com suas funções sagradas, atiravam-se às paixões políticas de tal modo que seguidamente atraíam contra si inimizades, ódios e rancores. Nos anos seguintes à Independência do Brasil, pelo menos em nível parlamentar, já havia uma discussão que visava por em prática uma reforma clerical, mas foi em meados do século XIX que os bispos passaram a agir com mais tenacidade no sentido de mudar essa situação que desprestigiava o clero e, por conseqüência, à própria Igreja Católica.[354]

Mas enquanto tal reforma não era posta em prática, ou pelo menos não atingia a todo o clero nacional, impressões negativas surgiam sobre o comportamento dos sacerdotes. O francês Auguste de Saint-Hilaire, em viagem pelo Brasil na década de 1820, fez afirmações que, posteriormente, foram usadas por pesquisadores brasileiros quando se referiam à vida dos padres no século XIX. Segundo o ponto de vista de Saint-Hilaire, esses eram pouco dados

---

[351] CALMON, *Op. cit*., p. 227-31.
[352] Segundo informações de BELTRÃO, *Op. cit*., 1979, p. 320.
[353] Segundo o historiador David Gueiros Vieira, a crise da Igreja Católica em território nacional podia ser vista sob três ângulos: o espiritual, o político e o econômico. O primeiro tinha como causa a vida política dos padres, que os deixava negligentes quanto aos assuntos espirituais; o segundo era creditado a constante intromissão do poder civil em assuntos internos da Igreja, enfraquecendo-a politicamente. Havia uma subserviência da maioria do clero ao governo, em troca de cargos públicos; o terceiro sinal da crise, o aspecto econômico, era ocasionado porque todo o clero, desde o Arcebispo da Bahia até o padre da paróquia mais pobre, era pago pelo Estado, e as côngruas normalmente eram mesquinhas. VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1981, p. 27.
[354] WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987, p. 88.

às cerimônias ou assuntos religiosos, dedicando-se ao comércio e às suas profissões, o que deixava o sacerdócio no Brasil mais como uma profissão do que propriamente como uma vocação.[355]

O francês não tinha conhecimento da cultura formada no Brasil, e suas declarações comprovam um eurocentrismo explícito, preconceituoso em relação aos sacerdotes e às práticas religiosas dos brasileiros. Contudo, não há como negar um fato: os clérigos encaravam o sacerdócio como profissão, já que o cargo possibilitava o acesso a ganhos que ultrapassavam as côngruas pagas pelo governo. E com esse dinheiro abriam casas de negócios ou se tornavam proprietários de terras, como Marcelino Bittencourt em Santa Maria. Se os padres andavam longe do que considerava correto o viajante europeu, havia uma realidade não percebida pelos estrangeiros e que estruturava o cotidiano dos sacerdotes: o padroado.

Levando em conta o regime do padroado, concordamos com a afirmação do historiador Caio Cesar Boschi: "O clero integrou-se totalmente aos interesses políticos e administrativos da Coroa, tornando inquestionável a sua situação de funcionário régio. A carreira eclesiástica era uma carreira de funcionário público".[356] Ainda descrevendo a situação do clero do final do século XVIII e início do XIX, Boschi estende o alcance de sua análise à elite eclesiástica da Igreja Católica:

> Submissos ao Estado, bispos e padres acabaram cuidando exclusivamente de seus próprios interesses e/ou da Coroa. Não evangelizavam, no sentido cristão. A vida sacramental ficou prejudicada. De uma Igreja assim estabelecida, muito pouco poderia se esperar.[357]

Boschi apontou uma questão importante: se não havia uma evangelização no sentido cristão, era porque o clero de forma geral, do bispo ao padre paroquial, descuidou dessa tarefa, antes optando por cuidar de seus interesses ou os da Coroa.[358] E enquanto o clero estivesse submisso ao Estado, essa realidade não iria se alterar. Mas há afirmações que devem ser tomadas com cuidado.

---

[355] Saint Hilaire apud BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Vol. 1. São Paulo: Editora da USP, 1971, p. 182.
[356] BOSCHI, Caio César. *Os leigos e o poder*. (Irmandades leigas e política colonizadora em Minas Gerais). São Paulo: Ática, 1986, p. 63.
[357] BOSCHI, *Op. cit*., p. 64.
[358] O historiador Oliveira Lima é da opinião de que a Igreja sendo serva do Estado criava uma situação de acomodação no clero, que aceitava perfeitamente o regalismo. Essa "comodidade" seria sacudida somente com as atitudes dos dois bispos que desencadearam a Questão Religiosa. LIMA, Oliveira. "O Império e a Igreja". In: *O movimento da Independência. O Império brasileiro (1821-1889)*. 2ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, [19--], p. 437.

Se a vida sacramental estava prejudicada, como aponta o historiador, devemos atentar que para o luso-brasileiro somente o batismo conservava prestígio e era encarado como absolutamente necessário. Para a socióloga Maria Isaura Pereira de Queirós, a confissão, comunhão, casamento e unção dos enfermos estavam em segundo plano, sendo substituídos por práticas costumeiras.[359] Tomando o catolicismo romano como parâmetro, até podemos concordar que a vida sacramental estava prejudicada no Brasil oitocentista. Contudo, esse não é um procedimento adequado, pois na cultura religiosa do luso-brasileiro não era o catolicismo tridentino que predominava, e muito menos todas as suas práticas sacramentais. Cientes dessa situação, no decorrer do século XIX, os bispos reformadores tentarão mudar essa realidade, exigindo dos fiéis católicos o cumprimento de todos os sacramentos. Mas enquanto isso não se concretizava, o brasileiro vivia com o seu sacramento e suas práticas devocionais, e nem por isso deve ser considerado menos religioso.

Comentando sobre a Igreja no período monárquico, o pesquisador George Boehrer destacou que o sacerdote brasileiro desse tempo "quase não se distinguia, nas atitudes, de seus concidadãos".[360] A proximidade no estilo de vida tinha a ver, entre outros pontos, com "o envolvimento político dos padres", já que "facilmente se tornava adepto de um dos dois partidos políticos. *Muitas vezes o padre só era escolhido se o partido local que estivesse no poder o aceitasse.*"[361] (grifos nossos)

Essa afirmação pode explicar a relação que existia entre os vereadores de Santa Maria e os párocos. Quando a Câmara Municipal tentou influenciar na decisão do bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, em não transferir o padre Marcelino para Porto Alegre, é possível aceitar a hipótese de que havia uma supremacia dos leigos, e da política, em relação à religião. O vereador Pedro Weinmann – falando em nome dos paroquianos – não aceitou muito bem a idéia de transferência do padre Marcelino, e por esse motivo se mobilizou a fim de fazê-lo permanecer na cidade. Possivelmente, Weinmann e o sacerdote eram do mesmo partido.

---

[359] QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da USP, 1973, p. 90. A socióloga afirmou que o batismo foi conservado porque se adaptou às necessidades locais, prescindindo do padre. "Determinando a Igreja que qualquer pessoa pode batizar uma criança que esteja a morrer, e dada a elevadíssima mortalidade infantil nos meios rurais tradicionais, ficou o padrinho investido de tais deveres; tornou-se hábito batizar ele o afilhado o mais depressa possível a fim de que, se algo ameaçar a saúde deste, não parta pagão para a vida melhor". Desse modo, o batismo constituiu, em todo o Brasil, a base de um conjunto de relações sociais fundamentais – as relações de compadrio. QUEIROZ, *Op. cit*., p. 90-1.

[360] BOEHRER, George C. A. "A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889". In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (orgs.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970, p. 136.

[361] BOEHRER, *Op. cit*., p. 144. Esse mesmo autor acrescenta ainda que "o sacerdote que queria ser nomeado para uma paróquia se dirigia ao chefe político" do lugar. Segundo Boehrer, essa situação acabava gerando uma rivalidade entre bispos, governadores e chefes políticos locais. BOEHRER, *Op. cit*., p. 162.

Quando em 1887, Aquiles Catalano assumiu o cargo de pároco de Santa Maria, esse foi bem aceito porque era conhecido dos habitantes – entre esses os vereadores –, uma vez que já tinha trabalhado como coadjutor de Marcelino Bittencourt em outra oportunidade.[362]

No período imperial, portanto, a política e os políticos tinham muita influência nos assuntos da religião, tanto que podiam aceitar ou não a indicação de um novo vigário, ou também impedir a saída desse do comando da paróquia. Essa "intromissão" dos leigos em assuntos que os bispos reformadores acreditavam ser de resolução exclusiva da Igreja passará a ser combatida no Rio Grande do Sul do final do século XIX, principalmente pelo bispo Dom Cláudio Ponce de Leão.

Durante o regime do padroado, além de se envolver na política de forma explícita, os padres também se filiavam à Maçonaria. O historiador Oliveira Lima afirma que vários "membros do clero pertenciam à Maçonaria e nela desenvolviam grande atividade (...)."[363] De acordo com a pesquisa de Eliane Colussi, no Rio Grande do Sul do século XIX, havia vários padres na Maçonaria, e alguns até chegaram a exercer o papel de dirigentes.[364] Um desses padres-maçons ganhou publicidade quando entrou em divergência com o bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, em 1872. O vigário da cidade de Pelotas, Guilherme Pereira Dias, contestou a infalibilidade papal, publicando na imprensa um artigo crítico a essa doutrina. Em reação ao referido artigo, a autoridade diocesana "suspendeu imediatamente as atividades eclesiásticas do padre, retirando-lhe a licença que o autorizava a pregar".[365] A questão tomou proporções maiores quando um grupo de fiéis da paróquia de Pelotas enviou um ofício, com mais de duas mil assinaturas, protestando pela suspensão imposta ao padre Guilherme Dias. Dom Sebastião Dias Laranjeira mostrou-se irredutível ao apelo dos paroquianos, o que gerou mais conflitos, resultando na excomunhão do sacerdote.[366]

---

[362] O padre Aquiles Catalano foi nomeado coadjutor de Marcelino Bittencourt em agosto de 1875. RUBERT, *Op. cit*., p. 40. Natural do sul da Itália, foi sagrado sacerdote em setembro de 1869, e antes de vir para o Brasil foi vigário no Uruguai durante um ano. Ao transferir-se para o Rio Grande do Sul em 1875, trouxe consigo uma carta de recomendação da secretaria do bispado de Montevidéu a ser entregue a Dom Sebastião Dias Laranjeira. Documentos sacerdotes, Aquiles Catalano – pasta 228. ACMPA. Naturalizou-se brasileiro, e logo após foi pároco em São Sepé (1877-1879) e depois em Cruz Alta (1879-1887).

[363] LIMA, *Op. cit*., p. 439-40.

[364] Foi o caso do pároco de Santa Maria, padre Antônio Gomes Coelho do Vale, que enquanto vigário da Vara de Alegrete, entre 1844 e 1848, ajudou a fundar a loja maçônica *Harmonia Universal*. Mesmo nomeado como vigário de Santa Maria no ano de 1853, provavelmente manteve ligações com aquela agremiação, pois seu nome apareceu, na documentação pesquisada por Colussi, como dirigente da loja *Harmonia Universal* no ano de 1856. COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. 3ª ed. Passo Fundo: Editora da UPF, 2003, p. 384-5.

[365] COLUSSI, *Op. cit*., p. 386.

[366] Jornal O *Apóstolo*, 3 de janeiro de 1873. In: COLUSSI, *Op. cit*., p. 386.

A exposição política dos sacerdotes, estivessem eles filiados na Maçonaria ou não, entrando em atritos com o bispo, ou tomando partido em disputas locais, sujeitava o clero a rivalidades e perseguições, ou como salientou Fernando de Azevedo:

> (...) enfraquecendo o seu caráter nas lutas políticas, fora e dentro das lojas maçônicas, fazendo-se recrutadores de tal ou qual partido, acabam (...) por perder o seu prestígio, comprometer a autoridade da Igreja e correr ao encontro de perseguições. A política, por outro lado, favorecida pelo regime de união da Igreja e do Estado, tende a intrometer-se em assunto de ordem espiritual, perturbando a harmonia entre os dois poderes e debilitando o poder episcopal, cuja intervenção já se tornava cada vez menos eficaz sobre a massa dos sacerdotes e dos fiéis.[367]

Essa afirmação serve perfeitamente para entender o contexto e a situação em que vivia o pároco de Santa Maria, Marcelino de Souza Bittencourt, que não era maçom, mas envolveu-se de tal modo nas questões políticas locais que gerou contra si rancores e fortes inimizades, a ponto de sofrer uma agressão. Confirmando a idéia de Fernando de Azevedo, o envolvimento político do padre enfraqueceu o seu prestígio enquanto representante da Igreja, que via a sua autoridade automaticamente comprometida. O bispo diocesano, Dom Sebastião Dias Laranjeira, mesmo procurando reverter a situação, tinha o seu poder episcopal debilitado pela união entre a Igreja e o Estado. Esse modo existencial entre os poderes "acarretava problemas sobre problemas", causando até mesmo "a anemia do catolicismo", afirmou o historiador Oscar de Figueiredo Lustosa.[368]

3.1.3 *"O caudilho (...) há muito habituado a afrontar impunemente a sociedade":* o coronel e político Martin Hoehr

Antes de dar seqüência ao relatório do padre Marcelino, no qual ele explica as razões de seu espancamento, acreditamos ser importante trazer informações que esclareçam um pouco sobre a vida do coronel Martin Hoehr, que teve uma atuação controversa na história de Santa Maria. Filho de imigrantes alemães que chegaram à região na década de 1840,[369] Martin Hoehr foi um dos tantos germânicos que lutaram na Guerra do Paraguai, tornando-se "herói" de guerra e promovido ao cargo de coronel da Guarda Nacional. Desde então, teve grande

---

[367] AZEVEDO, Fernando de. "A cultura brasileira. Introdução ao estudo da cultura no Brasil." In: *A Cultura*. 3ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958, p. 29.
[368] LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. "Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação." In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, setembro de 1975, p. 629.
[369] Os dados sobre a chegada da família Hoehr a Santa Maria estão em BELÉM, *Op. cit.*, p. 95.

importância política, sendo um dos chefes do Partido Conservador em Santa Maria, sem, no entanto, conseguir se eleger vereador, embora candidato em algumas oportunidades.

Pelo que constatamos no livro de memórias de João Daudt Filho, o coronel fazia parte de um grupo com certa influência política na região, composto basicamente por estancieiros e proprietários de terras em Santa Maria.[370] Embora tenham similaridades com o coronelismo do período imperial, já que exerciam algum tipo de dominação e poder local através de oportunismo político e militar, além de possuírem uma "clientela" mais ou menos numerosa,[371] não devem ser confundidos com os coronéis da região da Campanha, muito mais influentes politicamente e donos de amplas extensões de terra.[372] A Santa Maria do século XIX era uma localidade antes identificada às pequenas propriedades nas mãos de lavradores nacionais, que viviam da subsistência em pequenas lavouras nas áreas florestais, do que a grandes estâncias nas mãos de uma só pessoa.[373] Sendo assim, Martin Hoehr e seus iguais possuíam poder de mando unicamente em Santa Maria e seus contornos.

Essa influência mais localizada não impediu que alguns desses coronéis se opusessem à campanha abolicionista que ganhava espaço na cidade, e uma das reações partiu de Martin Hoehr quando tentou assassinar o jornalista Ernesto de Oliveira, redator do jornal republicano *A Província*. Como resultado desse atentado, o coronel Martin Hoehr foi preso e enviado para Porto Alegre, em meados do ano de 1889. A investigação sobre esse caso foi levada a cabo pelo delegado de polícia Felipe Alves de Oliveira, membro do Partido Liberal e grande rival de Martin Hoehr.[374]

É importante destacar o quão conturbado estava aquele momento, uma vez que em todo o Brasil os ânimos se acirravam. Em Santa Maria, como já mencionamos, os assuntos mais gerais repercutiam de uma maneira ou de outra, e o personagem do coronel Martin Hoehr é exemplar para entendermos como se deram, a nível local, os conflitos do período final da Monarquia e início da República, incluindo a Revolução Federalista de 1893.

---

[370] Essas informações podem ser encontradas no livro de DAUDT FILHO, *Op. cit*., principalmente no capítulo intitulado: "O desenrolar de uma odisséia", p. 80 a 103.
[371] FÉLIX, *Op. cit*., p. 28, 46-7.
[372] Além disso, os coronéis a que Loiva Otero Félix se refere, estavam vinculados ao Partido Liberal tendo Gaspar Silveira Martins como grande representante político. FÉLIX, *Op. cit*.
[373] FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Sobre as cinzas da mata virgem*: lavradores nacionais na província do Rio Grande do Sul (Santa Maria, 1845 – 1880). Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Dissertação de Mestrado)
[374] Felipe Alves de Oliveira assumiu o cargo de delegado de polícia em Santa Maria no dia 5 de julho de 1889. Segundo Romeu Beltrão, tratava-se "de providência intimidativa aos republicanos, por ser o Dr. Felipe ardoroso liberal. De temperamento violento e desassombrado, logo entrou em luta com os adversários políticos, os conservadores, chefiados por Martin Hoehr." BELTRÃO, *Op. cit*., 1979, p. 356.

Sendo constantemente derrotados pelos liberais nas eleições municipais,[375] os membros do Partido Conservador vinham perdendo influência em Santa Maria, e muitos de seus membros aderiram ao Partido Republicano, não necessariamente adotando às suas idéias, mas vislumbrando uma chance de alcançar o poder e desbancar o Partido Liberal. O coronel Martin Hoehr foi um desses que se "converteu" aos republicanos, e já que ocupava um lugar de destaque entre os conservadores, não foi difícil ser alçado ao cargo de liderança republicana de Santa Maria. Segundo João Daudt Filho:

> Aumentava, cada vez mais, o movimento republicano. Além das pessoas bem intencionadas, reforçaram as fileiras do novo partido (...) os elementos despeitados do partido decaído [Conservador], os escravocratas revoltados contra a lei de 13 de maio e o *rebotalho da população santa-mariense*, que entendia que República era desordem e anarquia, propícias aos seus instintos perversos, *tanto mais que viam à frente do partido republicano o caudilho Martin Hoehr, há muito habituado a afrontar impunemente a sociedade*.[376] (grifos nossos)

O movimento republicano crescia, mas engrossado por "elementos despeitados" do Partido Conservador e pelo "rebotalho da população santa-mariense", no qual viam como seu líder o "caudilho"[377] Martin Hoehr. Por essas palavras, Daudt Filho mostrava-se contrário à composição do Partido Republicano, muito embora ali houvesse pessoas de sua amizade. Essa posição se devia porque tanto seu pai, o comerciante e político João Daudt, quanto o seu cunhado, Felipe Alves de Oliveira, pertenciam ao Partido Liberal, além do que o próprio Daudt Filho alimentava simpatias ao ideário dos liberais. Por várias vezes em suas "memórias" teceu elogios a Gaspar Silveira Martins e tudo o que ele defendia, como a liberdade de consciência e de culto.[378]

---

[375] A Lei Saraiva de janeiro de 1881, estendendo direitos políticos aos acatólicos, agravou a situação dos conservadores em Santa Maria. Isso porque os luteranos, sempre mais próximos dos políticos do Partido Liberal, passaram a ocupar cargos públicos na cidade.

[376] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 81.

[377] O uso do termo "caudilho" por Daudt Filho está longe de ser um elogio, muito pelo contrário, tem um significado pejorativo. Segundo Loiva Otero Félix, entre 1893 e 1923, a literatura oficial, adepta do governo de Borges de Medeiros, associava o termo caudilho à oposição maragata: "*caudilho Gumercindo Saraiva, os caudilhos maragatos*, aproximando-os excessivamente do Prata". FÉLIX, *Op. cit*., p. 45. Apesar de Daudt Filho ter escrito seu livro de memórias na década de 1930, onde o termo caudilho já tinha adquirido um sentido de herói, o farmacêutico continuava com a antiga definição, certamente com a intenção de representar Martin Hoehr de forma negativa.

[378] Assim se expressou João Daudt Filho em relação ao líder do Partido Liberal: "Por um fato de alta relevância, Gaspar Martins tem seu nome indissoluvelmente ligado à história de minha cidade. Paladino da liberdade do pensamento, da liberdade da palavra e da liberdade de crítica, batia-se também, ardorosamente, pela liberdade de religião e contra a religião do Estado." Exaltando o papel de Gaspar Martins na luta pelo casamento civil, da elegibilidade dos acatólicos, da separação da Igreja e do Estado e da anulação do Art. 5° da Constituição do Império, Daudt Filho finalizou: "E foi ele, o grande tribuno, que, no Senado, golpeou esse artigo, eliminando-o da Carta Constitucional." DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 152.

Logo após a Proclamação da República, em 1889, o coronel Martin Hoehr, que cumpria pena por tentativa de assassinato do jornalista Ernesto de Oliveira, foi solto da cadeia em Porto Alegre, voltando para Santa Maria e sendo "recebido com música, foguetes e o 'vivório' de estilo" por seus companheiros. Feito um novo júri, o coronel desta vez foi inocentado pelo atentado cometido em 1889 e, ainda, considerado "vítima das perseguições dos liberais!" A sua absolvição se deu de forma unânime pelo tribunal do júri, "de onde saiu acompanhado pela extensa rabadilha dos apaniguados e mais os 'engrossadores' de última hora, que rodeiam sempre os vitoriosos", afirmou Daudt Filho.[379]

Protegido pelos republicanos, alguns de "primeira hora", Martin Hoehr passou a ser ameaça constante para os adversários, sendo Felipe Alves de Oliveira "alvo central do seu ódio," já que o condenara no caso do atentado ao jornalista. Pela narrativa de Daudt Filho, sua família andava em "sobressalto, tomando todas as precauções com o Felipe". Contudo, no dia 11 de agosto de 1890, todas as precauções não bastaram, pois o advogado, político liberal, ex-juiz municipal e ex-delegado Felipe Alves de Oliveira foi morto com um tiro quando estava ao lado de sua esposa, grávida de oito meses.[380]

Seu cunhado, o farmacêutico João Daudt Filho, empenhou-se na busca de provas que confirmassem ser o mentor do crime o coronel Martin Hoehr. Pela narrativa em seu livro de memórias, essa tarefa não foi fácil, pois poucas testemunhas estavam dispostas a se arriscar. No entanto, algumas aceitaram ajudar, afirmando que viram o autor do disparo sair da casa do "caudilho" no dia anterior ao crime, bem como mantendo conversas com um dos companheiros e cúmplices do coronel, o comerciante Joaquim Vinhas. Além desse negociante, formavam o grupo em torno de Martin Hoehr: o português naturalizado brasileiro e delegado de polícia João de Souza Vinhas; os proprietários de terras Ernesto e Felisbino Beck; o político e coronel José Adolfo Pithan – que era um dos homens influentes na colônia alemã denominada "Pinhal" –; o promotor público Augusto Uflacker; o político "ex-conservador-agora-republicano" Henrique Pedro Scherer, que era cunhado de Martin Hoehr; e o estancieiro João Rodrigues Menna Barreto. O autor do disparo que vitimara a Felipe Alves de Oliveira, o ex-soldado João Narciso, era peão na estância de Menna Barreto.

Após conseguir indícios que comprovassem ser Martin Hoehr o mandante do crime, João Daudt Filho contou com o importante apoio de um grande amigo seu, companheiro de

---

[379] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 82.
[380] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 83.

longa data e também descendentes de alemães, o advogado Germano Hasslocher.[381] Uma vez de posse de informações importantes para abrir um inquérito, o advogado "pode agir com toda a segurança dando denúncia contra os criminosos."[382]

O farmacêutico Daudt Filho possuía apoio de vários republicanos de Santa Maria, que ele denominava de "parte sã do Partido Republicano". Dentre esses destacou: o juiz municipal Ramiro de Oliveira, o juiz de direito Frutuoso da Fontoura, o delegado de polícia e futuro intendente municipal Francisco de Abreu Vale Machado, e um dos maiores chefes republicanos da cidade, Antero Corrêa de Barros. Outras pessoas de relevância na cidade estavam ao lado de Daudt Filho, como o farmacêutico José Bento da Fontoura e os luteranos José Carlos Kruel, Henrique Druck e Germano Brenner, todos comerciantes. Em Porto Alegre, tinha amigos feitos à época de estudante no Rio de Janeiro, como o Secretário de Justiça João Abbott. Esse, falando em nome do então chefe-supremo do Partido Republicano Rio-grandense, convocou Daudt Filho para comparecer no Palácio do Governo para ter uma conversa a respeito do crime que fora vítima o seu cunhado Felipe Alves de Oliveira. Seguindo à noite para o local combinado:

> O Júlio [de Castilhos] veio ao meu encontro e me recebeu com afabilidade, como se nada tivesse existido de desagradável entre nós, dizendo logo que sabia das dificuldades com que eu estava lutando e queria conversar comigo para cientificar-me de que eu podia contar com a justiça republicana. "*(...) Tenho acompanhado a tua atitude digna e enérgica* [disse Júlio a Daudt Filho]. *Podes voltar para Santa Maria, onde encontrarás justiça. Vou escrever aos meus amigos políticos para que te apóiem incondicionalmente*." Agradeci o gesto nobre do homem superior, esquecendo daquele momento para sempre todas as minhas mágoas.[383] (grifos nossos)

---

[381] Germano Hasslocher nasceu na vila de Santa Cruz do Sul, em 10 de julho de 1862, lugar que seu pai, homônimo, foi um dos fundadores. Devido à prosperidade de sua família, foi para São Paulo e depois ao Recife estudar Direito. Retornando à Província no crepúsculo do regime monárquico, Germano Hasslocher filiou-se ao Partido Liberal, defendendo nas páginas do jornal *A Reforma* a idéia de federalização do país. Após a Proclamação da República, entrou em desavenças com Júlio de Castilhos e o PRR, desgostou-se com os rumos da Revolução Federalista de 1893, e denunciou esta guerra lançando um artigo intitulado: *A verdade sobre a revolução*. Em seguida, ingressou no Partido Republicano, fazendo as pazes com Júlio de Castilhos. Cf. REICHARDT, H. Canabarro. "Germano Hasslocher: centenário de nascimento". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, vol. 259, 1963, p. 170-180. O que o autor não comenta, é que Germano Hasslocher, como membro do Partido Liberal, adotava uma postura anticlerical, acompanhando Gaspar Silveira Martins na luta pela liberdade de culto e de pensamento. Mesmo filiando-se ao PRR anos mais tarde, continuou desafiando a Igreja Católica, vendo na figura do bispo Dom Cláudio Ponce de Leão seu maior inimigo, conforme veremos no quarto capítulo.

[382] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 84-5. O processo-crime movido pela viúva de Felipe de Oliveira, Maria Adelaide Daudt de Oliveira, traz informações sobre os procedimentos do coronel Martin Hoehr para tentar encobrir o seu ato, mas isso é assunto para outra pesquisa. Processo Crime. *Civil e Crime.* Santa Maria. Anos 1890 a 1891. Maço 35, n. 1149. APERS. Romeu Beltrão afirmou que muitos documentos desse processo "sumiram" durante a tentativa de João Daudt Filho pôr na cadeia os comparsas do coronel Martin Hoehr.

[383] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 86. As mágoas de Daudt Filho com Júlio de Castilhos se referem a desentendimentos entre os dois à época que eram estudantes de farmácia e direito, no Rio de Janeiro e São Paulo respectivamente. Ambos foram colegas no colégio em Santa Maria quando crianças, mantendo a amizade

Após esse apoio inesperado vindo de Júlio de Castilhos, João Daudt Filho voltou para Santa Maria e constatou que realmente a situação mudara completamente. Testemunhas apareciam com facilidade, as autoridades e os "homens de bem" do Partido Republicano abandonaram o "bandido", que rapidamente caiu em desprestígio. Na posição de advogado de acusação, Germano Hasslocher agia com "energia formidável, falando [no Tribunal do Júri] por mais de 4 horas". Para alegria de Daudt, o coronel fora condenado a 30 anos de prisão, a serem cumpridos em Porto Alegre. Um de seus cúmplices, o comerciante Joaquim Vinhas, teve que aguardar novo julgamento por ter tido dois votos para sua absolvição. Já o autor do crime, o peão João Narciso, foi condenado mesmo não estando presente, já que a mando do próprio Martin Hoehr foi cremado vivo dentro de um forno de olaria.[384]

Para finalizar esse caso, o *golpe de Estado* de Deodoro da Fonseca acabou por ser o estopim que desencadeou uma série de conflitos intestinais no Brasil inteiro. No Rio Grande do Sul as repercussões são deveras conhecidas. A Revolução Federalista opôs os rio-grandenses numa luta civil que durou de 1893 a 1895, e que de fato consolidou o Partido Republicano no poder.[385] Enquanto a guerra tomava conta do estado:

> Por intervenção de Pinheiro Machado junto a Castilhos, a pedido ou imposição de Ernesto Beck, o condenado [Martin Hoehr] foi transferido (...) para a cadeia de Santa Maria, com o fim de lhe darem fuga, como, de fato, deram. Deixando aberta a porta da jaula, a fera escapuliu, fugindo para o Paraguai. Aí recebeu convite de seu amigo Coronel Pithan para comandar uma força contra os revolucionários.

Para a sorte da família Daudt, o coronel Martin Hoehr, que certamente viria se vingar, foi capturado por uma coluna de maragatos quando se dirigia para comandar uma força legalista. "Morreu como um covarde. Antes de ser fuzilado, pediu, por misericórdia, uma garrafa de cachaça. Foi-lhe concedida a graça. Depois, uma descarga livrou o mundo daquele monstro. Sem coragem para morrer como homem, acabou bêbado como uma cabra".[386]

Resumindo a trajetória do coronel Martin Hoehr, ele fez parte da primeira comissão de obras da Capela do Divino, em 1881; foi acusado de ter mandando espancar o padre Marcelino em 1883; foi julgado culpado pela tentativa de assassinato do jornalista Ernesto de

---

durante alguns anos. Entretanto, percebemos que, com o tempo, suas convicções políticas acabaram por separá-los.

[384] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 87.

[385] FÉLIX, *Op. cit*., p. 63-4.

[386] DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 102. O historiador Romeu Beltrão, na 2ª edição de seu livro, comenta que esses detalhes da morte de Martin Hoehr foram relatados pelo "preto" Manoel Abel, que assistiu aos últimos momentos do "bandido". Martin Hoehr nasceu em São Leopoldo em 13 de agosto de 1838, e tinha 58 anos ao ser morto. BELTRÃO, *Op. cit*., 1979, p. 389-90.

Oliveira, em 1889; e, em 1892, foi novamente posto a júri e condenado pela morte do político liberal Felipe Alves de Oliveira. Filho de imigrantes alemães, recebeu honrarias por ter lutado na Guerra do Paraguai, e a política acabou sendo o território de atuação até sua morte durante a Revolução Federalista.

Martin Hoehr não era um homem de hábitos urbanos, não estando diretamente ligado ao grupo de "missionários do progresso" que crescia em Santa Maria. Por sua relevância política e social, se fez presente na comissão para construção da Capela do Divino, certamente financiando partes da obra. Uma vez concluído o templo, esperava ter seu nome gravado em alguma placa votiva, o que aumentaria seu status social, alargaria sua influência política, algo muito importante para homens de vida pública.[387]

3.1.4 "*Quiseram* (...) *acovardar e demover-me a recuar na manifestação dos meus direitos de cidadão* (...)": o desabafo do vigário Marcelino

Ao mandar espancar o vigário Marcelino Bittencourt, o coronel não agia por ser o padre um defensor da Igreja Católica que lutava contra os avanços das idéias liberais. Martin Hoehr era do Partido Conservador, rival dos políticos liberais de Santa Maria, e se realmente mandou espancar o pároco, esse fato foi motivado por divergências partidárias, disputa por poder, atritos pessoais que podem ter sido ampliados quando ambos, o sacerdote e o coronel, fizeram parte da primeira comissão de obras da Capela do Divino, em 1881. Excetuando esse envolvimento na edificação do templo, Martin Hoehr não se interessava pela municipalização do cemitério, tampouco tomou parte na questão da derrubada da matriz. Como dito anteriormente, seus interesses não estavam ligados à secularização da sociedade ou à urbanização, mas, antes, à política e ao poder. E esses motivos eram suficientemente fortes para mandar surrar o pároco Marcelino Bittencourt, que, para o coronel, não era um padre, mas, sim, um rival na política.

Quanto à posição partidária do vigário, a sua militância realmente se deu no Partido Liberal, opondo-se não só aos conservadores, mas principalmente ao novo grupo republicano que se fazia cada vez mais presente em Santa Maria e na Província. Eram as idéias republicanas que alarmavam o clero em geral, já que visavam, acima de tudo, à destituição da

[387] Dos companheiros de partido de Martin Hoehr, somente Henrique Pedro Scherer permaneceu exercendo cargos de comando em Santa Maria, sendo o segundo intendente municipal à época da República. Todos os outros, pelo que pudemos constatar, parecem ter sido retirados do poder, relegados ao ostracismo pelo novo grupo de políticos ligados ao PRR que despontava localmente.

Monarquia e o fim dos privilégios à Igreja. Embora sendo considerado "conservador militante" pelo pesquisador Romeu Beltrão, esse devia estar se referindo às posições do padre Marcelino quando resolveu se opor à demolição da matriz ou objetando à municipalização do cemitério.[388]

Como em política o terreno é movediço, os vereadores que demonstraram estima e resolveram interceder junto ao bispo para manter o pároco em Santa Maria, isso em 1881, acabaram por se afastar de Marcelino quando esse resistiu à demolição da velha matriz católica da cidade.[389] Ao ser promovido a cônego e cura da Catedral de Porto Alegre em 1887 – em plena disputa com os políticos locais –, nenhuma voz se levantou a favor da permanência do vigário na cidade. Possivelmente, no pensamento de seus agora opositores, já que o mesmo "atravancava" o *Progresso* de Santa Maria, sua transferência teria vindo em boa hora. A questão da matriz mudou uma relação de cordialidade entre os políticos e o sacerdote, e foi o impulso que faltava para a concretização de um desejo desse último: a saída de Santa Maria para Porto Alegre.

No final do relatório enviado ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, Marcelino Bittencourt mencionou sobre essa aspiração, mas também deu a sua interpretação sobre as intenções daqueles que o espancaram:

> *Quiseram, pode-se dizer, principiar por onde poderiam acabar para acovardar e demover-me a recuar na manifestação dos meus direitos de cidadão*, porém, na minha crença entranhável, que não me tocarão na alma, marcharei desassombrado sem me abater a possibilidade de esboroar-se a matéria, *já que não me foi possível deixar a vida da campanha* (...).[390] (grifos nossos)

Essa afirmação, de que estava desejoso em "deixar a vida da campanha", comprova que o pároco queria sair de Santa Maria e rumar, possivelmente, para a Capital. Em 1881 não foi possível, por isso ele continuou na cidade ocupando-se de suas tarefas de funcionário

---

[388] No ano de 1878, o padre Marcelino Bittencourt presenteou à Câmara Municipal com um retrato de Dom Pedro II, "para que este figurasse na sala de sessões". BELTRÃO, *Op. cit*., 1958, p. 66. Essa atitude pode ter confundido Romeu Beltrão ao comentar sobre a opção política do vigário. Acreditamos que o ato foi uma demonstração quanto à posição monarquista de Marcelino, que era o regime defendido por muitos membros do Partido Liberal na Província.

[389] Ao criar obstáculo às obras de modernização, impedindo a demolição imediata do velho templo, o vigário Marcelino deixava de ser um aliado político, passando a ser hostilizado por alguns vereadores. Debilitado em sua saúde, o mesmo deixou a cidade nos primeiros dias de maio de 1885. A Câmara não gostou de tal atitude, e resolveu oficiar sobre esse assunto ao conselheiro e presidente da Província, argumentando que "o Vigário Bittencourt se ausentou da cidade sem autorização, não deixando substituto para administrar os sacramentos da religião paga pelo Estado (...)". *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 163. ACMSM. A autorização veio somente no dia 25 de maio de 1885, quando o governo provincial concedeu ao padre Marcelino 30 dias de licença para cuidar de sua saúde. *Ofício do Governo Provincial ao bispo diocesano*, 25 de maio de 1885. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.

[390] *Relatório do Vigário Marcelino de Souza Bittencourt,* doc. cit. ACMPA.

público do Estado, orador político e de religioso preocupado com os interesses da Igreja Católica. Seu anseio só se concretizou em março de 1887.

Atentando um pouco mais a essas frases, o vigário esclareceu uma questão importante, que pode ser um sinal das reais finalidades de seu espancamento: "*Quiseram* (...) *acovardar e demover-me a recuar na manifestação dos meus direitos de cidadão*". Quando menciona sobre seus *direitos de cidadão*, Marcelino Bittencourt estava se referindo à liberdade de defender seu ponto de vista político, não somente em discursos proferidos no altar da igreja matriz por ocasião de uma das missas do Espírito Santo, mas em várias outras circunstâncias de sua vida.

Nestas declarações, em nenhum momento o vigário fez referência que seu espancamento teria sido motivado pela Maçonaria de Santa Maria. O padre acusou o coronel Martin Hoehr por ter tentado calá-lo enquanto cidadão, impedindo-o de usufruir seus direitos de expressar as suas idéias políticas. Acusação totalmente procedente, já que essa prática de calar a oposição veio a se confirmar na seqüência, quando o coronel Martin Hoehr atentou contra a vida do jornalista abolicionista Ernesto de Oliveira e mandou assassinar o delegado Felipe Alves de Oliveira em 1890.

Há possibilidade de interpretar o espancamento como um fato comprobatório de um conflito maior que opunha as forças liberais e a Igreja Católica. Contudo, isso não era motivo suficiente para alguém mandar surrar um padre. A maneira de demonstrar reprovação às posições "conservadoras" do padre Marcelino Bittencourt, no caso da municipalização do cemitério ou quando se opôs à derrubada da matriz, veio na forma de indiferença quando esse foi transferido para Porto Alegre em 1887. O caso do espancamento, portanto, não deve ser retirado de seu contexto político, qual seja, a intensa disputa por poder envolvendo grupos partidários rivais.

3.2 "*Os deletérios princípios*": a diversidade assusta o clero católico

Quando o padre Marcelino Bittencourt escreveu ao bispo sobre os motivos de seu espancamento, em 1883, disse que as rivalidades políticas teriam impulsionado tal atentado. Dois anos mais tarde, em 1885, ao relatar a Dom Sebastião Dias Laranjeira o estado da matriz da paróquia, afirmou que a igreja encontrava-se em ruínas, e que essa situação estava assim

por longos anos, "sem que [a] digníssima Câmara disso curasse, somente a atual não por zelo, mas por *bastarda política*!"[391]

Pelas reclamações do padre Marcelino, a política era a causa principal tanto por seu atentado quanto pela ruína da matriz. Em parte ele tinha razão, pois as verbas para reparos de igrejas na Província já não eram liberadas pela Assembléia da mesma forma que décadas antes. Sobre seu atentado já nos detemos por demasia, e acreditamos que tenha sido um ato de rivalidade política. Mas há uma questão que o vigário comentou que é de suma importância para entender esse período final do século XIX: "Pelo que tenho depreendido de tudo que se tem dito e escrito (...) *é que o desejo de alguns é que se feche o Templo, consumam-se as imagens, acabe-se com o culto e o sacerdote!*"[392] (grifos nossos)

Ao assumir o comando da paróquia de Santa Maria em 1887, o padre Aquiles Parrela Catalano não se opôs à derrubada da matriz, inclusive procurou uma atitude conciliatória com a Câmara Municipal. Aprovou a demolição e o leilão dos materiais, mas foi pego de surpresa com o destino das pedras e o preço final pago em "hasta pública". O novo pároco se viu sem autoridade, não conseguindo impedir tais atos de "profanação" do templo religioso. A atitude da Câmara e de alguns cidadãos de Santa Maria consternou o vigário e o bispado em Porto Alegre, pois esses lutavam contra certos princípios que se alastravam pela sociedade, principalmente nas classes dirigentes.

Em relatório à diocese, escrito logo após a morte do bispo Dom Sebastião Laranjeira, em 1888, o padre Aquiles Catalano deu a sua impressão sobre a situação da paróquia de Santa Maria:

> A vida religiosa é orientada pela palavra do historiador romano: (...) "corromper e ser corrompido". Muitos homens vivem em concubinato. *Uma boa dose de indiferentismo domina na cidade*, que deveria ser enfrentada pela catequese e pregação. *Mas os pais e professores caçoam do "fanatismo ridículo" ensinado às crianças e alunos. Boa colheita para protestantes e maçons*![393] (aspas do autor – grifos nossos)

O sacerdote apresentava, em poucas linhas, as dificuldades enfrentadas pela Igreja Católica em Santa Maria, e que traduzia a opinião geral de padres e bispos ultramontanos pelo Brasil. Continuando a sua exposição:

---

[391] *Carta do vigário Marcelino de Souza Bittencourt ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira*, 15 de março de 1885. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA.
[392] *Carta do vigário Marcelino de Souza Bittencourt,* doc. cit. ACMPA.
[393] *Relatório do padre Aquiles Catalano à diocese*, 1888. In: PROBST, Carlos. *História da Província da Pia Sociedade das Missões* (PSM – Palotinos). Londrina, 1989, p. 52; Livro Tombo n. 3. (1889 – 1914), p. 14. CPSM.

> *No município moram 15.000 almas, que têm um só padre*. (...) A Capela de São Pedro, no distrito de mesmo nome, iguala-se a uma ruína. A matriz, na cidade, está abandonada, estando em perigo de desmoronar. As missas são rezadas na igreja do Espírito Santo, mas o pessoal não cabe nela. As irmandades do Santíssimo Sacramento e do Santo Rosário, há tempo, estão sem atividades graças aos *deletérios princípios a este povo inculcado*.[394] (grifos nossos)

Embora as rendas da igreja consistissem somente às "espórtulas de alguns enterros e algumas missas de defuntos", os fiéis prestavam auxílio para que o culto pudesse ser sustentado. Contudo, não havia "fonte de renda e nem casa paroquial" para o vigário, concluiu Aquiles Catalano.

O pesquisador eclesiástico Carlos Probst, em seu estudo da década de 1930, comentando essas declarações do vigário Aquiles Catalano, acrescentou que: "*O símbolo da vida paroquial arruinada era a velha matriz na praça. Sendo uma vergonha para a cidade, em 1888 foi vendida em leilão para demolição. Do material foi construído um teatro*."[395] Essa descrição sobre a ruína da vida paroquial em Santa Maria não diferia muito dos discursos provenientes de bispos do período – século XIX –, quando relatavam a situação da maior parte das paróquias brasileiras. Entretanto, a condição desfavorável à instituição Católica no Brasil – e Santa Maria era um espelho disso –, tinha por responsável o Império e o regime do padroado, que esvaziara totalmente as funções da Igreja. Essa era absorvida de tal modo pelo Estado que não havia como identificá-la qual uma instituição distinta do poder civil.[396] Nessas circunstâncias, não admira que os bispos tenham se mostrado indiferentes ao destino da Monarquia, largando-a à sua própria sorte, já que não queriam desmoronar junto com o Trono.

Ao mesmo tempo em que o episcopado buscava sair daquela "proteção que sufocava" – o padroado –, debatia-se com as novas idéias que se faziam presentes na sociedade. Essa se modificava rapidamente à medida que se aproximava o final do século XIX, tornando-se culturalmente heterogênea. E ao adotar princípios condenados pela Igreja Católica, uma parte dela se tornou inimiga dessa instituição, mesmo que no pensamento dessa sociedade não houvesse a intenção de "destruir" o catolicismo, mas, antes, transformá-lo. Quando a matriz

---

[394] *Relatório do padre Aquiles Catalano*. In: PROBST, *Op. cit.*, p. 52; Livro Tombo n. 3. (1889 – 1914), p. 14. CPSM.
[395] PROBST, *Op. cit.*, p. 52.
[396] HAUCK, João Fagundes. "A Igreja na emancipação (1808-1840)". In: BEOZZO, José Oscar. (org.). *História da Igreja no Brasil* (Ensaio de interpretação a partir do povo). Tomo II/2. Segunda Época - A Igreja no Brasil no século XIX. 2 ed. Petrópolis: Edições Paulinas; Vozes, 1985, p. 15.

de Santa Maria foi definitivamente para o chão, em dezembro de 1888, o vigário Aquiles e o bispado tiveram certeza de que os "*deletérios princípios*" guiavam os homens da cidade.[397]

Junto às idéias de secularização da sociedade, no qual o vigário viu como "*deletérios princípios*", havia novas tecnologias de transporte e comunicação, como o trem e o telégrafo. Esses elementos da modernidade alteravam a matriz urbana de Santa Maria, favorecendo um desenvolvimento econômico e social nunca antes visto. Por seu turno, Aquiles Catalano avaliava esse contexto de uma forma completamente negativa.[398] Suas impressões não ficariam restritas a relatórios enviados ao bispado. Aproveitando a ocasião do lançamento da pedra fundamental da Igreja do Rosário, em janeiro de 1890, o pároco fez um discurso carregado de mágoas, externando para os católicos de Santa Maria o seu descontentamento com relação ao espírito religioso dos cidadãos:

> É hoje um dia de júbilo santo e solene para a Igreja Católica por este novo templozinho que aqui erigir-se-á brevemente; (...) Ah, senhores, deixai expandir o meu coração! Neste momento está se patenteando um fato triste e aflitivo que a todos repercute, tenho disso certeza! Vejo que os protestantes, aliás dignos e invejáveis cidadãos, ali têm o seu templo campeando a sua torre sobre esta cidade com maioria católica. (...) E nós católicos fizemos passar por sobre a velha matriz a "Cartago delenda" do martelo. Arrasou-se o antigo templo, e [devemos] dizer aos pósteros: "Hic Tróia fuit!, aqui outrora surgiu a casa de Deus que ensinou aos nossos antepassados a religião e uma vida social feliz. Como isto é consternador![399]

É importante frisar que a igreja luterana era um templo da comunidade, mantida por seus membros, diferente da velha matriz católica, que pertencia ao Estado. Uma vez presentes as autoridades republicanas de Santa Maria, bem como demais cidadãos, o padre expôs uma

---

[397] Uma das formas de tentar dar combate às transformações que se aproximavam, era enviar para as cidades "exemplares das representações contra a liberdade de culto". Nos meses finais de 1888, monsenhor Pinheiro, representante do bispado, remeteu para Santa Maria alguns desses "exemplares", que foram distribuídos entre a sociedade local pelo vigário Aquiles Catalano. Cf. *Carta do vigário Aquiles Parrela Catalano ao vigário capitular monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro*, 25 de dezembro de 1888. Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos. ACMPA. Ao fazer propaganda contra a liberdade de culto em Santa Maria, o pároco poderia estar criando inimigos entre uma parte da população, já que havia muitos luteranos na cidade, além de vários defensores do pensamento liberal. Mas essa sua atitude não encorajou antipatias contra si. Mesmo que tenha espalhado "exemplares" contra a liberdade de culto, os habitantes de Santa Maria sabiam que essa campanha não era capitaneada pelo vigário, mas, sim, pela Igreja Católica e seu representante em Porto Alegre, o bispo.

[398] O vigário Aquiles Catalano estava profundamente abalado com os últimos acontecimentos, principalmente os que ocorriam em sua paróquia. Congressos Republicanos nos anos de 1887 e 1888; o direito dos protestantes em ter igreja com torre e badalar os sinos, no final de 1887; a derrubada da velha matriz em dezembro de 1888, e a construção de um Teatro logo a seguir; em março de 1889, ocorreu em Santa Maria um encontro de paróquias luteranas de toda a Província, o Sínodo Rio-grandense; e, por fim, a reviravolta da política na cidade, assumindo os republicanos afastando os liberais do poder, o que gerava apreensão na Igreja Católica, já que não se tinha certeza do tipo de tratamento que seria dispensado a essa instituição.

[399] Livro Tombo n. 3. (1889 – 1914), p. 48 e 48v. CPSM. Também em: GRÍGIO, *Op. cit.*, p. 27-8. Esse discurso teve alguns termos alterados por PROBST, *Op. cit.*, p. 53. Quando a linguagem do padre Aquiles se tornou truncada, adotamos as alterações feitas por Probst.

preocupação compartilhada pelos membros da Igreja Católica daquele período pós-proclamação da República: que a religião católica fosse arrasada, tal e qual a velha matriz da cidade. Ao usar de tal analogia, Aquiles Catalano previa um futuro onde o catolicismo seria somente uma lembrança. Na seqüência de seu discurso, procurou a conscientização de todos os presentes:

> Tenho que dizer como o Mestre: "Sois homens de pouca fé", porque dormis e o vendaval do ateísmo vos esmaga, divide e arranca a fé dos vossos corações, esse lume da fé que vos mostra os caminhos obscuros do tempo moderno (...). Lançai para longe de vós o jugo da indiferença! Está na hora de passar ao outro acampamento, à Igreja invencível que sobreviveu 19 séculos de lutas e triunfos, enquanto ao redor tudo perece.[400]

O discurso do padre Aquiles Catalano exemplifica bem o pensamento dos que não aceitavam ver a Igreja Católica retirada dos centros de decisão, afastada do convívio político, além de expressar descontentamento com os rumos que a nação tomava, deixando de lado os fundamentos do catolicismo para celebrar novos valores como o cientificismo, o racionalismo e até o ateísmo. Apesar de o padre se apresentar preocupado com o estado da religião católica, o pesquisador Carlos Probst não acreditou na sinceridade de seu discurso:

> Essas palavras, bem compreensíveis na boca de um sacerdote nobre, são estranhas na boca do Pe. Aquiles, que mesmo em pessoa era um fanal da igreja decaída de Cristo, que não rezava a sua missa diária, desaconselhava a recepção dos santos sacramentos como coisa obsoleta, que levou uma vida indigna de um sacerdote, fato público, porque ele mesmo não ocultou.[401]

Pesquisando na década de 1930, Carlos Probst deu uma outra interpretação sobre o momento vivido pela Igreja em Santa Maria de 1890:

> Em lugar das associações religiosas existiam na cidade três lojas maçônicas, em lugar do evangelho de Cristo eram proclamados sermões por meio de alto-falantes sobre o humanismo, *e em lugar do ritual da igreja havia o da Maçonaria que dominava a cidade toda*.[402] (grifos nossos)

---

[400] Livro Tombo n. 3. (1889 – 1914), p. 48 e 48v. CPSM.

[401] PROBST, *Op. cit.*, p. 53. O discurso crítico aos vigários anteriores à chegada dos palotinos foi a regra entre os pesquisadores da congregação que se debruçaram sobre a religião em Santa Maria. Além de Carlos Probst, citamos: IOPP, Rafael. *Vicente Pallotti e a sua obra*. Santa Maria: Gráfica Pallotti, 1930; MAGRO, Claudino. "Pequena história da Província (XVII)". *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Santa Maria/RS (vários números); BONFADA, Genésio. *Os palotinos no Rio Grande do Sul.* 1886 a 1916: fim da Província Americana. Porto Alegre: Editora Pallotti, 1991; O'NEIL, Kevin. *Apuntes históricos palotinos*. Santa Maria: Editora Pallotti, 1994.

[402] PROBST, *Op. cit.*, p. 52.

O pesquisador apontou que a Maçonaria "dominava a cidade toda" com suas três lojas, entretanto, pelo que apuramos, havia somente uma loja maçônica naquele ano.[403] Independente dessa questão, como lembrou o padre Aquiles Catalano em carta à diocese, era a indiferença dos cidadãos que estava fornecendo uma "*boa colheita para maçons e protestantes*." Acreditando que a "indiferença" religiosa dominava a sociedade, o vigário deixou a impressão de que os grupos rivais da Igreja eram os responsáveis diretos por isso.

Tais declarações devem ser mais bem avaliadas, pois provêm de um sacerdote "magoado" e alarmado com os acontecimentos de seu tempo. Em relação a Carlos Probst, suas afirmações precisam ser tomadas com cuidado, já que é um pesquisador comprometido com a instituição Igreja Católica. Para isso, iremos considerar primeiro a presença germânica em Santa Maria, principalmente a parte luterana, e depois, analisar a participação dos maçons na sociedade local.

3.2.1 "*E os sinos (...) badalaram (...) horas e horas, anunciando à população da cidade que já tinham liberdade de cantar*": os luteranos em Santa Maria

Trazida por alguns alemães que chegaram à vila ainda na década de 1830, a religião luterana cresceu seguindo a prosperidade econômica de seus praticantes, já que a maior parte seguiu o ramo do comércio, e isso fez com se destacassem socialmente. Os teuto-luteranos de Santa Maria, acompanhando outras comunidades evangélicas formadas no Rio Grande do Sul, foram desafiando as leis do Império, ganhando repercussão nacional ao serem impedidos de badalar os sinos de sua igreja em 1887. A presença dos luteranos, desde quase os primórdios da formação de Santa Maria,[404] fez com que os luso-brasileiros adeptos do catolicismo convivessem lado a lado com aqueles, uma coexistência que se estendia aos vários alemães imigrantes que professavam a religião católica.

---

[403] Romeu Beltrão afirmou que a primeira loja maçônica de Santa Maria foi fundada em 1874, chamando-se *Boca do Monte*. BELTRÃO, *Op. cit*., 1958, p. 60. Eliane Colussi encontrou outra loja em Santa Maria, de nome *Luz e Trabalho,* instalada em 1874. COLUSSI, *Op. cit*., p. 221. Contudo, essa teve existência efêmera, ao contrário da loja *Boca do Monte*. Não se têm notícias de uma terceira loja maçônica em Santa Maria em 1890.

[404] Diferentemente de outras regiões da Província, Santa Maria não foi uma colônia fundada especialmente para receber evangélicos alemães, como o foram São Leopoldo em 1824 e a região de Santa Cruz do Sul no final da década de 1840. A chegada de alemães protestantes em Santa Maria se deu de modo esparso e sem planejamento. Grande parte deles vinha de São Leopoldo, instalando-se como comerciantes ou profissionais especializados, aproveitando que a vila já possuía alguma estrutura, pois desde 1797 ela crescia enquanto povoado. Sobre a formação histórica de Santa Maria, consultar: BELÉM, *Op. cit*.

Não são poucos os relatos de viajantes europeus e brasileiros que cruzaram pela vila de Santa Maria deixando suas impressões sobre o que presenciaram. Alguns ficaram surpresos com a grande presença germânica na região. Em 1856, em campanha política pelo interior da Província, Luiz Alves Leite de Oliveira Bello dizia ter Santa Maria cento e vinte casas, apontando que predominavam os alemães, os responsáveis diretos pela prosperidade do lugar. Em março de 1858, Robert Avé-Lallemant veio à região onde visitou vários de seus compatriotas alemães, afirmando ser Santa Maria uma "bonita aldeia suíça". Além de observar a prosperidade e satisfação de seus concidadãos que criavam raízes no interior da Província, o europeu elogiou a colônia germânica do Pinhal, ficando feliz com a condição desse povoamento.[405] O historiador João Belém também destacou a presença germânica na cidade:

> Quem, pelo ano de 1858, chegasse à sede da povoação, enganar-se-ia supondo a localidade fundada por alemães em razão dos nomes germânicos que ostentavam as tabuletas e letreiros de todos os estabelecimentos comerciais e oficinas que se mostravam aos olhos do forasteiro.[406]

A história dos alemães em Santa Maria iniciou em 1828, quando esteve acampado nas redondezas da vila o 28º Batalhão germânico, contratados para lutar na região do Prata. A partir de então, um número cada vez maior chegava e se estabelecia na vila, ocupando-se como pedreiros, carpinteiros, alfaiates e comerciantes.[407] Pelo que relatou João Belém, durante a Revolução Farroupilha, enquanto os luso-brasileiros se dedicavam aos combates, os comerciantes alemães "cuidavam do futuro da localidade", dominando o comércio e as pequenas indústrias. Uma vez terminada a Revolução, os luso-brasileiros recuperaram-se financeiramente na agricultura e na pecuária, "deixando a sede aos alemães, onde o comércio, a indústria e as artes (...) floresciam mais e mais".[408]

Durante as décadas seguintes, alemães com suas famílias ou sozinhos continuaram a chegar a Santa Maria, fazendo com que a vila fosse confundida com uma "aldeia suíça", como afirmou Ave-Lallemant em 1858. Alguns imigrantes alemães católicos se entrelaçaram com

---

[405] MARCHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio (orgs.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: Editora da UFSM, 1997, p. 39-42 e 43-7.
[406] BELÉM, *Op. cit*., p. 91.
[407] Um dos primeiros artigos feitos para destacar a presença teuta em Santa Maria foi escrito pelo médico local Astrogildo de Azevedo, na *Revista Comemorativa do Centenário de Santa Maria*, em 1914. Duas décadas depois, o pesquisador João Belém trouxe informações detalhadas sobre quais ofícios os primeiros imigrantes alemães exerciam quando de sua chegada a Santa Maria. BELÉM, *Op. cit*. Sendo assim, se o lugar possuía raízes luso-brasileiras, não se deve descartar a presença cada vez mais constante de alemães, luteranos e católicos, fazendo com que a vila se tornasse étnica e culturalmente diversificada.
[408] BELÉM, *Op. cit*., p. 95.

os luso-brasileiros, casando-se com as filhas de proprietários de terras das redondezas. Os luteranos restringiram-se aos casamentos intra-étnicos, isso porque professavam uma religião "estranha" a maioria dos habitantes do lugar.

Essas informações ganham relevância à medida que avançamos nas décadas e visualizamos uma predominância de nomes alemães nos negócios da cidade, bem como sua adesão aos partidos políticos da época. Na história das Câmaras Municipais de Santa Maria, desde a formação da primeira, em 1858, até a última do período imperial, eleita em 1887, percebemos um crescente no número de alemães na direção dos negócios públicos do município. Além do legislativo, ocupavam também outros cargos, como delegados de polícia, juízes de direito, municipal e de paz. A título de comparação, em 1858 havia dois vereadores alemães: João Pedro Niederauer e Maximiano José Appel. Na seqüência viriam outros, como o futuro herói da Guerra do Paraguai, o tenente João Niederauer Sobrinho.[409] Entre os juízes de paz estava o comerciante João Daudt, pai do personagem tantas vezes citado neste trabalho. Já em 1887, a nona e última Câmara Municipal antes do golpe republicano, era composta por: João Daudt (o pai), Francisco José Ferreira Camboim Filho, Pedro Weinmann, João Pedro Lenz, João Fernandes Niederauer, Frederico Dreyer, Francisco do Oliveira Flores, José Adolfo Pithan. Dentre os oito vereadores, nada menos do que seis eram alemães ou descendentes.[410]

Esse predomínio crescente dos germânicos nos negócios públicos da cidade era um reflexo de sua dominação no comércio de Santa Maria. A ligação com o espaço urbano aproximou os germânicos católicos e protestantes, beneficiando esses últimos quando buscavam a sua organização social interna. Ao solicitarem autorização para construir um cemitério e edificar um templo, não tiveram empecilhos para concretizar seus intentos.[411] Mas enquanto a maior parte dos alemães permanecia no núcleo urbano da vila, outros, por terem lutado na Guerra do Paraguai, ganharam terras tornando-se proprietários, como o coronel Martin Hoehr. Havia ainda os que procuraram o isolamento no alto da Serra.

---

[409] Sobre a vida de João Niederauer Sobrinho, que é considerado o maior herói de Santa Maria, consultar o livro de: BELTRÃO, Romeu. *O Vanguardeiro de Itororó*. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003; Ver também: BRENNER, José Antônio. *A Saga dos Niederauer*. Santa Maria: Editora da UFSM, 1995.

[410] Essas informações estão no livro de BELÉM, *Op. cit*., p. 108 a 141.

[411] No ano de 1883, a comunidade evangélica pediu à Câmara Municipal 50 metros de terreno para o aumento de seu cemitério, o que foi concedido sem ônus algum. *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 46. ACMSM. Para a construção do cemitério luterano, desde o final da década de 1850 já havia pedidos feitos à Câmara Municipal para que se autorizasse tal obra. *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1858 a 1864, livro 1. ACMSM. Em abril de 1885, foi enviado um ofício à comunidade evangélica solicitando permissão para que a cerca do cemitério católico pudesse ser encostada à dos luteranos. Esses deram autorização dias depois. *Atas da Câmara Municipal*. Anos de 1882 a 1886, livro 3, p. 159v e 171. ACMSM.

Um pequeno grupo de alemães constituiu uma comunidade distante da vila de Santa Maria, como foi o caso dos luteranos que resolveram fundar um povoado na Serra de São Martinho, a mesma que seria visitada por Avé-Lallemant em 1858, e que foi elogiada pela prosperidade alcançada. Em 1857, os alemães Jacob Albrecht, Jacob Adami e Miguel Kroef adquiriram terras no lugar denominado Pinhal, derrubando as matas e dedicando-se à agricultura. Em 1869, seus moradores resolveram erguer uma igreja, concluída no ano seguinte, mas ainda sem torre com sinos, pois as leis não permitiam a manifestação pública de fé dos acatólicos.[412]

Em Santa Maria, os luteranos deram um passo maior para a organização de sua comunidade em 1866, quando 105 adeptos do protestantismo reuniram-se e fundaram a Comunidade Evangélica Alemã, sendo aprovado os estatutos e eleita a primeira diretoria. Como membros estavam: Henrique Eggers, Felipe Ilmann, Abraão Cassel, Henrique Druck, Teodoro Poetke e o boticário Guilherme Fischer como presidente. Um dos principais objetivos dessa associação foi levantar fundos para a construção de uma igreja, o que parece ter entusiasmado a muitos luteranos, pois em poucos dias contribuíram 495 pessoas, alcançando a quantia de 5:096$000 (cinco contos e noventa e seis mil réis).[413]

A comunidade luterana de Santa Maria carecia de lideranças ou de uma maior coesão interna, pois era somente quando possuíam um pastor que os projetos andavam com rapidez. O primeiro reverendo foi Hugo Alexander Klein,[414] que permaneceu à frente da comunidade de 1866 até o ano de 1871, sendo que o seu substituto tomou posse dois anos depois. O pastor Erdmann Wolfram[415] estimulou os protestantes a finalizar o projeto de edificação do templo, e

---

[412] BELÉM, *Op. cit*., p. 162.

[413] BELÉM, *Op. cit*., p. 216-7. Também em 1866 foi fundada uma associação formada pelos membros mais conspícuos da colônia alemã de Santa Maria, cuja finalidade era amparar os germânicos que passassem pela cidade e estivessem com poucos recursos, fato comum naquela época de intensa imigração. Com uma mensalidade de 500$ (quinhentos réis) e a jóia de 2$000 (dois mil réis) os fundadores da associação foram tanto alemães católicos quanto luteranos. Dentre alguns nomes destacam-se o boticário Guilherme Fischer, João Daudt, a família Weinmann e o agrimensor Carlos Otto Brinckmann. BELÉM, *Op. cit*., p. 229-30. O historiador João Belém não informa a localização de tais documentos.

[414] O pastor Hugo Klein, antes de vir para Santa Maria, atuava na região de Santa Cruz do Sul, e não era um pastor ordenado, mas, sim, um pastor leigo, filho de colonos alemães. Segundo o historiador Roberto Radünz, os pastores leigos, como Hugo Klein, reuniam alguma qualidade que lhes garantia respeito diante das comunidades. RADÜNZ, Roberto. *"A Terra da Liberdade": o protestantismo luterano em Santa Cruz do Sul no século XIX*. Porto Alegre: PUCRS, 2003, p. 124. (Tese de doutorado)

[415] Também pastor leigo, foi o primeiro a atuar na região de Santa Cruz do Sul, em 1853. Além de pastor, também exercia a função de professor, o que era uma regra entre os evangélicos. Interessante é que o contrato de Erdmann Wolfram em Santa Cruz do Sul foi feito por alemães católicos e protestantes. Os primeiros o queriam como professor, os segundos como professor e pastor. RADÜNZ, *Op. cit*., p. 122. O viajante francês Ave-Lallement o descreveu como "homem amável e solícito, mas que, um quarto de hora depois, me convenceu que não estudara Teologia". AVÉ-LALLEMENT, Robert. *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul* (1858). Belo Horizonte: Itatiaia, 1980, p. 170.

em 25 de dezembro de 1873, finalmente foi inaugurada a igreja, que é o mais antigo templo religioso que se mantém em pé em Santa Maria.[416]

14. Desenho da igreja luterana em Santa Maria, feito pelo viajante alemão Hermann Meyer, quando de sua visita no final da década de 1880. Esse é o mais antigo templo religioso ainda existente na cidade, erguido em 1873 e sua torre em 1887. Acervo fotográfico do AHMSM.

Após a morte do pastor Wolfram, em 1876, assumiu o reverendo Frederico Pechmann, em junho de 1882, que tomou frente em vários assuntos, dentre eles a aquisição de sinos para a igreja luterana. Mesmo sabendo que as leis proibiam um templo acatólico de ter aspecto exterior de igreja, a comunidade mobilizou-se junto ao pastor, conseguindo levantar a quantia de 596$000 (quinhentos e noventa e seis mil réis) em pouco tempo, mais a quantia de 357$000 (trezentos e cinqüenta e sete mil réis) pelo leilão de objetos doados pelos fiéis e simpatizantes. Os sinos chegaram em agosto de 1886, e no dia 1º de janeiro do ano seguinte, foi lançada a pedra fundamental da torre diante de inúmeras pessoas de Santa Maria, dentre elas as autoridades políticas. O empenho da comissão de obras da torre foi grande, tanto que em menos de um mês essa ficou pronta e os sinos nela colocados.[417]

Havia a consciência de que as leis não lhes eram favoráveis, mas os luteranos do Rio Grande do Sul desafiavam-nas, ainda mais que estavam no Brasil desde 1824 e sua situação

[416] BELÉM, *Op. cit.*, p. 216.
[417] BELÉM, *Op. cit.*, p. 217.

enquanto cidadãos não se resolvia. Só que durante as primeiras quatro décadas de presença na Província, os protestantes não possuíam qualquer elo entre si, não havia contato entre as paróquias, o que aumentava os problemas das comunidades.[418] Durante a década de 1860, alguns pastores tentaram criar uma instituição que representasse os alemães nas instâncias de poder, mas somente em 1886 é que o Sínodo Rio-grandense[419] teve aceitação das comunidades luteranas da Província.[420]

Num dos primeiros documentos feitos em conjunto pelas comunidades, agora tendo o Sínodo como instância de reivindicação, o alvo foi o artigo 5° da Constituição e o artigo 276 do Código Criminal, que "proíbe que se celebrem (cultos) em casas em forma alguma de templo e publicamente em qualquer outro lugar".[421] A correspondência foi enviada aos "Augustos e Digníssimos Senhores da Nação", e trazia também uma outra queixa:

> Enquanto temos que contribuir com os nossos impostos para o sustento da Igreja Estatal, *o Estado não nos concede nenhum favor*, a não ser uma tolerância restringida pela condição de que o nosso culto não apareça em público em nenhum lugar, *como se fosse vergonha para o país*. E embora as prescrições muitas vezes não tenham sido cumpridas, em especial nos últimos anos, sempre temos contra nós a letra das leis, e uma consciência não pode contentar-se com isso (...).[422] (grifos nossos)

Pela Constituição de 1824, os acatólicos eram considerados de segunda classe,[423] estando proibidos de exercer uma série de direitos, como batizar os filhos na sua religião, ter o seu casamento reconhecido por lei e não taxado como "concubinato", poder enterrar seus mortos em cemitérios próprios e não em locais "especiais". Nessa luta para se tornarem

---

[418] RADÜNZ, *Op. cit*., p. 181.

[419] "O Sínodo Rio-grandense se assemelhava a uma União confederativa. Era uma igreja constituída de pessoas, comunidades, pastores de confessionalidade luterana, reformada e unida." Wacholz, apud RADÜNZ, *Op. cit*., p. 199.

[420] A historiografia sobre a formação das comunidades evangélicas no Rio Grande do Sul é extensa, mas indicamos os estudos de: ROCHE, Jean. *A Colonização alemã no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1969; GERTZ, René. "O luteranismo no Rio Grande do Sul". In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, vol. 13, n. 4, 1983, p. 359-368; DREHER, Martin Norberto. *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1984; _____. "A história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil". In: *Presença Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1990; RADÜNZ, *Op. cit*.

[421] Documento de 23 de julho de 1887, do Sínodo Rio-grandense. In: RADÜNZ, *Op. cit*., p. 166.

[422] Documento de 23 de julho de 1887, do Sínodo Rio-grandense. In: REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2004, p. 69.

[423] Segundo Carlos Oberacker, o governo brasileiro bem depressa esqueceu suas promessas de que os imigrantes alemães receberiam papéis de naturalização e de que gozariam integralmente dos direitos civis como súditos brasileiros. OBERACKER Jr. Carlos H. *Carlos Von Koseritz*. São Paulo: Anhembi, 1961, p. 11. O conselheiro do império João Cardoso de Menezes e Souza, observou em 1875 que o próprio enunciado da Constituição dava um status de segunda classe aos súditos naturalizados, referidos naquele documento como "estrangeiros naturalizados". Menezes e Souza, apud VIEIRA, *Op. cit*., p. 217. Para o pesquisador Emílio Willems, "as aspirações políticas e civis dos imigrantes alemães naturalizados tinham sido sustadas" com a Constituição de 1824. E mesmo em São Leopoldo, grande centro de colonização germânica no Rio Grande do Sul, que se tornara município em 1846, não tinha até 1860 um só funcionário público ou vereador de origem germânica. Willems, apud VIEIRA, *Op. cit*., p. 217.

cidadãos brasileiros plenos, a fundação de um Sínodo era uma iniciativa a ser louvada, mesmo após tantas décadas de intensas rivalidades entre as comunidades luteranas e entre os pastores.[424] Enquanto não se organizavam internamente, parte dos luteranos acabou se aproximando dos políticos do Partido Liberal, ou antes:

> Na busca de uma ampliação de suas bases políticas, o partido [Liberal] procurou cooptar os imigrantes/colonos alemães, majoritariamente protestantes e que seriam beneficiados com o fim de uma religião oficial no Brasil. Corolário desta tomada de posição, foi a defesa, que o Partido Liberal fez, do voto aos acatólicos naturalizados brasileiros .[425]

Além dessa aproximação que prometia benefícios aos não católicos, também surgiram líderes políticos importantes entre os alemães na luta contra as leis imperiais que privilegiavam uma religião em detrimento de outras. Mas foi somente após a chegada dos *Brummer*,[426] ou Legião Germânica, que os imigrantes, até então sem representação na política, viram suprida tal demanda. Esses soldados provinham das camadas favorecidas da sociedade alemã e tinham participado das revoluções liberais como protagonistas.[427] Possuíam um nível cultural mais elevado, que os distinguia da média dos imigrantes alemães. Foram contratados pelo governo brasileiro para lutarem contra o ditador argentino Juan Manuel Rosas, e após a guerra, mesmo tendo passagem gratuita para retornar a Alemanha, preferiram receber terras pelos trabalhos feitos. Sendo assim, a maioria dos *Brummer* permaneceu no país, e um grande número no Rio Grande do Sul.[428]

Apesar de não ser um soldado, o jovem alemão Carlos Von Koseritz veio para o Brasil entre os *Brummer*, e posteriormente se tornaria o mais notório representante dos imigrantes alemães na arena política da Província.[429] Ao descrever os *Brummer*, Koseritz fazia uma avaliação positiva, vendo neles e a si mesmo como um "fermento vigoroso entre a população

---

[424] Os conflitos entre paróquias evangélicas, entre pastores e comunidades e mesmo entre pastores com formação teológica e pastores leigos são analisados na tese de doutorado de RADÜNZ, *Op. cit*.

[425] PICCOLO, *Op. cit*., 1991, p. 57.

[426] A origem do nome é controversa, mas a tradução pode sintetizar o papel que vieram a desempenhar no Rio Grande do Sul no período imperial: *Brummer* quer dizer "resmungões", "irrequietos". RADÜNZ, *Op. cit*., p. 66.

[427] RADÜNZ, *Op. cit*., p. 65.

[428] Após o término da Guerra contra Rosas, em 1852, "cerca de metade dos 1800 *Brummer* permaneceu na Província, alguns com destacada atuação como comerciantes, professores, agrimensores, diretores de colônias e deputados provinciais na década de 1880". FLORES, Moacyr. *Dicionário de história do Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996, p. 90-1.

[429] Na cidade de Pelotas foi professor e guarda-livros, escrevendo, em 1850, *Resumo de História Universal*, além de atuar nos jornais *O Brado do Sul*, *Eco do Sul* e o *Povo*. Em 1864, passou a residir em Porto Alegre, dirigindo os jornais *Deustsch e Zeitung* e *Gazeta de Porto Alegre*, fundando, em 1876, o jornal *A Acádia*, órgão da Maçonaria que atacava a Igreja Católica. Em 1886, com os mesmos objetivos criou o periódico *O Combate*. FLORES, Moacyr. "O germanismo de Carlos Von Koseritz". In: *Cultura sul-rio-grandense*. Porto Alegre: EST, 1981, p. 9.

de colonos por causa de seu espírito irrequieto".[430] Por outro lado, havia aqueles que passaram a ver os *Brummer* como "erva daninha" que se espalhava na sociedade. A maior parte desses soldados recrutados na Alemanha trouxe para o Brasil suas concepções liberais, que se tornaram visíveis a partir de 1860 com o desenvolvimento da imprensa de língua alemã, na participação política e no fomento às mais diversas formas organizativas.[431]

Em 1864, Koseritz já fazia campanha, num jornal de Pelotas, chamando a atenção dos imigrantes naturalizados de que eles tinham iguais direitos políticos aos brasileiros de ascendência portuguesa.[432] Envolveu-se nas principais questões da sociedade rio-grandense, falando sempre como porta-voz dos interesses alemães, seja reivindicando escolas para as regiões de colonização germânica ou o direito ao voto para os acatólicos.[433] As reivindicações chamaram tanto a atenção que o bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira escreveu no jornal ultramontano *O Apóstolo* que os protestantes (os alemães) tinham o hábito de "fazer e de obter tudo quanto querem na Província".[434]

Além de ser um líder das comunidades alemães, Koseritz filiou-se à Maçonaria, tornando-se um dos maiores intelectuais dessa corporação.[435] Maçom militante, usou as páginas de seus jornais para atacar a Dom Sebastião Dias Laranjeira, bispo que lutava contra a intromissão da Assembléia Legislativa em assuntos religiosos. Uma das maiores contestações de Koseritz era que "havendo religião do Estado, só podia votar e se candidatar os católicos, sendo excluídos da participação política os teuto-brasileiros de outras confissões religiosas". Defendendo a liberdade religiosa, investiu contra o catolicismo concentrando suas críticas aos jesuítas instalados em São Leopoldo, "apontados como símbolos do obscurantismo".[436]

O seu anticlericalismo foi bastante acentuado, e o lançamento de obras nesse sentido acabou por valer uma excomunhão[437] ditada pelo bispo Dom Sebastião em 1872, logo após a publicação do livro "Roma perante o século".[438] Ironizando a retaliação do bispo, Koseritz

---

[430] RADÜNZ, *Op. cit*., p. 65.
[431] RADÜNZ, *Op. cit*., p. 65-6.
[432] OBERACKER Jr., *Op. cit*., p. 25.
[433] COLUSSI, *Op. cit*., p. 347.
[434] *O Apóstolo*, 31 de março de 1867. In: VIEIRA, *Op. cit*., p. 217.
[435] COLUSSI, *Op. cit*., p. 342-3.
[436] FLORES, *Op. cit*., 1981, p. 11.
[437] Carlos Von Koseritz era luterano, mas há algum tempo tinha abandonado suas convicções religiosas. Além de criticar a Igreja Católica, também combatia alguns pastores alemães que tentavam criar um Sínodo, uma espécie de instância superior das paróquias evangélicas no Rio Grande do Sul. Koseritz não via com bons olhos a criação do Sínodo porque acreditava que os pastores eram movidos antes por uma ambição de controlar as comunidades protestantes do que propriamente ser seus representantes. Esse conflito com o Sínodo valeu uma interdição da paróquia luterana de Porto Alegre, em 1872, o que prontamente serviu de argumento para Koseritz atacar o Sínodo e acusá-lo de "conservador". RADÜNZ, *Op. cit*., p. 191.
[438] O artigo é um dos textos mais anticlericais produzido na Província, segundo Luis Alberto de Boni. Essencialmente, apresenta a postura antijesuítica e antieclesial de Koseritz. Além de "Roma perante o século",

afirmou: "A publicação do livro valeu-nos uma honrosa excomunhão fulminada pelo bispo desta diocese em pastoral lida à estação da missa em toda a Província (...)."[439]

No campo da política, Koseritz pertencia ao Partido Liberal, defendendo suas causas de maneira ardorosa, e considerando a monarquia parlamentarista como a melhor forma de governo para o Brasil.[440] Mesmo não sendo republicano, respeitou o advento do novo regime, "apelando aos seus partidários que se submetessem à nova ordem a fim de evitar derramamento de sangue."[441] Permaneceu monarquista até os seus últimos dias.[442] Foi, com certeza, o maior porta-voz dos protestantes em busca de espaços, tanto políticos quanto sociais, e seu anticlericalismo exaltado o acompanhou durante esse tempo. Segundo Moacyr Flores, "o período de 1864 a 1890, pode ser considerado como a era de Koseritz".[443]

Vários *Brummer* se instalaram em Santa Maria após o término da guerra contra Rosas, em 1852, obtendo influência política e social na cidade. O alemão Carlos Otto Brinckmann talvez seja o mais conhecido, não tanto por seu trabalho como agrimensor, mas por ter legado aos seus filhos suas convicções liberais típicas de um alemão com espírito "irrequieto". Os seus filhos Cândido e Adolfo Otto Brinckmann se destacaram profissionalmente em Santa Maria no final do século XIX e início do XX como redatores do jornal *O Combatente*,[444] de forte tendência liberal e anticlerical.

A presença de alemães na Santa Maria oitocentista dava à cidade um aspecto de colônia germânica, e tal como acontecia em São Leopoldo e na região de Santa Cruz do Sul, ao comprarem os sinos para sua igreja, e erguerem uma torre para badalá-los, os luteranos santa-marienses desafiavam as leis em vigor, bem como a religião oficial do Império. Nas colônias de maioria evangélica, ou com presença marcante de luteranos, mesmo em minoria, como era o caso de Santa Maria, a lei que proibia que os templos evangélicos tivessem forma de igreja muitas vezes foi desconsiderada. "*Assim como em Esparta, no Brasil existem leis*

---

há outros textos escritos por Koseritz, que publicados em forma de artigos, versam sobre economia e darwinismo ou evolucionismo. "A terra e o homem à luz da moderna ciência", "Bosquejos etnológicos" e "Resumo da economia nacional", mais o anticlerical "Roma perante o século", encontram-se no livro organizado por: GERTZ, René (org.). *Karl Von Koseritz*: *seleção de textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

[439] Carlos Von Koseritz, *A Acácia – folha maçônica*, 1877. In: COLUSSI, *Op. cit*., p. 347-8.

[440] FLORES, *Op. cit*., 1981, p. 10.

[441] FLORES, *Op. cit*., 1981, p. 15.

[442] COLUSSI, *Op. cit*., p. 348.

[443] FLORES, *Op. cit*., 1981, p. 9.

[444] Jornal fundado para ser o órgão oficial do Clube Caixeiral em Santa Maria, no ano de 1886. Um de seus redatores chefes era o ex-*Brummer* Carlos Otto Brinckmann. Alguns anos depois passou para as mãos de seus filhos. O nome *O Combatente*, possivelmente fazia alusão a um jornal fundado por Carlos Von Koseritz, *O Combate*, no qual as críticas à Igreja Católica e ao bispo eram uma constante. No próximo capítulo, veremos em ação esse anticlericalismo exaltado nas páginas d'*O Combatente*.

adormecidas, por essa razão, são toleradas as construções em forma de igreja".[445] (grifos do autor)

Na década de 1880, proliferavam entre as comunidades protestantes do Rio Grande do Sul igrejas com torres e sinos.[446] Isso pode ser considerado um reflexo da crise da instituição imperial e de suas bases de legitimação, no caso a Igreja Católica. Ao ser proclamada a República em 1889, e ser decretada a separação entre Igreja e Estado, a liberdade religiosa se tornou uma lei de fato, o que na prática era vivenciado em colônias evangélicas ou em locais como Santa Maria, onde conviviam lado a lado luso-brasileiros, alemães católicos e luteranos.

Embora determinadas leis estivessem em desuso, havia um estado de tensão entre os acatólicos do Brasil que pode ser traduzida na seguinte frase: "as leis dormem", mas poderiam acordar a qualquer momento. Foi o que aconteceu em Santa Maria no dia 25 de maio de 1887. Em carta ao pastor Frederico Pechmann, o delegado de polícia da cidade, Américo Furtado Camboim Filho, fazia o seguinte comunicado:

> Venho participar a V. S. para que faça ciente à comunidade de que é Pastor, que o Sr. Dr. Chefe de Polícia da Província, em ofício de 17 do corrente mês [de maio], *me ordenou que procedesse contra essa comunidade*, quando encontrada em reunião, *em edifício com forma de templo, por ser isso uma violação do preceito constitucional* (art.º 5.º) punível pelo Art.° 276 do Código Criminal, como tudo verá V. S. das cópias juntas.[447] (grifos nossos)

Talvez por denúncia de algum católico que se sentia afrontado com a edificação da torre protestante, ou por rivalidades políticas[448] tão comuns naqueles anos finais do Império, o fato é que as leis "acordaram", e os sinos da igreja tiveram que permanecer mudos durante alguns meses. A comunidade rapidamente se mobilizou, entrando em contato com várias paróquias evangélicas da Província, para que unidos dirigissem à Assembléia Nacional uma petição para que se revogasse a ordem que lhes impedia a liberdade de expressar a sua fé. O Sínodo Rio-grandense tomou frente nesta disputa, e junto a centenas de assinaturas enviou um

---

[445] Documento de 23 de julho de 1887, do Sínodo Rio-grandense. In: RADÜNZ, *Op. cit*., p. 132.

[446] Em 1878, uma década antes da República, foi erguida uma torre evangélica em Santa Cruz do Sul, e ornada com três sinos comprados um ano depois. A comissão responsável por tais atos tinha consciência de que "as leis desta terra" não permitiam aos acatólicos erigir "igrejas com essa forma". RADÜNZ, *Op. cit*., p. 131-2.

[447] Carta do delegado de polícia Américo Furtado Camboim Filho ao pastor Frederico Pechmann, 25 de maio de 1887. In: KOPP, Paulo. "Crônica da Paróquia Evangélica Alemã de Santa Maria". *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB; BELÉM, *Op. cit.*, p. 217.

[448] O farmacêutico João Daudt Filho acredita que o próprio delegado Américo Camboim fez a denúncia ao governo provincial, movido por atritos com a comunidade luterana de Santa Maria. Segundo o farmacêutico, o delegado também o denunciou à Diretoria de Higiene Pública da Capital pelo exercício ilegal da medicina, "denúncia que não surtiu efeito". DAUDT FILHO, *Op. cit*., p. 152-3.

documento aos deputados demonstrando o seu descontentamento com relação ao caso dos sinos em Santa Maria e a própria situação do acatólico no país:

> É verdade que as disposições constitucional e criminal caíram em desuso nesta Província há mais de 30 anos. *As leis dormem*. E é só por causa disso que os acatólicos celebram seus cultos publicamente e em templos. Um estado clamoroso! *Por que em cada instante podem acordar as leis e serem perseguidos como criminosos os protestantes que tinham a grande ousadia de mostrarem-se com sua crença* (...). *É indigno estar uma parte dos cidadãos brasileiros fora da lei*, só vivendo da graça e da benevolência das autoridades. Contrasta com o espírito do nosso século, que uma certa religião seja privilegiada e as outras só toleradas (...).[449] (grifos nossos)

Tal declaração fez coro à voz do senador Gaspar Silveira Martins, que com sua liderança retirou a proibição imposta pelo chefe de polícia da Província. E no dia 30 de outubro de 1887, "os sinos da torre da igreja luterana", como que em vingança dos meses que estiveram mudos, "*badalaram, espalhafatosamente, horas e horas, anunciando à população da cidade que já tinham liberdade de cantar*."[450] (grifos nossos)

15. À esquerda, residência do pastor e casa paroquial; à direita, a Igreja luterana com sua torre. O caso da interdição policial e seu desdobramento mostram um capítulo da história da inserção dos protestantes no Brasil. Foto de 1914. *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

---

[449] *Ofício do Sínodo Rio-grandense ao Parlamento Nacional*, 23 de julho de 1887. In: REILY, *Op. cit*., p. 72-3; RADÜNZ, *Op. cit*., p. 199.
[450] BELÉM, *Op. cit*., p. 217-8.

Os luteranos possuíam a sua igreja e já podiam badalar os seus sinos. Grande parte dos cargos públicos na cidade era de alemães católicos, e desde algum tempo também os acatólicos ocupavam essas posições, aumentando a sua participação política em Santa Maria. Enquanto não possuíam direitos iguais aos católicos, agiam como um *grupo de pressão*[451] na busca de espaços para exercer sua cidadania. Alguns luteranos foram mais longe, como foi o caso do boticário Guilherme Fischer, que além de ter sido festeiro do Divino, em 1881, participou da comissão de obras da Capela do Espírito Santo. Outros preferiram ficar circunscritos à sua religião e à sua comunidade, mas isso não os impediu de crescer economicamente em Santa Maria, pois vários deles se tornaram comerciantes muito ricos, como foi o caso de Henrique Druck, José Carlos Kruel e Frederico Krebs, os dois últimos muito próximos da família Daudt, que era católica.

A presença marcante dos alemães na região, mas principalmente dos protestantes, fez com que surgissem interpretações, a nosso ver equivocadas, de que os luteranos estavam em aliança com a Maçonaria local visando destruir o catolicismo.[452] Esta idéia é tão forte entre os estudiosos que pesquisaram sobre a religião católica em Santa Maria que é difícil romper com tal paradigma. Em artigo para a *Revista do Centenário*, o padre Caetano Pagliuca fez a seguinte declaração:

> Mais tarde, com a vinda do elemento alemão, em sua maioria protestante, a religião sofreu outro golpe profundo, começando então a se introduzir nas famílias o

---

[451] Grupos de pressão é um termo que pode ser entendido da seguinte forma: com o transcorrer do século XIX, os acatólicos se tornaram um grupo cada vez mais visível no Brasil, tanto em número quanto em destaque econômico e social. Essa presença fazia com que as leis brasileiras se tornassem, aos poucos, retrógradas, anacrônicas, pois não havia espaço para os protestantes na Constituição de 1824. Ou seja, as leis não contemplavam uma realidade visível. A partir do 2° Reinado, essa situação começou a ser questionada, não só pelos acatólicos que residiam no país, mas principalmente pelos "liberais" brasileiros, que viam nessa situação uma contradição que precisava ser superada. Portanto, embora ainda não organizados formalmente, a presença dos acatólicos no Brasil funcionava como *pressão* para que as leis fossem modificadas. Uma vez que o número de protestantes crescia no país, e as leis custavam a se adequar à realidade, aqueles se organizaram formalmente para influenciar e apressar as decisões políticas. Nesse segundo momento, o termo *Grupos de pressão* indica, portanto, "a existência de uma organização formal e a modalidade de ação do próprio grupo em vista da consecução de seus fins: a *pressão"*. Entendemos por *pressão* "a atividade de um conjunto de indivíduos que, unidos por motivações comuns, buscam (...) influenciar sobre decisões que são tomadas pelo poder político, (...) [visando] mudar a distribuição prevalente de bens, serviços, honras e oportunidades". BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UNB, 1986, p. 564.

[452] O historiador David Gueiros Vieira demonstra que houve de fato certa cooperação entre elementos liberais, maçônicos, republicanos, protestantes e de outros grupos minoritários, contra o poder político da Igreja Católica romana no Brasil. Ao mesmo tempo, Vieira crê que esta cooperação às vezes era local, às vezes de âmbito nacional, mas geralmente, tinha um cunho puramente brasileiro e ligava-se a problemas internos. Mas descarta uma conspiração universal que visasse destruir o catolicismo, pelo fato de não considerar a Maçonaria uma organização internacional. VIEIRA, *Op. cit*., p. 12. Sobre esse assunto ver também: GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

> indiferentismo, o grande mal da sociedade moderna. O Acampamento [Santa Maria] não podia escapar à idêntica fatalidade.[453]

Seguindo essa idéia, temos as obras de Carlos Probst e Arlindo Rubert,[454] ambos frisando que a presença dos luteranos, aliados aos maçons, estava por trás do fraco espírito religioso dos habitantes de Santa Maria do século XIX.[455] Esses pesquisadores fazem parte da historiografia eclesiástica que enxergou uma "teoria da conspiração" que visava destruir o catolicismo, não só em Santa Maria, mas em todo o mundo. Essa "tradição" historiográfica se inspirou nos discursos adotados desde o século XIX pelos chamados bispos "reformadores",[456] época em que a Igreja Católica era uma instituição atrelada ao Estado imperial e via-se questionada em seus privilégios.

Segundo David Gueiros Vieira, no Rio Grande do Sul do século XIX, Dom Sebastião Dias Laranjeira era um dos bispos que mais problemas tinha com a presença dos protestantes, já que havia cerca de 40 mil luteranos germânicos na sua diocese. Constantemente escrevia no jornal ultramontano *O Apóstolo* sobre as "imprudentes" exigências dos protestantes alemães em vários assuntos, como o casamento civil, os direitos políticos e a forma exterior dos templos. Mas o problema mais sério do bispo do Rio Grande era o jornalista alemão Carlos Von Koseritz, já que esse fazia duros ataques à Igreja Católica e aos privilégios que essa usufruía por ser religião oficial do Império.[457]

Tanto para o bispo do Pará, Dom Macedo Costa, quanto para Dom Sebastião Dias Laranjeira, não foi difícil encontrar evidências que comprovassem uma "conspiração" que visava "desmantelar" o Império, fazendo estremecer todas as instituições a ele ligadas: "E o agente real dessa conspiração, ainda que oculto, invisível, manejando nas trevas, é a

---

[453] PAGLIUCA, Caetano. "A religião católica em Santa Maria". *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

[454] PROBST, *Op. cit.*; RUBERT, *Op. cit.*, 1957.

[455] RUBERT, Arlindo. "Antônio Gomes Coelho do Vale". In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Maria*. Santa Maria, 1962, ano 1, n. 1, p. 24. AHMSM.

[456] O exemplo clássico de bispo reformador que enxergava um complô contra a Igreja Católica é Dom Macedo Costa, bispo do Pará. David Gueiros Vieira afirma que os estudiosos da Questão Religiosa são acordes em que a experiência européia do bispo, especialmente sua permanência em Roma e sua observação pessoal do movimento de Unificação da Itália e da destruição do poder papal, teve uma grande influência na sua interpretação dos acontecimentos políticos que resultaram na Questão Religiosa em 1873. O historiador acrescenta ainda que o conflito do bispo com alguns protestantes norte-americanos no início da década de 1860 serviu para fortalecer as idéias acerca da natureza conspiratória da Maçonaria. VIEIRA, *Op. cit.*, p. 182.

[457] VIEIRA, *Op. cit.*, p. 311. Vieira faz uma analogia entre as dioceses governadas por Dom Macedo Costa, o Pará, e Dom Sebastião Dias Laranjeira, no Rio Grande. "Se o Bispo do Pará sentia-se ameaçado por uma fantasmagórica invasão protestante vinda dos Estados Unidos (...), o Bispo do Rio Grande do Sul enfrentava uma verdadeira invasão protestante alemã. Não apenas isso, mas havia também o começo de um movimento [pró-Alemanha] entre os colonos germânicos rio-grandenses, combinado com uma campanha a favor de uma imigração germânica em massa, dirigida por Karl Von Koseritz (...)". VIEIRA, *Op. cit.*, p. 312. Sobre o movimento de germanidade no Rio Grande do Sul, ver trabalho de DREHER, *Op. cit.*, 1984.

Maçonaria", escreveu o bispo Dom Macedo Costa no jornal ultramontano *A Boa Nova*, em novembro de 1872.[458]

Para David Gueiros Vieira, as teorias conspiratórias têm "muito má reputação", chegando a ser "paranóico ver em tudo o que acontece a mão de agentes do *inimigo*, quem quer que seja o *inimigo*":

> No entanto, aqueles que se deixam convencer da veracidade das teorias conspiratórias, o fazem baseados em alguma evidência circunstancial que, em geral, parece verdadeira. Essa evidência nunca é absoluta, razão pela qual é quase sempre impossível prová-la ou desautorizá-la completamente. É quase sempre baseada em meias verdades, ficando sempre a dúvida se tais evidências são verdades absolutas ou se mentiras completas.[459]

Como afirmamos anteriormente, a posição dos bispos em ver conspiração por todo o lado influenciou os pesquisadores eclesiásticos a escreverem partindo do mesmo pressuposto. Nessa visão historiográfica, havia evidências "claras" para sustentar a versão da conspiração. Os luteranos estavam presentes em Santa Maria dando a sua "contribuição" para que a liberdade de culto, a liberdade de consciência e a separação da Igreja e do Estado se concretizassem. Adotando o ponto de vista dos bispos do século XIX, o padre Caetano Pagliuca, em 1907 e 1914, ao historiar sobre o passado da paróquia de Santa Maria, mais Carlos Probst na década de 1930, Arlindo Rubert desde meados do século XX, além de todos os outros que vieram na seqüência, enxergavam naquelas reivindicações as "maiores heresias", "ameaças terríveis" que não tinha outro propósito senão a "destruição da religião católica".

Enquanto os protestantes lutavam para ver reconhecidos por lei os seus direitos, tiveram nos maçons fortes aliados, pois um dos ideais que esses buscavam era a liberdade de culto, o que perturbava os representantes da religião oficial. Considerados os principais divulgadores do pensamento liberal, muitos maçons entraram em desavenças com a Igreja Católica.[460] O clero de Santa Maria, principalmente após 1896, vislumbrou nessa aproximação e cooperação entre protestantes e maçons a comprovação de que suas teorias estavam certas: havia também uma conspiração na cidade.

---

[458] VIEIRA, *Op. cit.*, p. 313.
[459] VIEIRA, *Op. cit.*, p. 12.
[460] Os liberais brasileiros há muito exigiam liberdade de culto para todos os acatólicos, o que era uma bandeira também defendida por muitos maçons. Os que clamavam pela liberdade de culto lutavam pelo casamento civil, e os que defendiam essas causas eram considerados anticlericais, ou antes, contra a Igreja Católica.

3.2.2 O "*complô satânico*" que visava destruir o catolicismo: a Maçonaria em Santa Maria

Um dos que mais escreveu sobre a aproximação entre luteranos e maçons em Santa Maria foi o padre palotino Caetano Pagliuca, no Livro do Tombo da paróquia. Esses registros foram e ainda são considerados uma representação fidedigna da história local. Pelos seus relatórios, havia uma união local entre maçons, protestantes e autoridades públicas que visava destruir o catolicismo, e a situação "precária" da religião em Santa Maria era causada por essas forças ligadas em complô. Os elementos para formar tal representação estavam todos ali: a presença e força dos luteranos eram evidentes; a maior parte dos políticos era de tendência liberal e vinha apoiando os propósitos dos protestantes; havia lojas maçônicas com muitos membros, sendo esses os ocupantes dos principais cargos de poder na cidade. A agressão ao padre Marcelino Bittencourt, o estado de ruína da vida paroquial e o indiferentismo religioso eram comprovações daquela realidade.

Antes de analisarmos tais colocações, é preciso considerar algumas informações. A primeira loja maçônica da cidade que se tem notícia surgiu em 1874, de nome *Boca do Monte*.[461] Uma outra loja, a *Luz e Trabalho*, foi criada nesse mesmo ano, mas teve vida efêmera devido à dificuldades internas na Maçonaria nacional.[462] Para Eliane Colussi, esses problemas internos foram gerados pela recusa de um setor importante da Maçonaria gaúcha em aceitar a unificação proposta pelos órgãos centrais. No período pré-República, principalmente a partir da década de 1870, as posições políticas assumidas pelos maçons no mundo exterior à instituição acabaram penetrando no interior das lojas, gerando divergências, conflitos e enfraquecendo a ordem. Resumindo, republicanismo ou monarquismo, abolição da escravatura imediata ou gradual, eram pontos que dividiam a Maçonaria.

A questão religiosa foi um dos fatos que separou os maçons, pois dera mostras de que a secularização da sociedade brasileira viria acompanhada de outras transformações, com cujos caminhos nem todos os maçons concordavam.[463] Interessante para frisar essa divisão é a pesquisa de Alexandre Mansur Barata, que constatou o surgimento de dois grandes grupos na Maçonaria a partir de 1870: um tinha por líder Joaquim Saldanha Marinho; o outro, era chefiado pelo visconde de Rio Branco.[464]

---

[461] BELTRÃO, *Op. cit*., 1952, p. 60.
[462] Não temos outras informações a respeito dessa loja, além do ano de sua fundação.
[463] COLUSSI, *Op. cit*., p. 226.
[464] Saldanha Marinho era Grão-Mestre do Círculo dos Beneditinos, e defendia a liberdade de consciência e de culto, a educação laica, o casamento civil e a completa separação entre Igreja e Estado. Para Saldanha Marinho,

Tabela 1

Nome, cargo e/ou profissão de alguns membros da loja maçônica *Boca do Monte*, em 1875.[465]

Jayme de Almeida Couto	Médico; político local – Partido Liberal
José Alves Valença Filho	Proprietário rural; político local – Partido Liberal
Frederico Kessler	Comerciante
Maximiano José Appel	Funcionário público; político local – Partido Liberal
Germano Hoffmeister	Político local
Francisco de Abreu Vale Machado	Militar; jornalista; político local – Republicano
Erdmann Wolfram	Pastor luterano (1873-1876)
Jerônimo P. de Oliveira Pavão	Político local; 1° Grão mestre da loja

A política era a função ocupada pela maioria dos maçons acima citados, mostrando que havia uma relação intrínseca entre poder público e Maçonaria. Além disso, o pastor luterano Erdmann Wolfram também fazia parte da loja *Boca do Monte*, o que deixa a entender uma proximidade entre acatólicos e maçons. Dentre os oito membros há quatro alemães, e além do pastor, Frederico Kessler era luterano. Maximiano José Appel e Germano Hoffmeister eram católicos.

Excetuando o pastor luterano, sobre os outros é possível afirmar que ocupavam cargos de mando em Santa Maria desde a década de 1850, como o alemão Maximiano José Appel, que foi delegado de polícia em 1858, e logo após suplente do juiz municipal e de órfãos. Também foi eleito vereador por duas gestões seguidas, de 1869 a 1876. A trajetória dos demais é na mesma linha, ou vereadores e juizes, ou delegados da Saúde Pública, como o médico Jayme de Almeida Couto. Mas é sobre o político Francisco de Abreu Vale Machado que há dados mais detalhados.

---

a Maçonaria não poderia se abster da participação política. Visconde de Rio Branco, Grão-Mestre do Vale do Lavradio, foi um dos políticos do Partido Conservador mais atuantes do 2° Reinado. Em seus discursos, destacava o caráter apolítico e beneficente da Ordem Maçônica e a sua relação harmoniosa com o Estado e a Igreja, procurando fortalecer as concepções regalistas vigentes. Cf. BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: A ação da maçonaria brasileira* (1870-1910). Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1999, p. 68-148.

[465] As informações para compor a Tabela 1 encontram-se nos livros de COLUSSI, *Op. cit.*, p. 502 a 574; BELÉM, *Op. cit.*, p. 108 a 141; e BELTRÃO, *Op. cit.*, 1952, p. 60. A loja *Boca do Monte*, em 1875, tinha 68 filiados, mas somente 8 puderam ser identificados, pelas informações levantadas por COLUSSI, *Op. cit.*, p. 575.

Durante o período imperial, Francisco de Abreu Vale Machado apareceu somente uma vez ocupando algum cargo público, em 1884, quando era presidente da Câmara Municipal de São Martinho da Serra, localidade vizinha a Santa Maria.[466] Sua vida intelectual, no entanto, iniciou antes, quando surgiu como colaborador da Sociedade do Parthenon Literário em Porto Alegre, na década de 1870. Para Eliane Colussi, o Parthenon era um centro intelectual voltado para os letrados da época, tanto do interior como da capital, reunindo-se jornalistas, dramaturgos, oradores, poetas, prosadores, cronistas, romancistas, historiadores, filólogos e educadores do estado. Mantinha uma revista mensal, uma biblioteca, um museu e aulas noturnas, além de ter criado um centro abolicionista que realizava uma campanha vigorosa contra a escravidão.[467]

As idéias presentes dentro do Parthenon estavam longe de ser homogêneas, pois ali havia alguns "jovens positivistas" com olhos voltados para a modernidade, os velhos liberais monarquistas, os católicos convictos, os materialistas, além de padres e maçons.[468] Essa diversidade de pensamentos não se restringia somente às discussões literárias, muitas vezes as diferenças políticas externas adentravam na agremiação fazendo com que seus membros conflitassem.[469] Desde o surgimento do Parthenon Literário em junho de 1868, muitas cisões ocorreram devido a essa divergência político-ideológica entre seus membros.

Algumas das discussões centravam-se no confronto entre católicos ultramontanos e liberais, opondo seus filiados que defendiam um ou outro ponto de vista. Maçons, ao contrário do que poderia se pensar, também atritavam, como foi o caso de Carlos Von Koseritz, darwinista convicto e anticlerical, e Carlos Jansen, antimaterialista e católico-conservador.[470] A presença de conservadores, aliás, não era a regra dentro do Parthenon Literário, sendo esse antes composto por homens de pensamento liberal.

Mas tal e qual o alemão Carlos Jansen, o maçom Francisco de Abreu Vale Machado tinha concepções nitidamente conservadoras, posição essa identificada enquanto foi colaborador do semanário *Álbum de Domingo*, nos anos de 1860 e 1861.[471] Ao se tornar membro do Parthenon em 1872, e ser o presidente da Câmara Municipal de São Martinho em 1884, provavelmente mantinha suas convicções conservadoras e, possivelmente, de defesa à Igreja Católica.

---

[466] BELTRÃO, *Op. cit.*, p. 73.
[467] COLUSSI, *Op. cit.*, p. 350.
[468] CESAR, Guilhermino. *Histórico da literatura no Rio Grande do Sul* (1737-1902). Porto Alegre: Globo, 1971, p. 177.
[469] COLUSSI, *Op. cit.*, p. 351.
[470] Ferreira, apud COLUSSI, *Op. cit.*, p. 356-7.
[471] COLUSSI, *Op. cit.*, p. 355.

Com a expansão do movimento republicano, e o posterior surgimento do Partido em 1882, Vale Machado fará parte desse grupo. Esteve presente no 5° e 6° Congressos realizados em Santa Maria, em 1887 e 1888 respectivamente, destacando-se como liderança republicana local.[472] No dia 21 de dezembro de 1889, logo após o golpe republicano, Francisco de Abreu Vale Machado foi escolhido presidente da primeira junta intendencial, além de estar no cargo de delegado de polícia. Em 1° de setembro de 1892, foi nomeado intendente municipal, posição que ocupou por duas vezes, até 1900.[473]

Como intendente municipal, Vale Machado continuava fazendo parte da loja *Boca do Monte*, que passaria a se denominar *Paz e Trabalho*, em agosto de 1894. Por ser o título antigo "inexpressivo por indicar simplesmente uma localidade" – *Boca do Monte* –, optou-se por um novo nome que indicaria "claramente um programa" – *Paz e Trabalho*. O eleito como primeiro venerável foi o político e major Pedro Weinmann.[474] Essa variação do nome veio no contexto de mudanças da Maçonaria a nível estadual, que acompanhava a federalização do regime republicano.[475]

Com essa nova fase da Maçonaria gaúcha, outras lojas surgiram em Santa Maria. A recém nomeada *Paz e Trabalho* estava ligada ao Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS), potencia regional criada em 1893 que rompeu com o poder central brasileiro, o Grande Oriente do Brasil (GOB). A *Luz e Fraternidade* foi fundada em julho de 1897,[476] também filiada a potência regional GORGS. Em agosto do mesmo ano surgiu a loja *Deus e Humanidade*, filiada ao GOB, tendo como primeiro venerável o ex-delegado de polícia José de Souza Vinhas,[477] que foi um dos grandes rivais políticos de João Daudt Filho no início da década de 1890.

---

[472] TORRONTEGUY, Teófilo Otoni. "Ideais republicanos em Santa Maria". In: *Revista Vidya*. Faculdades Franciscanas – Fafra. Santa Maria, vol. 1, n. 1, nov. 1996, p. 105-6.

[473] BELÉM, *Op. cit*., p. 149.

[474] BELTRÃO, *Op. cit*., p. 96. Os outros membros identificados da loja *Paz e Trabalho* são: Gustave Vauthier, Jacob Laydner, Maximiano José Appel e Marciano Chagas, além do já citado Francisco de Abreu Vale Machado. Segundo COLUSSI, *Op. cit*., p. 576, em 1899, havia 202 filiados à loja, número que caiu para 142 no ano seguinte.

[475] A década de 1890 marcou uma nova etapa para a organização maçônica brasileira. Paralelamente à instalação da ordem republicana federalista, o Grande Oriente do Brasil (GOB) agitou-se porque muitas lojas passaram a questionar a autoridade do GOB como Obediência Central, ocorrendo também uma federalização da Maçonaria brasileira com a criação de vários Grandes Orientes estaduais autônomos e independentes. "A Maçonaria como a República, federalizava-se." BARATA, *Op. cit*., p. 73.

[476] COELHO, Catão Vicente; BRINCKMAN, Cândido (orgs.). *Almanaque Municipal da Cidade de Santa Maria da Boca do Monte*. Santa Maria: Tipografia d'*O Combatente*, 1898, p. 125. ACMEC. Alguns dos membros identificados a essa loja: Jerônimo da Costa Gomes, Laudelino da Cunha Lima, Henrique Ribeiro da Silva e Cândido Ribas. Segundo COLUSSI, *Op. cit*., p. 576, em 1899, havia 77 filiados à loja, número que aumentou para 87 no ano seguinte.

[477] BELTRÃO, *Op. cit*., 1952, p. 104. Demais membros identificados a essa loja são: Ademar Ernesto Fischer, Adolfo Rios de Moura, João Pedro Carvalho, Vital de Souza Castilhos, Inocêncio Gomes, Bernardo Lichtenfel e Afonso Antônio Morais. Até o momento não há dados sobre o número total de filiados a essa loja.

O surgimento de mais duas lojas maçônicas em Santa Maria pode indicar força da agremiação, contudo, a nosso ver, isso comprova que os conflitos do período anterior não haviam desaparecido com a República. Se existisse um pensamento homogêneo entre os seus adeptos, não teríamos três lojas em Santa Maria, mas somente uma que seria o canal de manifestação de seus filiados. Essa é uma hipótese a ser confirmada, mas rivalidades políticas e pessoais certamente estavam por trás do surgimento de mais lojas na cidade, principalmente entre os membros da *Deus e Humanidade*, filiada ao GOB, e as outras duas, filiadas ao GORGS. Isso não chega a ser uma novidade, pois desde o período imperial a Maçonaria brasileira apresentava constantes divisões[478] oriundas de rivalidades políticas entre seus membros, mostrando que as questões exteriores acabavam sempre por dividi-la.

A intenção em criar uma potência regional desligada do GOB não se restringiu simplesmente em seguir uma tendência federalista do regime republicano, mas, segundo Helga Piccolo, era uma tentativa de enfraquecer a Maçonaria liberal que ainda se ligava a Gaspar Martins:

> Castilhos não pertencia aos quadros maçônicos. Embora Maçonaria e positivismo não fossem antagônicos, por representarem ambos a ideologia da burguesia liberal, mas com conotações diferenciadas, Júlio de Castilhos precaveu-se. *Conseguiu sobrepor-se à Maçonaria, abalando-a* (...). A fundação, em 1893, do Grande Oriente do Rio Grande do Sul – obra do grupo político que seguia a orientação de Castilhos – *contribuiu para o alijamento dos liberais e a tomada de poder pelos republicanos castilhistas*.[479] (grifos nossos)

Essa federalização, concretizada aqui no estado com a criação do GORGS em 1893, serviu também para aumentar as rivalidades entre os maçons. Conforme Luiz Eugênio Véscio, a estratégia de fundar um Grande Oriente regional serviria para Júlio de Castilhos e o PRR consolidarem-se no poder, enfraquecendo os liberais a ponto de afastá-los definitivamente da disputa política. Essa atitude de Castilhos impediria uma articulação de Gaspar Silveira

---

[478] VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O crime do padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul (1893-1928*). Santa Maria: Editora UFSM; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 2001, p. 120. Eliane Colussi afirma que o ritmo irregular de expansão das atividades maçônicas no Rio Grande do Sul na década de 1880, deve ser atribuído ao contexto de conflitos políticos desse mesmo período. Metade das lojas deixou de funcionar na Província quando, em 1883, houve uma tentativa de unificação das Maçonarias brasileiras, e entre 1883 e 1892 somente quatro novas foram fundadas. Os problemas decorrentes da troca de regime político e as dificuldades dos maçons em se posicionar e de resolver os conflitos em nível interno enfraqueceram a ordem. COLUSSI, *Op. cit*., p. 239.

[479] PICCOLO, Helga I. L. "Religião e participação política". In: RAMBO, Arthur Blásio; FÉLIX, Loiva Otero (orgs.). *A Revolução Federalista e os teuto-brasileiros*. São Leopoldo: Ed. Unisinos; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995, p. 66-7.

Martins por meio do GOB, já que esse mantinha laços estreitos com a Maçonaria do Rio de Janeiro.[480]

Os castilhistas precisavam criar bases de apoio em todo o estado para permanecer no poder, sendo assim, primeiro desmontaram "os sustentáculos desse poder representado pelos governos municipais – Guarda Nacional, Conselhos Municipais, juízes de direito, delegados de polícia, etc. – substituindo-os por elementos de sua confiança".[481] Esse era o início de um novo pacto que visava consolidar e estabilizar o PRR no comando político do Rio Grande, e a Maçonaria tinha um papel importante nessa tarefa.

> [Esse] "novo pacto" será feito a partir da aliança do PRR com o Grande Oriente do Rio Grande do Sul. A documentação que fundamenta esta posição não deixa dúvidas sobre o caráter cartorial desempenhado pelo GORGS na administração das demandas dos maçons a ele filiados, junto aos poderes do Estado. Em contrapartida, as lojas maçônicas cumprirão o delicado papel de substituir os antigos coronéis do Império, fornecendo durante 35 anos (1893-1928) sustentação para os sucessivos governos do PRR na esfera local.[482]

Luiz Eugênio Véscio conclui afirmando que enquanto o PRR usava da força local dos membros da Maçonaria para se manter no poder, ser maçom filiado a alguma loja do GORGS significava a possibilidade de beneficiar-se dos favores do Estado, podendo servir-se de um canal privilegiado para o atendimento de demandas individuais e coletivas. Em outras palavras, a Maçonaria virou uma agremiação de "balcão de pedidos", com os seus membros se usando de práticas clientelistas a fim de conseguir vantagens para si e para seus parentes ou amigos.[483]

Segundo Eliane Colussi, não há certeza se Júlio de Castilhos articulou politicamente para concretizar a criação do GORGS, e "mesmo que não se tenha estudado essa questão especificamente, há muitos indícios de que, efetivamente, tenha havido o referido envolvimento".[484] A autora acredita que "a ascensão dos republicanos ao poder (...) exigiu inúmeros esforços, articulações e alianças" até alcançar a "sua efetiva legitimação visto que era minoria até a proclamação da República", e acrescenta:

> Percebe-se que, de fato, houve uma aliança, talvez sob o domínio parcial de Castilhos, entre os maçons adeptos da nova organização e o projeto republicano. Os dados que poderiam ser elencados para comprovar essa tese são os seguintes: *os*

---

[480] VÉSCIO, *Op. cit*., p. 123.
[481] FÉLIX, *Op. cit*., p. 69.
[482] VÉSCIO, *Op. cit*., p. 127.
[483] Para entender essa relação de troca entre o PRR e a Maçonaria, ver: VÉSCIO, *Op. cit*., p. 119 a 175.
[484] COLUSSI, Eliane Lucia. "Júlio de Castilhos e o Grande Oriente do Rio Grande do Sul". In: AXT, Gunter. [et al.]. (orgs.). *Júlio de Castilhos e o paradoxo republicano*. Porto Alegre: Nova Prova, 2005, p. 194.

> *principais dirigentes da nova potência maçônica autônoma eram publicamente identificados com o Partido Republicano Rio-grandense* (...).[485] (grifos nossos)

Através dos nomes dos membros das lojas *Paz e Trabalho* e *Luz e Fraternidade* de Santa Maria, uma vez que ambas faziam parte da potência regional GORGS, é possível identificar alguns maçons ligados ao Partido Republicano Rio-grandense. O principal deles é o intendente municipal Francisco de Abreu Vale Machado, um dos mais destacados personagens do partido em Santa Maria na época em que os republicanos assumiram o poder, em 1889. Outra importante figura da política local, e que também aderiu ao PRR, embora na ala oposicionista, é o major Pedro Weinmann.

Enquanto o PRR governava o estado com a ajuda dos maçons do GORGS, a instituição maçônica continuava a se debater com acusações. Os integrantes do GOB não aceitavam a posição dissidente dos que aderiram à potência gaúcha, e constantemente os acusavam de "bairristas" e rebeldes. E entre 1893 e 1895, "a harmonia, a solidariedade maçônica e a proteção entre irmãos foram completamente esquecidas pelos pedreiros-livres gaúchos envolvidos na revolução".[486] E o clima de rivalidade entre as potências maçônicas continuou até, pelo menos, 1909, quando se tentou uma unificação entre as partes.[487]

Mas não existiria algum ponto de aproximação entre os membros da Maçonaria brasileira? Ou ainda, pode-se falar em uma única Maçonaria, e que ela foi a mesma antes e depois da mudança do regime político em 1889? Para Eliane Colussi, durante boa parte do século XIX, a Maçonaria podia ser identificada por lutar pela separação da Igreja e do Estado e pela secularização da sociedade, chegando, inclusive, "a assumir posições firmemente anticlericais."[488]

No entanto, a mesma autora afirma que é inviável falarmos de uma única Maçonaria, antes deveríamos denominá-la "Maçonarias" devido às constantes divergências, conflitos e cisões surgidas em seu interior.[489] E pelo que constatamos ter ocorrido depois de 1889, a disputa entre as potências GOB e GORGS enfraqueceu as "Maçonarias" de tal maneira que impediu-as de continuar a lutar pela bandeira mais empunhada à época do império: a defesa de princípios do liberalismo e do cientificismo.

---

[485] COLUSSI, *Op. cit.*, 2003, p. 243.
[486] COLUSSI, *Op. cit.*, 2003, p. 251-2.
[487] COLUSSI, *Op. cit.*, 2003, p. 263.
[488] COLUSSI, *Op. cit.*, 2003, p. 457.
[489] COLUSSI, *Op. cit.*, 2003, p. 457. Essa é a conclusão presente em Alexandre Barata, afirmando que através de pesquisa empírica constatou que a Maçonaria não é uma instituição monolítica e unitária. "Na realidade, além das especificidades nacionais, o que se descobre é uma Maçonaria marcada por grandes cisões internas". BARATA, *Op. cit.*, p. 22-3.

A luta por esses princípios incluía momentos bastante conflituosos com a Igreja Católica, que representava uma matriz de pensamento conservadora. Era nesses instantes que se percebia certa unidade de posicionamento dos maçons brasileiros ou sul-rio-grandenses do século XIX, e um sentimento "anticlerical" dava homogeneidade ao grupo. Mas seria o termo "anticlerical" de uso adequado para identificar os maçons brasileiros ou sul-rio-grandenses daquele século?

O termo "anticlerical" não deve ser visto como um conceito fechado ou de único significado, pois se assim fosse não teríamos como entender as diferentes posições adotadas por maçons em relação à Igreja Católica. De forma geral, todo aquele que lutava pela liberdade religiosa, pelo fim dos privilégios da religião do Estado, pelo casamento civil, pela municipalização dos cemitérios e pelo ensino laico podiam ser considerados anticlericais. Isso porque queriam que o clero deixasse de tratar de tais assuntos, já que não era de sua competência lidar com temas que caberiam ao Estado. A ele estariam reservados os assuntos do "espírito".

Esse sentimento anticlerical estava presente no grupo republicano que tomou o poder em 1889. Personagens como Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros, ou Francisco de Abreu Vale Machado, Pedro Weinmann, Antero Corrêa de Barros e Pantaleão José Pinto em Santa Maria, eram adeptos da "O*rdem e do Progresso*". Esses republicanos, muitos deles maçons, buscavam maneiras de concretizar um projeto social calcado nas novas diretrizes urbanas e burguesas, incluso uma reforma na vivência do catolicismo. É cedo para se falar em aliança entre positivistas e ultramontanos, ainda mais nesse período conturbado de início da República, mas como ambos os grupos estavam empenhados numa reforma religiosa, logo veriam que suas propostas tinham pontos de convergência.[490]

Contudo, havia um anticlericalismo radical, presente na Maçonaria, mas também fora dela. Esses concebiam o ultramontanismo como um grave erro, uma deturpação do cristianismo, uma vez que seus representantes alimentavam o "obscurantismo" entre o povo. Criticavam o papa, a sua infalibilidade, o culto aos santos e à Virgem Maria, o confessionário, as missas rezadas em latim, o catecismo ensinado às crianças, o autoritarismo dos bispos e o

---

[490] Segundo informações do historiador Artur Isaia, os republicanos rio-grandenses não enveredaram "para o conflito aberto com a Igreja Católica. Ao contrário, os governos castilhistas mantiveram um convívio familiar com o catolicismo, atestado, entre outras medidas, pela liberação do ensino religioso nas escolas públicas por Júlio de Castilhos, pela contínua ajuda pessoal de Borges de Medeiros às obras católicas e pelas reiteradas manifestações de amizade entre ele e D. João Becker, arcebispo de Porto Alegre de 1912 a 1946". ISAIA, Artur Cesar. "Católicos, Pica-paus e Maragatos". In: FLORES, Moacyr (org.). *1893-95: A Revolução dos Maragatos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993, p. 21.

celibato. Não almejavam somente o afastamento da Igreja da vida política e social, mas o banimento dessa instituição na formação moral e espiritual dos indivíduos.[491]

Esse grupo de maçons radicais continuou em suas críticas à Igreja Católica, de forma até mais acirrada, justamente pela tolerância do grupo detentor do poder em relação àquela instituição religiosa. Foram os maçons conservadores que ocuparam os principais cargos públicos de Santa Maria após o golpe republicano de 1889, afastando do poder os rivais liberais e se opondo à conduta dos maçons antiultramontanos.[492]

De acordo com tais informações, a idéia de "conspiração maçônica", que visava destruir o catolicismo em Santa Maria, não tem sustentação histórica. Segundo Luiz Eugênio Véscio, a Maçonaria brasileira "considerava que seus membros não professavam uma crença anticatólica (...) [estando] distantes e até isolados da Maçonaria revolucionária e internacional, denunciada e atacada pelas bulas papais".[493] Além disso, como atesta Alexandre Mansur Barata:

> Sem sombra de dúvida, a desqualificação da organização maçônica através do mito da conspiração política proporcionou uma certa homogeneidade ao discurso católico ultramontano. Para os católicos, os maçons são todos iguais, inimigos dos Tronos e dos Altares, não sendo possível a existência de especificidades nacionais. A Maçonaria é una e universal.[494]

Portanto, fica difícil concordar que havia uma aliança entre maçons, luteranos e autoridades públicas que buscava a eliminação do catolicismo. A relação entre esses grupos "confundiu" o padre palotino Caetano Pagliuca quando escreveu seus relatórios em 1907, que não atentou para questões internas a cada grupo. Sendo assim, a idéia do "complô" pode ser inserida no "mito da conspiração política", tema analisado por Raoul Girardet.[495]

A versão elaborada pelo padre deu início à criação de um hiato considerável entre a constatação daqueles fatos, tal como podem ser objetivamente estabelecidos, e a visão que deles foi dada pela narrativa posteriormente construída por historiadores eclesiásticos. Isso é o que Girardet chama de "mutação qualitativa", ou seja, a relatividade das situações e dos acontecimentos foi esquecida, e do "substrato histórico não restou mais que alguns

---

[491] O advogado Germano Hasslocher irá assumir o papel de liderança entre os anticlericais na época republicana, lugar esse que era ocupado pelo jornalista e germanófolo Carlos Von Koseritz, que morreu em 1890 e deixou os liberais exaltados órfãos de direção. Mesmo filiando-se ao PRR, Germano Hasslocher procurou dar seqüência ao que Koseritz praticava, sendo o porta-voz na luta contra a Igreja ultramontana.
[492] No próximo capítulo traremos mais detalhes sobre essa afirmação.
[493] VÉSCIO, *Op. cit.*, p. 100.
[494] BARATA, *Op. cit.*, p. 109.
[495] Segundo esse autor, a idéia de complô maçônico ganhou destaque a partir da Revolução Francesa, pois alterou o "equilíbrio" de forças na Europa, apressando o processo de secularização da sociedade e destituindo à Igreja Católica de seu poder temporal. Para Girardet, o século XIX foi a "Idade de Ouro da Conjuração". GIRARDET, *Op. cit.*, p. 60.

fragmentos de lembranças vividas, diluídas e transcendidas pelo sonho". O que ocorreu foi uma assimilação dos fatos, visando dar coerência a uma história que se encontrava fragmentada. Para ter eficácia, a mensagem a ser transmitida devia "corresponder a certo código já inscrito nas normas do imaginário", completa Girardet.[496]

Ainda que a interpretação da historiografia eclesiástica esteja enraizada numa certa forma de realidade histórica, não devemos pegar essa interpretação como realidade objetiva. Precisamos ler as narrativas não de modo ingênuo, mas, antes, procurando conhecer o lugar social e institucional ocupado pelos que construíram tais representações. É necessário compreender que a visão de sociedade que os padres palotinos trouxeram para o Brasil era moldada pela cultura ultramontana européia, que via conspiração por todos os lados.[497]

3.3 A cidade do *Progresso*

Fazer uma análise crítica de um paradigma estabelecido não é tarefa fácil, uma vez que as narrativas foram bem construídas e sustentadas por "fatos" concretos. Mas é preciso ver caso a caso, dar a devida atenção aos vários pontos de vista dos participantes da sociedade oitocentista de Santa Maria, comparar as versões, buscar informações, ficar atento aos contextos que surgem, fazer constantes variações da escala de observação. Determinadas explicações podem ser coerentes, mas não dão conta da complexidade que emerge dos documentos, ainda mais se esses registros provêm de grupos diferentes, muitas vezes em conflito. Essa é a tarefa que propomos neste trabalho.

Primeiramente, constatamos que os vereadores e a sociedade de Santa Maria mantinham uma relação até certo ponto harmoniosa com o padre Marcelino Bittencourt, tratando-o com estima em vários momentos. Mas a função de funcionário público o deixava na qualidade de empregado do Estado, tendo que exercer funções variadas. Essa condição conferida pelo regime do padroado era usada pelo vigário para adquirir bens, já que possuía terras na região. O padroado igualmente o deixava livre para se posicionar politicamente, e acreditando nessa "liberdade" o sacerdote fazia discursos políticos por ocasião de eleições gerais, mostrando claramente sua posição partidária. Isso tinha um potencial conflitivo muito

---

[496] GIRARDET, *Op. cit.*, p. 51-3.

[497] Posição, aliás, adotada pelo papa Pio IX (1846-1878), que declarou em uma de suas encíclicas que o propósitos das seitas, fossem elas maçônicas ou de qualquer outro nome, era abater a Igreja Católica, "desfazê-la, feri-la, e se possível fosse, aniquilá-la por completo, no orbe inteiro". Cf. jornal "La civilità cattolica" (1873), In: MENOZZI, Daniele. *A Igreja Católica e a secularização*. São Paulo: Paulinas, 1998, p. 123.

forte, ainda mais naquele contexto político do período final do Império. A batina não serviu de escudo para o pároco quando esse se viu entre "patas de cavalo" e sendo "surrado com cabo de relho".

Os padres Marcelino Bittencourt e Aquiles Catalano encontraram os culpados pelo estado ruinoso da paróquia: para o primeiro era a "*bastarda política*", já para o segundo, os "*deletérios princípios*". O padre palotino Caetano Pagliuca acrescentaria, em 1907, o complô entre autoridades municipais, maçons e luteranos. Antes de tomarmos essas afirmações como "realidade", partimos para uma análise dos grupos que faziam parte daquele momento histórico.

No caso dos luteranos, muitos eram filiados à Maçonaria durante o período imperial, pois vislumbravam naquela agremiação um veículo adequado para lutar não contra a Igreja Católica, mas a favor de leis que os reconhecessem enquanto cidadãos brasileiros, com direitos iguais aos que professavam a religião oficial. Desde o surgimento do grupo republicano no início da década de 1880, muitos se sentiram atraídos a fazer parte do partido,[498] já que esse acenava com uma mudança no regime político e a criação de novas leis que os beneficiariam.

Os luteranos formavam um grupo bastante forte na Santa Maria do século XIX, tanto que, quando as circunstâncias permitiram, fundaram uma comissão com o objetivo de edificar uma igreja para, anos depois, badalarem seus sinos. Também tiveram aprovação da Câmara para a construção de um cemitério próprio, localizado ao lado do municipal. Como os demais protestantes do restante do Brasil, compeliram-se para ver reconhecidos seus direitos de cidadãos, pois viviam em estado de tensão porque as leis poderiam "acordar" a qualquer momento. A presença dos luteranos dava a Santa Maria um aspecto de lugar culturalmente diversificado, e aliado ao fato de que muitos alemães católicos ocupantes dos cargos políticos eram adeptos das idéias liberais, a cidade virava uma referência nos dois sentidos.[499]

---

[498] Foi o que fez o comerciante luterano Henrique Druck, filiando-se ao Partido Republicano à época imperial. Com a Proclamação da República, foi nomeado junto a Francisco de Abreu Vale Machado e o Dr. Pantaleão José Pinto como membro da primeira junta governativa de Santa Maria, em 21 de dezembro de 1889. Com certeza, esse foi um reconhecimento pela militância no partido, pois, segundo Moacyr Flores, a maneira encontrada por Júlio de Castilhos para expurgar de todos os cargos públicos os funcionários que pertenciam ao Partido Liberal, foi nomear para a administração aqueles que fizeram campanha de propaganda republicana durante o Império. FLORES, Moacyr. "1893: Mudanças político-sociais". In: FLORES, *Op. cit*., 1993, p. 16.

[499] Santa Maria virou referência para: o Partido Liberal, já que por algumas vezes o político Gaspar Silveira Martins veio ao local e, além disso, era o partido com maior número de membros; para os luteranos, que no ano de 1889 fizeram a reunião anual do Sínodo Rio-grandense, o maior encontro de comunidades protestantes do Rio Grande do Sul. Mas também se tornou importante para outros grupos, como o recém-formado Partido Republicano, uma vez que o 5° e 6° Congressos foram realizados na cidade, em 1887 e 1888 respectivamente; e para os imigrantes italianos da região da ex-Colônia Silveira Martins, distante 36 quilômetros de Santa Maria, a partir de 1878.

Sobre a Maçonaria, essa deve ser entendida como "Maçonarias", dado o alto grau de divergências e diferenças que houve durante a sua história em território nacional. Mesmo sendo tratada no plural, ela possuía um ponto de convergência: a luta pela secularização da sociedade, e isso gerava conflitos com a Igreja Católica. Mas, se o anticlericalismo unia os maçons nesses momentos, o próprio conceito precisou ser re-significado, ou antes, também precisou ser posto no plural.

Em Santa Maria, a única loja maçônica que funcionava até 1890, a *Boca do Monte*, não seria a responsável pela ruína da paróquia, pelo menos não encontramos indícios nesse sentido. Sendo a loja composta por políticos e outras pessoas influentes, foi preciso mapear a ação de alguns de seus filiados para esclarecer se agiam no sentido de destruir o catolicismo do lugar. Percebemos que seus membros se empenhavam para inserir Santa Maria na modernidade, trabalhando para adequá-la à nova realidade que a ferrovia representava.

No entanto, essas ações nem sempre foram bem aceitas, já que os políticos/maçons necessitavam concretizar uma série de medidas, dentre elas a derrubada da velha matriz para reestruturação do Centro e a disseminação de novos valores, costumes e hábitos entre o povo. O *Progresso* só seria alcançado se as transformações continuassem, e o incentivo da liberdade e pluralidade religiosa na cidade era uma das prioridades dos dirigentes santa-marienses, e isso provocava a reação da Igreja Católica. Mesmo que a maior parte dos políticos/maçons não almejasse o desaparecimento do catolicismo, antes a sua modificação, não foi assim que os representantes da Igreja perceberam àquela realidade.

16. Avenida do Progresso e Praça Saldanha Marinho, com o Teatro Treze de Maio no canto superior esquerdo. A reorganização urbana e o incentivo à liberdade de pensamento e de religião foi obra capitaneada pelas autoridades municipais, nem sempre em concordância com o clero local. A antiga igreja matriz estava localizada no início do canteiro central da Avenida, de frente para a Praça e para a Rua do Acampamento. Foto tirada da Catedral Católica em construção, em 1907. Acervo fotográfico do AHPNSC.

Quando a ferrovia chegou definitivamente, o número de pessoas residentes em Santa Maria aumentou muito, tornando-a um centro de referência e um "caldeirão étnico". No entanto, salientamos que nem todos os habitantes, novos ou antigos, leigos ou religiosos, conservadores ou liberais, enxergavam a mesma cidade. É preciso reconhecer que esse espaço urbano foi um espaço de conflitos, resultado das tensões entre concepções distintas de sociedade. Os indivíduos e agentes sociais analisados neste terceiro capítulo, detinham diferentes maneiras de conceber e organizar a cidade, formando um ambiente do simultâneo e da multiplicidade. Idéias e projetos que ora se uniam, ora se opunham.

4 *AS ELITES E O BISPO*

Algumas situações contribuíram mais do que outras para criar a idéia de que a Santa Maria do século XIX possuía uma elite refratária ao catolicismo. Contudo, nenhum fato foi tão lembrado pela historiografia local do que a intimação e posterior expulsão de um padre em novembro de 1895. Para punir a população por "tamanho desacato", o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão interditou a igreja, "castigo" que prevaleceu até março de 1896. O que desencadeou tais episódios foi a atitude do bispo em transferir o padre Aquiles Catalano do comando da paróquia de Santa Maria, em agosto de 1895, trocando-o por outro e desconsiderando um abaixo-assinado da população que pedia a manutenção de seu vigário. Uma série de acusações ocorreu entre as elites santa-marienses, divergências que tinham por base diferentes concepções a respeito do papel do clero católico na nova ordem política. Apesar dessa divisão na elite local, havia certo consenso em se criticar as ações do bispo Dom Cláudio quando esse atacava as leis republicanas ao invés de se adequar a elas. Portanto, o objetivo deste capítulo é mostrar que as elites, além de não serem um bloco homogêneo, não eram refratárias à religião ou ao catolicismo, mas, antes, reagiam de diferentes formas contra um bispo que não entendia que a situação da Igreja no país havia mudado com a República.

4.1 A cidade que desrespeitava os seus párocos: a versão eclesiástica dos fatos

Em 1907, o pároco de Santa Maria, Caetano Pagliuca, elaborou um relatório, apresentado por ocasião da visita pastoral do bispo auxiliar Dom João Pimenta, que consideramos a primeira tentativa de historiar o passado da paróquia. Tratou de fazer uma retrospectiva desde 1814, quando Santa Maria tornou-se Capela Curada de Cachoeira do Sul, "tendo como padroeira a Imaculada Conceição":

> Por muitos anos foi a dita Capela administrada por padres ineptos ou imorais de cujos maus costumes ainda hoje há argumentos de descendência. Um dos menos maus vigários foi o Cônego José Marcelino de Souza Bittencourt que muito zelava pelo esplendor do culto, mas tendo-se metido em política, tornou-se inimigo a uma parte da população, foi desacatado e agredido, escapando milagrosamente da morte.[500]

Na seqüência, deu seu parecer sobre o sacerdote Aquiles Parrela Catalano:

[500] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.

> (...) Vigário de Cruz Alta, que serviu até o ano de 1895. Durante a administração desse não foi feita coisa alguma, a igreja não era freqüentada, não havia prática dos sacramentos, nem missa diária e, às vezes, nem aos domingos, chegando o mesmo vigário a desaconselhar a recepção dos sacramentos da confissão e comunhão.[501]

A crítica feita ao padre Aquiles foi dura, já que, segundo o modelo religioso ultramontano, devia-se incentivar as práticas sacramentais acima de tudo, e por essas declarações de Caetano Pagliuca, aquele desaconselhava tanto a confissão quanto a comunhão. A afirmação de que Aquiles Catalano não fez coisa alguma durante sua administração foi contestada pelo pesquisador eclesiástico Arlindo Rubert. Esse argumentou que, embora de vida irregular, o padre Aquiles era culto e muito esforçado: terminou as obras da Capela do Divino, zelou pelo novo cemitério municipal, aplicou-se para construção da nova igreja matriz e lançou a pedra fundamental da Capela do Rosário, além de administrar outras freguesias da região que se encontravam vagas.[502]

Concordamos com Arlindo Rubert, já que anteriormente vimos que o vigário Aquiles, dentro de suas limitações e envolto por um contexto difícil de passagem do Império para a República, teve que administrar uma freguesia territorialmente extensa, tentando fazer o seu possível para mudar a situação da paróquia santa-mariense. Ao escrever o relatório em 1907, padre Caetano Pagliuca ressaltava suas próprias ações como pároco, os avanços desde que os palotinos assumiram a direção dos assuntos da Igreja na cidade em 1896. A intenção passava por desconsiderar as administrações anteriores, denunciando, inclusive, a vida moral do clero que o antecedeu: "Era pública a mancebia do Vigário [Aquiles Catalano] que disto não fazia mistério. Na noite de Natal de 1894, quando todo o povo na igreja esperava a Missa do Galo, o vigário ia em busca da concubina que o tinha abandonado!!!".[503]

O marco estava criado: antes da instalação dos palotinos em Santa Maria, em 1896, a situação paroquial era de ruína, e parte da culpa foi atribuída aos sacerdotes que não zelavam pela religião, uma vez que se envolviam em política ou viviam amancebados. A partir daquela

---

[501] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.

[502] RUBERT, Arlindo. *A Diocese de Santa Maria*. Santa Maria: Pallotti, 1957, p. 40. Em setembro de 1895, uma comissão encarregada de promover a construção da nova matriz pediu ao intendente municipal de Santa Maria o terreno em que estivera a antiga igreja, ou um auxílio de dois contos de réis para a compra de outro. Depois de consultar o Conselho Municipal, o intendente Francisco de Abreu Vale Machado negou a devolução do terreno, por ser o local inconveniente, mas concedeu o auxílio financeiro. BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho*. 1° Volume (1787 – 1930). Santa Maria: Editora Pallotti, 1958, p. 98. A comissão adquiriu uma área ao lado da Capela do Divino, de frente para a Avenida do Progresso e muito próximo de onde estava a velha matriz. O pesquisador Arlindo Rubert afirma que a dita comissão foi capitaneada pelo padre Aquiles Catalano, que antes de deixar Santa Maria ainda teria se empenhado nesse trabalho. RUBERT, *Op. cit*., p. 40.

[503] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM. Mais adiante analisaremos essa denúncia que pesava sobre o padre Aquiles Catalano.

data a história do catolicismo tomou novos rumos, acontecendo uma reviravolta na vivência religiosa dos fiéis e na estrutura eclesiástica.

Realmente, houve avanços para a Igreja Católica em Santa Maria de 1896 até 1907, ano que Caetano Pagliuca fez o relatório, e isso se deveu ao empenho dos padres da Pia Sociedade das Missões.[504] Mas não se pode esquecer que os contextos político e social mudaram: a República extinguiu o padroado, decretando o fim da ligação Igreja e Estado, e aquela pôde trabalhar de modo independente, saindo da proteção imperial que "sufocava"; no tempo da *Ordem* e do *Progresso*, os valores burgueses urbanos deveriam se sobrepor aos valores do passado, e isso incluía novos hábitos religiosos, mais silencioso, mais igreja e padre, mais europeu e menos brasileiro. Enfim, havia demanda social por essa forma de viver a religião católica, e isso deve ser levado em consideração para entender a efetiva conquista ultramontana de Santa Maria.

Antes da Pia Sociedade das Missões assumir o comando da paróquia em 1896, tentou-se iniciar a reforma do catolicismo na cidade, mas em virtude da reação de parte da sociedade santa-mariense, ocorreu um conflito de grande repercussão, no qual um dos personagens envolvidos foi o próprio bispo Dom Cláudio Ponce de Leão. O vigário Caetano Pagliuca explicou o início dessa conturbada questão:

> Cansado o excelentíssimo senhor bispo D. Cláudio de admoestar durante longos anos ao dito vigário [Aquiles] e não tirando nenhum resultado achou justo nomear um substituto na pessoa do reverendíssimo padre Carlos Becker. Infelizmente, este virtuoso e ilustrado sacerdote, que vinha com as melhores intenções, nada pode conseguir em vista da *perseguição feroz movida-lhe pela maçonaria, em conivência com a autoridade municipal*. Depois de três meses foi obrigado a abandonar a freguesia, não podendo a autoridade dar-lhe garantias de vida.[505] (grifos nossos)

Devido a esse desrespeito ao "ministro de Deus", que era o enviado da diocese para administrar a paróquia de Santa Maria, o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão interditou a

---

[504] No relatório do padre Caetano Pagliuca, estão numerados os vários trabalhos realizados pelos missionários palotinos e que podem ser considerados verdadeiras conquistas à Igreja: "foi colocada a pedra fundamental da nova Matriz, 8 de dezembro de 1902, estando agora coberta, rebocada externamente e com a probabilidade de ser inteiramente concluída daqui a 2 anos; foi inaugurado o Hospital de Caridade, 7 de setembro de 1903, sendo o serviço doméstico entregue ao zelo das boas Irmãs Franciscanas; foi aberto o Colégio São Luiz, 3 de fevereiro de 1904, de propriedade e debaixo da direção do Vigário, sendo professores os provectos Irmãos Maristas; o Ginásio Santa Maria, desmembrado do Colégio São Luiz a 15 de fevereiro de 1905; o Colégio Sant'Anna, dirigido pelas beneméritas Irmãs Franciscanas, 3 de março de 1905; reorganizado o Apostolado da Oração, 14 de agosto de 1905, contando agora 16 zeladoras e 500 associadas e produzindo frutos inefáveis; inaugurada a Congregação Mariana das Filhas de Maria, 4 de março de 1906; fundado o Apostolado da Oração dos Moços, em 1906; o Apostolado da Oração no Campestre, em agosto do presente ano. Há também uma aula de bordado a cargo das Zeladoras, cujo fim principal é afastar as meninas da propaganda evangélica que se serve deste meio como de uma isca; como também as mesmas Zeladoras se encarregam de confeccionar ou reformar roupa para distribuir aos pobres." Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.

[505] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.

igreja em novembro de 1895, como forma de punição à tamanha afronta. Essa versão, construída pelo padre Caetano Pagliuca, serviu de parâmetro para inúmeros pesquisadores locais que estudaram a religião em Santa Maria do século XIX. O momento chave dessa história foi, sem dúvida, a expulsão de Carlos Becker e a interdição de 1895. A Maçonaria e o poder público, que "naquela época eram uma cousa só", segundo o pesquisador Claudino Magro,[506] não davam tréguas para os sacerdotes que tentavam trabalhar visando a reforma da Igreja. O contexto local era tão hostil que nenhum padre queria assumir a administração da freguesia, afirmou Caetano Pagliuca. Foi quando o bispo encarregou o superior da Pia Sociedade das Missões de escolher um substituto para comandar a paróquia, incumbência que coube a Pedro Wimmer, que em 3 de março de 1896 tomou assento em Santa Maria na condição de vigário encomendado.[507]

A idéia de uma cidade que desrespeitava o catolicismo, agredindo e expulsando seus representantes, sendo por isso um local "descrente" e praticamente "sem religião", teve nos palotinos os seus maiores divulgadores, e continua sendo qualificada como a "história" da religião em Santa Maria. A presente pesquisa está considerando outras vozes envolvidas nessas questões, e a cada nível de leitura, a realidade aparece diferente, o que permite inscrever a sociedade santa-mariense em uma série de contextos encaixados. Para dar sentido a essa história, conectamos essas diferentes realidades em um sistema múltiplo de interações.[508] Não é nossa intenção fazer uma história linear e encadeada, já que a complexidade das fontes assim não o permite.

Quando o bispo Dom Cláudio resolveu substituir o padre Aquiles do comando da paróquia, outros interesses estavam por trás dessa atitude. A cidade transformava-se rapidamente, tornando-se um centro de referência estadual e também nacional, o que deixava o bispo na obrigação de conquistá-la para o catolicismo reformado.[509] Seria importante para a Igreja estar bem representada em Santa Maria, e isso passava pela mudança na administração da paróquia, tirando-a das mãos de um vigário distante do modelo romano para dá-la a

---

[506] MAGRO, Claudino. "Pequena história da Província (XVII)". *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Maio de 1945. Santa Maria/RS, p. 15.

[507] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.

[508] Procedimento usado por Giovanni Levi e analisado por: REVEL, Jacques. "A história aos rés do chão". In: LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000, p. 35.

[509] O bispo Dom Cláudio Ponce de Leão tinha a idéia de conquistar para o catolicismo reformado as principais cidades do Rio Grande do Sul. No caso de Santa Maria, iniciou pela troca de pároco, e após desavenças com parte da sociedade, entregou a freguesia aos padres palotinos, que tinham a missão de conquistar Santa Maria para a Igreja Católica. Sobre esse assunto, fundamental a obra de: BIASOLI, Vitor Otávio F. *O Catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria da Boca do Monte* (Rio Grande do Sul - 1870/1920). São Paulo: USP, 2005. (Tese de doutorado)

sacerdotes sintonizados com os princípios ultramontanos. Foi pensando dessa maneira, e, provavelmente, atendendo a um pedido de católicos reformistas da cidade, que Dom Cláudio substituiu Aquiles Catalano por Carlos Becker em agosto de 1895.

Contudo, um ano antes, a autoridade diocesana renovou a permanência de Aquiles Catalano em Santa Maria, no qual fez saber que:

> Atendendo às necessidades espirituais dos paroquianos da Freguesia de Santa Maria da Boca do Monte e a capacidade que concorre na pessoa do Revdo. Aquiles Parrela Catalano havemos por bem de o nomear em continuação Vigário Encomendado da Freguesia a qual cargo exercerá por um ano se antes não mandar-mos o contrário (...).[510]

Depois da separação entre Igreja e Estado, a permanência ou transferência de padres passaram a depender única e exclusivamente da decisão diocesana. Sendo assim, o bispo teve que enfrentar certa resistência de alguns fiéis, pois, muitas vezes, uma mudança poderia não ser bem vinda. Além disso, havia sempre uma interferência de grupos políticos na escolha ou remoção dos vigários, já que aqueles procuravam cooptá-los para seu partido, situação comum no período imperial. Conturbado seria para o bispo alterar o costume dos leigos que se acreditavam no direito de intervir em tais decisões.

A forma que Dom Cláudio Ponce de Leão escolheu para iniciar a reforma do catolicismo em Santa Maria, foi a troca do pároco, ação posta em prática em agosto de 1895. A partir desse momento, mas principalmente com a chegada de Carlos Becker dias depois, teve início uma verdadeira "guerra" entre o bispo e parte da sociedade santa-mariense.[511]

---

[510] Ofício assinado por Dom Cláudio Ponce de Leão, 2 de janeiro de 1894. Livro de registro de ofícios expedidos do bispado do Rio Grande do Sul, 27 de outubro de 1887 a 19 de junho de 1897. ACMPA.

[511] A versão mais conhecida afirma que o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão teria feito uma visita pastoral a Santa Maria em janeiro de 1895, aproveitando os festejos no Cerro do Campestre. Em um de seus sermões, o bispo teria reprimido publicamente o vigário Aquiles Catalano, causando a revolta dos simpatizantes do padre, que em represália, tentaram agredi-lo. BELTRÃO, *Op. cit.*, p. 97. Parece haver uma confusão de datas e certo exagero na interpretação dos fatos. No jornal *O Combatente* dos meses de janeiro e fevereiro de 1895, não há qualquer menção sobre uma visita pastoral de Dom Cláudio por ocasião dos festejos do Campestre. O jornal menciona que naquele ano o evento transcorreu de forma tranqüila, sem qualquer confusão ou maiores problemas. Jornal *O Combatente*, 15 de janeiro de 1895; 30 de janeiro de 1895; 14 de fevereiro de 1895. Santa Maria/RS. ACMEC. Além disso, em janeiro de 1895, o Rio Grande do Sul ainda vivia a Revolução Federalista, sendo uma temeridade para qualquer pessoa, ainda mais uma autoridade religiosa, viajar pelo interior. A data correta da visita pastoral foi janeiro de 1897, assunto que trataremos mais adiante.

4.1.1 "*Que venham melhores tempos para este povo infeliz cujos destinos imortais são dirigidos por homens sem lei*": a despedida do padre Carlos Becker

Sagrado sacerdote em 1889, com 25 anos de idade, Carlos Becker foi nomeado pelo bispo como pároco de Santa Maria em agosto de 1895, ocupando o cargo logo a seguir. Contudo, a sua trajetória nessa freguesia foi breve em tempo, mas longa em controvérsias, pois em novembro do mesmo ano teve que deixar o lugar por ter sido intimado por um grupo de pessoas que vinham o hostilizando há algum tempo. Um dos motivos para esse comportamento nada amistoso de parte da sociedade, foi o desejo em ter de volta o antigo padre, Aquiles Parrela Catalano, que trabalhou como coadjutor de Marcelino Bittencourt em algumas oportunidades, assumindo a paróquia em 1887 e permanecendo até o ano de 1895.

Durante o tempo que esteve em Santa Maria, Aquiles Catalano envolveu-se numa série de eventos, alguns deles polêmicos. Tomou assento como presidente da comissão de obras da Capela do Divino Espírito Santo, e nessa condição comunicou-se com demais autoridades para tratar do assunto da remoção das imagens da velha matriz para a nova capela. Fez um relatório enviado ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira comunicando o estado ruinoso da velha igreja, e, na seqüência, foi acusado por Monsenhor Pinheiro de ter procedido de forma irregular no caso da demolição em dezembro de 1888. Como veremos, essas impressões foram transmitidas ao bispo Dom Cláudio quando assumiu a diocese em setembro de 1890.

Ao discursar no lançamento da pedra fundamental da Capela do Rosário, em janeiro de 1890, o padre Aquiles Catalano denunciou o estado da religião em Santa Maria, acusando os católicos locais de indiferentes, e que "deletérios princípios" eram inculcados ao povo. Como vimos no capítulo anterior, o sacerdote vivia momentos difíceis na freguesia, principalmente porque o novo contexto político gerava mais dúvidas do que certezas. Insegurança que assolava o clero de modo geral, e padres como Aquiles Catalano, que tinham um modo de vida assentado no regime do padroado, estavam mais pessimistas em relação ao futuro do catolicismo.

Setores antes sob administração exclusiva da Igreja, passaram para as mãos do Estado ou das municipalidades, como o registro de casamentos. Isso perturbava e confundia o padre Aquiles, que se viu envolto em confusão ao não incentivar a união civil antes do casamento religioso. As autoridades republicanas exigiam que os casais primeiro procurassem o cartório, para só depois buscar as bênçãos da Igreja. Essa ordem não parece ter sido seguida pelo

vigário, sendo criticado na imprensa local por tal procedimento.[512] Mas não devemos esquecer de que as leis da República ainda eram estranhas à maioria do povo, e esse seguia a tradição, ou seja, acreditava que o casamento religioso era suficiente para selar a união.

Apesar desses problemas, Aquiles Catalano permanecia em Santa Maria adaptando-se a nova realidade política, e uma vez que a cidade recebia pessoas portadoras de culturas diferentes, devia acostumar-se também com essa situação. Entre os habitantes existiam alguns que não aprovavam a vida "desregrada" do pároco, talvez porque o mesmo vivia em concubinato. Ao que parece, os fiéis católicos denunciaram esse comportamento ao bispo Dom Cláudio,[513] que logo tratou de sua transferência para a paróquia de São Martinho da Serra, em agosto de 1895.

Em substituição ao padre Aquiles, o bispo nomeou Carlos Becker como pároco de Santa Maria, que era irmão de João Becker, futuro Arcebispo do Rio Grande. A presença do novo vigário despertou a desconfiança de algumas pessoas da cidade, que usaram as páginas do jornal *O Combatente* para passar suas impressões:

> Acha-se entre nós o rev. Padre Carlos Becker que veio substituir o padre Aquiles no vigariato desta paróquia. Sabe-se também que o padre Becker pretende fundar nesta cidade um colégio católico, sob os auspícios do bispo diocesano. Aguardamos o programa deste colégio, que nos cheira a jesuitismo, para externarmos nossa opinião a respeito.[514]

No capítulo anterior afirmamos que parte da sociedade mantinha suas convicções liberais, destacando-se nesse ponto o anticlericalismo. Devido à chegada da ferrovia em 1885, Santa Maria diversificava-se, surgindo em seu contexto urbano grupos com diferentes idéias, confrontando-se, por exemplo, quanto à participação da Igreja na formação social e moral das famílias e dos indivíduos. Quando os jornalistas d'*O Combatente* escreveram que a fundação de um colégio católico tinha "cheiro" de jesuitismo, deixavam evidente seu posicionamento contrário ao modelo reformista da Igreja Católica, permanecendo de prontidão para criticar qualquer iniciativa do novo pároco. Suas precauções aumentavam já que o bispo diocesano, Dom Cláudio Ponce de Leão, estava apoiando as iniciativas de Carlos Becker.

---

[512] No jornal *O Combatente* há artigos criticando o padre Aquiles por não proceder conforme as leis republicanas. ACMEC. Um desses artigos foi reproduzido no *Jornal do Comércio*, edição do dia 13 de agosto de 1895, no qual aparece o motivo da reprimenda ao padre Aquiles Catalano: este teria feito o casamento religioso sem estar o casal devidamente unido pelo registro civil. Meses após a cerimônia, o marido veio a falecer, e como não haviam feito a união no cartório, estava a viúva totalmente desassistida pelas leis. Os cronistas do jornal *O Combatente* alegaram que padre Aquiles era culpado, pois desobedecera à lei que dizia que o casamento civil deveria ser realizado antes do religioso.

[513] BELTRÃO, *Op. cit.*, p. 97.

[514] Jornal *O Combatente*, 22 de setembro de 1895, Santa Maria. ACMEC.

Algumas ações do padre Becker seguiam as idéias romanizadoras da Igreja, e uma vez constatada que havia uma ligação bastante próxima entre o pároco e o bispo, e que esse não traria de volta Aquiles Catalano, um grupo de santa-marienses partiu para o ataque. Cerca de dois meses depois da chegada de Carlos Becker, esse recebeu uma intimação para se retirar da paróquia, deixando a seguinte declaração:

> Em 15 de novembro do ano supra (1895) tive que retirar-me desta paróquia tendo sido antes *intimado pela força bruta de um grupo de cerca de 30 homens inimigos da religião* e, por conseguinte, de todo o sacerdote cumpridor de seus deveres. *Que venham melhores tempos para este povo infeliz cujos destinos imortais são dirigidos por homens sem lei*.[515] (grifos nossos)

Sendo o personagem agredido, padre Becker relatou o motivo que o fez abandonar Santa Maria, mas não revelou quem seriam os seus perseguidores, referindo unicamente que "30 homens inimigos da religião" o intimaram a deixar a paróquia, usando de "força bruta". Uma vez que nenhuma outra informação existia, esse episódio ficou com várias lacunas, preenchidas posteriormente pelo vigário Caetano Pagliuca em seu relatório de 1907. Atribuindo a responsabilidade da intimação à Maçonaria, e que essa contava com a conivência da autoridade política, padre Caetano não mencionou que quem garantiu a segurança de Carlos Becker, enquanto esse permaneceu em Santa Maria, foi o intendente municipal Francisco de Abreu Vale Machado, um maçom republicano que não dava mostras de ser rival da Igreja Católica.

Conforme avançávamos em nossa pesquisa, as dúvidas aumentavam sobre quem efetivamente participou no caso da expulsão do pároco, pois a historiografia eclesiástica generalizava, não distinguindo muito bem os verdadeiros inimigos do sacerdote. O pesquisador Carlos Probst, por exemplo, afirmou que a Maçonaria era organizada na cidade, fazendo um enfrentamento duro ao poder da Igreja, e que a elite política e intelectual era sua maior inimiga, compondo uma "frente liberal" que se opunha a Carlos Becker. A "camada

---

[515] Documento transcrito pelo padre Caetano Pagliuca, no Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM. Essa declaração, atribuída ao padre Carlos Becker, foi muito usada pela historiografia eclesiástica para frisar o estado da religião em Santa Maria. Destacamos os seguintes pesquisadores que se referiram a esse documento: RUBERT, *Op. cit*; IOPP, Rafael. *Vicente Pallotti e a sua obra*. Santa Maria: Gráfica Pallotti, 1930; PROBST, Carlos. *História da Província da Pia Sociedade das Missões* (PSM – Palotinos). Londrina, 1989; MAGRO, Claudino. "Pequena história da Província (XVII)". *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Maio de 1945. Santa Maria/RS; BONFADA, Genésio. *Os palotinos no Rio Grande do Sul.* 1886 a 1916: fim da Província Americana. Porto Alegre: Editora Pallotti, 1991; O'NEIL, Kevin. *Apuntes históricos palotinos*. Santa Maria: Editora Pallotti, 1994.

inferior" não praticava o catolicismo por estar atemorizada por esta elite, concluiu o pesquisador.[516]

Um dos primeiros indícios que nos fizeram questionar essas declarações veio da época que alguns santa-marienses ergueram uma Capela em homenagem ao Divino Espírito Santo. Por mais diversos que fossem os motivos para estarem patrocinando a ereção desse templo, não há como duvidar da importância do santo e da festa do Divino para a sociedade. O evento passaria a ser cerceado pelas autoridades públicas, ainda mais com os republicanos no poder, mas o importante é que havia pessoas empenhadas na manutenção da religião em Santa Maria. Denominamos esses homens de "católicos tradicionais", conforme vimos no primeiro e segundo capítulos do presente trabalho.

Provavelmente, foram esses "católicos tradicionais" que se reuniram em comissão e conseguiram do intendente municipal a concessão de dois contos de réis para compra de um terreno, em setembro de 1895, no qual se ergueria a nova matriz da cidade. Com essa informação contestamos a idéia de que os políticos "concediam" terrenos somente para protestantes ou a outras devoções para que construíssem seus templos.[517] Embora não saibamos exatamente quem fazia parte da mencionada comissão, os leigos continuavam a tomar frente nos assuntos religiosos, agrupando-se para iniciar a edificação de uma nova matriz, depois de algum tempo imobilizados devido aos conflitos pós-proclamação da República.

Por outro lado, não tínhamos informações sobre os perseguidores que expulsaram Carlos Becker de Santa Maria. Na falta de fontes alternativas, restava somente as declarações genéricas, como aquelas que diziam que as autoridades municipais faziam intrigas contra a Igreja,[518] que essa passou a contar com poucos aliados na classe dirigente após a instalação da República,[519] e que em Santa Maria, tal e qual no restante do Rio Grande, os padres enfrentavam uma elite política e intelectual que pautavam-se por princípios liberais, cientificistas e receptivos ao ideário maçônico.[520]

Não discordamos que a elite se pautava pelos princípios acima citados, mas seriam todos os políticos ou intelectuais contrários à participação da Igreja na sociedade? Essa instituição teria poucos aliados na classe dirigente após a instalação da República? E a

---

[516] PROBST, *Op. cit.*, p. 54-7.
[517] É o que afirma a historiadora BORIN, Marta Rosa. "Santa Maria: de cidade descrente a centro de peregrinação". *Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* (SBPH). Anais da XXI Reunião. Rio de Janeiro, 2001, p. 338.
[518] MAGRO, *Op. cit.*, 1945, p. 14.
[519] BIASOLI, *Op. cit.*, p. 142.
[520] BIASOLI, *Op. cit.*, p. 141.

mobilização dos leigos católicos para construir o Templo do Divino e a nova matriz de Santa Maria, não deve ser considerada como uma demonstração de que a religião tinha importância para a sociedade? Como dito anteriormente, os registros usados para configurar a história de uma elite refratária à Igreja provém de sacerdotes comprometidos com a instituição.

Sendo assim, acreditamos que tanto as fontes quanto as pesquisas posteriores feitas por historiadores eclesiásticos estão dentro de uma matriz de pensamento que não se permite ver outras versões. Vitor Biasoli lança uma suspeita que vai ao encontro de nossa hipótese:

> O quadro de resistência à Igreja Católica [em Santa Maria], conforme crônica de Padre Caetano [Pagliuca] e posterior reprodução em toda a historiografia eclesiástica da região, *comporta certo exagero*. Esse combate (quase uma Cruzada) tem a função de justificar a ação dos missionários palotinos e seu esforço de reconfigurar a Igreja Católica brasileira.[521] (grifos nossos)

Uma vez que a crônica do padre Caetano Pagliuca e posterior historiografia eclesiástica exageraram ao representar o quadro de resistência à Igreja em Santa Maria, ainda sim faltava uma comprovação desse fato. Ou melhor, seria preciso encontrar, nomear o grupo que se mostrava hostil aos representantes da Igreja Católica, qual sua participação na política, sua relevância social. De igual modo, fazia-se necessário descobrir os motivos que causavam essas "revoltas" contra o clero.

4.2 "*(...) os servidores do papado, que fazem da religião uma variante da política*": o clero e a perturbação da ordem

Cabe ressaltar que o episódio da intimação ao padre Carlos Becker ocorreu exatamente após o término da Revolução Federalista (1893-95) que envolveu os sul-rio-grandenses, quando os ânimos ainda estavam bastante exaltados.[522] A atitude de Dom Cláudio Ponce de Leão, ao transferir o pároco Aquiles Catalano, foi interpretada como uma ação autoritária, uma interferência nos assuntos internos do município, ferindo a liberdade e autonomia daqueles que almejavam construir uma nova sociedade, agora livres do despotismo de qualquer instância superior de poder, fosse ela política ou religiosa.

Ao nomear um novo pároco para Santa Maria, Dom Cláudio dava seqüência ao processo de reforma da Igreja no Rio Grande do Sul, iniciado timidamente com o primeiro

---

[521] BIASOLI, *Op. cit.*, p. 147.
[522] A assinatura pondo fim à Revolução Federalista foi feita em agosto de 1895.

bispo em 1853, e avançando um pouco mais com Dom Sebastião Dias Laranjeira a partir de 1861. Mas desde que assumira a diocese em setembro de 1890, Dom Cláudio acelerou o processo reformista, muito por causa da mudança de regime político que concedeu liberdade à Igreja, passando a ter atitudes firmes a fim de alcançar tal propósito. Moralizar o clero, submetendo-o à hierarquia, acabar com a autonomia dos leigos em assuntos religiosos, administrar as devoções e extirpar os excessos do povo nessas ocasiões eram procedimentos que se convencionou chamar de romanização do catolicismo no Brasil.[523]

Por outro lado, esse clero reformador, em sua maioria, não aceitava muito bem as leis republicanas, e mesmo que padre Becker não criticasse abertamente o novo regime político, o bispo adotou um posicionamento de enfrentamento, o que causava a ira de muitos intelectuais e políticos republicanos de Santa Maria e do Rio Grande de modo geral. A insistente recusa do clero ultramontano em aceitar o casamento civil é só um exemplo.

Enquanto um lado buscava a supremacia das leis civis, o ensino laico, e a formação social com base na razão e na ciência, o outro, não menos intransigente, queria reafirmar a sua autoridade numa sociedade em vias de secularização, que essa reconhecesse a jurisdição eclesiástica como suprema, já que era "divina". Posições tão divergentes vinham se chocando há várias décadas, não sendo diferente nos primeiros anos da República.

No dia 14 de novembro de 1895, no jornal *Gazeta da Tarde* de Porto Alegre, o redator, jornalista e advogado Germano Hasslocher trazia uma notícia de primeira página sobre um episódio ocorrido em Santa Maria:

> O povo de Santa Maria, farto de sofrer os insultos do jesuíta padre Becker que o bispo para lá mandou e lá sustenta a despeito do sentimento popular, acaba de intimar o reverendo a deixar o lugar dentro de 48 horas, sob pena de expulsão. Um telegrama que acabamos de receber, firmado pelos nomes mais respeitáveis de Santa Maria anuncia-nos o ocorrido.[524]

---

[523] A historiografia que trata da romanização da Igreja no Brasil é bastante ampla, dentre as quais destacamos: OLIVEIRA, Pedro de. "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 32, fasc. 126, junho de 1972; AZZI, Riolando. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". In: *Religião e Sociedade*. N. 1, Maio, 1977; _____. *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977; _____. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador*. Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994; _____. *A Sé Primacial de Salvador. Período Imperial e Republicano*. Vol. II. Salvador; Petrópolis, RJ: UCSAL; Editora Vozes, 2001; LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. "Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, setembro de 1975; WERNET, Augustin. *A Igreja paulista no século XIX*. São Paulo: Ática, 1987; GAMA LIMA, Lana Lage da. "Reforma Católica e Capitalismo". In: HONORATO, Cezar Teixeira et. al. (orgs.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: MAUAD, 2002; OLIVEIRA, Anderson José Machado de. "Os bispos e os leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial". In: *LÓCUS: Revista de História*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, vol. 8, n. 2, 2002.

[524] "Mais uma". Jornal *Gazeta da Tarde*. Porto Alegre, 14 de novembro de 1895. ACHC.

O jornalista deu, em primeira mão, para toda a Porto Alegre, uma notícia espantosa. O povo de Santa Maria se rebelara contra o "jesuíta padre Becker",[525] intimando-o a deixar a cidade em 48 horas, "sob pena de expulsão". Até aqui não há grandes novidades em relação ao que o próprio Carlos Becker deixou escrito quando se retirou de Santa Maria. Interessante é esse contato entre os responsáveis por intimidar o pároco e um jornal da capital, que tinha por redator o conhecido advogado Germano Hasslocher, que atuou no caso Felipe de Oliveira, morto em 1890.[526]

Provavelmente, ao enviarem um telegrama para o jornal, aqueles santa-marienses queriam fazer propaganda de seu ato, espalhar a notícia de que em sua cidade havia pessoas tomando frente na disputa contra o que eles acreditavam ser autoritarismo das instâncias superiores de poder, no caso o bispo. Era uma forma de "dar o exemplo" para que outras localidades que "sofressem" do mesmo "mal", ou seja, "a invasão dos jesuítas", agisse de modo similar. Conscientemente, a parte que se rebelou contra o padre Becker objetivava que todos reconhecessem Santa Maria como uma cidade onde os "jesuítas" não teriam vez. Continuando a exposição da notícia, Germano Hasslocher fez uma denúncia:

> Como se vê, são repetidas as dificuldades que o jesuitismo vai criando ao governo com as suas constantes perturbações da ordem. Causador de motins graves, ele não vê que o Rio Grande sai de um período agitado de lutas para volver ao trabalho e é o primeiro a excitar as paixões. É em toda a parte que se vê isso. Está aí o conflito de Santa Maria agora. Coloca o bispo o governo na contingência de sustentar pela força, numa localidade, um padre repelido por todos! Este bandido vive atacando o casamento civil, recusa batizar como filhos legítimos os nascidos de casamento não religioso, ofende as famílias que não vivem na Igreja, insulta os maçons, prega enfim todas as doutrinas do jesuitismo. Sabe que pode fazê-lo impunemente, que o bispo do Rio Grande é o Cláudio Coisa, lá de Goiás e que o Aurélio é seu lugar-tenente.[527]

O advogado/jornalista enxergou como culpado deste conflito em Santa Maria o bispo do Rio Grande do Sul, Dom Cláudio Ponce de Leão.[528] O palavreado agressivo contra a autoridade diocesana expressa bem o que os antigos liberais da época do Império faziam. Basta lembrar do jornalista alemão Carlos Von Koseritz, que atacava a elite eclesiástica

---

[525] O padre Carlos Becker não pertencia à Congregação dos Jesuítas, era um sacerdote secular, sendo ordenado em novembro de 1889. Filho e neto de alemães "cristãos velhos" – pois somente assim poderia ser sagrado padre – tinha 30 anos de idade em 1895. Documentos sacerdotes. Carlos Becker. Pasta 314. ACMPA. O termo "jesuíta" era muito usado pelos anticlericais quando esses queriam qualificar um clero que supostamente adotava uma matriz de pensamento da Igreja Católica surgida na Contra-Reforma, que primava pela intolerância e autoritarismo. Tomando novas formas no século XIX, o "jesuitismo", no entender dos anticlericais, contrariava o espírito científico e a razão da "Era das Luzes", alimentando o obscurantismo, o fanatismo e a superstição na sociedade.

[526] Conforme vimos no terceiro capítulo do presente trabalho.

[527] "Mais uma". Jornal *Gazeta da Tarde*. Porto Alegre, 14 de novembro de 1895. ACHC.

[528] Antes de assumir a diocese em Porto Alegre, Dom Cláudio Ponce de Leão foi bispo de Goiás.

utilizando a imprensa, condenando o bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira que relutava em aceitar mudanças nas leis, como as que beneficiariam os protestantes, uma vez que a Igreja seria prejudicada e perderia privilégios. O advogado Germano Hasslocher, maçom,[529] ex-membro do Partido Liberal, ex-admirador de Gaspar Silveira Martins, mas sucessor de Koseritz em suas convicções anticlericais exaltadas, não perdeu a oportunidade de atacar Dom Cláudio no episódio de Santa Maria.

Um dos principais argumentos do advogado é que o "jesuitismo" perturbava a ordem da República, causando motins numa época em que o Rio Grande do Sul saía de grave conflito. Além disso, ao afirmar que as atitudes dos "jesuítas" excitavam as paixões, estava se referindo a um episódio polêmico recém acontecido em Porto Alegre, envolvendo o bispo Dom Cláudio, o Convento de Nossa Senhora do Carmo, as autoridades públicas e uma família da cidade.[530]

Finalizando o seu ataque, Germano fez um alerta:

> Em Santa Maria as coisas são graves. O povo está no firme propósito de levar por diante a expulsão do miserável e é de temer-se um choque com a força pública que, sem dúvida, terá recebido ordem de assegurar-lhe o direito de permanecer na localidade. Aconselhamos ao brioso povo de Santa Maria que desista de seu intento (...). A expulsão da localidade é um atentando, muito justo no fundo, mas contrário à lei.[531]

As palavras eram agressivas ao clero de modo geral, e ao padre Becker especificamente. O clima à época era realmente de "efervescência revolucionária", como

---

[529] Membro da loja *Progresso da Humanidade*, Porto Alegre. COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. 3ª ed. Passo Fundo: Editora da UPF, 2003, p. 536.

[530] Uma moça, de nome Gasparina Pereira da Silva, maior de idade, mas ainda residindo com os pais, teria sido persuadida por uma mulher de nome Idalina a entrar para o Convento do Carmo, contrariando a vontade do pai e da mãe que se encontrava doente. Sem comunicar à família, a garota entrou para o Convento com autorização do bispo, e dias depois a mãe teve crises que quase a levaram à morte. O pai, Zeferino Pereira da Silva, desgostoso e tentando de qualquer maneira retirar sua filha da reclusão, pediu auxílio para a autoridade temporal, que não conseguiu persuadir a madre superiora. Antes que a população revoltada entrasse à força no lugar e de lá retirasse a jovem, as autoridades superiores do Estado enviaram 100 praças da Brigada Militar para "garantir o direito de propriedade e defender a liberdade de consciência das infelizes mulheres que lá se acham", afirmou o redator do *Jornal do Comércio* Arthur Toscano. Posteriormente, através de um mandado da Justiça Ordinária e do desembargador Borges de Medeiros, decretaram o retorno de Gasparina da Silva à família, o que de fato ocorreu no dia 12 de novembro de 1895. "Atentado Ignóbil". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 13 de novembro de 1895; "O Caso do Carmo". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 14 de novembro de 1895. ACHC. Entrando no Convento, uma força armada retirou a jovem da guarda da madre superiora. Essa atitude tinha um peso simbólico muito grande, uma vez que os poderes do Estado estavam "invadindo" o reduto sagrado da Igreja, respaldados por leis civis que passavam por cima da autoridade diocesana. Para o bispo, era uma declaração de guerra. Pelo que apuramos no jornal, Gasparina da Silva possuía alguma "perturbação mental", motivo esse que a fazia ainda viver com os pais.

[531] "Mais uma". Jornal *Gazeta da Tarde*. Porto Alegre, 14 de novembro de 1895. ACHC.

constatou Caetano Pagliuca anos mais tarde.[532] Este episódio foi usado por Germano Hasslocher também para criticar a postura do governo republicano quanto ao excesso de tolerância concedido à Igreja, que continuava atacando às leis civis ao invés de se adequar a elas, devendo respeitá-las para preservar a ordem.

No mesmo dia em que a *Gazeta da Tarde* anunciava a intimação ao padre Becker em Santa Maria, o *Jornal do Comércio* ainda noticiava o "Caso do Carmo". Ambos os jornais demonstravam claramente o seu descontentamento com as atitudes do bispo Dom Cláudio, mas foi o redator Arthur Toscano que melhor expressou o sentimento que parecia tomar conta de uma parte da intelectualidade:

> O exemplo de energia e hombridade que o povo desta capital acaba de dar arrancando à clausura do Carmo uma jovem que para lá fôra, contra a vontade paterna, seduzida pelos conselhos pérfidos de uma proxeneta de novo gênero, deve ter mostrado ao *clericalismo reacionário* que a sociedade civil está disposta a defender-se (...). O Estado não tem religião, mas permite o culto de todas, uma vez que não ofendam as leis e não perturbem o equilíbrio social e os dos poderes civis. Isso quer dizer, simplesmente, que os *delegados da igreja só podem agir por meio das armas espirituais,* fortalecendo a fé dos crentes, conquistando prosélitos pela prédica, pela doutrinação e pela cordura.[533]

Ao se referir ao "clericalismo reacionário", o jornalista Arthur Toscano estava denunciando a maneira com que a jovem Gasparina fora seduzida a entrar para o Convento, pois a "proxeneta de novo gênero" havia usado de meios ilícitos para convencê-la. O artigo deixava claro por quais caminhos deveriam agir os "delegados da igreja" quando queriam conquistar fiéis. Se optarem pela "astúcia, o solapamento da autoridade da família, por meio do confessionário, a insuflação do fanatismo (...) e ao conselho ao desrespeito às autoridades temporais, então, os delegados da igreja claudicam e tornam-se carecedores de corretivo", afirmou o mesmo.

No "Caso do Carmo", as leis republicanas foram ofendidas, o clero rompeu com o equilíbrio social e desafiou os poderes civis, numa "flagrante perturbação do *modus vivendi* entre a Igreja e a sociedade". Se essa recorreu à Justiça Pública para retirar a jovem do Convento, foi um efeito "da luta que o século leva travada, não contra a religião de Cristo, que todos veneram, mas contra *os servidores do papado, que fazem da religião uma variante da política*,"[534] finalizou Arthur Toscano.

---

[532] PAGLIUCA, Caetano. "A religião católica em Santa Maria". *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.
[533] "O Caso do Carmo". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 14 de novembro de 1895. ACHC.
[534] "O Caso do Carmo". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 14 de novembro de 1895. ACHC.

O recado estava dado, e tinha direção certa: caberia ao bispo Dom Cláudio se adequar às leis republicanas e parar de desafiar os poderes civis, pois esses não mais aceitariam que o representante da Igreja usasse a religião com fins políticos.[535] O cronista expressava, dessa maneira, um tipo de crítica muito comum entre os republicanos, que não buscavam o fim da religião, mas, antes, a autonomia do poder civil frente ao eclesiástico, postulando que a Igreja Católica se restringisse tão somente aos aspectos religiosos, e deixasse para o Estado o controle da sociedade.

Não demorou muito para que a intimação, e a posterior expulsão do padre Becker ganhasse as primeiras páginas dos principais jornais da capital do estado. No *Jornal do Comércio* do dia 21 de novembro de 1895, na seção "Assuntos do dia", o redator Arthur Toscano fazia os seguintes comentários:

> Ainda bem não tinham terminado os comentários sobre os últimos acontecimentos aqui ocorridos, em referência ao convento do Carmo, e já nos chega a notícia da expulsão do padre Becker da cidade de Santa Maria da Boca do Monte (...). Nunca terá aplauso ou encorajamento de nossa parte qualquer ato, seja de uma coletividade, seja de um depositário do poder público, que importe violência a direitos individuais de terceiros ou perturbação e vexame nas funções de que eles estejam revestidos (...).[536]

Antes de fazer uma análise do acontecido, o jornalista deixava evidente a sua oposição ao ato de expulsar o vigário da cidade, pois isso era uma "violência a direitos individuais de terceiros". Contudo, o fato em questão tinha um culpado:

> Entretanto, (...) somos forçados a dizer com a franqueza do costume que, se alguém há diretamente responsável pelo desacato sofrido pelo Sr. padre Becker, (...) não é quem o levou a efeito, e não será provavelmente aquele sacerdote, (...) mas quem, contra a vontade do povo santa-mariense, anteriormente manifestada, persistiu em contrariá-la.[537]

Por essas afirmações, o responsável pelo desacato não foi nenhum dos diretamente envolvidos no fato, mas, sim, aquele que contrariou "a vontade do povo". Fazendo referência ao abaixo-assinado enviado a Dom Cláudio Ponce de Leão, onde inúmeras pessoas pediam a permanência do padre Aquiles Catalano no comando da paróquia, o jornalista questionava a ação do bispo, não entendendo os motivos para não levar em conta a vontade popular. Na seqüência, disse que "nada absolutamente temos que ver com a maneira pela qual o chefe

---

[535] Nesse caso, a crítica se refere à política ultramontana que tentava controlar a sociedade e a família, chocando-se, portanto, com os objetivos do Estado que buscava o mesmo fim.
[536] *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 21 de novembro de 1895. ACHC.
[537] *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 21 de novembro de 1895. ACHC.

desse distrito eclesiástico administra os interesses da Igreja", contudo, fez as seguintes colocações:

> Qual pode ser agora o papel da autoridade eclesiástica? Pedir força ao governo para repor o vigário expulso? (...) Deixar a paróquia de Santa Maria sem vigário? Além de que isso seria contra os interesses da Igreja, que nenhuma dignidade apostólica pode tirar sem trair ao seu fundador, o fato exprimiria uma vingança, que de modo algum poderá casar-se – sem escândalo público, com o caráter de um servo do manso cordeiro de Belém (...). E aí estão os frutos da intolerância, que demonstrarão, aos poucos, a todo o povo da terra, que, longe de terem uma centelha do poder divino, os padres, por mais altamente colocados que estejam, são uns homens como todos os outros, sujeitos às mesmas tendências para o mal, e são, como resto dos homens, os mesmos inimigos da sua espécie.[538]

Essa crítica pode ser inserida dentro do processo de secularização que se operava no Ocidente, dessacralizando a morte, os símbolos e rituais religiosos, os espaços físicos (como as praças das matrizes) e a própria imagem dos representantes da Igreja Católica.[539] Se no Caso do Carmo condenou-se o comportamento do prelado, não poderia se esperar do jornalista outro posicionamento senão a retomada dos ataques a Dom Cláudio.

Os episódios do Convento do Carmo e do padre Becker aconteceram num curto intervalo de tempo, e não podem ser analisados sem conexão com as disputas que vinham ocorrendo entre os poderes temporal e espiritual, ou antes, entre os poderes civil e religioso. Durante a maior parte do Segundo Reinado, Igreja e Estado encontravam dificuldades em demarcar os seus limites de atuação, pois ambas as instituições, muitas vezes, confundiam-se na administração do país.[540]

O início da República trazia um contexto novo, onde o papel das instituições estava mais bem delimitado, cada qual com suas respectivas competências, pelo menos era o que pretendia a Constituição de 1891. Vimos que certa confusão persistia, basta lembrar dos procedimentos do padre Aquiles Catalano em Santa Maria que celebrava casamentos antes da

---

[538] *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 21 de novembro de 1895. ACHC.

[539] Peças teatrais, como "Os maçons e o bispo", comprovam essa dessacralização da figura do alto clero. O autor dessa comédia foi o cearense Domingos Olimpo, deputado provincial e jornalista que defendia idéias abolicionistas e republicanas. A peça estava em cartaz em Santa Maria no mês de outubro de 1895, sendo utilizado o Teatro Treze de Maio para a apresentação. Cf. SCHILLING, Getúlio. *A arte fotográfica e o teatro em Santa Maria*. Santa Maria: Editora Pallotti, 2005, p. 66. Justamente na época da presença do padre Carlos Becker na cidade.

[540] No período imperial brasileiro, não havia uma distinção muito nítida entre o que era atribuição da sociedade ou da Igreja, ou ainda, do Estado e da Igreja. Nos capítulos anteriores vimos vários exemplos dessa confusão do que seria competência de um e de outro poder: o choque de jurisdição na questão da velha matriz, uma vez que tanto a diocese quanto a municipalidade acreditavam-se os legítimos órgãos para decidir sobre a demolição; na condição de funcionários do Estado, os vigários Marcelino Bittencourt e Aquiles Catalano exerciam tanto funções religiosas quanto públicas; os vereadores que pediram a manutenção de seu pároco ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, que os atendeu sem maiores problemas, apesar de tal atribuição ser tarefa eclesiástica; e ainda, as várias práticas devocionais que existiam em Santa Maria no século XIX eram organizadas pelos leigos, sem participação ativa da Igreja, sendo o padre um figurante e não o elemento central.

união civil, recebendo críticas por isso. Quando os republicanos reagiam de modo hostil, justificavam suas ações como uma conseqüência das atitudes de um clero que desconhecia as fronteiras de sua atuação na sociedade. Uma vez que aceitou a jovem Gasparina no Convento, passando por cima da autoridade familiar, e contrariou o desejo da população de Santa Maria que pedia a manutenção de seu pároco, Dom Cláudio teria ultrapassado os limites criados pelos republicanos, que cada vez mais restringiam o poder de ação dos "delegados da Igreja".

Por seu turno, o bispo não aceitava certas imposições do poder civil, pois vinha se debatendo desde o período imperial contra intromissões dos leigos em assuntos que acreditava serem exclusivos da Igreja. A República concedia uma liberdade de ação nunca vista pelo clero brasileiro, mas a perda de privilégios deixara-o descontente, até certo ponto hostil às novas leis.[541] Segundo a visão de bispos reformadores como Dom Cláudio, era preciso agir com rapidez e determinação para reconquistar o espaço perdido na sociedade, pois essa se deixava levar por outros pensamentos, como o racionalismo, o cientificismo, o protestantismo, o positivismo, o socialismo, o anarquismo e o ateísmo.

A reforma católica não deveria tardar, e para ter sucesso, os "delegados da Igreja" acreditavam que atitudes autoritárias eram a saída, como substituir um pároco por outro não levando em conta o sentimento popular. Como o que estava em jogo era a sobrevivência da Igreja no Brasil, a política adotada não deveria ser outra se não baseada na intransigência.[542] Entretanto, na ânsia em apressar o andamento de seus planos, o bispo sul-rio-grandense não usava de diplomacia no trato das questões. Agia tendo por princípios o autoritarismo dos papas da Igreja ultramontana de seu século. A sociedade devia sujeitar-se e acatar com resignação suas ordens. As autoridades civis e suas leis não estavam acima do papa e das leis da Igreja.

---

[541] A pastoral coletiva dos bispos, em 1890, demonstrava claramente, se não hostilidade quanto ao novo regime político, pelo menos uma grande desconfiança. Segundo Riolando Azzi, os bispos passaram quase três décadas dando ênfase aos "malefícios da República", principalmente contra o casamento civil, que introduzia a "licenciosidade moral em nível familiar", e o ensino laico, que teve como conseqüência a "perda de fé por parte da juventude". AZZI, Riolando. *História da educação católica no Brasil*. Contribuição dos irmãos maristas – Os primórdios da obra de Champagnat no Brasil (1897-1922). Vol. 1. São Paulo: Simar, [19--], p. 34-5.

[542] Política, aliás, que era seguida por vários bispos do período imperial brasileiro, como Dom Vital e Dom Macedo Costa.

17. Bispo do Rio Grande do Sul, Dom Cláudio Ponce de Leão. Assumiu a diocese em 1890, permanecendo até 1912. Nasceu na Bahia no ano de 1841, sagrando-se bispo aos 40 anos de idade. Relutou em aceitar as leis republicanas, entrando em confronto com a sociedade por diversos motivos e em várias ocasiões. Acervo fotográfico do ACMPA.

Considerado pelo historiador Carlos Albino Zagonel como um "homem possuidor de idéias claras a respeito do sacerdócio, de formação eclesiástica e de dignidade no ministério pastoral", o bispo era "um homem apostólico, facilmente entusiasmável em seus empreendimentos eclesiásticos. Dedicava-se até ao sacrifício ao ministério episcopal que a Santa Sé lhe conferia".[543] Dom Cláudio era profundamente zeloso e meticuloso, mas essas "qualidades" lhe causaram dissabores e atritos sérios em sua vida de administrador da diocese. Segundo Zagonel:

[543] ZAGONEL, Carlos Albino. "Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão". *Igreja e imigração italiana; Capuchinhos de Sabóia e seu contributo à Igreja do Rio Grande do Sul*. (1895-1915). Porto Alegre: EST; Sulina, 1975, p. 107-20. Sua formação se deu na Congregação dos Lazaristas no estado da Bahia, terminando seus estudos em Roma, na década de maior conflito entre a Igreja e os revolucionários da Unificação italiana.

> Intervinha intempestivamente nos assuntos e atribuições de seus colaboradores. (...) Possuía também um certo autoritarismo que lhe tornava difícil o diálogo nos momentos de decisão, mormente, se o parecer lhe era contrário. Tornava-se agressivo e emperrava a discussão, embrulhava tudo (...).[544] "Tornava-se um homem impossível: um dia ele promete, noutro ele recusa" e nesses momentos o próprio Direito Canônico não contava nada; levantava a voz e praguejava violentamente.[545]

Conforme escreveram alguns padres pertencentes a congregações européias que trabalhavam no Rio Grande do Sul,[546] o comportamento de Dom Cláudio era dúbio:

> O visitador canônico dos Missionários Capuchinhos, Frei Raphael de la Roche, descreve-o como "prelado piedoso, animado de excelentes intenções, mas chega a ser lunático e caprichoso até o absurdo (...)." O parecer dos Padres Carlistas não é diferente: "Dom Cláudio é humilde, afável, mas dispõe como lhe apraz e não se submete a compromisso algum, mesmo que seja por escrito. Governa como, no momento, lhe parece melhor para sua diocese".[547]

Além de apresentar-se ora irritadiço, ora amável, o bispo "perdia facilmente o controle e não media as palavras, acontecendo ofender a população em seus sermões", afirmou Zagonel. Essa atitude agressiva em sermões encontra respaldo no que aconteceu numa visita pastoral feita a Santa Maria e São Martinho da Serra em janeiro de 1897, ocasião que o bispo atacou as leis republicanas, ofendeu as famílias e humilhou publicamente o padre Aquiles Catalano.[548]

Segundo conclusões de Zagonel, "o cansaço físico e o peso dos anos que tomavam conta do apostólico bispo", não lhe permitia "controlar os defeitos de seu caráter impulsivo". Além do que inúmeros deviam ser os problemas a ser enfrentados por Dom Cláudio, inclusive os causados pelas congregações religiosas no interior do estado, principalmente nas regiões de

---

[544] ZAGONEL, *Op. cit*., p. 122.

[545] Palavras do padre João Becker, quando ainda era pároco do bairro Menino Deus em Porto Alegre, conforme Frei Bernardin d'Apremont, apud ZAGONEL, *Op. cit*., p. 122.

[546] Congregação dos Capuchinhos e Congregação dos Scalabrianos, ou Carlistas. Ambas as congregações eram de origem européia, e embora defendessem pontos de vista diferentes quanto à defesa do sentimento de italianidade, eram de ideário ultramontano, chegando ao estado para trabalhar como missionários entre imigrantes italianos. Posteriormente, por ordem do bispo, expandiram suas ações para regiões ocupadas por luso-brasileiros. Sobre os Capuchinhos, ver: ZAGONEL, *Op. cit*.; sobre os carlistas, ou scalabrianos, ver: BORTOLAZZO, Paolo. "Presença scalabriana entre os migrantes no Rio Grande do Sul: 1896/1919". In: DE BONI, Luis Alberto (org.). *A presença italiana no Brasil*. Vol. 3. Porto Alegre; Torino: EST; Fondazione Giovanni Agnelli, 1996.

[547] ZAGONEL, *Op. cit*., p. 122.

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

imigração italiana, como na ex-Colônia Silveira Martins,[549] e na freguesia de Esperança, região de Encantado, quando alguns imigrantes tentaram "fuzilá-lo" em 1905.[550]

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

> Não tinha pendores sociais e jamais deu festas para os personagens públicos (...). Era tímido e pouco afeito à diplomacia (...). Estava voltado completamente para a Igreja e não lhe interessava a vida social. Era homem de trabalho e dedicação exclusiva à obra pastoral. Exausto pelo esforço do pastoreio em sua vasta diocese e pela luta contínua contra problemas constantemente renovados, Dom Cláudio se desgastava fisicamente (...). Retirou-se, demissionário, em 1912, para um convento de sua Ordem no Rio de Janeiro.[551]

Descontentamento pelo tratamento dispensado pelo Estado à religião católica, pouca afeição à diplomacia, a derrota no Caso do Carmo, enfim, são motivos que podem ter influenciado a decisão de Dom Cláudio em interditar a igreja de Santa Maria num domingo, dois dias antes de ter uma primeira conversa com o padre Becker. Sendo assim, acreditamos que o bispo, profundamente abalado pelos últimos acontecimentos, tomou tal decisão como um contra-ataque à humilhação sofrida dias antes, quando a sociedade civil, através das autoridades públicas, retiraram a jovem Gasparina do Convento do Carmo. Envolvido em mais um conflito, dessa vez Dom Cláudio não queria sair derrotado.

---

[549] Na região da ex-Colônia Silveira Martins, os padres palotinos tinham sérios problemas entre os imigrantes italianos. Nos povoados de Dona Francisca, Novo Treviso, Soturno (Nova Palma), Silveira Martins e também no Vale Vêneto, os atritos eram freqüentes. Na historiografia eclesiástica da região, os culpados eram os maçons e maus católicos, que impediam o trabalho missionário dos padres. Segundo pesquisa de Maíra Ines Vendrame, os enfrentamentos começavam não por maçons ou carbonários, mas porque os palotinos beneficiavam determinadas comunidades em detrimento de outras, acabando por alimentar a rivalidade entre os italianos. A idéia de estar em inferioridade ou subordinado à comunidade vizinha não agradava aos imigrantes, que haviam emigrado em busca de liberdade e autonomia, e não para tornarem-se servos novamente. A autora apresenta vários desses atritos, como o que envolveu as capelas de São Marcos e São Pedro, no distrito de Arroio Grande, próximo a Santa Maria. Mais informações sobre esse assunto, consultar: VENDRAME, Maíra Ines. "*Lá éramos servos, aqui somos senhores*": *a organização dos imigrantes italianos na ex-Colônia Silveira Martins (1877-1914)*. Porto Alegre: PUCRS, 2007. (Dissertação de Mestrado)

[550] Na noite de 26 para 27 de janeiro de 1905, pelas 2 horas da madrugada, a canônica de madeira, onde pernoitava o bispo, alguns capuchinhos e padres seculares, foi alvejada durante vinte ou trinta minutos por um bando de cavaleiros armados, que gritavam e faziam provocações pessoais contra Dom Cláudio. O quarto em que estava foi o ponto visado pelos atiradores, mas ninguém foi morto ou ferido nesse atentado. A casa canônica, ao contrário, "ficou esburacada pelas balas, as camas e a roupa estragadas". Como forma de punição, o bispo não chegou a interditar a igreja, mas deixou a comunidade de Esperança sem vigário por algum tempo. D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: UCS/EST, 1976, p. 210. Nenhum atentado dessa natureza aconteceu em Santa Maria, mas essa cidade foi apresentada como "anticlerical", "descrente", "fria e desumana", ao contrário das regiões de imigração italiana, que foram tratadas como exemplos de religiosidade e respeito aos seus párocos.

[551] ZAGONEL, *Op. cit*., p. 123.

Definitivamente, o bispo não estava afeito com a diversidade de pensamentos que a sociedade apresentava, e muito menos admitia ser desafiado em suas ordens. Talvez nem tenha aceitado tal diversidade, pois numa Portaria destinada ao clero e fiéis católicos de sua Arquidiocese, em março de 1912, deu o seguinte recado:

> Tendo chegado a nosso conhecimento que andam correndo entre os habitantes desta capital listas angariadoras de assinaturas com intuito de indicarem à Santa Sé Apostólica quem deva substituir-nos no regime desta arquidiocese, que, mui livre e espontaneamente, renunciamos, cumpre-nos declarar que *condenamos semelhante conduta como uma perigosa inovação altamente ofensiva à suprema administração da Santa Igreja* (...).[552] (grifos nossos)

O hábito dos leigos em tentar influenciar os poderes religiosos na escolha de párocos, chegou também à categoria dos bispos, e isso não agradou em nada o prelado. Condenou veementemente tal procedimento, que se configurava "uma perigosa inovação altamente ofensiva à suprema administração da Santa Igreja". Essa declaração explica a indiferença do bispo ao abaixo-assinado dos simpatizantes do padre Aquiles Catalano feito em 1895.

Continuando sua explicação, afirmou que só "aos poderes competentes da Santa Igreja e a mais ninguém é lícita a apresentação e escolha das pessoas que devam ser colocadas à sua testa." Configurava-se um abuso querer influenciar o Soberano Pontífice nessa decisão. Aos fiéis e demais membros do clero, cumpria tão somente:

> Orar fervorosa e constantemente, para que a arquidiocese de Porto Alegre seja dada pelo Divino Espírito Santo um arcebispo digníssimo, cheio de zelo pela sua divina glória e pela salvação das almas (...). Uma vez, porém, que a Santa Sé haja espontaneamente feito sua escolha, ao Revmo. Clero e fiéis católicos só cumpre obedecer, honrar e acatar o eleito como o seu legítimo superior espiritual.[553]

Para finalizar essa pequena análise das representações sobre Dom Cláudio, acreditamos que o historiador Luis Alberto de Boni sintetize bem a que matriz de pensamento e a que grupo o bispo pertencia:

> Se o mundo falava em emancipação e liberdade, era necessário, pois, contrapor-lhe a autoridade: tanto a autoridade de Cristo, como a do Papa – que em 1870 fora declarado infalível – (...). Criava-se, assim, uma tensão entre autoridade e liberdade e, dentro da lógica, a Igreja ficava com a primeira, numa clara posição reacionária (...).[554]

---

[552] *Portaria do bispo Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão*, ao Revmo. Clero e fiéis católicos desta Arquidiocese de Porto Alegre, 12 de março de 1912. Documentos avulsos. ACMPA.
[553] *Portaria do bispo Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão*, doc. cit. ACMPA.
[554] DE BONI, Luis Alberto. "A Igreja Católica do Brasil: 25 anos depois". In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, vol. 29, n. 126, dezembro de 1999, p. 525.

O ultramontanismo era a sua matriz de pensamento, e os bispos reformadores era seu grupo, sendo assim, num mundo que falava em liberdade e emancipação, caberia aos representantes da Igreja a aplicação da autoridade. Ao renunciar ao cargo de Arcebispo, em 1912, talvez estivesse realmente cansado de tantos problemas em sua administração; e muitos desses problemas, aliás, causados pela sua falta de diplomacia.

No período republicano, o que mais queriam as autoridades civis era preservar a ordem, e a Igreja deveria funcionar como aliada nesse sentido. Contudo, não era o que acontecia de início, quando padres e o próprio bispo ultrapassavam os limites de sua atuação, talvez por desconhecerem as fronteiras que lhes eram impostas. Enquanto o clero ia se adaptando às novas condições políticas e sociais, os republicanos estariam de prontidão para repelir ações autoritárias e punir todo aquele que abalasse a ordem pública. Várias poderiam ser as reações da sociedade, desde artigos condenatórios nos jornais, até intimidações e expulsão de vigários, dependendo do grupo republicano que se sentisse lesado.

4.2.1 "*Não fui repelido pelo povo de Santa Maria*": padre Carlos Becker e a resposta que ninguém quis ouvir

O que tínhamos até então era um único documento atribuído a Carlos Becker, onde descreveu a sua expulsão de Santa Maria em novembro de 1895. Era fundamental procurar outros pontos de vista sobre aquele fato, e nessa tarefa de busca por "vozes adormecidas", encontramos uma declaração reveladora em muitos sentidos.

Defendendo-se dos ataques de Germano Hasslocher, padre Becker usou as páginas do órgão oficial do governo republicano, o jornal *A Federação*, para esclarecer o episódio que esteve envolvido:

> No dia 13, às 9 horas da noite, fui intimado por um grupo de trinta homens para retirar-me da freguesia dentro de 48 horas. Este fato já fora precedido de outros poucos dias antes, sendo eu, a altas horas da noite, alvo de uma manifestação insultuosa, ficando quebradas nessa ocasião as vidraças de minha casa. A vista destes fatos, *e desejando não dar pretexto a algum conflito entre os meus atacantes e os numerosos amigos que me protegiam*, e, além disso, não querendo sujeitar-me aos incômodos de fazer-me sempre acompanhar de força armada, retirei-me segunda feira para essa capital, para aguardar as ordens de meu superior. O procedimento de meus gratuitos adversários foi atentatório da liberdade do cidadão, da liberdade de

> cultos, e é altamente condenado pela constituição que nos rege (...).[555] (grifos nossos)

Uma das grandes revelações que fez expôs o seu bom senso, sabedor que se permanecesse em Santa Maria daria o pretexto que faltava para os seus atacantes "e os numerosos amigos" que lhe protegiam entrarem em conflito. Carlos Becker afirmou que não queria sujeitar-se a andar sempre acompanhado por escolta armada, talvez pensando que essa situação seria um absurdo em época onde a liberdade do cidadão e de culto eram garantidos pela Constituição vigente.

Ressaltando que possuía "numerosos amigos" em Santa Maria, na seqüência desse artigo revelou que havia conquistado simpatizantes de sua causa:

> *Não fui repelido pelo povo de Santa Maria*, como ainda diz o sr. Hasslocher. No curto espaço de tempo que residi naquela cidade, *grande número de pessoas, das mais gratas da sociedade santa-mariense, dispensou-me a sua amizade, as famílias verdadeiramente católicas me honraram com sua confiança*; prova disso é a prontidão em que as mesmas me mandaram seus filhos à doutrina a que compareceu ainda, na última vez, avultado número de crianças. *A última missa que celebrei esteve concorridíssima, tendo eu, no final da mesma, recebido uma ovação de apreço da parte dos meus paroquianos, declarando eles que os manifestantes do dia 13 de forma alguma representam o povo de Santa Maria*. Fui repelido, sim, e devia sê-lo por todos os inimigos do cristianismo, mas também com estes nada tinha que ver. (...)[556] (grifos nossos)

Parte da sociedade santa-mariense demonstrava a sua indisposição com o bispo de forma exaltada, o que criava um clima hostil para os sacerdotes ultramontanos. No entanto, acreditamos que devam ser revistas as afirmações que descreveram a cidade e seus habitantes como "inimigos" da religião, refratários à Igreja e aos seus representantes. O padre Carlos Becker, usando as páginas do jornal oficial do Partido Republicano, disse com todas as letras que *não foi repelido pelo povo de Santa Maria*, muito pelo contrário, afirmou que "*grande número de pessoas, das mais gratas da sociedade santa-mariense, dispensou-me a sua amizade, as famílias verdadeiramente católicas me honraram com sua confiança*". (grifos nossos)

Por essas declarações, constatamos que havia, no mínimo, dois grupos na cidade: os que se opunham ao sacerdote, e os que simpatizavam com ele. Ao salientar que possuía apoio de "grande número de pessoas", talvez o padre quisesse comprovar que vinha trabalhando corretamente em Santa Maria, dentro das leis republicanas e prezando pela ordem. E como

---

[555] Jornal *A Federação*. Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC. O vigário, portanto, não deixou Santa Maria no dia 15 de novembro, como foi descrito anteriormente, mas, sim, no dia 18, uma Segunda Feira, cinco dias depois de receber a intimação.

[556] Jornal *A Federação*. Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC.

Germano Hasslocher o acusou de não respeitar o casamento civil, o vigário tentou desfazer essa desconfiança:

> Em referência ao casamento civil, fiz o que todos os bons sacerdotes tem feito, isto é, ao mesmo tempo em que insistia na recepção do sacramento do matrimônio, aconselhava o cumprimento das disposições da lei civil, visto não se legalizar de outra forma o matrimônio (...). Não ataquei quaisquer outras instituições e associações diferentes ou opostas à Igreja Católica, nem tinha tempo de empregar-me em tanta coisa![557]

Os republicanos exaltados eram taxativos: o sacerdote não devia realizar a cerimônia se primeiro o casal não fosse ao cartório fazer o registro civil dessa união. Caso o padre insistisse em celebrar o matrimônio, estaria infringindo a lei, estimulando o descumprimento das normas. Carlos Becker "aconselhava", mas certamente abençoava a união sem estar o casal "abençoado" pelas leis civis.

Mas esse não seria um motivo tão grave para que uma parte da sociedade de Santa Maria se rebelasse contra o pároco. Deveria haver outro, talvez vários ensejos para a intimação ocorrer. E ainda: precisávamos descobrir quem fazia parte de um e de outro grupo, isto é, quem se postou ao lado do vigário e quem foram os 30 homens que partiram para o ataque, dizendo-se representantes do "povo" da cidade.

4.3 *"Alerta, povo! Guerra de extermínio ao jesuitismo!"*: os antiultramontanos

A notícia sobre a expulsão do sacerdote ganhou um destaque cada vez maior nas páginas de outros jornais da capital. Além do *Gazeta da Tarde* e do *Jornal do Comércio*, já citados, *A Federação*[558] e o recém criado *Correio do Povo*[559] enfatizaram essa ação "popular" em Santa Maria. Para tal, usaram um boletim distribuído nessa cidade no dia 14 de novembro de 1895, publicado no jornal santa-mariense *O Combatente*, no qual os intimidadores do padre davam os seus motivos para agirem de tal forma contra o representante da Igreja:

> Ao povo de Santa Maria – Um fato extraordinário acaba de ter lugar em Santa Maria. Cerca de 30 membros da sociedade desta terra dirigiram-se à casa do padre Becker e o intimaram a retirar-se desta paróquia no prazo de 48 horas. *O motivo principal deste procedimento foi a resposta insólita e descabida do bispo D. Cláudio ao povo de Santa Maria, que lhe dirigiu um abaixo assinado extenso,*

[557] Jornal *A Federação*. Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC.
[558] Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC.
[559] Jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 20 de novembro de 1895. AJCP.

> *pedindo a continuação do padre Aquiles [Catalano] que representava perfeitamente as idéias religiosas*. A intimação foi redigida respeitosamente, ficando entretanto o padre ciente de que se contrariasse tal intimação, seria expulso por outros meios. Esta resolução assenta também contra a propaganda minaz e traiçoeira que o jesuitismo espalha por toda a parte, sendo o padre Becker um sectário perigoso dessa seita infernal. Abaixo o jesuitismo![560]

Segundo o boletim, a população enviara um abaixo-assinado[561] ao bispo tentando convencê-lo de que seria mais adequado manter o padre Aquiles na freguesia. Lembremos que, em 1881, procedimento idêntico foi feito pela Câmara Municipal santa-mariense ao bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira, no qual o vereador Pedro Weinmann solicitava a não transferência do padre Marcelino Bittencourt, tendo em vista que esse era muito querido de seus paroquianos. Dessa vez a autoridade diocesana não levou em consideração o pedido dos simpatizantes do vigário, e teria respondido de forma ofensiva aos peticionários. Esse foi o impulso que faltava para intimarem Carlos Becker, que além de não ser bem-vindo por alguns, foi identificado como "um sectário perigoso" do "jesuitismo".

Cabe ressaltar que esse conflito entre o pensamento liberal – identificado aos maçons, mas também em outros grupos de intelectuais que tinham a secularização da sociedade como meta maior – e o pensamento conservador – representado pelos bispos ultramontanos e por políticos aliados à Igreja Católica –, estendia-se há muito tempo nos principais centros do país. De forma tardia foi que Santa Maria entrou nessa discussão, muito porque ela se destacou somente após a chegada da ferrovia, em 1885. Pessoas de várias partes do estado, do Brasil e até do exterior chegavam ao local e transformavam-no num "caldeirão étnico", onde várias visões de sociedade acabaram por se chocar. E uma vez que Dom Cláudio deu início à reforma do catolicismo na cidade, impondo uma decisão sem considerar o abaixo-assinado da população, alguns viram nesse procedimento a ocasião perfeita para extravasar suas convicções antiultramontanas.

Falando em nome do "povo", essa parte exaltada que "comprou briga" com o bispo, usou a imprensa da cidade para passar o seguinte recado:

> Julgando talvez que éramos um rebanho de ovelhas tímidas, ou algum povo beocio como o de qualquer colônia onde infelizmente impera o predomínio da seita, remove

---

[560] Boletim "Ao povo de Santa Maria". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 17 de novembro de 1895. ACMEC.

[561] O tal abaixo-assinado não foi encontrado no Arquivo da Cúria Metropolitana. Em outras localidades do Rio Grande do Sul também se faziam abaixo-assinados para serem enviados ao bispo diocesano. Na época de Dom Sebastião Dias Laranjeira, o povo de São Martinho da Serra, próximo a Santa Maria, revoltou-se contra a transferência de seu pároco, hostilizando o novo vigário. Nas regiões de imigração italiana, consideradas locais de "intensa religiosidade", houve uma série de episódios de expulsão de padres, insultos e até tiros contra sacerdotes. Para informações sobre esse caso, bem como a relação pouco amistosa entre os palotinos e as regiões de colonização italiana no Rio Grande do Sul, consultar trabalho de: VENDRAME, *Op. cit*.

> o sr. bispo o padre Aquiles que exercia aqui suas funções sacerdotais, e manda-nos para substituí-lo um jesuíta sem critério, que nos descompõe em suas prédicas (...). O povo de Santa Maria em quase sua totalidade subscreveu uma petição em que se impetrava a permanência do padre Aquiles nesta cidade, porém o sr. bispo saltando por cima de toda a consideração devida aos ilustres cidadãos, signatários da referida petição, deu uma resposta, que não achamos digna de um personagem de tão alto cargo eclesiástico (...). *Alerta, povo! Guerra de extermínio ao jesuitismo!* [562] (grifos nossos)

O discurso é forte e contundente, não deixando dúvidas de que havia uma guerra declarada ao bispo diocesano. O clima de hostilidade era elevado em Santa Maria, agravado pelo fato de que o prelado cerrava fileiras do outro lado, e não parecia inclinado em contornar a situação. Ao lançar o interdito no dia 17 de novembro de 1895,[563] punia a cidade e toda a sua população, tivesse ou não tomado parte nessa afronta ao padre Becker. Minimizando a importância da decisão episcopal, um cronista do jornal *O Combatente* ironizou:

> E... Santa Maria está sem padre, "perigando" a não tê-lo por muito tempo. É o "castigo" que o sr. D. Cláudio vai impor ao nosso povo. Creia, D. Cláudio, que ninguém deixará por isso de casar-se e que todos os atos que vocês da seita negra pensam não ser legais sem dois ou três padres nossos hão de ser celebrados da mesma forma. Contratar-se-á um padre ou vai-se à igreja evangélica [luterana]... Não se morrerá de fome... espiritual, ilustre chefe do jesuitismo hediondo (...).[564]

Quando se analisa tais declarações, ficamos pensando se estas pessoas que combatiam à Igreja Católica, dizendo que seus representantes pertenciam à "seita negra" e identificando o bispo como "ilustre chefe do jesuitismo hediondo", possuíam alguma convicção religiosa. Ao lermos os registros ou a historiografia eclesiástica, teremos qualificações do tipo: "inimigos da religião", "inimigos do cristianismo", "ateus", "refratários à Igreja", ou seja, o clero ultramontano, que não era somente jesuíta, mas também palotino, capuchinho, scalabriano, marista, franciscano etc., identificou naquele grupo pessoas sem religião. Para tentarmos esclarecer essa questão, recorremos novamente ao jornal *O Combatente*, onde há indícios a respeito do modelo de religião que os anticlericais seriam adeptos:

---

[562] "Os Jesuítas". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 24 de novembro de 1895. ACMEC.

[563] Se aceita o dia 17 de novembro como data da interdição, muito embora fosse um domingo, e o padre Carlos Becker tenha saído de Santa Maria e chegado a Porto Alegre no dia 18 de novembro, numa segunda-feira. Provavelmente, o bispo tenha tomado conhecimento dos fatos pelos jornais da capital, ainda no dia 14 de novembro, quando o jornal *Gazeta da Tarde* publicou a notícia, e nem esperou para conversar com o padre expulso para tomar uma decisão. É preciso sempre lembrar que Dom Cláudio devia estar profundamente consternado com a humilhação sofrida no Caso do Convento do Carmo dias antes.

[564] "Os jesuítas". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC. O cronista, ao usar o pseudônimo "Ganganelli", tentava se fazer passar pelo "temível" Joaquim Saldanha Marinho, talvez o maior crítico da Igreja Católica à época do Império. Vale lembrar que Joaquim Saldanha Marinho Filho trabalhava como engenheiro em Santa Maria, e recebera uma homenagem ao ter o seu nome dado à principal praça da cidade.

> (...) mandamos a Cezar o que é de Cezar, enviando ao bispo D. Cláudio o padre Becker, seu preposto e jesuíta como ele, cujas doutrinas são antagônicas com os verdadeiros princípios religiosos que professamos, preferindo nós o padre Aquiles, que é um sacerdote que está de perfeita harmonia com o modo de pensar e de sentir de seus paroquianos, sendo, além disso, *despido de toda a hipocrisia e de preconceitos ridículos* (...).[565] (grifos nossos)

Os argumentos usados para explicar a preferência pelo padre Aquiles Catalano, demonstra as pretensões desse grupo, que não queria estar sujeito ao novo catolicismo representado pelo bispo e por Carlos Becker: o ultramontanismo. Para Vitor Biasoli, o que aqueles buscavam era a formação de uma "igreja nacional" e, para isso, seria fundamental o retorno do vigário,[566] que estava "despido de toda a hipocrisia e de preconceitos ridículos". Essa afirmação faz-nos voltar à questão da suspeita sobre a vida "conjugal" levada pelo padre Aquiles.

O pesquisador Arlindo Rubert fez elogios a este sacerdote, comentando que era zeloso e culto, mas "arrastado por paixões" e "de vida irregular".[567] Vimos no capítulo anterior que Carlos Probst fez duras críticas ao comportamento de Aquiles Catalano, declarando que esse era o símbolo "fanal da igreja decaída de Cristo, que não rezava a sua missa diária, desaconselhava a recepção dos santos sacramentos como coisa obsoleta, que levou uma vida indigna de um sacerdote, fato público, porque ele mesmo não ocultou".[568]

Nos registros do padre Caetano Pagliuca, aquele foi apresentando como um dos piores vigários que Santa Maria teve, inclusive deixando de celebrar a Missa de Natal por ter ido em busca de sua concubina que o havia abandonado![569] Baseando-se na versão eclesiástica, o historiador Romeu Beltrão afirma que por ocasião da Missa do Galo, o povo teve de esperar o sacristão chamar ao padre Aquiles "que se encontrava na casa da amante".[570]

Não parece haver dúvidas sobre a vida "conjugal" do vigário, e que esse foi um dos motivos de sua deposição do cargo de pároco de Santa Maria. Mas havia quem o defendesse, como aqueles que organizaram um documento, firmado por vários santa-marienses, com o intuito de convencer ao bispo em não levar adiante a sua transferência. Assim, para muitos fiéis católicos, não havia problemas no padre ter concubina, muito pelo contrário, essa condição poderia ser até incentivada.

---

[565] "Uma resposta imprescindível". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.
[566] BIASOLI, *Op. cit.*, p. 144.
[567] RUBERT, *Op. cit.*, p. 40.
[568] PROBST, *Op. cit.*, p. 53.
[569] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.
[570] BELTRÃO, Romeu. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho: 1787 – 1930*. 2ª ed. Canoas: La Salle, 1979, p. 394.

Afirmando que o padre Aquiles estava "despido de toda a hipocrisia e de preconceitos ridículos", seus defensores queriam dizer que aquele não seguia o celibato, uma regra cara à Igreja Católica Apostólica Romana, e nem por isso devia se envergonhar ou esconder tal conduta. Talvez não almejassem tanto, no caso formar uma "Igreja nacional", mas nutriam simpatias pelo modelo de Igreja defendido pelo padre Diogo Antônio Feijó décadas antes, quando esse objetivava, dentre vários pontos, acabar com o celibato do clero.[571]

Mas não foi esse padrão de Igreja que prevaleceu no país, pois logo após assumir o cargo de Imperador, Dom Pedro II passou a se preocupar com a moralização do clero. Incentivou uma reforma nos costumes que deveria iniciar justamente por esse ponto, fazendo com que os padres levassem uma vida dentro das regras da Igreja, abandonando o hábito de ter filhos e concubinas.[572] Com a República, os bispos viram-se livres para agir contra sacerdotes que continuavam a desobedecer às leis da Igreja, e não titubeavam em puni-los.

Ao proceder dessa forma, os bispos sabiam que contrariavam um costume do clero brasileiro, um hábito que tinha suas origens no período colonial. Segundo o jesuíta alemão Ambrósio Schupp, o bispo Dom Sebastião Dias Laranjeira teria declarado o seu descontentamento quanto ao clero rio-grandense: "Se eu quisesse suspender dos meus 100 padres – serão tantos – todos os indignos, só restariam 10 e destes 10 eu não teria a certeza de que mais algum houvesse de merecer suspensão. Quão desolador ser Bispo em tais condições!"[573] Mas não eram somente os prelados que se queixavam de tais circunstâncias. Os governos provinciais também emitiam seu parecer sobre a "languidez" moral do clero.[574]

---

[571] Os discursos do padre, deputado e regente Diogo Antônio Feijó, tanto sobre a reforma religiosa que pretendia por em prática, quanto outros detalhes sobre sua vida política e intelectual, foram organizados por: CALDEIRA, Jorge (org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo: Editora 34, 1999. Muito interessante é a introdução e as notas do organizador desse livro. Sobre as representações a respeito do padre regente, bem como mais informações da carreira política e eclesiástica de Diogo Antônio Feijó, consultar: RICCI, Magda Maria de Oliveira. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó* (1784-1843). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

[572] O Imperador não estava de acordo com a moral do clero brasileiro, e sendo um homem com profundas convicções morais, parecia atormentado com a decadência e desordens públicas dos clérigos. Dom Pedro II encontrou uma saída para reformar a Igreja no Brasil: passou a nomear e apoiar sacerdotes ultramontanos, uma vez que esses estudavam em Roma, voltavam imbuídos e dedicados a moralizar os padres brasileiros. BOEHRER, George C. A. "A Igreja no Segundo Reinado: 1840-1889". In: KEITH, Henry H.; EDWARDS, S. F. (orgs.). *Conflito e continuidade na sociedade brasileira*. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1970, p. 147. Em seu livro sobre o Império brasileiro, Oliveira Lima constatou que os clérigos, em geral, levavam uma vida, senão dissoluta, pelo menos escandalosa, e que a regra do celibato, apesar de ser imposta pela Cúria romana, não era seguida. LIMA, Oliveira. "O Império e a Igreja". *O movimento da Independência. O Império brasileiro (1821-1889)*. 2ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, [19--], p. 436.

[573] RABUSKE, Arthur. *Os inícios da colônia italiana do Rio Grande do Sul em escritos de jesuítas alemães*. Caxias do Sul; Porto Alegre: UCS; EST, 1978, p. 48. Alguns historiadores atribuíram essa declaração ao bispo Dom Cláudio Ponce de Leão, contudo, foi Dom Sebastião Dias Laranjeira que fez tal afirmação, conforme livro acima citado.

[574] O historiador George Boehrer traz vários relatórios de presidentes de províncias do século XIX sobre o estado da religião no Brasil: igrejas em ruínas, párocos que não se preocupavam com a instrução dos paroquianos,

A vida conjugal de um vigário não era novidade para os habitantes mais antigos de Santa Maria, pois o padre Antônio Gomes Coelho do Vale, pároco do local de 1853 a 1865, pelo que consta, também tinha "mulher" e filhos. No livro de memórias de João Daudt Filho, esse menciona que durante os preparativos da Festa do Divino Espírito Santo, "Tia Lucrecia, preta, *mãe dos filhos do padre Vale*, dona da única padaria de então (...) se encarregava de dourar, no forno, perus, leitões e galinhas e dos assados com couro".[575] Essa afirmação foi contestada pelo pesquisador Arlindo Rubert, que não aceitou uma calúnia dessa natureza a "tão digno sacerdote".[576]

O argumento de Arlindo Rubert é que "de poucos sacerdotes se encontra uma documentação elogiosa e abundante, provinda de diversas partes, como a do Pe. Vale".[577] A nosso ver, tais elogios nasciam de seu zelo nos assuntos paroquiais, o tratamento atencioso dispensado aos fiéis, à boa execução de suas funções públicas, já que era um padre funcionário do Estado, tendo inclusive sanado diversos atos ilegais de sacerdotes que haviam aderido ao cisma da República, entre 1835 e 1845.[578] Os seus paroquianos, liderados pela Câmara de Vereadores, em 1861, enviaram um abaixo-assinado ao imperador pedindo a sua permanência no comando da freguesia, visto estarem satisfeitos "sob a direção de tão digno pastor".[579]

No catolicismo luso-brasileiro, não havia problemas se um padre mantivesse concubina e filhos, tampouco se participasse da Maçonaria, e desde que cumprisse com suas obrigações religiosas a contento de todos, seria bem visto e elogiado por muitos. O fato de ter tido uma companheira e alguns filhos não macularia a imagem do padre Gomes do Vale, muito menos por ser membro da loja maçônica *Harmonia Universal* de Alegrete, conforme vimos no capítulo anterior.

Para os habitantes de lugares pequenos e interioranos das províncias, como a vila de Santa Maria em meados do século XIX, parecia ser "comum" ter vigários comportando-se dessa forma, e a relação de proximidade e amizade que os fiéis estabeleciam com seus padres

---

escassez de sacerdotes e frouxidão dos costumes do clero eram assuntos constantemente citados pelos presidentes. Esses relatórios eram enviados ao governo imperial, e finalizavam pedindo para que se iniciasse, sem demoras, uma reforma na cultura do clero. BOEHRER, *Op. cit*., p. 140-4.

[575] DAUDT FILHO, João. *Memórias*. 4ª ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003, p. 201.

[576] RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial* (1822-1889). Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, p. 74-5. Arlindo Rubert afirmou que tais "calúnias" foram feitas porque o padre Gomes do Vale era desafeto de João Daudt Filho. Tal constatação parece equivocada, já que o vigário veio a falecer em 1865, quando Daudt Filho tinha somente sete anos de idade!

[577] RUBERT, *Op. cit*., 1998, p. 74.

[578] RUBERT, *Op. cit*., 1998, p. 74.

[579] RUBERT, *Op. cit*., 1998, p. 74-5.

não seria abalada por estarem esses vivendo uma vida "conjugal", com filhos inclusive.[580] Porém, as décadas seguintes trouxeram um novo contexto, e bispos e partes da sociedade passaram a censurar esse padrão de sacerdote, tanto que houve denúncias contra Aquiles Catalano.

Uma vez que se mostravam mais próximos de sacerdotes liberais a ultramontanos, os "anticlericais" estavam preocupados em serem julgados como ateus, por isso buscaram uma justificativa que demonstrasse ser legítima a sua atitude em expulsar padre Becker: "(...) professamos a verdadeira religião do Divino Mestre, d'aquele que enxotou os vendilhões do templo, seguindo, estritamente, as suas doutrinas." Acreditando-se fiéis seguidores das doutrinas do "Divino Mestre", avalizavam suas ações contra aquele sacerdote. Na seqüência, esclareceram a postura que deviam ter as pessoas verdadeiramente religiosas:

> Se não vamos à igreja, (...) é porque entendemos que a religiosidade não consista, somente, em ouvir missas e bater nos peitos, fazendo ato de constrição. Para nós, – religiosos são aqueles que respeitando o lar, onde faltou o arrimo de esposo e de pai, levam, ao seu recinto, o conforto – e não a desonra; religiosos, para nós, – são aqueles que, não se negando a dar um óbolo a infelizes órfãos desvalidos, que, tragando o amargo pão da desventura, ficaram expostos à mercê da sorte; antes o socorrem, contribuindo, caridosamente, com a esmola que irá mitigar-lhes as dores do infortúnio e as agruras da orfandade; e, finalmente, religiosos para nós, – são aqueles que, não cerrando as portas de sua casa, para não eximirem-se a dar esmolas à bandeira do Divino, procedem como verdadeiros crentes, respeitando, ao mesmo tempo, os costumes de seus maiores.[581]

Por essa exposição, temos indícios para afirmar que o grupo que expulsou o padre Becker de Santa Maria não deve ser considerado "ateu", "inimigo da religião" ou do cristianismo. "*O Deus que vós insultais é o que nós adoramos*", disseram eles para o bispo Dom Cláudio em janeiro de 1897.[582] Eram antiultramontanos, mas estavam longe de serem anti-religiosos.[583] A religião que professavam, ou que se diziam crentes, identificava-se com

---

[580] A pesquisadora Ana Paula Flores apresentou o testamento do vigário Gomes do Vale no qual ele deixa para a escrava Lucrecia e os cinco filhos desta, o terreno e a sua casa, uma quantia de trezentos e quarenta e um mil e setecentos e dois réis, além de uma carta de alforria. Pelas conclusões da autora, "o fato é que Lucrecia e seus filhos foram os beneficiados pelo testamento do vigário. A atitude de deixar a casa e dinheiro à escrava e seus filhos, isentaria o vigário de não reconhecer os filhos como seus. E nesse caso, a justiça divina 'saberia' que ele os havia deixado amparados em vida." FLORES, Ana Paula Marquesini. *Descanse em paz: testamentos e cemitério extramuros na Santa Maria de 1850 a 1900*. Porto Alegre: PUCRS, 2006, p. 60-1. (Dissertação de Mestrado)

[581] "Uma resposta imprescindível". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.

[582] "Os jesuítas". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 10 de janeiro de 1897. ACMEC.

[583] Seguindo a idéia presente no livro de Cláudia Rodrigues, que estudou a secularização da morte no Rio de Janeiro do século XIX, parece um equívoco considerar anti-religiosos grupos ou indivíduos que buscaram modificações na sociedade e, por vezes, conflitaram com o ultramontanismo do clero. Conforme prefácio escrito por Martha Abreu, "um dos pontos altos do livro [de Cláudia Rodrigues] é a forma com que a autora lida com o difícil conceito de secularização. Sem cair na tentação de confundi-lo com perda de religiosidade, ou descristianização, Cláudia o situa num importante campo de conflito e negociação em torno dos limites entre o

algumas práticas católicas dos períodos colonial e imperial brasileiro, quando irmandades, confrarias e outras instituições devocionais possuíam grandes compromissos sociais. Essa vivência religiosa dispensava a ingerência do clero ou da Igreja, sendo os leigos a tomarem frente em tais assuntos. A filantropia, ou ação social, ganhava ênfase em detrimento à presença na igreja ou cumprimento dos sacramentos.

Contudo, os antiultramontanos viam com desdém as práticas religiosas populares. Queriam respeitar "os costumes de seus maiores", preservando certas tradições como os procedimentos para a Festa do Divino, mas livres das "superstições" do povo e da interferência do clero. Nesse caso, configurava-se uma religião da classe média urbana, liberal e individual, que encontrará nas Igrejas protestantes norte-americanas o modelo ideal de vivência religiosa.[584]

4.3.1 O "Grupo dos 30" e outros nomes

Muito se falava sobre os 30 homens que intimaram padre Becker a sair de Santa Maria, e até hoje não se sabia quem eram. Especulou-se sobre a posição social, política e intelectual que ocupavam. Ao noticiar a intimação do pároco, Germano Hasslocher caracterizou-os como homens "mais respeitáveis de Santa Maria". Os próprios se diziam "representantes do povo" descontente com as atitudes de Dom Cláudio Ponce de Leão, pedindo o retorno do antigo vigário, Aquiles Catalano. Nos registros eclesiásticos, foram caracterizados como "inimigos da religião", "homens sem leis" e, por fim, identificados simplesmente como maçons.

---

poder da Igreja Católica e o do Estado". In: RODRIGUES, Cláudia. *Nas fronteiras do além: a secularização da morte no Rio de Janeiro* (séculos XVIII e XIX). Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 2005, p. 20.

[584] Com a chegada dos protestantes missionários a Santa Maria, a partir do ano de 1900, alguns dos antiultramontanos serão membros ativos dessas Igrejas. Essas condenavam o celibato, à confissão, à adoração de santos, e eram contra a infalibilidade papal. Apresentavam-se como uma religião liberal e democrática, já que possuíam constituição e os fiéis participavam das votações sobre os mais variados assuntos, inclusive escolha de bispos. Essas Igrejas estavam voltadas para a regeneração social, mas com base na Bíblia, e não pelas palavras do papa infalível. Tinham preocupações sociais e espirituais, mas descartavam a participação na política, fosse partidária ou de bastidores. Os antiultramontanos também enxergaram uma oportunidade para dar combate ao catolicismo romano e ao grupo que se reuniu à sua volta em Santa Maria. Cf. KARSBURG, Alexandre de Oliveira; VENDRAME, Maíra Ines; VÉSCIO, Luiz Eugênio; BIASOLI, Vitor Otávio. "Culturas em conflito: a disputa entre protestantes e católicos em Santa Maria (1899 – 1920)". In: *Simpósio Internacional Fronteiras da América Latina*, Santa Maria, 2004. (Cd-rom). Ver também: KARSBURG, Alexandre de Oliveira; VENDRAME, Maíra Ines. "Anglicanos, palotinos e a cultura política de Santa Maria (1883-1915)." In: *Sociais e Humanas*. Revista do Centro de Ciências Sociais e Humanas. Santa Maria: UFSM, vol. 18, n. 2, julho/dezembro de 2005, p. 93-108. KARSBURG, Alexandre de Oliveira. "Os gaúchos e a Bíblia: o início do protestantismo missionário no Rio Grande do Sul (1890-1906)". In: *I Simpósio de Pesquisas Históricas do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS*. Porto Alegre, novembro de 2005. (Cd-rom).

João Monteiro do V. Machado
Candido Francisco de Souza
Joaquim Neves
João Thomaz Ramos
Joaquim Alegro de Lima
Percival Brenner
Victor Vargas
Candido Ribas
Antonio Francisco Naegler
Viegas Filho
Felippe Adão Gaspar
Julio Laydner
Germano Brenner
Ildefonso Brenner
Julio Brenner
Arthur Marques
Octavio Lemos
Estacio Lemos
Henrique Ribeiro da Silva
Germano Correia da Silva
Agnello Correia da Silva
Jocob Naegler
Herculano dos Santos
José Bento da Fontoura
A. B. Ribeiro
A. O. Brinckmann

18. Os nomes daqueles que intimaram o padre Carlos Becker: João Monteiro do V. Machado; Candido Francisco de Souza; Joaquim Neves; João Thomas Ramos; Joaquim Alegro de Lima; Percival Brenner; Victor Vargas; Candido Ribas; Antônio Francisco Naegler; Viegas Filho; Felippe Adão Gaspar; Julio Laydner; Germano Brenner; Ildefonso Brenner; Julio Brenner; Arthur Marques; Octavio Lemos; Estácio Lemos; Henrique Ribeiro da Silva; Germano Correia da Silva; Agnello Correia da Silva; Jacob Naegler; Herculano dos Santos; José Bento da Fontoura; A. R. Ribeiro; A. O. Brinckmann.[585]

Tornou-se imprescindível buscar a ocupação profissional e a participação social e política de cada um desses 26 nomes que compunham o "Grupo dos 30".[586] Sabemos que muitos pertenciam aos quadros da Maçonaria: Henrique Ribeiro da Silva, Cândido Ribas, João Thomas Ramos, A. R. Ribeiro (Antônio Roque Ribeiro), Joaquim Neves e João Monteiro Vale Machado apareceram como membros da loja *Luz e Fraternidade* em 1897.[587] E ainda, Ildefonso Brenner e o mesmo Antônio Roque Ribeiro na loja *Paz e Trabalho* em 1898.[588] Ambas as lojas eram filiadas ao Grande Oriente do Rio Grande do Sul (GORGS), e funcionavam num mesmo prédio, situado na praça Saldanha Marinho.

---

[585] Nomes que aparecem após o artigo: "Uma resposta imprescindível". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.

[586] As informações a respeito das pessoas que faziam parte do "Grupo dos 30" foram tirados dos livros de: BELTRÃO, *Op. cit*., 1958; BELÉM, João. *História do município de Santa Maria* – 1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933; COLUSSI, *Op. cit*.; SCHILLING, Getúlio. *A arte fotográfica e o teatro em Santa Maria*. Santa Maria: Editora Pallotti, 2005; DAUDT FILHO, *Op. cit*.; *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário de Fundação da Cidade de Santa Maria*, Porto Alegre: Globo, 1914; AGIEAB; COELHO, Catão Vicente; BRINCKMAN, Cândido (orgs.). *Almanaque Municipal da Cidade de Santa Maria da Boca do Monte*. Santa Maria: Tipografia d'*O Combatente*, 1898. ACMEC.

[587] COELHO; BRINCKMAN, *Op. cit*., p. 125. ACMEC.

[588] COELHO; BRINCKMAN, *Op. cit*., p. 81. ACMEC.

A presença na Maçonaria parece ter sido a regra entre os que intimaram o padre Becker, e isso deve ser levado em conta, ainda mais que sabemos que os maçons defendiam a secularização da sociedade e não simpatizavam com a reação ultramontana capitaneada pelo bispo Dom Cláudio. Além de serem maçons, alguns efetivamente exerciam funções políticas na época republicana: Júlio Laydner,[589] Herculano dos Santos,[590] Joaquim Neves[591], Ildefonso Brenner[592] e Cândido Ribas.[593] Havia ainda os ligados ao comércio, como os boticários Percival Brenner[594] e José Bento da Fontoura,[595] e ainda Joaquim Alegro de Lima[596] e Cândido Francisco de Souza,[597] ou a cargos públicos, como o gerente da casa de telégrafos João Thomas Ramos.[598] Além de todos pertencerem ao chamado "mundo urbano", o outro ponto que os aproximava era o seu antiultramontanismo.

Já que não os encontramos fazendo parte da política à época imperial, isso pode nos indicar que o "Grupo dos 30" provinha das classes médias urbanas que ascendiam

---

[589] Eleito suplente do 3° Conselho Municipal em agosto de 1896. Ourives de profissão, tinha 25 anos em 1895. Era filho de Jacob Laydner, imigrante alemão que era membro da loja maçônica *Paz e Trabalho*. Em 1892 foi importante testemunha no caso da morte do político e ex-delegado Felipe Alves de Oliveira. Casado com filha de Carlos Brenner, tinha por cunhados os irmãos Percival, Ildefonso, Germano e Júlio Brenner, também presentes na lista do "Grupo dos 30".

[590] Advogado e primeiro presidente do Clube Caixeiral de Santa Maria em 1886. Era um dos redatores do jornal *O Combatente*. Eleito em 6 de novembro de 1890 para ocupar cargo de conselheiro municipal, e junto aos demais membros desse Conselho, pediu desligamento de suas funções por ocasião da deposição de Júlio de Castilhos do poder, em dezembro de 1891. Eleito novamente para o 2º Conselho, em agosto de 1892, no ano seguinte pediu exoneração do cargo por desentendimentos com o então intendente Francisco Abreu Vale Machado. Foi considerado um dos líderes do "Grupo dos 30", ao lado de João Thomas Ramos.

[591] Foi conselheiro municipal por duas oportunidades: eleito em agosto de 1892, também se opôs ao intendente Vale Machado; em agosto de 1896 foi suplente do 3º Conselho.

[592] Dirigiu o jornal *O Combatente* quando esse foi fundado, em janeiro de 1887. Foi destituído da função de suplente de juiz municipal e de órfãos após a Proclamação da República. Ocupou cargo no 1º Conselho Municipal, eleito em novembro de 1890. Membro da diretoria da Sociedade que fundou o Hospital de Caridade de Santa Maria, em julho de 1898.

[593] Além de ser maçom da loja *Luz e Fraternidade*, ocupou cargo de conselheiro municipal a partir de agosto de 1896. Foi um dos mais fortes opositores da Igreja Católica em Santa Maria, escrevendo vários artigos em jornais e incitando os demais membros maçons a resistirem à influência daquela instituição. Sobre a documentação interna da loja *Luz e Fraternidade*, ver: VÉSCIO, Luiz Eugênio. *O Crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul* – 1893-1928. Vol. 2 – Anexo Documental. São Paulo: USP, 2001, p. 89-104 (Tese de doutorado)

[594] Talvez um dos mais jovens a compor o "Grupo dos 30", Percival Brenner tinha 23 anos em 1895. Era empregado na farmácia de João Daudt Filho, comprando-a quando esse se mudou para Porto Alegre em 1893.

[595] Ao final de 1877 abriu uma drogaria em São Martinho da Serra. Tal ofício deve ter aproximado-o de João Daudt Filho, pois em 1892, quando esse fugia de Santa Maria por perseguição dos republicanos amigos de Martin Hoehr e do delegado José de Souza Vinhas, Bento da Fontoura acompanhou-o até às margens do Rio Uruguai, fronteira com a Argentina.

[596] Foi um dos membros fundadores da Praça de Comércio de Santa Maria, em junho de 1897. Futuramente essa organização seria transformada em Associação Comercial.

[597] Também foi membro fundador da Praça de Comércio de Santa Maria, além disso, era genro do *brummer* Carlos Otto Brinckmann, portanto, tinha laços familiares com os redatores do jornal *O Combatente*, os irmãos Cândido e Adolfo Otto Brinckmann.

[598] Além de ocupar esse cargo público, fez parte, em 1898, da Sociedade de Caridade de Santa Maria, voltada para a fundação do Hospital de Caridade. Foi considerado, ao lado de Herculano dos Santos, um dos líderes do "Grupo dos 30".

profissionalmente, e que visualizaram na República a chance de elevar o seu status social. Assumiram um "anticlericalismo" arrebatado, eram impetuosos ao escrever e adotaram um posicionamento nitidamente de enfrentamento. Idealizando uma sociedade assentada em bases racionais, estavam impacientes com a tolerância dos republicanos conservadores, os detentores do poder, em relação aos representantes da Igreja Católica.

Esse grupo que dava combate ao "jesuitismo" se inspirava nos anticlericais da época do Império, assinando os artigos no jornal *O Combatente* usando pseudônimos como "Ganganelli" e "Tupynambá", fazendo referência àqueles. Como os principais nomes do anticlericalismo ou haviam falecido, no caso Carlos Von Koseritz (1890) e Joaquim Saldanha Marinho (1895), ou estavam no ostracismo, como Gaspar Silveira Martins, o "Grupo dos 30" encontrou em Germano Hasslocher o líder que referendaria a atitude de expulsar Carlos Becker de Santa Maria. O fato de saírem dando "vivas ao Dr. Germano Hasslocher" pelas ruas da cidade, e enviarem um telegrama comunicando a intimação no mesmo dia que ela era entregue ao padre, pode comprovar essa ligação entre o "Grupo dos 30" e o advogado.[599]

Para alguns, esse espírito combativo foi certamente herança paterna, como Adolfo Otto Brinckmann, filho do *Brummer* Carlos Otto Brinckmann. O irmão daquele, o jornalista e maçom Cândido Brinckmann,[600] mesmo não estando entre os 26 que intimaram o padre Becker, também deve ser apresentado como um nome de destaque no combate ao "jesuitismo", justamente por ser um dos redatores do jornal *O Combatente*.

Mas além desses personagens, havia ainda outros que externaram a sua opinião a respeito desse fato de grande repercussão estadual. Alguns dias após o episódio, o jornalista e agrimensor Catão Vicente Coelho publicou um pequeno artigo no jornal *Gazeta da Tarde* de Porto Alegre, ironizando o padre que:

> Resolveu bater asas de Santa Maria sem olhar para trás, porque decididamente os daquela boa terra não estão mais dispostos a ouvir-lhes as cantinelas. O reverendo deve a esta hora estar intrigado com o prolóquio popular – os incomodados se mudam. O jesuíta estava bem, mas os incomodados mudaram-no.[601]

---

[599] Após a intimação ao padre Becker, e visto que esse não a atendeu no prazo previsto de 48 horas para deixar a cidade, o grupo se reuniu no Hotel Leon para deliberar sobre qual procedimento deveria ter em relação ao sacerdote. Escolheram uma representação para se entender com o intendente municipal a fim de demonstrem o seu descontentamento com o referido vigário, e que não se responsabilizariam pelo que poderia acontecer caso Carlos Becker insistisse em permanecer em Santa Maria. Depois dessa reunião com o intendente, o grupo percorreu algumas ruas da cidade dando "vivas ao Dr. Germano Hasslocher e morras ao jesuitismo". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 17 de novembro de 1895. ACMEC. A notícia dessa manifestação também foi publicada no jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 20 de novembro de 1895. AJCP.

[600] Orador da loja *Paz e Trabalho*. In: COELHO; BRINCKMAN, *Op. cit.*, p. 81. ACMEC.

[601] Jornal *Gazeta da Tarde*, Porto Alegre, 19 de novembro de 1895. ACHC.

Finalizando essa pequena descrição daqueles que expulsaram o padre, ou dos que apoiaram tal atitude mesmo não estando entre o "Grupo dos 30", interessante é a presença de João Monteiro do Vale Machado,[602] filho do intendente municipal Francisco de Abreu Vale Machado, e ambos maçons. Não sabemos qual foi a reação do pai frente ao procedimento do filho, mas é de supor certo atrito, já que o intendente declarou-se a favor do pároco.

4.4 "*Atesto a fé de meu cargo*": o poder ao lado da Igreja

Respondendo às acusações de Germano Hasslocher, padre Becker usou as páginas do jornal *A Federação* para demonstrar que não tinha sido o "povo de Santa Maria" o responsável por sua expulsão. Muitas famílias católicas o receberam bem, demonstrando estima e apreço em várias ocasiões. Mas, uma vez que teve que deixar a cidade, pois não queria se sujeitar a andar com escolta armada, teve-se a impressão de que o grupo católico era uma minoria sem condições de garantir a segurança do pároco.

Vários jornais da capital noticiavam a intimação e a posterior saída do vigário, e alguns cidadãos de Santa Maria rapidamente se mobilizaram a fim de mostrar que não eram todos que haviam tomado parte em tal movimento. Antes mesmo dessa mobilização, o intendente municipal de Santa Maria, Francisco de Abreu Vale Machado,[603] fazia uma declaração defendendo Carlos Becker, usando igualmente as páginas do jornal *A Federação* para expressar a sua opinião sobre o sacerdote:

> "*Atesto a fé de meu cargo*, que o reverendo padre Carlos Becker, nomeado vigário desta paróquia, no pouco tempo que aqui reside, tem-se portado com toda a decência, cuidando com zelo dos interesses da igreja que lhe foi confiada, não me constando que, por atos ou palavras em seu ministério, ou na prática com a sociedade civil, tenha arrogado injúria ou ofensa moral a qualquer que seja." Santa Maria, 16 de novembro de 1895. – Valle Machado, intendente.[604] (grifos nossos)

O jornal *Correio do Povo*, na edição do dia 24 de novembro de 1895, achou "estranho que o intendente não tivesse reprimido o atentado ao padre Becker",[605] opinião essa que se

---

[602] Irmão gêmeo de Ignácio Monteiro do Vale Machado, ambos nascidos em Rio Pardo no dia 26 de janeiro de 1861, e poetas por vocação. NOAL FILHO, Valter Antônio, et. al. (seleção de imagens e notas). SCHILLING, *Op. cit*., p. 70.

[603] Em agosto de 1894, foi identificado como membro da loja *Paz e Trabalho*. Já em 1897, apareceu na loja *Luz e Fraternidade*, sendo ambas filiadas ao GORGS, potência regional ligada ao PRR.

[604] Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC. Esse "salvo-conduto" do intendente veio logo abaixo do artigo escrito por Carlos Becker, no qual esse se defendia dos ataques de Germano Hasslocher.

[605] Jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 24 de novembro de 1895. AJCP.

transmutou em "conivência" por parte da historiografia eclesiástica. Pode-se acusar o intendente de ter sido transigente demais com o "Grupo dos 30", já que não os reprimiu como parecia querer o jornal *Correio do Povo*. Entretanto, chamá-lo de "conivente" com o fato da expulsão do pároco é um exagero, pois Vale Machado era a autoridade máxima na cidade, e tentou um acordo entre as partes para evitar mal maior.[606]

Agindo da mesma forma que padre Becker, o intendente também usou de "bom senso" nesse caso, pois se resolvesse reprimir o "atentado", certamente estimularia as rivalidades e ódios ainda latentes e que não tinham sido esquecidos com a Revolução Federalista meses antes terminada. Conversou com o padre a respeito da situação, forneceu-lhe uma escolta armada por precaução, mas em virtude da exaltação do "Grupo dos 30", Francisco de Abreu Vale Machado acabou aceitando as reivindicações dos manifestantes, e o sacerdote não viu outra saída a não ser deixar a cidade.

Ao atestar a "fé" de seu cargo, fazendo uma declaração que comprovava que Carlos Becker agia com decência e zelo, o intendente expunha claramente a sua posição conservadora. Isso, aliás, de forma alguma contrariava a sua trajetória de simpatizante da Igreja desde os tempos em que escrevia para o jornal *Álbum de Domingo*, na década de 1860, e quando passou a fazer parte da Sociedade do Parthenon Literário anos depois.[607] Mas havia ainda mais pessoas na defesa do vigário. O jornal *Correio do Povo* recebeu um telegrama enviado de Santa Maria no dia 18 de novembro de 1895, no qual divulgava que:

> Seguiu hoje para esta capital o Pe. Becker, em virtude da intimação que lhe fora feita para deixar esta cidade no prazo de 48 horas. Parte do povo vai declarar publicamente, por meio de um abaixo-assinado promovido pelo farmacêutico Penna de Morais, ser completamente alheio ao fato da intimação.[608]

Excetuando o intendente municipal, temos o primeiro nome do que se mostraram claramente contrários ao ato de intimação do padre Becker: o farmacêutico Penna de Morais.[609] Aliado a esse, estavam também Júlio Appel e João Appel Primo,[610] que

---

[606] Como se atesta por um artigo publicado no *Jornal do Comércio*, no qual há o relato sobre os procedimentos do intendente no caso: "Felizmente nada houve a lamentar por causa das enérgicas providências do Sr. intendente do município coronel Vale Machado, que ao ter conhecimento do ocorrido tratou de acalmar os ânimos exaltados, mandando guarnecer a residência do padre Becker com três soldados armados (...)." O artigo ainda mencionou que o coronel acompanhou pessoalmente o vigário à igreja e durante a realização da última missa realizada na cidade. *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC.

[607] Conforme vimos no terceiro capítulo.

[608] Jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 19 de novembro de 1895. AJCP.

[609] Talvez o jornal tenha confundido a profissão de José Penna de Morais, já que ele era advogado. Posteriormente ocupou a função de inspetor regional de educação, e em agosto de 1900, foi eleito para o Conselho Municipal de Santa Maria. BELTRÃO, *Op. cit*., 1958, p. 107.

organizados em comissão, percorreram as ruas de Santa Maria para angariar assinaturas a fim de provar não ter sido a população da cidade que se revoltou contra o pároco. Após conseguirem um número avultado de assinaturas, enviaram para os jornais da capital um pequeno texto e o abaixo-assinado em que parte da população se declarava alheia e contrária ao acontecido:

> Tendo-se propalado que a população desta cidade intimou o padre Becker para deixar esta localidade, as pessoas abaixo firmadas declaram que não só não tomaram parte em tal ato, como também não podem sancioná-lo com sua aquiescência por achá-lo atentatório a liberdade individual e a liberdade de consciência que as nossas leis garantem.[611]

Infelizmente, nenhum jornal publicou os nomes daqueles que firmaram o documento, assegurando unicamente que continha 132 assinaturas de homens e 112 de senhoras,[612] entre os quais as dos cidadãos "juiz de direito, intendente municipal, juiz distrital, presidente do conselho municipal, médicos, funcionários públicos, comerciantes, capitalistas, advogados, artistas e de muitas senhoras da melhor sociedade santa-mariense".[613]

Os cidadãos Francisco de Abreu Vale Machado, José Penna de Morais, Júlio Appel e João Appel Primo figuravam com certeza nesse abaixo-assinado. Para desvendar o restante da lista a tarefa se tornou mais difícil, e até o momento essa não foi encontrada. Outros nomes, contudo, são conhecidos:[614] o juiz de direito, em 1895, era o Dr. Raimundo Alexandre Pereira; o juiz distrital era o Capitão Henrique Pedro Scherer, figura já citada no terceiro capítulo, membro do Partido Conservador na época do Império que converteu-se aos republicanos na última hora. O presidente do conselho municipal era Jorge Maurer, função, aliás, que ocupava desde 1893.[615] Dos restantes, por enquanto, só há sombras e silêncio. Pelos

---

[610] Sobrinhos de um dos primeiros alemães a chegar a Santa Maria na década de 1830, Júlio Appel e João Appel Primo ainda tinham por irmão Antônio Appel Filho, importante figura política no período da República, sendo por duas vezes eleito para o Conselho Municipal, além de fazer parte da 2ª Comissão que governou Santa Maria antes da deposição de Júlio de Castilhos. Júlio Appel parece não ter ocupado cargos públicos, enquanto o irmão João Appel Primo foi nomeado juiz municipal e de órfãos logo após a Proclamação da República, em 26 de dezembro de 1889. BELÉM, *Op. cit*., p. 144-6. BELTRÃO, *Op. cit*., 1958, p. 86-7, 89. No ano de 1900, João Appel Primo apareceu como presidente da Irmandade do Rosário, quando abandonou o cargo e "converteu-se" à Igreja Episcopal Anglicana.

[611] Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 23 de novembro de 1895. ACHC; Jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 24 de novembro de 1895. AJCP.

[612] Jornal *Correio do Povo*, Porto Alegre, 23 de novembro de 1895. AJCP.

[613] Jornal *A Federação*, Porto Alegre, 23 de novembro de 1895. ACHC.

[614] As informações sobre tais cargos estão no livro de: CARDOSO, Edmundo. *História da Comarca de Santa Maria* (1878-1978). Santa Maria: Editora Pallotti, [19--], p. 210.

[615] Sendo eleito por três mandatos seguidos, Jorge Maurer manteve boas relações com o intendente municipal. Nos anos de 1893 e 1894, alguns conselheiros entraram em desavenças, iniciando uma oposição ao intendente Vale Machado. Alguns deles renunciaram, e os que permaneceram não compareciam às sessões, deixando de

cargos ocupados, podemos afirmar que a Igreja Católica em Santa Maria tinha simpatizantes, e esses não eram somente "negros ou italianos" que freqüentavam a missa, como afirmou o padre palotino Caetano Pagliuca em 1907,[616] relatando sobre a situação da paróquia quando seu antecessor, Pedro Wimmer, a assumiu em março de 1896.

A importância política e social do grupo que se mostrou a favor do padre Carlos Becker não pode ser minimizada, pois será essa parte da sociedade santa-mariense que fornecerá a Pia Sociedade das Missões, ou congregação dos padres palotinos, as bases materiais para a reforma do catolicismo na cidade. Várias ações postas em prática pelos vigários Pedro Wimmer e Caetano Pagliuca terá a anuência e apoio desse influente contingente de católicos, e muitos deles maçons.

Entendemos que essa aproximação passou a acontecer porque não havia tanta diferença entre o lema positivista da *Ordem* e do *Progresso* e o que pregava a Igreja ultramontana de então. Mais do que isso, tanto Júlio de Castilhos quanto o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão eram antiliberais, assentados na idéia de verticalidade de mando, pregando a obediência à hierarquia e profundo zelo quanto à formação moral dos indivíduos.[617]

Sendo assim, antes mesmo de haver uma aproximação entre o governo de Borges de Medeiros e o Arcebispo Dom João Becker, no caso estudado por Artur Isaia,[618] acreditamos que nos principais municípios onde estavam na administração política os republicanos conservadores, como era o caso de Santa Maria, havia grande interesse não somente na reforma do catolicismo, mas também numa obra de regeneração social que se conseguiria com uma política moralizadora. E o catolicismo ultramontano foi visto pelos republicanos "como força legitimadora e capaz de colaborar com o acatamento social requerido para a vigência da ordem".[619] No caso de Santa Maria, isso só seria possível se estivesse no comando da paróquia um vigário dentro dos padrões morais reclamados por aqueles.

---

aprovar leis importantes. O presidente do conselho, Jorge Maurer, manteve-se no cargo até 1900, quando foram eleitos novos membros para o 4° Conselho Municipal. BELTRÃO, *Op. cit*., 1958, p. 89, 91, 92, 96, 100.

[616] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.

[617] Sobre a aproximação do castilhismo com o ultramontanismo no Rio Grande do Sul, consultar: ISAIA, Artur Cesar. "Catolicismo, regeneração social e castilhismo na República Velha gaúcha". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 18, n. 1, julho de 1992; _____. "Católicos, Pica-paus e Maragatos". In: FLORES, Moacyr (org.). *1893-95: A Revolução dos Maragatos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993; _____. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998, principalmente o capítulo "Catolicismo e positivismo na República Velha gaúcha"; Apresentando a variedade das idéias positivistas no estado, ver artigo de: BOEIRA, Nelson. "O Rio Grande de Augusto Comte". In: DACANAL, José Hildebrando (org.). *RS: Cultura e Ideologia*. 2ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996, p. 34 a 59.

[618] ISAIA, *Op. cit*., 1998.

[619] ISAIA, *Op. cit*., 1998, p. 70.

Houve contatos entre leigos da cidade e o bispo Dom Cláudio para a deposição do padre Aquiles Catalano e a sua substituição por Carlos Becker, comprovado pelas denúncias que foram feitas referindo-se à vida "desregrada" daquele. Passados quase quatro meses da interdição, em março de 1896, o bispo enviou uma carta ao coronel Antero Corrêa de Barros, importante liderança republicana de Santa Maria, no qual tentava justificar os motivos por ter interditado a igreja na cidade:

> Quando Deus manda seus flagelos, sofrem também os bons; a Santa Igreja para obrigar os bons a reagirem contra as empresas dos maus lançou seus raios contra todos; às vezes, a culpa era de um só. Ainda agora na Bahia, o Exmo. Sr. Arcebispo suprimiu uma freguesia de uma cidade de mais de 20.000 habitantes, anexando-a a outra, por causa de um desacato menor do que foi feito ao Pe. Carlos Becker.[620]

A explicação do bispo confirma que havia "os bons" e os "maus" na sociedade santa-mariense. Para Dom Cláudio, "os bons" seriam, obviamente, os católicos adeptos de sua política ultramontana, e os "maus", os que desacataram Carlos Becker. Lançando "seus raios contra todos", referindo-se à interdição, foi mais para fazer reagir "os bons" do que propriamente punir os "maus". Da mesma forma que houve esse contato entre o bispo e um importante republicano do local, outras conversas devem ter acontecido para que o comando da paróquia em Santa Maria fosse entregue a uma congregação ultramontana, e que essa trabalhasse em conjunto com a elite republicana católica para alcançar a *Ordem e o Progresso*.

Esse grupo de católicos buscava se distanciar das práticas religiosas brasileiras e vivenciar um catolicismo com características européias. Segundo o historiador Élio Cantalício Serpa, a elite dirigente entendia que o aparato cerimonial e a obra educadora e moralizadora da qual a Igreja Católica era portadora, afinava-se com suas pretensões de remodelação de condutas. O horizonte vislumbrado por essa elite – políticos, advogados, juizes, funcionários públicos, industriais, comerciantes, escritores, jornalistas etc. – foi o de civilizar o povo a partir de paradigmas europeus. Hábitos rústicos e obsoletos deveriam ser mudados. Enfim, "essa nova elite procurou reformular o espaço urbano, delimitar espaços sociais e vivenciar uma nova ordem burguesa em construção (...)", tendo como base os padrões culturais europeus.[621]

---

[620] *Carta do Bispo Dom Cláudio Ponce de Leão a Antero Corrêa de Barros*, 3 de março de 1896. In: MAGRO, Claudino. "Pequena história da Província (XX)". *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Julho de 1976. Santa Maria/RS, p. 38.

[621] SERPA, Élio Cantalício. "Bispos: Elites dirigentes e catolicismo popular em Santa Catarina". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 19, n. 2, dezembro de 1993, p. 74-5.

Para a obtenção de uma estrutura eclesiástica forte, que era a meta do bispo Dom Cláudio, fazia-se necessário arquitetar uma aproximação entre os palotinos e a elite católica de Santa Maria. Seria uma forma de reunir condições para melhor expandir o processo de reorganização institucional, onde os leigos contribuiriam com dinheiro e outros benefícios que viessem aumentar o patrimônio da Igreja. Entendemos que somente a partir da efetivação dessa aproximação seria possível, por exemplo, iniciar a edificação de uma nova matriz, a construção de uma Catedral de grandes dimensões, que simbolizasse a supremacia do catolicismo reformado. Não haveria meios para que um sacerdote, de forma isolada e contando com pouco apoio da sociedade, concretizasse qualquer plano.

19. O primeiro prédio, à direita, é a Capela do Divino, construída na década de 1880, símbolo do catolicismo luso-brasileiro. À esquerda, a Catedral Católica, erguida entre 1903 e 1909. Além de representar a ascensão do ultramontanismo em Santa Maria, esse templo religioso significava o sucesso da aliança entre os padres palotinos e a elite católica local composta por políticos, comerciantes e outros profissionais urbanos, muitos desses pertencentes à Maçonaria. Ambos os modelos de catolicismo conviveram lado a lado por vários anos, até que o ultramontano prevalecesse. No centro, a residência do vigário e casa canônica. Foto de 1910. Acervo Fotográfico do AHMSM.

Apesar de o regime político ter mudado, dando liberdade de ação para a Igreja Católica, a tarefa de reforma do catolicismo não seria menos difícil. Houve uma alteração nos mecanismos de influência,[622] e a relação passou a ser feita diretamente com a sociedade, e não mais intermediada pelo Estado. No entanto, isso demorou em ser visto pelos bispos, que estavam atrelados a uma visão regalista das relações, fazendo constantes queixas às perdas de privilégios acarretadas pelo regime republicano.[623]

Em Santa Maria, os palotinos aproximaram-se da sociedade – principalmente do grupo mais abastado –, e, juntos, alterariam rapidamente a situação precária em termos de estrutura eclesiástica, tanto que em 1910 a cidade se tornou uma diocese. Mas isso não aconteceu porque a elite política e intelectual da cidade, que antes era adepta de idéias anticlericais, foi "domesticada" pelos padres ultramontanos.[624] Não houve uma "conversão" em massa dessa elite, simplesmente porque muitos já estavam voltados para a reforma do catolicismo. O que faltava era uma figura para capitanear tal reforma, que não seria um padre nos moldes de Aquiles Catalano. Os leigos católicos tentaram com o padre Becker, e após a expulsão desse, chegaram os sacerdotes palotinos, mas somente com um segundo vigário dessa congregação que a situação tomou os rumos esperados.[625]

---

[622] Segundo Thomas Bruneau, o objetivo da Igreja Católica de então, era voltar a ter influência não só sobre os indivíduos, mas em toda a sociedade. Durante o período Colonial e Imperial brasileiro, a influência da Igreja se dava através do poder político do Estado, sendo esse um mecanismo central. Assim, quando a Igreja perdeu os privilégios de ser religião oficial, ela se viu sem o mecanismo do Estado para perpetuar o seu poder, manter ou até aumentar a sua influência. Era preciso criar outros mecanismos de influência. Com a República, a Igreja se voltou para a sociedade, trabalhando para que as pessoas se engajassem em suas propostas, que mostrassem fidelidade à instituição através de apoio comportamental e doação de recursos; a mobilização do laicato, da sociedade enfim, seria um mecanismo fundamental para voltar a ter influência no poder político. BRUNEAU, Thomas C. *Catolicismo brasileiro em época de transição*. São Paulo: Edições Loyola, 1974, p. 15-20.

[623] O historiador Oscar Lustosa afirma que a hierarquia eclesiástica, embora vislumbrando o clima de liberdade que se preparava com a Proclamação, não teve uma posição segura e certa de que o novo regime lhe traria vantagens e possibilidades de crescimento. Na seqüência, o autor apresenta as queixas mais comuns dos bispos: casamento civil, liberdade de culto, o "ateísmo" do Estado, escolas laicas etc. LUSTOSA, *Op. cit*., p. 624-47. O padre Júlio Maria, embora condenando os legisladores da Constituição de 1891 que secularizaram o novo regime, acreditava que a República dera à Igreja uma liberdade inquestionável, e que deveria ser encarada pelo clero como um tempo de combate. MARIA, Pe. Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora da UNB, 1981, p. 9, 107, 116-7.

[624] É o que deixa a entender essa afirmação do pesquisador Claudino Magro: "Pe. Caetano [Pagliuca] vai mudar a face de Santa Maria de anticlerical e fria que era, numa cidade mais religiosa e humana. Mudaria muitas ovelhas negras em mansos cordeirinhos, convertendo maçons e ateus, fazendo-os membros vivos da Igreja que antes a perseguiam e hostilizavam". MAGRO, Claudino. "Pequena história da Província (XIX)". *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Abril de 1976. Santa Maria/RS, p. 46. Padre Claudino se equivoca, pois os perseguidores da Igreja não se converteram, muito pelo contrário, passaram a apoiar igrejas protestantes norte-americanas que se instalaram em Santa Maria a partir de 1900, dando seqüência às divergências à instituição Católica. No caso dos maçons, muitos já eram católicos e simpáticos à Igreja. A idéia de uma cidade que antes era "fria", e se tornou "mais religiosa e humana" após a chegada dos palotinos, atesta bem o "lugar social" a que pertence o pesquisador, que desconsidera as várias práticas da religiosidade popular do local, analisadas no segundo capítulo do presente trabalho.

[625] Para mais informações a respeito das ações do padre Caetano Pagliuca na reforma católica em Santa Maria, ver obra de: BIASOLI, *Op. cit*.

A denominada "elite política e intelectual" de forma alguma era um grupo homogêneo, muito pelo contrário. Se de um lado estavam pessoas que almejavam uma reforma mais profunda na religião, principiando pela troca de pároco, do outro havia os antiultramontanos, representados pelo "Grupo dos 30". E ambos os grupos faziam parte da elite política e intelectual, conflitando entre si por status e para fazer valer o seu modelo de sociedade. O papel que coube aos padres palotinos foi reunir o grupo católico, que parecia disperso, para dar combate aos adversários e por em prática o projeto de reforma do catolicismo. E muitos desses católicos eram maçons.

Contudo, antes de qualquer aliança, seria preciso que o clero ultramontano de modo geral, e os palotinos em Santa Maria, não entrassem em choque com as leis civis, que agissem conforme os padrões estipulados pelas autoridades políticas, que atuassem em conjunto com os republicanos para a preservação da ordem. Quando a Missão palotina chegou a Santa Maria, em 1896, o primeiro vigário, Pedro Wimmer, teve que contornar a difícil situação criada pelo bispo Dom Cláudio, já que a interdição causou ressentimentos em alguns católicos da cidade. A consternação pode ter sido maior porque a punição atingiu uma Capela feita por iniciativa dos leigos, a do Divino Espírito Santo, que vinha servindo de matriz desde 1887.

O "castigo" não atingiu somente os "maus", mas também àqueles que não tomaram parte na intimação. Muitos desses "bons católicos" agiram com a intenção de evitar um conflito com a Igreja, angariando assinaturas, escrevendo artigos contra o atentado e se mostrando favoráveis ao padre Carlos Becker. Ao interditar a Capela do Divino, o bispo não levou em conta que havia pessoas empenhadas há algum tempo em reformar o catolicismo em Santa Maria. Os missionários palotinos, num primeiro instante, tiveram que usar de muita diplomacia com o grupo político detentor do poder local, esperando o melhor momento para ver seus planos concretizados.[626]

[626] Como, por exemplo, a construção da nova matriz católica. O padre Caetano Pagliuca teve que esperar o término de um outro prédio, o Hospital de Caridade de Santa Maria, que estava nos objetivos da sociedade local e despendia um investimento vultoso, para reunir um grupo que se responsabilizaria pela edificação do templo. Os membros da comissão para a obra da Catedral foram: Antero Corrêa de Barros, presidente; padre Caetano Pagliuca, vice-presidente; Annibal di Primio, tesoureiro; Amadeu Weinmann, secretário; engenheiro Gustave Vauthier, consultor técnico; Augusto Álvares da Cunha, Daniel Fernandes, Augusto José de Seixas, Pedro Weinmann e Antônio Alves Ramos, conselheiros. Livro Tombo n. 3 (1889-1914), 87 verso a 92. CPSM.

4.5 O "Grupo dos 30" e a "A Tríplice Aliança"[627]: a elite santa-mariense em confronto

Enquanto o "Grupo dos 30" usava principalmente as páginas do jornal *O Combatente* para noticiar o andamento de suas ações contra o clero ultramontano, os defensores de Carlos Becker, que podem ser considerados adeptos do catolicismo reformado, mas, acima de tudo, eram republicanos preocupados com a manutenção da ordem social, utilizavam os jornais *A Federação*, *Correio do Povo* e *Jornal do Comércio*, todos da capital, para defender-se e também atacar seus rivais em Santa Maria. O primeiro intento desses católicos foi tentar mudar a versão de que o "povo" teria se levantado contra o pároco, expulsando-o da cidade. Para isso, coletaram assinaturas de várias pessoas, muitas delas ocupantes de cargos importantes, afirmando que não tinham participado de tal ato, pelo contrário, desaprovavam a atitude de seus concidadãos, já que era um atentado à liberdade. E após essa mobilização, os antiultramontanos partiram para o contra-ataque.

Ao tomarem conhecimento dessa comissão e a tarefa a que se propunha, o "Grupo dos 30" passou a ironizá-la nas páginas do jornal *O Combatente*: "Aquelas assinaturas então é que representam a população desta terra?" – perguntou o cronista – "É preciso que Santa Maria não figurasse nas cartas geográficas para calcular-se tão mal o número de seus habitantes. Creiam os srs. do abaixo-assinado que aquilo não surtirá efeito nem perante o José Cláudio".[628]

Em vários trechos dos artigos que vieram na seqüência, as "elites" centraram-se em ataques pessoais, visando denegrir a imagem dos adversários, ridicularizando-os com o intuito de desacreditar suas justificativas. Esqueceram de defender os seus pontos de vista quanto ao modelo religioso a ser implantado na sociedade. Um dos cronistas do jornal *O Combatente* preferiu, em determinado instante, criticar os erros gramaticais de seus opositores,[629] o que foi prontamente rebatido no *Jornal do Comércio*,[630] e tais ironias não tinham outra intenção senão caçoar dos rivais, comentando que precisavam voltar aos bancos escolares para aprender o português. O debate a respeito da expulsão do vigário ficou para segundo plano.

Os defensores do padre afirmaram que a expulsão foi uma violência, um atentado à "liberdade individual e à liberdade de consciência" que as leis republicanas garantiam.

---

[627] Termo criado por um cronista do jornal *O Combatente*, ao referir-se a três santa-marienses que publicaram um artigo em defesa do padre Carlos Becker.
[628] "Os Jesuítas". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.
[629] "Uma resposta imprescindível". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.
[630] "Para Moer". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 8 de dezembro de 1895. ACHC.

Mostrando-se consternados com a afronta ao sacerdote, as declarações seguintes irritaram ainda mais os que não aprovaram aquele ato.

Tendo amplo espaço no jornal *O Combatente*, os antiultramontanos responderam aos artigos que eram feitos contra eles e continuaram a insistir numa questão:

> Dizer-se que aquilo, a expulsão do padre, foi uma violência, um atentado, é coisa que ninguém contesta e acreditamos que os autores ou promotores não fogem dessa responsabilidade. Querer-se, porém amesquinhar os intuitos dessa "violência", dizendo que foi a "garotada" quem a promoveu, não é sério, não é a verdade dos fatos. A população de Santa Maria, pelos seus legítimos órgãos, intimou o jesuíta a retirar-se. Esta que é a incontestável verdade.[631]

O cronista voltou a frisar que foi a "população de Santa Maria" que intimou "o jesuíta" padre Becker "a retirar-se". No entanto, não aceitou o termo "garotada" como característica de seu grupo, pois, ao que parece, foi usado como sinônimo de pessoas imaturas, irresponsáveis. Reconheceu que a expulsão foi uma violência, mas alegou que nenhum daqueles que a promoveu fugiu da responsabilidade. Os que atentaram contra o padre tinham plena convicção de suas atitudes, e acreditavam-se os porta-vozes dos desejos do povo.

Esse artigo era um contra-ataque a um outro que fora publicado no *Jornal do Comércio* do dia 22 de novembro de 1895, no qual um cidadão, sob o pseudônimo "Um Santamariense", relatou o caso da expulsão, revelando os procedimentos "violentos" do grupo que desacatou o vigário. Em um trecho de seu texto, "Um Santamariense" confirmou que "uma força de trinta homens, comandada pelo sr. Herculano dos Santos e João Thomas Ramos, cercaram a casa do padre Becker na noite de 13 do corrente [novembro]".[632]

A atitude dos que intimaram o vigário serviu como alerta para os republicanos/católicos reformistas: seria fundamental agir o quanto antes para reverter essa imagem negativa, pois a cidade não poderia ficar conhecida como local onde as autoridades não conseguiam assegurar a ordem interna, tampouco a segurança de seus cidadãos. Uma das estratégias foi continuar a enviar artigos para os jornais da capital para mostrar toda a sua indignação:

> Pois agora que o padre Becker estava tão bem intencionado; trabalhando para a felicidade desta terra, *para o progresso*, é que depara na sua frente 'bispos' improvisados que pretendem depô-lo sem uma justa razão. Se eles pensassem como eu (...), Santa Maria não seria teatro dos últimos acontecimentos que despertou no

---

[631] "Os jesuítas". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.
[632] *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC.

> espírito dos mais distintos membros desta sociedade as mais profundas mágoas.[633] (grifos nossos)

Sendo o vigário representante de uma religião que primava pela ordem, disciplina e obediência à hierarquia, não foi difícil identificá-lo como um elemento que auxiliaria a cidade a atingir o *Progresso*. Tendo o catolicismo luso-brasileiro como parâmetro, partes da elite visualizaram no modelo religioso trazido pelo padre Carlos Becker, o ultramontanismo, uma religião do "*Progresso*", por ser de origem européia.[634]

Relembrando a última missa celebrada pelo reverendo Carlos Becker, "Um Santamariense" destacou:

> Depois da missa falou o talentoso e criterioso moço Dr. José Penna de Morais que pronunciou um eloqüente discurso em seu nome e de seus amigos; manifestou o pesar que lhe ia na alma pela sua retirada [do padre Becker]. Disse mais, que ele podia levar a certeza de que o desacato à sua respeitável pessoa não tinha sido feito pelo ilustrado povo de Santa Maria e, sim, por alguns de seus membros, que não representavam a soberania do povo. Depois foi o ilustre representante de Cristo acompanhado até a sua residência por avultado número de cidadãos.[635]

Praticamente toda a edição do dia 1° de dezembro de 1895 d'*O Combatente* foi usada para responder ao artigo do "Um Santamariense" publicado no *Jornal do Comércio*. Primeiramente, o cronista "Ganganelli" procurou desqualificar ao advogado José Penna de Morais, afirmando que esse era um "orador catedralesco de sacristias!!!", insinuando uma possível ligação do advogado com o "jesuitismo".[636] Em outro artigo dessa mesma edição do jornal, "O Grupo dos 30", que na verdade eram 26, respondeu sobre a "violência" do ato da intimação:

> Pois, então, 30 cidadãos que merecem todo o conceito no grêmio social dessa terra, sem armas, sem intuitos perversos, e que dirigem-se em boa ordem à casa do padre Becker e o intimam, expondo-lhe os motivos, respeitosamente, a deixar a paróquia, S. S. qualifica de "força"? Então a casa do referido padre, que não foi rodeada por gente armada, onde um grupo de cidadãos apresentou-se pela frente, e um dos que fazia parte desse grupo bateu à porta, dando o seu nome e pedindo-lhe,

---

[633] *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC. Como resposta, o "Grupo dos 30" ficou lisonjeado ao ver seus membros serem chamados de "bispos improvisados", afirmando que não havendo garantias de que as intenções do padre permanecessem sempre "boas e puras", depuseram-no em tempo: "Antes assim. Abençoados bispos!", concluíram. "Uma resposta imprescindível". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.

[634] Sobre o modelo de catolicismo europeu dos séculos XIX e XX, consultar: CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

[635] *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC. Esse fato também foi descrito por Carlos Becker no artigo que fez para se defender de Germano Hasslocher. Jornal *A Federação*. Porto Alegre, 22 de novembro de 1895. ACHC. Entretanto, o vigário não mencionou o nome de José Penna de Morais como o orador que se colocou ao seu lado.

[636] "Os jesuítas". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC.

> delicadamente, que a abrisse, pois que garantia-lhe, sob sua palavra de honra, que ele não sofreria desacato algum, essa casa, repetimos, S. S., tem a inaudita coragem de dizer que foi "cercada"? É irrisória essa afirmação![637]

Os próprios que intimaram o padre Becker tentaram, através do artigo, relativizar a "violência" de sua ação, discordando que os srs. Herculano dos Santos e João Thomas Ramos estivessem "comandando" essa força de 30 homens, "pois nós supúnhamos que para irmos à casa do padre Becker, não precisávamos de que alguém nos comandasse", concluíram os 26 membros do grupo. O "Grupo dos 30" tinha consciência que seus adversários estavam tentando construir uma imagem negativa a seu respeito, mostrando-os como desordeiros e irresponsáveis que desrespeitavam as leis republicanas.

Só que àquela altura dos acontecimentos, não adiantava tentarem minimizar o feito, e por mais que tivessem realmente agido "em boa ordem", os jornais da capital já tinham dado amplo destaque ao enfrentamento, alguns inclusive incitando outros locais a procederem de modo semelhante à "população" de Santa Maria.[638] O bispo havia lançado a interdição "para obrigar os bons a reagirem", pensando que a cidade estava dominada pelos "inimigos da religião".

Usando as páginas da "Seção Livre" do *Jornal do Comércio*, os aliados do padre Becker continuaram a criticar a postura de seus rivais em Santa Maria:

> Não, não tem razão esse jornal [*O Combatente*], não pode e nem deve por esse modo assim falar e julgar (...). Donde, pois, a delegação para abranger por inteiro o povo de Santa Maria? Do próprio boletim distribuído pelo *Combatente* no dia posterior ao fato (...) vê-se que foram cerca de 30 cidadãos que dirigiram-se à casa daquele padre e o intimaram para daqui retirar-se, porém, perdão; por mais respeitáveis e corretos que possam ser esses cidadãos não tinham o direito, nem podiam falar em nome da população, da coletividade, quando previamente não a consultaram.[639]

Era preciso, mais do que nunca, desacreditar os agressores do vigário, mostrando que a população santa-mariense nem tinha sido consultada pelos "30 cidadãos". Uma atitude que não estava respaldada pela maioria, pela "coletividade", sendo assim, o atentado deveria ser entendido como que praticado por uma minoria. Na seqüência, há uma declaração bastante elucidativa:

> Foi um atentado à liberdade de consciência também, porque é livre o exercício de qualquer culto (...); por conseguinte *podia o padre Becker pregar no templo católico*

---

[637] "Uma resposta imprescindível". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895. ACMEC. Este artigo foi assinado pelos 26 nomes já citados.
[638] Como era o caso do jornal *Gazeta da Tarde*, que tinha por redator o advogado Germano Hasslocher.
[639] "Pela Verdade". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 28 de novembro de 1895. ACHC.

> *as doutrinas que pregava, porque eram as da religião católica.* Aqueles, porém, que julgam ao contrário, achando perigosas as doutrinas que na igreja pregava o padre, exerciam um direito lá não indo ouvir a prática nem consentindo que lá fossem as pessoas de sua família, porém essa sua liberdade é que não podia ir ao ponto de tolher a daqueles que julgam verdadeira e legítima as doutrinas que ali se pregava e que são garantidas pela lei. *À igreja vai quem quer*.[640] (grifos nossos)

A República deveria ser uma realidade inversa à vivida na época imperial, quando uma religião, privilegiada pela ligação com o Estado, se sobrepunha às demais respaldada por leis que não permitiam aos acatólicos expressarem publicamente a sua fé.[641] As novas leis republicanas garantiam a liberdade de pensamento e de culto, e qualquer atitude que fosse ao contrário disso, deveria ser considerada um "atentado", não só à República, mas ao direito de qualquer cidadão. Se o padre Becker pregava suas doutrinas na igreja, e sendo suas prédicas as da religião católica, que fosse à igreja quem desejasse, e isso ninguém poderia impedir.

Os membros da elite que se postaram ao lado de Carlos Becker também foram rotulados de "anticlericais" à época imperial, já que defendiam a República e buscavam novas leis para o país. Os republicanos, do mesmo modo que os liberais, queriam acabar com certos privilégios da Igreja Católica, como o monopólio administrativo sobre os cemitérios, os registros de batismo, casamento e enterros, bem como instituir o casamento civil. A laicização do ensino era outra meta a ser alcançada pelos republicanos, buscando tutelar a família e a sociedade, tirando da Igreja tal função. Os bispos consideravam isso uma afronta, um despropósito que visava unicamente eliminar a religião da sociedade. Temiam, inclusive, a extinção do catolicismo.

Mas não devemos confundir os "anticlericais" com os antiultramontanos, já que esses últimos posicionavam-se contra o bispo e sua política autoritária, atacando-o abertamente. Queriam assentar a sociedade sobre bases científicas, racionais, longe do "obscurantismo" pregado pela Igreja. Essa divisão deve ser levada em consideração, já que os republicanos que estavam no poder, em sua grande maioria, não tinham atitudes de confronto direto com a Igreja, a não ser se algum membro do clero insistisse em desrespeitar as leis civis.

Isso posto, os aliados do padre Becker ainda fizeram algumas declarações importantes: "Queremos, sim, que se combata o jesuitismo, mas queremos que seja feito no terreno legal, no terreno da propaganda e da imprensa, nunca, porém, pela violência e pelo atentado."[642] Cientes de que o "jesuitismo" precisava ser combatido, os católicos reformistas não

---

[640] "Pela Verdade". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 28 de novembro de 1895. ACHC.
[641] Conforme vimos no terceiro capítulo do presente trabalho, na prática, principalmente em território sul-rio-grandense, os luteranos foram mudando a situação adversa que a Constituição imperial lhes impunha.
[642] "Pela Verdade". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 28 de novembro de 1895. ACHC.

aprovavam agressões ou qualquer atitude de cerceamento de liberdade, visto que ações nesse sentido era o que caracterizava o "jesuitismo". Havendo a necessidade de enfrentamentos, que se fizesse usando o "terreno legal", a imprensa e a propaganda, e não pela violência.

Enquanto o "Grupo dos 30" via em padre Becker um representante da "seita negra", os seus simpatizantes entenderam que as agressões tinham a ver com a diferença comportamental entre aquele e o antigo pároco, Aquiles Catalano:

> O fato principal, e que mais desagradou os gratuitos inimigos do padre Becker, foi ver o desprendimento com que ele procedeu em Santa Maria, foi verem também que *afastando-se por completo da rota traçada por seu antecessor*, procurou chamar ao templo todos os fiéis cristãos, explicando-lhes, as doutrinas e evangelhos de Jesus, e isto fazia-o sem de leve jamais atacar a quem quer que fosse.[643] (grifos nossos)

De acordo com essas afirmações, Carlos Becker procedia de forma diferente ao seu antecessor, procurando fazer o trabalho de catequização dos fiéis cristãos de modo mais desprendido. Mas não podemos esquecer das queixas de Aquiles Catalano quando o mesmo queria ensinar os evangelhos ao povo, e por isso era criticado e até ridicularizado. Pelo menos foi a sua desculpa para o fato de não estar realizando um trabalho missionário a contento da Igreja. Agindo com mais determinação, padre Becker abandonou a apatia e o pessimismo que dominava o antigo pároco de Santa Maria, e por esse motivo passou a ser alvo dos antiultramontanos.

O novo vigário igualmente foi até as famílias pedir para que mandassem seus filhos à igreja a fim que se desse o ensino do catecismo, "e que de passagem seja dito, foi plenamente correspondido", continuou o cronista do artigo. Ao final, esse fez a seguinte pergunta: "(...) apontem, digam, porém, qual o ato praticado pelo padre Becker, que venha em seu desabono, a quem ofendeu ele?"[644]

Quando se fazia um novo ataque no jornal *O Combatente*, surgia a réplica no *Jornal do Comércio*, mudando somente o pseudônimo. Assim foi até o dia 7 de dezembro de 1895, quando três cidadãos santa-marienses resolveram assinar seus nomes num artigo, com o intuito de revelar quem era quem nessa disputa. Principiaram novamente questionando a legitimidade daquela ação contra a liberdade do padre, que não tinha a aquiescência da maioria. Referindo-se ao abaixo-assinado firmado por muitas pessoas da cidade que se declaravam contrárias ao acontecido, João Appel Primo, Júlio Appel e José Penna de Morais, os organizadores de tal documento, concluíram que se saíram:

---

[643] "Pela Verdade". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 28 de novembro de 1895. ACHC.
[644] "Pela Verdade". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 28 de novembro de 1895. ACHC.

> Vencedores desde o momento em que vimos firmados os nomes, não só das autoridades desta terra, mas das Exmas. senhoras e distintos cidadãos que, pelos seus títulos, conhecimentos científicos e caráter independente, não são as pessoas mais *conspícuas* na frase d'*O Combatente*; é verdade!... mas que constituem indubitavelmente *a elite da nossa sociedade*.[645] (grifos nossos)

Cada grupo se arrogava a qualidade que mais lhe conviesse, tudo para ganhar a legitimidade da opinião pública sul-rio-grandense: o "Grupo dos 30" dizia-se pertencer às pessoas mais "conspícuas" de Santa Maria; acima, vimos que os três cidadãos, nomeados pelos rivais como a "Tríplice Aliança", argumentavam que seus apoiadores constituíam "a elite da nossa sociedade". Parece não haver mais dúvidas: a disputa envolvia pessoas de estratos sociais elevados; a elite política e intelectual, portanto.

Concluindo o artigo, Penna de Morais e os irmãos Appel declararam:

> (...) desiludidos ficarão aqueles que buscam o aplauso de uma população sensata, para justificar um ato não legitimável perante o bom senso e as leis; ridicularizados ficarão aqueles que procuram imputar a um povo consciente de seus feitos, a consecução e responsabilidade de um atentado que pertence exclusivamente a um grupo (...) não podemos ter mais contemplação com esse jornaleco em cujas colunas nos agridem os anônimos, poluindo-nos com a bílis infecta e deletéria de epítetos que não merecemos (...). Poderão ter numerosos prosélitos de sua causa (...); porém, dizer-se que foi a população que expulsou aquele cidadão, isso nunca (...).[646]

Após essa exposição de idéias, os "aliados" não tinham a menor dúvida: haviam demonstrado "exuberantemente" que o ato de expulsar "aquele cidadão" foi contrário à lei, postergando-se à liberdade individual e de consciência que a Constituição garantia, e por esses motivos a população não poderia tê-lo sancionado. Ainda mais que Carlos Becker, na visão de seus simpatizantes, não deu qualquer motivo para que se procedesse contra sua pessoa.

Passado algum tempo, a temperatura baixou e o assunto não mais figurou nos jornais da mesma forma que antes. Pelo que vimos das declarações de um ou de outro grupo, ambos se diziam representantes da população, num claro discurso de quem queria, ou já fazia parte da classe dirigente local. Através da identificação dos nomes, da ocupação profissional e da participação política desses grupos rivais, constatamos que a população de Santa Maria não tomou parte no episódio, e a "elite política e intelectual", que até hoje é acusada por desacatar o padre, não deve ser entendida como um grupo homogêneo.

---

[645] "Uma Réplica Imprescindível". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 7 de dezembro de 1895. ACHC. Artigo de João Appel Primo, Júlio Appel e José Penna de Morais.
[646] "Uma Réplica Imprescindível". *Jornal do Comércio*, Porto Alegre, 7 de dezembro de 1895. ACHC.

Havia uma clara divisão na elite dirigente de Santa Maria quanto ao modelo de religião que a sociedade deveria seguir. Uns defendiam uma Igreja liberal, sem hierarquias, democrática, voltada para o social e não presa a dogmas, doutrinas e sacramentos; outros, buscavam um catolicismo reformado, que auxiliasse na regeneração social através da formação moral dos indivíduos, dando preferências ao estilo vertical de mando, sustentando a hierarquia.[647] No fundo, essas aspirações eram reflexo da sociedade que as elites vislumbravam formar.

O povo, por sua vez, foi mantido à parte nessa disputa, muito porque as discussões se deram nos jornais, e como a maioria das pessoas era analfabeta, não poderia se esperar que acompanhasse o desenrolar do enfrentamento. Contudo, a população deve ter tido interesse no assunto, já que não era todo dia que um padre era expulso e se proibia a realização de quaisquer atos religiosos dentro do perímetro urbano. Talvez essa briga entre autoridades civis e eclesiásticas só atingiria as pessoas caso se interrompessem as festividades do Divino Espírito Santo, as do Cerro do Campestre ou ainda à devoção a Nossa Senhora do Rosário. Para os mais simples, o que importava era poder externar a sua religiosidade em tais eventos, e independente da elite estar brigando por poder, aqueles mantinham suas devoções e sua fé. Enquanto isso, em Porto Alegre, o bispo sustentava a interdição sobre a Capela do Divino, punição que atingia toda a população da cidade.

[647] Mas esse grupo de católicos reformistas desconfiava das atitudes autoritárias do bispo, que tentava solapar as leis republicanas ao invés de se adequar a elas.

4.6 As elites e o bispo

Ao assumir o comando da paróquia em 1896, o padre palotino Pedro Wimmer foi hostilizado pelo grupo que antes se indispôs com Carlos Becker,[648] inclusive por alguns membros do Conselho Municipal, que criaram um imposto a ser cobrado do pároco e seu sacristão, isentando o pastor luterano.[649] Entretanto, a elite republicana e católica, agora ciente de que precisava conter os excessos dos antiultramontanos, não permitiria que se repetissem atitudes como as praticadas contra o padre Becker. Mas essa elite católica não esperava pelos fatos que aconteceram na seqüência.

Em janeiro de 1897, o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão partiu de Porto Alegre para fazer uma visita pastoral na região de Santa Maria. Desembarcou na estação ferroviária da cidade, e apesar do badalar dos sinos e dos morteiros anunciando sua chegada, foi recebido por "insignificante número de cidadãos", segundo o jornal *O Combatente*.[650] O bispo realizou duas missas na capela do Divino Espírito Santo, templo que servia de matriz desde antes da demolição da antiga, em 1888. Falando para os fiéis que estavam na cerimônia, Dom Cláudio atacou as leis da República e ofendeu as famílias, causando a revolta de alguns:

> Toda a população de Santa Maria assistiu ontem à noite, na igreja católica desta cidade, a maneira como calcou os pés à Constituição da República – o sr. Bispo Dom Cláudio – condenando em absoluto o casamento civil. "*Não está casado quem não vier receber o sacramento da Igreja*", ousou avançar o jesuíta! (...) Já na noite anterior o roupeta teve o desplante de dizer: "*meus filhos, os pais e os maridos que não deixarem suas esposas, suas filhas irem ao confessionário antes fossem enforcados!*"[651] (grifos nossos)

---

[648] O pesquisador Carlos Probst foi um dos que mais destacaram esse tempo de enfrentamento entre os padres palotinos e seus inimigos em Santa Maria. No entanto, não considerou o importante contingente de católicos que estava ao lado da Igreja, antes mesmo da paróquia ser entregue a Pia Sociedade em 1896.

[649] Conforme queixa do próprio padre Pedro Wimmer, em carta destinada ao Conselho Municipal de Santa Maria em 8 de novembro de 1897. Livro Tombo n. 3 (1889-1914). CPSM. (Duas folhas avulsas, frente e verso). Os valores eram de: 50$000 (cinqüenta mil réis) para o pároco, e 25$000 (vinte e cinco mil réis) para o sacristão. Num primeiro momento, o pedido foi indeferido pelo Conselho. Desde 1893 que se fazia a cobrança do imposto sobre profissionais liberais na cidade, e tanto o padre quanto o sacristão foram incluídos nessa categoria. De fato, o pastor protestante estava isento da taxa, mas essa condição se alterou no orçamento para o ano de 1897, quando esse último foi também incluído na cobrança, devendo pagar os mesmos 50$000 (cinqüenta mil réis). No orçamento para o ano de 1901, não mais constou que os religiosos devessem pagar impostos. Cf. *Coletânea da Legislação Municipal de Santa Maria*. Vol. 1 (1892-1901). ACMSM. A questão da cobrança de impostos aos sacerdotes rendia várias discussões, não só em Santa Maria, mas em todo o Rio Grande do Sul, conforme pudemos constatar no jornal *Gazeta da Tarde*, Porto Alegre, 16 de novembro de 1895; 20 de dezembro de 1895, ACHC.

[650] "Bispo". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 3 de janeiro de 1897. ACMEC. Pelas informações do jornal, alguns cidadãos se dirigiram até o bispo para pedir o retorno do padre Aquiles Catalano, e que aquele voltou a negar.

[651] "Bispo vaiado". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 10 de janeiro de 1897. ACMEC.

Sentindo que as leis da República foram atacadas, bem como afrontados os direitos do pai e marido sobre a família, algumas pessoas, que ouviram o discurso, esperaram o término da missa e vaiaram o bispo, protesto que o acompanhou até a residência onde estava hospedado. Segundo os registros do padre Caetano Pagliuca, essa foi uma manifestação "anticlerical", ocasião, inclusive, que o prelado teve sua vida ameaçada.[652]

É bastante provável que palavras duras e ofensivas foram dirigidas ao bispo, mas esse, no alto de seu cargo, continuava acreditando que as leis da Igreja deveriam se sobrepor à República, e não teve receio em externar a sua posição. Além do que, o próprio teria usado termos agressivos em suas prédicas, chamando a igreja de Santa Maria de "chiqueiro"! Um cronista do jornal *O Combatente* contra-atacou:

> Se a igreja daqui é um chiqueiro, na pitoresca frase do audaz e ignorante jesuíta, não foi este povo, com sacrifício, que a levantou? E para que? *Para vir um homem, sim um homem como nós, revestido de paramentos e poderes que não sabe respeitar*, e que tem o dever de zelar essas manifestações dos corações crentes, enxovalhar esse mesmo povo? Não![653] (grifos nossos)

Para aqueles que não estavam de acordo com o ponto de vista de Dom Cláudio, a reação "do povo" foi totalmente justificável, uma vez que o "jesuitismo" insistia em "absorver nas suas concupiscentes prédicas a família, que tenta estender suas negras asas sobre o que nos é mais caro – o relicário santo do lar doméstico! (...) *Tudo pela família e pela República*!".[654]

A notícia de mais esse fato repercutiu na capital, mas dessa vez, pelo que apuramos, não houve vozes que se levantaram contra o protesto. Os jornais deram razão aos manifestantes em virtude do bispo ter, mais uma vez, abalado o "*modus vivendi*" pretendido pela República, não reconhecendo o seu papel na nova ordem. Contudo, o contrário aconteceu em Santa Maria, quando alguns que vaiaram a autoridade religiosa se viram discriminados por senhoras que não compactuaram com a manifestação.[655] Mas em defesa da República e da honra de suas famílias, não se importaram com essa retaliação.

---

[652] Livro Tombo n. 3 (1889-1914), p. 85 a 87 verso. CPSM.
[653] "O jesuitismo não triunfará". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 17 de janeiro de 1897. ACMEC.
[654] "Bispo vaiado". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 10 de janeiro de 1897. ACMEC.
[655] Segundo pudemos constatar no artigo escrito por João Monteiro Vale Machado, algumas senhoras deixaram de cumprimentá-lo e até mesmo viraram-lhe às costas por ser ele um dos que vaiaram o bispo na noite do dia 3 de janeiro. Em resposta, o mesmo afirmou: "Como santa-mariense, como cidadão, condenei e assumo a responsabilidade do que fiz (...). Eu quero, preciso mesmo conhecer os jesuítas (...)." Ao referir-se às senhoras, atacou: "Vão para um convento, porque assim não terão de baixar a cerviz quando enfrentar homens como nós. Não podem nivelar-se conosco, é bom que não nos cumprimentem." Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 17 de janeiro de 1897. ACMEC.

Dando seqüência à sua visita pastoral, o bispo seguiu para povoados próximos a Santa Maria, até que chegou a São Martinho da Serra e realizou um sermão aproveitando o último dia da Festa de Santo Antão Abade, no Cerro do Campestre, em 17 de janeiro de 1897. Foi nessa ocasião que humilhou publicamente o padre Aquiles Catalano, acusando-o como responsável pela derrubada da velha matriz de Santa Maria, em dezembro de 1888, e por ser um sacerdote sem moral. Pelas informações do jornal *O Combatente*, não houve reação a mais essa atitude "intempestiva" do bispo, mas o cronista não deixou escapar a oportunidade:

> Pois roupeta boçal, se [Aquiles] Catalano é desmoralizado e tudo mais que afirmastes e que por tais motivos não pode continuar em Santa Maria, como é que ele serve para estar em São Martinho? (...) Audácia perante o público, insulto também público é o que fizestes no dia 17, aproveitando-vos de um momento de uma festa popular que o educado povo santa-mariense seria incapaz de interromper (...). Pois se aquele sacerdote pode servir, com os defeitos apresentados, noutra igreja, como não o pode na nossa? Não dissestes ao povo a verdadeira causa, sr. bispo. E não o dissestes, está claro, porque não convinha e não convêm aos subalternos interesses vossos e da camarilha que vos cerca.[656]

A transferência do padre Aquiles, de uma importante cidade como Santa Maria, para outra que decaía, como São Martinho da Serra,[657] pode explicar as insinuações proferidas pelo cronista do jornal *O Combatente*. O que o bispo queria era criar uma estrutura eclesiástica forte na região central do Rio Grande do Sul, e Santa Maria, por ser um local em desenvolvimento econômico, era ideal para tais fins.

Por esse motivo Dom Cláudio substituiu o sacerdote Aquiles Catalano por Carlos Becker, e posteriormente pelos padres palotinos, que além de estarem dentro dos padrões exigidos pelos católicos reformistas de Santa Maria, seriam representantes de seus interesses na cidade. O prelado queria que aqueles organizassem a freguesia, administrassem as irmandades e orientassem as devoções, eliminando o que ele considerava "excessos da religiosidade popular", submetendo os fiéis à hierarquia, enfim, expandir o catolicismo romano e fazer de Santa Maria uma referência religiosa estadual.

Só que para concretizar tais intentos, seria preciso, primeiro, enfraquecer a resistência antiultramontana, mas atitudes como as do bispo não ajudavam em nada o trabalho dos padres nas paróquias. Pelo contrário, fazia com que mais pessoas se tornassem hostis à Igreja

---

[656] "O povo triunfará". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 24 de janeiro de 1897. ACMEC.

[657] No livro de Romeu Beltrão, há várias páginas dedicadas a São Martinho da Serra, que se tornou município no final do século XIX, e anos depois voltou a ser distrito. Acabou sendo prejudicado por não ver passar perto de seu perímetro urbano os trilhos do trem, decaindo em termos econômicos e perdendo importância política tanto para Santa Maria como para o recém-criado município de Júlio de Castilhos. BELTRÃO, *Op. cit*., 1958. São Martinho da Serra foi a "residência" do padre Aquiles por alguns anos, até que o bispo novamente o mudou de lugar, encerrando sua vida em Cruz Alta, falecendo em 1903.

Católica e aos seus representantes, e uma vez que os leigos se levantavam contra o clero, a reação de Dom Cláudio era quase sempre a mesma: interditar as igrejas,[658] o que gerava um círculo vicioso.

No caso específico de Santa Maria, os antiultramontanos faziam muita propaganda de seus feitos, diziam-se representantes do povo, falavam em nome dele: "Tome bem nota bispo D. Cláudio, escrevei na vossa cartilha o dia 17 de janeiro [de 1897] e não esquecei o período que em nome do povo falamos (...). Gravai na memória, se possível for, o seguinte: O povo de Santa Maria sabe o que vai fazer! O povo triunfará!".[659] Igualmente aspiravam que a cidade se tornasse um modelo de resistência ao "jesuitismo": "aos que virão caberá por sem dúvida a apologia destes feitos contrários ao jesuitismo",[660] afirmou um dos redatores d'*O Combatente*. Os jornais de Porto Alegre contribuíram para a construção da "fama", dando ampla cobertura dos fatos ocorridos.

Também o padre Caetano Pagliuca fez "apologia" dos "feitos contrários ao jesuitismo", pois, em seus relatórios, muito destacou a força dos "inimigos da religião" em Santa Maria. Baseando-se em seus escritos, a historiografia eclesiástica que veio na seqüência consolidou essa versão, acreditando que a "elite política e intelectual" de forma geral era contrária à religião. Para a idéia de "cidade descrente" e "corrompida" a distância foi curta.

A nosso ver, as interpretações exageram quanto à força dos adversários da Igreja na cidade. Primeiro porque a resistência não foi da população, mas sim de uma parte da elite que não simpatizava com a proposta ultramontana de religião. Falavam em nome do povo para verem legitimadas as suas ações perante a opinião pública sul-rio-grandense. Em segundo lugar, havia uma outra elite que buscava a reforma religiosa, enxergando no padre Carlos Becker, e depois nos palotinos, personagens importantes que auxiliariam no *Progresso* da cidade. Contudo, as elites de um modo geral não concordavam com as atitudes de um bispo que usava seu poder com fins políticos, tentando recuperar ao Estado a tutela da sociedade e passando por cima da autoridade do pai sobre a família. Essa iniciativa do prelado era inaceitável para os republicanos.

Concordamos com Vitor Biasoli quando esse afirma que aqueles "eram tempos de áspero conflito político-religioso", mas devemos relativizar quando o mesmo diz que "os

---

[658] A interdição de igrejas era a saída encontrada pelo bispo para punir a população que reagia ao ultramontanismo. Não só Santa Maria teve sua igreja interditada, também Cachoeira do Sul, em 1898; Dona Francisca, na região da ex-Colônia Silveira Martins, por duas vezes, em 1896 e 1906; além de outras na Serra gaúcha. Sobre as interdições em Dona Francisca, ver pesquisa de: VENDRAME, *Op. cit*.

[659] "O povo triunfará". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 24 de janeiro de 1897. ACMEC.

[660] "Os jesuítas". Jornal *O Combatente*, Santa Maria, 10 de janeiro de 1897. ACMEC.

adversários da Igreja romana eram fortes e pareciam inabaláveis."[661] Demonstraram força ao expulsar um padre da cidade, mas os "adversários da Igreja", além de não representarem a totalidade da população, não eram "inabaláveis", uma vez que possuíam rivais à altura.

Pertenciam à elite política e intelectual, mas nesse mesmo grupo social havia os que se postaram ao lado do vigário, que, por sinal, exerciam cargos dos mais relevantes em Santa Maria. Intendente, membros do Conselho Municipal, juizes, advogados, farmacêuticos e outras categorias assinaram um documento declarando-se contrários ao grupo que intimou o padre Becker. Tomaram "as dores" desse e contra-atacaram os que se diziam representantes do povo. O próprio Carlos Becker declarou que tinha a simpatia de muitos católicos santa-marienses, e que as famílias confiaram os filhos ao ensino da catequese.

Talvez a comprovação final de que Santa Maria não era uma cidade "dominada" pela Maçonaria e por pessoas "inimigas da religião", foi que com a chegada dos palotinos ao local, em 1896, houve uma aproximação entre a elite católica e os padres dessa congregação para trabalharem em conjunto a fim de criar uma estrutura eclesiástica forte e alcançarem o *Progresso*. As atitudes inoportunas do bispo certamente dificultaram a ação dos palotinos, e uma vez criado o clima adverso, tiveram que agir para reverter a situação até reconquistar a confiança dessa elite santa-mariense.

Vitor Biasoli acredita que os palotinos ofereceram um norte religioso para uma sociedade que estava em processo de desenvolvimento por causa do crescimento sócio-econômico.[662] A cidade estava na condição de ponto central da malha ferroviária, atraindo pessoas de várias partes do estado e do país, além dos imigrantes italianos que cada vez mais se faziam presentes no local. Era urgente e necessário haver um controle sobre essa população, operação de "disciplinamento social"[663] especificamente, e uma instituição como a Igreja Católica era uma poderosa aliada nesse sentido.

Mas os padres teriam que trabalhar a favor das leis da República, deixando de atacá-las, e com o firme propósito de formar cidadãos dentro de uma moral politicamente aceita. Se assim o fizessem, os republicanos católicos não se furtariam em apoiá-los em seus projetos. A construção de uma Catedral de grandes proporções, que simbolizou a supremacia do

---

[661] BIASOLI, *Op. cit.*, p. 203.
[662] BIASOLI, *Op. cit.*, p. 17.
[663] A aproximação entre políticos republicanos, adeptos da modernidade, e os religiosos ultramontanos, aconteceu justamente por razão dessa preocupação com o ordenamento social da população, com ambos os grupos trabalhando para o "disciplinamento social". Cf. RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003, p. 17-8. (Dissertação de Mestrado) (www.dominiopublico.gov.br – acesso em 10 de outubro de 2006).

catolicismo ultramontano na cidade, e a criação do bispado em 1910, são as maiores provas do sucesso da aliança entre os palotinos e parte da elite.

4.7 O herói da conquista católica

Em julho de 1900, o bispo Dom Cláudio Ponce de Leão enviou uma carta, para o então pároco de Santa Maria, o palotino Pedro Wimmer (1896-1900), mostrando-se preocupado com a situação da maioria das freguesias administradas pelos padres da Pia Sociedade das Missões. Essa carta era uma resposta do bispo às queixas que o vigário fez relatando sobre as dificuldades que vinha enfrentando na paróquia. Deliberando com outros membros da Igreja, Dom Cláudio constatou que tais problemas tinham por culpado o próprio padre Wimmer, sendo assim, o bispo aconselhou que fosse melhor aquele pedir exoneração do cargo de vigário, isso para evitar males maiores.

O bispo igualmente relembrou um caso ocorrido em Caxias do Sul anos antes, quando os palotinos haviam sido expulsos pelos imigrantes italianos daquele lugar. Dom Cláudio estava profundamente desgostoso com a congregação, pois também na região da ex-Colônia Silveira Martins reinava descontentamentos: em Dona Francisca, Arroio Grande e até no "berço" Vale Vêneto.[664] O bispo argumentava que os padres jesuítas mudavam os seus vigários quando percebiam inconvenientes, ao contrário da Pia Sociedade, "que sofre grande prejuízo com tudo isso (...), e talvez mais tarde sofra ainda mais". Dirigindo-se ao padre Wimmer, Dom Cláudio continuou em seus desagravos:

> Entreguei essa freguesia a V. Revma. [padre Pedro Wimmer] com o desejo de favorecer a Pia Sociedade das Missões *dando uma freguesia rendosa*, reunindo todos os Revdos. Padres Palotinos em redor de Santa Maria, o que conclui nomeando o Revdo. Padre Mathias Vigário de Silveira Martins. *Parece que meu plano não foi aprovado por Deus, porque, excetuando por ora Silveira Martins, por toda a parte reina grande descontentamento. V. Revma. sabe que tenho dado todo apoio aos Padres Palotinos, mas isso nada tem adiantado*.[665] (grifos nossos)

---

[664] A pesquisadora Maíra Ines Vendrame analisa detalhadamente essa carta do bispo, concluindo que os palotinos estavam passando por uma situação delicada na região da ex-Colônia Silveira Martins. VENDRAME, *Op. cit*., p. 114-5.

[665] *Cópia da carta do bispo Dom Cláudio Ponce de Leão ao padre Pedro Wimmer*, 26 de julho de 1900. Transcrição feita pelo padre Claudino Magro do Arquivo Geral de Roma, sem data. AHPNSC. Esse documento foi publicado de modo parcial no livro de Genésio Bonfada, tentando criar uma impressão de que a relação entre o bispo e os palotinos foi sempre harmoniosa. BONFADA, *Op. cit*., p. 129.

Como comentamos anteriormente, ao crescer economicamente e despontar como um dos locais mais prósperos do estado, Santa Maria atraiu a atenção do bispo do Rio Grande do Sul, Dom Cláudio Ponce de Leão, que tomou ciência do grau de importância que seria "conquistar" a cidade para o catolicismo reformado, visando criar uma estrutura eclesiástica forte, revertendo a situação institucionalmente frágil da paróquia. E esse foi um dos motivos para dispensar Aquiles Catalano e nomear o padre Carlos Becker e, depois, os palotinos, pois esses trabalhariam objetivando aquele fim.

Atendendo às reclamações do prelado, não passou muito tempo para que o superior da Pia Sociedade das Missões, Carlos Gissler, exonerasse Pedro Wimmer do cargo e indicasse outro para seu lugar. No dia 25 de dezembro de 1900, assumia o italiano Caetano Pagliuca, talvez o mais diplomático dos sacerdotes palotinos.

20. Padre Caetano Pagliuca, pároco de Santa Maria (1900-1937), e um dos principais responsáveis pela reforma católica local. Foto da *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário de Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

O padre Caetano é considerado o grande herói da reforma católica em Santa Maria, figurando quase como um mito[666] entre os pesquisadores eclesiásticos.[667] Ao escrever o

[666] Acreditamos que o padre Caetano Pagliuca esteja próximo da "Lenda do Salvador", isso porque o próprio sacerdote, em seus registros, colocou-se como um lutador, um combatente, sempre ameaçado, resistindo à beira do precipício, recusando submeter-se a um contexto desfavorável à sua Igreja. Seguindo os modelos de heróis de Raoul Girardet, o padre Caetano Pagliuca se aproxima do tipo "Sólon", aquele que possui gestos sóbrios, rosto

relatório – que seria entregue ao bispo coadjutor Dom João Pimenta quando de uma visita pastoral à região em 1907 –, a intenção era desfazer a imagem negativa que Dom Cláudio tinha sobre a congregação. E havia fatos e motivos para comemorar: a nova igreja matriz quase concluída, estando num dos pontos mais centrais da cidade; o hospital de caridade estava sob os cuidados das irmãs franciscanas; os colégios São Luiz e Santa Maria sob a direção do vigário e tendo como professores os irmãos maristas; o colégio Santana dirigido pelas irmãs franciscanas funcionava a contento; o Apostolado da Oração dos Moços e do Campestre estavam reorganizados; a Congregação Mariana das Filhas de Maria fora inaugurada em 1906, além de outros tantos setores de atuação que aumentavam a influência ultramontana na sociedade.

O relatório, portanto, deve ser lido como uma propaganda positiva do trabalho palotino em Santa Maria. E se o padre Wimmer não conseguiu grandes progressos anos antes, Caetano Pagliuca argumentou que foi por culpa das perseguições que sofria, já que Maçonaria, protestantes e autoridades municipais agiam para impedir o avanço da reforma católica.

Esse documento, que vem servindo de parâmetro para escrever a história da religião em Santa Maria, desconsiderou o trabalho feito pelos padres anteriores aos palotinos, acentuou a ruína da vida religiosa na paróquia e aumentou a força dos "inimigos da religião". Se havia a intenção de redimir o padre Wimmer, também desejava mostrar que a Pia Sociedade era confiável e merecedora de administrar uma freguesia tão rendosa como Santa Maria. Além da conciliação com Dom Cláudio, os resultados apresentados visavam atestar que a cidade poderia ser uma diocese, e, quem sabe, que fosse administrada pelos palotinos.

---

atento, concentrado na meditação e na demonstração, que procura assentar e definir as regras que amanhã serão as da vida coletiva, construindo o edifício que as gerações futuras terão por tarefa conservar. GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987, p. 77-8.

[667] Em jornais e revistas católicas que surgiram nas décadas seguintes, percebemos quão esta história foi se tornando idealizada. No jornal *O Santamariense*, de 30 de novembro de 1922, há a comemoração do Jubileu Sacerdotal do Reverendo Padre Caetano Pagliuca. Assim está escrito na primeira página: "O reverendo padre Caetano é o nome, em toda Santa Maria, conhecido e reverenciado. Numerosas obras piedosas e caritativas atestam a sua operosidade que não vencem nem os múltiplos empecilhos que encontra a cada passo o homem que quer semear o bem e a verdade, nem o embate soez de inimigos gratuitos que atacam a idéia e, subjugados pelo respeito, admiram o trabalho indefeso (...). O impulsor da nova vida católica que se vem notando em Santa Maria, de vinte anos para cá, e a sua alma, digamo-lo com todas as letras, é o Reverendo Padre Caetano Pagliuca." Jornal *O Santamariense*, Santa Maria, 30 de novembro de 1922. AHPNSC.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A criação da diocese se tornou um fato em 1910, mas antes disso um outro acontecimento marcou a história da religião em Santa Maria: a inauguração da nova Catedral Católica, no dia 5 de dezembro de 1909. Segundo crônica do padre Caetano Pagliuca, o próprio bispo escolheu essa data, vindo de Porto Alegre dois dias antes para, pessoalmente, sagrar a nova igreja. Chegando de trem, Dom Cláudio foi recebido de forma "magnífica":

> Toda a população, colégios, Apostolado, Filhas de Maria e autoridades civis e militares apareceram na estação da estrada de ferro. Parecia que Santa Maria em peso (...) queria desagravar a afronta sofrida pelo Excelentíssimo Senhor Bispo na última vez que tinha estado nesta cidade.[668]

Para a festa de inauguração, centenas de pessoas vieram à Santa Maria aproveitando a "enorme redução nos preços das passagens" de trem concedido pela diretoria da estrada de ferro com sede na cidade. Os passageiros eram oriundos de Taquari, Porto Alegre, Santa Cruz, Cachoeira, Rio Grande, Bagé e Uruguaiana, e todos deviam estar curiosos para contemplar o templo religioso construído por empenho do padre e da sociedade que o apoiou. "A sagração da Matriz marcou com sucesso essa data inesquecível para a cidade", declarou Caetano Pagliuca. O dia era realmente importante, e deveria figurar na história assinalando a conquista ultramontana de Santa Maria.

Em dezembro de 1909, ao desembarcarem na Estação ferroviária, os passageiros tomaram a direção do Centro, subindo pela Avenida Rio Branco,[669] a ex-Avenida do Progresso. O trajeto já não era de chão batido como em 1888, as ruas haviam sido calçadas e ampliadas, os prédios de bela arquitetura anunciavam a prosperidade econômica da cidade.[670] Ao chegarem à parte mais larga do caminho, depararam-se com a majestosa Catedral, muito embora a pequena Capela do Divino ainda estivesse ali.

---

[668] Livro tombo n. 3 (1889 a 1914), p. 87 verso a 92. CPSM.

[669] Passou a se chamar Avenida Rio Branco em outubro de 1908, uma homenagem ao político regalista do período imperial. Dessa forma, a Praça e a Avenida, principais pontos do Centro da cidade, possuíam nomes de dois líderes maçons rivais: Saldanha Marinho e Rio Branco.

[670] Conforme Anexo A.

Desviando o olhar para a arborizada Praça Saldanha Marinho, provavelmente ninguém mais lembrasse que naquele ponto estava a antiga igreja matriz da paróquia, ladeada por seu cemitério e dando nome à praça e uma rua que se alinhava. Mas por que lembrar de um tempo que todos pareciam querer esquecer? Afinal, a Santa Maria da antiga matriz quase não mais existia. Em seu lugar ergueram-se um teatro, hospitais, colégios, avenidas largas, praças arborizadas, residências opulentas, quartéis do exército, bancos e uma nova igreja matriz. Os hábitos antigos, dentre eles os religiosos, estavam postos à margem, não completamente esquecidos ou desaparecidos, mas não figuravam mais no Centro da cidade. Contudo, para se chegar nesse estágio de *Progresso*, muitos conflitos aconteceram, conforme vimos no desenvolvimento da presente pesquisa.

Como destacamos na introdução deste trabalho, não partimos de contextos pré-definidos para elucidarmos os fatos analisados. Atentando para os discursos que emergiam dos documentos, constatamos que seria difícil dar conta da complexidade dos eventos, pois cada grupo ou indivíduo que "falava" apresentava versões díspares sobre um mesmo episódio ou circunstância. Cientes de nossas limitações, mas sem nos escondermos atrás delas, analisamos os discursos, inserimo-os em contextos diferentes e por vezes conflitantes, voltávamos ao ponto de partida. Chegamos a algumas conclusões, e se elas não reproduziram "o que realmente aconteceu", pelo menos apresentamos o que aconteceu segundo o ponto de vista dos envolvidos nas questões.

Que melhor exemplo poderíamos citar se não o conturbado caso da derrubada da matriz em 1888? De um lado a Câmara Municipal interessada em demolir o templo para dar prosseguimento ao projeto de modernização do Centro; do outro, o padre Marcelino Bittencourt e o bispado argumentando que a melhor saída seria uma reforma da igreja, e se isso não fosse possível, que de suas pedras se construísse uma nova matriz, nunca um teatro. Cada qual defendia sua posição, apresentava seus argumentos.

A nosso ver, não havia por parte dos vereadores e demais profissionais urbanos a intenção de "desmontar o catolicismo" em Santa Maria. Isso é um exagero. Havia a intenção de modernizar o Centro através de uma organização urbana, e isso passava pela demolição da velha matriz. Estava nos planos das autoridades a construção de um novo templo que servisse de matriz, maior em tamanho e esteticamente de acordo com a prosperidade da cidade. Mas essa nova igreja seria colocada ao lado da Avenida do Progresso, não figurando mais como único marco definidor do espaço. Teria que competir com outros símbolos, como o Teatro Treze de Maio. Isso equivale dizer que a Igreja Católica perderia o monopólio de guia dos destinos da sociedade, uma vez que o homem "libertava-se" dessa instituição para seguir seu

próprio caminho. Por outro lado, enquanto tradição, o catolicismo deveria ser respeitado, pois era a "religião de nossos maiores", afirmavam os políticos do século XIX. Por isso erguer uma Capela em homenagem ao Divino Espírito Santo em plena década do *Progresso*.

Uma outra questão dizia respeito ao estado ruinoso da matriz, que não era indicativo do baixo espírito religioso dos fiéis, mas um sinal do desmoronamento do Império brasileiro e seu sistema administrativo, já que as províncias eram as responsáveis por manter, reformar ou construir igrejas matrizes, o que não estava acontecendo há muitas décadas. Quando a velha igreja foi ao chão em dezembro de 1888, um ano depois caía definitivamente a Monarquia. E logo após essa ruína, extinguia-se também o padroado, regime responsável pelo choque que opôs Câmara e bispado na questão da matriz. O padroado fazia com que as leis civis e eclesiásticas se confundissem na administração do país, não definindo muito bem o que era atribuição do Estado e da Igreja.

O problema foi que, ao ganharem a queda de braço com a diocese em Porto Alegre, tanto Santa Maria quanto o padre Aquiles Catalano ficaram com "má fama": a primeira já surgia como cidade insubordinada; o segundo, como um sacerdote desobediente e pouco zeloso com os assuntos da religião. Para monsenhor Pinheiro e o bispo que veio na seqüência, a profanação do templo foi uma afronta e um desrespeito, e certamente Dom Cláudio lembrou disso ao humilhar publicamente o padre Aquiles Catalano quando da visita pastoral em janeiro de 1897. Por mais que as autoridades políticas e os profissionais urbanos, como João Daudt Filho, não tivessem a intenção de destruir o catolicismo, *antes transformá-lo*, não foi assim que se interpretou o fato da demolição da velha matriz.

Novamente frisamos: *transformar, não eliminar*. E foi isso que aconteceu com as várias práticas devocionais da Santa Maria do século XIX. As festas do Divino Espírito Santo, a de Nossa Senhora do Rosário e a concorrida Romaria ao Cerro do Campestre, foram manifestações da religiosidade popular que unia o sagrado e o profano de tal modo que eles não se distinguiam. Iniciativa de leigos, à margem da Igreja Católica, mas com o uso de símbolos dessa Igreja imitando ao modo popular a liturgia oficial, era uma religiosidade com preocupações sociais, onde os fiéis mantinham relações com o sagrado visando conseguir bênçãos especiais ou curas milagrosas. Era uma religião "carnavalizada", segundo os estrangeiros que visitavam o Brasil, "supersticiosa" e "pagã" para outros, mas totalmente legítima para os seus participantes.

Na concepção dos grupos dirigentes, essas devoções populares não se coadunavam com a modernidade, sendo necessário cultivar novos hábitos à população, dentre eles os religiosos. A política cerceadora atingiu não somente a Festa do Divino, mas a de Nossa

Senhora do Rosário, que escandalizava os brancos e preocupava os padres Marcelino Bittencourt e depois Aquiles Catalano. Nesse caso, os poderes religiosos e políticos agiram em conjunto para extirpar os excessos do povo, já que tais hábitos deporiam contra uma cidade que almejava participar da modernidade. A elite dirigente tinha essa preocupação, tanto que deu os primeiros passos para a reforma dos costumes em Santa Maria, incluso os de vivência religiosa.

Em relação à Festa de Santo Antão Abade, no Cerro do Campestre, houve uma política de controle, mas a magnitude do evento não nos permite ficar tão somente nessa questão. Pelo que constatamos, não havia Romaria maior no Rio Grande do século XIX que a iniciada em 1846 pela figura enigmática do italiano João Maria D'Agostini. A Santa Maria atual é conhecida por abrigar a Romaria de Nossa Senhora da Medianeira, e tal evento concede o título de cidade mais católica do interior do estado. Contudo, afirmamos que, desde meados do século XIX, Santa Maria se faz um "centro de peregrinação", pois a Romaria ao Cerro do Campestre atraía milhares de devotos a cada ano, tornando-a, com certeza, a freguesia mais religiosa da Província. E com isso, questionamos a idéia de povo com "escassa religiosidade", "cidade descrente", ou ainda, "fria e desumana".

Embora fosse um catolicismo distante da ortodoxia romana, não há como negar a intensa vida religiosa vivida pelos habitantes de Santa Maria do século XIX. E foi sobre essa cultura católica luso-brasileira, desprezada no nível do discurso, que se assentou o catolicismo dos palotinos. Esses passaram a controlar as devoções, orientando-as a fim de mudar suas feições leigas e devocionais, em clericais e sacramentais. E tais transformações foram bem vindas pelos grupos urbanos que tinham a cultura européia como modelo ideal de sociedade. Havia demanda por uma religião reformada. Esses pontos devem ser considerados ao se analisar os motivos do efetivo sucesso do ultramontanismo na cidade.

Uma das versões da historiografia eclesiástica sobre Santa Maria, diz respeito à "conspiração maçônica" que visava destruir o catolicismo. Fruto da interpretação do clero, não havia um complô que buscava tal fim. A predominância de alemães católicos e luteranos nos negócios públicos da cidade, o ideário liberal muito presente e a maioria dos políticos identificados à Maçonaria, criava uma sociedade bastante complexa. Para um clero alarmado com os acontecimentos do final do Império e início da República, era difícil fazer uma leitura sem se deixar levar pela idéia da "conspiração". O que perturbava os padres Marcelino Bittencourt e Aquiles Catalano, e depois os palotinos, era a disseminação de novas idéias, "deletérios princípios" para alguns, novas formas de entender a vida, a sociedade e o mundo

para outros, e as "verdades reveladas" da Igreja não figuravam mais como elementos centrais de explicação.

As rivalidades políticas estavam em evidência nas duas últimas décadas do século XIX, opondo indivíduos e grupos que possuíam interesses divergentes. Mas havia um "tempero" a mais na Santa Maria daquele tempo: a chegada da ferrovia em 1885. A partir disso, ocorreu um crescimento demográfico visível, acentuando a multiplicidade étnica do espaço urbano, configurando-o em um espaço de conflitos, fruto de tensões entre diferentes modos de conceber a sociedade. Vários assuntos dividiam essa sociedade, dentre eles a conduta do clero na ordem republicana.

Para aumentarem o baixo salário, os padres do tempo do padroado dedicavam-se a outros afazeres, geralmente de caráter "profano", igualando-se, em muitos pontos, aos seus paroquianos. Alguns viviam em concubinato, com filhos inclusive. Certo número de pessoas não via problemas nessa conduta do clero, mas tal comportamento passou a desagradar outra parte da sociedade. Para um bispo como Dom Cláudio, ou os sacerdotes palotinos, os vigários que estivessem longe do modelo ultramontano eram imorais, sem zelo com a religião.

Ao transferir Aquiles Catalano de Santa Maria – a cidade do *Progresso* – para São Martinho da Serra – a cidade decadente –, o bispo sabia bem o que queria, por isso não levou em conta o abaixo-assinado da população que pedia a permanência de seu pároco. A prosperidade econômica de Santa Maria aumentaria os bens materiais da Igreja. Era necessário marcar presença nesse importante centro, por isso ter um representante obediente à hierarquia, como o recém-ordenado Carlos Becker.

Jovem como a maior parte dos sacerdotes palotinos que estavam na região desde 1886, Carlos Becker era a nova vertente da Igreja Católica, romana, ultramontana, européia. Estando com pouco mais de 50 anos de idade,[671] Aquiles Catalano fazia parte de um clero a ser superado, era "a igreja decaída de Cristo", como disse o pesquisador eclesiástico Carlos Probst. Mas não era isso o que pensava o "Grupo dos 30" quando resolveu intimar o ainda inexperiente padre Becker.

Nessa disputa, entraram também todos aqueles que não aprovavam as ações de um bispo que não entendia que a situação da Igreja mudara na nova ordem política. Mas havia republicanos, maçons inclusive, que não compactuaram com o ato da intimação a Carlos Becker. Esses queriam a reforma católica, estando para isso empenhados há algum tempo, e

[671] Pelo que apuramos, os candidatos a padre recebiam sua ordenação com aproximadamente 25 anos de idade. Já que Aquiles Catalano recebeu sua sagração em 1869, ainda na Itália, acreditamos que ele estivesse com 51 anos em 1895.

justamente quando o padre "trabalhava para o progresso" da cidade, afirmaram, surgiram "bispos improvisados" que o expulsaram da paróquia. Era uma elite dividida, culturalmente dividida, com diferentes concepções sociais e religiosas, que buscavam o poder para influenciar nos destinos de sua população. Falavam em nome de um povo que foi mantido à parte nesse conflito.

A exoneração de Aquiles Catalano, a intimação e posterior saída de Carlos Becker, a interdição da igreja e as ofensas de parte a parte entre o bispo e alguns santa-marienses representam o momento auge de uma queda de braço iniciada na questão da antiga matriz. De 1884 até 1897, os vários conflitos político-religiosos em Santa Maria foram resultados das tensões entre os agentes sociais que disputavam o poder, e que detinham projetos e caminhos diferentes para se atingir o "progresso".

Em dezembro de 1909, quem olhava para o majestoso templo em vias de ser inaugurado, não poderia imaginar que, décadas antes, Santa Maria tinha por matriz uma igreja prestes a desabar. A nova matriz era obra de um padre que, ao invés do confronto, optou pelo diálogo; era obra de uma elite católica que viu nos palotinos uma congregação que trabalharia para o *Progresso* da cidade; foi uma obra feita em conjunto, que simbolizava a supremacia do grupo que patrocinou a construção do templo, mas, acima de tudo, a ascensão do novo catolicismo em Santa Maria: o ultramontano. E esse novo catolicismo, clerical, sacramental e europeu, foi construído sobre o antigo, leigo, devocional e luso-brasileiro. Um era moderno, significava o *Progresso*; o outro era o atraso. E apesar do Teatro Treze de Maio ter sido edificado tendo por alicerce as pedras da antiga igreja demolida em 1888, a nova Catedral também se assentou *sobre as ruínas da velha matriz*!

JORNAIS PESQUISADOS, REFERÊNCIAS IMPRESSAS, DOCUMENTAIS E BIBLIOGRÁFICAS

Jornais

Arquivo de Comunicação Hipólito da Costa, Porto Alegre, RS.

A Federação, Porto Alegre, 15 de março de 1895.

A Federação, Porto Alegre, 18 de março de 1895.

A Federação, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895.

A Federação, Porto Alegre, 23 de novembro de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 13 de agosto de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 13 de novembro de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 14 de novembro de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 21 de novembro de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 22 de novembro de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 28 de novembro de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 7 de dezembro de 1895.

Jornal do Comércio, Porto Alegre, 8 de dezembro de 1895.

Gazeta da Tarde, Porto Alegre, 14 de novembro de 1895.

Gazeta da Tarde, Porto Alegre, 16 de novembro de 1895.

Gazeta da Tarde, Porto Alegre, 19 de novembro de 1895.

Gazeta da Tarde, Porto Alegre, 20 de dezembro de 1895.

Arquivo do Jornal Correio do Povo, Porto Alegre, Rs.

Correio do Povo, Porto Alegre, 19 de novembro de 1895.

Correio do Povo, Porto Alegre, 20 de novembro de 1895.

Correio do Povo, Porto Alegre, 23 de novembro de 1895.

Correio do Povo, Porto Alegre, 24 de novembro de 1895.

Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria, RS.

A RAZÃO, Santa Maria, 2 de julho de 1950.

A RAZÃO, Santa Maria, 26 de maio de 1960.

A RAZÃO, Santa Maria, 5 de junho de 1975.

A RAZÃO, Santa Maria, 19 de janeiro de 1999.

A Tribuna, Santa Maria, 1° de outubro de 1910.

Diário do Interior, Santa Maria, 29 de setembro de 1912.

Diário do Interior, Santa Maria, 6 de outubro de 1912.

Diário do Interior, Santa Maria, 8 de outubro de 1912.

Diário do Interior, Santa Maria, 5 de outubro de 1913.

Arquivo Casa de Memória Edmundo Cardoso, Santa Maria, RS.

O Combatente, Santa Maria, 15 de janeiro de 1895.

O Combatente, Santa Maria, 30 de janeiro de 1895.

O Combatente, Santa Maria, 14 de fevereiro de 1895.

O Combatente, Santa Maria, 22 de setembro de 1895.

O Combatente, Santa Maria, 17 de novembro de 1895.

O Combatente, Santa Maria, 24 de novembro de 1895.

O Combatente, Santa Maria, 1° de dezembro de 1895.

O Combatente, Santa Maria, 3 de janeiro de 1897.

O Combatente, Santa Maria, 10 de janeiro de 1897.

O Combatente, Santa Maria, 17 de janeiro de 1897.

O Combatente, Santa Maria, 24 de janeiro de 1897.

O Estado, Santa Maria, 10 de janeiro de 1900.

Arquivo Histórico Província Nossa Senhora Conquistadora, Santa Maria, RS.

O Santamariense, Santa Maria, 30 de novembro de 1922.

Referências Impressas

Ata dos trabalhos preliminares da fundação de uma sociedade para a construção de um teatro nesta cidade de Santa Maria da Boca do Monte, 27 de janeiro de 1889. In: SCHILLING, Getúlio. *A arte fotográfica e o teatro em Santa Maria*. Santa Maria: Editora Pallotti, 2005.

Carta do juiz José Maria Gonçalves Chagas à Câmara Municipal, 7 de novembro de 1888. In: BELÉM, João. *História do município de Santa Maria* – 1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933.

COELHO, Catão Vicente; BRINCKMAN, Cândido (orgs.). *Almanaque Municipal da Cidade de Santa Maria da Boca do Monte*. Santa Maria: Tipografia d'*O Combatente*, 1898. Arquivo Casa de Memória Edmundo Cardoso. Santa Maria, RS.

Documento "Aos dos Campestres". In: SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: ERUS, 1979.

Lei 141 de 18 de julho de 1848. Coletânea de Leis do Império e da República do Brasil. Biblioteca da Assembléia Legislativa do Estado do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, RS.

Relatório da Câmara Municipal de Santa Maria da Boca do Monte, apresentado à Assembléia Provincial do Rio Grande do Sul, 1885. In: BELÉM, João. *História do município de Santa Maria* – 1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933.

Relatório do Dr. Thomaz Antunes de Abreu apresentado ao presidente da Província, Sr. Francisco José de Souza Soares D'Andréa, 25 de maio de 1849. In: FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFRGS; UFSC, 1995.

Revista Comemorativa do Primeiro Centenário de Fundação da Cidade de Santa Maria. Porto Alegre: Globo, 1914. Arquivo Geral da Igreja Episcopal Anglicana do Brasil. Porto Alegre, RS.

Referências Documentais

Arquivo Histórico do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

Assuntos Religiosos. Bispado. Caixa 5. Maço 10.

Assuntos Religiosos. Paróquias. Clero Católico. Caixa 11. Maço 22.

Fundo Requerimento. Maço 249. Ano 1887.

Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, RS.

Processo Crime. *Civil e Crime.* Santa Maria. Anos 1890 a 1891. Maço 35, n. 1149.

Testamentos. Santa Maria. Ano 1888. Maço 3, n. 143.

Arquivo Histórico Municipal de Santa Maria, RS.

Fundo Câmara Municipal. Livro documentos 1868 a 1889, n. 1.

Arquivo da Câmara Municipal de Santa Maria, RS.

Atas da Câmara Municipal. Anos de 1858 a 1864, livro 1.

Atas da Câmara Municipal. Anos de 1882 a 1886, livro 3.

Atas da Câmara Municipal. Anos de 1888 a 1892, livro 4.

Coletânea da Legislação Municipal de Santa Maria. Vol. 1 (1892-1901).

Arquivo da Cúria Metropolitana de Porto Alegre, RS.

Documentos sacerdotes. Aquiles Parrela Catalano. Pasta 228.

Documentos sacerdotes. Carlos Becker. Pasta 314.

Livro de registro de ofícios expedidos do bispado do Rio Grande do Sul, 27 de outubro de 1887 a 19 de junho de 1897.

Pasta da Paróquia Nossa Senhora da Conceição, Santa Maria. Documentos avulsos.

Portaria do bispo Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, ao Revmo. Clero e fiéis católicos desta arquidiocese de Porto Alegre, 12 de março de 1912. Documentos avulsos.

Casa Paroquial de Santa Maria, RS.

Livro Tombo n. 2 (1860-1888).

Livro Tombo n. 3 (1889-1914).

Referências Bibliográficas

ABREU, Martha. *O Império do Divino. Festas religiosas e cultura popular no Rio de Janeiro*. (1830-1900). Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira; São Paulo: Fapesp, 1999.

AVÉ-LALLEMENT, Robert. *Viagem pela Província do Rio Grande do Sul* (1858). Belo Horizonte: Itatiaia, 1980.

AZEVEDO, Antonio Carlos do Amaral. *Dicionário de nomes, termos e conceitos históricos*. 3ª ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira, 1999.

AZEVEDO, Felicíssimo de. "Morro das Cruzes I". Jornal *A Federação,* 15 de março de 1895.

_____. "Morro das Cruzes II". Jornal *A Federação,* 18 de março de 1895.

AZEVEDO, Fernando de. "A cultura brasileira. Introdução ao estudo da cultura no Brasil." In: *A Cultura*. 3ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, 1958.

AZZI, Riolando. "Catolicismo popular e autoridade eclesiástica na evolução histórica do Brasil". In: *Religião e Sociedade*. N. 1, Maio, 1977.

_____. *O episcopado brasileiro frente ao catolicismo popular*. Petrópolis: Vozes, 1977.

_____. *O Altar unido ao Trono: um projeto conservador.* Petrópolis, Rio de Janeiro: Editora Vozes, 1994.

_____. *A Sé Primacial de Salvador. Período Imperial e Republicano*. Vol. II. Salvador; Petrópolis, RJ: UCSAL; Editora Vozes, 2001.

_____. *História da educação católica no Brasil*. Contribuição dos irmãos maristas – Os primórdios da obra de Champagnat no Brasil (1897-1922). Vol. 1. São Paulo: Simar, [19--].

BAKOS, Margareth Marchiori. *RS: escravismo e Abolição*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1982.

BARATA, Alexandre Mansur. *Luzes e Sombras: A ação da maçonaria brasileira* (1870-1910). Campinas, São Paulo: UNICAMP, 1999.

BARDIN, Laurence. *Análise de Conteúdo*. Rio de Janeiro: Edições 70, 1977.

BAREA, Dom José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Introdução e notas de Moacyr Flores. Porto Alegre: EST, 2004.

BARROS, Roque Spencer M. de. "Vida religiosa". In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (org.). *História Geral da Civilização Brasileira*. Vol. 4. 4ª ed. São Paulo: Difel, 1985.

BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Vol. 1. São Paulo: Editora da USP, 1971.

_____. *As religiões africanas no Brasil*. Contribuição a uma sociologia das interpretações de civilizações. Vol. 2. São Paulo: Editora da USP, 1971.

BELÉM, João. *História do município de Santa Maria* – 1797-1933. Porto Alegre: Selbach, 1933.

BELTRÃO, Romeu. "O monge do Campestre". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 02 de julho de 1950.

_____. "O Atentado ao Cônego Marcelino". Jornal *A RAZÃO*, 01 de janeiro de 1952.

_____. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho*. 1° Volume (1787 – 1930). Santa Maria: Editora Pallotti, 1958.

_____. "Uma promessa a Santo Antão". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 26 de maio de 1960.

_____. "O monge do Campestre". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 05 de junho de 1975.

_____. *Cronologia histórica de Santa Maria e do extinto município de São Martinho: 1787 – 1930*. 2ª ed. Canoas: La Salle, 1979.

_____. *O Vanguardeiro de Itororó*. 2ª ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003.

BEOZZO, Oscar José. "As igrejas e a imigração". In: DREHER, Martin N. (org.). *Imigrações e História da Igreja no Brasil*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuário, 1993.

BIASOLI, Vitor Otávio F. *O Catolicismo ultramontano e a conquista de Santa Maria da Boca do Monte* (Rio Grande do Sul - 1870/1920). São Paulo: USP, 2005. (Tese de doutorado)

BOBBIO, Norberto; MATTEUCI, Nicola, PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: Editora da UNB, 1986.

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

BOEIRA, Nelson. "O Rio Grande de Augusto Comte". In: DACANAL, José Hildebrando (org.). *RS: Cultura e Ideologia*. 2ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996.

BONFADA, Genésio. *Os palotinos no Rio Grande do Sul.* 1886 a 1916: fim da Província Americana. Porto Alegre: Editora Pallotti, 1991.

BORGES, Maria Eliza Linhares. "Tradição e modernidade na mira dos fotógrafos". In: *História e Fotografia*. Belo Horizonte: Editora Autêntica, 2003.

BORIN, Marta Rosa. "Santa Maria: de cidade descrente a centro de peregrinação". In: *Sociedade Brasileira de Pesquisa Histórica* (SBPH). Anais da XXI Reunião. Rio de Janeiro, 2001.

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

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

BRENNER, José Antônio. *A Saga dos Niederauer*. Santa Maria: Editora da UFSM, 1995.

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

BURKE, Peter (org.). *A escrita da história: novas perspectivas*. São Paulo: UNESP, 1992.

CALDEIRA, Jorge (org.). *Diogo Antônio Feijó*. São Paulo: Editora 34, 1999.

CALMON, Pedro. *História Social do Brasil: espírito da sociedade imperial*. Vol. 2. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CARDOSO, Edmundo. *História da Comarca de Santa Maria* (1878-1978). Santa Maria: Editora Pallotti, [19--].

CARVALHO, Daniela Valandro de. *"Entre a solidariedade e a animosidade": os conflitos e as relações interétnicas populares em Santa Maria – 1885 a 1915.* São Leopoldo: UNISINOS, 2005. (Dissertação de Mestrado)

CARVALHO, José Murilo de. *A construção da ordem: a elite política imperial; Teatro das Sombras: a política imperial*. 2ª ed. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, Relume-Dumará, 1996.

_____. *Pontos e bordados: escritos de história e política.* Belo Horizonte: Editora UFMG, 1999.

CATROGA, Fernando. *Entre Deuses e Césares: Secularização, Laicidade e Religião Civil*. Coimbra: Almedina, 2006.

CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CESAR, Guilhermino. *Histórico da literatura no Rio Grande do Sul* (1737-1902). Porto Alegre: Globo, 1971.

CHALHOUB, Sidney. *Cidade Febril: cortiços e epidemias na Corte Imperial*. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

CHAUÍ, Marilena Souza. *Cultura e democracia: o discurso competente e outras falas*. 8ª ed. São Paulo: Cortez, 2000.

COLUSSI, Eliane Lucia. *A maçonaria gaúcha no século XIX*. 3ª ed. Passo Fundo: Editora da UPF, 2003.

_____. "Espaços de secularização no século XIX: a atuação da maçonaria no Brasil e no Uruguai". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 29, n. 2, dezembro de 2003.

_____. "Júlio de Castilhos e o Grande Oriente do Rio Grande do Sul". In: AXT, Gunter. [et al.]. (orgs.). *Júlio de Castilhos e o paradoxo republicano*. Porto Alegre: Nova Prova, 2005.

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

DAUDT FILHO, João. *Memórias*. 4ª ed. Santa Maria: Editora da UFSM, 2003.

DAVIS, Natalie Zemon. *O retorno de Martin Guerre*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1987.

DE BONI, Luis Alberto. "A Igreja Católica do Brasil: 25 anos depois". In: *Teocomunicação*, Porto Alegre, vol. 29, n. 126, dezembro de 1999.

DEL PRIORE, Mary (org.). "Magia e medicina na colônia: o corpo feminino". In: *História das mulheres no Brasil*. São Paulo: Editora Contexto, 2000.

DREHER, Martin Norberto. *Igreja e Germanidade*. São Leopoldo: Sinodal, 1984.

_____. "A história da Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil". In: *Presença Luterana*. São Leopoldo: Sinodal, 1990.

_____.(org.). "Rostos da Igreja no Brasil Meridional: o cristianismo do sul do Brasil." In: *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. São Leopoldo: Sinodal; EST, 1998.

_____. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

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

ETZEL, Eduardo. *Divino – simbolismo no folclore e na arte popular*. São Paulo: Giordano; Rio de Janeiro: Kosmos, 1995.

FACHEL, José Fraga. *Monge João Maria: recusa dos excluídos*. Porto Alegre; Florianópolis: Editora da UFRGS; UFSC, 1995.

FARINATTI, Luís Augusto Ebling. *Sobre as cinzas da mata virgem: lavradores nacionais na Província do Rio Grande do Sul* (Santa Maria, 1845 – 1880). Porto Alegre: PUCRS, 1999. (Dissertação de Mestrado)

FÉLIX, Loiva Otero. *Coronelismo, borgismo e cooptação política*. 2ª ed. Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1996.

FLORES, Ana Paula Marquesini. *Descanse em paz: testamentos e cemitério extramuros na Santa Maria de 1850 a 1900*. Porto Alegre: PUCRS, 2006. (Dissertação de Mestrado)

FLORES, Moacyr. "O germanismo de Carlos Von Koseritz". In: *Cultura sul-rio-grandense*. Porto Alegre: EST, 1981.

_____. "1893: Mudanças político-sociais". In: *1893-95: A Revolução dos Maragatos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

_____. *Dicionário de história do Brasil*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

FRAGOSO, Hugo. "A Igreja na formação do Estado Liberal (1840-1875)". In: BEOZZO, José Oscar. (org.). *História da Igreja no Brasil* (Ensaio de interpretação a partir do povo). Tomo II/2. Segunda Época - A Igreja no Brasil no século XIX. 2ª ed. Petrópolis: Edições Paulinas; Vozes, 1985.

FRANCO, Sérgio da Costa. *Júlio de Castilhos e sua época*. 3ª ed. Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1996.

FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & Senzala*: Introdução à história da sociedade patriarcal no Brasil. 43ª ed. Rio de Janeiro; São Paulo: Record, 2001.

_____. *Ordem e Progresso*. 6ª ed. rev. São Paulo: Global, 2004.

GAMA LIMA, Lana Lage da. "Reforma Católica e Capitalismo". In: HONORATO, Cezar Teixeira et. al (orgs.). *História e Religião*. Rio de Janeiro: FAPERJ: MAUAD, 2002.

GERTZ, René. "O luteranismo no Rio Grande do Sul". In: *Teocomunicação.* Porto Alegre, vol. 13, n. 4, 1983.

_____. (org.). *Karl Von Koseritz*: *seleção de textos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1999.

GIRARDET, Raoul. *Mitos e mitologias políticas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1987.

GOODWIN JR, James Willian. "A modernidade como projeto conservador: a atuação da Câmara municipal de Juiz de Fora. 1850-1888". In: *LOCUS: Revista de História*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, vol. 3, n. 1, 1997.

GRÍGIO, Ênio. *A Irmandade de Nossa Senhora do Rosário, em Santa Maria/RS-(1873-1915): uma trajetória de conflitos*. Santa Maria: UFSM, 2003. (Monografia de especialização)

GUTERRES, Letícia Batistella Silveira. *Para além das fontes: im/possibilidades de laços familiares entre livres, libertos e escravos*: (Santa Maria – 1844-1882). Porto Alegre, PUCRS, 2005. (Dissertação de Mestrado)

HARDMAN, Francisco Foot. *Trem-Fantasma: a ferrovia Madeira-Mamoré e a modernidade na selva*. 2ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.

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

HAUCK, João Fagundes. "A Igreja na emancipação (1808-1840)". In: BEOZZO, José Oscar. (org.). *História da Igreja no Brasil* (Ensaio de interpretação a partir do povo). Tomo II/2. Segunda Época - A Igreja no Brasil no século XIX. 2ª ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Edições Paulinas; Vozes, 1985.

HOORNAERT, Eduardo. *Formação do catolicismo brasileiro 1550-1800*. Ensaio de interpretação a partir dos oprimidos. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 1974.

_____. *O cristianismo moreno do Brasil*. Petrópolis: Vozes, 1991

IOPP, Rafael. *Vicente Pallotti e a sua obra*. Santa Maria: Gráfica Pallotti, 1930.

ISAIA, Antônio. "Um pouco da história do bairro do Rosário". Jornal *A RAZÃO*, Santa Maria, 19 de janeiro de 1999.

ISAIA, Artur Cesar. "Catolicismo, regeneração social e castilhismo na República Velha gaúcha". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 18, n. 1, julho de 1992.

_____. "Católicos, Pica-paus e Maragatos". In: FLORES, Moacyr (org.). *1893-95: A Revolução dos Maragatos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

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

JANUS. *A questão religiosa: o papa e o Concílio*. Tradução de Ruy Barbosa. Vol. 2. Londrina, Paraná: Editora Leopoldo Machado, 2002.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira; VENDRAME, Maíra Ines; VÉSCIO, Luiz Eugênio; BIASOLI, Vitor Otávio. "Culturas em conflito: a disputa entre protestantes e católicos em Santa Maria (1899 – 1920)". In: *Simpósio Internacional Fronteiras da América Latina*, Santa Maria, 2004.

KARSBURG, Alexandre de Oliveira; VENDRAME, Maíra Ines. "Anglicanos, palotinos e a cultura política de Santa Maria (1883-1915)." In: *Sociais e Humanas*. Revista do Centro de Ciências Sociais e Humanas. Santa Maria: UFSM, vol. 18, n. 2, julho/dezembro de 2005.

_____. "Os gaúchos e a Bíblia: o início do protestantismo missionário no Rio Grande do Sul (1890-1906)". In: *I Simpósio de Pesquisas Históricas do Programa de Pós-Graduação em História da PUCRS*. Porto Alegre, novembro de 2005.

KOPP, Paulo. "Crônica da Paróquia Evangélica Alemã de Santa Maria". *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914.

KÜHN, Fábio. *O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro*: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780-1815). Porto Alegre: UFRGS, 1996. (Dissertação de mestrado)

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

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

LIMA, Oliveira. "O Império e a Igreja". In: *O movimento da Independência. O Império brasileiro (1821-1889)*. 2ª ed. São Paulo: Edições Melhoramentos, [19--].

LIMA, Solange Ferraz de; CARVALHO, Vânia Carneiro de. *Fotografia e cidade: da razão urbana à lógica de consumo. Álbuns de São Paulo* (1887-1954). São Paulo: Fapesp; Mercado de Letras, 1997.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. "Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação." In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 35, fasc. 139, setembro de 1975.

LYNCH, Kevin. *A imagem da cidade*. São Paulo: Martins Fontes, [19--].

MAGRO, Claudino. "Pequena história da Província (XVII)". In: *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Maio de 1945. Santa Maria/RS.

_____. "Pequena história da Província (XIX)". In: *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Abril de 1976. Santa Maria/RS.

_____. "Pequena história da Província (XX)". In: *Informações Palotinas*. Informativo da Província N. S. Conquistadora. Julho de 1976. Santa Maria/RS.

MARCHIORI, José Newton Cardoso; NOAL FILHO, Valter Antônio (orgs.). *Santa Maria: relatos e impressões de viagem*. Santa Maria: Editora da UFSM, 1997.

MARIA, Pe. Júlio. *A Igreja e a República*. Brasília: Editora da UNB, 1981.

MARIN, Jérri Roberto. *"Ora et Labora": O projeto de Restauração Católica na ex-Colônia Silveira Martins*. Porto Alegre: UFRGS, 1993. (Dissertação de Mestrado)

MARX, Murillo. *Cidade Brasileira*. São Paulo: Melhoramentos/EDUSP, 1980.

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

MORAES, Roque. "Análise de Conteúdo". In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 22, n. 37, março de 1999.

NASCIMENTO, Dorval do. "Ecos da modernidade: ferrovia e cidade no sul de Santa Catarina". In: *LOCUS: Revista de História*. Juiz de Fora: Editora da UFJF, vol. 9, n. 2, 2003.

OBERACKER Jr., Carlos H. *Carlos von Koseritz*. São Paulo: Anhembi, 1961.

OLIVEIRA, Anderson José Machado de. "Os bispos e os leigos: Reforma Católica e Irmandades no Rio de Janeiro Imperial". In: *LOCUS: Revista de História*. Juiz de Fora, Editora da UFJF, vol. 8, n. 2, 2002.

OLIVEIRA, Pedro de. "Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro". In: *Revista Eclesiástica Brasileira*, vol. 32, fasc. 126, junho de 1972.

O'NEIL, Kevin. *Apuntes históricos palotinos*. Santa Maria: Editora Pallotti, 1994.

PAGLIUCA, Caetano. “A religião católica em Santa Maria”. *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário da Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914.

PESAVENTO, Sandra Jatay. *História do Rio Grande do Sul*. 7ª ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1994.

PICCOLO, Helga Iracema Landgraf. *A política rio-grandense no II Império (1868-1882)*. Porto Alegre, UFRGS, 1974.

_____. *A Vida política no século 19: da descolonização ao movimento republicano*. Porto Alegre: Ed. da Universidade/UFRGS, 1991.

_____. “Religião e participação política”. In: RAMBO, Arthur Blásio; FÉLIX, Loiva Otero (orgs.). *A Revolução Federalista e os teuto-brasileiros*. São Leopoldo: Ed. Unisinos; Porto Alegre: Editora da UFRGS, 1995.

PROBST, Carlos. *História da Província da Pia Sociedade das Missões* (PSM – Palotinos). Londrina, 1989. (Texto datilografado)

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro: ensaios sobre civilização e grupos rústicos no Brasil*. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Editora da USP, 1973.

_____. *O Messianismo no Brasil e no Mundo*. 2ª ed. São Paulo: Editora Alfa-Ômega, 1977.

QUEVEDO, Júlio Ricardo. *Guerreiros e jesuítas na utopia do Prata*. Bauru, São Paulo: EDUSC, 2002.

RABUSKE, Arthur. *Os inícios da colônia italiana do Rio Grande do Sul em escritos de jesuítas alemães*. Caxias do Sul; Porto Alegre: UCS; EST, 1978.

RADÜNZ, Roberto. *“A Terra da Liberdade”: o protestantismo luterano em Santa Cruz do Sul no século XIX*. Porto Alegre: PUCRS, 2003. (Tese de doutorado)

RANGEL, Carlos Roberto da Rosa, et. al. “O papel da ferrovia na mentalidade urbana de Santa Maria”. In: *Revista Vidya*. Faculdades Franciscanas – Fafra. Santa Maria, vol. 1, n. 1, nov. 1996.

REICHARDT, H. Canabarro. “Germano Hasslocher: centenário de nascimento”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro*. Rio de Janeiro, vol. 259, 1963.

REILY, Duncan Alexander. *História documental do protestantismo no Brasil*. 3ª ed. São Paulo: ASTE, 2004.

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

REVEL, Jacques (org.). “Microanálise e construção do social”. In: *Jogos de escalas: a experiência da microanálise*. Rio de Janeiro: Editora Fundação Getúlio Vargas, 1998.

_____. “A história aos rés do chão”. In: LEVI, Giovanni. *A Herança Imaterial: a trajetória de um exorcista no Piemonte no século XVII*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

RIBEIRO, Emanuela Sousa. *Igreja Católica e Modernidade no Maranhão, 1889 – 1922*. Recife: Universidade Federal de Pernambuco, 2003. (Dissertação de Mestrado). (www.dominiopublico.gov.br)

RICCI, Magda Maria de Oliveira. *Assombrações de um padre regente: Diogo Antônio Feijó* (1784-1843). Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2001.

ROCHE, Jean. *A Colonização alemã no Rio Grande do Sul.* Porto Alegre: Globo, 1969.

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

RUBERT, Arlindo. *A Diocese de Santa Maria.* Santa Maria: Editora Pallotti, 1957.

_____. “Antônio Gomes Coelho do Vale”. In: *Revista do Instituto Histórico e Geográfico de Santa Maria*. Santa Maria, 1962, ano 1, n. 1.

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

SAINT-HILAIRE, Auguste de. *Viagem ao Rio Grande do Sul*. Belo Horizonte/São Paulo: Itatiaia/EDUSP, 1974.

SCHAPOCHNIK, Nelson. “Cartões-postais, álbuns de família e ícones da intimidade”. In: SEVCENKO, Nicolau (org.). *História da vida privada no Brasil,* vol. 3: *República: da Belle Époque à era do rádio*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

SCHILLING, Getúlio. *A arte fotográfica e o teatro em Santa Maria*. Santa Maria: Editora Pallotti, 2005.

SERPA, Élio Cantalício. “Bispos: Elites dirigentes e catolicismo popular em Santa Catarina”. In: *Estudos Ibero-Americanos*. Porto Alegre, vol. 19, n. 2, dezembro de 1993.

SILVEIRA, Hemetério José Velloso da. *As Missões Orientais e seus antigos domínios*. Porto Alegre: ERUS, 1979.

TORRES, João Camilo de Oliveira. *História das idéias religiosas no Brasil*. (A Igreja e a sociedade brasileira). São Paulo: Grijalbo, 1968.

TORRONTEGUY, Teófilo Otoni. “Ideais republicanos em Santa Maria.” In: *Revista Vidya*. Faculdades Franciscanas – Fafra. Santa Maria, vol. 1, n. 1, nov. 1996.

TREVAS, Paula Benites das; SILVEIRA, Ada Cristina da. “Identidade e festividade do Divino Espírito Santo em Caçapava do Sul (RS) Brasil.” In: ROSSATO, Noeli (org.). *O simbolismo das Festas do Divino Espírito Santo*. Santa Maria: UFSM, FAPERGS, 2003.

VENDRAME, Maíra Ines. *"Lá éramos servos, aqui somos senhores": a organização dos imigrantes italianos na ex-Colônia Silveira Martins (1877-1914)*. Porto Alegre, PUCRS, 2007. (Dissertação de Mestrado)

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

_____. *O Crime do Padre Sório: Maçonaria e Igreja Católica no Rio Grande do Sul* – 1893-1928. Vol. 2 – Anexo Documental. São Paulo: USP, 2001, p. 89-104 (Tese de doutorado).

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da UNB, 1981.

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

WITTER, Nikelen Acosta. *Dizem que foi feitiço: as práticas de cura no sul do Brasil* (1845 – 1880). Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001.

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

ZALUAR, Alba. "Milagre e Castigo Divino". In: *Religião e Sociedade*. N. 5, Junho, 1980.

ZAMBON, Antônio Lídio de Mattos. "As transformações urbanísticas de Santa Maria na passagem para o século XX". In: *Revista Vidya*. Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras Imaculada Conceição. Santa Maria, vol. 14, n. 24, jul/dez 1995.

ANEXOS

ANEXO A - Avenida Rio Branco, sentido Estação ferroviária – Centro[672]

Prédios novos com arquitetura moderna, ruas calçadas, avenida larga, comércio crescente e, ao fundo, a nova igreja matriz. A religião encontrou seu espaço na modernidade.

[672] Foto da *Revista Comemorativa do Primeiro Centenário de Fundação da Cidade de Santa Maria*. Porto Alegre: Globo, 1914. AGIEAB.

ANEXO B – Praça Saldanha Marinho, Avenida Rio Branco e Catedral Católica[673]

O moderno sobrepujou o antigo. A Avenida Rio Branco, a Praça Saldanha Marinho e a Catedral Católica estão sobre a velha igreja e o cemitério. Do catolicismo luso-brasileiro, resta a Capela do Divino Espírito Santo, quase imperceptível nessa foto de 1924.

[673] Acervo fotográfico do AHMSM.

Livros Grátis

(http://www.livrosgratis.com.br)

Milhares de Livros para Download:

Baixar livros de Administração
Baixar livros de Agronomia
Baixar livros de Arquitetura
Baixar livros de Artes
Baixar livros de Astronomia
Baixar livros de Biologia Geral
Baixar livros de Ciência da Computação
Baixar livros de Ciência da Informação
Baixar livros de Ciência Política
Baixar livros de Ciências da Saúde
Baixar livros de Comunicação
Baixar livros do Conselho Nacional de Educação - CNE
Baixar livros de Defesa civil
Baixar livros de Direito
Baixar livros de Direitos humanos
Baixar livros de Economia
Baixar livros de Economia Doméstica
Baixar livros de Educação
Baixar livros de Educação - Trânsito
Baixar livros de Educação Física
Baixar livros de Engenharia Aeroespacial
Baixar livros de Farmácia
Baixar livros de Filosofia
Baixar livros de Física
Baixar livros de Geociências
Baixar livros de Geografia
Baixar livros de História
Baixar livros de Línguas

Baixar livros de Literatura
Baixar livros de Literatura de Cordel
Baixar livros de Literatura Infantil
Baixar livros de Matemática
Baixar livros de Medicina
Baixar livros de Medicina Veterinária
Baixar livros de Meio Ambiente
Baixar livros de Meteorologia
Baixar Monografias e TCC
Baixar livros Multidisciplinar
Baixar livros de Música
Baixar livros de Psicologia
Baixar livros de Química
Baixar livros de Saúde Coletiva
Baixar livros de Serviço Social
Baixar livros de Sociologia
Baixar livros de Teologia
Baixar livros de Trabalho
Baixar livros de Turismo