

UNIVERSIDADE DE PASSO FUNDO
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM HISTÓRIA

Jonas Balzan

ILLUM OPORTET CRESCERE: O PROCESSO DE
RECRISTIANIZAÇÃO NO NORTE DO RIO GRANDE DO
SUL (SÉCULO XX)

Passo Fundo

2021

Jonas Balzan

ILLUM OPORTET CRESCERE: O PROCESSO DE
RECRISTIANIZAÇÃO NO NORTE DO RIO GRANDE DO
SUL (SÉCULO XX)

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de mestre em História sob a orientação da Profa. Dra. Gizele Zanotto.

Passo Fundo

2021

CIP – Catalogação na Publicação

B198i Balzan, Jonas
Illum oportet crescere: o processo de recristianização no
norte do Rio Grande do Sul (século XX) [recurso eletrônico] /
Jonas Balzan. – 2021.
2.5 MB ; PDF.

Orientadora: Profa. Dra. Gizele Zanotto.
Dissertação (Mestrado em História) – Universidade de
Passo Fundo, 2021.

1. Igreja Católica - Rio Grande do Sul. 2. Recristianização.
3. Catolicismo. 4. Igreja Católica. Diocese de Passo Fundo
(RS). Bispo (1951-1981 : Claudio Colling). I. Zanotto, Gizele,
orientadora. II. Título.

CDU: 981.65:282

Catalogação: Bibliotecária Jucelei Rodrigues Domingues - CRB 10/1569

Jonas Balzan

*ILLUM OPORTET CRESCERE: O PROCESSO DE
RECRISTIANIZAÇÃO NO NORTE DO RIO GRANDE DO
SUL (SÉCULO XX)*

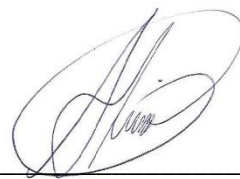
Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em História, do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, da Universidade de Passo Fundo, como requisito parcial e final para a obtenção do grau de mestre em História sob a orientação da Profa. Dra. Gizele Zanotto.

Aprovada em 29 de novembro de 2021.

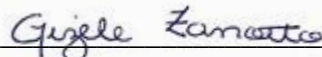
BANCA EXAMINADORA



Profa. Dra. Rosângela Wosiack Zulian (UEPG)



Prof. Dr. Adelar Heinsfeld (UPF)



Profa. Dra. Gizele Zanotto (UPF)

Aos meus amados pais, Ivo e Maria Luiza,
bússolas e pilares de minha vida.

AGRADECIMENTOS

Mesmo que o processo de pesquisa e escrita seja em última estância uma tarefa solitária, algo que depende unicamente de nós mesmos, não posso deixar de agradecer àqueles que estiveram ao meu lado durante essa fase. Período árduo, repleto de angústias, medos e incertezas, que geraram não apenas noites mal dormidas, como também cansaço físico e psicológico. Sem essas pessoas, eu não teria tido forças para seguir até aqui.

Em primeiro lugar, quero agradecer aos meus pais, Ivo e Maria Luiza, pelo apoio, incentivo, estímulo e compreensão para comigo durante a escrita deste trabalho. Foram vocês que, por muitas vezes, não me deixaram desistir. São, sim, verdadeiras bússolas (que orientam) e pilares (que dão sustentação) de minha vida.

Agradeço imensamente à Prof^ª. Dr^ª. Gizele Zanotto pela orientação, incentivo, apoio e, sobretudo, pela compreensão quanto aos vários “incidentes” que permearam esse percurso. A Gi, como é carinhosamente chamada, é sem dúvida alguma (como já comentei diversas vezes com ela) um exemplo de professora/pesquisadora a ser seguido. Além de “chefa”, tornou-se uma grande companheira e amiga. Muitíssimo obrigado, Gizele.

À Ângela Rosin Balzan, que tenho o imenso prazer de conhecer e de poder chamar de vó. Mulher, mãe e ser humano ímpar, por quem tenho muito carinho e afeto. Agradeço a ti, vó, não apenas pelas orações feitas em meu favor, mas também pelas tardes de mate doce recheadas de bons papos e histórias. Para mim, és exemplo de vida.

Não posso deixar de agradecer também aos meus familiares, que ao longo deste curso não se fizeram ausentes, e foram extremamente atenciosos e compreensivos.

A Andre de Souza Pereira, amigo que a graduação me presenteou e que desde então tem me auxiliado, acompanhado e apoiado nessa caminhada.

A Augusto Diehl Guedes, colega de Laboratório de Estudos das Crenças – LEC, companheiro de alguns trabalhos de pesquisa e amigo, que desde 2014 tenho tido a alegria de compartilhar bons momentos, regados a variadas trocas de ideias.

Também devo agradecimentos a Élide Kassia Vieira da Silva, que tive a alegria de conhecer em um evento na cidade de Florianópolis/SC no ano de 2018. Desde então, mesmo que a distância, construímos uma bela relação de amizade, alimentada pelo apoio mútuo e pelo diálogo constante.

A Marina Broch e Tiara Cristiana Pimentel dos Santos, colegas de mestrado que fizeram com que meu 2019 tenha sido mais leve. Amigas que tive a satisfação de conhecer no transcurso deste processo e que, sem dúvida, apesar das distâncias, levarei pra vida toda.

Agradecimentos especiais ao Prof. Dr. Adelar Heinsfeld e à Prof^a. Dr^a. Rosângela Wosiack Zulian, por terem aceitado participar da banca de avaliação deste trabalho e auxiliado com seus diversos apontamentos.

À Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior – CAPES, pelo apoio dado através da concessão da bolsa de mestrado, que viabilizou a realização deste trabalho.

E por último, mas não menos importante, aos historiados e teóricos que me antecederam e contribuíram não apenas para construção deste trabalho, mas também para a minha constituição como Mestre em História.

Pode-se dizer, portanto, que a religião desempenhou uma parte estratégica no empreendimento humano da construção do mundo. A religião representa o ponto máximo da auto-exteriorização do homem pela infusão, dos seus próprios sentidos sobre a realidade. A religião supõe que a ordem humana é projetada na totalidade do ser. Ou por outra, a religião é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo.

Peter Ludwig Berger

[...]para o historiador das religiões desejoso de compreender e fazer compreender a totalidade das situações existenciais do *homo religiosus*, o problema é mais complexo.

Mircea Eliade

Eu acredito no respeito pelas crenças de todas as pessoas, mas gostaria que as crenças de todas as pessoas fossem capazes de respeitar as crenças de todas as pessoas.

José Saramago

RESUMO

O presente trabalho busca discorrer sobre o processo de recristianização no norte do Estado do Rio Grande do Sul durante o século XX. Para tal, retrocedemos ao século XIX para entendermos dois conceitos que julgamos chave para a compreensão da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), até pelo menos o Concílio Vaticano II (1962-1965). Partindo, então, dos conceitos de *Padroado Régio* e *Ultramontanismo*, delineamos a historicidade da ICAR, que no pós-Proclamação da República (1889) construiu novas estratégias, não apenas para sua conservação, mas também para sua expansão. Entre essas estratégias, demos especial ênfase à criação de novas dioceses, pois foi por conta destas que se tornaram efetivos os planos de recristianizar a sociedade brasileira. No norte do Estado do Rio Grande do Sul, após um processo que já vinha se desenhando, a recristianização tornou-se visível apenas com a criação da Diocese de Passo Fundo, em 1951, e tomou força com a atuação de Dom João Cláudio Colling, seu primeiro bispo (1951-1981). Dom Cláudio, como assinava e ficou conhecido, foi o grande articulador do processo de fortalecimento do catolicismo romano em toda sua jurisdição eclesiástica. Sendo um exímio *bispo estrategista*, fez frente em várias áreas, notadamente nos campos da saúde e da educação. De todo modo, em vista de nosso objeto central ser o processo em si, e não seu articulador, trabalhamos essencialmente com sua atuação pastoral e a tônica *Restaurar tudo em Cristo*. Dom Cláudio não apenas recristianizou como também se preocupou com a manutenção de tal catolicismo revigorado. Para isso, idealizou algumas ferramentas que pudessem auxiliar na conservação de tal sistema. Assim, partindo da análise documental, sobretudo a imprensa local-regional, evidenciaremos o desempenho de Dom Colling no campo pastoral, que teve por objetivo não somente a consolidação do processo de recristianização, mas também sua preservação da região norte do Rio Grande do Sul.

Palavras-chave: campo religioso; diocesanização; estratégia; Passo Fundo/RS; recristianização.

ABSTRACT

This work aims to discourse about the re-christianization process in the north of the state of Rio Grande do Sul in the 20th century. For such a purpose, we must go back to the 19th century in order to understand two key concepts related to the Roman Apostolic Catholic Church (ICAR), until at least the 2nd Vatican Council (1962-1965). Thus departing from the concepts of *Royal Patronate* and *Ultramontanism*, we discuss the historicity of ICAR, which in the period after the Proclamation of the Republic (1889) built new strategies, not only aiming for its conservation, but also for its expansion. Among those strategies, we pay special attention to the creation of new dioceses, for it was because of those that became effective the plans to re-christianize the Brazilian society. In the north of the state of Rio Grande do Sul, after a process that was already taking place, the re-christianization became visible only with the creation of the diocese of Passo Fundo, in 1951, and gained strength through the deeds of Dom João Cláudio Colling, its first bishop (1951-1981). Dom Cláudio, as was his signature and how he became known, was the biggest articulator of the process of strengthening of Roman Catholicism in all its ecclesiastical jurisdiction. Being a great *strategist bishop*, he took the lead in many areas, notably in matters of healthcare and education. Anyway, being our main subject the process itself, not its headman, we deal essentially with his pastoral work and the motif *Restore everything in Christ*. Dom Cláudio not only re-christianized but also took care of the maintenance of such renewed Catholicism. For such, he idealized some tools that could help in the conservation of such system. Thus, departing from documental analysis, mainly the local and regional press, we point out the deeds of Dom Colling in the pastoral field, which had as its goals not only the consolidation of the re-christianization process, but also its preservation in the northern region of Rio Grande do Sul.

Keywords: religious field; diocesanization; strategy; Passo Fundo/RS; re-christianization.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Catedral na década de 1960.....	108
Figura 2 – Convite para missa solene em memória aos que tombaram na Intentona Comunista de 1935.....	121
Figura 3 – Monumento a Dom João Cláudio Colling.....	132
Figura 4 – Benção da Imagem de Nossa Senhora de Fátima por Pio XII.....	144

LISTA DE TABELAS

Tabela 1 – Criação de prelazias, dioceses e arquidioceses durante a América Portuguesa (1500-1822).....	50
Tabela 2 – Criação de prelazias, dioceses e arquidioceses entre 1822 e 1889, no Brasil Império (1822-1889).....	56
Tabela 3 – Dioceses e prelazias criadas durante a Primeira República (1889-1930).....	62
Tabela 4 – Sacerdotes que passaram pelo Seminário de São Leopoldo e posteriormente tornaram-se bispos (primeira metade do séc. XX).....	84

LISTA DE GRÁFICOS

Gráfico 1 – Dioceses criadas durante a Primeira República (1889-1930).....	64
Gráfico 2 – Crescimento demográfico do Brasil e de suas regiões (1890-1960).....	65

LISTA DE MAPAS

Mapa 1 – Circunscrições eclesiásticas estabelecidas até o final do Brasil Império.....	57
Mapa 2 – Sobreposição de mapas de Passo Fundo.....	100
Mapa 3 – Passo Fundo em 1857 – território de 41.200, 9 km ²	100

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

AAS – Acta Apostolicae Sedis
AC – Ação Católica
ACB – Ação Católica Brasileira
ACMPF – Arquivo da Cúria Metropolitana de Passo Fundo
ADBP – Arquidiocese de Belém do Pará
ADCU – Arquidiocese de Cuiabá
ADDI – Arquidiocese de Diamantina
ADFO – Arquidiocese de Fortaleza
ADMA – Arquidiocese de Mariana
ADMC – Arquidiocese de Montes Claros
ADOR – Arquidiocese de Olinda e Recife
ADPF – Arquidiocese de Passo Fundo
ADPS – Arquidiocese de Pelotas
ADRJ – Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro
ADSB – Arquidiocese de São Salvador da Bahia
ADSM – Arquidiocese de Santa Maria
ADSP – Arquidiocese de São Paulo
AHR – Arquivo Histórico Regional
ANTT – Arquivo Nacional Torre do Tombo
AO – Apostolado da Oração
APOA – Arquidiocese de Porto Alegre
ASLM – Arquidiocese de São Luís do Maranhão
CCC – Comando de Caça aos Comunistas
CDC – Código de Direito Canônico
CDEC – Convento de Cristo
CELAM – Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano
CIMI – Conselho Indigenista Missionário
CLT – Consolidação das Leis Trabalhistas
CNBB – Conferência Nacional dos Bispos do Brasil
CO – Círculos Operários
CPT – Comissão Pastoral da Terra
CUC – Consórcio Universitário Católico

DAER – Departamento Autônomo de Estradas de Rodagem
DCAX – Diocese de Caxias do Sul
DFUN – Diocese de Funchal
DGOI – Diocese de Goiás
DILF – Diocese de Leiria-Fátima
DILH – Diocese de Ilhéus
DSCS – Diocese de Santa Cruz do Sul
DURU – Diocese de Uruguaiana
DVAC – Diocese de Vacaria
FCORGS – Federação dos Círculos Operários do Rio Grande do Sul
HAC – Homens da Ação Católica
HSVP – Hospital São Vicente de Paulo
IBGE – Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística
ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana
IHPF – Instituto Histórico de Passo Fundo
IPTU – Imposto Predial e Territorial Urbano
ITEPA – Instituto de Teologia e Pastoral
ITR – Imposto Territorial Rural
JAC – Juventude Agrária Católica
JEC – Juventude Estudantil Católica
JOC – Juventude Operária Católica
JOCF – Juventude Operária Católica Feminina
JUC – Juventude Universitária Católica
LEC – Liga Eleitoral Católica
LFAC – Liga Feminina da Ação Católica
MST – Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra
MTR – Movimento Trabalhista Renovador
OHP – Ordens Honoríficas Portuguesas
PDDU – Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano
PL – Partido Libertador
PLC – Projeto de Lei da Câmara
PTB – Partido Trabalhista Brasileiro
REB – Revista Eclesiástica Brasileira
SCFV – Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos

SPU – Sociedade Pró-Universidade de Passo Fundo

TL – Teologia da Libertação

UPE – União Passo-fundense de Estudantes

UPF – Universidade de Passo Fundo

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	19
I. <i>QUEM PROFETIZA EDIFICA A IGREJA: A CONSTITUIÇÃO DA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA NO BRASIL E A RECRISTIANIZAÇÃO DO POVO BRASILEIRO (1889-1930)</i>	30
1.1. <i>As coisas antigas já passaram; eis que surgiram coisas novas: O ultramontanismo e a reorganização do catolicismo no Brasil</i>	32
1.2. <i>Gerações vêm e gerações vão, mas a catedral permanece para sempre: A diocesanização como estratégia de materialização do poder</i>	48
II. <i>A PALAVRA DE DEUS É [...] MAIS PENETRANTE DO QUE QUALQUER ESPADA DE DOIS GUMES: A INSERÇÃO DA ICAR NO RIO GRANDE DO SUL – ENTRE TEXTOS, CONTEXTOS E CONSTRUÇÕES (SÉC. XVII-SÉC. XX)</i>	66
2.1. <i>E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou: A formação histórica do Rio Grande do Sul, o indivíduo ali inserido e a Igreja Católica Apostólica Romana – da América Portuguesa ao fim do Brasil Império</i>	67
2.2. <i>É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens: a Igreja no Rio Grande do Sul durante a Primeira República (1889-1930)</i>	78
2.3. <i>“Eu odeio o divórcio”, diz o Senhor: a reaproximação entre Igreja e Estado e o apogeu da neocristandade (1930-1945)</i>	86
2.4. <i>Sereis testemunhas de mim [...] até a parte mais distante da terra: o advento da Igreja Católica no norte do Rio Grande do Sul e em Passo Fundo (1847-1930)</i>	93
2.5. <i>E o Verbo se fez concreto erigindo-se entre nós: da ideia a criação da Diocese de Passo Fundo (1930-1951)</i>	104
III. <i>ILLUM OPORTET CRESCERE: A RECRISTIANIZAÇÃO NO NORTE DO RIO GRANDE DO SUL</i>	116
3.1. <i>Eu sou o bom Pastor; o bom Pastor dá a sua vida pelas ovelhas: delineando o perfil pastoral de Dom João Cláudio Colling – contexto, estratégia e atuação</i>	116
3.2. <i>Ide e fazei discípulos todos os povos, batizando-as em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo: a vocação sacerdotal – entre sementes, sementeiras e árvores frutíferas no norte sul-Rio-Grandense</i>	134
3.2.1. <i>Ele, sendo chefe no meio de seu povo, não se tornará impuro, para não se profanar: a Casa de Retiros e o aggiornamento</i>	153
3.3. <i>Tudo o que fizerem, façam de todo o coração: a urbanização, a moralidade cristã e a Cruzada Nossa Senhora Aparecida</i>	163
CONSIDERAÇÕES FINAIS	181
REFERÊNCIAS	185
FONTES	203

INTRODUÇÃO

O município de Passo Fundo, localizado no norte do Estado do Rio Grande do Sul, tem há algum tempo se promovido como uma cidade alicerçada na “melhor” tradição moral: o tradicionalismo gaúcho e o catolicismo romano. Para confirmação de tal afirmação, não precisamos ir muito longe. Basta que nos debrucemos sobre os últimos panfletos e *outdoors* de divulgação dos festivais internacionais do folclore. Nestes se fazia questão de trazer em primeiro plano a Cuia da Praça Marechal Floriano, representando o tradicionalismo gaúcho, com a Catedral Metropolitana ao fundo, no que parece a tentativa de projeção de um município tipicamente católico. Voltando algumas décadas, começamos a nos deparar com cartões postais ou até mesmo propagandas das mais diversas, publicadas na imprensa local-regional, que como ilustração traziam um enquadramento muito semelhante.

Partindo disso, começamos a nos questionar quanto a esse “fervor” religioso, não na simples tentativa de desconstrução ou afirmação dessa imagem, mas sim na busca de compreensão histórica desse processo. Em outras palavras, nosso objetivo inicial não foi questionar a “veracidade” da autoimagem da cidade, mas sim compreender a processualidade histórica que conformou esse panorama religioso católico romano, para que a municipalidade assim se representasse e pudesse se projetar. Eric Hobsbawm, ao escrever sobre *A Invenção das Tradições*, assinalou algo parecido ao dizer que suas inquietações não giravam em torno da durabilidade ou das chances de sobrevivência das tradições, “mas sim o modo como elas surgiram e se estabeleceram” (1997, p. 9). Desse modo, as questões que nortearam esse trabalho foram: quando Passo Fundo passou a se considerar um município religiosamente católico a ponto de assim se promover? Como surgiu e se estabeleceu essa imagem?¹

Tendo a problematização estabelecida, passamos a aferir a bibliografia disponível sobre a formação histórica da região norte do Estado do Rio Grande do Sul, com especial ênfase na territorialidade de abrangência de Passo Fundo. Dessa forma, averiguamos a existência de produções sobre os metodistas, os judeus e até mesmo os maçons, instituições estas que sem dúvida são de menor número se comparadas a instituição romana. As obras em relação a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) eram, com raras exceções, produtos da própria instituição, e por conta disso tinham uma narrativa marcada pelo saudosismo e pelo proselitismo religioso.

¹ Nossa proposta inicial era do estudo do governo diocesano de Dom João Cláudio em Passo Fundo/RS, nos seus trinta anos de atuação como Bispo; todavia, ante a dificuldade de acesso a fontes específicas sobre essa atuação, fez-se necessário um ajuste de proposta de trabalho, na pós-qualificação da presente dissertação, ampliando o escopo para a compreensão do processo de recristianização em si.

Assim, somada à problemática pré-existente, visualizamos uma lacuna historiográfica a ser explorada.

No alvorecer da década de 1950, após longo processo de 21 anos (1930-1951), a Diocese de Passo Fundo era criada. Tal decênio foi um período emblemático. No plano global, vivia-se o pós-Segunda Guerra e a constituição da chamada Guerra Fria; o “fantasma” do comunismo estava à solta! Em nível nacional, a democratização estava a se constituir, após longos 15 anos de governo varguista. Já na esfera local-regional, Passo Fundo vivia sua fase áurea; havia recém recebido a “benção” de sediar um bispado e estava em vias de se construir como centro regional. Nesse sentido, o plano diretor de 1953 e todo o processo de reorganização urbanística desencadeado por este foram basilares para *abrilhantar* (para usar um termo corriqueiro do período) as festividades do 1º Centenário, realizado em 1957. Muitos acontecimentos foram desencadeados em função do centenário. O próprio Instituto Histórico de Passo Fundo – IHPF, ainda como Centro de Estudos Históricos, nasce na busca de reunir informações para a referida comemoração.

Tendo recebido o báculo para a condução de seu “rebanho”, Dom João Cláudio Colling tornou-se o primeiro bispo da Diocese de Passo Fundo, exercendo por 30 anos (1951-1981) seu poder pastoral. Nesse período, ele teve profunda atuação não apenas na esfera espiritual, como também nos campos da saúde e educação. Sobre esses dois últimos, damos destaque para a reorganização administrativa do Hospital São Vicente de Paulo – HSVP, que possibilitou tanto sua ampliação estrutural quanto a aquisição de “equipamentos de ponta” existentes no período e a fundação do Consórcio Universitário Católico – CUC (1956), que, juntamente com a Sociedade Pró-Universidade de Passo Fundo – SPU (1950), deram origem à atual Universidade de Passo Fundo, em 1968. Atualmente, Passo Fundo é reconhecida como centro de referência em saúde e educação superior, com especial destaque às duas instituições supracitadas, isto é, HSVP e UPF.

Dom Cláudio, como assinava e ficou conhecido, era chamado por alguns amigos próximos de *cuiudo*, ao mesmo tempo que era adjetivado de *porco gordo* por alguns de seus opositores ou não simpatizantes. Enquanto o primeiro denota um garanhão, um homem forte, o segundo descrevia de forma pejorativa a estrutura física do prelado. “Ora”, diriam alguns “nem Jesus Cristo agradou a todos!”. Figura polêmica, Dom Colling tinha algumas características marcantes, tais como o *know how* em administração financeira, a abertura ao diálogo e a atuação estratégica.

Já tendo realizado alguns estudos da conformação do campo religioso passo-fundense, começamos a confirmar nossa hipótese, ou seja, a que Passo Fundo passou a se projetar como

cidade tipicamente católica após a ereção da diocese, o que é um tanto óbvio, uma vez que os cartões-postais eram estampados com a catedral, sede do bispado. Porém, para além da simples projeção pretendida (e alcançada?) pela cidade, começamos a visualizar um fortalecimento quanto às práticas religiosas católicas. A esse fortalecimento, chamaremos de *recrianização* (processo também denominado de *reação católica*). O prefixo “re” seguido da palavra “crianizar” pressupõe um aumento de vigor das práticas cristãs. Logo, parte-se do pressuposto que o cristianismo já se fazia presente, porém de forma menos potente, menos vívida. Além disso, para que fique claro, o conceito de recrianização não se refere a um território que possuía um cristianismo, por algum motivo deixou de existir e por conta desse processo volta a existir. O conceito é empregado neste trabalho com a ideia de um cristianismo pré-existente que será fortalecido. Dom Colling, portanto, surge nesse cenário como figura central de articulação.

De grande capacidade administrativa e atuação estratégica, como já dito, Dom Cláudio ocuparia posição central neste trabalho. Ao menos, essa era nossa proposta: a atuação de Dom João Cláudio Colling como primeiro bispo da Diocese de Passo Fundo. Para tal, pretendíamos elaborar uma narrativa histórica baseada em documentos provenientes da própria instituição, fazendo cotejos com a imprensa local-regional. Tendo o acesso negado quanto às caixas arquivísticas referentes a Dom Cláudio, acabamos por inverter a lógica. Usaremos, assim, como principal fonte a imprensa local-regional, sem negar a possibilidade de entrecruzar esta com algumas fontes institucionais da Igreja Romana. Tais fontes estão sob a guarda do Arquivo da Cúria Metropolitana de Passo Fundo – ACMPF.

Em vias de esclarecimento, nossa preferência pelas fontes ditas “oficiais” nada tem a ver com o ideal positivista que diz que apenas essas fontes são críveis de utilização, pois são dotadas de verdades absolutas. Temos ciência que todo o documento é parcial quanto a suas informações e que nenhuma informação é neutra. Nossa predileção se justifica apenas por esses trazerem as marcas de Dom Cláudio; suas ações e decisões, aspectos que a imprensa local-regional não traz. Sendo assim, as documentações a que tivemos acesso não dão conta de uma construção histórica, como havíamos pensado inicialmente; logo, mudamos a perspectiva do trabalho. Dom Colling não sai de cena, por ser o “pivô das jogadas”, mas fica em um segundo plano, se assim podemos dizer. A centralidade do trabalho passa a ser o processo em si, e não a figura articuladora de Dom Cláudio. Neste sentido, esta dissertação vislumbra historicizar o processo de recrianização no norte sul-rio-grandense no decurso do século XX, considerando sua adesão ao processo de recrianização no Brasil, iniciado na virada do século XIX para o

XX e, em Passo Fundo, instituído desde as primeiras décadas do século, mas potencializada ao longo do período, foco da pesquisa.

Envolto de aspectos religiosos, nossa pesquisa se insere no subcampo *História das Religiões e Religiosidades*, que como disciplina nasceu no decorrer do século XIX e se reformulou ao longo do século XX, com especial ênfase para a década de 1970 e a crise das ciências sociais e humanas. No Brasil, é apenas na década de 1980 que um movimento de historiadores passa a efetivar pesquisas acerca da historicidade das religiões e religiosidades, o que até então ficava sob encargo da Teologia, Sociologia, Filosofia e Antropologia. Levando em consideração que tanto as religiosidades como as religiões são produções humanas, situadas no campo cultural, acabamos adentrando nos preceitos da chamada *Nova História Cultural* como condutora principal deste trabalho, sem, é claro, rejeitarmos a *História Política*² e a *História Social*³. Incontestavelmente ampla, a *História Cultural* passou a abranger, entre muitas outras coisas⁴, a própria história das religiões e religiosidades.

Desde a crise das ciências humanas e sociais da década de 1970, a História se aproximou de forma invariável aos conceitos das ciências sociais, sobretudo da Antropologia. O próprio *Cultural* está alicerçado e desenhado conceitualmente na Antropologia. Sobre tal conceito, o antropólogo estadunidense Clifford James Geertz, assumindo os pressupostos weberianos, toma o homem como “um animal amarrado a teias de significados que ele mesmo teceu”, que baseia seus estudos não como uma “ciência experimental em busca de leis, mas como uma ciência interpretativa, à procura do significado” (2008, p. 4). Partindo então de uma análise semiótica, isto é, da construção de significados e significantes, Geertz e a chamada Antropologia moderna têm fortes convicções de que não existem homens “virgens” no que diz respeito aos costumes de sua formação, ou seja, não há homens não influenciados pelos lugares particulares, seus locais de convívio, sejam estes locais sociais ou não.

² Como já dissera Aristóteles (384-322 a.C.) “o homem é, por natureza, um animal político” (*Política I.2. 1253a*] C.f. Aristóteles, 1998, p. 58). Além disso, com a chamada *Nova História*, e o “retorno” do político, houve uma aproximação e até mesmo um cotejo entre a História Política e a História Cultural, passando-se a trabalhar com termos como *cultura política* e *política cultural*. Sobre política cultural, ver: URFALINO, 1998. Já sobre cultura política, ver: BERSTEIN, 1998.

³ Antoine Prost (1998; 2008) bem assinalou quanto à indissociabilidade do *social* e *cultural* na construção da narrativa histórica, alertando que as “separações, por vezes úteis de um ponto de vista metodológico, são sempre mutilações”. Nesse sentido, “não devemos renunciar a essa história total que une num só conjunto os aspectos múltiplos e solidários de uma mesma realidade, porque isso seria renunciar a compreender”. Para Prost, ainda, “Toda a história é, ao mesmo tempo e indissociavelmente, social e cultural” (1998, p. 137). No bojo das renovações desencadeada pela crise historiográfica de 1970, a História Social também se aproximou da antropologia, levando-a, em sentido estrito, a privilegiar progressivamente abordagens socioculturais sobre os enfoques econômico-sociais até então predominantes (CASTRO, 1997, p. 84).

⁴ Segundo Ronaldo Vainfas a insuficiência e a imperfeição teórica fizeram com que a própria *História das Mentalidades* encontrasse refúgio na *História Cultural* (VAINFAS, 1997, p. 220).

Dentro dessa complexa teia, encontramos a religião como agente ativo na construção do ser humano que constrói o seu mundo. Desse modo, utilizaremos Peter Berger. Esse autor trabalha com a ideia de que devemos compreender a sociedade em termos dialéticos, pois ao mesmo tempo que o indivíduo molda a sociedade, a sociedade molda o indivíduo. Assim, “toda sociedade humana é um empreendimento de construção do mundo [e a] religião ocupa um lugar destacado nesse empreendimento” (BERGER, 1985, p.15), já que esta “é a ousada tentativa de conceber o universo inteiro como humanamente significativo” (BERGER, 1985, p.41). A partir dessa construção é que se vislumbra, até mesmo, uma proteção, a partir de um “dossel sagrado”, visto que as religiões instituem padrões morais e éticos de comportamento, formando grupos diferentemente localizados em sociedade. Por isso a necessidade de tal estudo, que deve ter por prisma as concepções culturais e sociais do fenômeno religioso, produzidas pelo ser humano no espaço-tempo.

Outro autor que gostaríamos de trazer para tal discussão é o geógrafo brasileiro Milton Santos. Para Santos, “A paisagem é testemunha da sucessão dos meios de trabalho, um resultado histórico acumulado. O espaço humano é a síntese, sempre provisória e sempre renovada, das contradições e da dialética social” (SANTOS, 2006, p. 70). Partindo disso, pode-se afirmar que o ser humano é fruto de uma dialética constante, entre ele e seu meio de inserção – é ator passivo e ativo na constituição social, já que ao mesmo tempo que é ator da peça teatral é também espectador; atua e observa sua atuação. Reafirmados assim, as capacidades humanas de criação, as *tradições inventadas* na acepção de Hobsbawm⁵ ou as *artes de fazer, morar e cozinhar* expressos na *Invenção do Cotidiano* de Michel de Certeau (1996; 1998) são bem ilustrativas dessa aptidão humana de produzir ou construir coisas. Nós mesmos, aqui, estamos a criar, a construir histórias a partir de vestígios. De retalho em retalho, construimos uma colcha. Além disso, ao mesmo tempo que escrevemos História, escrevemos nossa história, pois expomos quem somos, nossas leituras e concepções de mundo. Como escreve Jules Michelet, no prefácio de um de seus livros, “É que a história, na progressão do tempo, faz o historiador, muito mais do que é feita por ele. Meu livro me criou. Eu que fui obra dele”⁶ [tradução nossa] (MICHELET, 1869, p. 10).

⁵ “O termo ‘tradição inventada’ é utilizado num sentido amplo, mas nunca indefinido. Inclui tanto as ‘tradições’ realmente inventadas, construídas e formalmente institucionalizadas, quanto as que surgiram de maneira mais difícil de localizar num período limitado e determinado de tempo - às vezes coisa de poucos anos apenas - e se estabeleceram com enorme rapidez” (HOBSBAWM, 1997, p. 9).

⁶ Citação original: “C’est que l’histoire, dans le progrès du temps, fait l’historien bien plus qu’elle n’est faite par lui. Mon livre m’a créé. C’est moi qui fus son œuvre”.

Em se tratando dos “retalhos”, utilizaremos essencialmente a imprensa local-regional – em especial, o periódico passo-fundense *O Nacional*. A escolha deste e não de outro veículo de comunicação se deu por alguns motivos. 1) Fundado em 1925, é o jornal mais antigo ainda em circulação, abarcando grande parte da temporalidade proposta neste trabalho. Isso nos confere uma linearidade e serialização ao *corpus* documental que julgamos interessante para a construção desse processo histórico. 2) Sendo o jornal de situação político-partidária na cidade, cremos ser fundamental acompanhar como este projeta a ICAR e Dom Cláudio, a fim de analisar as relações entre os dois poderes (temporal e espiritual) constituídos na esfera local. A coalizão ou não entre ambos os campos auxilia numa maior compreensão processual. 3) Ao voltar de sua primeira visita *ad limina apostolorum*, Dom Cláudio firma um acordo moral com tal periódico, já que este traz consigo uma benção apostólica feita pelo Papa Pio XII direcionada a *O Nacional*. Isso nos faz crer que esse jornal foi o grande divulgador das ações de Dom Colling, importante articulador e impulsionador do processo recristianizador.

Fundado em 19 de junho de 1925 por Theófilo Guimarães e sob a direção de Herculano Annes⁷, *O Nacional* se conformava inicialmente como um bissemanário, reconfigurando-se logo em seguida para um jornal com tiragens diárias. Sem demora, o periódico é adquirido por Herculano Annes, que o vende na década de 1940 para seu funcionário Múcio de Castro, um jornalista passo-fundense que mais tarde tornou-se deputado estadual pelo Partido Trabalhista Brasileiro – PTB. A de se pontuar ainda três coisas: 1) Apesar de intitular-se como *O Nacional*, o periódico tem notícias internacionais, estaduais, regionais e locais; 2) o padrão físico que se iniciou com quatro páginas e se manteve por décadas modificou-se com o passar do tempo; e 3) além do número de páginas, a própria periodicidade das publicações muda em alguns contextos, como é o caso da conjuntura pandêmica desencadeado pelo coronavírus (COVID-19), em que, de forma irregular, são editados de duas a três edições semanais.

Contemplando o jornal desde sua primeira edição até os dias atuais, o acervo encontra-se, quase que completo, sob os cuidados do Arquivo Histórico Regional – AHR, instituição que está vinculada ao Programa de Pós-Graduação em História – PPGH da UPF. O jornal encontra-se em grande parte digitalizado e é facilmente acessado de forma gratuita.

A utilização de periódicos, como já é de conhecimento no meio historiográfico, surge no período de questionamento dos paradigmas historiográficos então vigentes, quais sejam, o positivismo, o historicismo e o marxismo. Essas discussões tomam vulto a partir da década de 1920 e se tornam mais enfáticas com a publicação de *Annales d'histoire économique et sociale*,

⁷ Herculano Annes era irmão de Armando Araújo Annes, intendente municipal de 1924 a 1928 e prefeito por duas legislaturas: 1930-1932/1947-1952.

criado pelos historiadores Marc Bloch e Lucien Febvre. É em torno dessa revista e desses historiadores que se constituiu a então chamada *Escola dos Annales*, *Escola* essa que se reformulou constantemente durante o século XX, com especial ênfase para a chamada *Terceira Geração* (1968-1989), e historiadores como Jacques Le Goff e Pierre Nora.

A partir dessa *Escola*, algumas concepções tradicionais foram questionadas. A própria noção de História como a ciência que estuda o passado é readequada. É claro que o passado se constitui como objeto central para o historiador, porém admite-se que esse objeto é construído a partir das perspectivas e necessidades do presente. Para Benedetto Croce, “toda a história” é “história contemporânea”, salienta Jacques Le Goff (1990, p. 24). Assim, nas “leituras e releituras do passado há constantes perdas e ressurreições” (CAPELATO, 1988, p. 20). Além disso, passou-se a entender a interdisciplinaridade como fundamental para a construção historiográfica. Novos problemas, novas abordagens e novos objetos⁸ começam, então, a ser valorizados no *métier* do historiador.

Outra mudança fundamental diz respeito à ampliação de fontes históricas, já que a própria concepção de documento foi reformulada. No bojo desse “alagamento”, os periódicos passaram a ser críveis de utilização. Porém, as críticas realizadas já na década de 1930 pelos *Annalistas* “não implicou o reconhecimento imediato das potencialidades da imprensa, que continuou relegada a uma espécie de limbo” (LUCA, 2008, p. 112). No caso brasileiro, segundo Maria Helena Rolim Capelato, até a primeira metade do século XX, os historiadores encerraram o documento-jornal com duas posturas distintas: “o desprezo por considerá-lo fonte suspeita, ou o enaltecimento por encará-lo repositório da verdade” (1988, p. 21).

O que não pode ser negado é que sendo “enciclopédias do cotidiano”, como menciona Tânia Regina de Luca (2008), ou “arquivos do cotidiano”, como chamou Renée Barata Zicman (1985), as fontes jornalísticas são riquíssimas para a reconstrução histórica, seja esta política ou sociocultural, seja até mesmo ambiental. São nos jornais que ficam registrados os acontecimentos cotidianos de uma cidade. É com ele que conseguimos “dar vida” a uma realidade de outrora, evidenciando bares, cinemas e festas mais frequentados. Ou, até mesmo, verificar os modelos de automóveis disponíveis no mercado ou os remédios da “farmácia”, como a “pomada milagrosa” Minancora. É por meio da fonte periódica que encontramos curiosas histórias, como a do falso bispo⁹, ocorrida na década de 1970.

⁸ Sob a organização de Jacques Le Goff e Pierre Nora, fora organizada uma coletânea de três volumes, cujos títulos são: *História: Novos Problemas* (1995), *História: Novas Abordagens* (1976) e *História: Novos Objetos* (1995).

⁹ Tendo vindo do Uruguai, Jorge Walter Muniz Mariosa, de 26 anos, passou por algumas cidades do Estado, como Porto Alegre e Caxias do Sul. Nesta última, aliás, teria tido contato com Dom Benedito Zorzi, bispo de Caxias do Sul (1952-1983). Sendo “bom de lábia”, conseguiu que o prelado caxiense lhe emprestasse o anel episcopal, pois

Ao fazer algumas considerações metodológicas quanto à utilização do jornal como fonte histórica, Zicman salienta algumas modificações na imprensa periódica. De acordo com ele, a partir da década de 1950,

o tradicional “jornal de opinião” vai sendo substituído por um novo tipo de Imprensa com o aparecimento da “Imprensa de Informação”, que nega as características políticas e ideológicas tão marcantes na Imprensa do período anterior. O julgamento crítico vai sendo substituído pela pretensa “objetividade” (ZICMAN, 1985, p. 92).

De qualquer modo, mesmo tendo por premissa a “objetividade”, sabemos que por trás dos enunciados discursivos existem pessoas, instituições, e essas nunca são imparciais, ou, como afirma Eni de Lourdes Puccinelli Orlandi, citando Michel Pêcheux, “não há discurso sem sujeito e não há sujeito sem ideologia” (2000, p. 17). Sendo assim, como qualquer outro documento, as informações devem ser questionadas (crítica documental) levando em consideração as construções discursivas e suas temporalidades. Por esse motivo, utilizaremos metodologicamente algumas categorias provenientes da *Análise de Discurso*, partindo da obra de Orlandi, *Análise de Discurso: princípios e procedimentos* (2000). Para essa autora:

A análise de discurso concebe a linguagem como mediação necessária entre o homem e a realidade natural e social. Essa mediação, que é o discurso, torna possível tanto a permanência e a continuidade quanto o deslocamento e a transformação do homem e da realidade em que ele vive (ORLANDI, 2000, p. 15).

Sendo o discurso um mecanismo de poder, como bem aponta Michel Foucault (1996)¹⁰, devemos levar em consideração que o jornal-periódico tem em mãos o poder de formar opiniões e de até criar ou realimentar imaginários que contribuem para a construção de uma realidade paralela à vivência social. Como exemplo, basta que lembremos da força da imprensa tanto para a constituição de regimes autoritários como para sua queda. E isso, aliás, não só no Brasil. Na própria história recente do Chile, para não sairmos da América Latina, a imprensa teve forte papel na instauração do governo de Augusto Pinochet, uma vez que está já vinha “bombardeando” o então presidente Salvador Allende com informações deturpadas.

queria fazer uma cópia para presentear o bispo uruguaio Dom Roberto Casero de Melo. Em seguida, teria conseguido uma batina com Padre Mário Pedrotti. Feito isso, passou a se promover como bispo por onde passava. Chegando em Passo Fundo, o falso bispo se hospedou no Provincialato das Irmãs Franciscanas. Ao saber da existência de um bispo em Passo Fundo, Dom Cláudio Colling foi ao seu encontro e o desmascarou. Jorge foi encaminhado para a delegacia para prestar depoimento.

¹⁰ “Por mais que o discurso seja aparentemente bem pouca coisa, as interdições que o atingem revelam logo, rapidamente, sua ligação com o desejo e com o poder. Nisto não há nada de espantoso, visto que o discurso - como a psicanálise nos mostrou - não é simplesmente aquilo que manifesta (ou oculta) o desejo; é, também, aquilo que é o objeto do desejo; e visto que - isto a história não cessa de nos ensinar - o discurso não é simplesmente aquilo que traduz as lutas ou os sistemas de dominação, mas aquilo por que, pelo que se luta, o poder do qual nos queremos apoderar” (FOUCAULT, 1996, p. 10).

Desta feita, é importante que, neste tipo de análise, leve-se em consideração as constituições discursivas, como foram feitas, e partindo disso buscar entender as motivações que fizeram levar a esse caminho e não outro – as palavras são formadas pela conexão de símbolos historicamente construídos, e nesse sentido possuem significantes e podem ser decodificadas. Além disso, o *não dito* ou o *implícito* devem ser levados em consideração, sobretudo quando esses mecanismos de linguagem sustentam *o dito* (ORLANDI, 2008). Outra forma de analisar o *não dito* diz respeito à *política do silêncio*, ou simplesmente *silenciamento*. Neste, o *silêncio é fundador* do significado, ou seja, “o silêncio é a matéria significativa por excelência, um *continuum* significante. O real da significação é o silêncio” (ORLANDI, 2007, p. 29).

Da mesma forma que Orlandi, Michel Foucault salienta que a prática discursiva pode ser definida como um “conjunto de regras anônimas, históricas, sempre determinadas no tempo e no espaço, que definiram, em uma dada época e para uma determinada área social, econômica, geográfica ou linguística, as condições de exercício da função enunciativa” (FOUCAULT, 2008a, p. 133). Ou seja, os discursos são construídos num espaço-tempo de acordo com determinada realidade. Dessa forma, pode-se atestar que o discurso tem uma base histórica e institucional, que aceita ou impede sua realização. No caso da imprensa escrita, o “filtro” que seleciona o que deve chegar até as mãos do leitor é constitutivo do silenciamento discursivo.

Vasta é a bibliografia disponível sobre a história da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) no Brasil. São dezenas de livros, dissertações, teses e artigos com diferentes recortes espaço-temporais e enfoques teórico-metodológicos. Trabalho sobre-humano seria dar conta da gama de conhecimento produzido sobre o assunto. De tal modo, tomamos por base algumas obras que julgamos necessárias para a produção deste trabalho, com especial destaque para duas, que mesmo passíveis de críticas são maciçamente utilizadas em trabalhos acadêmicos.

Dito isso, tanto a obra de Thomas Charles Bruneau, *Catolicismo brasileiro em época de transição* (1974), como o livro de Scott Mainwaring, *Igreja católica e política no Brasil - 1916-1985* (1989), nos foram de grande valia, uma vez que ambas serviram como guisa de condução para a construção deste trabalho. Dificilmente uma dissertação ou tese que busque entender a ICAR no Brasil não se utiliza destes. Além disso, usaremos obras mais recentes, não apenas por serem mais especializadas quanto a temas específicos dentro do âmbito que se constitui a historicidade da ICAR, mas por estas serem frutos de constantes atualizações, que partem de novas fontes, novas abordagens e novos problemas.

Mauricio de Aquino e sua tese de doutorado *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)*

(2012) nos auxilia a compreender uma das estratégias operadas pela ICAR no pós-Proclamação da República em busca de manutenção e expansão visando à difusão das doutrinas católicas romanas. O conceito de *diocesanização* é central. Já Kenneth P. Serbin em *Padres, celibato e conflito social: uma História da Igreja Católica no Brasil* (2008) colabora com um olhar diverso quanto aos demais, pois nos traz uma visão mais interna da instituição romana, sobretudo no que diz respeito à formação sacerdotal.

No quesito historiográfico, essas obras supracitadas constituem o cerne de nosso trabalho. Contudo, vislumbrando uma maior compreensão da pesquisa proposta, utilizamos outros tantos textos que versaram de forma direta ou indireta sobre a temática, como se verificará no decorrer do texto. A estes foram somadas leituras sobre a história regional e local, bem como os trabalhos institucionais e acadêmicos (poucos) voltados à Igreja Católica de Passo Fundo.

Com a finalidade de melhor sistematizar as ideias, entendemos por bem dividir o presente trabalho em três partes, com subdivisões internas. Nesse sentido, o primeiro capítulo traça a historicidade das relações de poder estabelecidas entre Igreja e Estado sob os aspectos do padroado régio lusitano e os embates entre os dois poderes, sobretudo no século XIX, com a emergência do movimento ultramontano. Por mais que a retrospectiva proposta pareça exagero, acreditamos que para o entendimento das relações entre os poderes temporais e espirituais durante a república brasileira e a reorganização da Igreja Romana até pelo menos o Concílio Vaticano II, seja fundamental a compreensão de dois conceitos. São eles: padroado régio e ultramontanismo.

O segundo capítulo busca elucidar a formação histórica do Rio Grande do Sul, da conformação da região norte do Estado e como a Igreja Romana se inseriu nesses locais. Tal proposição se justifica por entendermos a necessidade de compreensão dialética entre o espaço historicamente constituído e o indivíduo ali inserido. Além disso, busca-se entender dois processos que se constituem em um só, isto é, o de recristianização. O primeiro diz respeito à conformação do espírito religioso católico, quando se institui a ideia de criação de uma Diocese em Passo Fundo, em 1930. Já o segundo versa sobre o processo de constituição da diocese, com intuito de percebermos como o “rebanho” se encontrava antes da chegada de seu “pastor”.

Já no terceiro e último capítulo, pretendemos explicar sobre a consolidação e manutenção do processo de recristianização no norte do Estado do Rio Grande do Sul. Assim, iniciaremos com o delineamento do perfil pastoral de Dom Cláudio Colling, o grande articulador das estratégias de fortalecimento do catolicismo romano na região de sua atuação.

Nesse sentido, sob o prisma de seu lema episcopal *Illum oportet crescere*¹¹, Dom Colling não apenas revigorou as práticas católicas como também construiu mecanismos de conservação. Dito isso, trabalharemos com três dessas ferramentas: a Casa de Retiros, os Seminários Diocesanos e a Romaria de Nossa Senhora de Fátima. Finalmente, trataremos do acordo entre a Municipalidade e a Mitra Diocesana, que auxiliou na reorganização urbana do centro de Passo Fundo, para posteriormente trabalharmos com a Cruzada Nossa Senhora Aparecida, um movimento pretensamente cristão.

Por fim, nossa proposta em introduzir trechos da documentação no corpo do texto objetiva trazer uma maior aproximação entre o objeto de estudo e nosso leitor. Para além disso, optamos por manter a grafia das citações literais, por entendermos ser aquela a cultura ortográfica do período, e que nesse sentido deve ser conservada.

¹¹ Tradução: “É preciso que Ele cresça” (João 3:30).

I. QUEM PROFETIZA EDIFICA A IGREJA¹²: A CONSTITUIÇÃO DA IGREJA CATÓLICA APOSTÓLICA ROMANA NO BRASIL E A RECRISTIANIZAÇÃO DO POVO BRASILEIRO (1889-1930)

As relações entre os poderes políticos e religiosos no Brasil são geralmente descritas como amalgamadas, tal como roteiros de dramáticas novelas, muito apreciadas pelos brasileiros. Segundo a narrativa oficial, aos 22 dias do mês de abril de 1500, os povos nativos localizados no litoral sul do atual Estado da Bahia viam se aproximar 12 embarcações, lideradas pelo português Pedro Álvares Cabral, as quais em suas velas traziam o símbolo da Ordem de Cristo¹³ – uma cruz vermelha em um fundo branco. Nação da tradição católica, Portugal tinha em sua concepção colonizadora a evangelização, buscando assim levar a “verdadeira e única palavra”, ou seja, a palavra de Jesus Cristo, a todos os recantos do planeta. Por conta disso, em 26 de abril era realizada a primeira missa, sendo fixada uma cruz nas areias da atual cidade de Porto Seguro. Inicialmente, deu-se o nome a esse “novo” território de *Ilha de Vera Cruz*, posteriormente chamada de *Terra de Santa Cruz*.

Andando de “mão dadas” por longos 400 anos, os poderes temporais (Estado) e espirituais (Igreja) tiveram uma separação em 1889. “Divórcio” com divisão de bens, o casamento vinha se desgastando há algum tempo, tendo sua maior corrosão a partir do Segundo Reinado (1840-1889). O Estado de flerte com os ideais modernos, ditos progressistas, sejam

¹² Frase completa: “Quem fala em língua a si mesmo se edifica, mas quem profetiza edifica a igreja” (1 Coríntios 14:4)

¹³ Com a extinção da Ordem do Templo, mais conhecida como a Ordem dos Templários em 1311, pelo Papa Clemente V (1305-1314), o rei de Portugal Dom Dinis, o Lavrador (1279-1325), instituiu em 14 de agosto de 1318 a *Ordo Militiae Jesu Christi*, Ordem da Milícia de Nosso Senhor Jesus Cristo, ou simplesmente Ordem de Cristo, alegando a necessidade de criação de uma nova milícia religiosa a fim de defender Portugal do Islã. Tal ordem foi confirmada canonicamente pela bula *Ad ea ex quibus cultus augeatur*, dada pelo Papa João XXII (1316-1334) em Avignon, em março de 1319 (ANTT, 2020; CDEC, 2020; OHP, 2020). Segundo o historiador Ítalo Domingos Santirocchi, o “poder espiritual da Ordem de Cristo e o direito de padroado da Coroa Portuguesa estão intimamente ligados, pois ambos tiveram origem no processo de expansão ultramarina, na luta contra os mouros e na formação dos Estados modernos; O Infante D. Henrique (1394-1460), o Navegador, e a Ordem de Cristo prestaram eminentes serviços à coroa portuguesa: as viagens, as conquistas e as descobertas no Atlântico. Em agradecimento, os reis e os papas deram à Ordem de Cristo o padroado das terras ultramarinas conquistadas e por conquistar” (2015, p. 48-49).

eles o *liberalismo*¹⁴ e o *laicismo*¹⁵, com toques de *positivismo*¹⁶, fez com que a liderança da Igreja no Brasil quisesse “voltar para casa de sua mãe” – leia-se *Sancta Mater Ecclesia* –, tentando buscar seus valores e se revigorar, haja vista os péssimos tratos de seu “cônjuge”. Mesmo separados, pelo bem de seus filhos – o povo brasileiro –, Estado e Igreja não perderam o contato, mantendo um “romance” às escondidas (nem tão escondido assim).

Com apoio de sua “mãe”, a Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) no Brasil passa a se reinventar, rearticulando-se ao novo cenário imposto; muda o cenário, mudam os atores, assim, com as estratégias, sejam elas a criação de colégios católicos, seja a implementação de visitas pastorais ou a elaboração da “boa imprensa”. Com isso, a hierarquia católica buscou se inserir na vida de todos os brasileiros. Procurando expandir seus domínios territoriais, a ICAR no Brasil criou novas dioceses e paróquias. Estas últimas, como “pequenas engrenagens”, construíram e auxiliaram na construção da identidade local. Já as dioceses, “relógio” que se constitui de várias engrenagens, davam sentido e harmonia ao processo. Enfim, estando mais perto de seus “filhos”, melhor podia “criá-los”; o bom Pastor, assim, conhece e é reconhecido por suas “ovelhas”.

Por mais que a retrospectiva proposta pareça exagerada, acreditamos que, para uma melhor compreensão das relações entre os poderes temporais e espirituais durante a República brasileira e a reorganização da Igreja Romana até pelo menos o Concílio Vaticano II (1962-1965), seja fundamental a compreensão de dois conceitos. São eles: padroado régio e ultramontanismo. Sendo assim, este capítulo almeja traçar a historicidade das relações de poder estabelecidas entre Igreja e Estado sob os aspectos do padroado régio lusitano e os embates entre os dois poderes, essencialmente no século XIX, com a emergência do movimento ultramontano. Ainda neste capítulo, trataremos das estratégias utilizadas pela ICAR no Brasil, no pós-Proclamação da República, que vislumbraram a recristianização do povo brasileiro à luz

¹⁴ “O liberalismo, que surgiu no século XVIII a partir do Iluminismo, teve seu auge no século XIX e pode ser dividido em liberalismo econômico e liberalismo político. Vigorou principalmente na Europa ocidental e na América Latina até o período do entre-guerras, quando sofreu severa crise com os regimes fascistas, ressurgindo no último quartel do século XX, revitalizado na teoria política-econômica do neoliberalismo. A base social do pensamento liberal era a burguesia, que, ascendendo economicamente durante a Idade Moderna, almejava tomar o poder político. Economicamente, o liberalismo é uma teoria capitalista, que defende a livre-iniciativa e a ausência de interferências do Estado no mercado. O liberalismo político, por sua vez, emergiu como uma nova forma de organizar o poder, contrária ao Absolutismo” (SILVA, 2005, p. 258). Esse mesmo liberalismo, ao “invés de defender a submissão da Igreja nacional ao poder civil, [...] propunha uma total separação entre os dois poderes”, isto é, entre o poder temporal e espiritual (SANTIROCCHI, 2015, p. 52).

¹⁵ *Laicismo* é um ideal que defende que toda e qualquer religião não tenha influência em assuntos relativos ao Estado. Tal conceito ganha força a partir da Revolução Francesa e da separação entre as administrações temporal e espiritual.

¹⁶ *Positivismo* é uma corrente filosófica do século XIX, século do cientificismo. Tal linha traz como cerne a aposta na ordem e na ciência para a obtenção de progresso social.

dos pressupostos ultramontanos, movimento este alicerçado no Concílio de Trento; marco da chamada Contrarreforma católica. Entre as estratégias, daremos especial ênfase ao processo de *diocesaniação*.

1.1. *As coisas antigas já passaram; eis que surgiram coisas novas*¹⁷: O ultramontanismo e a reorganização do catolicismo no Brasil

Quando se trata da história da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), seja em âmbito nacional, seja no internacional, durante o século XX, é inevitável que se retorne ao século XIX, pois é aí que se encontra um ponto-chave para entendê-la nos anos que se seguem. Entretanto, não queremos dizer que se possa desprezar os séculos anteriores, mas sim que este é o ponto de partida de novos rumos para o catolicismo romano, sobretudo no Brasil, visto a vigência do *padroado régio* neste e o desenvolvimento do *ultramontanismo* na Sé Romana. Podemos afirmar, assim, que tanto o padroado quanto o ultramontanismo são conceitos centrais para o entendimento da Igreja Católica no Brasil. Ambos serão trabalharemos ao longo do texto que se segue.

O sistema configurado pelo padroado régio na América Latina é fundamental para a constituição de um catolicismo notadamente diferente das demais igrejas do período. Soma-se a isso a ideia de *crístandade tardia*¹⁸, afinal, com as Reformas Protestantes do século XVI,

¹⁷ Frase completa: “Portanto, se alguém está em Cristo, é nova criação. As coisas antigas já passaram; eis que surgiram coisas novas!” (2 Coríntios 5:17).

¹⁸ A História como ciência tem algumas necessidades básicas: localizar o homem no tempo e no espaço. Sendo assim, buscando uma localização temporal, normalmente se divide a história da humanidade em blocos, em períodos históricos, cuja historiografia tradicional periodiza da seguinte forma: Idade Antiga, Idade Média, Idade Moderna e Idade Contemporânea (assim é posto ao menos no Ocidente). Isso não significa, pois, que se possa dizer: “acabou aqui a Idade Antiga, agora é Idade Média”. Resquícios estruturais que alicerçam as devidas sociedades permeiam e perpassam as divisões historiográficas. Atualmente existem pesquisas que trabalham com o conceito de *antiguidade tardia* e de *idade média tardia*. Sem entrarmos nos pormenores de tais discussões, afinal não é nosso foco aqui, gostaríamos de chamar a atenção para o que definimos como *crístandade tardia*. Durante os mil anos de medievo a Igreja passou a exercer papel fundamental na constituição e formação das sociedades e dos Estados do período. Poderes temporais e espirituais se entrelaçavam e constituem uma forma de governo denominada de *crístandade*. Assim, de forma simples e direta, a *crístandade tardia* pode ser definida como a forma de governo tipicamente medieval, mas que ultrapassa o medievo e é exercida no período posterior. Nesse sentido, ao questionar se *A história deve ser dividida em pedaços* (2015) e reafirmar sua tese da chamada “longa Idade Média”, Jacques Le Goff afirma que a “periodização, obra do homem, é, portanto, ao mesmo tempo artificial e provisória. Ela evolui com a própria história. Em relação a isso, ela tem uma dupla utilidade: permite controlar o tempo passado, mas também sublinha a fragilidade desse instrumento do saber humano que é a história” (p. 29). Além disso, pontua sobre a necessidade didática de tais divisões, com o advento da história como matéria de ensino, durante o século XIX. Assim “Para poder melhor compreendê-la, melhor captar seus pontos de viragem, e assim ensiná-la, os historiadores e os professores precisam doravante sistematizar sua divisão em períodos” (p. 42).

iniciadas em 1517 na Alemanha por Martinho Lutero, esse modelo começa a ruir em toda a Europa. Porém, mesmo “depois da Reforma protestante, o modelo de Igreja que desaparecia no resto da Europa permaneceu intacto na Espanha e em Portugal” (BRUNEAU, 1974, p. 27). Dessa maneira, enquanto os chamados *protestantes* se expandiam na Europa, com João Calvino na França ou com Henrique VIII, então rei da Inglaterra, e auxiliavam na decadência do modelo de cristandade, esse mesmo modelo era aqui, na América Latina, fomentado. Assim, desde seu início, as Igrejas da América Latina têm alguns aspectos que as diferenciam de outras regiões do mundo, embora todas façam parte da mesma ICAR.

O padroado foi concedido¹⁹ pela Igreja de Roma, cedendo certo grau de controle sobre uma Igreja local, ou nacional, a um administrador civil. Tal benesse dada os reis e rainhas ibéricos advinham da afeição da Sé Romana pela dedicação, pelo empenho e pelos esforços para difundir a religião católica. Além disso, ao ceder tal poder, a Igreja representada na pessoa do Papa esperava que isso fornecesse o estímulo necessário para futuras “boas obras²⁰” e que a exclusividade religiosa permanecesse intacta. Neste sentido, caberia aos monarcas portugueses e espanhóis a administração dos interesses religiosos, sejam estes administrativos, sejam jurídicos ou financeiros. Assim, tudo que era construído pelo rei/rainha, no que tange à propagação do catolicismo, por ela mesmo deveria ser patrocinado, sustentado. Em conformidade com isso, Bruneau aponta: “De certo modo o espírito do padroado pode ser assim

¹⁹ Para Bruneu (1974), o sistema de padroado empregado na então América Portuguesa e posteriormente no Brasil Império se constitui de uma série de quatro bulas papais editadas entre 1455 e 1515. Seriam elas: 1) *Romanus Pontifex*, editada pelo Papa Nicolau V, a 8 de janeiro de 1455, para Afonso V, Rei de Portugal – esta dá reconhecimento às conquistas de Portugal contra os infiéis antes e depois de 1452, concedendo-lhes direitos singulares para explorar e pleitear as regiões meridionais, e enfatiza o caráter missionário da ação exploratória; 2) *Inter Cetera*, editada pelo Papa Calixto III, a 13 de março de 1456, para Afonso V, Rei de Portugal – dizia que o Grão Prior da Ordem de Cristo (Afonso V) tinha o compromisso de ocupar todos os domínios episcopais nas terras do além-mar conquistadas ou por conquistar; 3) *Aeternis Regis*, editada pelo Papa Sixto IV, a 21 de junho de 1481, para Afonso V, Rei de Portugal – reafirmava o que os papas anteriores haviam concedido em relação à jurisdição temporal da Coroa de Portugal e à jurisdição espiritual da Ordem de Cristo; e 4) *Praecelsae Devotionis*, editada pelo Papa Leão X, a 3 de novembro de 1514, para Manuel I, Rei de Portugal – nesta, o Papa não apenas confirmou a jurisdição anterior da Coroa, mas a estendeu para “qualquer outra região, mesmo desconhecida” (p. 32-33). Entretanto, segundo Eduardo Hoornaert, “Em Portugal o padroado era uma tradição bem antiga, nascida nos tempos da reconquista”. Nesse sentido, ainda de acordo com Hoornaert, o regime do padroado lusitano se prendia à criação da Ordem dos Templários (1118), de caráter simultaneamente militar e religioso, e que, após sua extinção no século XIV (1312), seus bens foram transferidos para a recém-criada Ordem de Cristo (1319) (2008, p. 34). Somado a isso, de acordo com Riolando Azzì, após o falecimento de Dom Jorge, mestre das Ordens de São Bento (1146), conhecida como Ordem de Avis e Sant'Iago da Espada (1175), ocorrido em 22 de julho de 1550, o papa Júlio III “anexou e incorporou para sempre, em 1551, o grão-mestrado das três Ordens (de Cristo, de São Tiago e de São Bento) à Coroa de Portugal” (2008, p. 163).

²⁰ “No Brasil, as relações entre Igreja e Estado codificaram-se no padroado. Este fez da evangelização um assunto oficial do Estado e, portanto, uma forma de dominação que muitas vezes atropelava os ideais cristãos. O padroado ostensivamente oferecia privilégios à Igreja, mas na realidade, permitia ao Estado salvaguardar zelosamente o seu poder. O papa concedera à coroa portuguesa o controle sobre os assuntos espirituais como recompensa pelo êxito na expulsão dos mouros e pela conversão de novas áreas do mundo. Paradoxalmente, embora Portugal fosse um dos poucos países que aceitavam todos os ditames tridentinos da Contra-Reforma seu Estado altamente centralizado usava o padroado para intervir com grande frequência na esfera eclesiástica” (SERBIN, 2008, p. 48).

resumido: aquilo que é construído pelo administrador, pode ser controlado por ele” (1974, p. 31).

Instaurado o padroado no reino de Portugal, o molde de Igreja oficializada na colônia era semelhante ao que existia na pátria-mãe. Nesse sentido, o padroado a moldes portugueses teve raízes lançadas não apenas na América Portuguesa, mas também nas Igrejas de domínio lusitano da África e da Ásia. Importa salientar que esse padroado “seguiu um percurso constitutivo diferenciado em relação ao espanhol” (SANTIROCCHI, 2015, p. 48). O ponto-chave da diferença se dá no duplo padroado. Dessa forma, convém citarmos duas encíclicas papais. Estas merecem especial atenção, pois são base de características que fazem que o padroado lusitano se diferencie do estabelecido pela Coroa Espanhola. Leão X (1513-1521), em 1514, editou duas importantes bulas direcionadas à Manuel I. Na primeira destas, *Dum Fidei Constantian*, de 7 de junho de 1514, Leão X confiava ao então rei português, como Grão-Mestre, o padroado de todos os benefícios menores que até então tinham sido desempenhados pelo Grão Prior da Ordem²¹. Já na segunda, escrita aos 12 dias do mês de junho daquele mesmo ano, a *Pro excellenti præeminentia*, também por Leão X, criava a Diocese de Funchal, Ilha da Madeira, Portugal, e incluía em seu domínio a então América Portuguesa²² (BRUNEAU, 1974, p. 33).

A partir desse momento, pelo direito do Padroado Real, o monarca poderia apresentar ao Papa seus indicados aos benefícios maiores nas possessões ultramarinas, enquanto ao Grão-mestre da Ordem de Cristo permaneciam os direitos de administrar os dízimos e apresentar aos bispos seus indicados aos benefícios menores (SANTIROCCHI, 2015, p. 49).

Com a criação da Diocese de Funchal, deveria-se interromper a jurisdição episcopal externa da Grão Prior nas terras ultramarinas, que deixavam de ser *nullius diocesis* (sem diocese). Em tese, deveriam ser cessadas todas as ingerências da Ordem de Cristo, podendo haver apenas um modelo de padroado cobrindo as colônias portuguesas. Entretanto, por intenção expressa pelo próprio Sumo Pontífice, ambas as formas de padroado, sob o domínio da Coroa, foram permitidas. É assim que se dá o dito *padroado duplo*. Dessa forma, tanto o

²¹ “A princípio o cargo de Grão-Mestre era obtido por eleição. O Rei Manuel foi eleito para esse ponto em 1483 e daí por diante os papas entregaram esse posto à Coroa Portuguesa” (BRUNEAU, 1974, p. 33).

²² A Diocese do Funchal tomou proporções muito maiores do que podemos imaginar. Tal circunscrição eclesiástica compreendia todo o território ocupado pelos portugueses no Atlântico e no Índico. Destarte, a diocese abarcava não somente as áreas das ilhas daquele arquipélago e da América Portuguesa, “mas todos os territórios descobertos ou a descobrir pelos portugueses. Assim, a sua jurisdição estendia-se por todo o território africano ocidental e oriental, Brasil e Ásia. Por isso, o seu primeiro Bispo, Dom Diogo Pinheiro usou o título de Primaz”. Da Diocese de Funchal desmembraram-se as Dioceses de Goa (Índia), Angra (Portugal), Cabo Verde (Cabo Verde), São Tomé (São Tomé e Príncipe) e São Salvador da Bahía (Brasil). Em 1550, perdeu o status de Metropolitana, tornando-se sufragânea do Arcebispado de Lisboa, Portugal (DFUN, 2020).

Padroado Real como o da Ordem de Cristo “foram centralizados nas mãos dos reis quando o mestrado da referida ordem foi ligado perpetuamente ao monarca lusitano” (SANTIROCCHI, 2015, p. 48). Por consequência, competiu ao Rei de Portugal e seus sucessores um padroado duplo: “Um de caráter secular – pertencente ao rei enquanto rei – sobre o benefício episcopal da diocese de Funchal; e outro, de caráter eclesiástico, embora sem jurisdição espiritual, sobre os benefícios menores, enquanto grão-mestre da Ordem de Cristo” (LIMA, 2014, p. 47). Com a criação da Primeira Diocese no Brasil em Salvador, na Bahia, em 25 de fevereiro de 1551, pela bula *Super Specula*, e a bula *Praeclara Charissimi*, de 30 de dezembro de 1551, o duplo padroado foi formalmente reconhecido (OLIVEIRA, 1964; BRUNEAU, 1974; SANTIROCCHI, 2013).

Além do exposto, é importante destacar o que Robert Ricard aponta ao comparar a Igreja nas Américas Espanhola e Portuguesa. Diz ele: “A América espanhola chegou muito depressa ao *status* de Igreja, enquanto o Brasil manteve por muito tempo as características de missão ou de algo que era a preparação para qualquer outra coisa, algo indefinido, mas frágil e fraco” (RICARD, 1958, p. 456 *apud* BRUNEAU, 1974, p. 36). Em harmonia com isso, Scott Mainwaring afirma que “a Igreja teve menos força no Brasil do que na América espanhola (1989, p. 41). Mais um ponto a ser levantado é que enquanto na América Espanhola já havia universidades²³, na Portuguesa isso só viria a ocorrer no século XX.

Diante do apresentado, vimos que a influência da Igreja no Brasil, durante a América Portuguesa, era reduzida²⁴ se comparada outras regiões, seja nos meios sociais, seja nos meios políticos do período. Não havendo uma estrutura institucional solidificada, “a religião praticada dependia tanto da influência de outras ordens sociais como do corpo religioso” (BRUNEAU, 1974, p.42). Chegamos, pois, à conclusão de que não era o catolicismo que moldava os indivíduos, mas sim os indivíduos que moldavam o catolicismo de acordo com suas possibilidades, almejando sanar suas necessidades religiosas. Mais tarde, convencionou-se

²³ A primeira universidade criada nas Américas foi a Universidade de São Domingos, em 1538, na atual República Dominicana, “apenas quarenta e seis anos depois do seu descobrimento. Esta instituição e as outras que a seguiram foram confiadas a diferentes ordens religiosas. A de Santo Domingo foi confiada aos dominicanos. A de San Marcos, em Lima, e a da Cidade do México, no México, fundadas no ano de 1551, foram entregues ao controle da Igreja Católica. As Universidades de São Tomás, em Bogotá, fundada em 1580, a de São Fulgêncio, no Equador, em 1586, e a de Santo Antonio Abade, em Cuzco, no Peru, fundada em 1597, foram confiadas aos dominicanos” (PEREIRA, 2008, p. 56).

²⁴ Aqui nos referimos à Igreja Católica como instituição romana. Neste sentido, não negamos a existência e a potencialidade das práticas religiosas ancoradas no catolicismo, uma vez que isso se faz presente em territórios hoje chamados de Brasil desde a chegada dos portugueses em 1500. Assim, é “impensável um Brasil que não se *defina*, entre outros traços, pelo catolicismo” (SANCHIS, 1994, p. 36). Aliás, Pierre Sanchis aborda a “cultura católico-brasileira” que se constituiu de forma diferenciada ao sincretismo lusitano “que pro-vém”. No caso brasileiro, fora instaurado um sincretismo “que ad-vém”, na confluência sincrônica de várias identidades” (SANCHIS, 1994, p. 46).

chamar esse catolicismo de *popular*, pois emanava do povo e não da Igreja, como instituição²⁵. Cabe salientar, porém, que esse catolicismo dito popular não era algo novo, visto a existência deste em países europeus. Sobre isso, Bruneau comenta que “mesmo em Portugal, nessa época [América Portuguesa], a fé misturava crenças com feitiçarias, espiritismo e elementos messiânicos com a doutrina mais ‘respeitável’”. Além disso, acrescenta que na colônia portuguesa “a família rural dava o seu colorido à religião, com a predominância dos santos venerados na família, as crenças sincréticas e a legitimação do poder paternalista” (BRUNEAU, 1974, p. 42). Esse foi, então, o catolicismo que permeou os primeiros 400 anos do que viria a se tornar o Brasil e que começará a ser combatido em meados do século XIX pelos bispos e padres ultramontanos.

O *ultramontanismo* foi um movimento que nasceu no interior da própria Igreja, tendo seu início no século XIX. Entenda-se por ultramontano aquele que segue a orientação de Roma, do papa; Roma está no ultramontes, além dos montes, nos Alpes (CRUZ, 2008, p. 2). Dessa forma, por buscar uma maior aproximação com Roma, esse mesmo movimento ficou conhecido por *romanização*²⁶. Segundo Manoel (2004), foi “o catolicismo praticado entre 1800 e 1960, nos pontificados de Pio VII a Pio XII”. Tal movimento é comumente associado ao Concílio de Trento, como corrobora Zulian (2009):

Mesmo considerando o distanciamento entre o Concílio de Trento [...] e o empreendimento da reforma da Igreja no Brasil, entendemos que a identidade tridentina inspirou e fundamentou toda a construção posterior da identidade católica brasileira, através dos pressupostos romanizadores. A instituição católica na Europa, ao reelaborar Trento, apresentou uma leitura da sociedade de seu tempo e tentativas de implantação além-mar de um ideário e práticas que visavam transformar uma catolicidade de tradição lusa e caráter leigo em um catolicismo romano e clerical (p. 22-23).

O *Sacrosanctum Concilium Tridentinum*, ou simplesmente Concílio de Trento (1545-1563), teve como premissa chave não apenas combater os protestantes, que desde 1517 começaram a se multiplicar, mas também fazer uma reforma interna da própria Igreja Romana. No plano doutrinal-teológico, foram confirmados pela Igreja os sete sacramentos e a reafirmação da transubstanciação, isto é, a crença na conversão do pão e do vinho no corpo e no sangue de Cristo. Além disso, buscou-se promover um padrão elevado de clero, abrindo-se mais seminários para sua formação, e determinou-se a supremacia do papa e da cúria (COSTA;

²⁵ No entanto, devemos lembrar que a crença ordinária e certas devoções integravam a Igreja institucional, em uma circularidade peculiar. Eram formas de vivência religiosa que, mesmo sem negar Roma, expressavam esse distanciamento, que era mediado pela monarquia portuguesa e depois pelos imperadores do Brasil. São as tramas sincréticas da História, como bem aponta Pierre Sanchis (1995).

²⁶ Para aprofundar mais os conceitos de *romanização*, *ultramontanismo* e *reforma*, ver: SANTIROCCHI, 2010.

MARTINS, 2010, p. 91). O Concílio Vaticano I (1870) reforçou a supremacia papal ao atribuir-lhe a infalibilidade.

Durante o pontificado de Pio IX (1846-1878), a Sé Romana buscou trazer para si o controle da Igreja do Brasil, fazendo pressão para que houvesse um catolicismo mais “aceitável”, mais próximo ao “oficial” (MAINWARING, 1989, p.42). Pio IX é tido como o mais reacionário e ultramontano dos pontífices dos últimos tempos, mesmo que tenha iniciado seu pastoreio com um posicionamento mais liberal (BRUNEAU, 1974, p. 57). Desse modo, é considerado o porta-voz do ultramontanismo, visto suas exigências de centralização da Igreja tanto na questão doutrinária como de governo eclesiástico. Somado a isso, realçou o papel da Igreja no mundo, pois esta seria a intérprete da vontade de Deus. Em 1864, então, Pio IX publicava a *Syllabus*, que codificava a visão que tinha da Igreja, do mundo e dos erros do tempo. Por mais que o documento não tenha sido escrito especialmente para o Brasil, foi de grande relevância para as circunstâncias em que se encontravam a Igreja no país²⁷. Não tardou, assim, para que houvesse o Concílio Vaticano I (1869-1870). Neste participaram sete dos doze bispos brasileiros. Esses bispos “foram mais ou menos motivados, conforme seu engajamento no ultramontanismo, e se tornaram de certa forma unificados. Em contraposição, o Concílio foi seguido com interesse por estadistas do Império que falaram e escreveram contra ele e passaram a desconfiar dos bispos que estiveram lá” (BRUNEAU, 1974, p. 59).

Tendo então o estado imperial feito “vista grossa” às práticas ultramontanas, deu-se a chamada *Questão Religiosa* durante a década de 1870. O bispo que desencadeou tal conflito foi Dom Vital Maria Gonçalves de Oliveira²⁸, um jovem capuchinho de 27 anos. Dom Vital tinha estudado na França e estava imbuído do espírito ultramontano. Nesse sentido, denunciava a presença de clérigos maçons e a presença destes nas irmandades do período, pedindo inclusive a interdição das que não expulsassem os membros maçons. Por conta do padroado, a última palavra pertencia à Coroa, e como grande parte da elite e importantes autoridades do governo eram maçons declarados, Dom Pedro II ordenou a seu ministro que fizesse Dom Vital recuar. Outro bispo, Dom Antônio de Macedo Costa²⁹, juntou-se a Dom Vital exatamente na mesma

²⁷ “Vale a pena mencionar que antes de se tornar Papa, ele visitou a América Latina [e o Brasil] e tomou conhecimento dos problemas do Continente. Uma consequência disso foi a fundação do Collégio Pontifício Pio Latino-Americano no, em Roma, em 1858, destinado especialmente aos padres latino-americanos” (BRUNEAU, 1974, p. 58).

²⁸ Dom Vital nasceu em 1844 e faleceu em 1878. Sendo o vigésimo Bispo da Diocese de Olinda, exerceu tal cargo de 1872 até o ano de sua morte.

²⁹ Dom Costa nasceu em 1830 e faleceu em 1891. Tendo cursado seus estudos eclesiásticos na França e doutorando-se em Direito Canônico na Pontifícia Universidade Gregoriana, em Roma, foi o décimo Bispo da Diocese de Belém do Pará (1861-1890). Em 1890 foi nomeado vigésimo Arcebispo da Arquidiocese de São Salvador da Bahia, mas faleceu antes de sua posse.

questão. Ambos não recuaram e acabaram sendo julgados, presos e condenados por quatro anos a realizar trabalhos pesados por desrespeito ao Artigo 96 do Código Criminal do Império³⁰. Em seguida, Dom Pedro mudou a sentença apenas para prisão. Em 1875, com a troca de ministério, foi dada a ambos a anistia.

Dom Antônio Macedo Costa da Diocese do Pará (1861-1890), em seguida elevado a Arcebispo da Bahia (1890-1891), ao lado com Dom Antônio Joaquim de Melo³¹, Bispo de São Paulo (1852-1861), e Dom Antonio Ferreira Viçoso³², Bispo de Mariana (1844-1875), constituíam o que a historiografia se habituou a batizar de *bispos reformadores*. Em seguida, passaram a surgir novos expoentes, mas “foram eles os protagonistas na condução do movimento que pretendia implantar o catolicismo universalista no Brasil e, no plano social, agentes da relação entre a centralização do governo eclesiástico em Roma e as alterações políticas em curso, que desembocaram no regime republicano no país” (ZULIAN, 2009, p 54). Mais tarde, como veremos mais adiante, Dom Macedo Costa vai apontar os aspectos positivos do “divórcio” entre Igreja e Estado, argumentando que era hora de os católicos se beneficiarem da autonomia religiosa garantida pelo recente modelo, já que a monarquia, ao mesmo tempo que dava proteção, reprimia a Igreja.

Além disso, não podemos deixar de mencionar que após a Revolução Francesa (1789-1799) e a Revolução Industrial, inicialmente na Inglaterra (séculos XVIII ao XIX), é que começam a surgir e se difundir as ideias laicistas, liberais e cientificistas³³, fazendo assim a Igreja Romana se fechar em si mesma e repudiar a modernidade³⁴, cada vez mais tida como uma ameaça. No caso brasileiro, esses embates começam a surgir na mesma época em que o ultramontanismo chega ao país, afinal é com a oposição que os conflitos surgem – de um lado

³⁰ “Art. 96. Obstar, ou impedir de qualquer maneira o efeito das determinações dos Poderes Moderador e Executivo, que forem conformes a Constituição, e ás Leis. Penas - de prisão com trabalho por dous a seis anos” (BRASIL, 1830).

³¹ Dom Joaquim de Melo nasceu em 1791 e faleceu em 1861. Fez seus estudos eclesiásticos em seu Estado de origem; São Paulo. Foi o sétimo Bispo da Diocese de São Paulo entre 1852 e 1861.

³² Dom Viçoso nasceu em 1787 e faleceu 1875. Fez seus estudos eclesiásticos em Lisboa e ordenou-se sacerdote em 1818. Voltando ao Brasil, fundou a primeira província lazarista brasileira. Foi o sétimo Bispo da Diocese de Mariana, entre 1844 e 1875.

³³ De matriz positivista, o cientificismo é uma concepção filosófica que afirma a superioridade da ciência sobre toda e qualquer forma de compreensão humana da realidade, seja ela religiosa, filosófica ou metafísica.

³⁴ Para Le Goff (1990), o moderno e a consciência de modernidade nascem do sentimento de ruptura com o passado. Podemos dizer que o moderno só existe a partir de um processo de descontinuidade com o passado; deixasse o antigo de lado em favor do novo, do moderno. “Podemos definir a modernidade como um conjunto amplo de modificações nas estruturas sociais do Ocidente, a partir de um processo longo de racionalização da vida. Nesse sentido, como afirma Jacques Le Goff, modernidade é um conceito estritamente vinculado ao pensamento ocidental, sendo um processo de racionalização que atinge as esferas da economia, da política e da cultura” (SILVA, 2009, p. 297-298).

os republicanos, em sua maioria maçons liberais e positivistas³⁵, aplaudindo a modernidade e a ideia de progresso, do outro a Igreja rejeitando o mundo moderno. Assim,

de um lado os demiurgos da modernidade, para quem a Igreja Católica era uma sobrevivente reacionária que deveria desaparecer com o que restava da Idade Média. De outro, a Igreja Católica, que identificava a modernidade e seus construtores ao Mal, qualificando-os, portanto, como seus inimigos e inimigos da modernidade (MANOEL, 2004, p. 44).

A grande maioria dos republicanos via a Igreja como uma instituição retrógrada, associada ao passado medieval e forte aliada da monarquia – logo, contrária ao progresso que tanto defendiam. Dessa forma, os republicanos defendiam um caráter laicista das instituições, buscando impedir qualquer influência da Igreja nos meios político-sociais.

É interessante frisar que esses conflitos já vinham se arrastando por algumas décadas³⁶, tendo seu ápice nos anos 1870. Ao passo que aspirações republicanas começaram a surgir antes mesmo da publicação do *Manifesto Republicano* (1870)³⁷ e são intensificados com o fim da *Guerra do Paraguai*³⁸, em 1870, o ultramontanismo chegava de forma mais pujante ao Brasil, via Concílio Vaticano I. Não é à toa que ainda na década de 1870 tenha ocorrido o episódio da Questão Religiosa. Enfim, a busca pela implantação de um regime republicano no Brasil tinha como conceito principal a modernidade, trazendo consigo ideias como progresso e civilização. A busca do moderno nasceria a partir da ruptura com o passado. Ademais, o progresso, entendido como sinônimo de civilização, transformou-se em um objetivo a ser alcançado pelas elites do período, que tinham como matriz os padrões de civilização europeia.

Ao instaurar-se a República, a religião católica, que ficou por quase quatro séculos sendo a religião oficial, perderá esse caráter, sendo colocada no mesmo patamar das demais

³⁵ A fórmula sagrada do positivismo é a famosa frase escrita pelo filósofo francês Auguste Marie François Xavier Comte: “O Amor por princípio, a Ordem por base, e o Progresso por fim”. Se nos debruçarmos sobre a bandeira brasileira veremos “Ordem e Progresso”, mostrando a herança positivista no movimento republicano.

³⁶ Segundo Mainwaring, “já na década de 1850 líderes eclesiásticos tentaram imprimir um novo rumo à Igreja” (1989, p. 42). Miceli (2009) também pontua as divergências anteriores à Questão Religiosa, chamado a atenção pra três eventos: a proibição de novas admissões às ordens religiosas, em 1855; o extensivo regime de fiscalização pública dos seminários seculares, em 1863; e a proibição da entrada de noviços brasileiros ordenados fora do território nacional, em 1870.

³⁷ O *Manifesto Republicano de 1870* foi uma declaração feita pelos membros dissidentes do Partido Liberal, liderados por Quintino Bocaiúva e Joaquim Saldanha Marinho. Tendo por ideário a derrubada da Monarquia e o estabelecimento de uma República, o *Manifesto* veio a público em 3 de dezembro de 1870, estampando o primeiro número do periódico *A República*, situado no Rio de Janeiro e de propriedade do *Clube Republicano*. Para acessar a transcrição do *Manifesto*, ver: MANIFESTO REPUBLICANO, 1870.

³⁸ Em proporção quanto ao número de mortos, a *Guerra do Paraguai* (1864-1870) é ainda hoje o maior confronto militar latino-americano. Foi travada pela aliança de Brasil, Uruguai e Argentina contra o Paraguai, e suas causas refletem os diferentes interesses políticos e econômicos de cada nação envolvida, em um período de formação e consolidação destas.

religiões existentes no Brasil³⁹. A esse respeito, é de suma importância lembrar que no período anterior à República o país já possuía um *campo religioso* variado e híbrido. Desse modo, ao lado do catolicismo vigente, podemos citar as religiões indígenas e africanas, além de diversos tipos de protestantismo, judaísmo e espiritismo. Seguindo nessa esteira, Bourdieu nos traz a noção de *campo*, que abarca a luta de agentes que buscam legitimar um espaço de poder simbólico. Seguindo essa teoria, o *campo religioso* pode ser encarado como um mercado de bens de salvação, onde diversas instituições competem pela legitimidade religiosa. Dessa forma, buscam expandir sua ação sobre o campo, desejando “o monopólio dos bens de salvação” (BOURDIEU, 2004, p. 57). O campo religioso era vasto antes mesmo da República, contudo, com a legitimidade do catolicismo dada pelo Estado, a Igreja Romana mantinha um monopólio do poder simbólico, sem desempenhar grande esforço por este. Esse poder era legitimado e legitimador de um *status quo*. Após a Proclamação da República, a Igreja passa a ter de buscar seu espaço; em conformidade com isso, emergia o movimento ultramontano em território brasileiro.

Com um golpe militar aos 15 dias do mês novembro de 1889, era instaurada a República Brasileira, e com ela várias mudanças vieram na “bagagem”. Entre elas, damos inicialmente destaque ao decreto 119-A, pois foi a partir deste que a República pôde tornar-se visível para a ICAR no Brasil. Promulgado no dia 7 de janeiro de 1890, ou seja, dois meses após a instauração da República, foi determinada a extinção do Padroado (Art. 4º), em que se proibia a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa (Art. 1º) e se consagrava a plena liberdade de cultos (Art. 2º) públicos no país. Por outro lado, o clero não ficou desamparado, pois continuou a prover a *côngrua*⁴⁰ e a sustentação dos serventuários do culto

³⁹ É claro que devemos levar em consideração que algumas formas de expressão religiosa não eram só malvistas, mas também segregadas, sem contar que a realização de seus cultos e pregações foi bastante dificultada.

⁴⁰ *Côngrua* é a renda designada ao sacerdote para que este possa se sustentar de forma digna. Dessa forma, é uma espécie de salário destinado aos clérigos, de acordo com o respectivo ofício. Durante a América Portuguesa e o Brasil Império, tanto a concessão das *côngruas* como o aumento do seu valor se fazia por meio de ordens do monarca, em função da vigência do padroado régio. Segundo a historiadora Lana Lage da Gama Lima, o “termo ‘*côngrua*’ é originalmente um adjetivo. Os rendimentos eclesiásticos deviam ser estimados de modo a permitir a *côngrua*, isto é, a adequada sustentação do beneficiado. Com o tempo, porém, passou a designar o próprio rendimento. O critério de adequação vinculava-se à possibilidade de garantir ao clero condições materiais que lhe proporcionassem uma vida decente, correspondente à dignidade da função que ocupava, sem que tivesse que recorrer ao exercício dos ofícios seculares que lhe estavam proibidos. Mas foram constantes as reclamações não somente contra o seu baixo valor, mas também contra a irregularidade de seu pagamento. O terceiro bispo de Pernambuco, por exemplo, chegou a fulminar censura contra o provedor da Paraíba pela demora do pagamento da *côngrua* de seus clérigos. Essa situação levava os párocos a apelarem para a taxa abusiva dos serviços religiosos prestados. Os chamados *pés-de-altar*, pagos originalmente de modo espontâneo, por ocasião dos batismos, enterros, casamentos e missas, acabaram constituindo verdadeiro sistema de tributação paralelo, provocando veementes queixas dos fiéis contra os altos preços de serviços pelos quais já pagavam com seus *dízimos*” (2014, p. 49). Para saber mais sobre o sustento do clero durante na América Portuguesa, ver: LIMA, 2014.

católico durante mais um ano (Art. 6º)⁴¹ (BRASIL, 1890, n.p.). Esse decreto nos mostra que os novos estadistas repudiavam a ideia de união entre as esferas temporal e espiritual, haja visto a pressa – sequer esperaram pela elaboração da Constituição – em quebrar o vínculo estabelecido por 400 anos.

Através do decreto que engendrou uma república de feitio laico, o episcopado brasileiro passa a sentir alguns temores; entre os quais, encontravam-se a privação dos direitos de liberdade de culto e a manutenção dos domínios eclesiásticos, contudo estes foram assegurados. Os receios se sucediam por conta dos exemplos históricos. Da mesma forma que na Europa, na América as propriedades da Igreja eram confiscadas com a implantação de repúblicas. Além disso, o que não pode ser negado é que “o decreto 119-A indicou e favoreceu o desenvolvimento de secularização⁴² no Brasil com a instauração de um Estado laico⁴³” (AQUINO, 2012, p. 62).

Aos 24 de fevereiro de 1891 era promulgada a primeira Carta Magna republicana. Esta reafirmava a separação entre o Estado e a Igreja, não podendo qualquer culto ou instituição religiosa ter dependência ou aliança com o Estado (Art. 11, 2º e Art. 72, § 7º). Essa Constituição bania o ensino religioso, laicizando as escolas públicas, o que dificultava o proselitismo religioso – uma importante ferramenta de expansão e manutenção do poder no campo religioso (Art. 72, § 6º). Além disso, os religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades de qualquer denominação, sujeitas a voto de obediência, estavam privados de seus direitos políticos (Art. 70, § 1º, 4º). Assim, a República passou a reconhecer apenas o casamento civil, e não o religioso (Art. 72, § 4º), os cemitérios passaram a ter caráter secular e ser entregues à administração municipal (Art. 72, § 5º) e o clero não gozaria mais de imunidade política (Art. 72, § 28 e § 29). Somado a isso, a Constituição Republicana de 1891 não declarava o nome de Deus, deixando claro seu caráter essencialmente a-religioso (BRASIL, 1891, n.p.). Em vista disso, a Igreja Católica se viu excluída do domínio público.

O “cárcere de ouro da Igreja”, como denominou Magalhães de Azeredo⁴⁴, tinha acabado: a Igreja estava livre, entretanto não tinha mais o apoio para influenciar a sociedade; faltava à Igreja poder político nesse novo governo. Desse modo, até 1930 a Igreja atuou de

⁴¹ Esse artigo foi revogado pelo Art. 11, 2º da Constituição de 1891, que declarava: “É vedado aos Estados, como à União [...] estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício de cultos religiosos”. Porém, era mais explícito no Art. 72, § 7º, quando instituía que “Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção official, nem terá relações de dependencia ou aliança com o Governo da União, ou o dos Estados” (BRASIL, 1891, n.p.).

⁴² *Secularização* é o processo de separação, que pode ser gradual ou não, entre as estruturas do Estado e as da Igreja. Ou seja, é a passagem de um Estado sob domínio religioso para um Estado laico.

⁴³ *Estado laico* é um país ou nação com posição neutra no que se refere a assuntos religiosos, dessa forma não apoia nem discrimina qualquer religião. Em poucas palavras, é o Estado que tem como princípio a imparcialidade no campo religioso. Diferente, é claro, de um *Estado ateu*, já que este proíbe todo e qualquer culto, suprimindo assim a liberdade religiosa.

⁴⁴ Citado por João Dornas Filho (1938, p. 16).

forma a restaurar seu poder político como elemento integral de sua abordagem da influência. Paralelamente à busca de fortalecimento político, ela vai tomando forma de instituição. Em conformidade com isso, Sergio Miceli nos diz que

O processo de “construção institucional” da Igreja Católica brasileira ao longo da República Velha (1890-1930) se prende, de um lado, às novas diretrizes e empreendimentos da Santa Sé durante a segunda metade do século XIX e, de outro, aos desafios organizacionais e condicionantes políticos que teve de enfrentar no interior da sociedade brasileira (2009, p. 17).

Nesse sentido, dois meses após o Decreto 119-A, aos 19 dias do mês de março de 1890, era escrita a *Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*, sob a liderança de Dom Macedo Costa. Nela, os doze⁴⁵ bispos mostravam sua posição perante o Decreto promulgado, posição esta um tanto dúbia acerca da separação entre Igreja e Estado, pois, ao mesmo tempo em que existe um lamento pelas perdas de privilégios, há por outro lado um contentamento pela liberdade da instituição. Assim, os bispos rejeitavam a ideia de separação, argumentando que “*independência não quer dizer separação*”, e seguem:

É mister que esta verdade fique bem compreendida. A sociedade religiosa e a sociedade civil, por serem perfeitamente independentes e distintas entre si, têm entretanto um ponto de contato; é a identidade dos súditos que elas devem encaminhar para o fim próprio de cada uma. De onde se segue que estas duas sociedades não são, não devem ser antagônicas (CARTA PASTORAL, 1890, p. 23).

Além disso, os prelados pontuavam as mazelas que o padroado régio teria trazido à Igreja e as benesses de uma liberdade trazida pela República:

a opressão exercida pelo Estado em nome de um pretense padroado, foi uma das principais causas do abatimento da nossa Igreja; do seu atrofamento quase completo [...] [e] cumpre todavia reconhecer que, tal qual está redigido o decreto, assegura à Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdades como ela nunca logrou no tempo da monarquia (CARTA PASTORAL, 1890, p. 38-39).

Na opinião de João Dornas Filho, a *Pastoral Coletiva do Episcopado* de 1890 se contradiz, afinal os bispos agradecem pela liberdade, mas também lamentam a separação. Ainda nas palavras de Dornas Filho, ao ter contato com a Pastoral “o historiador se perturba e estarrece, não encontrando solução para o atordoante problema de psicologia que o subjuga”

⁴⁵ Em verdade, a carta é assinada por onze bispos e um vigário capitular, que cumpria suas funções na Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul. Naquela ocasião, a sede da referida diocese estava vacante. A carta é assinada pelos seguintes prelados: Luiz, Arcebispo da Bahia; Antônio, Bispo do Pará; João, Bispo de Diamantina; Pedro, Bispo de São Sebastião do Rio de Janeiro; Lino, Bispo de São Paulo; Antônio, Bispo de Mariana; Carlos, Bispo de Cuiabá; Antônio, Bispo do Maranhão; Cláudio, Bispo de Goiás; José, Bispo de Olinda; Joaquim, Bispo de Fortaleza; e Monsenhor Vicente Ferreira da Costa Pinheiro, vigário capitular do Rio Grande do Sul.

(p. 285); e acrescenta: “A gente tem a impressão de estar em presença de um perfeito caso de amnesia total, quando ouve estas palavras saídas da boca do próprio D. Macedo Costa, uma das maiores vítimas do regime de comunhão de poderes” (DORNAS FILHO, 1938, p.294).

Em discordância com essa afirmação, acreditamos que não houve amnésia, muito menos que seja difícil a interpretação do texto, não havendo contradição alguma. Afinal, como é apontado na Pastoral, independência não é sinônimo de separação. Fica evidente, então, que os bispos queriam autonomia administrativa e ao mesmo tempo apoio político para se estabelecer como religião do Estado – independência administrativa não anula apoio político. Podemos dizer, ainda, que o que o episcopado buscava se resumia em *quae sunt Caesaris Caesari, et quae sunt Dei Deo*⁴⁶. Assim, aspirava-se a uma separação entre as esferas temporal e espiritual, mas apenas no que tange à administração destas, e não ao mútuo apoio.

Eliminados o padroado e os meios informais do controle que o Estado possuía por meio do *placet*⁴⁷, a Igreja no Brasil teve pela primeira vez, depois de séculos, uma real relação com a *Sancta Mater Ecclesia*. Assim, iniciaram-se os reparos necessários ao “estrago” ocasionado pelo padroado. Segundo Bruneau, a Santa Sé estava consciente das amplas dificuldades da Igreja no Brasil, e por isso começou a tomar providências, tais como “a realização de sínodos regionais e nacionais, um Concílio Plenário da América Latina em 1889, um núncio pleno em 1901, um cardinalato em 1905⁴⁸, e canalizando, de modo geral, para o Brasil, idéias e recursos para orientar e fortalecer a instituição” (1974, p. 68).

Com essa desunião entre a instituição material e a instituição espiritual, a Igreja seria capaz de ter plena afinidade com os arranjos eclesiais entre Brasil e Vaticano, fortalecendo-se pela geração de clérigos brasileiros em instituições ultramontanas. Dito em outros termos, no pós-Proclamação da República, o plano de convergência da direção da ICAR em Roma é fortalecido no Brasil. Isto é, a Igreja passa a se remodelar para além das divisas nacionais, em um movimento de difusão ultramontano. Porém, é fundamental acentuar que a cisão entre a Igreja e o Estado não “significou distanciamento definitivo entre as duas instituições, visto que encontros periódicos do Episcopado em nível nacional e regional ocorreram ao longo do

⁴⁶ Tradução: Dai então a César o que é de César, e a Deus o que é de Deus (Mateus 22:19-21).

⁴⁷ *Beneplicito regio*, ou *placet*, é o “direito da Coroa de censurar todas as bulas, cartas e outros documentos eclesiais antes de sua publicação na colônia. Toda a comunicação na Igreja devia passar por Lisboa antes de ser recebida no Brasil. De fato, só depois de 1830 é que as informações do legado papal no Brasil passaram a ser transmitidas diretamente de Roma; e só algum tempo mais tarde é que Roma pôde se comunicar diretamente com o Brasil. E no Brasil, a Coroa regulamentava a reunião de conselhos e sínodos diocesanos, de modo que até 1707 não se realizou nenhuma reunião da hierarquia” (BRUNEAU, 1974, p. 34).

⁴⁸ Sobre as ações diplomáticas empreendidas por José Maria da Silva Paranhos Júnior, mais conhecido como Barão de Rio Branco, para a conquista do primeiro cardinalato da América Latina, ver: HEINSFELD, 2012.

período da primeira República” (SOUSA JUNIOR, 2015, p. 141-142). Sobre isso, Miceli comenta que

A separação não significou uma ruptura com os grupos dirigentes locais nem suscitou um redirecionamento das políticas e dos investimentos da Igreja com vistas a ampliar seu público fora do espaço da classe dirigente ou a estabelecer alguma forma de atendimento às demandas de setores sociais subalternos. As figuras-chaves na condução da política eclesiástica destinada ao “público interno” (a saber, os grupos dirigentes) passaram a ser aqueles bispos “empresários” que se mostraram bem-sucedidos na montagem de alianças com os detentores locais do poder oligárquico (2009, p. 26).

Como já mencionado, o movimento romanizador chegou ao Brasil durante o século XIX, sendo visível o fortalecimento do pensamento católico romano no país após sua propagação. Esse movimento nasce no interior da própria Igreja e é tido como conservador, pois busca na tradição muitas de suas bases. Além disso, rejeita o contato com o mundo moderno e procura a centralização em Roma, fechando-se em si mesma. De acordo com Manoel, pode-se dizer que a renúncia da ICAR ao mundo moderno encontra-se manifestada sobretudo nos textos de Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903), Pio X (1903-1914) e Pio XI (1922-1939) (MANOEL, 2004). Dessa maneira, a “reação buscou a consolidação doutrinária teológica em torno de alguns anátemas: condenação do capitalismo e da ordem burguesa, rejeição da Filosofia, das Ciências e das artes modernas, aversão aos princípios liberais e democráticos e, sobretudo ao socialismo” (CRUZ, 2008, p. 2). Vinculado a isso, a restauração ultramontana coordenada pelo Episcopado procurava se libertar das influências que o Estado tinha sobre a Igreja brasileira.

Em vista disso, “somente a República proporcionou a implantação efetiva da reforma do clero em moldes tridentinos, tão almejada pela Igreja durante o Segundo Reinado” (LIMA, 1997, p. 445). Ademais, sem os obstáculos antes impostos pelo governo imperial, as congregações religiosas conseguiram se proliferar. Segundo Lima, “o número de instituições religiosas masculinas havia subido de dezoito, durante o Império, para quarenta. Quantos às femininas, passaram de onze para 68⁴⁹. A onda europeizante e romanizadora representada por esse aporte de religiosos estrangeiros, padres, irmãos e freiras foi importante” (1997, p. 445), pois criaram centros educacionais aos padrões europeus. Destarte, essas ordens auxiliaram no projeto de fortalecimento do catolicismo romano no Brasil, já que as elites começaram a

⁴⁹ Devemos levar em consideração para explicar esse aumento que nesse período, em vários países da Europa, está ocorrendo uma política anticlerical, marcada fortemente pela expulsão de inúmeros religiosos e, “No caso italiano, o desmonte dos Estados Pontifícios durante o processo de Unificação Italiana” (MANOEL, 2008, p. 41).

inscrever seus filhos nesses colégios por terem estes um ensino aos moldes da “melhor tradição europeia”.

Ainda na esteira dos colégios, Beozzo afirma que a ICAR, nos primeiros anos do período republicano, altera seu foco, isto é, passa a mirar mais as elites do que o povo. Dessa maneira, os colégios católicos se constituíram como ferramentas de cristianização, alfabetizando a seus moldes as elites, “para que estas por sua vez “cristianizem” o povo, o Estado, a Legislação. É uma estratégia de reforma pelo alto” (2007, p. 345). É de vital importância frisar que, para além da educação, essas congregações atuavam de maneira significativa nos âmbitos da saúde e da assistência social.

Ao mesmo tempo que compartilhamos da ideia de Beozzo sobre a estratégia da Igreja, no que diz respeito à cristianização e à aproximação da elite econômica e intelectual, numa busca de auxílio econômico, apoio político e na construção de uma elite intelectual católica, nos opomos sobre a “mudança de foco”. Durante a América Portuguesa e o Brasil Império, os clérigos em sua maioria estavam aliados às elites oligárquicas, afinal elas os sustentavam, haja visto os salários baixíssimos promovidos pelo Estado. Dito isso, não há uma mudança de foco, mas sim um fortalecimento de alianças. A Igreja não buscava apenas o sustento para si, mas também a construção de uma ética e moral cristã católica, isto é, a edificação de um pensamento “puro” católico romano. Aliás, a educação no Brasil esteve atrelada por séculos às elites, sendo muito mais um privilégio do que um direito do indivíduo.

Como mencionamos anteriormente, ao passo que o Episcopado brasileiro se sentiu desolado pela desunião com o Estado, também o aprovou com ânimo. Isso porque a partir de então pôde-se incorporar vários aspectos da liturgia romana em seu cotidiano, além de promover a entrada de freiras e padres estrangeiros em seus quadros. Com isso, a ICAR passa a ser “reconhecida, por boa parte das elites, como instituição civilizatória, capaz de pavimentar o caminho do progresso nacional” (AQUINO, 2012, p. 92).

Em meados da segunda década do século XX, as dificuldades enfrentadas pelos bispos reformadores, no que tange às divergências iniciais geradas pela separação com o Estado, tenderam a se estabilizar, isso porque o clero brasileiro percebera a necessidade de se reorganizar como instituição e recristianizar⁵⁰ a sociedade. Esse anseio é reforçado com o Papa

⁵⁰ O prefixo “re” seguido da palavra “cristianizar” pressupõe um revigoramento (aumentar o vigor) do cristianismo. Logo, parte-se do pressuposto que o cristianismo já se fazia presente, porém de forma menos vigorosa, menos vívida. Além disso, para que fique claro, o conceito *recristianização* não se refere a um território onde existia um cristianismo, por algum motivo deixou de existir e por conta deste processo volta a existir. O conceito é empregado neste trabalho com a ideia de um cristianismo pré-existente que será fortalecido. Lembremos que o movimento ultramontano buscou constituir seus alicerces na tradição tridentina, cujos primeiros contatos com o Brasil se

Pio XI (1922-1939), que trouxe como ideal principal de seu pontificado “um audacioso programa para tornar a Igreja presença ativa em uma sociedade laicizada” (SOUSA JUNIOR, 2015, p. 142-143).

Assim, de modo geral, a Igreja Católica no Brasil, entre 1890 e 1916, preocupou-se com a reorganização e a consolidação de suas estruturas, sobretudo as que dizem respeito às bases internas – reforma moral e doutrinária do clero. Mesmo assim, não ficou aquém às reformas externas, buscando promover uma presença mais marcante na sociedade. Dessa forma, o “surgimento do modelo de neocristandade⁵¹ pode ser datado de 1916, mas os 25 anos precedentes se caracterizaram por adaptações institucionais aos desafios de existir numa república secular” (MAINWARING, 1989, p. 42-43). Ademais, em 1916, Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra⁵² assume a Arquidiocese de Olinda (1916-1921). De lá, lança um programa

deram a partir de meados do século XIX. Até então o catolicismo (religião cristã) era muito mais leigo que clerical, muito mais devocional do que doutrinal. Precisava esse cristianismo ser revitalizado e reestruturado.

⁵¹ A *crístandade* é a fundamentação de ideias cristãs que constituem um ordenamento social de uma dada sociedade. De forma simultânea, esse modelo garante não apenas a estabilidade, mas também a difusão da influência no meio social e político da instituição eclesiástica. De acordo com José Francisco Gomes, a “Cristandade [é] um sistema de relações da Igreja e do Estado (ou qualquer outra forma de poder político) numa determinada sociedade e cultura”, em que se tem por premissa a formação de um Estado Cristão. “Na história do cristianismo, o sistema iniciou-se por ocasião da *Pax Ecclesiae* em 313 e deu origem à primeira modalidade de Cristandade” (GOMES, 2002, p. 221). No Brasil, antes do Concílio Vaticano II, existiram dois modelos de cristandade. O primeiro se deu durante o período colonial e no Brasil Império por meio do regime de padroado, existindo ali uma assimetria entre os poderes espirituais e temporais. Com base no historiador estadunidense Kenneth P. Serbin, podemos dividir em dois o primeiro tipo de cristandade no Brasil. A primeira seria a *Cristandade Brasileira Colonial* (1549-1759), quando as ordens religiosas dominaram a Igreja Brasileira. A segunda, chamada de *Crise da Cristandade Brasileira* (1759-1840), caracterizou-se pela ascensão dos padres seculares (2008, p. 42). O segundo modelo de cristandade, a *neocristandade* ou *restauração católica*, pode ser definido como uma reformulação e reorganização das relações entre ICAR e Estado Brasileiro, quando se buscou a colaboração entre ambas as esferas. Trabalhamos ainda com o conceito *reação católica*, pois entendemos que é a partir de um movimento de reação ao período vivenciado pela ICAR que se estabelece mais tarde a neocristandade – reação pressupõe ação, movimento –; já neocristandade é um pronome de algo dado, algo efetivamente concreto (não negamos que o movimento continue durante a neocristandade, afinal existe a necessidade de manutenção de tal sistema, e este não é inerte). Assumimos aqui a ideia de que a reação católica como estratégia da ICAR, que vai de seu marco fundante, isto é, a *Carta Pastoral* de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, ao assumir a Arquidiocese de Olinda em 1916, e se estende até 1930, quando Getúlio Vargas assume o poder. De 1930 a 1945, é o que defendemos como neocristandade, pois é nesse período que Igreja e Estado se beneficiam de forma mútua, sobretudo pelo ideal anticomunista de ambas. Riolando Azzi (1994) vai além ao propor a temporalização mais ampla: 1920 a 1960. Para ele, o fim do período se dá essencialmente pela mudança radical da ação pastoral no período que antecede o Concílio Vaticano II, quando a ICAR, sobretudo na América Latina, adota uma postura mais comprometida com os problemas sociais, atitude esta não evidente até então. Ao passo que ele não nega que a década de 1950 seja de mudança para a Igreja, Azzi pontua o posicionamento de adequação discursiva ou não de aproximação com o governo de Juscelino Kubitschek (1956-1961). Nesse sentido, a partir de 1955 houve um novo reforço da proposta de neocristandade. Lembremos ainda que durante as décadas de 1950 e 1960 a ICAR permanecia forte com seus discursos apologéticos, atacando de forma discursiva as religiões mediúnicas, o protestantismo e o comunismo. Não negamos a análise de Azzi, pois compactuamos com ela, porém salientamos que o apogeu da neocristandade no Brasil se dá durante o período Vargas, ao menos de forma mais ampla. Estudos regionais podem apontar divergências. Sobre os discursos apologéticos em relação aos protestantismos, ver: GUEDES, 2019.

⁵² Dom Leme nasceu em 1882 e faleceu em 1942. Fez seus estudos eclesiásticos na Pontifícia Universidade Gregoriana de Roma. Ao voltar para o Brasil, foi pró-vigário geral de São Paulo. Tornou-se o segundo Arcebispo

de ação para o catolicismo brasileiro, dando início a um novo período da história da Igreja. Dom Leme chamava a atenção para a fragilidade institucional da Igreja, as deficiências das práticas religiosas populares, a ausência de padres e intelectuais católicos, a precarização da educação religiosa, a restrita influência política da Igreja e sua debilitada situação financeira (MAINWARING, 1989).

Conforme Souza Junior, “entre 1916 e 1945, líderes católicos se envolveram profundamente na política brasileira, tentando utilizar uma aliança com o Estado para influenciar a sociedade” (2015, p. 145). Azzi (1977), Bosi (2006) e Beozzo (2007) não citam a noção dessa reaproximação surgir em 1916, com a posse de Dom Leme. Por outro lado, creem que a ICAR de fato passa a se tornar mais ativa no corpo social unicamente na década de 1920. Esse interesse de reaproximação foi benquisto pelo Estado, pois seus líderes compreenderam que as duas instituições unidas atuariam de uma melhor forma, traçando a direção da vida social, política e religiosa do povo brasileiro. Sobre essas divergências quanto ao início de um novo período temporal da história da Igreja no Brasil, optamos por transcrever o que Mainwaring, de forma sintética, nos diz sobre esse intervalo, que vai de 1916 a 1945 e que ele denomina de *neocristandade*.

Embora a visão de D. Sebastião Leme tivesse precedentes, não seria antes da década de 20 que esse novo modelo de Igreja, o modelo de neocristandade, viria a florescer. Ele atingiu seu apogeu de 1930 a 1945, quando Getúlio Vargas era presidente. [...] Através da neocristandade, a Igreja revitalizou sua presença dentro da sociedade. Em poucas palavras, o modelo de neocristandade era uma forma de se lidar com a fragilidade da instituição sem modificar de maneira significativa a natureza conservadora da mesma. Por volta dos anos 30, a instituição havia revertido sua decadência (MAINWARING, 1989, p. 43).

Com o processo de romanização, a Sé Romana passava a auxiliar e a encorajar um fortalecimento do catolicismo romano na sociedade brasileira, sobretudo durante o pontificado de Pio XI (1922-1939). Seguindo os preceitos desse papa, Dom Leme julgava os partidos políticos como sendo demasiadamente divisionistas. De todo modo, ambos não descartavam a possibilidade de busca de alianças com os mesmos para defender os interesses católicos frente ao Estado. A partir da *Revolução de 1930*, a Igreja Católica no Brasil vai tomar novas estratégias, mas isso é assunto para o próximo capítulo.

da Arquidiocese de Olinda e Recife (1916-1921) e o quarto Arcebispo da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro (1930-1942). Em 1930, tornou-se o segundo bispo brasileiro a ganhar o título de cardeal.

1.2. *Gerações vêm e gerações vão, mas a catedral permanece para sempre*⁵³: A diocesanização como estratégia de materialização do poder

Com o advento da República brasileira, o cenário mudou, e os atores, querendo ou não, deveriam se adaptar ao novo meio, ao novo “palco social”. Dessa forma, com o fim do padroado régio e o processo de laicização das instituições e da sociedade, a ICAR começa a passar por uma série de mudanças, afinal essa nova conjuntura lhe negou o benefício de ser a religião oficial do país. Não tendo mais o amparo do Estado e estando extremamente debilitada em função do regime do padroado que a punha em uma espécie de “gaiola”, a Igreja Católica no Brasil passa a se rearticular, para se realocar e recuperar um lugar de destaque na sociedade (por mais que esse destaque, até então, não fosse tão evidente). Visto que a ampla maioria do clero estava despreparada e a dita religiosidade popular muito presente, a ICAR dá início a sua institucionalização, se reorganizando e se restaurando, tanto interna como externamente, almejando garantir uma aproximação e, por conseguinte, uma presença mais ativa na vida dos fiéis. Assim, de “um modo geral, entre 1890 e 1916 a Igreja se preocupou sobretudo com a consolidação de reformas internas, mas alguns líderes começaram a promover uma presença marcante na sociedade, antecipando o modelo de neocristandade” (MAINWARING, 1989, p.42).

Abandonada pelo Estado, a Igreja Católica no Brasil é acolhida pela *Sancta Mater Ecclesia*, que estava de “braços abertos” a sua espera, desde pelo menos a Independência do Brasil, em 1822. Isso porque a Sé Romana buscava manter uma relação de coalizão com toda e qualquer Igreja nacional. Porém os laços durante o período colonial já eram fracos, e só diminuíram com as *Reformas Pombalinas*⁵⁴ a partir de 1755. Com a promulgação da Constituição de 1824, a relação entre Igreja e Estado não mudou. Assim,

Por essa época o Vaticano tentou negociar de novo a relação de autonomia com o novo Estado. Entretanto, os autores da constituição, no Brasil, queriam assegurar que a “singularidade” do Brasil continuasse a se refletir na sua Igreja. Segundo a sugestão de Joaquim Nabuco, a Igreja teria que estar de acordo com os “costumes dos nossos pais” (BRUNEAU, 1974, p. 48-49).

⁵³ Frase original: “Gerações vêm e gerações vão, mas a terra permanece para sempre” (Eclesiastes 1:4-14).

⁵⁴ As *Reformas Pombalinas* dizem respeito ao conjunto de reorganizações e reestruturações empregadas nas esferas político-econômica, administrativa, educacional e eclesiástica por Sebastião José de Carvalho e Melo (1699-1782), o Marquês de Pombal, quando este foi Secretário de Estado dos Negócios Interiores do Reino Português (1750-1777).

Resta pontuar que nesse período (1822-1840) o Estado mantinha de forma permanente uma ambiguidade de posicionamento. De um lado, professava-se confessional, sendo oficialmente católico. De outro, por considerar o Vaticano um Estado estrangeiro, buscava se desvincular da jurisdição do papa. Assim, manteve o *Regalismo*⁵⁵ lusitano, procurando manter a subordinação da Igreja aos interesses do Estado monárquico. Não é à toa que os conflitos com o episcopado, cada vez mais ultramontano, tenham se desencadeado mais tarde.

De volta aos “braços maternos”, a ICAR no Brasil começa a receber auxílio de Roma. Assim, em junho de 1890, a Cúria Romana enviou um documento denominado *Instruções*, buscando por meio dele orientar a atuação do episcopado brasileiro nesse período de reorganização e institucionalização. Desse modo, no que concerne à dimensão interna, as reformas e a reorganização da ICAR no Brasil foram pautadas nas orientações das *Instruções*, afinal esse documento determinava pontos essenciais na atuação do episcopado brasileiro. Aquino (2012, p. 79) abrevia o documento da seguinte forma:

1. Unidade entre os bispos; 2. Reforma do clero; 3. Reforma das congregações e ordens religiosas no Brasil; 4. Controle das irmandades e confrarias; 5. Ação missionária no interior do Brasil; 6. Introdução de devoções europeias, sobretudo, a do Sagrado Coração de Jesus e a da Sagrada Família; 7. Intensificação da catequese; 8. Formação de novas dioceses; 9. Busca de novas fontes de arrecadação.

Dois meses após o recebimento das *Instruções*, isto é, agosto de 1890, o episcopado brasileiro realizou sua primeira Conferência, na qual foram expostos e debatidos os pontos trazidos pelo documento expedido pela Sé Romana. Para esse momento, Dom Macedo Costa, então Bispo da Bahia (1890-1891), produziu a partir das *Instruções* do Cardeal Rampolla⁵⁶ um documento denominado *Alguns pontos de reforma na Igreja do Brasil - Memória para servir às discussões e resoluções nas Conferências dos Srs. Bispos*, datado de 2 de agosto de 1890. No que diz respeito à criação de novas dioceses, foco principal deste subcapítulo⁵⁷, o Bispo baiano faz a seguinte colocação:

O aumento das dioceses em proporção com a vastidão do país, número de populações e distância de centros, foi sempre um desejo muitas vezes manifestado ao governo, de quem dependia a respectiva dotação. Livre agora a Santa Sé de erigir novas dioceses, sem ingerência alguma da parte do Estado, acha só estorvo na falta de uma dotação conveniente para que as novas sés possam ser instituídas sobre as bases do Concílio Tridentino. Nestas conferências devemos os bispos discutir este ponto tão importante

⁵⁵ *Regalismo* é uma doutrina política que sustenta o direito do rei em interferir na organização eclesiástica da Igreja.

⁵⁶ Secretário de Estado do Vaticano (1887-1903) durante o papado de Leão XIII (1878-1903).

⁵⁷ Em realidade, não é foco principal apenas deste subcapítulo, afinal é a partir da criação das dioceses que se elegem novos bispos para administrar essas. As dioceses são os territórios de poder do bispo diocesano, logo andam em paralelo com ele, delimitando seu alcance pastoral. Ao estudar determinado bispo, estuda-se o território de sua jurisdição, afinal é ali que ele atua de forma mais efetiva.

para a prosperidade da religião na nossa pátria, e indicar as novas dioceses a criar-se (COSTA *apud* AZZI, 2008. p. 30).

Com base no exposto acima, nota-se que as bases lançadas, no que convencionou chamar de romanização, tem raízes no Concílio de Trento. Além disso, percebemos que Dom Macedo Costa toca mais uma vez na “ferida”, o padroado e seu “abafamento”, no que diz respeito à expansão da Igreja Católica no Brasil. Sobre isso, é importante destacar que até a escrita daquele documento, ou seja, em 1890, o vasto território brasileiro tinha apenas doze circunscrições eclesiásticas. Sobre isso, construímos a Tabela 1, em que buscamos trazer dados que possibilitem a visualização do desenrolar do processo, no que diz respeito aos primeiros 322 anos (América Portuguesa) e a distribuição administrativa da ICAR no território que viria a se tornar Brasil.

Tabela 1 – Criação de prelazias, dioceses e arquidioceses durante a América Portuguesa (1500-1822)

AMÉRICA PORTUGUESA				
Prelazia/Diocese/ Arquidiocese	Região do Brasil	Data de criação	Rei de Portugal vigente/ reinado	Papa/Bula de criação
Diocese de São Salvador da Bahia, BA	Nordeste	25/02/1551	João III – 19/12/1521 a 11/06/1557	Júlio III – Bula <i>Super specula militantis Ecclesiae</i>
Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro, RJ	Sudeste	19/07/1575	Sebastião I – 11/06/1557 a 04/08/1578	Gregório XIII – Bula <i>In supereminenti militantis Ecclesiae</i>
Prelazia de Pernambuco, PE	Nordeste	15/07/1614	Filipe II – 13/09/1598 a 31/03/1621 ⁵⁸	Paulo V – Bula <i>Fasti noviorbis</i>
Arquidiocese de São Salvador da Bahia, BA	Nordeste	22/11/1676	Afonso VI – 06/11/1656 a 12/09/1683	Inocência XI – Bula <i>Inter Pastoralis Officii Curas</i>
Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, RJ	Sudeste	16/11/1676	Afonso VI – 06/11/1656 a 12/09/1683	Inocência XI – Bula <i>Romani Pontificis pastoralis sollicitudo</i>
Diocese de Olinda, PE	Nordeste	16/11/1676	Afonso VI – 06/11/1656 a 12/09/1683	Inocência XI – Bula <i>Ad sacram Beati Petri sedem</i>
Diocese de São Luiz do Maranhão, MA	Nordeste	30/08/1677	Afonso VI – 06/11/1656 a 12/09/1683	Inocência XI – Bula <i>Super universas orbis Ecclesias</i>
Diocese de Santa Maria de Belém, PA	Norte	04/03/1719	João V – 09/12/1706 a 31/07/1750	Clemente XI – Bula <i>Copiosus in Misericordia</i>
Diocese de São Paulo, SP	Sudeste	06/12/1745	João V – 09/12/1706 a 31/07/1750	Bento XIV – Bula <i>Candor lucis aeternae</i>

⁵⁸ Foi rei de Portugal e Espanha, onde recebeu os nomes de Filipe II e Felipe III, respectivamente.

Diocese de Mariana, MG	Sudeste	06/12/1745	João V – 09/12/1706 a 31/07/1750	Bento XIV – Bula <i>Candor lucis aeternae</i>
Prelazia de Goiás, GO	Centro- Oeste	06/12/1745	João V – 09/12/1706 a 31/07/1750	Bento XIV – Bula <i>Candor lucis aeternae</i>
Prelazia de Cuiabá, MT	Centro- Oeste	06/12/1745	João V – 09/12/1706 a 31/07/1750	Bento XIV – Bula <i>Candor lucis aeternae</i>

Fonte: ADCU, ADBP, ADMA, ADOR, ADRJ, ADSB, ADSP, ASLM, DGOI. Tabela do autor.

O leitor, numa visualização rápida da tabela, pode se perguntar: como assim, apenas duas prelazias? Não foram criadas mais que isso? Por que uma arquidiocese e uma diocese em Salvador, uma não basta? Em resposta, podemos dizer que as prelazias mudaram de *status* e passaram a dioceses; já a arquidiocese foi antes uma diocese. Se ficarmos atentos, os nomes das prelazias indicam a elevação para dioceses. Exemplo: Prelazia de São Sebastião do Rio de Janeiro (1575) é elevada para a categoria de Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro (1676). A exceção à regra é a Prelazia de Pernambuco (1614), que ao ser elevada a diocese muda inclusive de nome: Diocese de Olinda (1676). De forma simples, poderíamos afirmar que é apenas uma troca de titulação, mas essa mudança de título acarreta mudanças administrativas também.

Dito isso, gostaríamos de conceituar, e assim diferenciar, as três divisões administrativas, isto é, o que são *prelazias*, *dioceses* e *arquidioceses*. Iniciemos pela definição de diocese, que em linhas gerais “é o meio termo”. Quando se fala em normas organizacionais, é inevitável que busquemos amparo em documentos da própria instituição que estabelece as “regras do jogo”. Assim, segundo o *Código de Direito Canônico* (CDC), conjunto de normas jurídicas que regulamentam a organização da Igreja Católica Apostólica Romana,

Cân. 369 — A diocese é a porção do povo de Deus que é confiada ao Bispo para ser apascentada com a cooperação do presbitério, de tal modo que, aderindo ao seu pastor e por este congregada no Espírito Santo, mediante o Evangelho e a Eucaristia, constitua a Igreja particular, onde verdadeiramente se encontra e actua a Igreja de Cristo una, santa, católica e apostólica (CDC, 2007, p. 67).

Já um Bispo, administrador da diocese:

Cân. 375 — § 1. Os Bispos, que por instituição divina sucedem aos Apóstolos, são constituídos Pastores na Igreja pelo Espírito Santo que lhes foi dado, para serem mestres da doutrina, sacerdotes do culto sagrado e ministros da governação. § 2. Pela própria consagração recebem os Bispos com o múnus de santificar também o múnus de ensinar e governar, que, todavia, por sua natureza não podem exercer senão em comunhão hierárquica com a cabeça e os membros do Colégio. (CDC, 2007, p. 68).

De forma mais simples e clara: uma diocese é um espaço geográfico e de poder, cuja administração teológica-pastoral fica a encargo de um bispo, recebendo nesse caso a titulação de bispo diocesano. A diocese é assim “delimitada por certo território, de modo que compreenda todos os fiéis que nele habitam” (CDC, 2007, Cân. 372, p. 67). Entendido o significado de diocese, passemos a definição de arquidiocese.

A *arquidiocese* é um “guarda-chuva” no qual se encontram sob sua guarda várias dioceses. As dioceses que ficam sob o poder da arquidiocese são chamadas de sufragâneas. Mesmo estando acima da diocese, no que diz respeito à hierarquia, em termos administrativos pouca ou nenhuma diferença há entre ambas. O dirigente de um arcebispado é um bispo, que recebe o título de arcebispo. Este tem poder efetivo apenas sobre sua diocese. Nesse sentido, não possui o arcebispo poder de ingerência sobre as dioceses sufragâneas, mas sim apenas de supervisão.

O arcebispo é possuidor de mais poderes do que o bispo, porém são poderes limitados. Podemos dizer, ainda, que em linhas gerais ao arcebispo cabe promover reuniões e encontros, convocando os bispos das dioceses sufragâneas para debater e procurar soluções a assuntos que venham a surgir dentro de sua jurisdição. Dessa maneira, em última instância, o bispo diocesano tem total poder sobre seu território, ou seja, sobre sua diocese. Em síntese: uma arquidiocese nada mais é que uma diocese, porém com o título de metropolitana. Passemos agora para o que é uma prelazia.

A *prelazia*, ou *prelatura territorial*, é uma circunscrição eclesiástica estabelecida territorialmente cujo cuidado pastoral, em virtude de circunstâncias especiais, é confiado a um prelado que governa à maneira de bispo diocesano. A prelazia é criada para atender a necessidades peculiares de um território ou grupo de fiéis. Por ter fiéis, clero e o próprio pastor, as prelazias são similares às igrejas particulares, “nas quais e das quais existe a una e única Igreja Católica, são primariamente as dioceses, às quais, se outra coisa não constar, são equiparadas a prelatura territorial, a abadia territorial, o vicariato apostólico e a prefeitura apostólica e ainda a administração apostólica estavelmente erecta” (CDC, 2007, Cân. 368, p. 66).

De forma hierárquica, podemos dizer que a prelazia está abaixo da diocese, e a diocese está abaixo da arquidiocese. Isso não quer dizer que a diocese tenha preeminência sobre a prelazia, mas sim que a diocese tem um *status* maior. Além disso, precisamos acrescentar que uma diocese pode já nascer como diocese, como pode ser a elevação de uma prelazia, ou seja, uma prelazia pode vir a ganhar o título de diocese. Porém, nem toda a prelazia virá a se tornar

diocese, da mesma forma que nem toda a diocese se tornará arquidiocese. Já para se tornar arquidiocese, é necessário que antes tenha sido diocese.

Retomando a Tabela 1, gostaríamos de chamar a atenção para alguns pontos que acreditamos serem importantes. O primeiro é o fato de os vários hiatos temporais encontrados no estabelecimento das circunscrições eclesiásticas criadas nesse primeiro período a ser analisado. Vemos que a primeira demora cerca de cinquenta 50 anos para ser criada. A segunda, apenas 24 anos depois. Se tomarmos por base as 9 circunscrições criadas durante os 322 anos de América Portuguesa e dividirmos o último valor pelo primeiro, chegamos ao resultado médio de 35,77 anos para a criação de cada divisão administrativa. Porém, essa média só diminui, por conta de que João V (1706-1750) criou 3 dioceses e 2 prelazias. Se observarmos os dados anteriores a João V, a média aumenta para 62,5 anos, afinal até ele todos os reis criaram apenas uma circunscrição. Afonso VI⁵⁹ (1656-1683), por mais que apareça 4 vezes na tabela, criou apenas uma, sendo a Diocese de São Luiz do Maranhão. As outras 3 são apenas mudança de *status* (elevou duas prelazias para diocese e uma diocese para arquidiocese). O que não pode ser negado é que a elevação de Diocese para Arquidiocese de São Salvador da Bahia foi um marco importante, já que a partir de então todas as circunscrições criadas ficariam sob seu “guarda-chuva”, com exceção das dioceses do Pará e do Maranhão, que foram sufragâneas até 1827 da Arquidiocese de Lisboa, Portugal. Poderíamos, de alguma forma, relativizar as vantagens e desvantagens dessa aproximação, se pensarmos que a “mão do Estado”, por meio do padroado, ainda estava presente.

O segundo ponto diz respeito à localização. Como vemos, até a Independência do Brasil, existiam apenas uma arquidiocese, seis dioceses e duas prelazias, sendo distribuídas da seguinte forma: Nordeste – duas dioceses e uma arquidiocese; Norte – uma diocese; Sudeste – três dioceses; e Centro-Oeste – duas prelazias. A região Sul, até então, não tinha um centro administrativo próprio, sendo conduzido até 1853 pela Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. Dito isso, sem entrar nos pormenores quanto às territorialidades estabelecidas por essas divisões, pode-se imaginar o tamanho de cada uma. Dadas as distâncias, os trabalhos pastorais eram dificultados. *Como ser um bom pastor, se para assim o sê-lo é preciso conhecer minhas*

⁵⁹ Em realidade, quem criou foi seu irmão, o príncipe Dom Pedro, quando regente. A 23 de novembro de 1667, Dom Afonso VI foi forçado a abdicar de seu cargo, após um golpe palaciano que buscou afastá-lo do poder e colocar no trono seu irmão, o futuro Dom Pedro II. Sendo assim, o príncipe Dom Pedro ficou como regente do reino até o falecimento de Dom Afonso VI, em 1683. Em seguida, subiu ao trono, agora rei, como Dom Pedro II (1683- 1706).

*ovelhas e ser reconhecido por elas?*⁶⁰ Possivelmente, esse questionamento era levantado pelo episcopado do período. Enfim, passemos ao Brasil Império.

Com a vinda da família real, em 1808, e a Independência do Brasil, em 1822, não tardou para que fosse escrita a Carta Magna do Império. Na Constituição de 1824, o padroado régio foi mantido e declarava-se no Artigo 5: “A Religião Catholica Apostolica Romana continuará a ser a Religião do Imperio” (BRASIL, 1824, n.p.). Enquanto muitos autores tratam de forma uniforme a vigência do padroado durante seus 400 anos, Santirocchi nos traz as descontinuidades desse período, mostrando as diferenças entre os padroados dos períodos colonial e imperial. Em linhas gerais, de acordo com Santirocchi, o padroado no Brasil, “ao contrário do português, foi implementado à força” (2013, p. 15). Lembremos, pois, que todos os componentes da comissão que elaboraram a Constituição tinham formação na Universidade de Coimbra, tendo dessa forma os ideais liberais e regalistas, herança das reformas pombalinas. Nesse sentido, os direitos do padroado régio português “passaram a ser considerados como direito constitucional do Poder Executivo e unilateralmente estabelecido em prévia discussão ou Concordata com a Santa Sé” (SANTIROCCHI, 2015, p. 62).

De todo modo, discordamos de Santirocchi (2015) ao afirmar que o padroado “foi implementado à força”. Isso porque se trata de uma concessão outorgada pelo Papa, representante máximo dos Estados Pontifícios⁶¹; logo, existem tramites diplomáticos que alicerçam as questões geopolíticas. Não é à toa que após a emancipação política do Brasil Dom Pedro I enviou para Roma, em missão especial, Monsenhor Francisco Correia Vidigal, encarregado de conseguir da Sé Romana tanto o reconhecimento da independência do Brasil como uma Concordata que concedesse ao Imperador e seus sucessores os direitos que detinham os monarcas portugueses com relação ao padroado real, incluindo o mestrado das ordens militares e os privilégios do padroado ligados à Ordem de Cristo (DORNAS FILHO, 1938, p. 40). Sendo assim, se o Romano Pontífice não tivesse concedido os direitos de padroado, o padroado régio não existiria. Poderia, quem sabe, haver outra coisa, menos um padroado, tanto no sentido conceitual quanto no sentido prático.

Aos 23 de janeiro de 1826, a independência do Brasil foi reconhecida pela Santa Sé, e no ano seguinte, aos 15 dias do mês de maio, pela bula *Praeclara Portugalliae* de Leão XII, era atribuída à casa reinante do Brasil os mesmos direitos de que gozavam os reis portugueses, ou seja, o padroado real e o grão-mestrado da Ordem de Cristo. Além disso, recebeu o grão-

⁶⁰ “Eu sou o bom pastor, conheço minhas ovelhas e elas me conhecem” (João 10:14-16).

⁶¹ Estados Pontifícios, e não Vaticano, já que o segundo é criado apenas em 1929, após a assinatura do Tratado de Latrão.

mestrado da Ordem Militar de Sant'Iago da Espada e da Ordem Militar de Avis. Seguindo os parâmetros constitucionais, a bula foi submetida ao beneplácito, sendo recusada pelas comissões reunidas de Constituição e Eclesiástica da Câmara de Deputados, pois argumentavam que a bula continha disposições gerais que ofendiam a Constituição do Império (DORNAS FILHO, 1938, p.43-44). Na visão desses, então, além desta bula ser “ociosa e inútil⁶²”, um país independente e soberano não poderia se sujeitar as regras de um poder vindo de fora. Dessa forma, respaldados na soberania nacional e pela Constituição, o Imperador tinha o direito de padroado sobre a Igreja Católica em território brasileiro.

Com a abdicação do trono feita por Dom Pedro I, em 1831, e já passado o período regencial (1831-1840), assumiu o posto de imperador do Brasil Dom Pedro II (1840-1889), com a chamada *Declaração da Maioridade*, ou *Golpe da Maioridade*. Foi um católico pouco fervoroso e muito alinhado às ideias liberais do período. É durante seu governo, inclusive, que o Estado proibiu novas admissões às ordens religiosas, em 1855, seguindo de um extenso regime de fiscalização pública dos seminários seculares, em 1863, e a proibição da entrada de noviços brasileiros ordenados fora do território nacional, em 1870 (MICELI, 2009, p. 22-23). Mesmo assim, foi durante seu reinado de 49 anos que tivemos a melhor média no que diz respeito ao número de criação de circunscrição eclesiástica e o tempo para tal. Dividindo 49 anos por 3 dioceses (ver Tabela 2), obtivemos o resultado de 16,33 anos para cada uma. Em contraponto, seu pai, Pedro I, foi entre todos o que menos fomentou a expansão eclesial católica, fazendo apenas a elevação de duas prelazias a dioceses. Mas, para não sermos injustos, pontuamos que foi o reinado mais curto. Além disso, não custa lembrar (até para justificar) que era o rei o responsável pela administração da ICAR, e é por isso que fizemos tal levantamento. Assim, por meio dos direitos régios do *placet* (sentença, parecer) e do *exequatur* (execute-se) é que se determinavam a apresentação de nomes para o episcopado, a validação de documentos da Santa Sé, a criação de dioceses, seminários, conventos etc.

⁶² Entre as várias argumentações feitas pelas Comissões de Constituição e Eclesiástica, está a de inutilidade da bula, afinal “o Imperador do Brasil tem, pela sua aclamação e pela constituição, todos os direitos que ella pretende confirmar-lhe. E quaes são esses direitos? a bulla os designa: e são, segundo ella, todos os privilegios e direitos que os reis de Portugal exerciam no Brasil na qualidade de grãos-mestres sobre as Igrejas e beneficios pertencentes á Ordem de Christo, em virtude dos poderes que lhe foram dados pelas Bullas Apostolicas”. O restante da exposição feita pelas Comissões pode ser conferida em Dornas Filho (1938, p. 44-48).

Tabela 2 – Criação de prelazias, dioceses e arquidioceses entre 1822 e 1889, no Brasil
Império (1822-1889)

BRASIL IMPÉRIO				
Prelazia/Diocese/ Arquidiocese	Região do Brasil	Data de criação	Imperador do Brasil vigente/ reinado	Papa/Bula de criação
Diocese de Goiás, GO	Centro- Oeste	15/07/1826	Pedro I – 07/09/1822 a 07/04/1831	Leão XII – Bula <i>Sollicita Catholici Gregis Cura</i>
Diocese de Cuiabá, MT	Centro- Oeste	15/07/1826	Pedro I – 07/09/1822 a 07/04/1831	Leão XII – Bula <i>Sollicita Catholici Gregis Cura</i>
Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, RS	Sul	07/05/1848	Pedro II – 23/07/1840 a 15/11/1889	Pio IX – Bula <i>Ad Oves Dominicas rite Pascendas</i>
Diocese do Ceará, CE	Nordeste	06/06/1854	Pedro II – 23/07/1840 a 15/11/1889	Pio IX – Bula <i>Pro Animarum Salute</i>
Diocese de Diamantina, MG	Sudeste	06/06/1854	Pedro II – 23/07/1840 a 15/11/1889	Pio IX – <i>Gravissimum Sollicitudinis</i>

Fonte: ADCU, ADDI, ADFO, APOA, DGOI. Tabela do autor.

Sob o intenso controle do Estado, nem a territorialização nem a influência da Igreja cresceram durante o período imperial. Dessa maneira, às vésperas da Proclamação da República, em 1889, havia apenas doze dioceses⁶³, distribuídas espacialmente de acordo com o Mapa 1, treze bispos e cerca de 700 padres em todo o território brasileiro. Mesmo sendo menor em território e em população católica e não ter uma sólida tradição no catolicismo, a título de comparação, Bruneau traz os dados dos Estados Unidos do mesmo período, constatando um número muito maior: 84 bispos e cerca de 8.000 padres. “O clero secular brasileiro era formado em apenas nove seminários e a sua educação era mais conforme ao Estado do que à Igreja”. A religião católica em si não era atacada, pois a elite a julgava útil, tanto para “cimentar a unidade nacional”, como para “um meio de manter o povo apaziguado”. Contudo, não tinha interesse pela Igreja, havendo uma oposição absoluta a ligações mais estreitas com a Sé Romana (BRUNEAU, 1974, p. 56). Nesse sentido, a Igreja era para o Estado muito mais uma ferramenta de normatização por meio de um *poder pastoral* do que um meio de busca pela salvação da alma.

⁶³ De acordo com Thales de Azevedo, o “número exato das circunscrições eclesiais era de 1 arcebispado, 6 bispados e 12 prelazias em, 1889” (2002, p. 56), o que evidencia mais uma vez a falta de uniformidade em relação aos números de sedes eclesiais no período referido.

Mapa 1 – Circunscrições eclesiásticas estabelecidas até o final do Brasil Império



Fonte: SANTIROCCHI, 2015, p. 138. Algumas modificações e correções do mapa original foram feitas pelo autor.

Segundo Michel Foucault, o *poder pastoral*⁶⁴ é uma das formas de poder mais antigas, sendo possível identificá-lo primeiro no Oriente pré-cristão e em seguida no Oriente cristão. “E isso sob duas formas: primeiramente, sob a forma da idéia e da organização de um poder de tipo pastoral, depois sob a forma da direção de consciência, da direção das almas” (2008b, p. 166). Ainda segundo Foucault, esse tipo de poder foi introduzido no Ocidente pelo cristianismo e se diferencia do poder tradicional, pois não tem como objetivo a vitória sobre os dominados. Caracteriza-se pela presença de sujeitos que passam a exercer, na sociedade cristã, o papel de condutores verdadeiros (pastores) de um grupo (ovelhas), cujo papel é garantir o bem-estar desse grupo, além de auxiliar na “salvação” de cada membro. Entretanto, a obediência absoluta ao pastor é essencial para que se possa obter a virtude e, por conseguinte, a “salvação”. Nas palavras de Foucault:

⁶⁴ Para saber mais sobre o *poder pastoral* em Michel Foucault, ver: OLIVEIRA, 2019.

O pastor pode impor aos indivíduos, e em função de sua própria decisão, sem que houvesse mesmo regras gerais ou leis, sua vontade, pois - isso é a coisa importante no cristianismo - não se obedece para atingir um certo resultado, não se obedece, por exemplo, para simplesmente adquirir um hábito, uma aptidão ou mesmo um mérito. No cristianismo o mérito absoluto é precisamente ser obediente. A obediência deve conduzir ao estado de obediência (FOUCAULT, 2006, p. 69).

Feita essa breve, mas necessária contextualização e análise, passaremos nas linhas que se seguem a nos utilizar de um conceito que para nós é muito caro, o de *diocesanização*. Tal conceito baseia-se na categoria de *estratégia*⁶⁵ de Certeau (1982) e é criado⁶⁶ e utilizado por Maurício de Aquino em sua tese de doutorado (2012). Nas palavras de Aquino, *diocesanização* é

um conjunto de intervenções da Igreja Católica que ativa seu poderio institucional para criar lugares próprios, justificando suas práticas através de um discurso teológico-político que repercute sobre a construção e organização dos espaços, permite repensar, desde novas bases, as relações entre o Estado republicano, a Igreja e a Sociedade no Brasil, do final do século XIX às primeiras décadas do século XX [...] Ressalte-se aqui que a *diocesanização* não se restringe a um processo territorial (geográfico), mas, sob a inspiração da categoria de *estratégia* de Michel de Certeau, envolveria além dos lugares físicos, os lugares políticos (relações e situações de poder) e os lugares teóricos (discursos) (AQUINO, 2012, p. 23).

Ainda segundo Aquino, podemos afirmar que a “criação de dioceses foi a estratégia por excelência do projeto ultramontano de tornar ubíqua a presença da ICAR no território brasileiro no âmbito da autocompreensão de ‘sociedade perfeita’, explicitada pelo episcopado na Carta Pastoral de 1890”. Desse modo, tornaram-se avançados pontos de “ação sociopolítica e religiosa da ICAR” (2013, p.126).

A diocesanização foi um dos recursos usados pela Igreja Católica europeia, em meados do século XIX, para compensar “a perda dos territórios eclesiásticos na península Itálica” e em

⁶⁵ Michel de Certeau chama de *estratégia* “o cálculo (ou a manipulação) das relações de forças que se torna possível a partir do momento em que um sujeito de querer e poder (uma empresa, um exército, uma cidade, uma instituição científica) pode ser isolado. A estratégia postula um lugar suscetível de ser circunscrito como algo próprio e ser a base de onde se podem gerir as relações com uma exterioridade de alvos ou ameaças (os clientes ou os concorrentes, os inimigos, o campo em torno da cidade, os objetivos e objetos da pesquisa etc.)” (1998, p. 99). Em outras palavras, a *estratégia* são as organizações que impõem as “regras do jogo”, são as instituições que estruturam um ambiente. Em oposição, surge a *tática* como meio de subversão. A *tática*, assim, opera na ausência de um lugar próprio, a “tática não tem por lugar senão o do outro. E por isso deve jogar com o terreno que lhe é imposto tal como o organiza a lei de uma força estranha. Não tem meios para se manter em si. [...] Ela opera golpe por golpe, lance por lance. Aproveita as ‘ocasiões’ e delas depende, sem base para estocar benefícios, aumentar a propriedade e prever saídas. O que ela ganha não se conserva” (1998, p. 100). Desse modo, a *tática* é movimento constante que se opõe à *estratégia*. A *estratégia*, por sua vez, quando necessário agrega movimentos táticos, isto é, ao observar um esquema tático que possa prejudicar a manutenção estratégica, a instituição (estratégia) toma para si a *tática*, tornando-se mais uma vez *estratégia* – estando sob a vigilância institucional, o movimento que nasce como *tática* passa a se configurar como *estratégia*.

⁶⁶ Na literatura historiográfica brasileira, é o único autor que traz tal conceito, e por isso acreditamos que seja de sua autoria. Vários são os trabalhos antes dele e depois que se referem ao expressivo número de dioceses criadas nos pós-Proclamação da República, mas Aquino é o primeiro a se utilizar de tal conceituação.

outras localidades. Transformava-se assim em “uma territorialidade religiosa que, em princípio, tornava todo o mundo passível de intervenções jurisdicionais eclesiásticas” (AQUINO, 2012, p. 82). Nesse sentido, podemos dizer que essa estratégia não só conservou, mas também expandiu seus domínios territoriais nos âmbitos espiritual, político e administrativo.

No caso brasileiro, até 1890, a criação das dioceses estava a encargo do Estado, que por motivos financeiros e/ou por simples falta de interesse não as erigia. Entretanto, após 1890 a responsabilidade de criação de novas dioceses passa a ser compromisso da Sé Romana e “os bispos brasileiros julgaram ter chegado o momento para expandir esses organismos de poder eclesiástico” (AZZI, 2008, p. 18). Assim sendo, em 1892, o papa Leão XIII criou por meio da bula *Ad universas orbis ecclesias* as dioceses de Niterói, Paraíba, Curitiba e Amazonas⁶⁷. Esse foi o primeiro movimento de diocesanização da ICAR no país na recém-instaurada República brasileira, quando houve um aumento de número de bispados de doze para dezesseis, além de elevar à dignidade de Metropolitana a sede do Rio de Janeiro, criando uma nova província eclesiástica.

No entanto, as dificuldades encontradas pela ICAR, no que tange ao domínio eclesiástico e à evangelização, continuaram. O maior problema permanecia: grandes extensões territoriais que separavam os Bispos e as paróquias pertencentes a sua diocese, dificultando, dessa forma, uma maior aproximação com seus fiéis. Com isso, novos bispados deveriam ser criados, com o intuito de chegar cada vez mais perto do povo.

Aquino nos lembra que a encíclica *Litteras a vobis* (1894), redigida pelo papa Leão XIII, faz algumas menções sobre o declínio do catolicismo do Brasil. Ao referir-se ao pontífice, Aquino nos diz que um desses fatores estaria ligado

ao pequeno número de bispos para regiões tão vastas impedindo a necessária vigilância sobre a conduta dos padres e dos fiéis com a finalidade de promover a dignidade do catolicismo [...] [assim, para] Leão XIII a ausência de bispos foi responsável pela fragilidade do catolicismo no Brasil e a consequente separação entre Estado e Igreja no advento da República (2012, p. 90).

Para complementar, trazemos ainda as ideias expressas por Sergio Miceli, que trabalha com a *Elite Eclesiástica Brasileira* – como o próprio nome de seu trabalho diz – durante a Primeira República (1889-1930). Esse autor contribui com nossa discussão com o conceito de

⁶⁷ O desenrolar desse processo pode ser visualizado em artigo de Jérri Marin (2020), no qual, por meio de fontes obtidas no Arquivo Secreto Vaticano e no Arquivo da Sagrada Congregação dos Trabalhos Eclesiásticos Extraordinários, trabalha as relações entre a Secretaria de Estado do Vaticano, núncio apostólico e episcopado brasileiro do período.

*estadualização*⁶⁸ da Igreja. Para Miceli, após a Proclamação da República a política expansionista adotada pela Igreja será aquela vinculada à distribuição geográfica das dioceses por Estado. Jérri Marin (2020) evidencia isso também, quando trata sobre a proposta inicial de serem criadas em 1892 dez novas dioceses, reconfigurando as espacialidades episcopais do país. O número proposto se justificava pelo fato de haver dez Estados brasileiros sem nenhuma diocese. Sobre a estadualização, é de suma importância que lembremos que durante a Primeira República (1889-1930) o Brasil foi administrado a partir de um federalismo, pelo qual cada Estado tinha sua autonomia sem interferência do Executivo federal; a *política dos governadores*. Período marcado pelo *coronelismo*⁶⁹, a política partia do micro aspirando ao macro, isto é, era na pequena localidade que se construíam laços políticos, projetando por meio destes a eleição de candidatos que, de alguma forma, tivessem vínculos com as oligarquias locais. Baseando-se em Victor Nunes Leal, José Murilo de Carvalho resume da seguinte forma: “o coronelismo é um sistema político, uma complexa rede de relações que vai desde o coronel até o presidente da República, envolvendo compromissos recíprocos” (CARVALHO, 1995, p. 1).

Nesse cenário, as “figuras-chaves na condução da política eclesiástica destinada ao ‘público interno’ (a saber, os grupos dirigentes) passaram a ser aqueles bispos ‘empresários’ que se mostraram bem-sucedidos na montagem de alianças com os detentores locais do poder oligárquico”. Isso porque a separação entre Igreja e Estado não significou “uma ruptura com os grupos dirigentes locais nem suscitou um redirecionamento das políticas e dos investimentos da Igreja com vistas a ampliar seu público fora do espaço da classe dirigente ou a estabelecer alguma forma de atendimento às demandas de setores sociais subalternos” (MICELI, 2009, p. 26).

Com a proliferação e expansão geográfica de dioceses, também eram criadas novas paróquias; microrrepartições dentro do mesmo bispado. Sobre isso, Souza (2020), ao trabalhar

⁶⁸ Aquino (2012) afirma que o conceito de diocesanização se contrapõe ao de *estadualização da organização eclesiástica* de Miceli (2009), pois, segundo ele, o conceito de Miceli reduz as ações eclesiásticas para uma simples obtenção do pacto oligárquico. Mesmo compactuando com a análise de Aquino, nos utilizamos do conceito de Miceli, pois entendemos que dentro de um processo de *diocesanização* houve inicialmente uma *estadualização* da organização eclesiástica, que vislumbrou não um simples pacto oligárquico, mas uma reorganização territorial-geográfica de poder da ICAR no Brasil. Após essa primeira expansão, houve outros processos de diocesanização, que resultaram em novas divisões de territórios dentro dos Estados nacionais. Aliás, Aquino faz o contraponto conceitual, mas não nega totalmente a estadualização de Miceli “Se houve certa *estadualização da organização eclesiástica*, defende-se aqui outro movimento, o de certa *diocesanização* dos poderes regionais e das formas e dinâmicas de controle do território nacional” (AQUINO, 2012, p. 25).

⁶⁹ O “coronelismo se expressa num encadeamento rígido de tráfico de influências. Sua prática política está muito bem estruturada num sistema eleitoral, onde é possível reconhecer todos os seus passos, localizando-os no tempo e no espaço. Forma-se uma pirâmide de compromissos recíprocos entre o eleitorado, o Coronel, o poder municipal, o poder estadual e o poder federal” (JANOTTI 1981, p. 11).

com a paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégico da biopolítica, diz que a paróquia se tornou, a partir da Proclamação da República, uma “verdadeira máquina óptica de controle e de segurança por conta de sua tecnologia pastoral de fazer obedecer” (p. 71). Sendo a paróquia uma das engrenagens das tecnologias normatizadoras no que diz respeito ao biopoder, poderíamos pensar a diocese como um relógio, relógio este que dá sentido às várias engrenagens, fazendo com que a harmonia se estabeleça e que o sistema funcione. Entretanto, por mais que compactuemos com as ideias expressas por Souza, que vincula à paróquia uma das engrenagens do biopoder, e pudéssemos transferir essa “tese” a um plano maior, isto é, a diocese, não nos apoiaremos no mesmo conceito em nosso trabalho; afinal, antes mesmo do que o controle dos “processos como a proporção dos nascimentos e dos óbitos, a taxa de reprodução, a fecundidade de uma população, etc.” (FOUCAULT, 2005, p. 289-290), a ICAR se preocupa com sua difusão e penetração no meio sociopolítico, para posterior evangelização. Não estamos aqui negando que dentro da moral e ética católica cristã existam parâmetros biopolíticos, haja visto a famosa questão do uso de anticoncepcionais. A questão é que a biopolítica, que controla níveis de natalidade, fecundidade etc., não é a busca final da ICAR – pode perpassar por ela, mas não é seu cerne. Assim, se a paróquia tem função estratégica no que diz respeito ao biopoder, não significa que tenha sido criada partindo desse ideal, mas sim que a partir de sua criação pode ser assim utilizada. Pensando ainda nas contribuições de Bourdieu e seu conceito de *campo*, poderíamos dizer que a paroquialização faz muito mais sentido pensada como estratégia de monopolização do mercado de bens simbólicos, a partir de um monopólio geográfico, do que como estratégia biopolítica. Além disso, a estratégia biopolítica trazida por Souza nos parece muito mais uma estratégia estatal que se ancora na Igreja em busca de benefício próprio (religião como cimento social⁷⁰) do que uma estratégia puramente da ICAR no Brasil.

Após o decreto 119-A e o início do processo de secularização, a ICAR no Brasil começa a se preocupar com a expansão territorial, já que, com a abertura de novos credos religiosos, esta deveria se fortalecer e se aproximar cada vez mais da população, a fim de não perder força

⁷⁰ “A idéia de instrumentalização da Igreja pela Coroa portuguesa deve ser relativizada, na medida em que aparentemente evoca uma perda de universalidade. Podemos dizer que até o século XIX o mando laico sobre o instituto eclesiástico foi intenso, tanto que se pode atribuir a este último as funções de uma corporação ou mesmo de um departamento do Estado. Uma das estratégias utilizadas pela Igreja foi a acomodação aos poderes instituídos no momento, visando a autopreservação. Sem isso, seria impossível manter e reproduzir a tradição e, portanto, a própria Igreja na sua essência. As lutas contra a proteção sufocante do Estado e a necessidade de vinculação direta com Roma tiveram seu clímax no final do Império com a Questão Religiosa, que foi um ponto de ruptura entre o destino da Igreja e o da Monarquia. Assim, descartamos a idéia de que a igreja desenvolve técnicas de adaptação visando apenas a sua sobrevivência, na medida em que isso negaria a originalidade da instituição católica, os motivos e fins que lhe são próprios e irredutíveis e a vitalidade sempre renovada de sua presença na sociedade” (ZULIAN, 2009, p. 34).

no campo religioso. Ademais, nessa nova fase em que busca sua institucionalização, a Igreja, através da fundação de novas dioceses, fez com que “seu poder simbólico fosse territorialmente materializado” (ROSENDAHL; CORRÊA, 2006). Ressaltamos que as dioceses não eram criadas em qualquer lugar. Para uma ser fundada, a localidade deveria ter alguma influência política e econômica na região que abrangeria –, em outras palavras, deveria ser um local “considerado civilizado e digno de sediar um bispado” (AQUINO, 2012, p. 99).

Tabela 3 – Dioceses e prelazias criadas durante a Primeira República (1889-1930)

	Dioceses	Prelazias
1889-1930	Nordeste: João Pessoa, Maceió, Grajaú, Teresina, Crato, Sobral, Natal, Cajazeiras, Garanhuns, Nazaré, Pesqueira, Petrolina, Penedo, Aracaju, Barra, Ilhéus e Caetité.	Bom Jesus
	Amazônia: Manaus, São Gabriel da Cachoeira, Santarém, Rio Branco e Porto Velho.	Lábrea, Bragança e Marajó
	Centro-Oeste: Cáceres, Guiratinga, Diamantino, Jataí, Porto Nacional e Corumbá.	
	Sudeste: Vitória, Niterói, Pouso Alegre, Araçuaí, Montes Claros, Belo Horizonte, Paracatu, Caratinga, Juiz de Fora, Luz, Guaxupé, Uberaba, Valença, Barra do Piraí, Campos, Botucatu, Assis, Lins, Jaboticabal, Sorocaba, São José do Rio Preto, Campinas, Santos, Bragança Paulista, Taubaté, Ribeirão Preto e São Carlos.	
	Sul: Curitiba, Ponta Grossa, Jacarezinho, Florianópolis, Joinville, Lages, Pelotas, Uruguaiana e Santa Maria.	

Fonte: MANOEL, 2008.

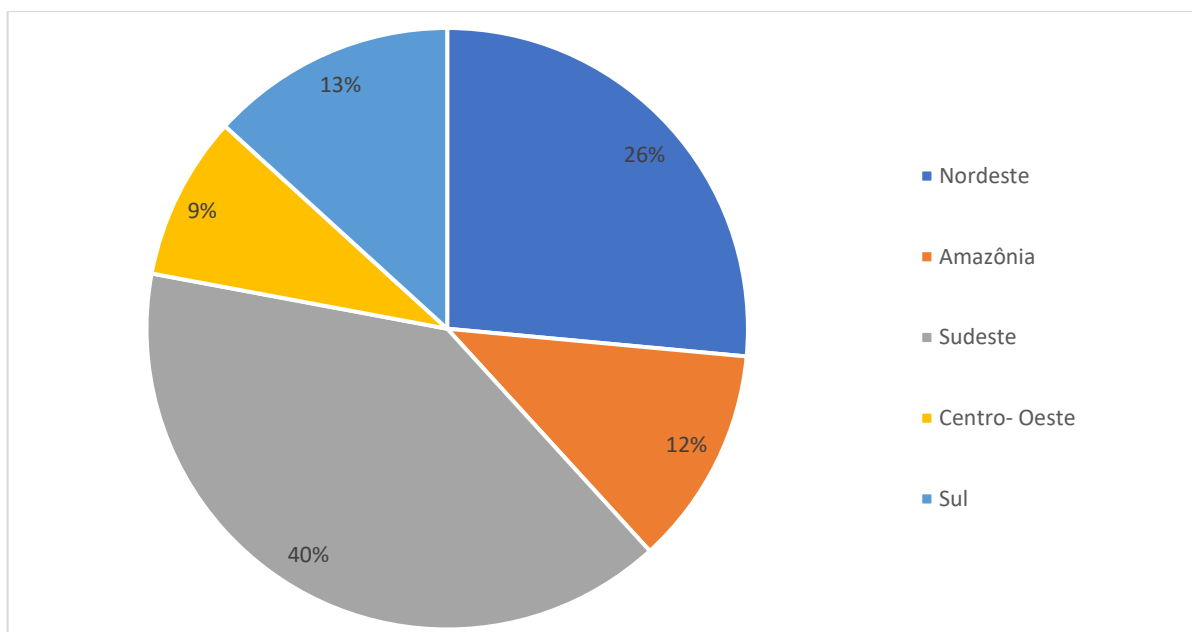
Por ser um número expressivo, montamos a Tabela 3 de forma mais simplificada, se comparada às Tabelas 1 e 2. Mesmo assim, podemos perceber, pela observação dos dados, que a maior expansão de dioceses ocorre no pós-Proclamação da República, já que a partir desta é a própria Sé Romana que começa a regulamentar a Igreja no Brasil. Entre 1890 e 1930, percebemos uma grande expansão: são criadas sessenta e oito dioceses em 40 anos (ROSENDAHL; CORRÊA, 2006). Porém, em Aquino (2012) e Gomes (2008), o número de criação de dioceses entre 1890 e 1930 seria cinquenta e seis. Já em Bosi (2006), temos o dado de cinquenta dioceses por todo o Brasil em 1930, ou seja, teriam sido criadas trinta e oito novas dioceses, já que até 1889 havia no território nacional apenas doze. Em contrapartida, Manoel (2008) traz outros dados, que podemos visualizar na Tabela 3, sendo sessenta e quatro dioceses e quatro prelazias. Para Miceli (2009), foram criadas cinquenta e seis dioceses, dezoito prelazias e três prefeituras apostólicas. A falta de consenso quanto aos números é algo a ser questionado,

afinal números são números, são exatos⁷¹. O que pode ter influenciado nessa discrepância é a falta de cuidado metodológico ao generalizar as nomenclaturas, como pode ser o caso de Rosendahl e Corrêa, com seu número de sessenta e oito dioceses. Quiçá tenham somado os números de prelazias ao número de dioceses. Manoel, com o mesmo número de circunscrições eclesiais, faz a diferenciação entre prelazia e diocese. Nem por isso acreditamos que ele traga os números corretos. Outra questão é a base interpretativa dos próprios números, afinal o número sessenta e oito aparece mais uma vez, se pensarmos que este é o total de dioceses em 1930. Seguindo nessa perspectiva, poderíamos presumir que a ideia de Aquino, Gomes e Miceli é a correta, pois, somando cinquenta e seis com as doze já existentes, o resultado final é sessenta e oito. Entre todos os autores aos quais tivemos acesso, o número que mais destoa é o trazido por Bosi. Em suma, trabalharemos com sessenta e oito circunscrições eclesiais, por esse ser o número mais recorrente, mas nem por isso *damos fé* nesse dado. Acreditamos que um estudo mais cauteloso seria necessário, porém, como já dito, por falta de tempo e dado o expressivo número de circunscrições, seguiremos com os autores expostos, levando em consideração que, independentemente de as cifras serem exatas ou não, a expansão e a difusão de dioceses são seguramente um processo visível.

Com base em Rosendahl e Corrêa, construímos o Gráfico 1. Nele, gostaríamos de chamar a atenção para a distribuição geográfica das dioceses entre as várias regiões do território brasileiro. Desse modo, das sessenta e oito criadas durante a Primeira República, percebe-se que a maior parte se concentrou nas regiões Sudeste (40%) e Nordeste (26%), sendo a região menos contemplada a Centro-Oeste, com apenas 9% do total. As causas para tal distribuição perpassam as esferas política, econômica e demográfica e, é claro, o âmbito religioso, “embora revelem quase sempre uma parcela de cálculo político no processo decisório relativo à ocupação territorial” (MICELI, 2009, p. 58).

⁷¹ Ao abordarmos a exatidão numérica, nos referimos às criações das circunscrições eclesiais, isto é, ou ela foi ereta canonicamente ou não, está em processo de criação ou está concluída. Esses números não podem ser relativizados, como é o caso dos fornecidos por pesquisas quando as respostas têm dados subjetivos, inconscientes e até mesmo estratégicos, como na autodeclaração do que diz respeito a “raça” ou crença.

Gráfico 1 – Dioceses criadas durante a Primeira República (1889-1930)



Fonte: ROSENDAHL; CORRÊA, 2006. Gráfico do autor.

Segundo Miceli (2009) e Gomes (2008), essa diocesanização nas regiões Norte-Nordeste do país pode ser entendida se lembrarmos de que a ICAR naquele período tinha como objetivo sua institucionalização a moldes tridentinos, reforçando seus laços com a Sé Romana. Nesse sentido, rejeitava toda e qualquer religiosidade dita popular.

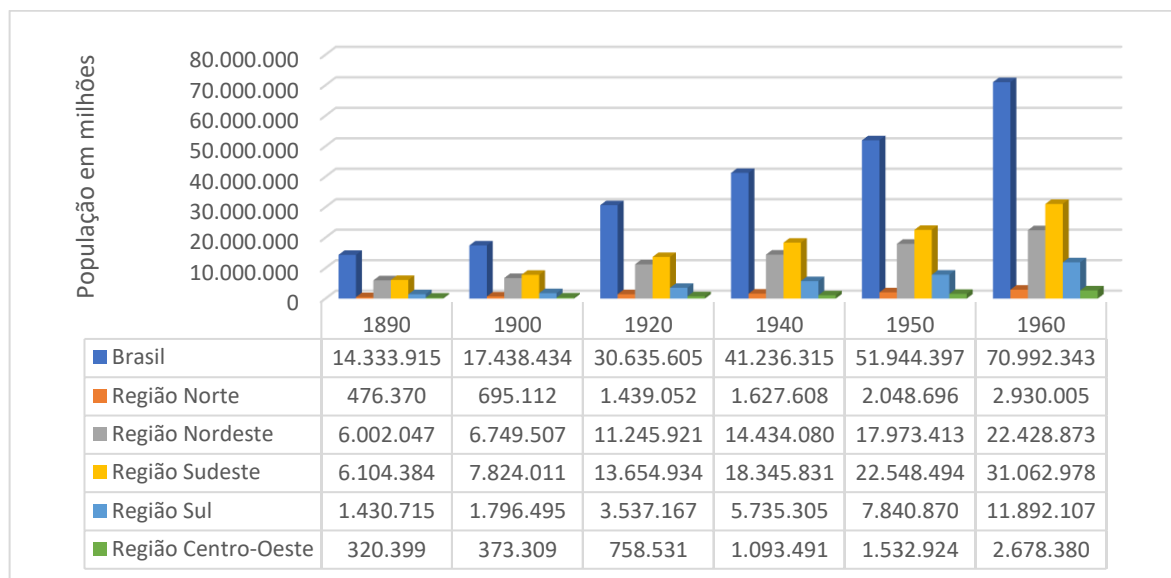
A continuidade do esforço expansionista nos estados do Nordeste deveu-se sobretudo à premência em resguardar posições num dos mais importantes terrenos de luta e concorrência no campo religioso brasileiro da época. Na impossibilidade de incorporar ou domesticar os movimentos de Canudos e Juazeiro, a organização eclesiástica buscou fechar o cerco em torno dessas ameaças de cisma, revigorando os serviços religiosos nas regiões vizinhas de modo a prevenir surtos idênticos de heresia capazes de pôr em risco os interesses da Igreja. Tirante a diocese de Manaus e as cinco dioceses instaladas nas capitais nordestinas (Paraíba, Maceió, Teresina, Natal e Aracaju), as outras oito dioceses criadas na região nordestina como que configuram uma espécie de cinturão de segurança em torno de Juazeiro (MICELI, 2009, p. 59).

Se no caso do Nordeste a ideia foi levar uma religião aos moldes romanos para impedir que os movimentos de Juazeiro e de Conselheiro continuassem, a explicação para a região Sudeste se dá em parte pelo aspecto político-econômico, pois essa região que agrupava expressivas oligarquias do país no período. “O reparte do território paulista e da região sul de Minas Gerais constituiu, por exemplo, a resposta pronta e lucrativa da hierarquia às frentes de prosperidade impulsionadas pela expansão do café” (MICELI, 2009, p. 63).

Outro aspecto que pode ser levado em consideração para entendermos as razões para tal divisão de dioceses pelo país é o demográfico. Percebemos no Gráfico 2 que a maior

concentração populacional se encontra justamente nas regiões onde houve o maior número de criação de dioceses: Nordeste, Sudeste e Sul.

Gráfico 2 – Crescimento demográfico do Brasil e de suas regiões (1890-1960)



Fonte: IBGE. Gráfico do autor.

Até o momento, não vemos autores trabalhando com essa difusão e expansão geográfica, que chamamos de diocesanização no pós-Revolução de 1930. Dessa forma, ao estudar esse processo todos se remetem à Primeira República (1889-1930), pois é nesse período que há uma multiplicação numérica de destaque no que diz respeito à quantidade de circunscrições eclesiásticas em território brasileiro. Porém, não significa afirmar que esse movimento expansionista acabe em 1930. Dito isso, defendemos que esse processo siga nos anos posteriores, enquadrando nesse movimento a criação da Diocese de Passo Fundo, em 1951, primeira do norte sul-rio-grandense. Sobre isso, trabalharemos no próximo capítulo.

Como vimos neste capítulo, o poder de influência da ICAR durante a América Portuguesa e Brasil Império era nulo, pois dada a existência do padroado régio a gerência da Igreja ficava a encargo do Estado. Conseqüentemente, a ICAR não pôde se expandir e se fortalecer como instituição. Com a chegada do movimento ultramontano no século XIX, a ICAR passa a se reformular internamente, porém sua influência continuou restringida. Isso mudou com a separação entre Igreja e Estado. Tendo autonomia administrativa, a ICAR no Brasil pôde se expandir territorialmente através da criação de dioceses e paróquias, conseguindo por meio disso construir uma relação mais próxima com a sociedade brasileira e assim recristianizá-la.

II. A PALAVRA DE DEUS É [...] MAIS PENETRANTE DO QUE QUALQUER ESPADA DE DOIS GUMES⁷²: A INSERÇÃO DA ICAR NO RIO GRANDE DO SUL – ENTRE TEXTOS, CONTEXTOS E CONSTRUÇÕES (SÉC. XVII-SÉC. XX)

Como “tela” de fundo, tentamos desenhar até o momento o catolicismo romano no Brasil, que de forma peculiar se constrói e se reconfigura com base em pressupostos ultramontanos introduzidos em fins do século XIX. É de pressupor que a vida católica no Estado extremo sulino tenha acompanhado o ritmo da ICAR no Brasil, porém, por mais que as Igrejas nacionais e regionais estejam unidas à Sé Romana, é inevitável que haja peculiaridades, sobretudo no Brasil, que se constitui como o maior país da América do Sul. Sua extensão territorial corresponde a 48% da área total do sul do continente. Dito isso, é compreensível que cada região do imenso país tenha características próprias – fauna, flora, clima, cultura, entre outras especificidades.

Com a República Velha, essas diferenças regionais tenderam a aumentar, uma vez que, por meio da *política dos governadores*, o governo federal não interferia nos assuntos estaduais. Sobre isso, Oscar Beozzo afirma que “nem todas as Constituições alcançaram a homogeneidade ideológica e programática impressa por Júlio de Castilhos à Constituição do Rio Grande” (BEOZZO, 2007, p. 349).

Sendo assim, sobre essa “tela” de fundo, buscaremos “pintar” a história da Igreja no Estado do Rio Grande do Sul. Para tal, começaremos com a formação histórica do atual Estado sulino, para que assim possamos entender o indivíduo que se construiu dialeticamente nesse espaço geográfico e como serão suas relações com a ICAR. Em seguida, procuraremos entender as relações entre Igreja no Rio Grande do Sul, representada por Dom João Batista Becker, Arcebispo de Porto Alegre (1912-1946), e o Estado, vislumbrando compreender o processo que culminou na chamada *neocristandade* (1930-1945). Ainda nesta parte do trabalho, de forma mais estrita, buscaremos compreender a construção histórica do indivíduo situado no norte do Estado do Rio Grande do Sul e suas primeiras aproximações com a ICAR. Por fim, trabalharemos com o processo de criação da Diocese de Passo Fundo (1930-1951).

⁷² Frase completa: “Pois a palavra de Deus é viva e eficaz, e mais afiada que qualquer espada de dois gumes” (Hebreus 4:12).

2.1. *E criou Deus o homem à sua imagem; à imagem de Deus o criou; homem e mulher os criou*⁷³: A formação histórica do Rio Grande do Sul, o indivíduo ali inserido e a Igreja Católica Apostólica Romana – da América Portuguesa ao fim do Brasil Império

Sendo a História o estudo do homem no tempo e no espaço, ao estudar os seres humanos de um dado tempo, precisa-se olhar para seu espaço de inserção, buscando entender a síntese a partir de suas interações socioespaciais acumuladas durante os anos. Nesse sentido, o sociólogo austríaco Peter Berger (1985) trabalha com a ideia de que devemos compreender a sociedade em termos dialéticos, pois ao mesmo tempo em que o indivíduo molda a sociedade, é também moldado por ela. Outro autor que gostaríamos de trazer para a discussão é o geógrafo brasileiro Milton Santos. Para Santos, “A paisagem é testemunha da sucessão dos meios de trabalho, um resultado histórico acumulado. O espaço humano é a síntese, sempre provisória e sempre renovada, das contradições e da dialética social” (SANTOS, 2006, p. 70). Partindo disso, pode-se dizer que o ser humano é fruto de uma dialética constante, entre ele e seu meio de inserção – ao mesmo tempo que é ator da peça teatral, é também espectador, já que atua e observa a atuação.

Dessa forma, para entendermos o catolicismo nas sociedades sul-rio-grandenses, é fundamental que retomemos a formação histórica do atual Estado do Rio Grande do Sul, buscando entender como se modelou o indivíduo ali inserido. “Esta sociedade e este homem em seu devir histórico favorecerão ou dificultarão a presença do catolicismo em solo rio-grandense” (ISAIA, 1998, p. 29). Sendo esse território já conhecido dos portugueses desde o século XVI, é somente no século XVII que veio a ser povoado por eles. Assim,

os tropeiros e os jesuítas espanhóis desempenharam um papel mais significativo na constituição do espaço gaúcho. Os primeiros criaram entrepostos e/ou pousadas o que originaram muitas cidades e os segundos criaram as reduções que iniciaram o povoamento do Estado instituindo núcleos estáveis. Por isso, esses foram os responsáveis pelo povoamento inicial do RS” (LORENSI *et al.*, 2014, p. 4).

As demarcações de fronteira atuais, que marcam os limites da região do Prata e do atual Rio Grande do Sul, são fruto de diversos tratados e combates, entre espanhóis e portugueses, visando, é claro, à conquista desse espaço, visto que este é um grande entreposto para o comércio marítimo, com grandes rios, que permitem o fluxo de navegações continente adentro. Sobre isso, Golin, destaca a “importância estratégica geopolítica, de sobrevivência de seus povoadores e de vias de penetração e de transporte” (2012, p. 4) que compreendem essa região

⁷³ Gênesis 1:27

em estudo. Além de conflitos internos, isto é, embates regionais, ocorridos no referido espaço, ocorreram confrontos externos, que intensificaram os internos, como é o caso da Guerra dos Sete Anos (1756-1763)⁷⁴, que aconteceram quase que paralelamente à Guerra Guaranítica (1753-1756).

A busca por anexar a região Sul aos domínios portugueses deu-se inicialmente por razões políticas e militares, obedecendo às estratégias expansionistas coloniais. No que diz respeito às motivações econômicas, a expansão se fez em razão do comércio de cavalos e mulas feitas pelos paulistas, que levavam esses animais para as áreas mineradoras do Brasil. Como mecanismo expansionista, foram usadas as estâncias, que antes de se tornarem formas estáveis de propriedade serviram de ocupação e povoamento (mesmo que de forma precária e provisória)⁷⁵. Dessa forma, os povoamentos criados inicialmente no Rio Grande do Sul eram baseados numa dupla forma básica de ocupação de terra: 1) núcleo militar estável e vila fortificada e 2) a estância, que além de servir como local de criação, auxiliava como ponto de penetração militar. Dito de outra forma, a “penetração se fez, em regra, através de pontos fortificados e de estâncias de pilhagem. Às vezes estas últimas assumiam a dupla característica que marcou o processo de penetração no Sul, transformando-se em núcleos de guerreiros

⁷⁴ A Guerra dos Sete Anos, polarizada por França e Inglaterra, tinha por objetivo final o predomínio econômico e territorial global. Neste, Portugal e Espanha participaram de lados opostos; França e Espanha de um lado, Inglaterra e Portugal de outro, o que deixou o clima na América ainda menos amigável, pois essa aliança acirrou a tensão já existente entre os países ibéricos. Além disso, com a ameaça dos espanhóis no Prata, principalmente após o Tratado de El Pardo, o qual anulava as linhas de fronteira estabelecidas pelo Tratado de Madri, a Coroa Portuguesa precisou implementar uma política capaz de salvaguardar seus territórios, pois, ao se aliar com a Inglaterra, a Espanha atacou o território português, tanto na Europa quanto na América: “Quando decidiu invadir o território português na Europa, a Corte de Madri ordenou Pedro de Cevallos a atacar na América meridional” (GOLIN, 2015, p. 72). As desavenças entre Portugal e Espanha ficaram em paz na Europa, após o Tratado de Paris – onde, ao aderir a esse convênio, Portugal “seria beneficiado, no futuro, com a restituição da Colônia do Sacramento” (GOLIN, 1998, p. 37) – mas não na América, sendo o ponto de divergência a posse do Rio Grande de São Pedro; como destaca Golin: “Dois meses após a assinatura do Tratado de Paris, quando Portugal já tinha aderido a ele, o exército espanhol invadiu o Rio Grande”. (1998, p. 41). Segundo Sergio Buarque de Holanda (2007), até 1777 a Colônia do Sacramento foi o grande ponto de conflito entre a Coroa Espanhola e a Coroa Portuguesa na América Meridional. Tal território passou de um lado pra outro várias e várias vezes: foi capturada em 1680 pelos portugueses e “arrasado no mesmo ano pelos espanhóis, e agora por estes restituído. [...] após isso, quatro vezes, em 1704-5, em 1735-37, em 1763, em 1772-77, ocupada três vezes, em 1705-15, em 1763 e, finalmente, a partir de 1777, quando, por força do Tratado de Santo Ildefonso, passou a pertencer à Espanha”. Nesse sentido, “a Colônia do Sacramento só teve influência indireta sobre a expansão luso-brasileira no extremo sul” (p. 368). Mesmo com a assinatura do Tratado de Santo Ildefonso, responsável por demarcar a maior parte do atual corpo do território sul-rio-grandense, Portugal prosseguiu com as conquistas. Apenas no século XIX é que as fronteiras atuais se definiram.

⁷⁵ Para o historiador Mario Maestri (2010), a “extração sistemática dos gados sulinos determinou a formação de estâncias – inicialmente locais de descanso para os gados – nos campos de Viamão e no Estreito. Inicialmente, as estâncias eram humildes ranchos de adobe, cobertos de palha, com uma roça de subsistência e alguns currais para os gados, povoadas pelos estancieiros e alguns cativos e peões. Mais tarde, o esgotamento das vacarias do Mar e dos Pinhais determinou a formação dos primeiros criatórios na região. Apenas então o termo “estância” tornou-se sinônimo de fazenda pastoril” (p. 24-25).

pilhadores de gado, ou melhor, de saqueadores de gado militarizados” (CARDOSO, 2003, p. 59).

No que parece, a ordem civil mesclava-se com a ordem militar, formando uma estrutura de sociedade baseada na dominação autocrática. Dessa forma, Cardoso salienta que

a violência e a arbitrariedade se inseriram de tal forma no sistema de relações sociais que se justificaria falar na perversão do sistema autocrático de mando no Rio Grande do Sul. O apelo ao arbítrio e à força bruta a tal ponto esteve presente no sistema de dominação existente no sul que a violência e a falta de respeito às normas formalmente estabelecidas contavam como componentes de fundamental importância para a manutenção do sistema de controle social e para a motivação dos ajustamentos às condições normais de vida (CARDOSO, 2003, p. 109).

Cardoso segue analisando essa estrutura argumentando que esse sistema resultou de processos de adaptação diante das condições políticas, econômicas e sociais estabelecidas nos momentos de ocupação do Continente de São Pedro. A expansão territorial feita a partir de ocupações e constantes tensões que derivavam de acordos infundáveis entre os centros de poder fizeram com que os habitantes residentes nesse espaço se construíssem de modo particular; afinal; ao deixar a pressão de ordem militar mais vigorosa que a ordem civil, “tornavam a própria ordem militar não diria mais rígida, porém mais dependente, para a sua preservação, da existência de pessoas com qualidades e incentivos (como a coragem pessoal e a ousadia diante do inimigo) que as tornavam, ao mesmo tempo, pouco aptas para a submissão aos regulamentos e à rotina” (CARDOSO, 2003, p. 110).

O atual Estado do Rio Grande do Sul se formou a partir de mais ou menos 300 anos de conflitos armados, aos quais os indivíduos ali inseridos, por fazerem parte desse longo processo de construção da paisagem e espaço geográfico, se moldaram de forma *sui generis*. Inseridos numa sociedade civil-militar, os homens presentes nessa comunidade tinham um *modus vivendi* peculiar, em que a violência e a obediência se tornavam características chave. Isso, somado a uma sociedade cuja cultura valorizava os sujeitos dotados de força física e habilidades nos trabalhos do campo, fizeram com que esse homem se tornasse “pouco propenso a qualquer tipo de restrição normativa, [...] colocando-o fora do controle que pudesse exercer uma Instituição como a Igreja Católica” (ISAIA, 1998, p. 32). Enfim, quando se fala em história do Rio Grande do Sul, é comum a menção, inclusive em manuais de história da Igreja, ao seu marco fundante, isto é, a criação do Presídio Jesus, Maria e José, em Rio Grande, aos 17 dias de fevereiro de 1737. Ainda assim, segundo o historiador Martin Dreher, “já bem antes de tal fundação existe Igreja no Sul do Brasil” (1998, p. 12). Além do marco fundante, é desde 1737 que, segundo Dante de Laytano, o

Coronel de mar e guerra, comandante da esquadra que devia transportar os colonizadores do Rio Grande, ao tempo de sua fundação, alude ao povoamento de casais açorianos, mas apenas em 9 de agosto de 1747⁷⁶, um edital do govêrno português inicia a campanha oficial da colonização do extremo sul do Brasil pelos açorianos, contratando o transporte de 4.000 casais (1956, p. 44).

Esse seria o primeiro fluxo migratório pensado, isto é, com projeto de colonização no Sul da então América Portuguesa⁷⁷. Tendo como referência pequenas e médias propriedades, os colonos tiveram como atividade econômica a agricultura, sobretudo com o plantio do trigo. Além disso, plantavam tabaco, milho, algodão, cevada etc. Importa lembrar que até então a economia sulina era baseada na pecuária e estava a encargo de velhos tropeiros⁷⁸ ou “homens de armas”, ambos com pouco apreço à agricultura. Entretanto, os mesmos açorianos que fundaram a agricultura no Continente de Rio Grande passariam no século seguinte para a pecuária. Sobre isso, Artur Cesar Isaia, baseado em Carlos Dante de Moraes, resume:

As requisições forçadas entregues à Fazenda Real, que extorquia os produtos produzidos pelos açorianos, aliados à praga da ferrugem, colaboraram para liquidar não só com o trigo, mas com as demais culturas. Principalmente, o término da agricultura açoriana está ligado ao início do aproveitamento regular do gado e mercantilização da pecuária, com a introdução das charqueadas (fim do século XVIII

⁷⁶ Mesmo não mencionando diretamente o ano de 1747, Sérgio Buarque de Holanda (2007) coloca como marco do início da colonização açoriana em territórios sulinos “10 anos mais tarde” da tomada de posse do Rio Grande de São Pedro. Nesse sentido, de forma indireta, Holanda reafirma o ano exposto por Laytano (1956). Tratando-se de números, ele não se refere a casais, mas sim a famílias, sendo o ano de 1752 o “ponto alto da imigração” açoriana, quando desembarcaram 106 famílias em abril e mais 75 em agosto – um total de 181 famílias. Segue o autor: “Nem todas permanecem no chamado ‘Presídio’: algumas são estabelecidas, esse mesmo ano, no chamado Porto dos Casais, que só em 1773 receberá o nome de Porto Alegre, outras, destacadas primeiramente para as Missões, estacionam em 1755 no Rio Pardo e em 1757 em Santo Amaro. É de crer, todavia, que já antes do Tratado de Madri, se achariam instaladas famílias de ilhéus na vila do Rio Grande, pois o historiador Aurélio Porto encontrou, assinalados nos livros de assento de batismo, casais procedentes dos Açores que ali se encontravam em 1749” (HOLANDA, 2007, p. 390).

⁷⁷ De acordo com Maestri (2010), a imigração açoriana arquitetada pela Coroa Portuguesa almejava organizar uma “economia camponesa policultora que fornecesse filhos e alimentos para as tropas militares da região [...]. Por diversas razões, com o passar dos anos, boa parte dos ilhéus abandonaria a produção agrícola pela criação animal” (p. 33-34). Da mesma forma, ainda segundo Maestri, os colonos alemães que se estabeleceram na Encosta Inferior do Planalto, isto é, São Leopoldo, São Hamburgo, São Sebastião do Caí, Santa Cruz do Sul, Estrela e outras, destinavam-se a “fornecer braços para os exércitos dos Braganças; abastecer a capital sulina em gêneros alimentícios; facilitar os contatos entre a Depressão Central e o Planalto; diminuir o desequilíbrio demográfico entre a população livre e a escravizada; valorizar os territórios” (p. 42).

⁷⁸ Independentemente da região da qual o tropeiro provinha, isto é, fosse um tropeiro paulista, curitibano, sul-riograndense, correntino ou santa-fecino, este tinha consigo “uma dignidade sobranceira e senhorial que revela ainda a presença de uma tradição inconciliável, a rigor, com a moral capitalista. A dispensa muito freqüente de outra garantia nas transações além da palavra empenhada, que se atesta quando muito no gesto simbólico de trocar um fio de barba em sinal de assentimento, casa-se melhor com as noções feudais de lealdade do que com o conceito ‘moderno’ de honestidade e crédito comerciais”. Além disso, o tropeiro, “sucessor direto do sertanista e talvez o precursor, em muitos pontos, do grande fazendeiro” aproxima-se muito mais das monções do Cuiabá do que das bandeiras paulistas, afinal, nos dois primeiros, existia um indivíduo paciente, um ser que sabia calcular oportunidades, sempre levando em consideração os ônus possíveis. De qualquer forma, tanto para os tropeiros como para os bandeirantes a “ostentação da capacidade financeira vale aqui por uma demonstração de coragem ou força física. Ao menos nisto, e também na aptidão para enfrentar uma vida cheia de riscos e rigores, o tropeiro ainda pertence à família bandeirante” (HOLANDA, 2007, p. 394-395).

em diante), quando intensifica a inviabilização da pequena e média propriedade açoriana (ISAIA, 1998, p. 38).

Nesse sentido, o próprio açoriano vai assimilar o estilo de vida sulina, não apenas no que diz respeito à prática pecuária extensiva em oposição a pequenas e médias propriedades, mas também no quanto à vida militarizada. Isso, sem dúvida, fica mais claro quando, além de problematizarmos a questão dialética, pensamos nos casamentos entre açorianos e os “troncos senhoriais” já estabelecidos no sul do Império. Assim, a partir de fins do século XVIII, açorianos que seguiam os ensinamentos da Igreja Católica passaram a ser pessoas com pouca aptidão à submissão aos regulamentos, deixando a Igreja de lado pouco a pouco. Tal processo de assimilação e adaptação perpassa não apenas o viés sociocultural, mas também o econômico e político. Isso não significa, pois, que não houvesse parâmetros comportamentais, mas sim que a “forma de explicação e organização da realidade, próprias do *ethos* da camada dominante, persistiu por muito tempo dispensando o recurso à submissão às normas da religião institucional no Rio Grande do Sul” (ISAIA, 1998, p. 39). Esse quadro permaneceu até o século XIX, quando começam a chegar as primeiras levas de imigrantes alemães⁷⁹, em 1824, e os primeiros imigrantes italianos, em 1875.

Durante o Período Regencial (1831-1840), ocorreram vários movimentos separatistas por todo o Brasil. Estes ficaram conhecidos como *Rebeliões Regenciais* ou *Revoltas Regenciais*. Entre os mais conhecidos, destacam-se a *Cabanagem* (1835-1840), no Pará, a *Sabinada* (1837-1838), na Bahia, a *Balaiada* (1838-1840), no Maranhão; e a *Revolução Farrapoilha* ou *Guerra dos Farrapos* (1835-1845), no Rio Grande do Sul. O fundamento desses movimentos não é homogêneo, porém o que não pode ser negado é o caráter elitista destes. No caso específico sul-rio-grandense, buscou-se a autogestão essencialmente pelos altos impostos que o governo imperial taxava sobre o charque. Com o trono vazio, pensou-se ser um bom momento para tal levante.

Assim, com a “revolução” a decadência enfrentada pela ICAR no Rio Grande do Sul, que já vinha se estendendo por longo período, apenas se consumou, afinal tal episódio originou uma espécie de cisma na Igreja sul-rio-grandense. Sobre isso, Zeno Hastenteufel comenta que, além do escasso número padres no Rio Grande do Sul, durante o período revolucionário o clero se dividia basicamente em três grupos “os que participam do movimento revolucionário, os que são diametralmente opostos e sofrem perseguições e o terceiro grupo, dos que não se definem e atendem mortos e feridos de ambos os lados”. Além disso, em função do quadro imposto,

⁷⁹ Inicialmente, o termo “alemão” refere-se apenas a uma identidade étnica. Após a unificação, em 1871, passou-se a se referir também à nacionalidade.

muitas paróquias ficaram sem os serviços pastorais, afinal vários párocos apenas abandonaram seus postos – alguns porque se inseriam nas tropas revolucionárias, outros por simples sobrevivência, afinal, por serem opositores ao movimento, acabavam perseguidos. Ainda nesse cenário, a “catequese e a formação religiosa simplesmente entrou em recesso durante dez anos agravando em muito à ignorância religiosa” em quase todo o estado sulino (1993, p. 40).

Sobre o cisma na Igreja sul-rio-grandense, devemos pontuar que de nada teve a ver com uma separação, fundamentada em princípios doutrinários ou práticas disciplinares, mas sim sobre a jurisdição eclesiástica da recém “emancipada” *República Rio-Grandense* ou *República de Piratini*. Com a independência desse novo território, pensaram os revolucionários sul-rio-grandenses “que uma vez separados do governo imperial, o direito do Padroado passaria naturalmente para o presidente da nova República”. Nesse sentido, aos 22 de junho de 1838, “a maior parte do clero que aderira ao movimento farrapo afastou-se de seu legítimo pastor⁸⁰ e aceitou a autoridade do pseudo⁸¹ Vigário Apostólico Pe. Francisco das Chagas de Ávila Souza, nomeado por Bento Gonçalves” (RUBERT, 1998, p. 152).

Com a assinatura do *Tratado de Poncho Verde*, em março de 1845, o Estado sul-rio-grandense voltava a ser anexado ao Império, agora governado por Dom Pedro II. Nesse sentido, no que diz respeito à Igreja sulina, os autores costumam afirmar que foi graças a essa cisão eclesiástica estabelecida pela “revolução” que se amadureceu a ideia de criar uma diocese no Rio Grande do Sul, como meio unificador e normatizador do clero. Segundo Rubert (1998), essa ideia já havia sido pleiteada ainda em 1832 pelo bispo da Diocese do Rio de Janeiro, Dom José Caetano da Silva Coutinho. Enfim, aos 7 dias do mês de maio de 1848, pela Bula Papal *Ad Oves Dominicas rite Pascendas* de Pio IX, foi criada a Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, porém ficou com sede vacante até 1853, quando tomou posse seu primeiro bispo, Dom Feliciano José Rodrigues Prates (1853-1858).

Se a criação da Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, situada na capital do Estado, cidade de Porto Alegre, faz sentido aos olhos de Rubert e Hastenteufel no que diz respeito ao projeto unificador, no qual compactuamos apenas no que diz respeito aos benefícios trazidos pela diocese às precárias condições eclesiásticas no Estado, devemos levar em consideração

⁸⁰ Ao referir-se em *legítimo pastor*, Arlindo Rubert se remete ao bispado do Rio de Janeiro, que até 1853 administrou toda a região Sul do país. Porém, cabe lembrar que nesse período (1833-1840) a Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro encontrava-se com sede vacante.

⁸¹ Cremos que seja necessário pontuar que Arlindo Rubert foi um sacerdote católico, e por isso deixou claro seu posicionamento durante sua obra, adjetivando de forma negativa os não seguidores dos dispositivos de Direito Canônico.

que tal projeto tenha sido mais político-imperial⁸² do que político-ecclesial. Se a ICAR no Brasil, sobretudo no Rio Grande do Sul, se beneficiaria com a criação de uma diocese no referido Estado, muito mais beneficiado seria o governo imperial, utilizando uma estratégia antiga⁸³: usar a Igreja como argamassa unificadora. Nesse sentido, Dom Pedro II “apostou suas fichas” em “seus funcionários”, isto é, no clero, que por meio de seu poder pastoral apaziguaria os ânimos locais, além de proporcionar uma normatização de pensamento, opondo-se às ideias republicanas já vigentes no período. Enfim, foi a primeira circunscrição eclesiástica criada por Dom Pedro II, num total de três, e a primeira da região Sul (Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná). Sua criação amenizou⁸⁴, mas não resolveu as dificuldades encontradas pela Igreja na região. Dessa forma, percebe-se que o distanciamento entre a sociedade sul-rio-grandense e a Igreja Católica como instituição e a pouca influência desta no meio social permaneceram até pelo menos as primeiras décadas do século XX.

Em 1890, chegou ao Rio Grande do Sul Dom Cláudio Ponce de Leão (1890-1910), sendo assim o terceiro bispo do estado e o primeiro arcebispo (1910-1912)⁸⁵. Na lista de assinaturas ao final da *Carta Pastoral do Episcopado Brasileiro* de 1890, encontra-se o nome de Dom Ponce de Leão, quando este ainda era Bispo da Diocese de Goiás (1881-1890). É interessante lembrar que a referida *Carta* é datada de 19 de março daquele ano, e sua nomeação para a Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul é feita logo em seguida, aos 26 dias do mês de junho. Isso nos faz pensar que sua postura durante a confecção da *Carta* tenha agradado Dom Macedo, por isso a indicação a esse cargo.

Estando com sede vacante desde 1888, a Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul necessitava de um “bom Pastor” que mostrasse o “verdadeiro caminho”. “Era preciso dar respeitabilidade à Igreja no Rio Grande do Sul”. Dito isso, não é à toa que tenha sido escolhido Dom Cláudio, já que ele “integra o elenco dos chamados bispos ‘reformadores’, que tentarão reverter o quadro de decadência apresentado pelo catolicismo ao alvorecer do século XX” (ISAIA, 1998, p. 34-35). Esses bispos reformistas, ditos ultramontanos, tinham por premissa

⁸² Com base no Relatório da Visita Pastoral feita por Dom Manoel do Monte Rodrigues de Araújo, Bispo da Diocese São Sebastião do Rio de Janeiro (1839-1863), Zeno Hastenteufel escreve que no final de 1845 “o Rio Grande do Sul foi agraciado com uma das visitas mais ilustres de sua história. Numa mesma comitiva veio o Imperador Dom Pedro II, a Imperatriz Da. Tereza Cristina e o Bispo do Rio de Janeiro [...]. Era uma visita de reconciliação, de vistoria e de planejamento (1993, p. 43).

⁸³ Ao escrever sobre a Igreja durante a América Portuguesa, Riolando Azzi afirma que a “religião devia constituir um instrumento eficaz para manter a unidade e coesão social do Império luso em expansão” (1987, p. 25).

⁸⁴ A localização geográfica do Rio Grande do Sul dificultava o contato com sua diocese no Rio de Janeiro, isolando o clero de seu Bispo.

⁸⁵ A Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul foi elevada a Arquidiocese em 1910. Desse modo, Dom Cláudio Ponce de Leão torna-se Arcebispo e irá exercer esse cargo até 1912. A Arquidiocese de Porto Alegre é posteriormente assumida pelo Arcebispo João Batista Becker (1912-1946).

chave o fortalecimento do catolicismo romano. Para isso, buscavam a substituição de uma religiosidade popular por outra aos moldes tridentinos, como já tinha ocorrido em outras regiões eclesiásticas do país. Cabe pontuar que até a segunda metade do século XIX “o catolicismo popular é admitido e mesmo valorizado pela reforma patrocinada pela Santa Sé, [...] desde no entanto que submetida ao controle da hierarquia” (BOSI, 2006, p. 350). Além dos problemas externos, no caso a religiosidade popular, havia os internos, entre os quais a falta de disciplina dos padres aos moldes preconizados por Trento. Sobre isso, o próprio Dom Cláudio, em desabafo ao padre Ambrósio Schupp, diz: “Se eu quisesse suspender, dos meus 100 padres – serão tantos – todos os indignos – só restariam 10 e desses 10 eu não teria a certeza de que mais algum houvesse de merecer suspensão. Quão desolador ser Bispo em tais condições” (PONCE DE LEÃO *apud* ISAIA, 1998, p. 35).

Por outro lado, devemos destacar que Dom Ponce de Leão não foi o primeiro bispo com ideais ultramontanos no Estado. Dom Feliciano José Rodrigues Prates, em sua primeira *Carta Pastoral*, de 2 de julho de 1853, já trazia em suas preocupações a formação moral do clero a moldes tridentinos

Havemos em consequência julgado que não podemos conceber coisa mais proveitosa aos nossos diocesanos do que preparar a educação e instrução apropriadas àqueles que se quiserem dedicar ao culto e ao serviço do Senhor. A instituição de um Seminário, em conformidade ao preceito do Concílio Tridentino, é um dos objetos mais caros de nossa diligência e de nossos cuidados (PRATES *apud* HASTENTEUFEL, 1993, p. 48; RUBERT, 1998, p. 217).

Em conformidade com isso, Fabiano Glaeser dos Santos comenta que “Dom Feliciano faz parte de uma primeira geração de bispos reformadores, ao lado de Dom Antônio Joaquim de Melo, em São Paulo, e Dom Viçoso, em Mariana” (2020, p. 42). Porém, mesmo tendo um pensamento ultramontano, Dom Feliciano estava inserido no período de vigência do padroado régio. Assim, não conseguiu realizar da melhor forma seus planos, pois dependia de verbas vindas do Estado Imperial. Mesmo sem prédio próprio para sediar um seminário, criou um, em sua própria residência, e ainda em vida ordenou sete padres. Esse seminário ganhou o nome de São Feliciano. Com a morte de Dom Feliciano, assumiu Dom Sebastião Dias Laranjeira, que entregou a direção do Seminário aos jesuítas até 1863, ano em que este voltou para o comando do clero secular (diocesanos).

A criação de um Seminário não era apenas um “sonho”, mas um pré-requisito para um bispado⁸⁶. Contudo, foi apenas em 1879 que Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888)

⁸⁶ Desde o Concílio de Trento, a ICAR prescreve que cada igreja-catedral, sede do bispado, tenha e gerencie um seminário, tendo em vista a formação de novos sacerdotes (PIERRARD, 1982).

instalou um prédio para esse fim⁸⁷. Teve inicialmente o nome de Seminário São Feliciano, passando mais tarde para a nomenclatura de Seminário da Mãe de Deus. Funcionou regularmente até 1913, quando foi fechado por Dom João Becker, então Arcebispo de Porto Alegre, e os seminaristas enviados para o Seminário de São Leopoldo.

O segundo bispo do Rio Grande do Sul, Dom Sebastião Dias Laranjeira (1861-1888) além de concretizar o já almejado Seminário diocesano, apostou em mais uma estratégia da ICAR do período: a imprensa. Sobre isso, Mauro Dillmann Tavares esclarece:

Em todas as Províncias do Império do Brasil, jornais eclesiásticos foram editados, servindo eficientemente para divulgar as idéias de modernização da sociedade à luz do projeto de romanização. Na segunda metade do XIX, a imprensa foi, sem dúvida, a estratégia mais eficiente utilizada pela Igreja para divulgar seus pensamentos e ações, atingindo a população católica (2008, p. 64).

Assim, no sul no Império, Dom Laranjeira criou os jornais *A Estrella do Sul* e *Thabor*, cuja circulação do primeiro deu-se entre 1862 e 1869 e a do segundo entre 1881 e 1882. Durante seu episcopado, foram esses jornais as ferramentas de divulgação das ideias ultramontanas na Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul. De acordo com Santos, ambos os periódicos “intentavam defender as ideias católicas e combater os inimigos da Igreja, entre eles o liberalismo, a maçonaria, o protestantismo, o cientificismo e a irreligiosidade, e o povo católico não deveria dar ouvidos a essas doutrinas” (2020, p. 79).

Além do já exposto, Dom Laranjeira buscou regulamentar as festas religiosas, prescrevendo normas para a organização das cerimônias promovidas pelas irmandades. Essa foi mais uma constante dos bispos reformadores, afinal o espírito tridentino que reafirmava a doutrina e os sacramentos se opunha às manifestações devocionais de “caráter festivo, público e coletivo. As irmandades, com seus emblemas e bandeiras, desfilavam – com muita pompa⁸⁸ – em festas e procissões pelas ruas das cidades até o final do século XIX” (TAVARES, 2008, p. 199). Sobre este aspecto, ficam claros dois pontos: o primeiro se refere à tentativa⁸⁹ de

⁸⁷ Ainda inacabado. Só ficou pronto em 1888, dois meses após a morte de Dom Laranjeira, isto é, outubro desse ano.

⁸⁸ Na publicação do dia 9 de novembro de 1862, no jornal *A Estrella do Sul*, “PERIÓDICO CONSAGRADO AOS INTERESSES DA RELIGIÃO sob os auspícios do EXM. E REVM, SR. D. SEBASTIÃO DIAS LARANJEIRA BISPO DO RIO GRANDE DO SUL”, existe um diálogo entre dois amigos: Paulino e Jacintho. Em dado momento da conversa, Jacintho faz a seguinte pergunta a Paulino: [...] “diz me, todas essas festas religiosas, essas novenas com tanta música, foguetes e ruído estarão animadas desse espirito religioso?”. Em resposta, Paulino responde: “Eu creio, que sim”. Em seguida, opondo-se a Paulino, Jacintho comenta: “Pois eu creio que não: antes estou persuadido, de que o que alli nos leva não é o espírito religioso, que inspira compunção, humildade, e recolhimento de nossa alma, senão um espírito mundano, espirito de dissipação, vaidade, de ver e ser visto, e que em tudo pensamos, menos me Deos, que deve ser o objecto de nosso culto, de nossas adorações” (p. 43).

⁸⁹ A implantação dos pressupostos romanizadores “foi lenta e gradual e, na prática, os efeitos foram limitados, pois não conseguiu impedir a continuidade das formas paralelas de catolicismo e de religiosidade espontânea e não substituiu a maneira como comunidades católicas expressavam sua tradição e fé católica por meio de rituais

separação entre *sagrado* e *profano*, conceitos já trabalhados por Mircea Eliade. Para esse autor, ambos os conceitos se constituem como “modalidades de ser no Mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem” (1992, p. 14), sendo “a primeira definição que se pode dar ao sagrado é que ele se opõe ao profano” (1992, p. 13). Logo, tudo aquilo que é profano não pode ser sagrado, e tudo que é sagrado não pode ser profano. Já no segundo ponto, trazemos novamente o conceito de campo religioso expresso por Bourdieu, afinal a reforma ultramontana, ao buscar centralizar a autoridade papal sobre a Igreja de Roma, reafirmou a autoridade do bispo sobre sua diocese e a do pároco sobre sua paróquia. Ao reforçar essa hierarquia, confirma-se dentro do campo religioso os indivíduos socialmente reconhecidos como detentores de saberes pastorais. Apenas eles passam a ser os responsáveis pela gestão dos bens de salvação, pois são dotados de um capital religioso que os legitima. Em outras palavras, o ultramontanismo buscou reforçar a hierarquia eclesiástica, reafirmando a estrutura e a organização da instituição católica romana, onde em uma ponta se encontra o Sumo Pontífice e na outra o fiel leigo.

Estando cada agente no seu “devido lugar”, caberia ao bispo a mobilização para normalizar sua diocese aos moldes tridentinos. Sendo as Irmandades, “Associações leigas que “tinham em comum a autogestão e a livre eleição de seus dirigentes” (TAVARES, 2008, p. 114), coube a Dom Laranjeira se aproximar e normatizar mais essa entidade social, que, em consonância com a sociedade, tinha um catolicismo muito mais leigo que clerical, muito mais devocional do que doutrinal. Além disso, as

tentativas feitas pelo Bispo Laranjeira – de moralizar as festividades religiosas que ocorriam em Porto Alegre – em muito se aproximavam da reforma de atitudes e valores promovida no século XVI, na medida em que, segundo Burke, “o ponto crucial [...] parece ser a insistência dos reformadores na separação entre o sagrado e o profano” que “acompanhava uma importante alteração na mentalidade ou sensibilidade religiosa” na transição do medievo para a modernidade. O objetivo era o de acabar com a “familiaridade com o sagrado”, pois moralmente as festas religiosas estavam identificadas com o pecado, com a violência e com o desperdício (TAVARES, 2008, p. 201-202).

sem o controle da hierarquia [...] Uma mistura de ritos sagrados com festas profanas, práticas sacramentais e procissões, círios e festas do arraial construíram espaços de convivência entre o sagrado e o profano sem oposições, sem constrangimentos, sem riscos e sem penalidades. Formava-se uma simbiose entre o que é de Deus e o que é do homem, entre a reza e o baile, entre a água benta e a bebida alcoólica. O santo merecia todas as homenagens: a reza, a festa, a missa, a doação. Mas ao homenageá-lo também se abria espaço para o profano: a dança, o namoro, a briga, os torneios e o jogo. Uma composição entre sagrado e profano, um grande espaço de realização e de convivência entre o hieros e o hagos” (MARCHI, 2005, p. 51). Ainda de acordo com Euclides Marchi, “Os gregos utilizavam o conceito de ‘hieros’ para significar algo que era sagrado e que se referia ao divino, algo que era dotado de força e de luz. Em oposição ao ‘hieros’, usavam o conceito de ‘hagos’, que continha a idéia de maldito. A religião judaica introduziu a contraposição entre ‘sagrado’ e ‘profano’. Esta contraposição foi incorporada pelo cristianismo acrescentando-lhe a idéia de santidade de Deus e a de pecado” (2005, p. 37).

Essa comparação feita por Tavares, ao trazer os estudos do historiador inglês Peter Burke, que exprime as ideias acima em seu livro *Cultura popular na idade moderna: Europa, 1500-1800*, apenas reforça a matriz eclesiológica tridentina do movimento ultramontano.

Apesar da breve retrospectiva histórica, percebemos que tanto Dom Feliciano como Dom Sebastião, primeiro e segundo bispos, respectivamente, da Diocese de São Pedro do Rio Grande do Sul, eram alinhados aos ideais ultramontanos. Nesse sentido, ambos merecem destaque não apenas por serem os primeiros bispos do Rio Grande do Sul, mas por estarem seus bispados inseridos numa conjuntura nada favorável à administração episcopal, que tanto pelo regime do padroado quanto pela cultura sul-rio-grandense dificultaram seus projetos reformadores. Em contrapartida, foi também no século XIX que as imigrações alemã e italiana se iniciaram na Província de São Pedro.

Apesar das diferenças étnico-culturais, pode-se dizer *grosso modo* que em ambos os núcleos coloniais as organizações sociais eram alicerçadas na pequena propriedade e na economia familiar, onde as comunidades atuavam como centro irradiador e centralizador das normativas, que tinham por base os preceitos religiosos. Nesse sentido, a religião “é objetiva e subjetivamente real enquanto a sua estrutura de plausibilidade” (BERGER, 1985, p. 59), isto é, a religião como estrutura estruturante dessa sociedade passa a querer ser uma realidade inquestionável – logo, uma verdade absoluta, um modo de ser no mundo plausível. Ou, em outras palavras, a estrutura de plausibilidade remete à ideia de manutenção da realidade: os mundos são construídos e mantidos socialmente. Sendo assim, as ideias ou práticas, para serem assumidas particular ou coletivamente, devem ser introjetadas, devem fazer sentido. Se isso não acontece, as comunidades se desintegram irremediavelmente. Somado a isso, percebe-se que é em torno das capelas, construídas pelos próprios imigrantes que estruturam a comunidade, ou seja, a vida da comunidade é alicerçada em torno da religiosidade. No caso alemão, é ao lado da capela que funciona a escola. Já nas colônias italianas, temos os salões para festas e reuniões da comunidade. Além disso, a aliança da Igreja nessas localidades não é com grandes proprietários, mas sim com os pequenos produtores, que compõem a maioria da população.

Na primeira metade do século XIX, chegaram ao Rio Grande do Sul os primeiros imigrantes alemães, que se estabeleceram nas margens dos rios dos Sinos, Caí e Taquari. Na contramão do que se pensa, os alemães não se constituíam apenas de protestantes, sendo destes 46% católicos (RAMBO, 1956, p. 121). Mesmo assim, por não haver outros protestantes que não fossem de origem germânica, os sul-rio-grandenses logo começaram a relacionar esses imigrantes com protestantes. “A vinculação entre germanismo e Igreja Reformada será

assumida pelos próprios luteranos residentes no Rio Grande do Sul, após a criação do Império Alemão em 1871” (ISAIA, 1998, p. 40).

Se no caso dos imigrantes alemães a religião reforçava os laços que os prendiam ao seu país de origem, o mesmo não acontecia com os imigrantes italianos, já que estes viram suas convicções religiosas serem afrontadas com a nova ordem política instaurada com a unificação da Itália, em 1870. Além disso, havia vários dialetos entre esses imigrantes. Por isso mesmo, não existia uma união de fato nem entre povos das regiões que formaram o recém-Estado italiano. Nesse sentido, a “religião atuou como elo entre eles: a quase totalidade confessava-se católica e a fé católica forneceu-lhes os subsídios indispensáveis para reiniciar, individual e coletivamente a existência” (DE BONI, 1996, p. 235). Assim, não será estranho que algum tempo depois as regiões de colonização – italiana e alemã – tenham um papel significativo para a fortificação da religiosidade católica no Rio Grande do Sul.

2.2. *É preciso obedecer antes a Deus do que aos homens*⁹⁰: a Igreja no Rio Grande do Sul durante a Primeira República (1889-1930)

Na recém-instaurada República brasileira, veio ao Rio Grande do Sul Dom Cláudio Ponce de Leão, bispo responsável pelos primeiros passos da ICAR no Estado sem as “amarras” do padroado régio. Sendo lazarista, congregação que coloca entre seus objetivos finais a formação de sacerdotes, fez uma reforma no Seminário Diocesano de Porto Alegre e entregou sua direção inicialmente aos padres da Companhia de Jesus, passando posteriormente para os Capuchinhos.

A formação adquirida na Congregação dos Padres Lazaristas de São Vicente de Paula em Paris e a entrega inicial do seminário diocesano aos jesuítas fizeram com que uma geração de prelados sul-rio-grandenses tivesse um “apego à autoridade e às prerrogativas da hierarquia eclesiástica” (ISAIA, 1998, p. 49). Enquanto o espírito inaciano jesuítico apontava para as ideias de “soldados” da Igreja, desde a Contrarreforma, a tradição vicentina dos lazaristas “bebia” de uma tradição de luta pelo primado de Roma em oposição ao *Jansenismo*⁹¹ no século

⁹⁰ Frase completa: “Porém, respondendo Pedro e os apóstolos, disseram: Mais importa obedecer a Deus do que aos homens” (Atos 5:29).

⁹¹ O *Jansenismo* foi uma doutrina religiosa fundada por Cornélio Jansênio (1585-1638), que teve como base teológica os escritos de Santo Agostinho (354-430), o que fez com que se opusesse às teses da filosofia escolástica de São Tomás de Aquino (1225-1274), no que se refere ao livre-arbítrio. Como movimento, teve caráter dogmático, moral e disciplinar, mas também assumiu contornos políticos.

XVII, que, além de ser uma teologia, “foi também uma eclesiologia, que exaltava o episcopado em detrimento das ordens religiosas e do papado” (PIERRARD, 1982, p. 199). Nessa leva de sacerdotes estava inserido João Batista Becker, futuro Bispo da Diocese de Florianópolis (1908-1912) e segundo Arcebispo de Porto Alegre (1912-1946).

Dom João Becker foi responsável pela criação da *Revista Unitas*, em 1913, órgão oficial da Arquidiocese de Porto Alegre. Tal revista tinha por objetivo “preencher uma sensível lacuna na vida parochial dos Nossos dedicados cooperadores”, procurando “unir, suavemente entre si e às auctoridades superiores da Santa Igreja”. Tal ideia advinha do Concílio Plenário Latino-Americano, em 1899, que recomendava que todas dioceses possuíssem “um órgão oficial”, pois viam a necessidade de uma “correspondência constante dos Ordinarios com seus auxiliares”. Esses veículos serão essenciais na difusão e consolidação das ideais ultramontanos ao clero. Nesse sentido, a *Unitas* trazia em seu conteúdo notícias referentes à Sé Romana e à arquidiocese, além de “artigos sólidos” sobre teologia, filosofia, direito canônico, liturgia ascética e outras ciências. Em suma, a *Unitas* iria visitar o clero sul-rio-grandense “como um anjo de paz, pregando-lhes a união fraternal, a concordia, a harmonia, mostrando-lhes o fim commum para o qual todos devem trabalhar, a saber: a santificação pessoal, a salvação das almas e a glória de Deus, e lhes conservará a lembrança da jerarchia ecclesiastica e o espírito de disciplina” (BECKER, 1913, p. 3-4). Assim, vemos que Dom João Becker buscava por meio da *Unitas* não apenas a unificação do clero, mas também a obediência à hierarquia, deixando de forma implícita sua autoridade aos sacerdotes da Província Eclesiástica do Rio Grande do Sul.

Essa autoridade acabou ultrapassando alguns limites, tornando-se autoritarismo⁹². Exemplo disso é a quebra de contrato entre Capuchinhos e a Arquidiocese, no que diz respeito

⁹² Para ele, os “partidos políticos contemporâneos eram apresentados, em algumas situações, como organizações baseadas no egoísmo faccioso, incapazes de construir o bem comum. O relacionamento desses com os governos, quando em oposição, baseava-se em ambicioso egoísmo, que não admitia interesses contrariados. O resultado desse tipo de atitude era o enfraquecimento dos governos, que passavam a ser contestados violentamente pelos partidos em oposição, visando unicamente destruí-los”. Nesse sentido, “preconizava um Estado dotado de larga margem coativa, capaz de impor uma reforma moral à sociedade e vigiar pela observância dos princípios cristãos” (p. 194). Seguindo nessa linha, o arcebispo apresentava tanto o regime fascista italiano como o nacional-socialismo alemão como exemplos de ordem política capazes de projetar a tão esperada reforma moral da sociedade a moldes cristãos. Entretanto, a partir de 1939 sua posição em relação ao totalitarismo passa por algumas reformulações. Em sua 28ª Carta Pastoral, o arcebispo passa a defender um “totalitarismo cristão” em oposição a um “totalitarismo pagão”. O primeiro, “um tipo de totalitarismo capaz de revigorar o ânimo nacional, governar com equidade segundas as exigências cristãs e moralizar em todos os campos a vida do país” (p. 198). Ao passo que igualava como inimigos do cristianismo o regime alemão e o regime soviético, colocando-os como “protótipos de totalitarismo pagãos” (p. 199), salientava “as diferenças com o fascismo italiano, apresentando como em sintonia com os ensinamentos da Igreja” (p. 198). Quanto ao integralismo brasileiro (Ação Integralista Brasileira – AIB), Dom Becker, diferentemente de outros prelados brasileiros, não mostrou em “nenhum momento filiação explícita a seus quadros, nem um proselitismo político que o comprometesse com a organização” (p. 195). O posicionamento em relação ao totalitarismo de Dom Becker só mudou com a efetiva entrada do Brasil na Segunda

à administração do Seminário Arquidiocesano. Seu antecessor, Dom Ponce de Leão, entregou em 1903 aos Capuchinhos franceses de Sabóia a condução do seminário, e antes mesmo de renunciar ao cargo, em 1912, Dom Cláudio Ponce de Leão renovou esse acordo entre a Arquidiocese e a Ordem Franciscana. Porém, ao assumir o arcebispado, Dom Becker anulou o contrato anterior e colocou o Seminário sob a tutela dos Jesuítas. Aliás, não só colocou sob nova direção como fechou as portas do Seminário de Porto Alegre e o transferiu para São Leopoldo, mesmo existindo “extrema contrariedade dos padres e do povo em relação ao fato” (ISAIA, 1998, p. 52). Essa atitude de transferência de local – levar o seminário para uma região de colonização alemã – e devolver aos jesuítas alemães a administração é, para Isaia (1998), um exemplo dos traços germanófilos de referido prelado, que segundo o mesmo autor já eram identificados por seus contemporâneos antes mesmo do período varguista e das políticas de nacionalização. Assim,

Negando a validade da renovação do contrato assinado entre os padres Capuchinhos e seu antecessor, no que era acompanhado por seus conselheiros, D. João Becker efetivou seus planos, causando muita celeuma na opinião pública. Quanto aos capuchinhos, esses não aceitavam a anulação do contrato anterior, por não ter o novo arcebispo pedido licença para a Sagrada Congregação, a fim de efetivá-la (ISAIA, 1998, p. 51-52).

Entretanto, mesmo que Dom Becker tivesse características enquadradas como germanófilas, tanto em suas opções pastorais como em suas simpatias políticas, a comunidade alemã do Estado não enxergava nele seu representante legítimo, sendo inclusive visto como um “alemão renegado”, um “traidor”. As causas dessas dissonâncias entre a comunidade alemã e o Arcebispo tiveram suas origens na conjuntura da Primeira Guerra Mundial (1914-1918)⁹³, quando este, em conformidade com a *Circular Coletiva dos Arcebispos da Províncias Meridionais do Brasil*, datada de 30 de abril de 1917, envia duas circulares às paróquias que congregavam descendentes de alemães católicos, uma em abril e outra em julho. A primeira ordenava que os párocos apoiassem à política externa brasileira⁹⁴, bem como estimulassem

Guerra Mundial. Por fim, como salienta Isaia (1998), o posicionamento do arcebispo sempre esteve articulado aos pressupostos da Sé Romana e aos ditames do estado-novista.

⁹³ Para saber mais sobre os aspectos religiosos na definição da nacionalidade de descendentes alemães na cidade de Porto Alegre, ver: BONOW, 2011b. Para saber mais sobre a desconfiança com os indivíduos de origem germânica durante a Primeira Guerra Mundial em Porto Alegre, ver: BONOW, 2011a.

⁹⁴ Ao entrar em águas francesas no dia 5 de abril de 1917, o navio mercante brasileiro Paraná foi torpedeado sem aviso prévio por um submarino Alemão, fazendo com que as relações diplomáticas entre Brasil e Alemanha fossem cortadas. A partir de tal episódio, alguns estabelecimentos de Porto Alegre “foram alvo da fúria intensa popular”. Mesmo com as ações conciliadoras por parte do governo, “não apenas no ato de agir contra os distúrbios, protegendo as comunidades”, mas também abrandando a má imagem dos alemães, os “atos de hostilidade à Alemanha, progressivamente, descambaram para a violência explícita contra os alemães e os teutobrasileiros” (BOROW, 2011a, p. 355).

os fiéis a aclamá-la. Já a segunda conferia a obrigação do ensino da língua portuguesa em todas as escolas católicas localizadas nas zonas rurais (ISAIA, 1998, p. 52).

Outros pontos que merecem relevo são: 1) mesmo sendo um alemão nato, nascido no município de St. Wendel e vindo ainda quando criança para o Rio Grande do Sul, ele afirmava ter nascido em São Vendelino, Caí, onde sua família fixou residência; 2) segundo relato de Pe. Rambo, Dom Becker, ao receber o superior alemão dos Padres da Sagrada Família, durante a Grande Guerra, solicitou um intérprete para mediar o diálogo, mesmo dominando o idioma (ISAIA, 1998, p. 49-54; BONOW, 2011a, p. 130); 3) após a publicação das encíclicas *Mit Brennernder Sorge* (1937), de Pio XI e *Summi Pontificatus* (1939) de Pio XII, que mostraram de forma clara o descontentamento da Igreja à absorção por parte do Estado preconizado pelos regimes totalitários, Dom Becker passa a rejeitar apenas o regime alemão, mas não o italiano (ISAIA, 1998, p. 190-200); e 4) após seu falecimento, a *Unitas* publicou uma biografia a seu respeito, omitindo o local de seu nascimento (ISAIA, 1998, p. 54). Dito isso, poderíamos nos perguntar até que ponto essas características germanófilas devam ser levadas em consideração (se é que assim podem ser chamadas), afinal, de forma inversa ao que o Isaia relata, de que havia vozes “que identificassem tendência germanófila, tanto em suas opções pastorais, quanto em simpatias políticas” (1998, p. 52), o que vemos ao longo do trabalho desse autor é um alinhamento com os poderes constituídos, típico de um período em que a ICAR no Brasil se reorganiza tanto interna como externamente, buscando sua construção institucional de forma unificada. Por mais que os pressupostos fossem romanizadores, o que se almejava naquele período era uma Igreja de caráter nacional. No período não foi apenas a Igreja que buscou se constituir, mas o próprio Estado brasileiro⁹⁵ estava a ser moldado em busca de uma identidade nacionalizante. Além disso, não esqueçamos que a partir de 1916 deu-se início a *reação católica* que culminará na *neocristandade*, quando Igreja e Estado se auxiliarão de forma mútua. Seguindo nessa linha de raciocínio, Ernesto Seidl comenta:

Ao que tudo indica, a visão de D. João Becker tenderia muito mais a um pragmatismo religioso voltado ao fortalecimento de um catolicismo sem adjetivos étnicos e fortemente alinhado com instâncias governamentais – nas quais encontrou importantes dividendos no processo de legitimação social dos princípios católicos ao longo das primeiras décadas do século XX –, do que ao alento de matizes valorizando elementos étnicos e identitários (2003, p. 119).

⁹⁵ O historiador José Murilo de Carvalho, em seu livro *A Formação das Almas: O Imaginário da República do Brasil* (1990), escreve sobre as disputas simbólicas e alegóricas que visaram atingir o imaginário popular, a fim de recriá-lo a moldes republicanos. Tais batalhas giram em torno de três ideologias: o liberalismo à americana, o jacobinismo à francesa e o positivismo.

Se lembrarmos que Dom Becker fez seus estudos nesse mesmo colégio, ou seja, o Ginásio Nossa Senhora da Conceição, para onde transferirá o novo seminário, não poderíamos pressupor que tal proposta de reabertura tenha algum sentimento nostálgico? Ou melhor, não seria a troca de ordem religiosa apenas uma preferência ideológica-identitária⁹⁶ quanto ao ensino clerical, que ele julgará ser mais adequado a proposta da ICAR no Brasil naquele período? Nesse sentido, de forma análoga, não estava buscando Dom Becker trazer de volta o “exército da Igreja”, tal qual ocorreu durante a Contrarreforma do século XVI, afinal, segundo ele, o “estado construído sob o individualismo liberal e a tolerância burguesa” tinham “parentesco direto” com a reforma protestante” (ISAIA, 1998, p. 1912)? Quiçá, em sua visão a Companhia de Jesus seria a melhor “arma” nessa “nova Contrarreforma”.

De qualquer forma, apesar dos descontentamentos tanto dos fiéis quanto dos padres, Dom Becker seguiu seu projeto baseado nos dispositivos estabelecidos na última conferência episcopal das Províncias do Sul do Brasil, como constava na *Pastoral Coletiva* de 1910, que buscava a centralização dos seminários da arquidiocese em um único edifício, “procurando assim a uniformidade do ensino e da disciplina” (BECKER, 1913, p. 48-49). Aos 20 dias do mês de maio de 1913, foi inaugurado o Seminário Central da Arquidiocese e Província de Porto Alegre, na cidade de São Leopoldo, no mesmo prédio onde funcionava o Ginásio Nossa Senhora da Conceição, que antes de ter suas portas fechadas já era administrado pela Companhia de Jesus. Na ocasião, todos os bispos presentes levantaram as mãos “dextras para lançarem a benção episcopal sobre os illustres filhos de St.º Ignacio, alli congregados para a mais nobre das missões: a de formar sacerdotes” (INAUGURAÇÃO SOLEMNE, 1913, p. 53). Era um total de 145 seminaristas.

O historiador Artur Cesar Isaia nos traz em seu livro *Catolicismo e Autoritarismo no Rio Grande do Sul* a trajetória de Dom João Batista Becker, que utilizando seu poder pastoral, e abusando dele, exerceu o “batismo” – como o próprio nome pressupõe – romanizador em terras sulinas. Como vimos, Dom Becker não foi o primeiro bispo sul-rio-grandense com ideais reformadores, mas foi durante seu bispado que se consolidou o “castilhismo de inspiração comtista, o movimento contestador da perturbação borgista de 1923, a Revolução de 1930, a ascensão de Vargas ao governo federal, a institucionalização do Estado Novo e o ulterior processo de redemocratização” (ISAIA, 1998, p. 47). Tratando-se de âmbito internacional, houve nesse lapso de tempo a primeira e segunda guerras mundiais. No que diz respeito à ICAR

⁹⁶ Ao falarmos aqui em identidade, nos referimos à identidade religiosa, e não à étnica. Assim, essa identificação e aproximação teria um viés muito mais ideológico-religioso-jesuítico do que com uma identidade germânica presente tanto nos padres jesuítas como no próprio Dom Becker.

no Brasil, Dom Becker esteve inserido no período denominado de *neocristandade*, que teve início com a *reação católica* em 1916, e chegou ao seu ápice entre 1930 e 1945. Sem dúvida, o bispo teve papel fundamental na construção desse movimento no Estado do Rio Grande do Sul.

A Companhia de Jesus⁹⁷, fundada por Inácio de Loyola (1491-1556), é historicamente associada à missão por meio do ensino, isto é, a evangelização por meio da educação⁹⁸. Nesse sentido, desde suas origens tinha em sua essência o “dom” do ensino, e por isso foi peça-chave na cristianização do Novo Mundo. Ordem religiosa criada quase que paralelamente ao Concílio de Trento, carregava em sua essência a eclesiologia tridentina, que defendia a reforma clerical numa sólida formação intelectual, espiritual e moral. Segundo Pierre Pierrard, a Companhia de Jesus é de “fato a mais poderosa das ordens religiosas modernas” (1982, p. 191). Assim, simultaneamente ao episcopado de Dom João Becker, os sacerdotes formados na Província Eclesiástica da Arquidiocese de Porto Alegre foram influenciados por essa herança histórica, cerne da ordem jesuítica.

Na construção da Tabela 4, buscamos sintetizar alguns dados que acreditamos serem importantes para a análise. Porém, antes de passarmos ao exame dessa, alguns apontamentos devem ser feitos: 1) levamos em consideração apenas os prelados que tiveram uma passagem pelo Seminário de São Leopoldo, porém isso não quer dizer que sua formação tenha apenas resquícios disso, como é o caso de Dom Alfredo Vicente Scherer, que fez parte da instituição por dez anos (1914-1924), fazendo aí seus estudos ginasiais, colegiais, filosóficos e teológicos até o 2º ano, mas concluiu sua formação no Colégio Pio Latino-Americano, em Roma; 2) todos os prelados nasceram no Estado do Rio Grande do Sul e é por isso que o catarinense, que ficou nacionalmente conhecido, Dom Jaime de Barros Câmara não integra esse quadro; 3) foram levados em consideração apenas os bispos diocesanos, e não os auxiliares, como é o caso de Dom Edmundo Luiz Kunz, primeiro bispo auxiliar da Arquidiocese de Porto Alegre (1955-1988); 4) utilizamos apenas bispos que, mesmo tardiamente, voltaram ao Rio Grande do Sul – por isso, Dom Frei Felício da Cunha Vasconcellos e Dom Alonso Silveira de Mello não integram a tabela; e 5) inserimos bispos cuja formação se deu no período episcopal de Dom Becker, isto é, entre 1912 e 1946. Tais parâmetros foram atribuídos a fim de construirmos um

⁹⁷ Inácio de Loyola, hoje considerado santo, havia deixado de ser soldado para tornar-se estudante. “Pronunciou com alguns companheiros os votos de pobreza, castidade, humildade, evangelização dos infiéis e, nos casos em que isso fosse impossível, serviço ao Papa, longe estava de pensar em fundar uma congregação religiosa. Mas as necessidades do apostolado estimularam seus companheiros a se agruparem definitivamente: em 1540, a Companhia de Jesus já era reconhecida por Paulo III (PIERRARD, 1982, p. 191).

⁹⁸ Desde 1547 os jesuítas foram levados a adotar o ministério do ensino (PIERRARD, 1982, p. 192).

cenário episcopal do Rio Grande do Sul com bispos que, além de terem nascido nesse estado, foram formados e atuaram nele.

Tabela 4 – Sacerdotes que passaram pelo Seminário de São Leopoldo e posteriormente tornaram-se bispos (primeira metade do séc. XX)

Nome/ origem étnica	Ordenação presbiteral	Ordenação episcopal	Bispo sagrante	Diocese de atuação/ano
Dom José Baréa – Italiana	02/04/1918	19/01/1936	Dom João Batista Becker	Primeiro bispo de Caxias do Sul (1935-1951)
Dom Antônio Zattera – Italiana	12/08/1923	31/05/1942	Dom João Batista Becker	Terceiro bispo da Diocese de Pelotas (1942-1977)
Dom Alfredo Vicente Scherer – Alemã	03/04/1926	23/02/1947	Dom Carlo Chiarlo – Nuncio Apostólico (1946-1954)	Terceiro arcebispo da Arquidiocese de Porto Alegre (1947-1981)
Dom Luís Victor Sartori – Italiana	09/01/1927	01/06/1952	Dom Alfredo Vicente Scherer	Quarto bispo da Diocese de Montes Claros (1952-1956), bispo coadjutor de Santa Maria (1956-1960) e quarto bispo da Diocese de Santa Maria (1960-1970)
Dom Benedito Zorzi – Italiana	30/11/1933	30/11/1946	Dom Antônio Zattera	Quarto bispo da Diocese de Ilhéus (1946-1952) e segundo bispo da Diocese de Caxias do Sul (1952-1983)
Dom Henrique Gelain – Italiana	28/10/1935	10/12/1944	Dom José Baréa	Terceiro bispo de Cajazeiras (1944-1948), terceiro bispo da Diocese de Cafelândia (1948-1950) – que, com a mudança de sede dessa diocese para a cidade de Lins, passa a ser o primeiro bispo da Diocese de Lins (1950-1964) e terceiro bispo da Diocese de Vacaria (1964-1986)

Dom João Cláudio Colling – Alemã	10/08/1937	29/01/1950	Dom Alfredo Vicente Scherer	Primeiro bispo da Diocese de Passo Fundo (1951-1981) e quarto arcebispo da Arquidiocese de Porto Alegre (1981-1991)
Dom Luís Filipe De Nadal – Italiana	22/10/1939	29/06/1955	Dom Alfredo Vicente Scherer	Terceiro bispo da Diocese de Uruguaiana (1955-1963)

Fonte: LAUFER (2008), ADMC, ADPF, ADPS, ADSM, APOA, DCAX, DILH, DLIN, DURU. Tabela do autor.

Podemos visualizar na Tabela 4 que todos os sacerdotes são ordenados entre 1918 e 1939, período conhecido como *neocristandade*. Pressupõe-se, então no sentido *lato*, que todos tinham uma formação a moldes tridentinos, o que pode ter auxiliado nessa reação católica, nem que seja ainda em suas funções anteriores a de bispo, além do espírito inaciano. Um segundo ponto que queremos destacar é a origem étnica desses prelados. Dos oito, seis são de origem italiana e dois de origem alemã, o que enfatiza mais uma vez o fortalecimento da ICAR no Rio Grande do Sul com base em ambas as etnias. No que diz respeito aos bispos consagrantes⁹⁹, visualizamos o início de apadrinhamentos entre prelados sul-rio-grandenses que nos mostra não apenas uma teia de relações próximas, mas certa ideia de unificação do pensamento entre eles, sobretudo entre as décadas de 40 e 60¹⁰⁰. Mais um ponto que merece destaque é a “virada de chave”, isto é, de “importadora” de bispos a Igreja sulina passa a ser “exportadora”, o que apresenta de forma clara um revigoramento estadual. Por fim, até 1955 todas as dioceses do Rio Grande do Sul (Porto Alegre, Pelotas, Uruguaiana, Caxias do Sul e Passo Fundo), com exceção da Diocese de Santa Maria, foram administradas por bispos oriundos das colônias italianas e alemãs do Estado, com sacerdotes formados no Seminário de São Leopoldo.

No mais, a ICAR no Estado do Rio Grande do Sul foi ganhando seu espaço na sociedade ao passo que as primeiras décadas do século XX avançavam. Dessa maneira, em 1930, com o fim da Primeira República e o início de num novo período na história brasileira, o

o Rio Grande do Sul ocupa lugar destacado, e é ali, e em nenhum outro lugar do Brasil, nas regiões de colonização alemã e italiana, que vamos encontrar a Igreja no exercício de uma absoluta hegemonia sobre a sociedade civil, com uma enorme vitalidade de vocações sacerdotais e religiosas, com uma rede de cooperativas de crédito, produção

⁹⁹ Isso sem levar em consideração os bispos co-consagrantes.

¹⁰⁰ Em 1957, a Prelazia de Vacaria (1936) é elevada a Diocese e teve como primeiro bispo (1958-1964) Dom Augusto Petró, posteriormente quarto bispo de Uruguaiana (1964-1995). Já em 1959 é criada a Diocese de Santa Cruz do Sul e toma posse seu primeiro bispo, Dom Alberto Frederico Etges (1959-1986). Ambos os prelados tiveram passagem pelo Seminário de São Leopoldo quando ainda era Arcebispo Dom João Becker.

e consumo entre os colonos, uma sólida classe de pequenos proprietários, pequenos industriais e comerciantes inteiramente ligados à Igreja, uma rede de escolas, colégios e hospitais que não encontravam concorrentes nem mesmo no Estado, jornais e boletins e finalmente laços bastante importantes de militares e políticos com a Igreja. A Revolução de 1930 parte do Rio Grande do Sul sob as bênçãos, os aplausos e a participação da Igreja local (BEOZZO, 2007, p. 340).

Com a chamada *Revolução de 1930* e a alçada de Getúlio Vargas ao governo federal, os discursos da ICAR no Rio Grande do Sul, representados sobretudo na figura de Dom João Becker, mostram o profundo apoio ao novo Presidente da República, que em realidade se alinhavam a tendência de todo o Estado, por este ser o primeiro candidato sul-rio-grandense a ocupar o cargo da presidência. Exemplo desse apoio da sociedade sulina foi o episódio ocorrido no dia 1º de novembro de 1930, quando “realizou-se solene Te Deum de ação de graças pela vitória da Revolução, celebrado no campo da Redenção em Porto Alegre, pelo Arcebispo [Dom João Becker], na presença de 20.000 pessoas” (BEOZZO, 2007, p. 357).

2.3. “*Eu odeio o divórcio*”, diz o Senhor¹⁰¹: a reaproximação entre Igreja e Estado e o apogeu da *neocristandade* (1930-1945)

É exatamente no governo Vargas, que se estendeu por quinze anos (1930-1945), que a ICAR brasileira vai colher os “frutos das sementes lançadas” ainda em 1916, por Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, e “regadas” durante toda a década de 1920, não apenas pelo episcopado nacional, mas também pelos leigos associados ao Centro Dom Vital¹⁰². Sobre isso, Sérgio Miceli afirma que desde o início da década de 1920 “a Igreja Católica aferra-se ao projeto de ampliar suas esferas de influência política através da criação de uma rede de organizações paralelas à hierarquia eclesiástica e geridas por intelectuais leigos” (MICELI, 1979, p. 51). Além do governo de Getúlio Vargas facilitar uma “reaproximação” com a ICAR do Brasil, devemos levar em consideração o cenário mundial. O período “pintou uma tela” propícia para que a ICAR pudesse atuar com mais vigor e legitimidade.

¹⁰¹ Frase completa: “Pois eu odeio o divórcio”, diz o Senhor, o Deus de Israel. “Divorciar-se de sua esposa é cobri-la de crueldade”, diz o Senhor dos Exércitos. “Portanto, guardem seu coração; não sejam infiéis” (Malaquias 2:16).

¹⁰² Com sede no Rio de Janeiro, o Centro Dom Vital tinha caráter nacional. Criado em 1922, por Jackson de Figueiredo, foi integrado por intelectuais católicos conservadores, como Alceu Amoroso Lima, Gustavo Corção e Heráclito Sobral Pinto. Como órgão de divulgação, adotaram a revista *A Ordem*, de periodicidade mensal, criada em 1921 também por Jackson. Figueiredo foi “íntimo colaborador do cardeal Leme. Jackson, conhecido por seu nacionalismo antidemocrático, foi figura de destaque da restauração católica desde a época de sua conversão, em 1918, até sua morte em 1928” (MAINWARING, 1989, p. 46).

Entre as duas grandes guerras, em 1929, o *crash* da Bolsa de Valores de Nova York fez surgir uma grave crise econômica mundial, fazendo dessa forma com que o “mito” de progresso e a racionalidade capitalista e liberal colapsassem, ainda mais, o que já ocorria como repercussão da Grande Guerra. De tal modo, a Igreja passou a “colher uma série importante de conversões de homens de letras, homens de Estado, diplomatas e cientistas. Muitos retornam à fé de sua infância e de seus pais” (BEOZZO, 2007, p. 345). Além disso, a *recristianização* que já vinha sendo apoiada por várias ações da Sé Romana, na figura do Papa¹⁰³, tomou maior vigor com a fundação da Ação Católica (1929), por Pio XI (1922-1939), que logo se difundiu por todo o globo terrestre. Essa *reação católica* que buscava uma *recristianização* visou restaurar a vida católica na família e na sociedade por meio da evangelização e da doutrinação. Segundo Santos, pode-se “afirmar que, em termos ideais, o projeto último da Igreja era o de recuperar a posição privilegiada e quase monopolística por ela desfrutada no universo cultural e educacional da Colônia” (2008a, p. 28).

A Ação Católica (AC) no Brasil nasceu com o mesmo ímpeto que Pio XI almejava, isto é, uma associação de católicos leigos que atuassem de forma ativa na missão apostólica da Igreja. Sobre a Ação Católica Brasileira (ACB), os historiadores são unânimes ao afirmar que tal organização teve como principal colaborador leigo o intelectual Alceu Amoroso Lima¹⁰⁴ (adotou o pseudônimo de Tristão de Ataíde), que, juntamente com Dom Sebastião Leme, efetivou a criação da Liga Eleitoral Católica (LEC), em 1933, e a ACB, em 1935¹⁰⁵. Tanto a LEC quanto a ACB tiveram por premissa inicial a “defesa dos valores e princípios cristãos por

¹⁰³ “O Vaticano encorajou os esforços da Igreja brasileira para fortalecer a presença da Igreja na sociedade, especialmente durante o papado de Pio XI (1922-1939), cuja visão da Igreja e da política aproximava-se à de Dom Sebastião Leme. Sob Pio XI, os movimentos da Ação Católica tornaram-se peças-chave dentro da Igreja. Pio XI julgava os partidos políticos como sendo demasiadamente divisionistas, mas, mesmo assim, buscava alianças com o Estado para defender os interesses católicos” (MAINWARING, 1989, p. 43).

¹⁰⁴ “De 1928 até o início da década de 40, Alceu Amoroso Lima tonou-se a figura de destaque do centro [Dom Vital]. Também íntimo colaborador do cardeal Leme, Alceu Amoroso Lima, como D. Helder Câmara, estava intimamente associado à Direita Católica durante a década de 30, mas se tornaria um dos líderes da reforma progressista de nas décadas que se seguiram. Durante os anos 30, Amoroso Lima era o líder leigo da Ação Católica e ajudou a formar a Liga Eleitoral Católica. Mais tarde, inspirado pelos teólogos franceses Jacques Maritain e Emmanuel Mounier, deixou para trás seu passado autoritário e tornou-se um dos principais expoentes da doutrina social da Igreja”. Na década de 1940, houve um “racha” quanto aos rumos que a Ação Católica e a ICAR no Brasil deveriam seguir. Assim, enquanto Amoroso Lima e Helder Câmara seguiram uma linha mais progressista, Gustavo Corção e Plínio Corrêa de Oliveira se tornaram líderes de um catolicismo reacionário (MAINWARING, 1989, p. 46-47). Mais tarde, em 1960, Plínio fundou a Tradição, Família e Propriedade (TFP). Para saber mais sobre Plínio Corrêa de Oliveira e a TFP, ver: ZANOTTO, 2012.

¹⁰⁵ “Em junho de 1935, os bispos brasileiros promulgavam estatutos da Ação Católica, moldada segundo os padrões italianos, com seus quatro grandes organismos de base (que guardavam certa semelhança com a organização política fascista): “os Homens de Ação Católica (H.A.C), para os maiores de trinta anos e os casados de qualquer idade; a Liga Feminina da Ação Católica (L.F.A.C), para as maiores de trinta anos e as casadas de qualquer idade; a Juventude Católica Brasileira (J.C.B.) e a Juventude Feminina Católica (J.F.C), tendo como órgão centralizador a Confederação das Associações Católicas (antiga Confederação Católica)” (MICELI, 1979, p. 53).

parte dos leigos católicos no campo de atuação política” (SOUZA, 2006, p.48). Na mesma esteira, a ACB dedicou grande parte de sua atenção para a constituição de uma “elite intelectual católica”, com a finalidade de propagar o conhecimento católico por meio de escolas e universidades vinculadas à Igreja Romana. Essa ideia vinha justamente para se contrapor à “formação superior do país [que] era agnóstica, positivista e anticlerical” (BEOZZO, 2007, p. 369). Para tal empreitada, fundou centros culturais, revistas e jornais, criando dessa forma um canal direto com a comunidade. Além disso, a ACB tornou-se o centro aglutinador dos ramos especializados. Em 1950, ela se reorganizou, deixando de lado o modelo estrutural italiano, que se dividia em quatro (adulto, jovem, masculino e feminino), e passou a adotar o modelo belga, o que auxiliou na penetração do movimento nos diversos meios sociais. A partir de então, nasceram a Juventude Estudantil Católica (JEC), a Juventude Universitária Católica (JUC), a Juventude Operária Católica (JOC) e a Juventude Agrária Católica (JAC). Todas essas organizações estavam sob a autoridade e a orientação da hierarquia eclesiástica.

Nos episódios posteriores à Revolução de 1930, a ICAR no Brasil se fez representar por meio da LEC¹⁰⁶, que atuou como ferramenta de pressão política para a composição de uma Assembleia Constituinte que representasse os interesses da Igreja. Sobre a ação da LEC, Sérgio Miceli comenta:

A Liga Eleitoral Católica deveria divulgar as diretrizes e as tomadas de posição da Igreja entre os fiéis e canalizar os votos dos eleitores católicos em favor dos candidatos dos diferentes partidos que estivessem prontos a sustentar as posições católicas em questões delicadas e controversas, como por exemplo, a indissolubilidade do casamento, o ensino religioso nas escolas públicas, a assistência eclesiástica às classes armadas, etc. (MICELI, 1979, p. 55).

Apesar de Miceli abordar a dificuldade de “avaliar o peso político efetivo que as indicações da LEC tiveram na composição da futura Assembléia Constituinte”, é indiscutível “que grande parte das reivindicações constantes do programa católico foram incorporadas à Constituição de 1934” (MICELI, 1979, p. 55). Desse modo, deixando para trás a Constituição de 1891, criou-se uma nova Carta Magna, em 1934. Nessa, há uma reaproximação constitucional entre a Igreja e o Estado, como podemos visualizar no Art 113, parágrafo 6: “será permitida a assistência religiosa nas expedições militares, nos hospitais, nas penitenciárias e em

¹⁰⁶ Segundo Beozzo, a LEC tinha uma dupla finalidade: “1º) Instruir, congregar, alistar o eleitorado católico; 2º) assegurar aos candidatos dos fiéis, mediante aceitação, por parte dos mesmos candidatos, dos princípios sociais católicos e do compromisso de defendê-los na Assembleia Constituinte” (2007, p. 375). Criada para intervir num período eleitoral, tornou-se inútil com a Constituição de 1934, já que findas as eleições. Assim, criou-se um novo instrumento de atuação permanente, constituído por leigos e de natureza nacional. Nascia, então, a Ação Católica Brasileira.

outros estabelecimentos oficiais”; no Art 146: “O casamento perante ministro de qualquer confissão religiosa, cujo rito não contrarie a ordem pública ou os bons costumes, produzirá, todavia, os mesmos efeitos que o casamento civil”; e no Art 153: “O ensino religioso será de frequência facultativa e ministrado de acordo com os princípios da confissão religiosa do aluno manifestada pelos pais ou responsáveis”. Além disso, volta a declarar o nome de Deus em seu preâmbulo (BRASIL, 1934, n.p.). Observa-se, dessa forma, uma mútua colaboração¹⁰⁷: de um lado, o Estado fornece uma reabertura para que a Igreja possa se reinserir na sociedade; de outro, a Igreja passa a auxiliar em tarefas que *a priori* seriam do Estado, além de assumir “o trabalho de encenar grandes cerimônias religiosas das quais os dirigentes políticos podiam extrair amplos dividendos em termos de popularidade” (MICELI, 1979, p. 51). Portanto, “o declínio da Primeira República forneceu à Igreja uma situação propícia para superar o ostracismo a que tinha sido relegada pela Constituição de 1891” (SANTOS, 2008, p. 29).

Na década de 1930, outros dois acontecimentos colaboraram para a concretização da autoridade da ICAR como agente da ordem e da disciplina social. São eles: a consagração de Nossa Senhora Aparecida¹⁰⁸ e a inauguração do Cristo Redentor, em 1931. “Em 1930, Pio IX declarou Nossa Senhora Aparecida padroeira do Brasil. No ano seguinte, D. Sebastião Leme, perante uma multidão congregada no Rio de Janeiro, a consagrou rainha e padroeira do país” (SOUSA JUNIOR, 2015a, p. 158). Importante fazer a ressalva de que por ocasião da reunião dos bispos no Rio de Janeiro, para a inauguração do Cristo Redentor no Alto do Corcovado, Dom Leme aproveitou a oportunidade para fazer a entrega de uma lista com reivindicações católicas para a futura Constituição ao presidente Vargas. Dessa forma, após quatro décadas, “o Episcopado brasileiro reaparece unido perante o Governo para discutir o estatuto da Igreja dentro da nação e perante o Estado” (BEOZZO, 2007, p. 367).

No que diz respeito à afinidade da ICAR com o governo de Vargas e seu irrestrito apoio, Scott Mainwaring resume que

A Igreja apoiava Getúlio Vargas não só por causa dos privilégios que recebera, mas também devido à afinidade política. A ênfase que a Igreja atribuía à ordem, ao nacionalismo, ao patriotismo e ao anti-comunismo coincidia com a orientação de Vargas. Clérigos destacados acreditavam que a legislação de Getúlio realizava a doutrina social da Igreja e que o Estado Novo efetivamente conseguia superar os males do liberalismo e do comunismo (MAINWARING, 1989, p. 47).

¹⁰⁷ Entre 1916 e 1945, “líderes católicos se envolveram profundamente na política, tentando utilizar uma aliança com o Estado para influenciar a sociedade. A Igreja desejava que o Estado reinstituíse de uma maneira informal a relação de favorecimento que a separação formal entre Igreja e Estado terminava do ponto de vista legal. O Estado, percebendo que tinha muito a ganhar com a Igreja, segurou essa oportunidade de negociar alguns privilégios em troca de sanção religiosa” (MAINWARING, 1989, p. 47).

¹⁰⁸ Ver: PETERS, 2015.

Entre os clérigos a que Mainwaring se refere, sem dúvida estava Dom João Batista Becker, Arcebispo de Porto Alegre. Este será o responsável por discursos em apoio ao governo. Exemplo disso é a alocução proferida por ele durante o Estado Novo, em maio de 1939, no jornal *Estrela do Sul*

Estou plenamente certo que os ensinamentos da Igreja Católica proclamados pelos sumos pontífices Leão XIII e Pio XI influenciaram poderosamente na legislação social e operária de nossa pátria principalmente na vigência do Estado Novo. Pois a primeira república brasileira não existia o atual Ministério do Trabalho. A legislação trabalhista era muito ineficiente. Hoje tanto os trabalhadores como o trabalho acham amparo seguro na legislação do Estado Novo (BECKER *apud* SANTOS, 2008, p. 45-46).

Fica claro nesse trecho que o Arcebispo faz relação entre as encíclicas papais e as medidas implantadas por Getúlio Vargas, afirmando que o presidente teria se influenciado pelos ensinamentos da ICAR. Dessa forma, mostra seu posicionamento a favor do novo governo instituído, alegando para isso uma familiaridade simbólica e cultural entre a instituição e o governante. Essa relação de proximidade entre a ICAR do Rio Grande do Sul e Vargas permaneceu intacta até o fim do Estado Novo.

Outro ponto que merece reflexão, e que não podemos deixar de lado, é que com a Revolução Russa, em 1917, o movimento anticomunista¹⁰⁹ tendeu a crescer. A questão anticomunista, sem dúvida, é mais um ponto a ser levado em consideração para a reaproximação, já que o Estado, naquele momento – década de 1930 –, pretendia fortalecer o nacionalismo, e a Igreja posicionava-se contra o comunismo por este ser ateu e materialista. Na mesma época, o pontífice Pio XI escreveu a encíclica *Quadragesimo Anno* (1931), “sobre a Restauração e o Aperfeiçoamento da Ordem Social [...] em comemoração aos 40 anos da *Rerum Novarum* de Leão XIII” (BEOZZO, 2007, p. 384). Esta propunha o corporativismo cristão “fundado na preocupação de preservar a dignidade inalienável da pessoa humana e para tal forneceu normas seguras para um dos maiores problemas da sociedade, segundo a visão da Igreja, que é a questão social” (SANTOS, 2008, p. 30). Percebe-se que a preocupação quanto à questão social articula-se com o anseio de reverter as perdas de poder, fiéis e força normatizadora ocorridas desde o começo da modernidade.

A ICAR no Brasil, e conseqüentemente no Rio Grande do Sul, começou a se aproximar cada vez mais da sociedade, atuando em vários setores, principalmente junto ao meio operário. Por mais que essa preocupação com o trabalhador tivesse início antes da década de 1930, é

¹⁰⁹ Sobre os movimentos anticomunistas no Brasil ver: MOTTA, 2000 e RODEGHERO, 2003. Já sobre o anticomunismo católico no Estado do Rio Grande do Sul ver: RODEGHERO, 1998.

apenas com a constituição dos Círculos Operários (CO), em 1932, que a ICAR assume de fato tal posição. Essa ação se desenvolveu ao mesmo tempo em que o Estado buscava uma maior aproximação com os operários¹¹⁰. Desse modo, o Estado começa a exercer políticas de reaproximação com a Igreja e vice-versa, pois era no meio operário que se via um local propício para a infiltração de ideias comunistas. Estando a Igreja e Estado de “vigias”, esse suposto mal seria “cortado” antes mesmo de nascer.

Os Círculos Operários foram criados no Rio Grande do Sul, em 1932, pela ação do Padre Jesuíta Leopoldo Brentano¹¹¹, e logo se difundiram pelo país¹¹². Três anos após sua fundação, agregou todos os círculos sul-rio-grandenses à Federação dos Círculos Operários do Rio Grande do Sul (FCORS), em 1935. Pode-se dizer que esses Círculos se tornaram pilares da união entre o clero católico e o Estado Novo (1937-1945). Essa atuação política junto aos trabalhadores começa ainda no governo provisório (1930-1934) de Vargas, mas consolidou-se durante o Estado Novo. Além do mais, o anticomunismo aumentou após a chamada Intentona Comunista de 1935, liderada por Luís Carlos Prestes, realçando as benesses para a reaproximação entre a Igreja e o Estado.

Com a instauração do Estado Novo (1937-1945), uma nova Constituição Federal é criada. Nesse período, as relações entre a Igreja e o Estado, segundo Beozzo (2007), podem ser vistas em dois planos: o prático e o constitucional. No segundo caso, as emendas católicas da Constituição de 1934 são abolidas, permanecendo apenas o que faz menção ao ensino religioso, e até esse mesmo tem seu alcance diminuído:

Art 133 - O ensino religioso poderá ser contemplado como matéria do curso ordinário das escolas primárias, normais e secundárias. Não poderá, porém, constituir objeto de obrigação dos mestres ou professores, nem de frequência compulsória por parte dos alunos (BRASIL, 1937, n.p.).

¹¹⁰ Getúlio Vargas ganhou a alcunha de “pai dos pobres”. Como bom populista, trabalhava de forma estratégica, vendo nos trabalhadores um meio de conseguir apoio para se manter no poder. É inegável sua atuação na área social: institucionalizou o salário-mínimo, criou o Ministério do Trabalho, regulamentou o trabalho feminino e dos menores e promulgou a Consolidação das Leis do Trabalho (CLT), em 1943, que garantiu o direito a férias e aposentadoria.

¹¹¹ A criação dos Círculos Operários no Rio Grande do Sul não somente evidencia mais uma vez a construção do “celeiro” vocacional como também dá ênfase à atuação dos jesuítas no Estado e à relevância do Seminário de São Leopoldo na formação de sacerdotes. Padre Brentano, filho de agricultores imigrantes alemães, realizou seu noviciado em Portugal e seus estudos de humanidades e Filosofia na Alemanha. “Retornando ao Brasil, em 1910, foi destinado ao Ginásio Conceição, em São Leopoldo/RS, onde foi professor de Língua Portuguesa, Matemática, Religião e Geografia. Foi também Prefeito dos seminaristas da 3ª divisão (dos seminaristas maiores). Em 1915 iniciou a Teologia no Seminário Conceição, em São Leopoldo. Foi ordenado sacerdote em 16/01/1918, ano em que terminou a Teologia. Em 1919, foi ser professor no Ginásio Catarinense, em Florianópolis” (FCORS).

¹¹² Em 1937, a pedido do Cardeal Sebastião Leme, Padre Leopoldo Brentano foi ao Rio de Janeiro, então capital do país, para implantar, juntamente com os líderes católicos, o projeto dos Círculos Operários no Distrito Federal e posteriormente em todo o Brasil (FCORS).

Na prática, esse afastamento legal não impede articulações: “o Governo faz saber ao Cardeal Leme, por pessoa interposta, que em nada seriam alteradas as cordiais relações entre a Igreja e o Estado” (BEOZZO, 2007, p. 400). Dessa forma, até 1945 as relações permanecerão as mesmas entre ambos os poderes.

Com o fim do Estado Novo instituído por Vargas, o “jogo” político partidário retorna e a Igreja volta com a ideia de mobilizar o eleitorado católico, a fim de eleger representantes que pudessem defender os interesses da ICAR. Mesmo a LEC não tendo mais a habilidade de mobilizar a população católica, como nos tempos de Dom Leme, “os resultados obtidos na Constituição de 1946 foram triunfalmente saudados pela Igreja” (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 428). A ideia do Cardeal Leme de manter uma relação amistosa com os governantes permanece, mas com menos intensidade. Uma das causas dessa estagnação, que a Igreja enfrenta durante a década de 1940, deriva da morte de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, em 1942, e da dificuldade dos bispos de achar um líder à altura desse. Sendo assim, a união dos bispos brasileiros tornou-se inevitável para o fortalecimento do movimento católico; essa união culminou na criação da Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), em 1952¹¹³. Como pontuam Pierucci, Souza e Camargo, percebe-se que em meados da década de 1950 a Igreja vai ao “encontro das aspirações daquelas camadas populares que constituem a base social” (2007, p. 434).

Até a década de 1950, a ICAR se preocupará com sua autodefesa – tal receio é fruto das várias transformações pelas quais estava passando a sociedade civil. Os problemas abordados dirão respeito, “antes de mais nada, à incolumidade e aos direitos inerentes a uma ‘sociedade perfeita’ de origem divina, à inalterabilidade de sua doutrina, à malignidade de um mundo corrompido porque sempre mais afastado de Deus e da verdadeira Igreja, a católica” (PIERUCCI; SOUZA; CAMARGO, 2007, p. 434).

Com o fim do Estado Novo, uma nova Constituição foi formulada: a Constituição dos Estados Unidos do Brasil de 1946. No que diz respeito ao Rio Grande do Sul, teremos a alteração do bispo metropolitano. Com o falecimento de Dom João Batista Becker, em 1946, assumirá Dom Alfredo Vicente Scherer (1946-1981). Nomeado como bispo auxiliar ainda em 1946, Dom Scherer não chegou a ser sagrado, pois o Arcebispo Becker faleceu antes mesmo

¹¹³ Segundo Serbin os bispos brasileiros tiveram inspiração na organização da Ação Católica Brasileira para criar a CNBB, em 1952, tornando-se, assim, uma das primeiras conferências de bispos do mundo. Dessa forma, ainda segundo Serbin, a CNBB “modernizou a Igreja institucional e defendeu o nacionalismo econômico, essencialmente representando a estratégia reformista da “terceira via”, que rejeitava o extremismo de esquerda, mas também criticava o capitalismo. Os bispos brasileiros tiveram considerável influência no desenvolvimento de outra organização fundamental, o Conselho Episcopal Latino-Americano (CELAM). Esse conselho institucionalizou a opção preferencial pelos pobres da Igreja latino-americana (2008, p. 161).

disso. Assim foi eleito Vigário Capitular pelo Cabido Metropolitano e dirigiu a Arquidiocese até ser confirmada sua nomeação para Arcebispo de Porto Alegre, em 30 de dezembro de 1946. Sua ordenação aconteceu apenas no ano seguinte, aos 23 dias do mês de fevereiro, tendo como consagrador principal o Núncio Apostólico Carlo Chiarlo, e como co-consagradores Dom José Baréa, primeiro Bispo de Caxias do Sul (1935-1951), e Dom José Newton de Almeida Baptista, segundo Bispo de Uruguaiana (1944-1955).

No mais, parece-nos que, com o fim do Estado Novo, a aproximação que havia entre o Estado brasileiro e a Igreja sulina não foram mais as mesmas, já que a proximidade entre as duas instituições se fundamentava nas figuras de Getúlio Vargas e Dom João Becker. A partir daí, a ICAR no Rio Grande do Sul passou a ter contornos mais ligados à Igreja nacional.

2.4. *Sereis testemunhas de mim [...] até a parte mais distante da terra*¹¹⁴: o advento da Igreja Católica no norte do Rio Grande do Sul e em Passo Fundo (1847-1930)¹¹⁵

Situado ao norte do Rio Grande do Sul, a cerca de 290 Km de distância da capital Porto Alegre, o Município de Passo Fundo totalizava em 2010¹¹⁶ 184.826 habitantes, se configurando assim como a maior cidade do norte do estado. Além de ostentar o título de Capital Nacional da Literatura¹¹⁷, Passo Fundo é considerada atualmente Capital do Planalto Médio¹¹⁸.

Segundo Márcia Maria de Medeiros (2007), a cidade de Passo Fundo já assumia um marco referencial nessa região desde pelo menos 1830. Entretanto, é somente com a chegada da linha férrea, no final do século XIX, que assumiu de forma mais visível o controle do escoamento da produção da região e pôde de fato firmar-se como sítio regional de centralização econômica. Ao referir-se à chegada da linha férrea em Passo Fundo, Adelar Heinsfeld salienta a alternância do cenário regional, em que a

¹¹⁴ Frase completa: “Sereis testemunhas de mim tanto em Jerusalém como em toda a Judeia e Samaria, e até à parte mais distante da terra” (Atos 1:8).

¹¹⁵ Para saber mais sobre o advento da Igreja Católica no norte do Rio Grande do Sul e em Passo Fundo (1847-1930), ver: BALZAN, 2017 e BALZAN, 2020.

¹¹⁶ Segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE), no último censo (2010), Passo Fundo contava com 184.826. O mesmo órgão nos traz o dado de população estimada para 2020: 204.722 habitantes.

¹¹⁷ Em 2005, foi aprovado pelo Senado o projeto de lei da Câmara (PLC) 98/2005, dando o título a Passo Fundo de Capital Nacional da Literatura. A conquista deve-se ao trabalho coletivo de muitos anos, incentivado pelos coordenadores da Jornada de Literatura e promovida pela Universidade de Passo Fundo, juntamente com a Prefeitura Municipal.

¹¹⁸ Em 2016, a Assembleia Legislativa aprovou o projeto de lei que confere para Passo Fundo o título de Capital do Planalto Médio. O Planalto Médio rio-grandense é composto por nove municípios: Passo Fundo, Carazinho, Cruz Alta, Ijuí, Panambi, Tupanciretã, Soledade, Tapera e Júlio de Castilhos.

colonização do norte do território gaúcho teve um enorme incremento. Ao redor de cada uma das estações, vilas e cidades surgiram... Colonos chegavam e começavam a organizar a sua vida. Havia a perspectiva de que a sua produção seria escoada pelo trem. A indústria madeireira também teve seu desenvolvimento ligado à ferrovia.... Assim, em ordem muitas regiões estavam sendo atingidas pelo progresso (2007, p. 127).

Assim, com a chegada da ferrovia em Passo Fundo, em 1898, essa região deixa de ficar “isolada” do resto do Estado e se reelabora, assumindo posição de destaque. Lembremos ainda que, somada à chegada do trem, Passo Fundo se localiza geograficamente em uma posição estratégica no que diz respeito à logística de transações e distribuições comerciais, já que está num importante entroncamento rodoviário. Dessa forma, “a região do Planalto Médio viu nascer em Passo Fundo uma cidade comercial, um centro urbano desenvolvido, espécie de entreposto comercial¹¹⁹” (MEDEIROS, 2007, p. 93). Atualmente, continua de grande importância para o Planalto Médio Rio-grandense, visto que a cidade se tornou, ao longo do tempo, um centro universitário – com a maior universidade da região, a Universidade de Passo Fundo (UPF) – e um amplo centro médico no interior do Estado, o que sem dúvida a torna uma cidade referência no Rio Grande do Sul.

Ao escreverem sobre a história de Passo Fundo, Alessandro Batistella e Eduardo Roberto Jordão Knack traçam a partir do século XVII a historicidade da região, pontuando o “*choque de civilizações* nos territórios sulinos (de um lado comunidades autóctones; de outro, europeus)”, em que “os campos e matas do futuro território passo-fundense eram habitadas por guaranis e, sobretudo por caingangues”. Estes, de forma indiscutível, foram os primeiros habitantes e donos dessas terras (2007, p. 30-33). Seguindo essa linha, não podemos deixar de mencionar que, com a chegada dos europeus ao sul da então América Espanhola, houve o início de uma agressiva miscigenação, além, é claro, de transformações socioculturais dos povos que ali habitavam. Tais modificações, que permeavam o *modus vivendi* dos autóctones, ocorreram tanto de forma forçada como de maneira espontânea por meio da assimilação e da acomodação.

Tal processo de invasão do território indígena por parte dos europeus foi permeado de lutas, que se iniciaram no século XVII, com a vinda da Companhia de Jesus a territórios que viriam a se tornar o atual Estado do Rio Grande do Sul. Nessa disputa, os índios guaranis e caingangues foram vítimas de um processo de aculturação¹²⁰, que se dava por meio de

¹¹⁹ A Rua do Comércio, antigo Caminho das Tropas e atual Avenida Brasil ilustra bem o desenvolvimento comercial regional, já que com a chegada a viação férrea houve um salto demográfico e consequentemente um impulso econômico. Novos moradores e comerciantes chegavam a Passo Fundo via linha férrea.

¹²⁰ “Não podemos esquecer que a aculturação constitui apenas uma das formas de interação possíveis na sociedade colonial, e nem sempre ela é predominante. O sincretismo, a miscigenação e o hibridismo cultural são exemplos de outras formas de interação social entre diferentes culturas criadas pela colonização” (SILVA, 2005, p. 17).

aldeamentos e catequização. Nesse processo, os europeus também assimilaram alguns costumes indígenas, como a infusão de erva-mate (*Ilex paraguariensis*), conhecida como chimarrão¹²¹. O churrasco, a boleadeira, o laço e até mesmo o xiripá, símbolos materiais da cultura gaúcha, são igualmente de origem indígena. Segundo Batistella e Knack, é também em fins do século XVII que começam a se estabelecer na região de Passo Fundo os primeiros caboclos, que passavam por ali juntamente com os tropeiros paulistas. Praticado desde o século XVII, o tropeirismo no Rio Grande do Sul tomou forma no Estado apenas no século XVIII (2007, p. 40).

Durante o século XVII, após o fim União Ibérica (1580-1640), a expulsão dos holandeses do Nordeste e a criação de colônias açucareiras por Inglaterra, Holanda e França, grandes potências europeias do período, deu-se início a uma profunda crise na economia mercantil-colonial portuguesa, dada a queda da venda do açúcar, principal produto de exportação. Segundo Sérgio Buarque de Holanda, a progressiva baixa do preço do açúcar em função da concorrência “continuará nos anos seguintes, até 1685, pouco mais ou menos, quando o açúcar das Antilhas inglesas expulsou o brasileiro da Grã-Bretanha e de toda a Europa Setentrional. A crise que, afetando gravemente esse ‘nervo e substância’ do Brasil, como se costumava dizer, constituía séria ameaça para toda a economia portuguesa” (2007, p. 375).

Dentro desse processo, as bandeiras de apresamento, que tiveram seu apogeu na primeira metade do século XVII, passam na segunda metade do mesmo século ao seu período de decadência. Com a reconquista de Angola, em 1648, a Coroa pôde novamente abastecer os mercados negreiros da então América Portuguesa. Reabastecidos, tais mercados retornaram e as lavouras de cana-de-açúcar voltam a ser cultivadas com os braços de negros escravizados, fazendo com que o tráfico ameríndio decaísse. Além disso, com a queda da indústria açucareira, a necessidade numérica de braço escravo naquela região diminuiu significativamente. Assim, com incentivo da própria Coroa, que prometia “prêmios e honrarias aos sertanistas que descobrissem minerais preciosos”, (p. 320) as bandeiras superaram “o declínio da caça ao índio com as expedições pesquisadoras de pedras e de metais preciosos”, fazendo retornar as grandes expedições realizadas nos primeiros anos de ocupação da América Portuguesa, antes mesmo da

¹²¹ “A palavra *chimarrão*, utilizada hoje, é uma simplificação de mate-chimarrão. É um adjetivo para o termo principal, significando a bebida na forma original, amarga, sem adição de açúcar. Ela tem origem no termo espanhol *cimarrón*, empregado para qualificar aquilo que não é ou deixou de ser doméstico, inclusive bovinos e cães. Demersay o traduziu como selvagem e escreveu que os habitantes do campo, os peões, os homens em geral, preferiam beber o *Maté cimarron*. O padre Manuel Aires de Casal escreveu, em 1817, que “um cavaleiro corre risco no campo” quando os cães chimarrões andam famintos. Saint-Hilaire foi convidado diversas vezes para tomar mate nas residências visitadas e viu cães chimarrões apanhados por soldados nos campos rio-grandenses. Esse botânico francês registrou ainda suas impressões sobre o sabor do mate: “A primeira vez que provei essa bebida, achei-a muito sem graça, mas logo me acostumei a ela e atualmente tomo vários mates, de enfiada, com prazer, até mesmo sem açúcar. Acho no mate um ligeiro perfume, misto de amargor, que não é desagradável” (GERHARDT, 2013, p. 226).

organização dos grandes engenhos açucareiros (p. 316). Assim, após a descoberta das minas de ouro em Minas Gerais em 1695, pelos paulistas, o desinteresse¹²² lusitano, vigente até então com relação aos atuais territórios sulinos, passa a ser repensado, dada a expectativa de exploração¹²³ tanto do gado *vacum*, para alimentação da população da região aurífera, como do gado muar, para o transporte do ouro (MAESTRI, 2010, p. 22).

Em 1808, chegou ao Brasil Dom João, que buscou impulsionar a “ocupação dos sertões do Brasil e o extermínio das comunidades nativas” (MAESTRI, 2010, p. 83). Desto desse processo, uma das instruções reais determinava a abertura de uma estrada tropeira através de Guarapuava, atual Estado do Paraná, até o atual Rio Grande do Sul, unindo, dessa forma, o centro de criação-invernada de mulas, representada pelas Missões e a Feira de Sorocaba¹²⁴, local aglutinador e provedor de gado muar para as demais regiões do país. Tal projeto de ligação Socoraba-Missões foi retomado em 1816, quando a expedição orientada pelo nativo *Jongong* redescobriu um “antigo caminho ligando os campos de Vacaria a Santo Ângelo–São Borja, através do Planalto Médio, utilizado anteriormente por tropeiros e ervateiros missioneiros e por nativos”. Essa nova rota fora denominada de *Caminho Novo da Vacaria*. Esse Caminho “acelerou a substituição das antigas estâncias missioneiras por fazendas de plantação e pastoris e a ocupação do Planalto Médio” (MAESTRI, 2010, p. 84). Segundo Maestri, paralelamente à ocupação alemã na Encosta Inferior do Planalto durante os anos 1820,

¹²² Para Holanda, o desejo por parte da Coroa portuguesa de fixação do Rio da Prata como limite sul do Brasil já vinha de longa data. Porém, é com a criação da Diocese de São Sebastião do Rio de Janeiro, em 1676 (reinado de Afonso VI), pela bula papal de Inocêncio XI intitulada *Romani Pontificis pastoralis sollicitudo* – que atribuía os limites da mesma circunscrição eclesiástica desde “toda a costa e o sertão correspondente que vai da Capitania do Espírito Santo até o rio da Prata (*usque ad Flumen de Plata*)” –, que teria dado ânimo à penetração portuguesa em territórios castelhanos, afinal a “autoridade [pontifical] certamente [era] indigna de suspeição”. Assim fala o autor: “É bem possível, e já o lembrou Varnhagen, que esse documento pontifical terá tido sua influência no ânimo do governo português, quando resolveu que se levasse efetivamente, até as águas do mesmo rio da Prata, a fronteira sul do Brasil. O fato é que quase imediatamente se passou a cogitar muito a sério na realização do projeto” (HOLANDA, 2007, p. 356-357).

¹²³ Com a fundação dos Sete Povos da Banda Oriental do rio Uruguai, em 1682, no atual noroeste do território sul-rio-grandense, este passou a tornar-se uma grande fazenda missioneira. Segundo Mario Maestri, nos “anos 1700, quando a vacaria do Mar começou a se esgotar, por causa da extração de gados, vaqueiros dos Sete Povos introduziram milhares de animais nos campos de Cima da Serra, formando a vacaria dos Pinhais” (2010, p. 73). Já durante o século XVIII, a gradual queda do modelo reducional-jesuítico, acompanhada de sua completa extinção, fez com que o gado criado nesses territórios fosse abandonado e estes, por sua vez, reproduziram-se ao modo *cimarrón*, formando mais tarde uma reserva de animais.

¹²⁴ O povoado de Sorocaba foi fundado em agosto de 1654, tornando-se logo um “importante eixo do comércio muar”. Durante “o ciclo minerador, [no século XVIII] a atividade tropeira articulou com o Centro-Sul os atuais territórios meridionais do Brasil – Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná. De 1724 a 1750, passavam por Sorocaba uns mil animais por ano. De 1750 a 1780, o tráfico multiplicou-se por cinco. Nos cinco anos seguintes, dez mil animais foram registrados na vila. De 1826 a 1850, no contexto da expansão da economia cafeeira, mais de trinta mil animais foram registrados em Sorocaba. No auge do comércio muar, em 1850-60, cem mil animais cruzavam o registro. A última feira realizou-se em 1897, quando o transporte ferroviário pôs fim à dominância do transporte muar” (MAESTRI, 2010, p. 80).

os administradores das Missões vendiam e concediam propriedades nos campos de pastagens dos territórios missioneiros e não missioneiros – nas Missões, no Alto-Uruguai e no Planalto Médio – a militares, tropeiros e criadores. Esse movimento, acelerado com a migração missioneira de 1828 em direção ao Uruguai, facilitou a apropriação privada latifundiária não sesmeira dessas regiões, em detrimento das comunidades nativas e caboclas. Como parte desse processo, fazendeiros instalaram-se nos campos de Cruz Alta, ensejando que a freguesia do Divino Espírito Santo de Cruz Alta, criada em 1821, fosse transformada, em 1834, em vila e sede do município homônimo, com sessenta mil quilômetros quadrados – 20% do território sulino na época (2010, p. 44).

Dessa forma, nos primeiros anos da década de 1820, dentro da lógica pastoril-escravista iniciam-se a formação dos latifúndios no Planalto Médio Sul-rio-grandense, quando alguns militares começam a solicitar “léguas de campos na região de Cima da Serra, ao longo das trilhas tropeiras e próximo aos ervais, para montar suas ‘fazendas de criar’”. Na atual cidade de Carazinho, chega em 1827 o alferes Rodrigo Félix Martins, com sua família e seus escravos, para fundar sua fazenda e criar gado. Nesse mesmo ano chega à região de Passo Fundo Manoel José das Neves, também trazendo consigo sua família, escravos e gado (BATISTELLA; KNACK, 2007, p. 45). De acordo com Maestri, no ano de emancipação política de Passo Fundo, isto é, 1857, o município tinha 8.200 habitantes, entre os quais 1.692 eram cativos – 21% da população (2010, p. 45).

Como vimos, o tropeirismo se configurou numa importante atividade para toda a região Sul do Brasil, afinal foi através dele que se abriram vias de comunicação entre o território sulino e o restante do país. De forma mais estrita, percebemos que os tropeiros tiveram importância significativa na constituição de Passo Fundo, pois, diferentemente de outras localidades, ali o povoamento se deu de forma espontânea, não tendo inicialmente nenhum projeto de colonização. Além disso, resta pontuar que, com a chegada da linha férrea no final do século XIX no Planalto Médio, a tropeada de longa distância¹²⁵ decaiu consideravelmente, e até aquele período a atividade econômica no Planalto Médio, no Alto-Uruguai e nas Missões manteve-se sustentada, sobretudo, em torno da criação de gado, da produção e da extração de erva-mate e da pequena produção agrícola de subsistência.

Vimos também que desde suas origens a região do Planalto Médio se constituía de um território multiétnico (indígenas, negros, luso-brasileiros, mamelucos), e essa multiplicidade de etnias só tenderá a crescer ao longo dos anos, na medida em que Passo Fundo vai se desenvolvendo: chegam alemães, italianos, judeus, sírios, libaneses, poloneses, entre outros¹²⁶.

¹²⁵ Com a ampliação das redes rodoviárias e a consequente expansão da indústria automobilística, as tropeadas de curta e média distância começaram a decair, já que o transporte de gado passou a ser feito por caminhões – os chamados *caminhões boiadeiros*. De qualquer forma, cremos que ela tenha durado até pelos menos 1950-60, quando de fato é extinta.

¹²⁶ Ver: TEDESCO; BATISTELLA; NEUMANN, 2017.

Como mencionado anteriormente, a presença da Companhia de Jesus no atual território sul-rio-grandense remonta ao século XVII, quando entre as décadas de 1620 e 1630 foram fundados dezoito *pueblos misioneiros* seguindo os parâmetros do sistema reducional-jesuítico, na banda oriental do rio Uruguai. Para o arqueólogo e historiador Fabricio José Nazzari Vicroski, esses povoamentos, bem como a redução de *Santa Teresa del Curiti*, fundada pelo padre jesuíta Francisco Ximenez em 1632, derivam dos “desdobramentos históricos dos ataques bandeirantes às reduções fundadas nas regiões de Itatim e Guairá, situadas na margem esquerda do rio Paraná” (p. 18)¹²⁷. Dentro do aparelho de bandeiras de apresamento, essa redução foi invadida em 1637, sob o comando de André Fernandes¹²⁸. Ainda que de um viés missioneiro implantado por uma ordem regular, este foi sem dúvida o primeiro contato da ICAR com a região norte do Rio Grande do Sul.

Mais tarde, com a doação de terras do Cabo Manoel José das Neves e da solicitação às autoridades eclesiásticas, feita por Joaquim Fagundes dos Reis, há exatos 200 anos após à criação do povoado de Santa Teresa del Curiti, isto é, em 1832, foi autorizada e construída¹²⁹ a primeira capela em homenagem a Nossa Senhora da Conceição Aparecida (SIMON, 2005, p. 16). Essa capela foi erguida em um dos pontos mais altos da cidade – onde localiza-se a atual Catedral Arquidiocesana de Passo Fundo, coração da cidade – no entanto, inversamente às regiões colonizadas por italianos e alemães, onde a cidade tinha por embrião o templo religioso, isto é, a cidade começava a tomar forma ao redor das igrejas ou escolas locais, em Passo Fundo, as primeiras casas em seu perímetro foram erguidas

a ocidente, no Boqueirão, ao longo da estrada geral das tropas. As casas eram de tipo rancho, ao estilo da época, umas de tábuas apenas lascadas (costaneiras), e cobertas de bicas, feitas da mesma madeira, outra de estuque, com reboco de barro e cobertas de capim (GEHM, 1978, p. 14).

Tal trecho reafirma a tese posta pela historiografia regional no que diz respeito à importância tropeira na constituição inicial do município de Passo Fundo. Ao mesmo tempo,

¹²⁷ Reiterando os estudos de Jorge Edeth Cafruni (2019), Vicroski aborda a localização inicial do povoado, sendo que esta corresponde ao chamado Povinho Velho ou Povinho Entrada, situado na divisa dos municípios de Passo Fundo e Mato Castelhano. No ano seguinte (1633), esse mesmo povoado transmigrou “para um posto mais ao sul na atual região do Rincão do Pessegueiro, município de Ernestina” (2021, p. 175).

¹²⁸ “Plenamente cientes da localização estratégica da redução, os bandeirantes estabeleceram ali o arraial do Igaí ou dos Pinhais. Seria esse o primeiro povoado fundado pelos paulistas no Rio Grande do Sul. Durante mais de três décadas o local serviu como base de apoio para a penetração luso-brasileira em direção ao interior do território sul-rio-grandense – então domínio da coroa espanhola – auxiliando na tomada dos demais povoados missionários e também em campanhas militares, como a Batalha do M’bororé ocorrida em 1641. A partir dessa base os bandeirantes lançaram-se em investidas para o oeste, sul e sudoeste” (VICROSKI, 2021, p. 19).

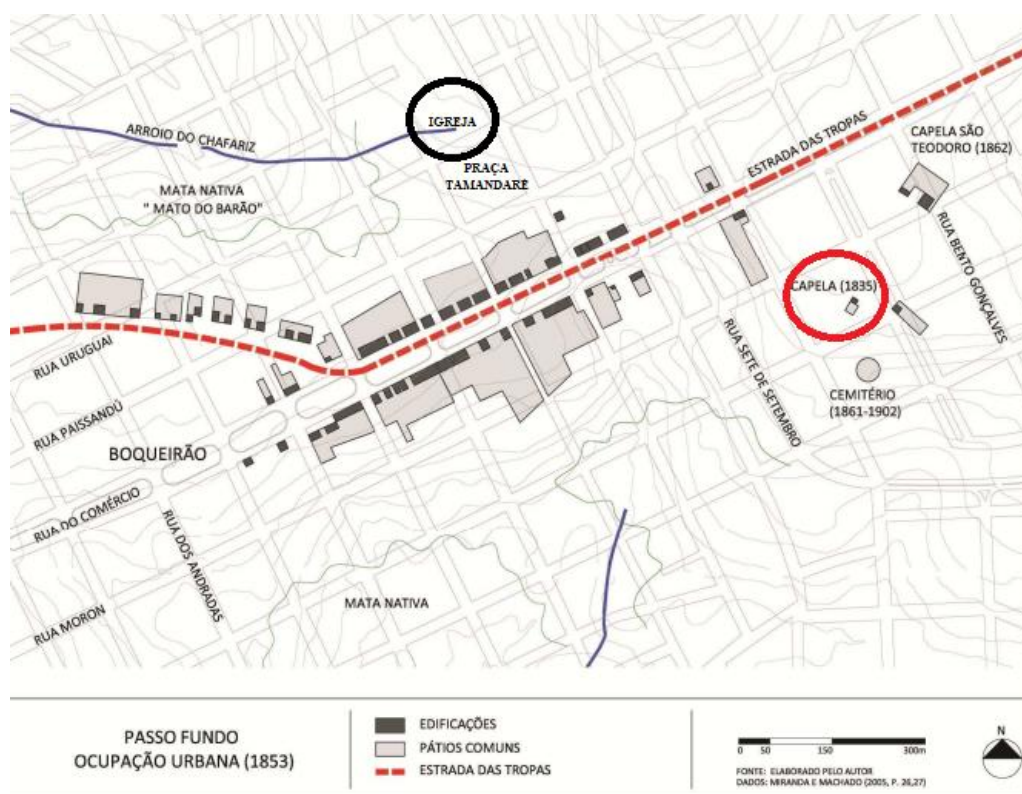
¹²⁹ Segundo Gehm, “Em 1834 o requerimento de Joaquim Fagundes dos Reis e de mais 08 ou 10 cidadãos foi concedida pela autoridade eclesiástica de Porto Alegre, licença para se levantar uma capela, com a denominação de N.S. da Conceição Aparecida de Passo Fundo, a qual, em fins de 1835, ficou pronta” (1978, p. 14).

postula um distanciamento geográfico entre religião (igreja) e fiéis (casas) (Ver Mapa 2). Seria esse distanciamento apenas geográfico ou o desinteresse pelo *sagrado* fazia parte do *ethos* regional? Aliás, sendo um processo natural naquele período a transição de freguesia¹³⁰ – que se constituía como degrau – para cidade¹³¹, não poderíamos nos questionar sobre os interesses da elite do período, notadamente os chamados pais de Passo Fundo: Cabo Neves e Fagundes dos Reis? Seriam de fato católicos praticantes ao ponto de construírem uma igreja ou estavam preocupados com o desenvolvimento local¹³² e, conseqüentemente, com seus negócios pessoais? Ou, ainda, queriam unir o útil (religião como cimento social) ao agradável (progresso regional)? De qualquer forma, em 1847, Passo Fundo é elevada à categoria de Freguesia, *status* este dado a um povoado sob aspectos eclesiásticos. Designada sob a invocação de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, sua padroeira, a Freguesia de Passo Fundo ascendeu a município dez anos mais tarde (1857), desmembrando-se assim de Cruz Alta e constituindo-se em uma extensa área de 41.200, 9 km² (Ver Mapa 3), que foi progressivamente diminuída com emancipações de novos municípios limítrofes.

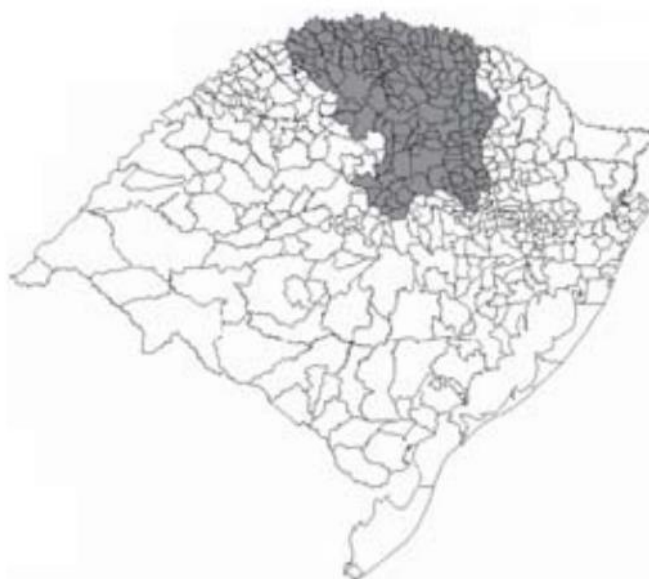
¹³⁰ “No Brasil marcado pelo padroado, coube à Igreja cumprir inúmeras funções em nome do Estado. Na imensidão de um território que se desdobrava a cada ‘entrada e bandeira’, a figura da freguesia preenchia a falta de autoridades e jurisdições civis, constituindo espaços que eram aos poucos ocupados pelos poderes públicos. Através do cumprimento de obrigações religiosas como o pagamento de dízimos ou as desobrigas, a autoridade colonial se fazia presente. Assim, as diversas possibilidades representadas pelas freguesias foram exploradas para a consecução de projetos coloniais, como o controle sobre os vadios, os recenseamentos, a cobrança de impostos, o recrutamento militar. Tal perfil burocrático levou a paróquia a ser o espaço para o registro de documentos com valor civil, como os testamentos, e a desenvolver atividades de contagem da população, como as listas nominativas. Funções que, além de caracterizar a paróquia como um lugar de prestação de serviços, reforçavam a imagem do pároco como autoridade” (ZULIAN, 2015, p. 11).

¹³¹ VER: MARX, 1991.

¹³² Não podemos esquecer que a construção de igrejas se prende não só ao aspecto religioso, mas também ao de registros: é na paróquia que se inscrevem atividades notariais como batizados, casamentos, óbitos, além de registros de bens, terras, imóveis, testamentos. Ao que parece, apenas em 1874 é decretado o registro civil no Brasil, passando a funcionar em 1875 apenas nas grandes cidades, com iniciativas anteriores de uma década. Apesar da universalização após a República, essa lei demorou a ser aceita pela população, que continuou por muitas vezes a registrar sua vida apenas nas paróquias.

Mapa 2 – Sobreposição de mapas de Passo Fundo¹³³

Fonte: FERRETTO, 2011, p. 62. Foram realizados alguns ajustes, como o acréscimo do círculo vermelho em destaque à capela (1835), a localização da Praça Tamandaré e o local da Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição Aparecida (1907-1908), enfatizado pelo círculo preto.

Mapa 3 – Passo Fundo em 1857 – território de 41.200, 9 km²

Fonte: FINAMORE, 2007, p. 84.

¹³³ Criado por Ferretto (2011), a planta cartográfica foi fruto da sobreposição da planta da Freguesia de Passo Fundo em 1953 e a uma planta mais atual do centro da cidade. Nesta, podemos visualizar um distanciamento geográfico entre a igreja local e a constituição urbana, mais a ocidente.

Com a instauração de uma República em 1889, a ICAR no Brasil passou a se reorganizar tanto interna como externamente. Tal empreitada foi desencadeada sobretudo por bispos chamados de *reformadores*, cujo ideal ultramontano a moldes tridentinos foi levado a cabo. No Rio Grande do Sul, esse movimento lançou suas primeiras bases, como vimos, com Dom Feliciano José Rodrigues de Araújo Prates, primeiro Bispo da Diocese de Porto Alegre (1853-1858), Dom Sebastião Dias Laranjeira, segundo Bispo da Diocese de Porto Alegre (1861-1888), e Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, terceiro Bispo da Diocese de Porto Alegre (1890-1910) e primeiro Arcebispo da Arquidiocese de Porto Alegre (1910-1912). A partir de então, esses bispos vislumbraram garantir uma aproximação e, por conseguinte, uma presença mais ativa na vida dos fiéis – uma das premissas chave postas durante o Concílio de Trento, isto é, “o cuidado do Ordinário diocesano exercer-se-ia mediante a inspeção periódica da ‘visita pastoral’”¹³⁴ [tradução nossa] (PROSPERI, 2001, p. 82). Para além da proximidade por meio das visitas pastorais, existiram outras ferramentas de manutenção quanto aos planos de recristianização, tais como construção de colégios católicos e dioceses, produção e divulgação das cartas pastorais, além da constituição da chamada “boa imprensa” católica. Aos três bispos supracitados, coube a tarefa de visitar todas as paróquias do interior do estado, uma vez que até 1910 havia apenas uma diocese de abrangência em todo o Estado sulino.

Em 17 de dezembro de 1891, Dom Cláudio Ponce de Leão, então Bispo de Porto Alegre, faz sua primeira visita à Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Naquela ocasião, Dom Cláudio relatou suas impressões a respeito da paróquia tecendo determinadas observações para que a vida religiosa da comunidade passo-fundense viesse a melhorar. Entre as anotações feitas por Dom Ponce de Leão, destacamos a seguinte: os que não “receberão o Santo Baptismo necessariamente hão de viver como pagão; os Sacramentos da Penitencia e da Eucharistia estão completamente abandonados, há longos annos” (PONCE DE LEÃO, *In*: LIVRO TOMBO, Nº 1, p. 3-4). Por essa percepção do bispo, podemos verificar a vulnerabilidade em que a Igreja se encontrava na região, uma vez que, dos Sete Sacramentos¹³⁵ confiados pela ICAR, três encontravam-se “completamente abandonados” pelos cidadãos residentes em Passo Fundo naquele período.

¹³⁴ Citação original: “la cura dell'ordinario diocesano doveva esercitarsi per mezzo della periodica ispezione della «visita pastorale»”.

¹³⁵ Segundo a ICAR, os Sete Sacramentos são: Batismo, Eucaristia, Confirmação, Penitência, Ordem, Matrimônio e Unção dos Enfermos. Seriam sinais de graça, instituídos por Jesus Cristo e confiados à Igreja. Esses Sacramentos têm por objetivo firmar a comunhão do fiel com Deus.

Além disso, o prelado observa que a estrutura da Igreja¹³⁶ era boa, contudo, insuficiente. Ante tais críticas, parte da população começou a angariar fundos para a construção de uma nova matriz. Sendo assim, em “1º de janeiro de 1893, foi lançada a pedra fundamental da [...] Igreja N.S. da Conceição, [...] em terreno doado pelo cidadão Ramon Rico” (GEHM, 1978, p. 40), sendo concluída por volta de 1907 e 1908 – essa Igreja é a atual Matriz Nossa Senhora da Conceição, localizada na Rua Uruguai, na Praça Tamandaré. De acordo com a informação prestada por Padre Valentim Rumpel, em 1903, quando chegou a Passo Fundo: “não achei nada, a matriz velha em ruína, e o estado religioso em completo abandono, tudo anarchijado, [...] ignorancia religiosa e pobreza extrema” (RUMPEL, *In*: LIVRO TOMBO, Nº 2, p. 4).

A Visita Pastoral de 1908, em Passo Fundo, foi feita por Dom João Antônio Pimenta, então bispo coadjutor (1906-1911) da Diocese de Porto Alegre. Não sabemos ao certo as motivações que levaram não ter sido Dom Ponce de Leão a realizar tal Visita, mas podemos pressupor que ele se fizesse presente em outra localidade ou que seus problemas de saúde tivessem longa data – Dom Cláudio Ponce de Leão abdicou de seu cargo de Arcebispo de Porto Alegre em 1912 por razões de saúde. Seria Dom Pimenta por direito o sucessor de Dom Leão, entretanto este foi indicado a assumir o posto de Bispo da Diocese de Montes Claros, Minas Gerais, em 1911. Assim, em 1912, por indicação de Dom Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti¹³⁷, a Santa Sé escolheu Dom João Becker para ocupar o lugar de segundo Arcebispo de Porto Alegre.

Por meio da bula papal *Praedecessorum Nostrorum* de Pio X, são criadas, em 1910, três novas dioceses no Rio Grande do Sul: a de Uruguaiana, a de Pelotas e a de Santa Maria. A esta última passou a pertencer todo o território de abrangência de Passo Fundo. Todavia, é só com a posse de Dom Miguel de Lima Valverde, na Diocese de Santa Maria (1912-1922), que conseguimos perceber maior aproximação entre a instituição católica e a localidade passo-fundense e, por conseguinte, uma preocupação intensificada no que diz respeito à difusão do catolicismo romano na região. No ano seguinte a sua posse, Dom Miguel realizou sua primeira visita a Passo Fundo, num total de três que conseguiu fazer ao longo do seu episcopado à frente do bispado santa-mariense.

Com a saída de Dom Miguel, assumiu a Diocese de Santa Maria Dom Ático Eusébio da Rocha (1923-1929). Partindo da averiguação documental, percebemos que Dom Rocha não se

¹³⁶ Nessa Igreja serão feitos apenas os reparos necessários para que não venha ao chão e a população tenha um local para realização de suas missas. Após a construção da nova Matriz, situada na Praça Tamandaré, a antiga será demolida, em 1909.

¹³⁷ Arcebispo do Rio de Janeiro (1897-1930) e o primeiro sacerdote católico brasileiro a ser elevado ao título de Cardeal (1905-1930) na América Latina.

fez tão presente em Passo Fundo quanto Dom Miguel. É provável que isso se deva ao fato de aquele ter se empenhado mais no campo material da diocese, deixando para um segundo plano a esfera espiritual: “Uma das maiores preocupações de Dom Ático foi a conclusão do Seminário Diocesano São José. Saldou dívidas anteriores, levantou uma nova ala no edifício (lado oeste) e finalmente conseguiu inaugurar o Seminário no dia 28 de fevereiro de 1926” (ADSM).

Enfim, entre os anos de 1847, quando é instalada a primeira paróquia do norte do Rio Grande do Sul, isto é, a Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, até fins da segunda década do século XX, percebemos grande dificuldade por parte da ICAR no que diz respeito à propagação da doutrina católica, deixando evidente até o ano de 1919 que a principal causa teria sido a extensão territorial da paróquia. Sem dúvida, esse problema foi suavizado com a chegada da malha férrea a Passo Fundo, em 1898. Entretanto, a ferrovia não cruzava por todos os locais necessários à visitação. Sendo assim, as demandas restantes foram feitas a cavalo ou de carro, sendo esses os meios mais usados se comparados ao uso do trem¹³⁸.

Incluídas as dificuldades acarretadas pela distância entre os vigários e os fiéis, outro fator dificultante para a difusão da doutrina católica foi a frequente mudança de coadjutores e a falta de popularidade e carisma desses para com os fiéis. Tal problemática se deve, essencialmente, ao fato de que os primeiros sacerdotes a atuarem nesta região eram procedentes da região Nordeste do país (Bahia, Pernambuco) ou até mesmo da Europa (Portugal, Itália...) (AZEVEDO *et al.*, p. 18, *In*: BENINCÁ, 2007). Tal obstáculo foi sanado gradualmente, a partir de 1914, com a criação do Seminário São José, em Santa Maria. Tendo a formação de sacerdotes nascidos na região e estes falando a língua portuguesa, houve uma melhor interação entre padres e fiéis.

Ponto relevante a ser aqui registrado é que com a posse de Dom Miguel passou a haver uma preocupação com os registros na paróquia – até 1912, poucos são os escritos encontrados nos *Livros Tombo* da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Assim, nos anos do seu episcopado (1912-1922), visualizamos a existência de relatórios anuais do movimento religioso da Paróquia em questão. Com sua saída, verificamos o início de algumas lacunas temporais, chegando a permanecer quatro anos sem relatório algum. Provavelmente, Dom Miguel exigia que os vigários fizessem esses registros, pois era com base nestes que ele poderia aferir como estava seu “rebanho”. Dito de outra forma, por meio do número de práticas sacramentais o bispo definiria o “estado moral” do povo sob sua jurisdição.

¹³⁸ Tomemos por base o relatório de 1918. Enquanto são percorridas 185 léguas de trem, são percorridas no mesmo ano 216 léguas de carro e 499 léguas de cavalo (LIVRO TOMBO Nº 2, p. 15).

Seguindo uma linha cronológica, até 1930, quando Dom João Becker foi até Passo Fundo a fim de firmar a criação da Diocese, conseguimos observar um cenário religioso diverso do encontrado nas primeiras visitas pastorais. Partindo dos relatórios anuais, notamos uma maior assiduidade à missa por parte da população passo-fundense do período¹³⁹. Para entendermos tal mudança, devemos levar em consideração não somente a atuação dos bispos e vigários, mas também a instituição e a coordenação por parte destes de movimentos leigos. Exemplo disso é a criação do atual Hospital São Vicente de Paulo, que nasceu graças às articulações entre o Apostolado de Oração e a Sociedade São Vicente de Paulo – ambos com integrantes do laicato. Essas entidades foram responsáveis por conseguir novos fiéis e fazer com que os movimentos religiosos crescessem significativamente. Além dos leigos, outra importante ferramenta utilizada foi a imprensa. Em 1920, por exemplo, Padre Rafael Iop relata a propaganda feita pela imprensa católica:

mantendo-se: a “Folha Vicentina” publicação mensal com tiragem de 1000 exemplares; a “Folhinha da Serra” almanaque ilustrado com tiragem de 3000 exemplares; foi distribuída aos domingos á porta da Igreja a “Boa Semente” 100 exemplares cada vez e o folheto “Para todos lerem”. Foram distribuídos aproximadamente uns 400 catecismos e diversos folhetos, jornaes e revistas (IOP, R. In: LIVRO TOMBO Nº2, p.18-18, verso).

No mais, cabe aqui destacar que os movimentos leigos e a imprensa serão peças fundamentais para a composição da Diocese de Passo Fundo, que se efetivará em 1951, como discutiremos a seguir.

2.5. *E o Verbo se fez* concreto erigindo-se *entre nós*¹⁴⁰: da ideia a criação da Diocese de Passo Fundo (1930-1951)¹⁴¹

O ano era 1930 quando se fez presente na cidade de Passo Fundo Dom João Batista Becker, então Arcebispo (1912-1946) da Arquidiocese de Porto Alegre, a fim de determinar uma ideia que já vinha de alguns anos, isto é, criar uma diocese no norte sul-rio-grandense, com sede em Passo Fundo. Apesar da própria imprensa local-regional fazer as primeiras menções sobre tal evento apenas ao fim da Primeira República, mais especificamente em julho daquele ano, tal ideia já vinha amadurecendo há algum tempo, já que, de acordo com Ivan Aparecido

¹³⁹ Ver: BALZAN, 2020.

¹⁴⁰ Frase original: “E o Verbo se fez carne e habitou entre nós” (João 1, 14)

¹⁴¹ Para saber mais sobre a criação da Diocese de Passo Fundo, ver: BALZAN, 2017 e BALZAN, 2019.

Manoel, em “todas as histórias de criação de dioceses ou paróquias, é possível identificar a seguinte lógica: a autoridade eclesiástica propunha a criação da diocese e desenvolvia um trabalho junto às elites locais a fim de angariar os recursos financeiros necessários à nova divisão eclesiástica” (MANOEL, 2008, p. 58).

Para além de Manoel, a documentação analisada nos dá amparo para afirmarmos que tal ensejo se desenhava há algum tempo, uma vez que em um dos discursos de João Junqueira Rocha, um advogado passofundense, verificamos que o anseio de um bispado é uma “antiga e justa aspiração dos católicos deste município” (JUNQUEIRA ROCHA, 30 jul. 1930, p. 2). De todo modo, trabalhamos como marco temporal o ano de 1930, pois em todas as documentações analisadas não encontramos nada que verse sobre esse tema antes desse ano.

Tendo por objetivo central a acumulação do patrimônio que deveria dar conta da construção dos pré-requisitos estipulados pela própria Cúria Romana, isto é, certa quantia em dinheiro, um palácio episcopal para a residência do bispo e a construção de uma igreja catedral, deram-se início as primeiras reuniões a fim de constituir a Comissão Central Pró-Bispado. Por isso, em agosto de 1930 houve a primeira reunião que definiria a Comissão Central, tendo uma sequência até que a “iminência da revolução suspendeu seus trabalhos” (LIVRO TOMBO Nº 2, p. 29, verso). Essa “revolução” se refere ao movimento armado iniciado no dia 3 de outubro de 1930, com o propósito de derrubar o governo de Washington Luís e impedir a posse de Júlio Prestes, eleito presidente da República em 1º de março. O movimento tornou-se vitorioso em 24 de outubro, após um golpe que depôs o presidente Washington Luís. Vargas assumiu o cargo de presidente provisório (1930-1934) a 3 de novembro do mesmo ano.

Visando acumular alguns *contos de réis*, começaram a ser organizados eventos, sendo estes divulgados ao público passo-fundense por meio da imprensa local-regional. Ao longo do processo, encontramos anúncios dos mais variados eventos: chás, bailes, torneios de futebol, sessões de cinema, quermesses, rifas, festivais artísticos etc. A primeira divulgação ocorreu no dia 22 de agosto de 1930, com o seguinte título: “Pró palacio episcopal Sessão no Cine Colisseu”. Para aquela ocasião, isto é, para o dia da sessão, “Os ingressos serão vendidos a preços populares, e será focado o film < Rosa da meia noite >” (O NACIONAL, p. 2).

Estando a frente da Diocese de Santa Maria, cuja territorialidade abrangia o Município de Passo Fundo, Dom Antônio Reis, bispo diocesano (1931-1960), fez em 1932 um levantamento de opiniões em relação aos prós e contras para a ereção de uma nova diocese. Chamados de Padres Consultores, esses sacerdotes exercem o papel de aconselhar ou sugerir o bispo, uma vez que este último requeira a eles um parecer quanto a algum assunto diocesano. De acordo com o Cân. 502 do CDC (2007, p. 92), esses consultores constituem um Colégio ou

Conselho presbiteral, cuja formação é constituída livremente pelo bispo diocesano, com número não inferior a seis nem superior a doze, tendo por validade a duração de cinco anos, quando será submetida à formulação de um novo Conselho. A esse Colégio ainda, em caso de sé vacante, cabe a eleição de um vigário capitular, para que este exerça as funções de bispo até a eleição de um novo.

De acordo com a documentação analisada, neste caso as cartas de retorno dos Padres Consultores a Dom Reis, visualizamos uma maioria que se mostrava contra a criação de uma nova diocese. Assim, dadas as fragilidades econômicas vivenciadas pela região naquele momento, havia a “impossibilidade de se formar fundos monetários [...] reconhecendo-se a grande crise¹⁴² que atravessa essa região com a baixa enorme das Madeiras (fonte de riqueza local)” (BUSATO, 4 jul. 1932); sem contar a desnecessidade de uma nova circunscrição eclesial, uma vez que se julgava não ser extensa a territorialidade da Diocese de Santa Maria, e que o bispo poderia calmamente visitar todas as paróquias, não lhes faltando “conforto espiritual” (DELUY, 03 jul. 1932); e também o possível enfraquecimento da diocese mãe, isto é, a Diocese de Santa Maria, já que esta, recém-criada (1910), não possuía um patrimônio considerável, e davam os Consultores um parecer negativo ao questionamento feito pelo prelado santa-mariense. Porém, tais pontos já eram de conhecimento da elite eclesial do Rio Grande do Sul, pois, em 1931, Monsenhor Luiz Scortegagna escrevia a Dom Becker alertando acerca da precariedade financeira encontrada na localidade de Passo Fundo: “Todas as paróquias estão com dívidas por causa das recentes construções das Igrejas Matriz, Capelas e outras obras paróquiaes” (SCORTEGAGNA, 17 maio 1931). Nesse sentido, baseando-se em todas essas argumentações, tanto os Padres Consultores quanto Monsenhor Luiz julgavam uma ideia prematura, porém não descartável. Para eles, esse projeto poderia ser retomado futuramente, quando houvesse um cenário mais favorável para tal – segundo eles, isso levaria de dez a quinze anos.

Entre os Consultores, damos destaque para Monsenhor Humberto Busato, por este trazer um diferencial. Para além dos pontos levantados pelos demais Consultores, Padre Busato fez algumas reflexões sobre os benefícios gerados por um bispado, em favor da ICAR:

Estou firmemente convencido que a criação do novo Bispado será um grande bem para a Igreja do Rio Grande do Sul. Haja visto, o que era a situação religiosa do nosso

¹⁴² É importante destacar que a crise financeira na década de 1930 não era um caso isolado de Passo Fundo e região, mas sim se configurava em um fenômeno mundial. Com o *crash* da Bolsa de Valores de Nova York, em 1929, os reflexos logo chegariam ao Brasil. No período, os Estados Unidos eram o maior comprador do café produzido no Brasil. Com a crise, a importação deste produto diminuiu drasticamente e os preços do café brasileiro caíram. Sendo o principal produto de exportação, a economia nacional foi abalada.

querido Estado antes da criação dos novos Bispados e o que é actualmente. Assim como uma parochia menor pode ser melhor administrada, assim, tambem uma diocese poderá ser melhor organizada, vigiada e governada. [...] para a religião e para a Igreja é de enorme vantagem [...]. Além disso, será uma honra muito grande para o nosso Estado a criação de novas dioceses. Não é elle porventura um dos mais florescentes e mais adiantados do Brazil? Entretanto elle conta até agora apenas com 4 Bispados, enquanto Minas tem já 14 e São Paulo 13 (BUSATO, 18 jun. 1932).

Vemos aqui que Padre Busato era conhecedor das benesses do desmembramento da Diocese de Santa Maria, uma vez que uma diocese menor “poderá ser melhor organizada, vigiada e governada”. Assim, ele não era contra a multiplicação de circunscrições eclesiásticas, mas sim desfavorável que fosse erigida uma diocese em Passo Fundo naquele momento.

Tendo dificuldades financeiras em grande parte do tempo, durante todo o processo de construção da catedral as obras ficaram paradas, justificando os 21 anos de processo (1930-1951). Utilizando mais uma vez a imprensa local-regional, tanto as comissões pró-bispado quanto o vigário local apelavam ao público pedindo doações, almejando concluir as o mais breve possível. Apelando “por espirito religioso ou por amor á terra de Passo Fundo, cujo o progresso muito querem” (O NACIONAL, 25 set. 1937, p. 3), visualizamos que os discursos não se baseavam apenas no espírito católico romano, já que buscavam construir uma unidade quanto à necessidade de auxílio, construindo assim uma narrativa alicerçada num “bairrismo” em busca de um progresso coletivo. Tal estratégia discursiva teve êxito, pois conseguiu agregar em suas fileiras pró-diocese indivíduos das mais variadas crenças ou ideologias políticas (maçons, espíritas, comunistas)¹⁴³.

Tal fenômeno pode ser compreendido se tomarmos por base o contexto histórico vivenciado durante aquele período. Desde 1916, com a famosa *Carta* de Dom Sebastião Leme da Silveira Cintra, Arcebispo de Olinda e Recife (1916-1921), houve uma reaproximação contínua entre a esfera social e a ICAR no Brasil, tomando tal projeto mais fôlego no transcurso da década de 1920. Além disso, Riolando Azzi afirma que a partir 1908 as elites locais passaram a promover e liderar movimentos pró-bispado, pois estas viam na figura da diocese um instrumento de prestígio para os próprios centros urbanos (AZZI, 2008, p. 18). Isso fica mais claro quando lembramos que a sé-catedrática é composta por uma igreja-catedral, monumento este que salta aos olhos não apenas por sua beleza, mas pela imponência arquitetônica. Antes

¹⁴³ Como exemplos, podemos citar João Junqueira Rocha, que durante “a década de 1920, uma das figuras mais influentes da Sociedade Operária era a do advogado João Junqueira Rocha, que inclusive presidiu a entidade diversas vezes. Aliás, devemos lembrar que Junqueira Rocha se converteria ao comunismo em 1931 e ao reassumir a presidência da entidade, em 1934, tornaria a entidade um núcleo comunista” (BATISTELLA, 2007, p. 2); e Nicolau de Araújo Vergueiro, maçom declarado, que como Intendente Municipal (1921-1924) cedeu um terreno para que a Igreja Metodista construísse um novo educandário. Em Passo Fundo, metodistas e maçons foram por longo período muito próximos.

do processo de verticalização urbana, as catedrais eram, em grande parte, os prédios mais próximos dos céus (Ver Figura 1). Outro ponto é a presença de um bispo, parte da elite eclesiástica. A simbiose entre as elites local (política e econômica) e elite eclesiástica passou a ser vista como meio de progresso, uma vez que um bispado refletia um poder econômico da localidade e a alçava ao patamar de centro regional. Assim, tendo percebido que os ocupantes dos cargos dirigentes dos movimentos leigos e pró-diocese de Passo Fundo tinham destaque socioeconômico na sociedade, compactuamos com Ivan Aparecido Manoel, que assegura que a presença no comando dessas organizações garantia o financiamento necessário e seu funcionamento (MANOEL, 2008, p. 57).

Figura 1 – Catedral na década de 1960



Fonte: FOTOS ANTIGAS DE PASSO FUNDO. Nesta foto de 1960, podemos notar que a Catedral ainda se constituía como marco de imponência arquitetônica. Além disso, como o processo de verticalização urbana estava em vias de constituição, podemos visualizar (destaque ao círculo vermelho) ao fundo a Igreja Matriz Nossa Senhora da Conceição, localizada na Praça Tamandaré.

Seguindo essa linha de raciocínio, percebemos mais uma vez nos discursos impressos no jornal *O Nacional* a ideia de poder simbólico e prestígio que um bispado poderia trazer para a cidade de Passo Fundo: “Inegavelmente, o término desse grandioso empreendimento não significa, apenas, o novo Templo da Igreja Católica nesta cidade, como também, uma bela obra de arte arquitetônica que muito contribuirá para o maior realce e embelezamento de Passo

Fundo” (O NACIONAL, 16 nov. 1945, capa). Além disso, observa-se essa ideia de desenvolvimento para o município em discurso impresso em outro jornal local do período: “Entendemos que a solução desse caso interessa vivamente a nossa população, tanto católica, que é a maioria, como de qualquer outra religião, visto que diz de perto com o nosso desenvolvimento moral e artístico” (A LUTA, 16 maio 1931, p. 2).

Paralelamente à criação da Diocese de Passo Fundo, avistamos que, a partir de 1942, o movimento religioso católico, que até fins da Primeira República era incipiente, começa a ser mais expressivo. De acordo com Padre Henrique Folck, vigário local da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, os cidadãos passo-fundenses tinham em suas vidas a presença de “uma religião de verdade”, e que mesmo em dias de chuva a frequência era numerosa, sem contar os dias em que a Matriz se tornava pequena para a quantidade de fiéis (FOLCK, 19 jun. 1942, p. 13). Com efeito, é a partir da década de 1940 que percebemos a multiplicação numérica de anúncios no periódico passo-fundense *O Nacional*, o que nos dá a entender que a partir de tal marco temporal houve um fortalecimento quanto ao engajamento do laicato municipal em relação ao movimento Pró-Bispado – logo, uma maior efervescência em relação ao catolicismo romano na localidade. Por outro lado, se houve tamanho fervor, poderíamos nos questionar sobre a real necessidade de anúncios constantes, uma vez que os indivíduos já sabiam da necessidade de colaboração¹⁴⁴. Nesse sentido, os pedidos constantes de auxílios poderiam refletir o oposto, isto é, uma estagnação quanto ao movimento religioso da ICAR local. Entretanto, devemos levar em consideração não apenas a multiplicação dos anúncios, mas também seu conteúdo. As publicações não se restringiam ao simples “pedir ajuda”, mas também à divulgação de eventos pró-diocese. Tendo um aumento em relação ao número de eventos, houvera, por conseguinte, uma maior quantidade de organizadores, sendo isso um reflexo positivo a favor do catolicismo romano da localidade.

Se por um lado, durante esse processo de criação de uma circunscrição eclesiástica com sede em Passo Fundo, a ICAR foi se fortalecendo, pois pouco a pouco foi ganhando novos membros, por outro fez com que alguns católicos se convertessem, “trocassem de time” – deixaram de ser fiéis seguidores dos ritos católicos romanos, e passaram a aderir aos preceitos das igrejas protestantes ou até mesmo a outros segmentos religiosos. A ICAR em Passo Fundo, mesmo sabendo das dificuldades financeiras enfrentadas por grande parte da população naquele período, fazia constantes pedidos para que os fiéis realizassem suas doações em prol da construção da nova catedral. É claro que a Igreja não impunha nada; as pessoas não eram

¹⁴⁴ A não contribuição ou a contribuição diminuta pode ser entendida se levarmos em consideração a crise gerada pela Segunda Guerra Mundial.

forçadas a contribuir. Entretanto, como eram constantes as solicitações de ajuda, muitos se sentiam na obrigação de colaborar, mesmo não possuindo grandes bens. Sobre isso, é elucidativa a publicação de F.M. Davim ao se colocar, inicialmente, como profundo apoiador da causa: “Quando comecei, achava bonita a ideia. Teríamos duas torres imponentes a singrar o espaço. Um sonóro carrilhão a bimbalar nos domingos. Uma saída de missa muito chique [...]. Tudo isso no lugar mais central da cidade. Pertinho da minha casa. Seria uma beleza!”. Porém, em seguida, Davim relata: “Um dia cancei. Ou melhor, o meu bolso deu um grito. [...] Tive de parar. Deixei de contribuir. E peguei uma raiva danada da catedral. [...] Hoje estou com os protestantes. Pelo menos tenho simpatia por eles” (DAVIM, 23 set. 1935, p. 2). Por mais que essa seja a única notícia que relate uma conversão religiosa, isso não significa que o caso seja isolado. Tantas outras podem ter ocorrido, não apenas para as igrejas protestantes, mas também para outras vertentes religiosas. O que importa aqui é deixar claro que não houve apenas fortalecimento numérico para o catolicismo local, mas também desistências, uma vez que o indivíduo se sentiu mais à vontade, passou a ter mais “simpatia por eles” – no caso, os protestantes. Aliás, dentro do campo religioso, esse fenômeno é natural, sobretudo no pós-Segunda Guerra Mundial e com a chamada dissolução das grandes estruturas, como alguns autores trabalham.

Tendo em vista a necessidade de uma figura eclesiástica que centralizasse a organização e, conseqüentemente, buscasse um fortalecimento do movimento de criação da diocese passo-fundense, Dom Antônio Reis, então Bispo de Santa Maria, aos 29 dias do mês de outubro de 1943, passou a deixar encarregado o Monsenhor Clemente Mueller. Assim, Monsenhor Muller ficou designado pela ereção da futura Igreja Catedral e da residência episcopal, bem como da formação do patrimônio, exigido pela Santa Sé (REIS, *In*: LIVRO TOMBO Nº 2, p. 70). Para tal, Dom Reis concede a Monsenhor Muller todos os poderes para trabalhar da melhor forma possível nas paróquias dos municípios que pertenceriam ao futuro bispado: Passo Fundo, Carazinho, Getúlio Vargas, Erechim, Soledade, Sarandi, Iraí e Marcelino Ramos, deixando sob aviso aos párocos, vigários, capelães, reitores de igrejas e demais sacerdotes que lhe obedeam, para que o trabalho seja realizado com êxito (REIS, 17 jan. 1944).

Dignas de méritos são as mulheres, que no bojo dos movimentos leigos constituídos no período tiveram grande comprometimento ao se engajarem fortemente e de forma eficaz. Elas, as mulheres, foram as principais responsáveis pela organização de eventos, para o acúmulo do patrimônio requisitado. Elas, aliás, não poupavam esforços para que as festas fossem “de grande brilhantismo” (O NACIONAL, 12 ago. 1936, p. 4). Os famosos chás, tão divulgados no período, e cuja comissão responsável era trocada todo mês, também foram de responsabilidade

delas. Além disso, no ano 1939, durante a reunião da nova Comissão Central, instituiu-se uma Comissão Central de Damas. Daquele momento em diante, as mulheres, que já se faziam presentes desde o início do processo, passam a ser ainda mais atuantes, chegando a criar a Legião Feminina Pró-Catedral, com subsede na cidade de Marau.

Após a visita de Dom Becker, em 1930, marco fundante da idealização da Diocese de Passo Fundo, já haviam se passado catorze anos e ainda não estava pronta a catedral para sediar um bispado. Nesse sentido, começaram a surgir alguns boatos de transferência, isto é, a diocese confiada a Passo Fundo seria cedida à cidade de Erechim. Para fins de esclarecimentos, a imprensa local-regional foi ao encontro de Monsenhor Clemente Mueller, pois queria saber se essa era uma possibilidade, real ou não, e posteriormente informar seus leitores. No início, o entrevistado declarou “que as notícias divulgadas eram procedentes de fontes destituídas de toda a autoridade” e que num primeiro momento não haveria esse interesse de trocar a cidade-sede do futuro Bispado. Entretanto, “si o povo não se esforçar e não contribuir para o erguimento da futura Catedral, [...] o sr. Bispo Diocesano se verá obrigado a transferir a séde do novo Bispado para Erechim”, visto a grande necessidade de criação de um nova Diocese, em breve, já que “a Diocese de Santa Maria é muito grande e a distância dificulta atender devidamente as inumeras paróquias de sua jurisdição”, e acrescenta: “Ha já 14 anos que Passo Fundo foi escolhido para séde do novo Bispado e até hoje o povo não correspondeu ás atenções que o Bispo Diocesano tem dispensado a esta cidade”; por fim, completa: “é um fato único no Brasil” (O NACIONAL, 1 mar. 1944, p. 4). Constatamos aqui uma estratégia discursiva por parte de Monsenhor Muller, pois desmente as fofocas que circulavam, mas deixa em aberto uma possível mudança de local, pontuando que a instalação de um bispado em Passo Fundo depende principalmente do esforço do próprio povo. Sem dúvida, ele buscou fazer com que a população se engajasse ainda mais na causa.

Realmente, em meados de 1948, uma parte da população de Erechim realizou um requerimento e o enviou a Dom Antônio Reis, pleiteando a criação de uma diocese naquele município. Contendo quase uma centena de assinaturas, o abaixo-assinado representava “os poderes públicos, a Indústria, o Comércio e a Lavoura de Erechim”. Tal “assinatura” já colocada no início do documento nos faz retomar a argumentação que um bispado era almejado pelas elites locais, uma vez que projetava sua localidade de inserção como centro econômico regional. Para além de um simples abaixo-assinado, a petição acompanhava uma série de argumentos que serviam para embasar a solicitação proposta. Na arguição, davam destaque aos aspectos econômicos, demográficos e religiosos, possuindo “um dos melhores centros de

vitalidade religiosa” e contando com “uma porcentagem de 98% de católicos e em sua grande maioria de sólidas tradições religiosas” (ABAIXO-ASSINADO, 24 jun. 1948, p. 1).

Em *Reza e Política: uma combinação na história do padre Busato em Erechim*, Sônia Mári Cima (2003) historiciza a atuação de Padre Benjamin Busato, figura de grande prestígio político e social da cidade de Erechim durante o período de 1926 a 1950. A saída repentina de Padre Busato no ano de 1950 e sua volta em 1966, como capelão do Hospital de Caridade, ainda é um assunto mal esclarecido para o povo erexinense, uma vez que não há respostas convincentes para a questão. Sem ter tido acesso aos arquivos diocesanos de Santa Maria e Passo Fundo, Cima buscou reconstruir essa lacuna temporal por meio da História Oral. Nesse sentido, segundo a autora, as relações de Padre Busato “com a Igreja, mais especificamente, com seus superiores, [...] nem sempre foram harmônicas”. Altair Menegati, um dos entrevistados por Sônia Cima, relatou que Padre Busato foi “perseguido politicamente pela Igreja e, em especial, pelo bispo dom Cláudio Colling”. Além disso, ele lembra que na época se dizia que “o bispo pretendia fazer o povo de Erechim esquecer o padre Benjamin; por isso, foi um dos mentores da derrubada¹⁴⁵ da igreja¹⁴⁶ matriz de Erechim” (p. 108), obra idealizada por Padre Benjamin e iniciada em 1927 (p. 114). Isso para além de aspectos ligados à sua figura de liderança religiosa e política, que acabaram despertando grande admiração – “muitas foram as mulheres que se apaixonaram por ele...”, como destacou Enori José Chiaparini, em depoimento concedido à autora – e das supostas calúnias direcionadas a ele sobre sua vida privada. Além disso, Cima faz a seguinte colocação: “ao que parece, o padre passou a ter de dar explicações ao bispo e teve seus atos políticos limitados” (CIMA, 2003, p. 109).

Dito isso, poderíamos nos questionar sobre o abaixo-assinado de parte da população de Erechim, realizado em 1948. Naquele documento, a liderança local não foi mencionada. Mesmo assim, é provável que esse movimento tenha sido articulado pelo Padre Benjamin Busato, vigário da Paróquia São José, em Erechim, que desde 1932, como Padre Consultor, dava parecer

¹⁴⁵ Para saber mais sobre a demolição da Igreja São José e a “dolorosa cicatriz na memória urbana e social” da cidade de Erechim, ver: MOLOZZI, 2017 e MORETTO, 2017.

¹⁴⁶ Tendo 45 metros de comprimento por 20 metros de largura e duas torres feitas em estilo barroco, a planta foi desenhada pelo arquiteto porto-alegrense Vitorino Zani (CIMA, 2003, p. 114). Por mais que a grafia do nome não seja igual (Victorio Zani), acreditamos que seja o mesmo arquiteto, que anos depois (1931) propôs um projeto para a futura catedral de Passo Fundo, desta vez em estilo gótico, de transição do estilo romano. No início de 1931, já existiam oito projetos arquitetônicos, sendo assim fora nomeada uma comissão para “estudar os projectos e dar parecer sobre os mesmos” (O NACIONAL, 5 jan. 1931, p. 4). Vitorino Zani foi um arquiteto que nasceu em Caxias do Sul, mas residiu parte de sua vida em Porto Alegre. “Nasceu em 1900 e iniciou sua carreira profissional como escultor. Entre 1919 e 1925 teve um atelier de esculturas chamado Ghiringhelli & Zani e, entre 1926 a 1932, outro denominado Vitorino Zani & Cia. Já nesse período se intitulava escultor e projetista de edifícios e igrejas. Executou trabalhos para o Palácio Piratini, Prefeitura Municipal, Banco Nacional do Comércio, projetou mais de 20 igrejas matrizes e capelas pelo estado do Rio Grande do Sul, além de algumas residências e prédios comerciais” (PINHEIRO; LIMA, 2019).

contrário à criação de uma diocese em Passo Fundo. Sobre isso, devemos levar em consideração que Erechim também estava na lista que disputava a preferência de ser sede de um bispado, caso houvesse a divisão territorial da Diocese de Santa Maria. Assim, por mais que Padre Benjamin Busato assegurasse “que tudo partiu da mais larga franqueza” (BUSATO, 4 jul. 1932), não poderíamos presumir que, de forma estratégica, ele já lutava em favor de uma diocese em Erechim? O estudo feito por Ana Paula Prilla Molozzi nos ajuda a seguir nessa linha de raciocínio, uma vez que os jornais *Diário da Manhã* e *A Voz da Serra* trazem em seu corpo alguns artigos sugerindo “que já na década de 1940 o engenheiro Plínio Totta trouxe para Erechim o projeto de uma nova Igreja, ‘mais moderna’, e que pudesse atender as necessidades de uma futura Diocese” (2017, p. 42).

Por essa lógica, poderíamos afirmar que as divergências entre Padre Busato e Dom Colling tiveram início não por questões meramente políticas-ideológicas, quando Busato passa a ter seus “atos políticos limitados”, como sugere Cima (2003, p. 109), mas sim por questões político-administrativas da ICAR. Por trás das cortinas, nos bastidores, Padre Busato pode ter ido até o último instante contra o bispado em Passo Fundo, e isso teria sido basilar para seu afastamento da Paróquia São José. É claro que devemos levar em consideração que o peso político de Padre Busato pode ter incomodado Dom Colling, uma vez que essa influência exercida em seu meio poderia acarretar dificuldades futuras nas conduções pastorais. Ponto importante ainda é que Pe. Busato se despede do povo erexinense em 7 de maio de 1950, não chegando a completar dois meses (11 de março daquele mesmo ano) que Dom Cláudio havia fixado residência em Passo Fundo, ainda como Bispo Titular de Corone e Bispo Auxiliar da Diocese Santa Maria. Se partirmos do pressuposto de que a súbita saída de Busato de Erechim se deu por forças hierárquicas, por que em menos de dois meses Dom Colling teria batido de frente com Busato? Possivelmente por desentendimentos anteriores entre Padre Busato e a hierarquia eclesiástica da ICAR do Rio Grande do Sul. Porém, poderíamos levar em consideração que ele tenha saído de forma espontânea, cansado de lutar contra algo que estava em vias de consolidação. Para essa segunda hipótese, a afirmativa de Sônia Cima é categórica: “Mesmo sem comprovação de documentação institucional, sabemos que, em 1950, Busato licenciou-se de sua função em razão de uma opção individual” (2003, p. 108). De todo o modo, no ano seguinte (1951), sob a direção paroquial do Cônego Gregório Comassetto, (1950-1959) a Paróquia São José, de Erechim, fez uma doação de 34.857,30 cruzeiros para a organização do Bispado de Passo Fundo, o que denota um alinhamento e adesão por parte da população erexinense em relação à causa, que é claro, foi articulada pelo novo vigário, apoio este até então inexistente ou, ao menos, não tão evidente (DOAÇÃO, 2 jul. 1951).

O ano de 1948 é marco no que diz respeito ao revigoramento do processo de conclusão do projeto de bispado. Tal marco se justifica pela constituição de uma nova Comissão Central Pró-Catedral, sendo esta nomeada pelo próprio Dom Antônio Reis e cuja composição era “de elementos de projeção social e religiosa” (O NACIONAL, 18 ago. 1948, capa). Além disso, esse grupo responsável por uma atuação que se estendeu até o fim do processo, em 1951, ficou com “supra poderes de formar sub-comissões, não só nos distritos de Passo Fundo, mas também nas sedes e distritos [...] dos municípios, que pela posição topográfica deverão pertencer ao futuro Bispado” (REIS, 19 maio 1948). Não podemos esquecer, ainda, da presença, desde 1943, do organizador eclesial Monsenhor Clemente Muller e de um número cada vez maior de indivíduos que foram sendo agregados e engajados no movimento pró-bispado ao longo dos anos.

Seguindo as diretrizes postas pelo Cân. 1217¹⁴⁷, do CDC, isto é, “ao menos” benzer a nova igreja, se fez presente, em 1949, em Passo Fundo Dom Antônio Reis. Na oportunidade, Dom Reis também deu a benção à imagem de Nossa Senhora Aparecida, o que deixava claro o nome que viria a ter o orago da futura paróquia residente na catedral. Sob determinação do bispo santa-mariense, o decreto de criação veio no ano seguinte: “a Nova Paróquia terá como principal orago: Nossa Senhora Aparecida, modificando a denominação do orago da antiga Paróquia que era de Nossa Senhora da Conceição Aparecida, para o título de Nossa Senhora da Conceição (REIS, *In*: LIVRO TOMBO Nº 2, p. 97).

No alvorecer da década de 1950, Passo Fundo já tinha um candidato a ocupar o posto do futuro bispado, isto é, Dom João Cláudio Colling, que desde março de 1949 se fazia presente na cidade para organizar tudo, e uma catedral, que mesmo não estando totalmente concluída era admissível para sediar uma diocese. Esperava-se agora apenas o reconhecimento e o título de diocese. Desse modo, a Diocese de Passo Fundo foi criada por meio da Bula *Si qua Dioecesis* de 10 de março de 1951, sendo desmembrada totalmente da Diocese de Santa Maria. A execução da referida Bula ocorreu no dia 22 de julho, por Dom Vicente Scherer, então Arcebispo Metropolitano de Porto Alegre (1946-1981), conforme delegação recebida de Dom Carlos Chiarlo, Nuncio Apostólico do Brasil (1946-1954). Após a instalação oficial da diocese, durante a tarde daquele mesmo dia houve posse solene de Dom Cláudio Colling, tornando-se primeiro bispo da Diocese de Passo Fundo.

¹⁴⁷Segundo consta no Código do Direito Canônico “Cân. 1217 – 1. Concluída devidamente a construção, a nova igreja seja quanto antes dedicada, ou pelo menos benzida, observando-se as leis da sagrada liturgia” (2007, p. 304). O que temos que pontuar é que a construção não estava concluída, mas “ao menos” foi benta. Era Natal de 1965, quando, sob a condução de Dom Colling, a inauguração oficial da catedral foi realizada, mesmo que ainda inacabada.

Como vimos, o indivíduo sul-rio-grandense se constituiu a partir de um espaço de constantes batalhas entre as Coroas Ibéricas. Por conta disso, se tornou um ser pouco afeito a regras, logo não muito engajado quanto às coisas de religião. Situação também do norte do Estado, sendo esse espaço colonizado sem planejamento prévio. Vimos ainda que o Estado, que inicialmente era estéril quanto à adesão religiosa, passa a se tornar um celeiro de vocações religiosas, a partir da vinda de colonos italianos e alemães; de “importadora” de clero, passa a ser “exportadora”. Nesse sentido, observamos a constituição de um clero nativo com feições jesuítas, que posteriormente formaram uma elite eclesiástica no Rio Grande do Sul. Além disso, da mesma forma que no Brasil, o processo de diocesanização foi efetivado no Estado, sendo dentro desse processo criada a Diocese de Passo Fundo, em 1951, e tendo como primeiro bispo Dom João Claudio Colling, cuja atuação se estendeu por trinta anos (1951-1981), como veremos no próximo capítulo deste trabalho.

III. *ILLUM OPORTET CRESCERE*¹⁴⁸: A RECRISTIANIZAÇÃO NO NORTE DO RIO GRANDE DO SUL

Em decorrência da criação da Diocese de Passo Fundo, erigida canonicamente pela bula papal *Si qua dioecesis* de Pio XII aos 10 dias de março de 1951, era aos 23 dias daquele mesmo mês decretada pela Secretaria da Sagrada Congregação Consistorial a nomeação de João Cláudio Colling para primeiro Bispo da *Cathedrali Ecclesiae Passofundensi* (AAS, 1951, p. 383). João, filho de agricultores, nasceu em 1913, aos 24 dias do mês de junho, dia de São João. Adotou para si como lema episcopal *É necessário que Ele cresça*, versículo bíblico situado em João 3:30. Assim, como bom *harmoniense*, – gentílico dado aos nascidos na atual cidade de Harmonia – buscou trazer a harmonia espiritual para o território de sua jurisdição de pastoreio, isto é, a Diocese de Passo Fundo, localizada no norte do Estado do Rio Grande do Sul.

Para além da harmonia, efetivada a partir de uma atuação estratégica, Dom Cláudio Colling foi figura decisiva pra a consolidação e posterior manutenção do processo de recristianização em seu território de jurisdição. Como dito, Dom Cláudio foi o grande articulador desse movimento recristianizador. Assim, iniciaremos com o delineamento de seu perfil pastoral. Para tal, nos debruçaremos sobre sua atuação (realizar atividade). Feito isso, trataremos de algumas ferramentas de conservação desse processo, sejam elas: a Casa de Retiros, os Seminários Diocesanos e a Romaria de Nossa Senhora de Fátima. Por fim, abordaremos o acordo entre a Municipalidade e a Mitra Diocesana, que auxiliou na reorganização urbana do centro de Passo Fundo, para posteriormente trabalharmos com a Cruzada Nossa Senhora Aparecida, um movimento supostamente cristão.

3.1. *Eu sou o bom Pastor; o bom Pastor dá a sua vida pelas ovelhas*¹⁴⁹: delineando o perfil pastoral de Dom João Cláudio Colling – contexto, estratégia e atuação

O estudo do ser humano, ser este carregado de complexidades e heterogeneidades envoltas por elementos emocionais, (ir)racionais, sociais e culturais, tornam tal objeto de estudo um constante mistério, o qual o pesquisador busca decifrar. Isso fica mais evidente quando adentramos o campo da individualidade humana, construída por meio de suas experimentações socioculturais. Nesse sentido, as ciências sociais e humanas acabam por criar taxonomias, isto

¹⁴⁸ Tradução: “É necessário que Ele cresça” (João 3:30).

¹⁴⁹ João 10:11

é, criam grupos, categorias de análise e conceitos que visam estabelecer unidades para auxiliar nos estudos de tal objeto. Herança trazida das ciências naturais durante o cientificismo do século XIX, a taxonomia poderia ser comparada a uma tapeçaria, onde o tecelão constrói os mais variados padrões de tecidos partindo da variação dos fios. Isso não significa, pois, que apenas aquele padrão seja possível e muito menos que todos os fios sejam iguais, mas sim que padrões podem e devem ser estabelecidos para que se busque a compreensão da construção de um todo.

Seguindo nessa esteira, construíram-se conceitos que buscam enquadrar o episcopado brasileiro. Para tal, foram analisados o pensamento e a atuação desses perante o meio sócio-histórico. Dessa forma, cunharam-se três conceitos básicos, sobretudo na era posterior a 1950. São eles: *conservador* ou *tradicionalista*, *progressista* ou *reformista* e, por fim, *moderado* ou *modernizador-conservador*.

Muitos são os estudos e os autores que trabalham com tais conceitos e que elencam estes aos seus objetos de pesquisa. Entretanto, poucos são os que conceituam de fato o que seriam tais taxonomias e quais são os parâmetros básicos para tal utilização conceitual¹⁵⁰. Mas afinal, o que é ser um religioso progressista, conservador ou moderado dentro do período de seu estudo? Entre os autores utilizados nesse trabalho, trazemos Scott Mainwaring, visto ser o único a trabalhar de forma clara o que seriam tais categorias. Assim, baseando-se nas diferentes visões eclesiais no que diz respeito às mudanças sociais, Mainwaring comenta:

Aqueles que continuavam a endossar a estratégia da neocristandade passaram a ser os *tradicionalistas*, embora esse modelo não pudesse ser classificado como tradicional antes dos anos 50. Esse grupo acreditava que a Igreja deveria seguir no combate à secularização e no fortalecimento da presença da instituição na sociedade. Por exemplo, a Igreja deveria organizar campanhas contrárias aos meios secularizados de comunicação, à educação pública e aos partidos políticos progressistas. Deveria operar como um grupo de interesse, usando o Estado para garantir tantos privilégios quanto fosse possível, como forma de tornar católica a sociedade. Os *modernizadores conservadores* acreditavam que a Igreja precisava mudar para cumprir sua missão no mundo moderno com maior eficácia. Também se preocupavam com a secularização, com a expansão do protestantismo, com a ameaça comunista, mas respondiam com maior abertura ao mundo. Embora rejeitassem a mudança radical e tivessem uma concepção limitada da forma de realizar a justiça, eles estavam mais preocupados com a justiça social do que os líderes da neocristandade. Ainda eram hierárquicos nas práticas da Igreja, mas se preocupavam mais em desenvolver organizações leigas e meios eficazes de atingir o povo. Finalmente, havia um núcleo de *reformistas*. Essa facção compartilhava da preocupação dos modernizadores conservadores com o

¹⁵⁰ A título de exemplos, citamos BRUNEAU, 1974; MORAIS, 1982; SERBIN, 2001; e SERBIN, 2008, que durante o corpo do texto se utilizam ao menos de uma dessas taxonomias, porém não descrevem o que seriam cada categoria da mesma forma que faz Scott Mainwaring (1989). Esses autores, como tantos outros, dão a entender que para ser *progressista* basta ser a favor das causas sociais, caso contrário o indivíduo se enquadra como *conservador*. Se ficar “em cima do muro”, é *moderado*. Sendo assim, entre toda a bibliografia utilizada em nosso trabalho, reiteramos que Mainwaring é o único a detalhar as características taxonômicas, e por isso foi utilizado. Além do mais, estudos mais recentes, como o de SILVA JÚNIOR, 2013, ainda se utilizam das categorias postas por Scott Mainwaring.

trabalho pastoral mais intenso e uma educação religiosa mais eficaz, mas suas posições sociais eram mais progressistas. Ao passo que os conservadores modernizadores enfatizavam a necessidade de lutar contra o comunismo, os renovadores se preocupavam mais com a mudança social como um fim em si. Durante a década de 50, esse grupo iniciou alguns experimentos que inspiraram outras inovações posteriores (1989, p.56-57). Grifos nossos.

Para além destes que se configuram a partir das mudanças sociais postas no seu período, existe mais um grupo que tem como foco essencial o cunho doutrinal-teológico. Nos referimos aos chamados *ultraconservadores* ou *integristas*¹⁵¹. Sendo ferrenhos opositores da modernidade, estes renegam uma teologia que tenha por base uma dogmática mutável, adaptável às exigências morais e culturais de uma época. Nesse sentido, vislumbrando a “perpetuação de uma tradição declarada imutável”, o integrismo passa a travar uma batalha cuja tendência é tornar-se “obsessivamente interna; sua vigilância, a voltar-se primeiro para dentro” (PIERUCCI, 1992, p. 150-151). No Brasil, Dom Geraldo de Proença Sigaud, Bispo de Jacarezinho (1947-1960), posteriormente Arcebispo de Diamantina (1960-1980), e Antônio de Castro Mayer, Bispo de Campos (1949-1981), foram os prelados que fizeram parte desse grupo¹⁵². Na esfera leiga, o principal nome é o de Plínio Corrêa de Oliveira, fundador da Sociedade Brasileira de Defesa da Tradição, Família e Propriedade (TFP), em 1960. Em 1974, a entidade tefepista tinha “pelo menos 1.500 militantes do sexo masculino” (BRUNEAU, 1974, p. 396).

¹⁵¹ Tendo nascido de uma crise interna da ICAR em fins do século XIX, o “integrismo atingiu o apogeu no início do século XX, quando passou a influir diretamente na elaboração da política do pontificado de Pio X (1903-14), determinado a reocupar com a verdadeira religião os espaços perdidos no processo de secularização e de desordem desencadeado, a seu ver, pela Reforma protestante. Desde então o integrismo tornou-se uma estrutura de acolhida para tradicionalistas, ultraconservadores, ultra-ortodoxos e recalitrantes antimodernos de proveniências e inspirações diversas, uma espécie de associação de católicos reacionários de carteirinha, resvalando não raro para a constituição de organizações secretas e conventículos conspiratórios[...], dispostos a intensificar e assessorar a ofensiva *ad intra*, atentos à trajetória das lideranças e pensadores católicos progressistas, na urgência menos de construir coisas do que de denunciar, perseguir, denegrir os *deviant insiders* [...]; na tentativa de impedir toda e qualquer mudança que ameace, de dentro, a *integridade da religião católica* (PIERUCCI, 1992, p. 151). Ainda segundo Pierucci, cinco são as características do integrismo, sejam elas: “1) a autoridade sacra para a qual se pretende a inerrância literal é o texto papal (melhor dizendo, certos textos de certos papas), não à Sagrada Escritura; 2) a motivação do zelo militante é a defesa de valores religiosos ameaçados de decomposição pelos efeitos da modernidade; 3) a modernidade, por conseguinte, é pensada como síndrome antagônica à tradição que se quer preservar; 4) numa sociedade condenada a se desagregar pelos próprios erros, o único e legítimo portador da boa ordem sociopolítica a restaurar é a Igreja hierárquica, o alto clero; 5) para a restauração de uma sociedade integralmente cristã, ou seja, confessional em seu conjunto, é indispensável a manipulação ou o exercício do poder político (1992, p. 150). Por esse motivo, em especial o ponto 1 destacado por Pierucci, é que tanto a TFP quanto Dom Geraldo de Proença Sigaud e Antônio de Castro Mayer se opunham aos Papas João XXIII e Paulo VI e ao próprio Concílio Vaticano II, considerando-os esquerdistas (BRUNEAU, 1974, p. 395-396).

¹⁵² Ambos os prelados integraram o *Coetus Internationalis Patrum* (Grupo Internacional de Padres), principal organização que se opôs ao espírito geral do Concílio Vaticano II, notadamente um Concílio que propunha uma renovação na ICAR. Para saber mais sobre as organizações e estratégias do *Coetus Internationalis Patrum*, ver: ROY-LYSENCOURT, 2015. No que diz respeito aos *baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II*, ver: CALDEIRA, 2009.

Voltemos, pois, às categorias descritas por Mainwaring (1989). De acordo com elas, poderíamos, sem esforço, enquadrar Dom Colling como um exímio moderado. Todavia, ele foi inserido pela imprensa nacional¹⁵³ no grupo dos conservadores, possivelmente por sua proximidade com Dom Vicente Scherer, que o havia indicado¹⁵⁴ para ocupar seu lugar na Arquidiocese de Porto Alegre, em 1980. Dom Scherer foi um bispo claramente anticomunista e ferrenho crítico da Teologia da Libertação (KASPER, 2012, p. 13). Mesmo assim, Kasper afirma que “Scherer estava mais preocupado com a crescente secularização da sociedade do que com os problemas do comunismo ou da Teologia da Libertação” (2012, p. 18). Nessa linha de argumentação, que se refere ao combate ao secularismo, estratégia esta do sistema de neocristandade, Bruneau nos fala que “o Cardeal D. Scherer [...] acredita na cooperação Igreja-Estado e é tido como bom amigo do Presidente Médici” (1974, p. 394). Além disso, mesmo tendo sido secretário nacional do setor do laicato, notadamente a ACB, Dom Scherer “não tinha, ao que se soubesse, nenhum interesse especial pelo laicato ou pela Ação Católica” (BRUNEAU, 1974, p. 221). Partindo dessas colocações, poderíamos presumir que dentro das categorias postas por Mainwaring (1989) Dom Scherer seria um conservador mesmo, como posto pela imprensa do período e pela própria historiografia.

Porém, alinhar Dom Colling aos preceitos de Dom Scherer é no mínimo um erro. Como já dito, Dom Colling poderia ser enquadrado como moderado, uma vez que, mesmo acentuando o poder hierárquico, apoiava a constituição e o fortalecimento dos movimentos leigos, organizados pela Ação Católica Brasileira, sendo os Estatutos da ACB “necessária, urgente e insubstituível” (COLLING, 1951, p. 11). Além de ter atuado como Assistente Eclesiástico Arquidiocesano dos Homens da Ação Católica (nomeado em 13 de abril de 1941) e Assistente Arquidiocesano da Juventude Feminina da Ação Católica (nomeado em 22 de março de 1946), ainda como padre, residente em Porto Alegre, Dom Colling, em sua *Carta Pastoral de Saudação*, enfatizava: “Também em nossa Diocese, não queremos que a Ação Católica seja questão a ser debatida, mas sim: <<Lei Vigente>>, como prescreve o Concílio Plenário

¹⁵³ Ver: JORNAL DO BRASIL, 29 jun. 1980, p. 6.

¹⁵⁴ A indicação só foi confirmada por Scherer em uma entrevista concedida pela Rádio Guaíba, minutos antes da cerimônia de transferência de cargo. Em realidade, ele não afirma total influência, pois comenta que “Não foi uma influência apenas minha” (JORNAL DO BRASIL, 7 dez. 1981, p. 4). A diferença em relação a outras declarações anteriores diz respeito a “tirar o corpo fora”, como se ele não tivesse participado do processo. Dizia ele que a escolha foi “um processo meticuloso da nunciatura apostólica” (O PIONEIRO, 17 set. 1981, p. 12). Durante o período, muito se falou sobre a indicação, pois com a saída de Scherer dois eram os nomes requisitados: Dom Cláudio Colling, considerado um seguidor da mesma linha de Scherer, isto é, um conservador; e Dom Ivo Lorscheiter, então bispo de Santa Maria (1974-2004) e Presidente da CNBB por duas gestões seguidas (1979-1982 e 1983-1986), da ala progressista.

Brasileiro”. Para Colling, aliás, “onde a verdadeira Ação Católica, instituída pela Hierarquia, vem trabalhando, os resultados são visíveis e superabundantes” (COLLING, 1951, p. 10).

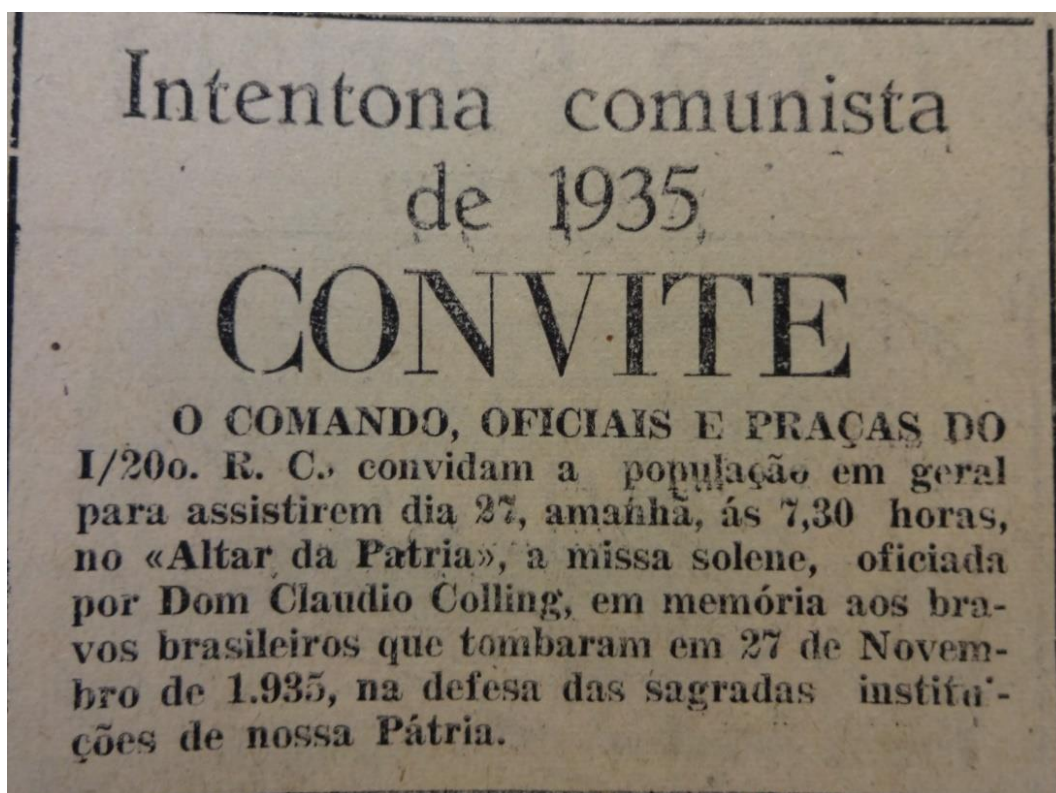
Por mais que seja utilizada de forma corriqueira a alegação anticomunista para enquadrar um prelado nas taxonomias postas, sejam elas a de conservador, moderado ou progressista, esse tipo de arguição não nos parece a mais adequada. Isso porque até mesmo os setores mais progressistas nunca se colocaram plenamente ao lado do comunismo. Passaram, sim, a ter uma conduta mais à esquerda, mas nem por isso compreenderam o comunismo como uma via passível de simpatia, e nem poderia o ser, já que tal corrente ideológica se constitui por duas bases que a ICAR rejeitava: o materialismo e, sobretudo, o ateísmo. O teólogo francês Jacques Maritain, um dos responsáveis pela constituição da ala progressista, já propunha o *humanismo integral* e uma democracia cristã como via que não segue nem os preceitos capitalistas, nem os comunistas. O que queremos dizer com isso? Independentemente das minúcias quanto à posição ideológica ou sua atuação, todos os prelados católicos romanos eram anticomunistas (essa nossa hipótese será trabalhada mais adiante). A diferença é que, enquanto uns se posicionavam de forma mais acalorada, outros apenas se omitiam, pois entendiam não ser o ponto mais importante a ser debatido na sua condução pastoral. De qualquer forma, cabe-nos expor aqui o único documento que temos em mãos que chancela de forma clara o anticomunismo de Dom Colling.

“Libelo contra a ideologia comunista A magnífica oração de S. Excia. Revdma. Dom Claudio Colling contra os promotores da intentona de 1935” era o título da matéria publicada pelo periódico passo-fundense *O Nacional*. No corpo do texto, foram expressas as motivações que gerenciavam aquele ato cívico-religioso, sejam elas pela “intenção das almas dos bravos soldados que tombaram do seu dever combatente a intentona comunista de 1935”. O ato contou com a presença de autoridades militares, políticas e religiosas e a condução ficou com Dom Cláudio Colling, auxiliado pelo Padre José Gomes¹⁵⁵. Naquela ocasião, Dom Cláudio

¹⁵⁵ “Foi um bispo extremamente ligado às questões sociais, sendo presidente nacional do Conselho Indigenista Missionário - CIMI (1979-1983) e presidente nacional da Comissão Pastoral da Terra - CPT (1983-1987). Durante sua estadia em Passo Fundo, atuou como Cura da Catedral (1951-1957) e Diretor da Faculdade de Filosofia (1957-1961). Após indicação do Papa João XXIII, para assumir a recém-criada Diocese de Bagé o jornal *O Nacional* convidou o então Cônego José Gomes para uma pequena entrevista. Ao referir-se sobre a situação vivida pelo povo, fez a seguinte declaração: ‘A crise material é fome. Para solucionarmos essa crise teremos de solucionar os problemas da fome’. Além disso, foi uma figura de prestígio no cenário passo-fundense, e isso não apenas no meio católico. Por conta de seu carisma foi alvo de várias homenagens de despedida, das mais diversas classes sociais. Acreditamos que isso se deve essencialmente pelo seu caráter de conciliação e por seu olhar para com os mais necessitados” (BALZAN, 2019, p. 2). Tal característica, isto é, a de ter uma visão mais alinhada à Doutrina Social da Igreja, pode ter sido a razão central para que ele tenha sido transferido para a Diocese de Chapecó, Estado de Santa Catarina, em 1968. Sobre Dom José Gomes e sua atuação pastoral na Diocese de Chapecó, ver: RADIN; CORAZZA, 2018 e GOMES, 2019.

“Estigmatizou a ideologia comunista, combatendo a ação extremista que levou à morte nossos patrícios”. Ressaltou, ainda, “o feito heroico desses bravos e concitou a todos oferecer repulsa às idéias exóticas que contrariam os sentimentos cristãos e de brasilidade”. Aproveitando a oportunidade, Colling alertava o povo para se prevenir “contra os que se vestem com pele de cordeiro e que, por dentro são lobos, prontos a desencadear a derrocada de nossas instituições mais sagradas” (O NACIONAL, 27 nov. 1952, p. 4). Resta lembrar, pois, que tal evento não se restringia à Diocese de Passo Fundo. Atos cívico-religiosos nesse sentido foram promovidos em todas as instâncias nacionais. Outro ponto é deixar claro que esta foi a única vez que a imprensa afirmou a existência de um discurso anticomunista por parte de Dom Colling. Nem por isso significa que ele não tenha sido um militante no que diz respeito ao repúdio aos “vermelhos” – é bem provável que em outras oportunidades públicas tenha rechaçado o comunismo, algo, aliás, normal aos prelados do período. Quando ao evento de “Aniversário da Intentona Comunista”, este havia sido realizado um ano antes e seguiu-se por anos.

Figura 2 – Convite para missa solene em memória aos que tombaram na Intentona Comunista de 1935



Fonte: O NACIONAL, 26 nov. 1952, capa.

Em entrevista concedida a *O Nacional*, em 1981, Dom Colling ponderava quanto à linha ideológica a ser seguida como uma “solução mais global [...] para um ambiente de harmonia”. Para ele, era mais que necessário o surgimento de uma terceira via, que, como dizia, “o caminho da terceira via é difícil, sinceramente”. Porém, em sua opinião, “talvez um dia se atritando bem, os comunistas com os capitalistas, os americanos e os russos e talvez se esfacelando um pouco, talvez entre a humanidade num recesso para reflexão mais serena e equilibrada”, houvesse a possibilidade de constituir um terceiro canal. Colling, aliás, afirmava ser “fácil condenar a opção de um capitalismo coletivista que é o comunismo” como também seria fácil “condenar o capitalismo extremado...” (COLLING, 28/29 nov. 1981, capa do 2º caderno). Visualizamos aqui uma crítica antiga da ICAR em relação a ambos os sistemas; crítica esta que se refere ao capitalismo como mau apenas nos seus excessos, enquanto o comunismo é intrinsecamente perverso. Entretanto, ao se referir ao comunismo como um “capitalismo coletivista”, parece que Dom Cláudio está fazendo uma crítica aos modos de produção que são de exploração em ambos os sistemas. Nesse sentido, é provável que Colling tenha se referido ao que alguns chamam de *Capitalismo de Estado*, em que o sistema de mais-valia permanece, tal qual ocorre no capitalismo liberal privado, porém naquele caso o Estado se transforma no principal proprietário. A exploração da mão de obra permanece, só muda a quem o lucro é direcionado.

Por mais que a entrevista de Dom Cláudio tenha sido realizada já no período de “abertura lenta, gradual e segura” da Ditadura Militar, devemos levar em consideração que sua resposta tenha assim sido dada para não se comprometer com o governo vigente. Na ocasião do falecimento de Dom Colling, em setembro de 1992, o jornalista Ivaldino Tasca buscou recordar alguns posicionamentos do referido prelado. No que diz respeito ao regime militar, Tasca pontuou que “parcela dos jovens engajados nos movimentos da Igreja Católica – JEC, JUC, JOC, JAC – nutria antipatia pelo bispo”, pois Colling, ainda segundo Tasca, era “Fiel à linha de Dom Vicente Scherer”; assim sendo, “Dom Cláudio agiu pra frear os movimentos católicos que, a partir do golpe militar de 1964, assumiam posições consideradas “radicais”. Tasca lembra ainda que dentro “da visão filosófica do “ver, julgar e agir”, formou-se um quadro contraditório”. Por isso, Dom Cláudio passou a adotar a política do *algodão entre cristais*, como o próprio prelado teria mencionado certa vez¹⁵⁶, recordou Ivaldino Tasca (TASCA, 4 set. 1992, p. 4). No que parece, ainda, Dom Colling não apenas se utilizava de tal política – entendida

¹⁵⁶ “Em meio a efervescência fui recebido na sede episcopal. Era meia tarde. Ali ouve, pela primeira vez, de Dom Cláudio mesmo, a frase que seria uma de suas marcas registradas: ‘numa hora dessas precisamos ser como algodão entre cristais’, disse em tom paternal. Naquele dia conversamos horas. O que não faz o tempo??? Desde então nosso relacionamento – que nunca foi muito estreito – ficou mais ameno, embora as divergências permanecessem. Tínhamos visão de mundo diferente...” (TASCA, 4 set. 1992, p. 4).

aqui como uma boa jogada e uma teatralização/atuação –, como também se compreendia assim. Em reportagem ao *CooJornal*, Órgão da Cooperativa dos Jornalistas de Porto Alegre, visualizamos o seguinte trecho: “Dom Claudio Colling já deu inúmeras demonstrações, nestes últimos 30 anos, de que é um homem essencialmente negociador, que busca a conciliação entre as partes ‘um homem que gosta de colocar pedacinhos de algodão entre os cristais, para evitar o atrito’, como ele mesmo se define”. Nesse sentido, além de se definir um sujeito diplomático, que vislumbra uma negociação sem atritos, vemos que o próprio redator adjetiva Dom Cláudio como um “negociador”, o que nos dá margem para pensar que a sociedade de inserção de Colling assim o via (COOJORNAL, out. 1981, p. 16).

Pelo visto, a política do *algodão entre cristais* foi utilizada por Dom Cláudio Colling para evitar atritos e, dessa forma, realizar uma atuação menos turbulenta em sua jurisdição eclesiástica, isto é, a Diocese de Passo Fundo. Entretanto, esse estilo de atuação e o próprio termo não são de autoria do prelado passo-fundense. Em *Diálogos nas Sombras*, Kenneth P. Serbin (2001) traz essa mesma expressão ao se referir às práticas diplomáticas entre Igreja e Estado, cuja articulação ficou a encargo do grupo que ficou conhecido como *Bipartite*. Aliás, esse termo é utilizado pelo próprio general Antônio Carlos da Silva Muricy, ao resumir o grupo que, segundo ele, “serviu de algodão entre cristais” (SERBIN, 2001, p. 271). A *Bipartite*¹⁵⁷ foi criada com o propósito de construir um diálogo entre a ICAR no Brasil e o governo vigente, diálogo este feito às escondidas, ou às sombras, como sugere Serbin. Tal mecanismo diplomático passou a ser conjecturado apenas durante o governo de Artur da Costa e Silva (1967-1969), quando o regime endureceu drasticamente, e a própria Igreja, que havia tido até então boas relações com o governo vigente, passa a ser atacada. Vários sacerdotes católicos foram tidos como subversivos, e por conta disso presos e até torturados. Em Passo Fundo, por exemplo, após um discurso¹⁵⁸ supostamente de cunho subversivo, como paraninfo de uma turma de formandos, em 1968, o então Cônego Elydo Alcides Guareschi, que também era Vice-Reitor da Universidade de Passo Fundo – UPF, foi preso. De acordo com a imprensa nacional,

¹⁵⁷ “Na tentativa de evitar mais atritos ainda entre a Igreja e o Estado, o professor Tarcísio Padilha estabeleceu um contato entre o general Muricy e Candido Mendes. O primeiro encontro aconteceu no Retiro da Gávea, dos jesuítas, em 3 de novembro de 1970. Dom Vicente Scherer, presidente interino da CNBB, chefiou a delegação da Igreja, que os militares chamavam de ‘Grupo Religioso’. Dom Vicente estava acompanhado de dom Aloísio, dom Avelar, dom Eugênio e Candido Mendes. Muricy trouxe representantes dos mais importantes setores militares, ideológicos e políticos do regime: general Paula Couto do EME, coronel Omar do SNI, Padilha e Dantes Barreto, assessor do ministro Buzaid e estagiário da ESG. [...] Ambos os lados encaravam com otimismo a possibilidade de resolver suas diferenças por meio do diálogo” (SERBIN, 2001, p. 205).

¹⁵⁸ Esse discurso vai ser retomado, em 1972, quando o “advogado Néelson da Silva pediu ao Ministério da Educação que abra inquérito na Universidade de Passo Fundo, onde, segundo disse, o Reitor e o Vice-Reitor, além de exercerem os cargos ilegalmente, protegem comunistas, e a Faculdade de Direito mantém professores incompetentes” (JORNAL DO BRASIL, 12 ago. 1972, p. 17).

esse mesmo sacerdote já havia sido preso, em 1966, quando protestou em favor de Delci Dall'Acqua, Presidente do Diretório Central dos Estudantes – DCE, que havia sido preso como subversivo (JORNAL DO BRASIL, 14 out. 1966, p.15). Entre 28 de julho e 6 de agosto de 1980, houvera em Passo Fundo um “surto” de ameaças por parte do Comando de Caça aos Comunistas – CCC. Mais uma vez, Padre Guareschi estava na lista, tendo recebido uma carta, em que o CCC alertava que “seu carro” ou a sua “casa poderia explodir.” Buscando o desligamento desse sacerdote, o Comando endereçou cartas tanto a Dom Cláudio Colling quanto ao então Reitor da UPF, Bruno Edmundo Markus, pedindo o “afastamento de Guareschi das funções que vem exercendo há longos anos na Universidade” (O NACIONAL, 6 ago. 1980, capa). Tanto nessa ocasião quanto na questão do Padre Arlindo Fritzen, ameaçado de ser enquadrado na Lei de Segurança Nacional, por conta de sua atuação junto aos colonos acampados na Encruzilhada Natalino¹⁵⁹, Dom Cláudio Colling ficou do lado dos seus, fazendo o possível para defendê-los.

Como guisa argumentativa que visa sustentar nossa hipótese de que todos os preladados católicos romanos eram anticomunistas, voltaremos, ao “Aniversário da Intentona Comunista” de 1952, em que não apenas Dom Colling rejeitava a ideologia comunista como também o Padre José Gomes, mais tarde um dos bispos católicos de renome nacional e cuja atuação pastoral sempre foi posta como progressista. Padre Gomes, antes mesmo de ser alçado à categoria de bispo, já tinha uma ideologia teológica mais à esquerda, combativa das desigualdades sociais. Além disso, ele já vinha de uma formação sacerdotal mais ecumênica, uma vez que estabelecia diálogos com outras denominações religiosas, notadamente de vertente cristã. Exemplo disso foi a “troca de ideias entre o Revdo. Pe. José Gomes, Vigário da Catedral local, e o Revdo. Sady Machado, pastor da Igreja Metodista”, que se “desenrolou na redação deste jornal”. Ambas as autoridades religiosas compreendiam a conveniência de unidade entre as religiões de matriz cristã, pois viam “necessário enfrentar o mal oriundo do <<burguesismo>>” (O NACIONAL, 1 set. 1951, p. 3). Enfim, mesmo já sendo progressista, Padre Gomes também se pronunciou contrário à “anarquia extremista”, referindo-se claramente aos promotores da Intentona Comunista (O NACIONAL, 27 nov. 1952, p. 4).

Essa evidência nos traz alguns questionamentos: se Colling era conservador, por que deixou Padre Gomes se desenvolver dentro da diocese, sempre o colocando à frente de cargos

¹⁵⁹ Na década de 1980, após a expulsão de algumas famílias da *Reserva Indígena Nonoai*, começou-se a formar um acampamento de colonos sem-terra na localidade conhecida como Encruzilhada Natalino, localizada na cidade de Ronda Alta, norte do Estado do Rio Grande do Sul. Esse agrupamento tornou-se referência para a constituição do Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra – MST, em 1984.

administrativos de relevo, no que parecia já ser uma construção para se tornar um bispo?¹⁶⁰ Sendo o cargo de bispo fruto de uma indicação, por que Colling o indicou? Além disso, sendo Padre Gomes próximo de Dom Cláudio, poderia este não saber desse lado “progressista” daquele? Se Dom Colling não era progressista, ao menos simpatizava com esta corrente, uma vez que poderia ter simplesmente “sufocado” o sacerdote, não o colocando em altos postos administrativos, ou ter simplesmente o afastado para alguma paróquia interiorana¹⁶¹. Levando em consideração ainda que Colling soubesse do lado ecumênico de Gomes, poderíamos supor que Dom Cláudio também o fosse. Não ao mesmo nível, mas em certo grau, sim.

Além disso, no que diz respeito ao campo religioso e à expansão de novos credos religiosos, não parece que Dom Colling se preocupou muito mais com as crenças sem vertente cristã, reforçando assim um ecumenismo pré-Conciliar alinhado aos “irmãos” protestantes. Dizemos isso, pois em 1960 a convite de Dom Colling se fez presente em Passo Fundo o Frei Carlos José Boaventura Kloppenburg, sacerdote, teólogo e um dos principais apologetas católico brasileiro. Naquela ocasião, Frei Kloppenburg proferiu palestras de “esclarecimento e orientação aos católicos” advertindo que quem “é católico não deve frequentar centro espírita e terreiro de umbanda” (O NACIONAL, 19 jan. 1960, p. 4). Somado a isso, lembrou que “o católico está proibido de ler livros espíritas, umbandistas, esotéricos, maçons, etc.” por se tratar de um “pecado grave” (O NACIONAL, 21 jan. 1960, p. 4). Apesar de Kloppenburg tem como “especialidade” a crítica aos maçons e às religiões mediúnicas (espiritismos e religiões afro-brasileiras), foi também um crítico das igrejas protestantes.

De acordo com Augusto Diehl Guedes, Frei Kloppenburg, como redator (1953-1971) na *Revista Eclesiástica Brasileira – REB*, foi o autor com o maior número de artigos publicados de cunho apologético acerca das Igrejas Protestantes (GUEDES, 2019, p. 121)¹⁶². Assim, nos perguntamos: quais são os motivos que levaram Frei Kloppenburg a falar unicamente de sua maior “especialidade”, quando tinha, também, aval para tratar sobre as Igrejas Protestantes? Estando em Passo Fundo, não poderia ter dado “uma palavrinha” sobre o tema? Tendo vindo a pedido de Dom Colling, é possível que a estipulação do tema tenha sido proposta pelo próprio

¹⁶⁰ Normalmente eram indicados para o bispado os sacerdotes que haviam passado por uma carreira mais burocrática, mais administrativa (cúria, professor de seminário, reitor), do que os sacerdotes que tivessem se engajado de forma direta no exercício pastoral (pároco). Essa característica auxiliou, e muito, na alienação dos bispos quanto às causas sociais. Não vivendo no “chão de fábrica” como os párocos, ficava difícil saber a realidade vivida pelos indivíduos socialmente postos. Um *fuga mundi* contínuo; do seminário aos cargos burocráticos.

¹⁶¹ As indicações são feitas não por mera capacidade administrativa ou por um currículo rico no que diz respeito a cargos burocráticos. O principal requisito para a indicação é a confiança para com o padre que será indicado. São indicados os padres que são “seguros” (BRUNEAU, 1974, p. 239-242). O paternalismo é muito presente nessas questões.

¹⁶² Para saber mais sobre a REB e como esta “leu” os Protestantismos enquanto Frei Carlos José Boaventura Kloppenburg foi redator (1953-1971), ver: GUEDES, 2019.

Dom Cláudio¹⁶³. Nesse sentido, devemos nos perguntar ainda: para Colling, os protestantes se configuravam como um problema em sua diocese? A grande expansão¹⁶⁴ e consolidação dos cultos protestantes no Brasil não preocupava Colling? Como já posto, um de seus braços direito, isto é, Padre Gomes, andava tranquilamente no meio protestante. Dito isso, não nos parece apropriado categorizar Colling como *moderado*, na acepção posta por Mainwaring (1989), por mais que essa categoria seja a mais próxima a sua forma de condução pastoral. De todo modo, devemos considerar que as categorias de *conservador*, *moderado* ou *progressista* são tipos ideias que auxiliam, e muito, na compreensão de um grupo. Por vezes, aliás, servem para classificar de forma clara um único indivíduo dentro do espectro político-pastoral do catolicismo em nosso período de estudo (1951-1981). Por outro lado, não são conceitos engessados (como tantos outros) – sendo assim, podem ser adaptados de acordo com a análise proposta pelo pesquisador.

Como percebido, nosso trabalho até aqui buscou enquadrar Dom Colling em divisões pré-existentes, não obtendo grande resultado. Paralelamente, além de levantarmos determinadas questões, fomos construindo algumas linhas de raciocínio que nos levam a crer que para uma melhor compreensão de Dom João Cláudio Colling, como primeiro Bispo da Diocese de Passo Fundo, devamos levar em consideração os conceitos de *atuação* (GOFFMAN, 1985) e de *estratégia* (BOURDIEU, 2004) como ferramentas analíticas. Isso porque enquadrar uma administração de 30 anos em um único conceito nos parece no mínimo ingênua e inconsistente. Aliás, a divisão entre conservadores e progressistas na opinião de Dom Colling, são “rótulos bolorentos”, ultrapassados ou desgastados. Ainda, pela dificuldade em enquadrá-lo em perfis pré-estabelecidos, podemos dizer que Dom Colling foi um bispo exemplar com características singulares, possibilitando assim trabalhar com o *excepcional normal*, como Carlo Ginzburg o fez ao construir a história de Domenico Scandella, o

¹⁶³ “Durante as décadas de 50 e 60, percebemos por meio da imprensa local um expressivo crescimento de outras denominações religiosas. Deste modo, figuras de renome nacional começam a visitar Passo Fundo. No caso do espiritismo, podemos citar Divaldo Pereira Franco, que em 1959 proferiu algumas palestras na cidade” Além disso, “a vinda de Frei Kloppenburg à região evidencia como outras práticas religiosas, no caso espíritas e afro-brasileiras, estavam sendo notabilizadas não somente pelo próprio catolicismo romano, como pela sociedade civil” (GUEDES; BALZAN, 2019, p. 2).

¹⁶⁴ As décadas de 1950 e 1960 são usualmente colocadas como marcos de expansão e consolidação dos protestantes no Brasil. Aliás, não apenas os protestantes, mas também as religiões mediúnicas, como o espiritismo kardecista ou as religiões afro-brasileiras e os esoterismos. Sem dúvida, tais décadas são de fragmentação e ramificação do campo religioso brasileiro. Para entendermos as motivações de tal processo, devemos levar em consideração ao menos dois pontos: tratando de forma global, houve o fim da Segunda Grande Guerra, o que resultou na quebra de grandes estruturas. No plano nacional, com a saída de Vargas, veio ao fim o período de neocristandade, fazendo com que novas denominações religiosas tivessem mais liberdade pra se expandir.

Menocchio, em o *Queijo e os Vermes* (2006). Somado a isso, devemos levar em conta algo que por vezes não é considerado nesse tipo de análise, isto é, a dialética socioespacial.

Como já dito, o bispo diocesano tem jurisdição total sobre sua diocese, mas por óbvio apenas no campo espiritual. Na esfera temporal, pode até construir algum grau de influência, mas não de mando. O que queremos dizer com isso? O bispo, ao adentrar em uma diocese, deve “jogar o jogo” local, uma vez que o tabuleiro já está posto. As localidades de sua inserção já têm uma estrutura de poder tradicionalmente constituída. Não “jogar o jogo” pode resultar em desgastes não apenas no sentido da energia vital, mas sobretudo desgaste sociopolítico. Ao se indispor com as elites locais, ele terá dificultado seu pastoreio. Ser diplomático, ou seja, colocar o *algodão entre cristais*, é mais que necessário para o bom andamento administrativo-pastoral.

Nessa linha, Thomas Bruneau nos dá o exemplo de Dom David Picão, Bispo de São João da Boa Vista (1960-1963), posteriormente nomeado Bispo Coadjutor de Santos (1963), onde exerceu o cargo até sua nomeação para Bispo de Santos (1966-2000). “O Bispo [Dom Picão] tentou afirmar a sua independência dos proprietários de terras da diocese a fim de promover a formação de sindicatos e outras organizações por meio das quais os colonos pudessem se defender” (BRUNEAU, 1974, p. 241). Ainda sobre o caso de Dom Picão, Bruneau relata que “as versões sobre as razões da sua remoção” (BRUNEAU, 1974, p. 242) ainda são contraditórias. Um caso mais próximo, geograficamente falando, é o da transferência de Dom José Gomes. Por mais que as reais causas de sua mudança de sede episcopal, isto é, da Diocese de Bagé (1961-1968) para a Diocese de Chapecó (1968-1998), não sejam totalmente esclarecidas, as evidências sugerem um embate entre Dom Gomes (um sacerdote progressista) com a elite bageense, que notadamente se configura como conservadora, uma vez que se situa em um local fronteiriço cujo capital se centra em poucos – local de grandes latifúndios. Dito isso, poderia Dom Cláudio Colling não ser um conservador ou ao menos um moderado em uma cidade como Passo Fundo? Esta, desde suas origens como povoado, tem se mostrado uma cidade elitista – por conseguinte, conservadora. Ao que parece, em se tratando de uma história mais recente (últimos 70 anos), a única vez que a cidade (a elite) se posicionou a favor de uma diretriz mais progressista (que em realidade apenas seguia os ritos constitucionais) foi seu apoio irrestrito à Campanha da Legalidade¹⁶⁵, em 1961. Porém, passados três anos, apoiou o golpe cívico-militar, no que incluiu a transferência administrativa do Governo Estadual para Passo Fundo naquilo que ficou conhecido como Operação Farroupilha¹⁶⁶.

¹⁶⁵ Para saber mais sobre a Campanha da Legalidade em Passo Fundo, ver: PEREIRA, 2019a e PEREIRA, 2019b.

¹⁶⁶ Sobre a Operação Farroupilha, ver: ZARDO, 2010.

Sergio Miceli, em seu livro *A Elite Eclesiástica Brasileira (1889-1930)*, trabalhou com o conceito de *bispo empresário* para se referir aos prelados que se “mostraram bem-sucedidos na montagem de alianças com os detentores locais do poder oligárquico” (2009, p. 26). Não nos utilizaremos do conceito em nossa análise por dois motivos. a) Miceli constrói uma narrativa que vislumbra enquadrar essas ações de aliança num único sentido, isto é, de reduzir os esforços eclesiais a um pacto oligárquico. Nesse sentido, não leva em consideração as estratégias da ICAR no que diz respeito à recristianização a partir de uma reorganização, tanto interna quanto externa. Não queremos aqui negar a existência de um pacto entre os poderes espirituais (na pessoa do bispo diocesano) e os temporais (elite política e econômica local), uma vez que esse acordo é de suma importância para ambos os lados. Porém, b) nos parece mais apropriado o conceito de *bispo estrategista*. Esse tipo de bispo tem consciência que seu poder se restringe à esfera espiritual, e nesse sentido faz uso disso para influenciar a esfera temporal. O bispo estrategista não anda apenas na diagonal, como no tabuleiro de xadrez, mas se move em vários sentidos, desde que seja necessário. É aquele que atua no palco social de acordo com a espacialidade em que está inserido, de acordo com o enredo proposto. Ainda, é quem sabe no que apostar e também a hora de parar de jogar.

Dom Cláudio Colling, ao assumir sua função de *sacerdote* católico, buscou pouco a pouco se tornar um *profeta*. Ambos os conceitos são assumidos por meio da ótica de Max Weber (2015), porém com pequenos ajustes. Ao nos referirmos ao *profeta*, estamos levando em consideração apenas o que diz respeito ao *carisma pessoal*, ao espírito de liderança, e não a características extracotidianas, poderes sobrenaturais ou a ideias revolucionárias¹⁶⁷ no sentido de um “renovador” ou “fundador” de uma nova crença. Tratando da categoria de sacerdote, utilizaremos de forma pura a definição de Weber. Sacerdotes, assim, são considerados os “funcionários de uma empresa permanente, regular e organizada” (2015, p. 294). Nesse sentido, enquanto o sacerdote só tem autoridade por “estar a serviço de uma tradição sagrada”, o profeta é o “contrário, em virtude [...] de seu carisma” (2015, p. 303).

Dom Colling pode ser visualizado nessa dupla acepção. Sacerdote porque a ICAR legitima seu poder pastoral. Profeta porque não é um líder simplesmente pelo aval de uma instituição, mas porque assim é visto em seu meio¹⁶⁸. Ele é considerado um líder por conta de seu carisma pessoal, e isso o torna um profeta. A primeira categoria é um tanto óbvia, e por isso

¹⁶⁷ Autores como Bruneau (1974) e Costa (2014) trabalham com o conceito de profetismo weberiano pra se referir a lideranças como Dom Hélder Câmara. Tais lideranças seriam agentes de mudança, renovação e progresso no que diz respeito à condução pastoral, sendo essa atuação mais focalizada no aspecto sociopolítico do que no espiritual.

¹⁶⁸ É claro que o apoio inicial da instituição auxilia na constituição de um profeta, sobretudo quando já existe uma ideia de liderança, como é o caso de um bispo diocesano.

não nos deteremos nela. Contudo, a segunda passa a ser elaborada em razão da documentação averiguada. Dotado de poderes institucionais, mas também de um carisma pessoal, o que lhe atribuía um posto de liderança, “Os funcionários do DAER apelaram a S. Excia. Dom Claudio Colling”. Esse era o título da reportagem do jornal *O Nacional*, em que foi expresso que os funcionários do DAER (Departamento Autônomo de Estradas de Rodagem) “continuam sem receber seus vencimentos” mesmo já tendo tomado várias providências. Nesse sentido, não “tendo mais a quem apelar, reuniram-se os funcionários, que já estão à beira da miséria, para pedir a intervenção” de Dom Colling “junto ao Governo do Estado” (*O NACIONAL*, 4 jul. 1960, capa). Mesmo sendo a última opção, Dom Cláudio foi considerado uma. Por óbvio, não seria a primeira liderança a ser procurada, dada a existência de outras que estariam muito mais próximas de uma resolução. O pedido por parte desses funcionários do DAER a Dom Cláudio, mesmo que em um momento de desespero, nos mostra que ele era reconhecido como uma liderança, visto pelo seu “rebanho” como legítimo “pastor”. Se assim não fosse reconhecido, não teriam os funcionários buscado auxílio por meio dele. Além disso, esse exemplo nos mostra mais uma faceta do prelado passo-fundense: um pastor aberto ao diálogo.

Característica marcante de Dom Colling foi seu *know-how* (saber como) em administração, não apenas diocesana, mas também financeira. Essa faceta de *bispo empreendedor* pode ser agregada ao conceito de bispo estrategista, tendo em vista que o empreendedorismo de Colling tinha uma estratégia de multiplicação dos fundos diocesanos para a posterior recristianização. Essa qualidade administrativa pode ser entendida se lembrarmos o local de origem de Dom Colling. Filho de agricultores, Cláudio nasceu no distrito de Harmonia (lugar que ficou conhecida como “terra de padres e bispos¹⁶⁹”), que se situa na região de intensa colonização alemã. Próximo daí, em São Leopoldo, foi criada, em 1912, uma associação com forte caráter religioso, a União Popular para os Católicos do Rio Grande do Sul (*Volksverein für die deutschen von Rio Grande do Sul*). Tal associação, de cunho econômico-financeiro, foi idealizada pelos jesuítas, tendo como proposta a constituição de “instâncias organizadoras de um sistema de cooperativismo financeiro baseado em Caixas Econômicas Rurais”. Para Seidl, esse sistema auxiliou “na consolidação da influência jesuíta sobre os colonos e na disseminação de um tipo de catolicismo fortemente marcado por um matiz ‘social’” (2003, p. 114). É provável que Dom Colling tenha sido bem próximo desse sistema cooperativista, o que nos responderia sobre suas habilidades administrativo-financeiras. Outro

¹⁶⁹ Além de Dom Colling, e ficando apenas nos prelados, podemos citar como exemplos Dom João Batista Becker (nasceu na Alemanha, mas logo cedo mudou-se com seus pais para São Vendelino), Dom Alfredo Vicente Scherer (Bom Princípio), Dom Aloísio Sinésio Bohn (Montenegro) e Dom Frei Cláudio Hummes (Montenegro).

ponto que não deixa dúvida quanto à facilidade em angariar fundos é Dom Cláudio ser de origem alemã e ter domínio do idioma. Dizemos isso porque ele foi algumas vezes para a Alemanha em busca de subsídios financeiros. Seguramente, como conta Tranquilo Grazziotin, Dom Colling buscou auxílio junto ao *Misereor*¹⁷⁰ (1958). “Durante a temporada que passou na Itália, participando do *Concilium Vaticano II*, dom Claudio viajava de avião todos os fins de semana para a Alemanha, onde tentava, junto a organizações católicas como a *Miserium* [sic], conseguir recursos para os pobres de Passo Fundo” (COOJORNAL, out. 1981, p. 16). Porém, estando lá, deve ter ido ao encontro da *Adveniat* (1961) também¹⁷¹.

Até em nossos dias, no imaginário passo-fundense, circulam histórias que contam as artimanhas de Dom Colling no quesito financeiro. Segundo esses relatos, ele se utilizava de fundos monetários da própria Cúria Diocesana pra investir na iniciativa privada como meio de aumentar os recursos. Ainda como consta, uma das maiores empresas a receber capital diocesano teriam sido as Lojas Grazziotin. Tal empresa era dirigida na época pelos irmãos Plínio (presidente do Hospital São Vicente de Paulo por mais de 40 anos) e Tranquilo Grazziotin, amigo e companheiro de caçadas de Dom Colling. Tal proximidade entre os Grazziotin e Colling deu “pano pra manga” para que começassem a surgir comentários negativos para com o prelado. No que parece, Dom Cláudio foi deveras atacado com relação a isso. Alguns opositores a ele o adjetivavam como “o bispo dos ricos” e o acusavam de enriquecer à custa da Igreja. Por conta disso, sempre que possível (inclusive em seu testamento), Colling pontuou o oposto: “Não tenho nenhum imóvel, nem carro e tão poucas ações em qualquer organização comercial ou bancária...” (COLLING, 5 set. 1992, p. 3). Tendo um número significativo de autodefesas, presumimos que as acusações tenham sido constantes. Ponto interessante ainda, com relação a isso, é a construção da *persona* de Dom Cláudio por parte da ICAR em Passo Fundo.

Na obra *Dom Cláudio: pastor e cidadão*, de autoria de Agostinho Both (1994), vemos uma construção discursiva que vislumbra edificar apenas uma memória positiva acerca do prelado passo-fundense, evidenciando sempre que possível uma defesa a ele. Não seria diferente, uma vez que o livro é escrito por um “grupo de amigos e admiradores de Dom Cláudio Colling”, como atesta o prefácio. Não estamos querendo aqui tomar juízos de valor. Nosso intuito é trazer a existência de uma preocupação quanto à memória que será reproduzida sobre

¹⁷⁰ Para saber mais sobre a *Misereor* e a cooperação desta para com as comunidades agrícolas do Sul do Brasil entre os anos de 1959 e 1979, ver: FRANZEN, 2017.

¹⁷¹ Ambas as instituições (*Misereor* e *Adveniat*), idealizadas pelo episcopado alemão, nasceram em um contexto de crescente fortalecimento de entidades de cooperação, cuja finalidade era um desenvolvimento direcionado, sobretudo nas nações consideradas subdesenvolvidas da Ásia, África e América Latina.

Dom Colling. Tal apreensão foi colocada em forma de monumento, no coração da cidade de Passo Fundo. Situado na Praça Marechal Floriano (conhecida como Praça da Cuia), em frente à Catedral Metropolitana, podemos visualizar um monumento construído em 2001, em comemoração ao cinquentenário da criação da Diocese de Passo Fundo (Ver Figura 3). Este objetivou, sobretudo, fazer uma homenagem a Dom Colling, uma vez que a centralidade da obra é ele¹⁷². Grafado em uma placa, entre a imagem de Dom Colling e seu nome, percebe-se uma frase contida em seu testamento: “Quero morrer sem dinheiro, sem dívidas e sem pecados”. Isso nos reforça a ideia de zelo quanto à construção da *persona* de Colling por parte de alguns. Por outro lado, constatamos um silenciamento, uma vez que notamos a existência de obras que relatam a vida e a atuação dos prelados que sucederam a Dom Colling na Livraria Arquidiocesana, enquanto ele não tem nenhuma. Essa omissão pode estar atrelada à ideia de “aquilo que não é falado não é lembrado” e de “não mexer para não feder”.

De qualquer forma, o envolvimento com a elite econômica é algo dado no que diz respeito a Dom Colling. A fim de constatação, basta que se vejam as inúmeras matérias transmitidas, via imprensa local-regional, de agradecimentos e despedidas feitas pelas organizações empresárias quando Dom Cláudio deixou Passo Fundo rumo a Porto Alegre, em 1981. Afora as empresas situadas no espaço urbano, Dom Colling se alinhou ao homem do campo. Nesse sentido, incentivou as práticas agrícolas por meio das Semanas Ruralistas e das Semanas de Bem-Estar Rural, sendo ambos os projetos idealizados e iniciados ainda na década de 1950 pelo prelado passo-fundense. Somado a isso, Dom Cláudio entrou em contato algumas vezes com representantes dos poderes federais e estaduais. Exemplo disso foi o pedido de “maior amparo” junto ao Ministério da Agricultura (representado na época pelo ministro Mário Meneghetti), “ao pequeno produtor de trigo”, sobretudo no que tange ao “armazenamento”. Naquela ocasião, Dom Colling “ofereceu toda a colaboração de sua diocese para um trabalho de assistência mais ampla” (O NACIONAL, 7 jan. 1957, p. 4). Essas ligações de proximidade

¹⁷² Em entrevista concedida via e-mail a Alessandro Batistella, o engenheiro Ubiratan Oro, idealizador do monumento assim se referiu ao mesmo: “O seu formato, em uma sucessão de arcos ogivais, está vinculado ao lema do episcopado de Dom Cláudio: “*Illum oportet crescere*”. Essa expressão, encontrada no Evangelho de São João e que significa “é necessário que Ele cresça”, se refere à prática do desígnio missionário dos cristãos na difusão da palavra de Cristo. [...] Ao buscarmos significar essa idéia, que norteou o episcopado de Dom Cláudio, optamos por materializá-la em uma sucessão de símbolos. Assim, a forma do monumento imita a de uma “mitra” (chapéu cerimonial dos bispos). Daí o formato ogival. O monumento em si é um imenso portal significando o acesso, a entrada, a recepção e o acolhimento do pregador. E, finalmente, a superposição de arcos significa a expansão da dimensão pessoal, pelo exercício do sacerdócio. Parte-se da efígie de Dom Cláudio, sua dimensão humana, gravada no bronze, para o símbolo do seu episcopado, o elmo, o brasão episcopal, encimando o monumento, num crescendo harmônico de arcos. Resta, ao definir a execução do monumento em pedra e concreto armado, significar a solidez e sobriedade que foram características marcantes do caráter de Dom Cláudio e, na singela beleza e na durabilidade da rocha, a eternidade da nossa gratidão, como cidadãos e como comunidade” (ORO, Ubiratan *apud* BATISTELLA; BACCIN, 2016, p. 167-168).

com os fazendeiros e agricultores da região fizeram com que Colling fosse inquerido pela Polícia Federal quanto à fraude do adubo-papel¹⁷³. Esse escândalo é o que nos faz crer ser um dos motivos do não acesso às fontes arquidiocesanas com relação a ele.

Figura 3 – Monumento a Dom João Cláudio Colling



Fonte: Acervo do autor

¹⁷³ Durante a década de 1970, o Governo Federal criou uma Lei que favoreceu o agricultor no que diz respeito à produtividade da lavoura. Essa Lei facilitou a compra de adubo, via empréstimo bancário, com juros baixos e anos de carência. Nesse sentido, bastava que o indivíduo levasse a nota fiscal de compra ao banco e solicitasse o financiamento. Não existindo a necessidade prévia de comprovação de posse de terras nem da análise do solo, deu-se margem para as falcatruas. Assim, muitos que nem possuíam terras passaram a levar a nota para o banco, isso sem mesmo ter comprado o adubo.

Apesar das acusações endereçadas a Dom Colling e dos escândalos em que esteve envolvido (e que não temos a pretensão de examinar de forma minuciosa, pois não se busca aqui advogar um lado), o que não pode ser negado é sua profunda atuação (aqui entendida como atividades desempenhadas) na diocese de sua jurisdição, sobretudo na cidade de Passo Fundo. Com seu estilo de atuar, adotou uma variável diferente daqueles prelados que o antecederam temporalmente, isto é, Dom Colling não se deteve à redação de inúmeras cartas pastorais, mas sim esteve envolvido na ação direta a partir de sua presença (sempre que possível, se fez presente em eventos sociais e políticos), que, de forma estratégica, vislumbrava sua construção e consolidação de posto de liderança, de profeta. “Quem não é visto não é lembrado” pode ter sido a tônica de sua atuação estratégica. Assim, suas ações ultrapassaram o campo essencialmente pastoral. Exemplo disso é a idealização de uma nova edificação para o Grupo Escolar Fagundes dos Reis, “cujo prédio atual encontra-se em estado lastimável, não comportando as mínimas condições para o fim que se destina”. Nessa ocasião, Dom Colling não só convidou o engenheiro Plínio Totta, da Comissão Estadual de Prédios Escolares, como também o acompanhou, juntamente com o prefeito Wolmar Salton, em visita a “vários locais para verificar da possibilidade de construção de um prédio adequado para esse educandário” (O NACIONAL, 8 maio 1959, capa).

Dito isso, consideramos também Dom Colling um *intelectual* na dupla acepção de Jean-François Sirinelli. Ao passo que foi um “mediador” cultural, notadamente de uma moral e ética cristã-católica, ele também foi um intelectual engajado “na vida da cidade como ator” (2003, p. 242-243). Em outras palavras, Dom Colling realizou como pastor uma recristianização, não apenas por meio da reprodução (discursos) de uma cultura teológica, mas também pela ação direta no meio socioespacial. Essa atuação, como já dito, auxiliou na constituição de uma liderança, alguém a ser procurado. Dada sua ampla atuação, nos deteremos, nas páginas que se seguem, a aspectos tipicamente pastorais que conduziram um processo de recristianização do norte do Estado do Rio Grande do Sul.

3.2. *Ide e fazei discípulos todos os povos, batizando-as em nome do Pai, e do Filho e do Espírito Santo*¹⁷⁴: a vocação sacerdotal – entre sementes, sementeiras e árvores frutíferas no norte sul-Rio-Grandense

A preocupação da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) com a formação sacerdotal é algo que desde suas origens se constitui como característica intrínseca a ela. Aliás, dentro de uma lógica judaico-cristã¹⁷⁵, tais preocupações antecedem a própria Igreja institucional; afinal, sendo um sacerdote o mediador entre Deus e os homens, ele deveria ter qualidades básicas, entre elas o “chamado”¹⁷⁶ como a característica central; é Deus que escolhe o indivíduo, e não o contrário. Com o aumento do número de fiéis, tanto as redes de missão, quanto as estruturas eclesiais começam a se tornar mais complexas, fazendo com a responsabilidade em relação a formação sacerdotal recaia sobre os bispos, que de acordo com o *Código de Direito Canônico* (CDC) são os sucessores legítimos dos apóstolos. De todo modo, por mais que tenha havido várias reformas ao longo da história da ICAR, é apenas no século XVI, que surgiram os seminários diocesanos.

Com a chamada Contrarreforma, e conseqüentemente o Concílio de Trento, muitas reformas foram feitas na Igreja Romana. No que diz respeito às mudanças internas, a formação e a disciplina sacerdotal são centrais, pois segundo Hubert Jedin os bispos conciliares sabiam que a “crise¹⁷⁷ do cisma foi em última análise a crise da formação sacerdotal”¹⁷⁸ [tradução nossa] (JEDIN, 1963, p. 401). Nesse sentido, durante a última etapa do Concílio (1562-1563), na sessão XXIII, aos 15 dias do mês de julho de 1563¹⁷⁹, foi promulgado o decreto *Cum adolescentium aetas*, que estabelecia como centros por excelência de formação sacerdotal os seminários diocesanos. Segundo José Luis Hernández Huerta e Laura Sánchez Blanco, apesar das propostas limitadas, encobertas por ares regionalizados, três são os intelectuais responsáveis

¹⁷⁴Mateus 28:19

¹⁷⁵ Ao deixar de lado suas terras, a família e a casa de seu pai para seguir as ordens de “Deus Todo-Poderoso”, Abrão se configurou como um indivíduo ordenado. Além disso, abdicou de seu nome, como mais tarde muitos religiosos o fizeram. “Não será mais chamado Abrão; seu nome será Abraão, porque eu o constituí pai de muitas nações” (Gênesis 17:5). A negação aos bens materiais deve andar ao lado de uma vida de amor e obediência a Deus; ser *ordenado* por Deus.

¹⁷⁶ Em teologia, esse “chamado” é denominado de *vocação*.

¹⁷⁷ “A dificuldade para implantar o clero no Brasil agravou-se com os esforços da Igreja para pôr fim à longa crise no clero europeu. Os padres europeus recebiam pouca formação institucional e praticamente nenhum ensino espiritual. Como remédio, o Concílio de Trento redefiniu a ordenação como um sacramento e criou a instituição dos seminários episcopais para educar os padres diocesanos” (SERBIN, 2008, p. 48).

¹⁷⁸ Citação original: “La crisi dello scisma è stata in ultima analisi la crisi della formazione sacerdotale”.

¹⁷⁹ Segundo Adriano Prosperi nesta mesma data, todos os decretos foram aprovados sem dificuldade, inclusive o próprio Sacramento da Ordem foi reafirmado (2001, p.85). Reafirmado e não apenas confirmado, já que o Concílio de Trento apenas sancionou os Sete Sacramentos estabelecidos ainda no século XII. Ver: ROPS, 1993.

pela influência na elaboração do decreto de fundação dos seminários diocesanos. São eles: Juan de Ávila, com suas propostas de reforma curricular e organizacional dos colégios sacerdotais para o Concílio de Trento; Inácio de Loyola e o colégio romano fundado em 1551; e o Cardeal Reginaldo Pole, com o estabelecimento de um decreto de sua autoria durante o Sínodo em Londres, de 1556 (2010, p. 88).

De acordo com Adriano Prosperi, foi o próprio Cardeal Reginaldo Pole o responsável pelo nome¹⁸⁰. Seminário vem de *seminarium*, que do latim significa *sementeira*, ou seja, o local de cultivo e nascimento de novos sacerdotes (PROSPERI, 2001, p. 85). O termo retoma em grande medida a própria raiz etimológica de cultura, que deriva da prática agrícola, do cultivo da terra. Ainda hoje, as expressões “cultura da soja” ou “cultura do trigo” são utilizadas de forma corrente para se referir a lavouras de soja e trigo, respectivamente. Assim, os seminários se constituem num local por excelência de cultura, já que são (1) locais de “plantio” de indivíduos que buscam se tornar sacerdotes e (2) que por sua vez “plantam dentro de si” um ideal espiritual-teológico. Além disso, por (3) ter uma formação intelectual, tornam-se (ou ao menos é esperado) indivíduos cultos, dotados de conhecimento e cultura.

Esse novo modelo instituído pelo Concílio de Trento foi em boa medida novo, se comparado com o que dominou a sociedade cristã nos séculos precedentes¹⁸¹. Esse mecanismo e sistema de treinamento de controle relativo à formação do clero secular passa a ser característica central nos séculos seguintes. A partir de então, as mudanças no que diz respeito aos seminários serão apenas teológicas, como aponta João Francisco Regis de Moraes (1982)

¹⁸⁰ Com base em Celito Moro, Serbin escreve que “no início da era tridentina raramente as pessoas empregavam o termo “seminário”. Era mais comum dizer “colégio” ou “escola” (2008, p. 49).

¹⁸¹ Antes da fundação dos seminários diocesanos, havia os mosteiros, que segundo Christopher Henry Dawson foram a instituição social pela qual “a Igreja realizou a obra de aculturação cristã e que dominou toda a evolução gradual da cultura da Alta Idade Média” (2014, p. 261). Tendo seu ápice durante a Alta Idade Média, o monaquismo ou monasticismo teve papel central na formação do Ocidente desde o fim da Antiguidade no século V até o aparecimento das universidades europeias no século XII (DAWSON, 2002, p. 59). Mais tarde, já no século XIII, começam a surgir algumas ordens clericais, como os Franciscanos e os Dominicanos. Estes, além dos tradicionais votos de castidade e obediência, faziam o voto de pobreza. Nesse sentido, ficaram conhecidas como ordens mendicantes, que enfatizam a pobreza e a substância por meio da caridade dos fiéis, deixando de lado a ênfase na sobrevivência pelo próprio trabalho, pressuposto esse da *Regula Benedicti*. Essas ordens se diferenciam em relação às demais, pois estas não eram formadoras de monges, que ficaram enclausurados em mosteiros, mas sim de frades, que se inseriam na sociedade exatamente em um momento em que houve o crescimento dos centros urbanos medievais. No século XVI, o monaquismo é colocado em xeque, e desta vez por um monge agostiniano, Martinho Lutero. Este aboliu o monasticismo, dentro do território da religião protestante, pois partindo das Escrituras o considerava sem fundamentos. Além disso, a decadência apresentada por certas ordens religiosas, durante o período precedente à Reforma protestante do século XVI, simplesmente contribuiu para a consolidação de tal crítica. É com essa tela de fundo que se pode entender o surgimento da Companhia de Jesus, uma ordem renovada, que mescla a ideia de um religioso regular, por pertencer a uma ordem religiosa com regras próprias, mas também a ideia de um religioso secular, pois este se insere em sociedade realizando uma ação pastoral.

ao se referir ao “deslocamento do lugar teológico” que ocorreu após o Concílio Vaticano II¹⁸². Porém, a estrutura base, os mecanismos do sistema seminarístico, seguirão os mesmos.

Tal sistema nos remete aos estudos de Erving Goffman (1974) e de Michel Foucault (1987), que trabalham com as estratégias utilizadas pelas *instituições totais* ou *instituições disciplinares*. O primeiro autor, ao definir os tipos de instituições totais, elenca cinco agrupamentos, sendo o último (quinto agrupamento) relacionado diretamente à formação sacerdotal, já que são “estabelecimentos destinados a servir de refúgio do mundo, embora muitas vezes sirvam também como locais de instrução (p. 17). Assim, os seminários diocesanos viabilizam o deslocamento do indivíduo, retirando-o do mundo profano, o que consequentemente contribui para que seja protegido dos pretensos “perigos” mundanos e faça com que a instituição disciplinadora passe a ter controle sobre ele. Ainda segundo Goffman, essa enclausuração determinada pelas instituições totais representa a primeira “mortificação do eu”, já que o indivíduo acaba perdendo seu papel social, até então exercido (1974, p. 24). A imposição de regras internas da ICAR, como o próprio celibato¹⁸³, se constitui como *mortificação do eu*, uma vez que o desejo sexual devia ser reprimido em detrimento da Instituição. A uniformidade visual é outro ponto. Raspar o cabelo, deixar a barba crescer ou usar um hábito ou batina específicos pressupõe uma vida em que o indivíduo não tem vontade própria, apenas segue as regras impostas.

Nesse sentido, perpassando pelo gerenciamento que não se dá apenas na dimensão espiritual, mas também perpassa o corpo físico e o emocional, adentrar um seminário pressupõe a morte do *eu* para que um novo *eu* possa ressurgir. No caso do sacerdócio, em que se imagina uma adesão espontânea, Goffman esclarece que “quando a entrada é voluntária, o novato parcialmente já se afastara de seu mundo doméstico” (p. 25), isto é, de alguma forma o corpo já havia em certo grau sido “domesticado” anteriormente. Aos indivíduos que entram em uma instituição de forma forçada, a mortificação ou mutilação do *eu* tende “a incluir aguda tensão psicológica para o indivíduo, mas para um indivíduo desiludido do mundo ou com sentimento de culpa, a mortificação pode provocar alívio psicológico” (p. 49). Por mais que o autor não comente, esse “alívio psicológico” pode estar atrelado a um sentimento de pertencimento, de um acolhimento, que possivelmente no “mundo lá fora” esse indivíduo não tinha.

¹⁸² Os documentos relativos às deliberações conciliares podem ser acessados em: CONCÍLIO VATICANO II, 1965.

¹⁸³ Por mais que passe batido na obra de Foucault, o celibato é uma entre as várias unidades que pertencem ao que ele chama de “dispositivo da sexualidade”, que tem por “razão de ser, não o reproduzir, mas o proliferar, inovar, anexar, inventar, penetrar nos corpos de maneira cada vez mais detalhada” (1988, p. 101).

À medida que a Igreja passou a ter o ideal de que um “bom” sacerdote deve ter uma boa disciplina, uma vida regrada, seria quase inevitável a necessidade de um controle maior dos candidatos ao sacerdócio, tornando desse modo viável a constituição do aparelho seminarístico e a adoção do estilo *panóptico*¹⁸⁴ como cernes do poder disciplinar. Ao tratar sobre a progressiva irrelevância e a morte do panoptismo, que se inicia a partir da expansão em massa dos meios de comunicação, Zygmunt Bauman retoma os estudos de Foucault e sintetiza da seguinte forma:

As técnicas panópticas, como assinalou Foucault, desempenharam um papel crucial na passagem dos mecanismos de integração de base local, autovigilantes e auto-reguladores, feitos na medida das capacidades naturais dos olhos e ouvidos humanos, para a integração supralocal, administrada pelo Estado, de territórios muito mais vastos do que o alcance das faculdades naturais do homem. Essa última função pediu a assimetria da vigilância, vigilantes profissionais e a reorganização do espaço para que eles pudessem fazer o seu trabalho, tornando ciente a pessoa observada de que o trabalho estava sendo feito e podia ser feito a qualquer momento (1999, p. 56-57).

Assim, a disciplina¹⁸⁵ imposta pela instituição passa a ser a mecânica do poder sobre aquele que se submete aos parâmetros comportamentais postos pelo seminário. No pós-Concílio de Trento, disciplina, “na Igreja, passou a ser sinônimo de seminário tridentino e

¹⁸⁴ Por mais que o panoptismo descrito por Foucault esteja atrelado à arquitetura de um presídio feita pelo filósofo inglês Jeremy Bentham, poderíamos argumentar que tal proposição se encaixa no estilo de vida cristão-medieval, e conseqüentemente cristão-moderno, período este de criação dos seminários diocesanos. Se tomarmos por base o pressuposto central do conceito de panóptico, isto é, “uma máquina de dissociar o par ver-ser visto: no anel periférico, se é totalmente visto, sem nunca ver; na torre central, vê-se tudo, sem nunca ser visto” (p. 167), poderíamos alegar que dentro de uma lógica moral-religiosa o indivíduo passa a ser aquele que nunca vê seu observador, mas crê que lá no alto da torre existe alguém que o observa, logo toma atitudes (ou a menos busca tomá-las) a fim de não cometer falhas e, conseqüentemente, sofrer punições. É claro que sempre existirão alguns São Tomés, que precisarão “ver para crer”, mas, dentro de uma perspectiva religiosa, o crente que é moldado por meio de algumas regras buscará segui-las. O autocontrole gerado pelo medo de punição aperfeiçoa o exercício do poder, já que ao passo que reduzir o número dos que o exercem “multiplica o número daqueles sobre os quais é exercido. Porque permite intervir a cada momento e a pressão constante age antes mesmo que as faltas, os erros, os crimes sejam cometidos” (FOUCAULT, 1987, p. 170). Outro ponto que segue esse fluxo é o estudo de João Virgílio Tagliavini (1990), ao escrever que um ex-seminarista lhe relatou a existência de um desenho que se espalhava por “todos os cantos do internato, especialmente naqueles onde o seminarista poderia se encontrar só, sem os olhos dos vigilantes”. Tal desenho se refere ao *Olho da Providência*, conhecido como *Olho que tudo vê*. De tradição egípcia, tal símbolo foi ressignificado pela ICAR. O olho central foi colocado como o olho de Deus e o triângulo como a Santíssima Trindade. No desenho encontrado no seminário, acrescentava-se ainda os dizeres “Deus me vê” (p. 135). Assim, o controle é internalizado, fazendo com que a própria instituição poupe energia de mando. Dessa forma, quando o “superior não está presente, a autocensura e o condicionamento são suficientes. As formas de controle já penetraram a consciência. E, além do mais, Deus vê tudo” (p. 242).

¹⁸⁵ Segundo Foucault (1987), a disciplina se configura como “métodos que permitem o controle minucioso das operações do corpo, que realizam a sujeição constante de suas forças e lhes impõem uma relação de docilidade-utilidade[...]. [Sendo que] Muitos processos disciplinares existiam há muito tempo: nos conventos, nos exércitos, nas oficinas também. Mas as disciplinas se tornaram no decorrer dos séculos XVII e XVIII fórmulas gerais de dominação” (p. 118). Foucault distingue ainda a disciplina em duas, sejam elas: a disciplina-bloco, que são as instituições fechadas (escolas, hospitais, conventos); e a disciplina-mecânica, que a partir do panoptismo funciona com um “dispositivo funcional que deve melhorar o exercício do poder tornando-o mais rápido, mais leve, mais eficaz, um desenho das coerções sutis para uma sociedade que está porvir”. De forma progressiva, desde os séculos XVII e XVIII, tal dispositivo tem se multiplicado no corpo social, formando o “que se poderia chamar grosso modo a sociedade disciplinar” (p. 173).

tradição católica” (SERBIN, 2008, p. 29). Nesse sentido, o indivíduo que adentra uma instituição como o seminário deixa seu corpo submisso, já que o

corpo humano entra numa maquinaria de poder que o esquadrinha, o desarticula e o recompõe. Uma “anatomia política”, que é também igualmente uma “mecânica do poder”, está nascendo; ela define como se pode ter domínio sobre o corpo dos outros, não simplesmente para que façam o que se quer, mas para que operem como se quer, com as técnicas, segundo a rapidez e a eficácia que se determina. A disciplina fabrica assim corpos submissos e exercitados, corpos “dóceis”. A disciplina aumenta as forças do corpo (em termos econômicos de utilidade) e diminui essas mesmas forças (em termos políticos de obediência). Em uma palavra: ela dissocia o poder do corpo; faz dele por um lado uma “aptidão”, uma “capacidade” que ela procura aumentar; e inverte por outro lado a energia, a potência que poderia resultar disso, e faz dela uma relação de sujeição estrita. Se a exploração econômica separa a força e o produto do trabalho, digamos que a coerção disciplinar estabelece no corpo o elo coercitivo entre uma aptidão aumentada e uma dominação acentuada (FOUCAULT, 1987, p. 118).

Dito isso, resta lembrar que por conta do Padroado Régio essas reformas da ICAR só chegaram a ocorrer no Brasil, de fato, no final do século XIX, já que os bispos atuantes na então América Portuguesa e contemporâneos ao conclave tridentino foram dispensados, isso graças ao pedido dos Reis de Portugal ao Papa. “A Contra-Reforma só ocorreu efetivamente no Brasil depois da implantação dos seminários diocesanos na segunda metade do século XX” (SERBIN, 2008, p. 29). Nesse sentido, a ICAR no Brasil estava completamente desligada da Sé Romana. É claro que já existiam as chamadas *ordens reformadas*, como os jesuítas (desde 1549), mas estes estavam preocupados com a evangelização por meio da catequese, e não da formação de novos indivíduos que pudessem complementar o “exército de Cristo”. Aliás, apesar de, desde Trento, os jesuítas exercerem grande influência na formação seminarística, tanto para a manutenção do corpo interno da Ordem como para o clero diocesano, durante o período colonial o “superior jesuíta, [...], proibiu nascidos no Brasil de ingressar na ordem. Portugueses que houvessem passado muito tempo na colônia também não eram aceitos. O resto do clero seguia diretrizes semelhantes”. Isso, em realidade, não era pressuposto jesuítico, já que a própria “Igreja impedia explicitamente o acesso de índios ao sacramento das Ordens Sacras”¹⁸⁶ (SERBIN, 2008, p. 57).

¹⁸⁶ “O preconceito manteve os aspirantes negros e índios ao sacerdócio como ínfima minoria em todo o Império português e também nas colônias espanholas. ‘Brancura da pele e pureza de alma’ andavam juntas, declarou um governador português de Angola. Em toda parte, os seminaristas e padres não-brancos viveram acoitados em razão de sua pretensa incompetência. Apesar das muitas objeções contra o clero local, apenas cinquenta anos depois da chegada dos portugueses na colônia já estavam sendo ordenados padres seculares no Brasil, entre os quais alguns mamelucos. Em 1800 alguns mulatos e negros também haviam conseguido ingressar no clero, muito provavelmente graças ao chamado embranquecimento cultural. No início do século XIX prosseguiu a discriminação oficial da Igreja. Homens de pele escura tinham de passar por brancos ou receber autorização da hierarquia para exercer o sacerdócio” (SERBIN, 2008, p. 59-60).

Nessa perspectiva de formação sacerdotal, Dom João Cláudio Colling, em sua primeira e única carta pastoral, *Carta Pastoral de Saudação* (1951), trazia, depois de uma breve introdução, o item *Ação Sacerdotal*, em que pontua a necessidade de bons auxiliares: “nossos irmãos no sacerdócio, do clero diocesano ou regular”, pedindo para que, independentemente de suas funções (ministério, magistério, administração) ou “opiniões e teorias”, pairasse um mesmo plano de ação pastoral sob a orientação da autoridade diocesana, tendo por fim único “Restaurar tudo em Cristo”. Dessa maneira, Colling aproveita não apenas para pedir uma ação conjunta do clero, em prol da *restauração*, mas também solicita que haja respeito com relação à hierarquia eclesial – ideal típico do movimento ultramontano. Para Dom Colling, a necessidade efetiva de sacerdotes era eminente, não apenas de forma quantitativa, mas também no âmbito qualitativa; afinal, se “nenhum cristão tem o direito de ser medíocre, muito menos o sacerdote que, por vocação, deve ser o <<sal terrae et lux mundi¹⁸⁷>>”. Por fim, no que diz respeito à *Ação Sacerdotal*, Colling pede a colaboração dos diocesanos para a construção das sementeiras: o Pré-Seminário Sagrado Coração de Jesus de Tapera, e o Seminário Diocesano Nossa Senhora de Fátima de Erechim. Durante seu discurso, é visível o engajamento de Colling no plano vocacional, afinal coloca como primeiro item a *Ação Sacerdotal*, que por si só já mostra a importância posta por ele. Além disso, pela forma como conduz a escrita e enaltece o sacerdócio, é aparente que tenha aproveitado sua *Carta* para fazer uma propaganda de cunho vocacional-sacerdotal¹⁸⁸, seguindo dessa forma as diretrizes do *Código de Direito Canônico*: “Cân. 385 – O Bispo diocesano fomenta o mais possível as vocações para os diversos ministérios e para a vida consagrada, dedicando cuidado especial às vocações sacerdotais e missionárias” (p. 70).

Em sua dissertação de mestrado, João Virgílio Tagliavini, antes de elencar as diversas técnicas e os mecanismos de incentivo vocacional, afirma que o “começo é exaltar a figura do padre e frisar a sua necessidade para a sociedade”. “Como o pulmão que precisa de ar para respirar, assim a Igreja e a sociedade necessitam do sacerdote” (1990, p. 32). Nesse sentido, a própria programação elaborada para a realização da bênção da pedra fundamental do Seminário Nossa Senhora de Fátima em Erechim contava com uma “sessão solene de estudo sobre as vocações sacerdotais” (O NACIONAL, 28 fev. 1953, capa). Tais sessões antecederam o próprio evento e se seguiram após sua realização, afinal a propaganda vocacional é fundamentalmente necessária para a manutenção do corpo eclesial da Igreja.

¹⁸⁷ Tradução: Sal da terra e a luz do mundo (Mateus 5:13-14).

¹⁸⁸ Outra evidência que nos faz pensar sobre tal propaganda é ser apenas essa parte da *Carta* publicada na imprensa local. Ver: COLLING, 6 ago. 1951, p. 2.

Entre as técnicas utilizadas para a promoção vocacional, estão ainda as festividades de ordenação sacerdotal e a primeira missa do novo sacerdote. Ambos os eventos cumprem papel fundamental, por se configurarem em momentos de grande efervescência religiosa que reforçam a ideia que o padre ocupa um lugar de destaque na vida social de um grupo e na Igreja Romana. As próprias festividades, de posse de Dom Colling, buscam em certo grau uma propaganda vocacional, pois trazem consigo essa ideia de papel central do pastor no que diz respeito à condução do “rebanho” da Diocese de Passo Fundo. Nesse sentido, diante de tal evento, os padres e até mesmo os seminaristas fortalecem seu “chamado” e “renovam seus propósitos. No coração do garotinho, que era coroinha, começa a surgir, confusamente, o desejo de um dia estar no centro da festa” (TAGLIAVINI, 1990, p. 51-52).

Paralelamente à criação do seminário diocesano, nascia a Romaria Diocesana, em honra a Nossa Senhora de Fátima. Tal Virgem Maria, ao que tudo indica, teria sido escolhida pelo próprio Dom Colling dentro de uma lógica de expansão das devoções marianas¹⁸⁹, que se iniciam ainda no período imperial, a partir do momento em que o Estado permite a entrada de novas confissões religiosas e que, por conseguinte, reorganizam o campo religioso¹⁹⁰. Outro ponto de efervescência em relação ao culto mariano, durante o período, é a promulgação da *Munificentissimus Deus* de Pio XII em 1950 e a definição do dogma da assunção de Nossa Senhora de corpo e alma ao céu. Tais devoções carregam a simbologia do papel da mãe protetora¹⁹¹, aquela que protege seus filhos dos perigos do mundo, que acolhe os órfãos. Maria é a humanização do cristianismo, é a mediadora entre a Santíssima Trindade e os seres humanos. É a geradora de milagres. De forma mais específica, Nossa Senhora de Fátima, desde sua suposta aparição em 1917, em Portugal, mesmo ano da Revolução Russa, é colocada como

¹⁸⁹ Essa expansão e a difusão da devoção em Nossa Senhora de Fátima pode ser reafirmada com a inauguração de um monumento com o mesmo nome no Município de Cruz Alta aos 12 dias do mês de outubro de 1952. “O Monumento de Fatima é a sala de visita de Cruz Alta. É o maior monumento religioso do Estado, medindo 31 m. de altura” (O NACIONAL, 9 out. 1953, p. 4). Tratando-se apenas da difusão do culto mariano, é em 1952 que se iniciam as romarias em devoção a Nossa Senhora da Consoladora, no atual município de Ibiaçá, Diocese de Vacaria.

¹⁹⁰ Embasado nos estudos de Clodovis Boff e seu livro *Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade* (2006), João Décio Passos afirma o seguinte: “De fato, os índices das aparições nos dois últimos séculos indicam um crescimento que coincide com a perda de hegemonia da Igreja no contexto da modernidade que se expande em todas as direções da vida social e política; de uma Igreja que perde o controle simbólico do discurso político e, sobretudo, do discurso escatológico que garantia um rumo certo para os fatos históricos e para a vida social. As aparições desse período podem ser situadas nos territórios limítrofes do catolicismo com uma modernidade que desfaz as antigas estabilidades culturais e políticas. Tem-se, como exemplo, as três aparições do século XIX na França ateísta e anticatólica, assim como as aparições de Fátima no contexto da República portuguesa francamente anticlerical” (2019, p. 7).

¹⁹¹ “Nesta época de ameaças de crises econômicas e espirituais que tentam avassalar nossa estremecida Pátria, devemos cerrar fileiras e abrigarmos sob o manto protetor da Virgem. Em todas as dificuldades que afligiram a humanidade, Nossa Senhora mostrou-se Mãe carinhosa e solícita e nunca abandonou os que a Ela recorrem confiadamente” (O NACIONAL, 31 ago. 1951, p. 2).

símbolo máximo do anticomunismo católico – sendo um momento de crise, a ICAR criou a narrativa de que, como boa mãe a Virgem Maria veio resguardar seus filhos do perigo comunista.

Devemos levar em consideração que, se a escolha de Nossa Senhora de Fátima como padroeira do Seminário Diocesano não tenha sido de fato feita por Colling, provavelmente isso partiu da própria hierarquia eclesiástica, já que a documentação analisada atesta que a compra do terreno havia sido feita antes mesmo da tomada de posse deste. Em realidade, isso não anula totalmente a atuação de Dom Colling no processo de escolha, já que ele estava em Passo Fundo desde março de 1950, a fim de organizar a finalização da diocese. Além disso, a própria imprensa local afirma que “Desde que se tratou da construção do Seminário diocesano, foi escolhida N^a. Sr^a. de Fátima como Padroeira e surgiu a idéia de ser construído, junto ao Seminário, o Santuário¹⁹² da mesma” (O NACIONAL, 5 out. 1953, p. 5). Ora, se desde que se tratou da construção fora escolhido o nome, esse nome veio da hierarquia e não do povo, já que a ideia de criação sempre vem daquela que impõe as regras – logo, a hierarquia. Esse pequeno, grande, detalhe é que nos sugere o nascimento de uma nova devoção. Senão nova, ao menos permitiu sua ampliação, já que o local de culto é fundamental para alicerçar uma devoção. Importa ainda dizer que mesmo nos dias de hoje, no atual território eclesiástico da Diocese de Erechim, apenas uma das trinta paróquias está sob o orago de Nossa Senhora de Fátima, sendo que esta foi criada em 13 de junho de 1975¹⁹³, anos após o início da romaria. Assim, reforçamos não a inexistência da devoção, que poderia, sim, existir em alguma capela, capelinha de beira de estrada ou em algum altar doméstico, mas sim a construção maciça de uma devoção mariana, resultando inclusive em uma romaria diocesana.

Era dia 13 de maio de 1952 quando próximo à cidade de Erechim era inaugurado um modesto monumento de Nossa Senhora de Fátima, que, desde logo, segundo a imprensa, passou a ser visitado por centenas de devotos. Tal monumento marcou o futuro local de construção do Santuário de Nossa Senhora de Fátima, que seria a partir daí lugar de peregrinações anuais. Junto “ao Santuário será construído o Seminário diocesano, estabelecimento onde os candidatos ao sacerdócio se preparam intelectualmente” (O NACIONAL, 2 out. 1953, p. 2). Vemos aqui que a ideia de intelectualidade sacerdotal era difundida no meio social, o que reforçava em certa medida o anseio de se tornar um seminarista, já que alça a pessoa à categoria de culta,

¹⁹² Em 1957, foi lançada e dado benção à Pedra Fundamental do Santuário Nossa Senhora de Fátima. Três anos mais tarde (1960), esse santuário foi inaugurado.

¹⁹³ A informação quanto à data de criação da Paróquia de Nossa Senhora de Fátima, situada na cidade de Entre Rios do Sul, foi fornecida pela Secretaria Diocesana de Erechim, via e-mail.

fortalecendo mais uma vez seu destaque social¹⁹⁴. Ainda hoje vemos que o “ser estudado”, ter uma formação intelectual, denota um grau de *status*, se não mais socialmente, porque houve no país um avanço significativo nesse ponto, ao menos num plano familiar, em que visualizamos o orgulho dos familiares ao saberem que um neto ou sobrinho tenha se formado.

De todo modo, o fervor em torno de tal romaria se intensificou apenas a partir da segunda edição, o que não se configura como novidade, já que uma tradição se constrói ao longo do tempo, a fim de que se torne um hábito, um costume. Porém, a romaria subsequente à primeira vai além da própria construção de sua prática, pois marca o cumprimento de um compromisso feito por Colling ao povo que abrange sua diocese. Dias após as primeiras ordenações sacerdotais na catedral, onde “Dois filhos de nossas plagas subiram às culminâncias do Altar, acompanhados atentamente por milhares de fiéis” e “Graças à gentileza de ZYF-5 pode-se detalhar as cerimônias aos ouvintes da cidade e do interior” (O NACIONAL, 19 maio 1952, p. 4), houve as festividades de despedida a Dom Colling, que logo iria se dirigir a Roma, a fim de prestar sua primeira visita *ad limina apostolorum*¹⁹⁵.

Durante as celebrações de despedida do prelado antes de sua partida ao Velho Continente, realizada no Clube Caixeiral e precedidas por Ernesto Morsch, o bispo Colling aproveitou para falar sobre as dificuldades enfrentadas até então e quais seriam os pontos a serem resolvidos em sua volta. Por fim, diz que não pretenderá voltar de sua viagem sozinho, já que Dom José Alves Correia da Silva, então bispo de Leiria¹⁹⁶, Portugal, o havia informado que a confecção de uma imagem de Nossa Senhora de Fátima já se encontrava em andamento. Tal imagem foi encomendada por Dom Colling (O NACIONAL, 23 maio de 1952, p. 4). Esse era o compromisso: voltar com a imagem de Nossa Senhora de Fátima, feita na diocese que abarca o Santuário de mesmo nome e o pretense local de aparição da Virgem Maria.

Voltando apenas em setembro daquele mesmo ano e tendo percorrido “países da Europa e Oriente Médio e Próximo”, além de “Jerusalém, Capital da Palestina” (O NACIONAL, 9 jul. 1952, capa), Dom Cláudio trouxe consigo a imagem prometida, que além de toda a simbologia

¹⁹⁴ Em Serbin, vemos que antes “da abertura de estabelecimentos de ensino superior, em 1827, o clero manteve praticamente o monopólio da vida intelectual. Muitos aspiravam ao sacerdócio por ser esse o único caminho para a educação superior e o prestígio intelectual. Os padres mantiveram a superioridade acadêmica até a segunda metade do século XIX” (2008, p. 66). Por mais que Serbin se refira ao período anterior ao século XX, não podemos negar que o “prestígio intelectual” conferido aos sacerdotes tenha se estendido por boa parte do século XX.

¹⁹⁵ “Cân. 399 — § 1. O Bispo diocesano está obrigado a apresentar de cinco em cinco anos um relatório ao Sumo Pontífice sobre o estado da diocese que lhe está confiada, segundo a forma e o tempo determinados pela Sé Apostólica” (CDC, 2007, p. 72). Tal visita consiste em sua apresentação ao Sumo Pontífice com um relatório sobre a diocese de sua ingerência, além de “venerar os sepulcros dos Bem-aventurados Apóstolos Pedro e Paulo” (CDC, 2007, p. 73).

¹⁹⁶ “Por decreto da Congregação dos Bispos, de 13 de maio de 1984, confirmado pela bula pontifícia “Que pietate”, foi dado à Diocese o título de Leiria-Fátima” (DILT, 2021).

carregada por ela – uma imagem da Virgem de Fátima, confeccionada no local de seus supostos milagres – foi “benta por Sua Santidade o Papa Pio XII” (O NACIONAL, 15 set. 1952, p. 4). Desembarcando em Porto Alegre do aeroporto São João, Colling chegou em Passo Fundo via terrestre, tendo desde a cidade de Marau uma caravana de fiéis que fizeram cortejo até seu ponto de destino, trazendo “em triunfo a Imagem de Fátima” (O NACIONAL, 18 set. 1952, p. 4).

Em descrição da recepção do bispo, a imprensa relatava: “Na hora que já ia longe da despedida, dissera que não voltaria só e sim acompanhado. Estava concretizada a sua promessa, trazendo consigo a Santa Imagem de Nossa Senhora de Fatima”. De acordo com Colling, a benção da Imagem foi feita em um encontro especial entre ele e o Sumo Pontífice e, não na visita *ad limina*. Seu pedido de segunda audiência teria sido aceito por Pio XII com muito prazer e satisfação, pois sabia ele a importância de tal petição. Após a benção, teria Dom Cláudio pedido “uma recordação daquele momento, uma fotografia”, sendo mais uma vez seu pedido aceito pelo Papa (ver Figura 4). Tais discursos em relação ao fato viabilizam mostrar o empenho do bispo de Passo Fundo perante os fiéis residentes em sua diocese, além, é claro, de reforçar seu poder pastoral, já que teria sido aceito sem esforço em seção especial com o romano pontífice. Estava aí selado o compromisso com seu “rebanho”, mostrando de forma estratégica o zelo pastoral. Mostrava também que era digno de respeito e confiabilidade; estando de volta, “os católicos recebiam novamente assistência evangelica do seu pai espiritual” (O NACIONAL, 19 set. 1952, p. 4).

Escrevendo sobre as cerimônias de recepção da Imagem de Fátima, o poeta e escritor passo-fundense Gomercindo dos Reis criou a *Balada em louvor de Nossa Senhora de Fátima*, cuja dedicatória fora feita a Dom Cláudio Colling e Ernesto Morsch. Tendo sido replicado algumas vezes n’*O Nacional*, o poema era acompanhado de uma imagem de Fátima com algumas pombas brancas aos seus pés. Enquanto na teologia cristã a pomba branca é o símbolo do Espírito Santo, no âmbito popular é o símbolo da paz. “Pela Paz Universal!...” é como finda o texto de Reis (8 out. 1952, p. 2). Aliás, o “pedido” de paz é algo recorrente naquele período, já que, além dos traumas trazidos pela recém-terminada Segunda Guerra, pairava no ar a tensão entre os blocos capitalista e comunista.

Figura 4 – Benção da Imagem de Nossa Senhora de Fátima por Pio XII



Fonte: ACMPF. Dom João Cláudio Colling, à esquerda da imagem de Nossa Senhora de Fátima, juntamente com o Papa Pio XII e alguns seminaristas do Pontifício Colégio Pio Brasileiro (1952)

Por aqueles dias, a Catedral – ainda inacabada – passou a servir de recinto para as Santas Missões da Congregação do Santíssimo Redentor, usualmente conhecidas como Redentoristas. Por parte dos missionários ficou encarregado o Padre Antonio Siqueira, já por parte do clero diocesano ficaram responsáveis o Padre José Gomes, então Cura da Catedral, e seu coadjutor, o Padre Jacob Stein. Vindos da Província Redentorista de São Paulo, os missionários chegaram em Passo Fundo via Carazinho e foram recepcionados na Estação Férrea. A Imagem de Nossa Senhora Aparecida¹⁹⁷ que acompanhava as Missões só chegou no dia seguinte, sendo trazida

¹⁹⁷ Segundo José Leandro Peters (2015), os Redentoristas são responsáveis em grande parte pela promoção do culto de Nossa Senhora Aparecida, desde “que assumiram o controle do santuário na última década do oitocentos” (p. 107). Baseando-se nos estudos do historiador Augustin Wernet, Peters resume o seguinte: “[Dom Joaquim] Arcoverde [de Albuquerque Cavalcanti] era tendente ao catolicismo reformado, mas nunca entendeu que este poderia menosprezar o amor à pátria e a estima à terra e à cultura brasileira. Talvez esse seja um ponto que tenha pesado na escolha desses sacerdotes [Redentoristas]. Se a atuação dos religiosos estava em conformidade com os interesses da Igreja Católica como um todo, satisfazia ainda mais os anseios de Arcoverde, pois a congregação escolhida era promotora não só do catolicismo reformado em voga na época, como também buscava valorizar as tradições do povo brasileiro durante a sua atuação no país” (p. 109). Nesse ideal de missão, que mesclava o catolicismo reformado com aspectos nacionais, os Redentoristas da Província de São Paulo, “Quando aprenderam os benefícios da comunicação de massa”, passaram a investir de forma confiante “numa editora, para que mais pessoas fossem atingidas pela pregação. Em 1900, nasce a Editora Santuário, em Aparecida-SP, que há mais de

de Carazinho em avião cedido pelo Aero-Clube de Passo Fundo e descendo no aeroporto São Miguel. Do aeroporto, a Imagem foi levada até o centro, sendo acompanhada por cerca de 240 automóveis e caminhões (O NACIONAL, 20 out. 1952, p. 4).

As chamadas Santas Missões¹⁹⁸ foram fundamentais na restauração proposta por Dom Colling no norte do Estado, visto que elas apelam para um sentido “popularesco”, se assim podemos chamar. Elas adentram desde as pequenas comunidades até as grandes catedrais, tendo por objetivo final a propagação da fé católico-cristã ou até mesmo seu revigoramento, onde a fé já é existente. Tal sistema passou a dar fama aos redentoristas, pois eles ficaram conhecidos como padres de grandes pregações, de forte carisma e apelo popular, o que pode ser entendido, se levarmos em consideração que tal congregação religiosa tinha a predisposição de “conciliar o catolicismo devocional e popular a uma religiosidade ultramontana”, sendo esta a característica “fundamental para que o projeto mariano brasileiro tivesse sucesso”, como afirma José Leandro Peters (2015, p. 115).

Segundo Kenneth P. Serbin, as Santas Missões praticadas durante o século XX foram executadas de forma semelhante aos vicentinos no século XIX, quando estes teriam retomado os pressupostos prescritos pelo Concílio de Trento durante a “europeização do catolicismo brasileiro”, como o próprio autor costuma chamar. Assim, as missões itinerantes que “caíram em desuso com o declínio das ordens religiosas após 1759” acabaram voltando revigoradas no século XIX durante o transcurso da romanização. Nesse sentido, as “missões tornaram-se eventos fundamentais nos povoados, fazendas e outras áreas do vasto interior”, e estas “combinavam a expiação religiosa com festividades e um importante componente social: a mobilização do povo para a construção de igrejas, cemitérios, represas, cisternas e estradas (SERBIN, 2008, p. 89).

Seguiam-se as Missões e o “povo católico de Passo Fundo tem vibrado, com viva fé”, sendo que tais eventos “estão surtindo efeitos mais benéficos, haja visto as demonstrações

100 anos vem imprimindo ideias de Redenção. Em 1951, nasce uma emissora de Rádio, a poderosa Rádio Aparecida, que vem sendo uma aliada indispensável na pregação dos filhos de Santo Afonso. Em 2005, nasce a TV Aparecida, grandioso instrumento de evangelização nos dias de hoje. Em 2010, a Província de São Paulo percebeu os rumos que a comunicação vem tomando e investiu no mundo da Web, adquirindo um Portal de Internet, o Portal A12.com, um domínio digital que tem a cara da Mãe Aparecida” (A12, 2021b).

¹⁹⁸ As Santas Missões, realizadas inicialmente no Brasil ao molde jesuítico, são retomadas no século XIX pelos sacerdotes das Conferências de São Vicente de Paulo, simplesmente vicentinos ou lazaristas, como ficaram conhecidos no Brasil. Tais Missões foram fundamentais para a recristianização brasileira durante o transcurso do século XX e retomam em vários aspectos a estrutura colonial-imperial, já que, o tratar sobre os padres regulares e seculares na América Portuguesa e Império brasileiro, Serbin afirma que “os padres regulares implantavam a fé, e os seculares a mantinham. O clero regular controlava as missões estabelecidas para a população indígena e as escolas construídas nas cidades para os filhos da elite. Cabia aos padres seculares ministrar os rituais e obrigações do catolicismo, como a missa, o batismo, a confissão, o casamento e o funeral, além de cuidar da educação moral das famílias” (2008, p. 44-45).

empolgantes que se têm verificado nesta cidade”¹⁹⁹ (O NACIONAL, 31 out. 1952, p. 4). Com isso, os Padres Redentoristas trouxeram “como que vida nova para a religião católica” para a cidade de Passo Fundo. Além dessas manifestações de fé, que afloram o sentimento religioso e visam à propaganda vocacional, os missionários vieram a Passo Fundo por outro motivo: lançar a Pedra Fundamental do Seminário Redentorista²⁰⁰, no Bairro Boqueirão (Instituto Menino Deus). Tal evento ocasionou “o maior desfile de veículos automotores até hoje visto” na cidade²⁰¹. (O NACIONAL, 3 nov. 1952, p. 4).

Custando “apenas” 41 cruzeiros, o valor já incluía a passagem de ida e volta, sendo “facil, portanto, a todos participarem dos grandiosos atos que se realizarão em Erechim”. Os “grandiosos” acontecimentos se referiam à inauguração da primeira ala do Seminário Diocesano, sitiado na cidade vizinha, Erechim, onde estariam altas autoridades civis e religiosas, não apenas do Rio Grande do Sul, mas também de outras partes do Brasil. Para a ocasião, se fizeram presentes o então Governador do Estado Ildo Meneghetti, senadores, deputados federais e estaduais, além, é claro, de outras autoridades locais (O NACIONAL, 26 fev. 1955, p. 4).

Com a troca da Nunciatura Apostólica no Brasil, isto é, a saída de Dom Carlo Chiarlo, que exercerá tal função por oito anos (1946-1954), assumiu seu posto Dom Armando Lombardi (1954-1964). No ano seguinte de sua posse, o Arcebispo e Núncio Apostólico Lombardi se fez presente na cidade de Passo Fundo “graças ao convite que lhe fez Dom Claudio Colling”. Após a inauguração da primeira ala do Seminário, em Erechim, a “cidade [de Passo Fundo ficou] engalada para a recepção do embaixador de Sua Santidade o Papa”. (O NACIONAL, 28 fev. 1955, p. 4). Sendo o Núncio um diplomata da Sé Romana, ele se torna o maior representante da ICAR nos territórios nacionais.

¹⁹⁹ “As missões tornaram-se um elemento essencial da vida religiosa do Brasil no século XX [...] às vezes ensejavam momentos de arrebatadora catarse coletiva” (SERBIN, 2008, p. 91).

²⁰⁰ De acordo com as informações fornecidas pela própria Congregação Redentorista no Brasil, a expansão congregacional de mesmo nome iniciou-se no Rio Grande do Sul em 1920 com um grupo vindo de São Paulo. Porém, a fundação de uma Unidade foi instável, perpassando as localidades de Pelotas/RS (1920), Cachoeira/RS (1921), Carazinho/RS (1935), Pinheiro Marcado/RS (1937) e, finalmente, Passo Fundo (1951). Neste último município, criou-se um seminário do tipo propedêutico, isto é, que prepara e introduz aos estudos pré-seminarísticos para que o indivíduo possa ingressar de forma mais satisfatória tanto no seminário menor (segundo grau), como no seminário maior (Filosofia e Teologia) (A12, 2021a).

²⁰¹ Por mais que já houvesse a Ford (1919) e a General Motors (1925), é apenas na década de 1940 que temos uma expansão do mercado automobilístico no Brasil. Com a criação da Companhia Siderúrgica Nacional (1941) e da Fábrica Nacional de Motores (1942), o mercado nacional automobilístico aumentou significativamente. A partir daí, os projetos de abertura de rodovias cresceram pouco a pouco, contribuindo de forma significativa para a decadência do transporte de passageiros via malha ferroviária. De acordo com *O Nacional*, Passo Fundo ocupava em 1951 a terceira colocação no *ranking* estadual no que diz respeito à frota de veículos automotores (O NACIONAL, 18 set. 1951, capa).

Esse episódio nos faz refletir sobre o conceito de *estratégia*²⁰² de Pierre Bourdieu, pois num contexto de uma recém-troca de Núncio Apostólico, se aproximar de Dom Lombardi, “fazer sala” em Passo Fundo, não significa apenas uma questão amigável entre pares, mas sim algo de teor diplomático, que poderia trazer “bons frutos” a uma recém-criada diocese – Dom Lombardi era uma ponte direta para o Vaticano naquele momento. Esse é apenas um dos exemplos que fazem referência a uma característica central para o entendimento de Dom Cláudio Colling: o estrategista, o “bom jogador, que é de algum modo o jogo feito homem, faz a todo instante o que deve ser feito, o que o jogo demanda e exige. Isso supõe uma invenção permanente, indispensável para se adaptar às situações indefinidamente variadas, nunca perfeitamente idênticas” (BOURDIEU, 2004, p. 81).

Por mais que seja uma citação um tanto quanto longa, vale a pena voltarmos ao discurso do jornal *O Nacional* na ocasião do quarto aniversário de sagração episcopal de Dom Colling, pois ele sintetiza a criação das “sementeiras” diocesanas no norte do Estado do Rio Grande do Sul. Assim, segue o texto de forma *ipsis litteris*:

De lá para cá não tem medido esforços pelo bem espiritual de seus diocesanos. Percorreu as Paróquias em visita pastoral e encaminhou os documentos necessários para a Criação da Diocese de Passo Fundo. [...] O magno problema de todos os Bispos no Brasil é a falta de clero para atender espiritualmente os fiéis. Atacou S. Excia. com firmeza e entusiasmo incedíveis a construção do Pré-Seminário, realizado o que parece impossível. Em 6 meses inaugurava o prédio, com capacidade para 120 alunos internos. Em 2 de Março de 1952 marcou-se para a Diocese de Passo Fundo o início da solução do problema da escassez de clero, porquanto o Pré-Seminário era aberto com 107 alunos. Em seguida voltou suas atenções para o Seminário Menor Diocesano, a ser construído em Erechim. Em Março de 53 inaugurava-se um prédio provisório destinado a abrigar as duas primeiras séries ginasiais. Hoje trabalha-se intensamente na construção do prédio definitivo, cuja primeira ala estará pronta em Março de 1955. Se algo imponente se realizou na construção dos Seminários, deve-se inegavelmente ao esforço tenaz e capacidade de trabalho de S. Excia. Revdma. Vimo-lo percorrendo a Diocese de Paróquia em Paróquia, pedindo auxílios, convocando as forças católicas para cooperarem nesta grandiosa obra diocesana. Terminado o Seminário de Tapera, inicia nova campanha, desta vez, batendo de porta em porta, pedindo uma esmola para a construção do Seminário. Mas não somente pedia. Aproveitava esta oportunidade para realizar as visitas pastorais e na última semana pregava os tríduos que eram verdadeiras missões (O NACIONAL, 28 jan. 1954, p. 4).

O relato acima nos mostra a atenção e o tempo empregados por Colling na promoção do sacerdócio, estratégia mais que necessária, tendo em vista a busca da difusão do catolicismo romano na parte norte do Estado. Em festa realizada em homenagem ao decurso de seu

²⁰² “A noção de estratégia é o instrumento de uma ruptura com o ponto de vista objetivista e com a ação sem agente que o estruturalismo supõe (recorrendo, por exemplo, à noção de inconsciente). Mas pode-se recusar a ver a estratégia como o produto de um programa inconsciente, sem fazer dela o produto de um cálculo consciente e racional. Ela é produto do senso prático como sentido do jogo, de um jogo social particular, historicamente definido, que se adquire desde a infância, participando das atividades sociais” (BOURDIEU, 2004, p. 81).

aniversário, Padre Odilon, então reitor do Seminário Redentorista, saudou Dom Colling e exaltou suas realizações “como orientador espiritual, notadamente no setor das vocações sacerdotais, preparando os futuros pregadores da palavra de Cristo” (O NACIONAL, 24 jun. 1960, capa). Outro ponto que merece discussão é o “magno problema de todos os Bispos”, isto é, a falta de sacerdotes que pudessem agenciar as paróquias nos mais remotos cantos do Brasil; a base do processo de expansão e consolidação do catolicismo é a paróquia, ela é a ponte que aproxima a ICAR do fiel.

Acompanhando o processo que vinha se desenrolando na ICAR do Brasil, Thales de Azevedo relatou em 1955 que o número de paróquias havia aumentado significativamente, dadas as necessidades administrativas. Porém, o crescimento do clero vinha ocorrendo com muita lentidão, não acompanhando a demanda. Segue o autor: “Note-se, porém, que não há clero suficiente para encarregar-se de todas essas circunscrições eclesiais: naquele último ano [1947] estavam 47 paróquias vagas, dependendo de vigários de freguesias vizinhas”. Nas palavras de Azevedo, “o grande escândalo do catolicismo brasileiro é a sua esterilidade para as vocações sacerdotais” (AZEVEDO, 2002, p. 42).

Durante a década de 1950, o Rio Grande do Sul se consolidaria como “celeiro das vocações sacerdotais”, cuja “matéria-prima” adivinha dos núcleos coloniais, notadamente alemães e italianos. De “importadora”, passa a ser “exportadora” de clero. De “penúria sacerdotal”, passa a ser considerado o “celeiro de vocações”, começando em 1953 uma prática que permanece até a atualidade: o fornecimento de profissionais da Igreja gaúcha a outras regiões do país” (SEIDL, 2003, p. 95). Ao fazer a comparação numérica entre o Norte e o Sul do Brasil, Thales de Azevedo, contemporâneo ao processo, vai na mesma direção de Seidl ao afirmar que no “sul do país, todavia, o quadro é muito mais animador”. Resta, porém, frisar que mesmo sendo mais “animador” a extensa Diocese de Santa Maria contava com apenas 150 sacerdotes no ano de 1941 (AZEVEDO, 2002, p. 43).

Dito isso, ficam claros os motivos que fizeram com que Dom Colling tenha batido “de porta em porta, pedindo uma esmola para a construção do Seminário”. Além das ofertas feitas pelos fiéis pertencentes à diocese, houve várias festividades que tiveram por objetivo central a obtenção de lucros que seriam direcionados à construção dos seminários (O NACIONAL, 19 jan. 1952, p. 4). Sabiam os diocesanos da “necessidade de sempre os fiéis estarem unidos com a autoridades superior eclesial, representada na Diocese por S. Excia. Revdma” Dom Cláudio Colling (O NACIONAL, 30 jan. 1953, p. 4).

“Futuros Batalhadores da Maior Gloria de Senhor e da real grandeza do Brasil”. Assim eram chamados por Dom Colling os futuros seminaristas do Seminário Diocesano situado em

Erechim, durante as celebrações de inauguração da segunda ala do prédio. Naquela ocasião, se fez presente o então presidente Juscelino Kubitschek, que após pronunciamento feito por Dom Colling foi solicitado para que “humildemente [...] corteis a fita inaugural do Seminário Nossa Senhora de Fátima da cidade de Erechim” (O NACIONAL, 31 out. 1956, p. 3). Tal evento corrobora os estudos de Riolando Azzi (1994), ao conceber a neocristandade de forma mais ampliada, no que diz respeito a sua periodização, isto é, 1920 a 1960, quando o período se encerra com a mudança de ação pastoral no período que antecede o Concílio Vaticano II. Segundo Azzi, durante o governo Juscelino (1956-1961) houve um reforço da proposta de neocristandade.

A própria carga simbólica de ter um Presidente da República na inauguração de um Seminário Diocesano já denota uma aproximação entre Igreja e Estado. Resta, porém, salientar que tal proximidade não se restringia ao simbólico ou ao plano discursivo, ela adentrava também a esfera econômica. O próprio bispo diocesano Dom Colling afirma isso ao agradecer o apoio dos governos local, estadual e federal. Segue trecho:

Unidos aos esforços da população simples aqui, na amálgama que é o todo deste Seminário, também estão a colaboração da Prefeitura Municipal local, o auxílio da concessão gratuita do terreno e de transporte do material do Digno Governo do Estado e várias verbas do emérito Governo Federal colaboração, auxílio e verbas que, agradecidos esperamos nos continue a amparar também no futuro, para podermos levar a bom termo esta obra, para nos gigantesca, e para podermos conseguirmos saldar os grandes débitos que ainda nos oneram (COLLING, 31 out. 1956, p. 3).

No mesmo dia de inauguração da cidade de Brasília (21 de abril de 1960), eram em Passo Fundo abertas as novas dependências do Lar da Menina²⁰³, além do lançamento da Pedra Fundamental da “Escola Gratuita Cristo Redentor, anexa a Fundação Lucas Araújo”. Após dar os méritos ao Padre Paulo Farina por sua dedicação e altruísmo na Fundação Lucas Araújo²⁰⁴, Dom Colling apresentou o “Frei Manoel de Assunção da Igreja do Carmo (carmelitas descalços) de Uruguaiana”. Tomando a palavra, Frei Manoel “informou que sua missão era fundar em Passo Fundo, um seminário da Ordem Carmelita” (O NACIONAL, 22 abril 1960, p. 4). Tendo permanecido vários dias em Uruguaiana, meses antes (O NACIONAL, 18 nov. 1959,

²⁰³ Ainda estando sob a tutela da Fundação Beneficente Lucas Araújo, é conhecida atualmente com *Lar da Menina Padre Paulo Farina*. Iniciou suas atividades para atender meninas em situação de vulnerabilidade social em caráter de internato. Nos dias de hoje, tal entidade trabalha com crianças e adolescentes meninas com idade entre 4 e 15 anos, ofertando o Serviço de Convivência e Fortalecimento de Vínculos (SCFV), por meio de oficinas de artesanato, música, dança, teatro e outros.

²⁰⁴ A Fundação Beneficente Lucas Araújo é uma entidade uma entidade civil de direito privado, sem fins lucrativos, cuja preocupação volta-se para a assistência de crianças, adolescentes e idosos em situação de vulnerabilidade social. Criada em 1915, após a doação de terras feita pelo Tenente Coronel Lucas José de Araújo, essa entidade passou a ser administrada a partir de 1955 pela Diocese (Arquidiocese desde 2011) de Passo Fundo. Em 1957, Dom Cláudio Colling nomeou o Padre Paulo Augusto Farina como o Superintendente da Fundação.

capa) poderia ter Dom Cláudio solicitado a vinda de Frei Manoel, o que aliás era uma prática comum o bispo solicitar e, conseqüentemente, apoiar a fixação de congregações religiosas em seu território diocesano. Situado no “Km 7 na estrada que vai para Marau” o Seminário foi inaugurado aos 25 dias do mês de outubro de 1970, sob a direção do Padre Canísio Persch (O NACIONAL, 24 out. 1970, p. 7).

Dez anos após a criação da Diocese de Passo Fundo, foi criada a Diocese de Bagé, cuja administração ficou a encargo de Dom José Gomes. Tendo se envolvido profundamente com a sociedade passo-fundense, J. L. de Menezes²⁰⁵ assim declarava ao referir-se sobre a ida de Dom Gomes para Bagé: “Êste é de fato o mais rico presente que Passo Fundo criou e vai dar” (MENEZES, J. L. de., 26 jun. 1961, p. 2). Naquela ocasião, ainda, pensando na propagação da vida espiritual, alicerçada na doutrina católica romana, foram entregues diversos seminaristas da Diocese de Passo Fundo para a novel Diocese de Bagé, já que esta última ainda não tinha seminário próprio. Sobre isso, o Monsenhor João Aloysio Hoffmann²⁰⁶, então Vigário Geral da diocese passo-fundense, assim pronunciou:

com a criação da diocese de Bagé, oferece-se a oportunidade para expansão do espírito apostólico do nosso Bispo e de seus fiéis diocesanos. E o resultado foi a entrega de diversos seminaristas para a novel diocese de Bagé, que atualmente ainda nem Seminário possui. Sem dúvida, demonstra esse espírito missionário autenticidade da vida religiosa da nossa diocese (HOFFMANN, 21 jul. 1961, p. 4).

Por mais que não saibamos os números de seminaristas e sacerdotes no primeiro decênio da Diocese de Passo Fundo, o simples fato de ter “entregue” alguns seminaristas denota em certo grau a suficiência sacerdotal para manutenção em território de sua abrangência. Se não isso, mostra ao menos a tendência de a diocese passar a contribuir com a formação sacerdotal para o quadro administrativo da ICAR no Brasil; de “importadora”, passa a ser “exportadora”. Assim, Dom Colling “fomentou as vocações religiosas, instituiu seminários, cujos frutos hoje

²⁰⁵ “(do corpo docente da Faculdade de Filosofia)” (MENEZES, J. L. de., 26 jun. 1961, p. 2).

²⁰⁶ “Ordenado sacerdote em 1943, foi Vigário-cooperador da Paróquia do Bom Jesus em Carazinho (1944) e Pároco em Tapera (1945-1957). Com a criação da Diocese de Passo Fundo (1951) é chamado a integrar o Cabido Diocesano, sendo mais tarde (1958), convidado por Dom Cláudio Colling, então bispo da referida diocese, para exercer o cargo de Secretário Geral do Bispado. Em 1960, ganhou o título honorífico de Monsenhor e foi nomeado Pró-Vigário Geral, sendo, logo em seguida, nomeado Vigário Geral. Na Diocese de Passo Fundo, além das funções inerentes ao cargo de sacerdote, como “soldado de Cristo”, fez parte do corpo docente da Faculdade de Filosofia, ocupando dentre as várias cadeiras, a de Ética. Foi professor no Colégio Bom Conselho, na Escola Normal Oswaldo Cruz e na Escola de Enfermagem do Hospital São Vicente de Paulo. Pode-se dizer ainda que em consulta à documentação percebe-se que Hoffmann já vinha de longa data auxiliando Dom Colling nas visitas pastorais, o que evidencia uma sólida formação sacerdotal”. Foi o primeiro bispo da Diocese de Frederico Westphalen/RS (1961) e o primeiro da Diocese de Erechim/RS (1971). Nas palavras de Colling, “têm indubitavelmente, as qualidades e os predicados para ser o Continuidor da Obra Redentora de Cristo na novel e recém ereta Diocese de Frederico Westphalen”, e lamentando “a perda de tão extraordinário colaborador”, felicitava-se “por poder oferecer mais um Bispo à Santa Igreja Católica” (BALZAN, 2020, p. 2).

são numerosos e promissores” (O NACIONAL, 8 ago. 1962, capa). E aqui, é claro, falamos apenas do clero secular (diocesano). Para além disso, em 1966, só a cidade de Passo Fundo contava com ao menos quatro casas de formação de religiosos regulares: os Missionários da Sagrada Família (1944), a Congregação do Santíssimo Redentor (1959), a Ordem dos Carmelitas Descalços (1963) e a Congregação dos Missionários de São Carlos (1966)²⁰⁷.

Tendo como grande articulador Dom Cláudio Colling, em 1971 era criada a Diocese de Erechim. Assim, realizava-se o tão almejado sonho do povo católico daquele município, que, como consta na documentação, fez o pedido de um bispado ao menos duas vezes. A primeira feita quando ainda era chamada de Boa Vista do Erechim²⁰⁸, em 1930, pedido que não foi atendido, por “Passo Fundo ter pleiteado primeiro”. A segunda, em meados de 1948, quando a população de Erechim fez um abaixo-assinado e o enviou a Dom Antônio Reis, então bispo de Santa Maria, pleiteando a criação de uma diocese naquele município. Além do abaixo-assinado, a petição continha argumentos em favor do que estavam a pedir. Na exposição, davam destaque aos aspectos econômicos, demográficos e religiosos, sendo “um dos melhores centros de vitalidade religiosa” e contando com “uma porcentagem de 98% de católicos e em sua grande maioria de sólidas tradições religiosas” (ABAIXO-ASSINADO, 24 jun. 1948).

Essas evidências nos fazem refletir sobre a localidade do Seminário Diocesano. A escolha do local não estaria intimamente ligada a tais pedidos? Já que naquele momento a ICAR não poderia realizar tal pedido, não seria prudente dar aos “bons filhos” ao menos “uma cereja” em vez do “bolo” inteiro? Além disso, não seria estratégico para a própria ICAR colocar uma sementeira em um solo propício? Tendo uma população maciçamente católica, como ao menos eles tentavam se promover, ter um local de formação religiosa próximo não seria mais que necessário? Sem dúvida, as lideranças da ICAR, como estrategistas por excelência, no sentido certonianiano, fizeram tal escolha de local pensando que isso beneficiaria ambos os lados – notadamente, muito mais a ICAR, por em certa medida assinar um pacto com o povo fiel daquele município; a Igreja estava se mostrando de braços abertos aos pedidos de seus filhos.

²⁰⁷ “A Congregação dos Padres Carlistas terá em funcionamento em Passo Fundo, já em fevereiro de 1966, um noviciado (etapa do seminário para formação de sacerdotes, equivalente ao segundo ciclo do curso colegial) com a capacidade inicial de 50 noviços”. Em reunião entre o Padre Elias Bordignon e o então prefeito Mário Menegaz, o segundo assegurou a colaboração da prefeitura “para o funcionamento do noviciado, através do fornecimento de transformador de energia elétrica à construção da obra, no chamado passo do Valinho, adiante da Vila Vera Cruz e próximo às instalações da Cooperativa Tritícola” (O NACIONAL, 11 jan. 1966, p. 6).

²⁰⁸ “Desta cidade [Erechim], criada município a 30-IV-1918, escreve o Ir. Leão Magno, Marista, que mudando seguidamente de nome, não é de admirar que muito gaúcho não saiba onde fica Erechim. Os nomes que já teve quase dariam uma ladainha: Alto Uruguai, Paiol Grande, Boa Vista de Erechim, José Bonifácio, e finalmente Erechim. Dizem que agora não muda mais...” (LAUFER, 1957, p. 108-109).

Desmembrada totalmente da Diocese de Passo Fundo, o município de Erechim passou a sediar uma diocese de mesmo nome. Criada pela *Bula Cum Christus* de Paulo VI (1963-1978), abrangeu inicialmente 25 paróquias e teve como primeiro bispo Dom João Aloysio Hoffmann. Desconectado o território, a Diocese de Passo Fundo perdia sua principal sementeira vocacional, já que passou a pertencer à recém-criada Diocese de Erechim. De todo modo, o Seminário de Nossa Senhora de Fátima foi responsável pela formação de quatro bispos: Dom Luiz Demétrio Valentini, terceiro bispo da Diocese de Jales/SP (1982-2015); Dom Girônimo Zanandréa, segundo bispo da Diocese de Erechim/RS (1994-2012); Dom Osvaldo José Both, segundo bispo da Diocese de Novo Hamburgo/RS (1995-2006) e quarto arcebispo do Ordinariado Militar do Brasil/DF (2006-2014); e Dom Pedro Ercílio Simon, quinto bispo da Diocese de Uruguaiana/RS (1995-1998), terceiro bispo da Diocese de Passo Fundo/RS (1999-2011) e primeiro arcebispo da Arquidiocese de Passo Fundo/RS (2011-2012). Como já mencionado, Dom Colling foi o principal “pivô” da criação da Diocese de Erechim. Nesse sentido, já sabendo da concessão do seminário, ele programava em Passo Fundo a construção de um novo. Planejava comprar uma gleba de terra nas proximidades do matadouro municipal, local conhecido como “invernada do matadouro”, situado na Vila Petrópolis e contendo 70 hectares. A verba para a aquisição proveria da venda do prédio e das terras do seminário de Vila Maria/RS. Sendo as terras pertencentes à Prefeitura, o assunto deveria ser debatido na Câmara de Vereadores (O NACIONAL, 4 maio 1967, p. 4). Porém, a mesma proposição foi retirada “pelo Chefe do Executivo” antes mesmo de ser analisada pelo Poder Legislativo, fazendo com que Dom Colling fosse debater pessoalmente o assunto com os vereadores da situação e da oposição (O NACIONAL, 17 jan. 1968, capa).

Após longas discussões com relação à construção de uma nova sementeira diocesana, tiveram início em 1976 as campanhas e as obras do atual Seminário Nossa Senhora Aparecida, situado “no Km 3 da rodovia P. Fundo-Ernestina”. No ano seguinte (1977), já era inaugurada a primeira parte do Seminário. Devemos levar em consideração que a demora de cerca de dez anos para iniciar as obras se deva ao que alguns autores chamam de “crise das vocações sacerdotais”, que se iniciam no transcurso do Concílio Vaticano II, como veremos mais adiante. Em 1983, o Seminário passa a ser designado como “Maior”, e isso se deu graças à criação do Instituto de Teologia e Pastoral (ITEPA), em 1982. Tal empreendimento teve sucesso imediato “graças à colaboração de todos os diocesanos”, sobretudo os agricultores. “Podemos até dizer – brincou Dom Cláudio Colling – que este é o Seminário da Soja”, já que “agricultores da região se prontificaram a plantar, a cada ano, quatro quilos de soja, cujos resultados financeiros foram canalizados para consolidar o empreendimento” (O NACIONAL, 7 mar. 1977, p. 12).

Mas e a romaria diocesana? Essa foi concedida juntamente com o seminário à Diocese de Erechim. Tendo em vista a necessidade de uma romaria diocesana, e sobretudo uma romaria que representasse a devoção dos passo-fundenses, em 1980 era idealizada a Romaria de Nossa Senhora Aparecida²⁰⁹, que se tornou efetiva e passou a ser anual a partir de 1981. De acordo com Gizele Zanotto, é desde a terceira edição que a saída se dá em frente à Catedral Metropolitana, no centro da cidade, percorrendo um percurso de “cerca de 6,5 Km até o Seminário – depois Santuário de Aparecida. Este trajeto é o que se realiza desde então. Do evento inicial até os dias atuais, a Romaria Arquidiocesana de Nossa Senhora Aparecida (a elevação a Arquidiocese de Passo Fundo se deu em 2011) teve ampliado seu público participante de cerca de 200 fiéis para 200.000 romeiros” (2016, p. 97).

3.2.1. *Ele, sendo chefe no meio de seu povo, não se tornará impuro, para não se profanar*²¹⁰: a Casa de Retiros e o *aggiornamento*²¹¹

Como vimos anteriormente, o isolamento e, conseqüentemente, a construção de um mundo paralelo ao mundo dito profano são uma tônica na formação sacerdotal. A própria distinção entre sagrado e profano costuma ser bem demarcada no cristianismo – templos, cemitérios, seminários etc. Dentro dessa lógica, as casas de retiro têm uma finalidade parecida, se levarmos em consideração seu afastamento territorial estratégico (costumam estar localizadas em sítios ou regiões afastadas das cidades), que busca deslocar o indivíduo do seu lugar comum de convívio para um “paraíso na terra”. Além do silêncio, são lugares que normalmente estão envoltos de árvores, cuja manutenção e preservação da natureza são fundamentais, já que o contato com a fauna e a flora pressupõe um contato direto com a criação e a perfeição de Deus. Esses aspectos são reforçados em retiros de descendência franciscana.

²⁰⁹ Para saber mais sobre a Romaria de Nossa Senhora Aparecida e a Romaria de São Miguel Arcanjo ver: ZANOTTO; GUIDOLIN, 2012. Já sobre a construção da crença na “santinha de Passo Fundo”, Maria Elizabeth de Oliveira, ver: WINTER, 2012.

²¹⁰ A citação situada em Levítico 21:4 refere-se ao sacerdote.

²¹¹ Do italiano, significa atualizar. As novas estratégias pastorais cujo objetivo vislumbra a adaptação aos novos tempos, e conseqüentemente uma atualização, foram propostas durante o Concílio Vaticano II. No entanto, esse *aggiornamento*, como se referia o Papa João XXIII, passou a ser interpretado de diversas maneiras dentro da própria Igreja. Essas várias interpretações acarretaram divergências internas e intensificaram uma crise institucional já existente. No período pós-Conciliar, referindo-se à situação da ICAR naquele momento, o Papa Paulo VI afirmava ter a sensação de que “de alguma fenda a fumaça de Satanás entrou no templo de Deus”, pois havia dúvidas, incertezas e confrontos dentro da instituição romana (Cf. PAULO VI, 1972). Para saber mais sobre as *interpretações do Concílio Vaticano II no catolicismo brasileiro*, ver: SILVA JÚNIOR, 2013.

As Casas de Retiro retomam em grande parte, na contemporaneidade, a premissa do *fuga mundi* do ascetismo monástico²¹².

Convencido da necessidade dos retiros para a formação espiritual e religiosa do homem, além, é claro, das estratégias disciplinares, Dom João Cláudio Colling buscou recursos financeiros para a construção da Casa de Retiros, situada na Vila Lucas Araújo, cidade de Passo Fundo. De acordo com o padre jesuíta Frederico Laufer (1957), Dom Cláudio foi o responsável pela construção da Casa Betânia em Porto Alegre, quando ainda trabalhava por lá, o que evidencia o valor dado por ele em relação a tais estabelecimentos. Assim, idealizado por Colling, houve a compra de um terreno da família Dinardo, em 1954.

Após a constituição de comissões, iniciaram-se as campanhas de arrecadação de fundos, e já no ano seguinte, 1955, as obras começaram, sendo a pedra fundamental benzida pelo próprio Dom Cláudio Colling, em janeiro daquele ano. É interessante pontuar que a imprensa se dirige ao local como “Vila Schell” e não “Vila Lucas Araújo”. Isso pode ser compreendido, já que são bairros limítrofes, logo podem ter se reorganizado espacialmente ao longo do tempo (O NACIONAL, 24 nov. 1955, capa).

Reinando “maior entusiasmo”, Dom Jaime de Barros Câmara, então Cardeal e Arcebispo da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro (1943-1971), seria “festivamente recepcionado” em Passo Fundo, pois veio especialmente para a inauguração da Casa de Retiros a convite de Dom Colling. Na ocasião, Dom Jaime falou sobre “á importância das Casas de Retiro e sua necessidade espiritual, nos dias que decorrem e afirmou que veio para fazer o retiro do clero local”. Posteriormente, Dom Jaime cortou a fita inaugural e deu a benção a todas as dependências da Casa (O NACIONAL, 10 dez. 1956, capa).

Desde então, a Casa passou a ser repetidamente frequentada, não apenas por seminaristas ou sacerdotes, mas por todos aqueles que desejassem “o próprio paraíso”. Já no ano seguinte, fora proposto um retiro para aqueles que gostariam de “fugir às folias do carnaval”. Cerca de trinta homens se fizeram presentes, das mais diversas classes sociais e dos mais diversos ramos: industrialistas, comerciários, funcionários públicos, comerciantes,

²¹² Em *A ética protestante e o “espírito” do capitalismo*, Max Weber diferencia o ascetismo monástico do ascetismo intramundano. Enquanto no primeiro o desenvolvimento espiritual se dá na clausura, nos intramuros, e na conseqüente rejeição dos prazeres mundanos, no segundo o desenvolvimento espiritual se dá no mundo, no extramuros, sendo essa uma concepção de ascetismo protestante. A vocação não é mais apenas uma vocação, mas sim uma “vocação profissional”; o trabalho dignifica o homem. Nesse sentido, as denominações protestantes reconhecem que o “único meio de viver que agrada a Deus não está em suplantando a moralidade intramundana pela ascese monástica, mas sim, exclusivamente, em cumprir com os deveres intramundanos, tal como decorrem da posição do indivíduo na vida, a qual por isso mesmo se torna a sua ‘vocação profissional’”. Além disso, “a conduta de vida monástica é encarada não só como evidentemente sem valor para a justificação perante Deus, mas também como produto de uma egoística falta de amor que se esquivava aos deveres do mundo” (WEBER, 2004, p. 72-73).

banqueiros, bancários, ferroviários, entre outros. Todos eles entregaram-se “à meditação e a palestras salutares”, palestras essas proferidas três vezes ao dia por Dom Colling (O NACIONAL, 4 mar. 1957, capa).

A convite de padre Jacob Stein, esteve entre os retirantes de carnaval o jornalista Jorge Edeth Cafruni, a fim de vivenciar tal experiência e posteriormente relatar suas impressões, tornando-se dessa forma uma propaganda de tais retiros. Classificando as palestras de Dom Colling como “impressionantes”, Cafruni descrevia o local como um “recanto privilegiado de Passo Fundo, rodeado de altos pinheiros e formosos capões”. Além disso, ele retrata o que já falamos, isto é, o desligamento do mundo, o *fuga mundi*. “Lá fora, o contraste: reinava o Momo, em plena algazarra, ouvindo-se os ecos distantes das músicas, dos foguetes... tão distante que o carnaval ali chegava apenas como um sussurro da brisa através das folhagens” (CAFRUNI, 7 mar. 1957, p. 3).

Essa premissa do *fuga mundi* monástico vai ser readequada ao modelo tridentino de formação sacerdotal, sendo este um dos pontos que nos fazem entender o porquê da demora da ICAR em se preocupar de fato com os problemas sociais. Vivendo em um mundo paralelo e não tendo as experiências empíricas que a população vinha tendo, ficava difícil entender a situação e, conseqüentemente, agir sobre ela. Sobre esse ponto, é elucidativa a entrevista de Dom Hélder Pessoa Câmara, em 1979, ao referir-se sobre sua própria formação:

É curioso: naquele tempo [1923-1931], quando eu estava no seminário achávamos perfeitamente normal nos prepararmos para servir às pessoas mantendo distância delas por anos e anos. [...] Trazíamos a marca da Contra-Reforma. Nós, da Igreja, perdemos um tempo enorme porque estávamos muito preocupados em nos defender. Éramos muito bons em justificar nossa religião, mas sobretudo uma justificação defensiva. [...] quando deixei o seminário, tinha apenas uma vaga idéia sobre as questões sociais. [...] O mundo cada vez mais se dividia em dois campos opostos: capitalismo e comunismo (SERBIN, 2008, p. 124).

Além disso, ao romanizar, a Igreja passou a europeizar o clero, deixando-o mais distante da realidade brasileira. Nesse sentido, as Casas de Retiro se constituíram como mais uma estratégia disciplinar, já que na visão da ICAR passar as férias em casa seria perigoso para os seminaristas, uma vez que existia o rompimento de um circuito sagrado e eles ficariam expostos ao mundo exterior, o mundo profano. De acordo com Kenneth P. Serbin, algumas “dioceses compraram casas de veraneio no campo para não mandar os seminaristas para casa. Terminando as férias, os seminaristas realizavam um retiro espiritual para facilitar o retorno à disciplina” (2008, p. 122).

Tendo passado o Concílio Vaticano II, a Casa de Retiros tornou-se o palco e centro irradiador do *aggiornamento* da elite eclesiástica dos Estados do Rio Grande do Sul e Santa

Catarina. Em notícia publicada em 6 de abril de 1966, o jornal *O Nacional* informava sobre a realização do “1º Curso de Atualização Pastoral nas Linhas do Concílio Ecumênico”. Informava ainda sobre o número de bispos que se fariam presentes no curso, sendo “quinze bispos do Rio Grande do Sul e cinco de Santa Catarina” (O NACIONAL, 6 abr. 1966, capa). Tal número é coeso, se levarmos em conta o número de circunscrições eclesiásticas de ambos os estados. Até aquela data, no Rio Grande do Sul havia uma arquidiocese e dez dioceses, enquanto o estado vizinho, Santa Catarina, tinha uma arquidiocese e quatro dioceses. De todo modo, as informações quanto aos números vão mudar nas notícias que se seguem à data da primeira, não sendo, portanto, consenso.

Era segunda-feira, dia 11 de abril de 1966, quando se encontravam no Município de Passo Fundo os bispos pertencentes à Conferência Nacional dos Bispos do Brasil – CNBB/Regional Sul 3²¹³. Dada a importância de tal evento, decidimos por bem listar os prelados presentes, incluindo o ano de seus mandatos em suas referidas dioceses. Do Estado do Rio Grande do Sul: Dom Alfredo Vicente Scherer, arcebispo de Porto Alegre (1947-1981); Dom Antônio Zattera, bispo de Pelotas (1942-1977); Dom Benedito Zorzi, bispo de Caxias do Sul (1952-1983); Dom Henrique Gelain, bispo de Vacaria (1964-1986); Dom João Cláudio Colling, bispo de Passo Fundo (1951-1981); Dom Luís Victor Sartori, bispo de Santa Maria (1960-1970); Dom Augusto Petró (1964-1995); Dom Dom Alberto Frederico Etges, bispo de Santa Cruz do Sul (1959-1986); Dom José Gomes, bispo de Bagé; Dom João Aloysio Hoffmann, bispo de Frederico Westphalen (1962-1971); Dom Frei Cândido Júlio (Maria) Bampi, bispo-auxiliar de Caxias do Sul (1957-1978); Dom Edmundo Luís Kunz, bispo-auxiliar de Porto Alegre (1955-1988); e Monsenhor Ângelo Félix Mugnol, recém nomeado bispo-auxiliar de Pelotas (1966). Já do Estado de Santa Catarina: Dom Joaquim Domingues de Oliveira, arcebispo de Florianópolis (1914-1967); Cônego Afonso Niehues, administrador apostólico de Florianópolis e futuro arcebispo de Florianópolis (1967-1991); Dom Daniel Henrique Hostin, bispo de Lages (1929-1973); Dom Frei Anselmo Pietrulla, bispo de Tubarão (1955-1981); Dom Gregório Warmeling, bispo de Joinville (1957-1994); Dom Wilson Laus Schmidt, bispo de Chapecó (1962-1968); e Dom Walmor Battú Wichrowski, que após sua

²¹³ A Regional Sul 3 foi fundada em 1964, paralelamente à fundação da Regional Sul 2, cuja territorialidade desta segunda passa a abranger todo o Estado do Paraná, tornando a mesma Regional totalmente autônoma com sede em Curitiba/PR. Nesse sentido, de 1964 até 1970, a Regional Sul 3 abarcava os Estados de Santa Catarina e Rio Grande do Sul. Idealizada ainda em 1969 por Dom Afonso Niehues, então arcebispo de Florianópolis, seria criada no ano seguinte (1970) a Regional Sul 4, com sede em Florianópolis/SC. Cf. em: CNBB RS1; CNBB RS2; CNBB RS3 e CNBB RS4, 2020.

resignação do posto de bispo-auxiliar de Santa Maria (1965), volta a ser bispo titular de Phelbes (O NACIONAL, 11 abr. 1966, capa).

Dentre as deliberações postas por ocasião da reunião dos recém-mencionados prelados, deu-se a criação do Secretariado Diocesano de Pastoral na Diocese de Lages/SC, tendo por objetivo “um meio organizado para se aplicar a eclesiologia proposta pelo Vaticano II, bem como organizar a vida pastoral nesta nova perspectiva pós Vaticano” (PEREIRA, 2016, p. 40).

Os religiosos reunidos em Passo Fundo estiveram por uma semana sob a presidência dos trabalhos de Dom Alfredo Vicente Scherer, sendo acompanhado por Dom José Gonçalves da Costa, bispo titular de Rodópolis (1962-1969) e Secretário Geral da CNBB (1964-1968). A sessão de encerramento ficou a cargo de Sebastiano Baggio, Núncio Apostólico no Brasil (1964-1969). Em nota publicada em *O Nacional*, os “Padres da Catedral” buscaram explicar as motivações dos trabalhos a serem realizados durante aquela semana. Assim, fizeram a analogia entre um corpo doente e o uso de remédios prescritos por um médico.

De nada adianta ao doente se apenas se contentasse com a receita do médico. Torna-se necessário que compre os remédios e os tome. Só assim tornar-se-á plenamente eficiente o trabalho do médico e o problema da doença que afetava o organismo será solucionada, com a plena recuperação da saúde. Essa comparação pode aplicar-se também ao Concílio. O Mundo seria o doente. O trabalho do médico receitando os remédios adequados foi feito pelos Bispos Peritos do Concílio [...]. Resta agora o nosso trabalho. Valer-nos destes preciosos remédios para recuperarmos o vigor de uma humanidade sadia [...] (O NACIONAL, 13 abr. 1966, capa).

Não seria novidade para os próprios integrantes da ICAR a necessidade de “renovação da Igreja, naquelas facetas passíveis de adaptação, dada a mutação da História dos homens” (O NACIONAL, 13 abr. 1966, capa). A historicidade da ICAR, com seus quase dois milênios de existência, como instituição, vem se adaptando, mesmo que tardiamente, às mudanças temporais que as sociedades humanas acarretam. Assim, percebe-se a instituição católica e sociedade se retroalimentando numa constante dialética. É nessa dialética alicerçada em estratégias que a Igreja Romana se mantém no cenário sociocultural.

Naquele mesmo ano, depois dos cursos de atualização reservados aos bispos e arcebispos, iniciou-se na Casa de Retiros o “Primeiro Encontro de Padres do Rio Grande do Sul e Santa Catarina”, com um total de 50 sacerdotes (O NACIONAL, 19 abr. 1966, capa). Nos anos que se seguem, outros retiros de *aggiramento* foram realizados, sendo promovidos pela CNBB.

O Concílio Vaticano II é colocado de forma unânime pelos historiadores como o maior momento de crise da ICAR, desde o Concílio de Trento. A Igreja mais uma vez não se atualiza, não se reforma por vontade própria, ela é colocada em xeque por parte de alguns membros e

obrigada a se readequar à “esteira” da história, que não para, já que história é movimento. De acordo com Zulian, o Concílio Vaticano II

representou uma nova perspectiva nas relações da igreja com o mundo moderno, em que não configurou apenas uma simples tentativa de conciliação com a sociedade do tempo após quase dois séculos de enfrentamento. A hierarquia eclesiástica, em sua grande maioria, concluiu pela inutilidade da condenação da modernidade pela idéia única de “verdade”, prerrogativa da Igreja católica e seu magistério. A retomada do diálogo, como caminho para fazer chegar à sociedade uma idéia de salvação, propiciou à instituição a elaboração conciliar de uma nova autocompreensão que, ao aliviar a ênfase na autoridade e na obediência, construiu uma eclesiologia assentada sobre duas categorias inovadoras: a) a Igreja como mistério e sacramento da salvação; b) a Igreja como povo de Deus (2009, p. 350).

No que diz respeito à história da instituição romana no Brasil, nos parece que dois são os intelectuais que causam um “racha” dentro da própria Igreja nacional e ajudam a constituir a ala chamada de *progressista*, que mais tarde desencadearia na Teologia da Libertação (TL). O primeiro é o filósofo católico francês Jacques Maritain e sua obra *Humanismo Integral*²¹⁴, lançada em 1936. Tal autor acabou se tornando base das leituras do até então conservador Alceu Amoroso Lima, intelectual leigo de grande influência durante o século XX²¹⁵. O segundo é o Cardeal belga Joseph Cardijn, fundador da Juventude Operária Católica (1920) e do método *Ver-Julgar-Agir*²¹⁶. Enquanto o primeiro constrói a teoria de um novo tipo de humanismo, alicerçado em uma sociedade fraterna, o segundo cria um método que será base para alicerçar a Teologia da Libertação (TL).

A Teologia da Libertação, como ficou conhecida, é uma corrente teológica cristã, nascida na América Latina, depois do Concílio Vaticano II e da II Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Medellín, na Colômbia (1968)²¹⁷. Na ocasião da III Conferência Geral do Episcopado Latino-Americano em Puebla, México (1979)²¹⁸, os

²¹⁴ Nas palavras de Jacques Maritain, “Nós vemos esse novo humanismo, o qual não tem padrões em comum com o humanismo ‘burguês’ e que é no todo mais humano, pois não glorifica o homem, mas real e efetivamente respeita a dignidade humana e faz justiça às demandas integrais da pessoa, como orientado em direção a uma realização socio-temporal da preocupação dos Evangelhos com as questões humanas (as quais não pretendem existir meramente na ordem espiritual, mas se fazer encarnadas) e em direção ao ideal de uma comunidade fraterna” (1973, p. 7) [tradução nossa]. Já nas décadas de 1940 e 1950, o modelo de seminário tridentino era discutido. Destro dos seminários, alguns professores “liturgistas introduziam as obras do polêmico teólogo francês Jacques Maritain cujo ‘humanismo integral’ inspirou os católicos a radicalizar suas idéias sobre os males sociais do Brasil” (SERBIN, 2008, p. 158-159).

²¹⁵ Para saber mais sobre essa mudança de perspectiva de Alceu Amoroso Lima, a partir do contato com Jacques Maritain, ver: RODRIGUES, 2006.

²¹⁶ “Em 1924, Cardijn esboçou o método na sua totalidade. No ano de 1925, a metodologia era conhecida como conhecer, julgar e querer. Posteriormente, num escrito de 1926, o método foi traduzido como: aprender a ver, a julgar e a agir. Somente em 1930 que os três termos foram estabelecidos como Ver-Julgar-Agir” (LOPES; PERTILE, 2020, p. 36).

²¹⁷ O documento conclusivo pode ser acessado em: II CELAM, 1968.

²¹⁸ O documento conclusivo pode ser acessado em: III CELAM, 1979.

pressupostos de Medellín são reafirmados, isto é, reforça-se a promoção de uma Igreja combativa às desigualdades sociais. De qualquer forma, a TL tem suas raízes da Doutrina Social da Igreja, sendo de costume atribuir ao Papa Leão XIII e à bula *Rerum Novarum*, de 1891, o início de tal doutrina. Em comemoração do 70º aniversário da *Rerum Novarum*, João XXIII publicou, em 1961, a encíclica *Mater et Magistra*, sendo que em sua quarta parte, no item *Sugestões práticas*, podemos visualizar o seguinte:

Para levar a realizações concretas os princípios e as diretrizes sociais, passa-se ordinariamente por três fases: estudo da situação; apreciação da mesma à luz desses princípios e diretrizes; exame e determinação do que se pode e deve fazer para aplicar os princípios e as diretrizes à prática, segundo o modo e no grau que a situação permite ou reclama. São os três momentos que habitualmente se exprimem com as palavras seguintes: “ver, julgar e agir” (JOÃO XXIII, 15 maio 1961, n.p.).

Ao fazerem a genealogia do método *Ver-Julgar-Agir* e construírem uma relação deste com a TL, Antonio de Lisboa Lustosa Lopes e Cassiano Alberto Pertile afirmam que

O Magistério da Igreja, de certa forma, oficializou o método Ver-Julgar-Agir com muita parcimônia e até mesmo com resistência. Ele foi adotado em documentos anteriores ao Vaticano II, como a encíclica *Mater et Magistra*. No Concílio ocorreu a sua solidificação, fazendo-se presente na estrutura de alguns documentos como a *Gaudium et Spes*, por exemplo. Mais tarde, o Método guiou as reflexões da conferência do episcopado latino-americano de Medellín e a estrutura dos seus documentos conclusivos (LOPES; PERTILE, 2020, p. 37).

Outro ponto que reafirma nossa hipótese sobre a influência de Jacques Maritain e Joseph Cardijn para a constituição de uma Igreja progressista é o *Compêndio da Doutrina Social da Igreja* (2004), produzido pelo Pontifício Conselho Justiça e Paz, que naquela ocasião era presidido pelo Cardeal italiano Dom Renato Raffaele Martin. Tal compilação foi elaborada “por encargo recebido do Santo Padre João Paulo II, para expor de modo sintético, mas completo, o ensinamento social da Igreja” (MARTINO, 2 abr. 2004, n.p.). Esse mesmo documento se utiliza do conceito de *humanismo integral* durante cinco vezes (um título e quatro vezes no corpo do texto) e acrescentam a ele o *solidário*; humanismo integral e solidário²¹⁹. Jacques Maritain, aliás, foi uma das inspirações para a construção da *educação libertadora* de Paulo Freire²²⁰.

Imersa nesse cenário de transição constante; de uma recém-Igreja romanizada, centralizadora e conservadora para uma Igreja descentralizadora e progressista, começaram a

²¹⁹ Cf. COMPÊNDIO, 2004.

²²⁰ Segundo Rogério Luiz de Souza, “Paulo Freire (1921-1997) é exemplo eloquente desse engajamento católico militante no campo científico da educação, ao formular uma ‘pedagogia da ação’ elaborada a partir da sua própria experiência de vida com a realidade precária da população empobrecida e das suas leituras ressignificadas da filosofia política de Jacques Maritain (1881-1973) e da filosofia da ação de Emmanuel Mounier (1905-1950)” (2019, p. 178-179).

ocorrer conflitos e divergências internas quanto a seus rumos, acarretando em certo grau uma crise de identidade institucional. Aliás, estando a ICAR inserida no que Bauman (2001) chama de *modernidade líquida*, iniciada no pós-Segunda Guerra e intensificada a partir dos anos 1960, seria inevitável que essas estruturas não “derretessem”. Por quase dois séculos a Igreja rejeitou a modernidade, fechando-se em si mesma, mas chegado o século XX e a consequente “aceleração do tempo”, ela não viu outra saída a não ser “tirar a armadura” e se modernizar, pensar em novas estratégias e formas de atuação, num mundo cada vez mais dinâmico e fluido. Porém, introjetar uma *modernidade líquida* sem ter passado pela *modernidade sólida* foi como cair de um abismo. Faltavam pontos de referência que ancorassem a instituição nesse novo período. Ancorar-se apenas na tradição não correspondia mais aos anseios e às necessidades contemporâneas. Para Serbin, “quando a Igreja abandonou a era tridentina e se lançou de cabeça na modernidade, o clero e os seminários foram arrastados para um turbilhão” (2008, p. 156).

É interessante lembrar que as atualizações já vinham ocorrendo durante o decurso do Concílio Vaticano II, já que em 25 de janeiro de 1964, após longos debates realizados no chamado *primeiro período* (outubro de 1962 a setembro de 1963), houve a criação do *Consilium ad exsequendam Constitutionem de sacra Liturgia*²²¹, que solicitava a aplicação antecipada, isto é, antes do final do Concílio, das já realizadas reformas litúrgicas. Entre tais reformas, fora adotada a língua vernácula, pois, além das críticas feitas há décadas com relação à passividade dos fiéis durante as celebrações litúrgicas (como os leigos não entendiam o latim, não havia uma participação ativa durante o culto) (ALBERIGO, 2005, p. 44), entedia-se que “uma igreja viva não se faz de uma língua morta”²²² [tradução nossa] (LAMBERIGTS, 1996, p. 147). Nesse sentido, aos 20 dias do mês de setembro de 1964 foi oficiada a primeira missa em português na Catedral de Passo Fundo (O NACIONAL, 19 set. 1964, p. 6).

É interessante pontuar que a década de 1940 foi decisiva para os rumos da ICAR no Brasil. Além das novas ideias e o consequente início gradual da chamada ala progressista, é nesse período que o sistema de neocristandade é diluído. É claro que esse mesmo sistema vai se rearticular durante o período de Juscelino Kubitschek, como pontua Azzi (1994). De todo modo, com a derrubada do regime varguista em 1945, o monopólio religioso que a ICAR praticamente detinha acabou sendo perdido. Nesse sentido, o campo religioso passa a ser palco de novas disputas. Porém, a romanização havia criado um “refúgio inseguro” de proteção contra o pluralismo, fazendo com que a ICAR no Brasil não estivesse pronta para tal embate; a Igreja estava acomodada. Além disso, a estagnação no modo de fazer missões não atraía mais as

²²¹ Tradução: Conselho para a aplicação da constituição litúrgica.

²²² Citação original: “una chiesa viva non sa che farsene di una lingua morta”.

massas, e o povo do campo, historicamente mais próximo da ICAR, vai aos poucos se transferindo para as cidades, perdendo assim a sua base mais tradicional (SERBIN, 2008, p. 158).

Neste sentido, todo esse movimento ocasionou já na década seguinte, ou seja, 1950, o início da crise das vocações sacerdotais, tendo tido nas décadas de 1960 e 1970 o auge dessa mesma crise. Segundo Marcos Alfonso Spiess, quatro são os pontos internos e externos que causaram a crise vocacional-sacerdotal. São eles:

a maior possibilidade de acesso à estudos mais avançados sem necessariamente ter que entrar no seminário [...]; o não posicionamento efetivo quanto a real importância dos padres dentro da hierarquia da Igreja, visto que o Concílio Vaticano II enfatizou a importância dos bispos, e principalmente do leigos na manutenção eclesial, abalando a status dos padres na hierarquia eclesiástica [...]; a industrialização possibilitando novas formas de ascensão social e outros modos de negociação da herança rural [...]; o rápido desenvolvimento da Teologia da Libertação (TL) e a cobrança de uma nova identidade dos padres ligada ao engajamento político-social por partes dos seminaristas (reforçando a crise identitária já oficializada nos documentos do Concílio Vaticano II) (SPIESS, 2012, p. 52-53).

Além disso, devemos levar em consideração a multiplicação de outras denominações religiosas nesse período, a solidificação e a expansão dos cultos protestantes e a própria conjuntura política: a ditadura militar. Por mais que a CNBB, órgão que rege as prerrogativas da ICAR no Brasil, tivesse apoiado o golpe civil-militar em 1964, ela se voltou contra o governo logo em seguida²²³, tendo intensificado suas críticas a partir de dezembro de 1968, após o Ato Institucional Número 5 (AI-5), mesmo ano em que a ICAR Latino-Americana assume a predileção aos mais necessitados, após o II CELAM, realizado em Medellín, na Colômbia.

Ainda, dentro dessa conjuntura política nacional, o regime ditatorial tentou sabotar a influência da ICAR no Brasil, sobretudo a ala progressista, por meio de algumas estratégias. Entre essas, estava a

concessão de maior liberdade a religiões concorrentes, como a umbanda e o pentecostalismo protestante, que vinham ganhando adesões no Exército e na população em geral. Reprimida durante o Estado Novo e combatida pela Igreja nos anos 50, a nacionalista e sincrética umbanda cresceu rapidamente depois da Segunda Guerra Mundial [fim do período varguista e consequente fim da neocristandade] e em 1964 atingia 4% do corpo dos oficiais. Durante o regime sua popularidade cresceu. O Exército não só permitiu que a umbanda operasse livremente, como reconheceu seus

²²³ É claro que as críticas ao governo não eram feitas publicamente, mas sim às escondidas, dentro de uma lógica diplomática entre duas instituições de grande relevância na história nacional: a Igreja Católica e o Exército. Aliás, as críticas eram direcionadas apenas ao caráter de repressão, mas não ao governo como um todo. Exemplo disso é o encontro de Dom Eugênio de Araújo Sales e Dom Hélder Pessoa Câmara com o então presidente Humberto de Alencar Castelo Branco, já em abril de 1964, em que ambos os prelados reclamavam “da violenta repressão contra a esquerda” (SERBIN, 2001, p.160). “A campanha antitortura começou lentamente nos anos 60 e ganhou força depois do AI-5. A Igreja desempenhou um papel de destaque no seu fortalecimento” (SERBIN, 2001, p. 179).

feriados, contou seus membros no censo e mudou suas dezenas de milhares de centros religiosos da jurisdição policial para a civil (SERBIN, 2001, p. 121-122).

Esses são pontos que nos fazem entender em partes as motivações da ICAR no Brasil para retomar com força o processo de diocesanização. Ao trabalharmos com os números, percebemos que o ápice da criação de circunscrições eclesiásticas criadas nos três Estados do Sul no Brasil, isto é, Rio Grande do Sul, Santa Catarina e Paraná, desde o século XIX até o século XXI, se encontram na década de 1950 com 22%, 1960 com 20% e 1970 com 20% do total²²⁴. Cremos que tal movimento tenha tomado proporções nacionais, com variações, como pode ser notado na Região Sudeste (São Paulo, Rio de Janeiro, Minas Gerais e Espírito Santo), onde o ápice foi nas décadas de 1950 com 13%, 1960 com 14% e 1980 com 13% do total de circunscrições eclesiásticas criadas.

De todo modo, tal crise não foi apenas na ICAR no Brasil; ela tomou proporções mundiais já no período que antecedeu o Concílio Vaticano II, mas são intensificadas durante e no pós-período conciliar. É claro que em períodos anteriores ao Vaticano II largar a batina sem permissão da ICAR acarretava não somente em excomunhão, mas fazia com que o indivíduo caísse no ostracismo social e profissional. A permissão de dispensas sacerdotais fora implementada apenas durante e após o Concílio. “Em 1971, cerca de 20 mil homens no mundo todo haviam deixado o sacerdócio. Segundo outra estimativa, 25 mil saíram entre 1962 e 1970. O total mundial registrado pelo Vaticano é de 51.451, mas o número real provavelmente é mais próximo de 80 mil, segundo estimativas de padres laicizados” (SERBIN, 2008, p. 197). Exemplo disso é a expulsão de freiras franciscanas da cidade de Medellín, na Colômbia, após suas reivindicações de reformas nas normas da ordem, fazendo com que houvesse o aumento de dissidência nas fileiras de sacerdotes (O NACIONAL, 12 abr. 1969, capa).

Os debates em torno do celibato, do casamento de padres e da profissionalização do clero por meio de um salário fixo seguiam-se em todo o território nacional, além, é claro, da questão: mas afinal, qual é a missão atual do padre? Dom José Ivo Lorscheiter, então bispo auxiliar de Porto Alegre (1965-1973) e posteriormente sexto bispo da Diocese de Santa Maria (1964-2004), veio até Passo Fundo, na Casa de Retiros, para ministrar um curso com o propósito de responder a tal questionamento (O NACIONAL, 16 out. 1969, p. 6). Além disso, vários foram os cursos que se seguiram, sendo interessante que muitos destes não eram ministrados

²²⁴ Apresentação realizada por Balzan no II Congresso Internacional de História – II CIHIS da Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, no ano de 2019, sob o título *Algumas considerações acerca do processo de diocesanização na Região Sul do Brasil (1848-2008)*.

apenas por clérigos, mas sim por especialistas²²⁵ das áreas de economia e psicologia²²⁶, por exemplo. Tal quesito nos mostra a abertura que a ICAR deu para os debates que não se restringiam apenas a questões teológicas, mas também a questões sócio-materiais e psicológicas.

Sem dúvida, todo esse processo foi elemento-chave para entendermos a demora para se constituir o novo Seminário Diocesano Nossa Senhora Aparecida, idealizado ainda em 1967 por Dom Colling. Por ocasião da inauguração do Seminário Diocesano em 1977, o Padre Ercílio Simon, então Reitor do recém-inaugurado seminário, assim se declarava com relação às vocações sacerdotais “após a crise”: “a partir de 1971 começou a operar a mudança, crescendo as vocações, tanto em número como em qualidade. O jovem que está procurando a vida religiosa se apresenta mais maduro”. A mesma opinião era compartilhada por Dom Colling, sendo que para ele “as vocações hoje, são mais firmes” (O NACIONAL, 07 mar. 1977, p. 12).

3.3. *Tudo o que fizerem, façam de todo o coração*²²⁷: a urbanização, a moralidade cristã e a Cruzada Nossa Senhora Aparecida

Durante a gestão de Dom João Cláudio Colling, houvera a resolução do “problema quase secular” relacionado aos terrenos foreiros, localizados na parte central da atual cidade de Passo Fundo. Segundo a historiografia vigente, chegaram em 1827, à região de Passo Fundo, Manoel José das Neves, trazendo consigo sua família, escravos e gado, com o objetivo de ali constituir uma fazenda. Cabo Neves, como é conhecido até hoje, juntamente com sua esposa Reginalda da Silva, teriam feito em 1831 a doação de parte do campo adquirido por posse para a construção de uma capela, em homenagem à Nossa Senhora da Conceição Aparecida. A

²²⁵ “Tendo em vista a palpitante atualidade do assunto e sua importância para o cumprimento da tarefa que cabe à igreja ilustres autoridades foram convidadas para proferir conferências, destacando-se entre elas o economista Francisco Carrion Júnior, professor da Faculdade de Economia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Diretor da empresa ASTEC e participante de diversos cursos no exterior, e professor Tarcísio Scherer, especialista em questões sociais. O economista Carrion Junior discorrerá sobre <<Desafio do Subdesenvolvimento>>, <<Modelos de Desenvolvimento>> e <<Socialismo e Capitalismo>>. O professor Tarcísio Scherer falará a respeito do <<Mundo em transição e transformação>> e <<Desenvolvimento como vocação>>” (O NACIONAL, 2 jul. 1968, p. 6).

²²⁶ “Hoje, o Clero da Cidade de Passo Fundo terá sua segunda reunião deste ano. Realizar-se-á no Seminário São José, com início às 9 horas. A parte da manhã, estará a cargo do dr. Vilhena de Moraes – renomado psicólogo carioca – que abordará diversos aspectos da Psicologia ligados à problemática religiosa” (O NACIONAL, 13 abr. 1970, p. 2).

²²⁷ Frase completa: “Tudo o que fizerem, façam de todo o coração, como para o Senhor, e não para os homens, sabendo que receberão do Senhor a recompensa da herança. É a Cristo, o Senhor, que vocês estão servindo” (Colossenses 3:23-24).

documentação nos traz mais um nome nessa doação: Manoel Alves da Cunha. Ao que tudo indica, a doação foi feita apenas de forma verbal, já que nenhuma documentação escrita foi encontrada, nem de nossa parte, nem por parte daqueles que objetivaram legalizar tais terrenos.

Com a emancipação política de Passo Fundo, em 1857, e a aprovação do *Código de Postura Municipal* pela Lei Provincial nº 454 de 4 de janeiro de 1860, dava-se início ao “problema dos terrenos foreiros”. Sobre esse assunto, conseguimos acesso à Caixa nº 83, organização feita pelo então Padre Carlos Leonardo Kipper, que por anos trabalhou como arquivista do Arquivo da Cúria Metropolitana de Passo Fundo – ACMPPF. Escrito a próprio punho, a Caixa tem a seguinte descrição “Diocese de Passo Fundo – Pró Diocese Desde 1930 a 1952 – 26-7-1952 Documentos e Correspondencias e Sobre os terrenos Foreiros que o Cabo Neves doou a Na. Sra. Conceição Aparecida”.

Por mais que haja um número significativo de documentos que versam sobre a questão foreira na cidade de Passo Fundo, utilizaremos essencialmente o *Parecer nº 23-c*, já que este resgata a historicidade do processo, revisando a documentação judicial existente até a data de sua expedição. Além disso, nosso objetivo aqui com relação aos terrenos foreiros é apenas trazer algumas informações a fim de contextualização. O *Parecer nº 23-c* da Consultoria Jurídica do Estado do Rio Grande do Sul, com data de 30 de julho de 1942, expõe haver, desde a promulgação do *Código de Postura Municipal* pela Lei Provincial nº 454 de 4 de janeiro de 1860, um questionamento de legitimidade e posse, inicialmente pela Mitra de Porto Alegre e Municipalidade e em seguida pela Mitra de Santa Maria²²⁸ e a Municipalidade, em relação a uma propriedade incluída na atual área urbana da cidade de Passo Fundo.

Esse mesmo *Parecer* afirmava que esse *Código*, em seu Artigo 1, demarcava os limites da recém-emancipada cidade, e dentro destes estavam os terrenos doados ao orago da Paróquia de Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Afirma ainda haver “confusão de fatos”, já que a Lei Provincial nº 454 não decretava a posse dos terrenos pela municipalidade, apenas determinava os limites municipais, sendo somente em 1º de dezembro de 1904, quando promulgado o segundo *Código de Posturas* pela Lei nº 21, que a municipalidade decretava a posse dos terrenos compreendidos nos limites postos pelo Artigo 1º da Lei Provincial nº 454 de 1860, “salvante direito de terceiros” (CONSULTORIA JURIDICA DO ESTADO, 1942, p. 2).

²²⁸ Até o ano de 1910 havia apenas uma circunscrição eclesiástica no Rio Grande do Sul, logo, todos os terrenos pertencentes a Igreja neste ficavam sobre a jurisdição da então Diocese de Porto Alegre. Com o primeiro processo de diocesanização no estado sulino, houve a criação de três novas dioceses: Santa Maria, Uruguaiana e Pelotas, recebendo a Diocese de Porto Alegre a dignidade de Metropolitana. A partir deste processo, a territorialidade onde se localizavam os terrenos foreiros de Passo Fundo, passam a pertencer a Diocese de Santa Maria, passando assim a serem administrados por ela. É claro que em plano mais local, a administração ficou a encargo do pároco.

Nesse sentido, amparados na Lei Provincial nº 454, as autoridades da Intendência Municipal, desde 1860, entendiam que a municipalidade tinha posse sobre essa mesma territorialidade e, nesse sentido, forneciam autorizações de uso e licenças para construir em áreas devolutas.

Porém, segue o *Parecer*, afirmando que, já havia 20 anos que que por escritura pública de ratificação e retificação da doação, Maria da Rocha Prestes, filha de Cabo Neves, e Reginalda da Silva reafirmavam a doação de seus pais, que há “mais de quarenta anos seus finados pais fizeram à padroeira desta Paróquia Nossa Senhora da Conceição Aparecida do Passo Fundo, com o fim de servir de patrimônio a mesma” (CONSULTORIA JURIDICA DO ESTADO, 1942, p. 2-3). Assim sendo, o *Código de Posturas* de 1904 não poderia considerar suas as terras reclamadas também pela Municipalidade, já que pertencia à Mitra Diocesana (CONSULTORIA JURIDICA DO ESTADO, 1942, p. 3). Esse documento foi lavrado em 11 de novembro de 1884 e assinado não pela própria Maria da Rocha, “por ella declarar não poder assignar”, mas pelo seu filho Antonio Prestes Guimarães e o então Vigário da Paróquia, Padre Thomaz de Souza Ramos. As testemunhas presentes foram Jorge Schell e Antonio Francisco da Costa, sendo ambos “residentes nesta Villa” (CERTIDÃO 1ª TRASLADO, 5 dez. 1950, p. 2).

O *Parecer* expedido pela Consultoria Jurídica, em 1942, atesta os vários questionamentos feitos pela Mitra Diocesana de Porto Alegre (até 1910) e pela Mitra Diocesana de Santa Maria (após 1910) com relação às ações da Municipalidade de Passo Fundo sobre o domínio e a administração dos terrenos foreiros. Tal *Parecer* afirma que a Mitra Diocesana nunca deixou de se manifestar quanto ao seu direito à propriedade que lhe fora doada. Assim, manifestou-se em 1861, quando provocou uma “confissão” por parte da Câmara Municipal e o pronunciamento do Presidente da Província; em 1884, quando lavrou-se a escritura de ratificação de doação; em 1887, quando exerceu pleno domínio dos terrenos, quando por meio de emolumentos concedeu terrenos para particulares que queriam edificar; e em 1932, quando transcreveu no Registro Geral de Imóveis a competente escritura de ratificação lavrada em 1884. Finalizando a argumentação, o redator afirma que a Prefeitura de Passo Fundo “nunca exerceu posse manda e pacífica sôbre o imóvel, nem possui justo título de boa fé”. Nesse sentido, deu-se parecer positivo com relação aos terrenos para a Mitra Diocesana (CONSULTORIA JURIDICA DO ESTADO, 1942, p. 5).

De todo modo, o *Parecer nº 23-c* assegura que desde 11 de agosto de 1939 houve algumas modalidades de “acôrdo amigável”, resultando os termos da última consubstanciada no processo que seria:

[...] A Prefeitura pagará a Mitra Diocesana a quantia de Cr\$ 260.000,00 a fim de que essa entidade religiosa lhe transfira a propriedade; [...] O montante da transação será pago parceladamente, sendo Cr\$ 60.000,00 no ato da escritura e os restantes 200.000,00 em cinco prestações semestrais; [...] A Mitra se obriga, feita a transação, a esgotar tôdas as prestações na construção da Catedral já iniciada na cidade de Passo Fundo. (CONSULTORIA JURIDICA DO ESTADO, 1942, p. 1).

Para além de propor um “acôrdo amigável”, o *Parecer* exemplificava os benefícios, pois, além de realizar de forma definitiva e imediata, a “bom preço”, dispensaria uma apreciação judicial que “acarretaria maiores despesas, maior delonga e duvidoso sucesso para os interêsses do patrimônio municipal” (CONSULTORIA JURIDICA DO ESTADO, 1942, p. 2).

Quanto às normas jurídicas constituídas pelo *Código de Direito Civil* de 1916, visualizamos que *enfiteuse*²²⁹, *aforamento* e *emprazamento* são usados como sinônimos. De acordo com esse mesmo *Código*, podemos elencar alguns elementos fundamentais para a *enfiteuse*, sendo esses a obrigação de “uma pensão, ou foro, anual, certo e invariável (Art. 678), com um contrato perpétuo, já que a “enfiteuse por tempo limitado considera-se arrendamento, e com tal se rege” (Art. 679), tendo como objeto “terras não cultivadas ou terrenos que se destinem a edificação” (Art. 680) e que “transmitem-se por herança na mesma ordem estabelecida” (Art. 681) (BRASIL, 1916, n.p.). Nesse sentido, pode-se afirmar que chamar esses terrenos que durante anos estiveram em disputa pela legitimação de posse, entre a Municipalidade e a Mitra, de *foreiros* é um engano – “os terrenos foreiros de Passo Fundo [...] nunca foram bens enfiteúticos” (DAUDT, 1968, p. 112) – dada a inexistência de cláusulas²³⁰ nesses contratos, que mencionam os foros próprios entre o *senhorio direito* e o *senhorio útil*²³¹. Assim, os conceitos mais adequados para a denominação de tais terrenos seriam: terrenos de concessão, terrenos de alvarás ou terrenos de edificação²³². De qualquer forma, nos utilizaremos

²²⁹ Sobre a historicidade da enfiteuse e sua dogmática, ver: PEREIRA, 1967.

²³⁰ Em *A enfiteuse e os terrenos foreiros de Passo Fundo*, Frederico C. Daudt elenca três pontos para afirmar que “os terrenos foreiros de Passo Fundo, objeto dos alvarás escapam ao regime da enfiteuse”. São eles: “a) não tinham renda anual fixa, imutável; b) não constava nos alvarás laudêmio algum [...]; c) não podia ser aplicada a taxa percentual, em face da modalidade de cobrança exigida pela municipalidade nos diversos orçamentos” (1968, p. 105).

²³¹ “O proprietário do imóvel aforado se costuma denominar **senhor direito**, ou simplesmente **senhorio**. [...] por oposição ao enfiteuta, que é de ordinário chamado – senhorio útil ou foreiro” (DAUDT, 1968, p. 98).

²³² Esses pontos conceituais com relação aos terrenos foreiros localizados em Passo Fundo já foram expostos por DAUDT, 1968, e retomados em BACCIN, 2020. Já em MAGRO, 2007, que também se debruçou sobre o assunto dos terrenos foreiros em Passo Fundo, visualizamos a utilização dos conceitos de terrenos *foreiros* e de *alvará*, e isso no próprio título: *Terrenos foreiros ou de alvará*. Porém, no corpo do texto, Magro faz a distinção apenas entre terreno *devoluto* e de *foreiro*. Assim, alega o autor: “O termo *devoluto*, usado na ordem desses licenciamentos, significa o que se encontrava vago ou desocupado, confundindo-se com o *foreiro*, que é o derivado de foro e está obrigado ao cumprimento dos encargos correspondentes pela pessoa que tem o domínio útil do imóvel, devendo pagar os foros devidos ao senhorio direito”. E acrescenta que a “denominação *alvará*, nesses livros, apareceu a partir de fevereiro de 1903” (2007, p. 96).

do termo *foreiro*, por entendermos que este fez parte dos círculos sociais passo-fundenses durante décadas, uma vez que a imprensa (ferramenta que auxilia na formação de opinião) local-regional se utilizou do termo sobretudo na década de 1950, quando o “problema” foi resolvido. Assim, não seria exagero imaginarmos que não somente o assunto, mas o próprio termo, tenha sido empregado em conversas de bar, em conversas após a saída da missa, também em praças ou festas das mais diversas.

Antes de seguirmos, gostaríamos de compartilhar a mesma indagação que Frederico C. Daudt já fazia em 1968: mas afinal, se não houvera uma pensão anual revertida à Municipalidade, qual era o real interesse dela ao distribuir, como fez, alvarás de licença para edificar? A resposta é dada pelo próprio Daudt da seguinte forma:

Diretamente a municipalidade não auferia fôro ou pensão anual mas as vantagens indiretas eram apreciáveis. Edificando o terreno recaía sobre a construção o hoje imposto predial, então chamado de décima, passando o terreno a dar uma certa renda anual e variável de acordo com o valor locativo atribuído à edificação; favorecia o desenvolvimento local, atraindo novos habitantes, face as modestas taxas. Sem dúvida, essas licenças ou concessões foram alguns dos muitos fatores que contribuíram para que Passo Fundo tivesse um crescimento vantajoso em comparação a muitas outras cidades criadas pela mesma época (DAUDT, 1968, p. 102).

Cabe ressaltar que, ao se referir sobre o Imposto Predial, Daudt está falando de 1968. Sendo assim, de *Décima Urbana*, esse mesmo imposto passou a se chamar *Imposto Predial* e, posteriormente, o que conhecemos atualmente como Imposto Predial Territorial Urbano (IPTU), diferenciando-se, é claro, do Imposto Territorial Rural (ITR), sendo ambos impostos pagos anualmente sobre os imóveis urbanos e rurais, respectivamente.

Era chegada a década de 1950, e essa “questão secular que vem travando o progresso da cidade” permanecia. Após estudos feitos por parte dos juristas passo-fundenses “Drs. Carlos Galves e Verdi de Cesaro, cujo parecer foi deles solicitado pelo Executivo, atendendo aos reclamos gerais, inclusive de duas indicações formuladas pela Câmara de Vereadores”. O parecer final desencadeava mais uma vez em fazer um acordo amigável, sendo que somente isso “poderia solucionar a questão, vindo a desafogar o progresso da cidade” (O NACIONAL, 8 jul. 1954, p. 4).

Verificando as fontes, averiguamos que alguns dos argumentos trazidos nos processos judiciais passaram a ser reproduzidos (não de forma *ipsis litteris*, mas sim pela ideia central) na imprensa local, a fim de formar a opinião pública e, dessa forma, conseguir seu apoio nessa questão. O “acordo amigável” passa a ser um dos pontos centrais da argumentação, uma vez que o prolongamento do problema não apenas deixaria estancar o progresso da cidade como os próprios custos para a Municipalidade seriam maiores e sem chance de sucesso, no que diz

respeito ao ganho de causa. Possivelmente, essa arguição tenha entrado em pauta, pois uma parte da população passo-fundense teria questionado o dito “acordo”, já que o uso do dinheiro dos cofres públicos estaria sendo empregado para atender às demandas de um público específico, sendo este público parte de uma elite política e econômica local. Neste sentido, a imprensa apelava para o valor diminuto quanto ao prolongamento do “problema” e assinalava como benefício o aspecto de progresso. A questão é: progresso para quem? Ora, a elite localizada na zona central da cidade de Passo Fundo.

Eduardo Roberto Jordão Knack (2007) segue em uma análise próxima, ao trabalhar com modernização do espaço urbano e patrimônio histórico da cidade de Passo Fundo entre as décadas de 1950 e 1980. Knack afirma que em 1957, isto é, quando já elaborado (1953) e aprovado (1957) o primeiro *Plano Diretor de Desenvolvimento Urbano – PDDU*²³³ da cidade, havia reclamações recorrentes da população com relação a transporte público, saneamento básico e falta de água potável. É claro que essas reclamações vinham das regiões periféricas da cidade, já que a elite local (tanto a política quanto a econômica) se preocupava apenas com a industrialização e a modernização do centro da cidade (2007, p. 97-98), a fim de projetar Passo Fundo como “Capital do Planalto Médio”, que já se configurava como entreposto comercial rodoferroviário, mas que permanecia maciçamente agrária. Aqui, devemos levar em consideração que tal processo não se restringe ao cenário passo-fundense, uma vez que progresso e industrialização são desde o período varguista (sobretudo no Estado Novo) utilizados como sinônimos. Tal discurso teve por objetivo central negar uma identidade ligada a um país oligárquico e puramente agrário, sinônimos de estagnação e herança, que deveriam ser deixadas de lado em prol de um Brasil moderno.

Sem dúvida, a década de 1950 é chave para o entendimento do desenvolvimento urbanístico e econômico da cidade de Passo Fundo, pois a elaboração do PDDU em 1953, além de auferir um novo *status* à cidade, também redesenhou o traçado urbano, remanejando os espaços de sociabilidade e os espaços de atividades comerciais e industriais. Essa reformulação e reorganização urbanística auxiliou na construção da identidade sociocultural passo-fundense a moldes elitistas, uma vez que a especulação imobiliária crescia no centro da cidade, fazendo

²³³ O primeiro PDDU da cidade de Passo Fundo foi elaborado pelo engenheiro Edvaldo Paiva, que de acordo com Bosi, “dividia as opiniões quanto à sua capacidade técnica, principalmente por ser engenheiro e não reunir aptidões para o desenho tanto quanto os arquitetos. Mas no início da década de 1950, reuniu um grupo de estudantes de arquitetura justamente para desenvolver os planos de Florianópolis, Passo Fundo, e Caxias do Sul, deixando um legado a vários destes estudantes, inclusive nomes que posteriormente tiveram grande expressão no cenário da arquitetura e urbanismo de Porto Alegre como Moacyr Moojen Marques e Carlos Maximiliano Fayet” (2018, p. 34).

que os menos afortunados fossem “jogados” nas periferias. Falando sobre o PDDU de 1953, Knack (2007) afirma que

Foi um marco político na busca pela modernidade na região, que iniciou a transformação de uma cidade provinciana, ainda com características de uma vila, em uma cidade com cara de “capital do planalto”. Identidade que começava a marcar definitivamente o imaginário popular do município, que se deparava com o crescimento populacional, o surgimento de novos sujeitos no quadro social, a emergência de um segmento proletário que necessitava de um espaço próprio, dando início a um processo de “segregação socioespacial” elitizando o acesso à “nova cidade” (KNACK, 2007, p. 55).

Ponto interessante, porém não novo no cenário brasileiro, é que essa “segregação”²³⁴ não ficou restrita ao plano territorial-espacial, mas também atingiu o plano das ideias e a esfera administrativa. Tanto o Conselho de Desenvolvimento Econômico (1960) como o Conselho Diretor de Desenvolvimento Integrado (1974) eram oriundos do segmento elitizado de Passo Fundo (KNACK, 2007, p. 70-71)²³⁵.

Por mais que toda essa contextualização quanto aos terrenos foreiros, a urbanização e a consequente reorganização espacial da cidade de Passo Fundo arquitetados pela elite econômica e política local pareçam transversais a pesquisa proposta no início deste trabalho, elas serão de fundamental importância para as argumentações que passaremos a formular a partir de agora.

Era primavera de 1954, mais especificamente dia 6 de dezembro daquele ano, quando se encontraram no 2º Cartório de notas da cidade de Passo Fundo o bispo diocesano Dom João Cláudio Colling, representando a Mitra Diocesana, e o então prefeito Daniel Dipp, pela Prefeitura Municipal de Passo Fundo, para assinarem a escritura pública de cessão e transferência, por parte da Mitra, dos ditos terrenos foreiros, para a Municipalidade. Enquanto Dipp se baseava no poder adquirido pelos meios democráticos, que é claro, perpassam os jogos políticos, mas também o carisma (que deve ser permanentemente legitimado), Dom Colling era investido de seu poder pastoral no sentido foucatiano e sacerdotal no sentido weberiano, que são reafirmados pela própria Sé Romana, uma vez que o Código de Direito Canônico confia ao bispo os três poderes, isto é, o poder legislativo, executivo e judicial, dentro de seu território eclesiástico (Cân. 391 – § 1, p. 71). Assim, utilizando-se de seu poder judicial, Dom Colling se

²³⁴ É nesse mesmo período que começam a surgir os debates com relação à retirada da chamada “zona do meretrício” situada na Rua Quinze de Novembro, centro da cidade. Discursos que fazem relação a uma moralidade cristã se fizeram presentes, uma vez que a prostituição é colocada como transgressora. Para além disso, volta a questão econômica, dada a valorização dos terrenos localizados no centro da cidade e a especulação imobiliária. Para saber mais sobre a zona do meretrício em Passo Fundo, ver: NASCIMENTO, 2003 e MEYRER, 2016.

²³⁵ Para além dos estudos feitos por Knack, com relação à formação e estruturação urbana da cidade de Passo Fundo, ver: FERRETTO, 2011.

ancorou no Cân. 1532²³⁶, pois julgava prudente fazer tal transferência de terrenos “em causa o bem público”. Naquela ocasião, assinaram como testemunhas Rômulo Cardoso Teixeira e Ervino Crusius, ambos residentes em Passo Fundo, sendo o escrivão Jeronymo Marques Sobrinho, ajudante substituto do 2º Tabelionato da cidade (CERTIDÃO, 19 mar. 1990).

Durante as tramitações, a imprensa local demonstrou seu apoio irrestrito ao caso. Assim, dizia ela em julho de 1954:

Não nos iludamos, pois. Qualquer demora na solução do assunto poderá acarretar o prolongamento da questão pelos séculos afora. E Passo Fundo não pode, às vésperas do Centenario, com necessidade imperiosa de desenvolvimento, deixar escapar essa oportunidade de entendimento pacífico, que vem ao encontro dos desejos de todos os proprietários de terras, da Prefeitura e da Mitra. Trata-se de uma oportunidade única, e perde-la será prejudicial a Passo Fundo (O NACIONAL, 8 jul. 1954, p. 4).

De fato, a conjuntura era propícia, já que desde 1951, com a criação da Diocese de Passo Fundo, houve uma aproximação territorial-administrativa entre a região norte do Estado e um bispo. A proximidade, mesmo que inicialmente apenas espacial, é fundamental para o administrador de uma diocese, uma vez que, estando mais próximo das demandas, melhor conseguirá vislumbrar possibilidades de resolução. Além disso, o 1º Centenário de Passo Fundo estava próximo. Essa festividade, que se realizou em 1957 também é ponto-chave, dado que vários discursos com relação ao progresso e à modernização de Passo Fundo recaem sobre a mesma. O próprio Instituto Histórico de Passo Fundo – IHPF, ainda como Centro de Estudos Históricos, nasce na busca de reunir informações para a referida comemoração.

Sandra Mara Benvegnú, ao historicizar *O Nacional*, nos traz alguns elementos do cenário político estabelecido entre as décadas de 1940 e 1960. De acordo com a autora, o periódico passo-fundense denominado *O Nacional* foi fundado em 1925, tendo como primeiro proprietário Theófilo Guimarães, sob a direção editorial de Herculano Araújo Annes. Já na década de 1940, passa para o controle de Múcio de Castro, que permaneceu por longos anos na direção daquele jornal. Além disso, Benvegnú pontua a mudança de posicionamento político de Múcio, que inicialmente se apresentava como republicana, adepto de posições pró-trabalhistas (isso durante toda a década de 1950), e passa a aderir ao Movimento Trabalhista Renovador – MTR – de Fernando Ferrari, durante a década de 1960, após rompimento com o Partido Trabalhista Brasileiro – PTB (BENVEGNÚ, 2006, p. 19). Tal característica nos auxilia

²³⁶ “Nos casos em que estiver em causa o bem público, o juiz defira às partes o juramento de dizerem a verdade ou, ao menos, da veracidade do que ficou dito, a não ser que causa grave aconselhe outra coisa; nos demais casos pode fazê-lo segundo a sua prudência” (CDC, 2007, p. 266).

na construção de uma argumentação com relação ao posicionamento pró-municipalidade feito pelo *O Nacional* durante a década de 1950.

Daniel Dipp, que na ocasião da resolução dos terrenos foreiros presidia o Executivo Municipal, pertencia à mesma legenda partidária de Múcio de Castro, isto é, ao PTB. Nesse sentido, o jornal *O Nacional*, que naquele período proferia discursos voltados às causas petebistas, apoiou o acordo entre Mitra e Municipalidade quanto aos terrenos foreiros. Para além disso, tal acordo e o apoio do periódico supracitado devem ter auxiliado na projeção política tanto de Dipp como de Castro, já que no ano seguinte, isto é, 1955, assumem os postos de deputado federal e deputado estadual, respectivamente, pelo Estado do Rio Grande do Sul. Ao falarmos de “projeção política”, devemos levar em consideração o “pacto” entre a municipalidade e a elite passo-fundense. Consideramos que essa mesma elite, ao ser beneficiada com o fim do “problema quase secular” dos terrenos de alvará, deva ter auxiliado nos fundos eleitorais que fizeram com que ambas as personalidades tenham alçado tal importância no cenário político estadual.

No que diz respeito à figura de Dom Cláudio, esse mesmo acordo poder ser visto de vários ângulos. Para tal, retomaremos os conceitos de *atuação* de Goffman (1985) e o de *estratégia* em Bourdieu (2004). Para nós, que assumimos tanto a teatralização quanto o jogo como funções inerentes aos agentes históricos, consideramos que ambos os conceitos se complementam, e por vezes se retroalimentam. Nesse caso, visualizamos uma estratégia que se alicerça e tem êxito a partir de uma teatralização. Assim, o “acordo amigável” nos parece que vai muito além da simples resolução do “problema” em si, mas denota uma “parceria”, um apoio mútuo, entre a Municipalidade e a Mitra Diocesana. Dom Cláudio, com essa atitude, se alça para além de um sacerdote católico e legítimo guia espiritual, tornando-se um cidadão, uma vez que essa resolução em si nada tinha a ver com problemas espirituais/sagrados, e sim apenas temporais/profanos.

Em 1981, antes de sua posse na Arquidiocese de Porto Alegre, *O Nacional* fez uma entrevista com Dom Colling. Entre as perguntas feitas por essa imprensa, estava a seguinte: “Tem algo em particular que [ilegível] alegria em ter participado, feito, [ilegível], concluído?” Em resposta, Dom Colling disse o seguinte:

Em primeiro lugar cito a resolução da famosa questão dos terrenos foreiros. Deslindada essa questão, onde cedi [ilegível] de tudo; Passo Fundo começou a caminhar para o progresso. Isso foi lá no início da minha presença na cidade. Passo Fundo era uma cidade estagnada, ninguém possuía um título de propriedade, não havia investimentos, não havia estímulos, não [ilegível] que encorajasse alguém a

empreender alguma coisa. Foi um dos grandes passos [ilegível] para o real progresso de Passo Fundo²³⁷ (COLLING, 28/29 nov. 1981, capa do 2º caderno).

Nos parece que no primeiro [ilegível] a palavra seria “abdiquei”, já que conseguimos visualizar um “quei” – dentro da construção da frase, é a que nos faz sentido. Nessa perspectiva, Dom Cláudio se compreendia e se autorreferenciava como um agente de transformação da cidade de Passo Fundo, uma vez que foi ele que cedeu e abdicou de tudo, em favor do progresso de Passo Fundo. Tal “recorte” de jornal reafirma a ideia de um pastor que é cidadão, já que atua para além da esfera estritamente pastoral, no sentido da “pregação da Palavra”. Ainda quanto a isso, tal passagem dá a ideia da proposta que ele quis “vender” ao assinar o acordo: um bispo progressista aliado a causa pública, ao bem do povo que lhe foi confiado. Toda essa teatralização e jogo estratégico, que para nós chega hoje em pequenos fragmentos discursivos, sem dúvida foram vistos a “olho nu” aos contemporâneos do processo. De todo modo, o que reafirmamos é a ideia de Dom Colling ser um “bom jogador”, um grande articulador político, e até mesmo um diplomata, no que se refere às artimanhas políticas do cenário local-regional.

Para além dessa projeção que almejou garantir, Dom Colling reforçava seu carisma com os diocesanos, sobretudo os passo-fundenses. Reforçar porque outras ações já haviam sido tomadas com relação aos fiéis católicos residentes na Diocese de Paso Fundo. Exemplo disso é o já mencionado cumprimento de promessa quanto à Imagem de Nossa Senhora de Fátima, vinda de Portugal, e mais tarde a fundação do Consórcio Universitário Católico – CUC (1956), que, juntamente com a Sociedade Pró-Universidade de Passo Fundo – SPU (1950) desencadeou a atual Universidade de Passo Fundo, em 1968. A construção de laços afetivos vinha cada vez mais se concretizando. Se naquela ocasião da Imagem houvera a construção de teias de relações com os fiéis católicos, nesse caso dos terrenos foreiros as teias ultrapassavam o “simples” ser católico. As afinidades, nesse caso, foram mais no sentido de ser “abraçado” por uma elite econômica e política, independentemente de credo religioso. “Jogada” realizada com êxito, vestida de “pastor” que abdica de tudo em causa de seu “rebanho”. A ideia de despojamento material também pode ser mencionada aqui, uma vez que Dom Cláudio tenha mencionado várias vezes o ideal de pobreza.

Ainda sobre a urbanização e a questão elitista por trás da busca incessante de resolução dos terrenos, trazemos a transcrição de uma parte das argumentações feitas pelos juristas Carlos Galves e Verdi de Cesaro, reproduzidas n’*O Nacional* na coluna intitulada *Tiro ao Alvo*:

²³⁷ Se por um lado a encadernação do jornal *O Nacional* auxilia no manuseio e na preservação de tal documentação, por outra acaba por “apagar” algumas palavras, como é o caso do parágrafo citado no corpo do texto. Pontuamos, assim, que a utilização de [ilegível] nesse caso nada tem a ver com a deterioração documental, mas sim, felizmente, apenas com uma pequena questão de organização desse material.

É impossível operar-se com o crédito hipotecário, perdendo-se dessa forma a melhor fonte de recursos para que a iniciativa privada possa dotar a cidade de edificações novas e modernas, que permitam a máxima exploração econômica do patrimônio imobiliário. O progresso arquitetônico da cidade é, a rigor, nenhum, precisamente numa época em que as suas coirmãs do interior do Estado lançam os seus prédios de muitos andares e as suas construções funcionais. Em meio a um progresso geral, a cidade de Passo Fundo permanece, a bem dizer, sob esse aspecto, num ponto morto (GALVES; CESARO, 9 jul. 1954, p. 3).

Vemos, então, que muito além do progresso e reformulação estética da cidade, a questão econômica relacionada à especulação imobiliária, atrelada à iniciativa privada, é posta em jogo, reafirmando nossa argumentação de favorecimento da elite local, pela qual tanto a Municipalidade como a Mitra ganhariam apoio após acordo assinado entre ambas. Enfim, após autorização feita pelo Poder Legislativo, ficava o Poder Executivo livre para “receber da Mitra Diocesana de Passo Fundo a cessão e renúncia aos seus direitos sobre os terrenos de alvará, chamados terrenos foreiros, desta cidade, e dando outras providências”. O projeto de lei, que passou a ser a Lei 519/54 – Lei nº 519 de 8 de novembro de 1954, tem o seguinte teor:

Art. 1º. – É o Poder Executivo autorizado a receber da Mitra Diocesana de Passo Fundo a cessão e renúncia a favor do Município, de todos e quaisquer direitos que ela tenha ou possa ter sobre os terrenos de Alvará, chamados foreiros, desta cidade. Art. 2º. – A cessão e renúncia serão efetuados mediante instrumento público, observadas as formalidades legais. Art.3º. – A contra prestação a ser paga pelo Município á Mitra não excederá a quantia de Cr\$ 1.200.000, 00, pagavel em tres quotas anuais de 400 mil cruzeiros cada uma. § Único: – As tres quotas acima citadas serão pagas: a) a primeira, no mês de janeiro do proximo ano; b) – a segunda, no mês de julho de 1956; c) a terceira, em julho de 1957. Art.4º. – A Mitra Diocesana aplicará a importancia mencionada no art. 2º. Desta lei, á proporção que for recebendo as respectivas quotas, exclusivamente no prosseguimento das obras da Catedral erigida á Praça Marechal Floriano, desta cidade. Art.5º. – Realizado o ato de cessão e renúncia, o Prefeito remeterá á Camara Municipal, em seguida, traslado ou certidão da respectiva escritura. Art.6º. – Para pagamento das quotas à Mitra, consignará o Município, anualmente, em seu orçamento, a verba de 400 mil cruzeiros, consecutivamente, a partir do exercício de 1955. Art.7º. – Esta lei entrará em vigor na data de sua promulgação, revogadas as disposições em contrario (O NACIONAL, 8 nov. 1954, p. 4)²³⁸.

“Felizmente, esta questão centenária veio a resolver-se com a fecunda administração do Dr. Daniel Dipp que á testa da Prefeitura, soube sempre preocupar-se pelos magnos problemas municipais, resolvendo-os a contento geral” (O NACIONAL, 7 dez. 1954, p. 4). Frases de valoração como essa seguiram-se após o acordo, destacando a importância de gestão do Poder Executivo Municipal. Aliás, a proposta da imprensa local é, de fato, lançar Dipp como o melhor prefeito que Passo Fundo já tivera, uma vez que seu discurso busca deixar a mensagem que

²³⁸ Por mais que a Lei 519/54 – Lei nº 519 de 8 de novembro de 1954 – possa ser facilmente acessada em JUSBRASIL, optamos por sua transição a partir do jornal *O Nacional*, pois entendemos que este traz consigo a historicidade ortográfica do período em questão.

“Não foram os outros que fizeram. Foi Daniel Dipp que fez”²³⁹. Além do Poder Executivo, o Poder Legislativo também recebeu agradecimentos, sendo inclusive afirmado que “Esse serviço por eles prestado [Câmara Municipal] vale por uma legislatura inteira”. De forma tímida, menos intensa, se comparado aos poderes supracitados, o prelado passo-fundense também recebe um voto de congratulações da Câmara Municipal, pois, em relação a questão foreira, Dom Colling fez tudo “para solucioná-la, atendendo aos supremos interesses da coletividade passofundense” (O NACIONAL, 11 dez. 1954, p. 4). Entretanto, tal indicação de voto de congratulações para Colling foi feita pelo então vereador Ernesto Morsch²⁴⁰, profundo colaborador para a instalação do bispado em Passo Fundo e amigo de Dom Cláudio. Sendo assim, acreditamos que nesse período as relações políticas de Dom Cláudio estavam ainda em via de consolidação. Já sobre uma espécie de silenciamento (se comparado às menções feitas a Dipp) quanto à atuação de prelado, poderíamos retomar a argumentação de que a proposta do jornal *O Nacional* era lançar apenas Daniel Dipp aos holofotes.

Dentro desse bojo relacionado ao aspecto urbanístico pró-centenário do Município de Passo Fundo, nasceu a *Cruzada Nossa Senhora Aparecida*. Em tom de provocação aos cidadãos passo-fundenses, a ideia surge em uma coluna do jornal *O Nacional* intitulada *Tiro ao Alvo*, vislumbrando a erradicação perpétua da miséria na cidade. O molde proposto, mesmo que mais modesto, como a própria imprensa coloca, advinha da campanha idealizada por Dom Hélder Pessoa Câmara, então Arcebispo Auxiliar (1952-1964) da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro. O nome do movimento desencadeado no Rio de Janeiro retoma o da Sede Metropolitana e do padroeiro do Estado fluminense, ficando assim denominada: Cruzada São Sebastião²⁴¹.

A Cruzada São Sebastião buscou “cristianizar, humanizar e urbanizar” as favelas do Rio de Janeiro. Tal iniciativa teve destaque, pois criou uma outra lógica, se comparada às proposições vigentes no então Distrito Federal. Ao passo que outras campanhas que se

²³⁹ “Aquilo que não pode ser realizado através de um século de demandas, foi conseguido hoje, graças á boa vontade e determinação cívica da operosa e digna administração do Dr. Daniel Dipp” (O NACIONAL, 7 dez. 1954, p. 4).

²⁴⁰ Durante esse período, Morsch exercia sua 2ª legislatura (1951-1955) na Câmara Municipal, pelo Partido Libertador – PL.

²⁴¹ Para além dos aspectos meramente religiosos, a Cruzada tem contornos políticos, uma vez que foi bem quista pelo governo federal, representado pelo então presidente João Fernandes Campos Café Filho (1954-1955). Verbas federais foram destinadas ao movimento, viabilizando a reorganização e o “embelezamento” urbano do então Distrito Federal. As autoridades do período acreditavam e investiam na ideia de que as favelas deveriam ter um fim, não essencialmente por uma ideia humanista, no sentido mais usual da palavra, mas sim pelo IV Centenário do Rio de Janeiro, que se aproximava (1965). O Aterro do Flamengo, um dos símbolos dos 400 anos da Cidade do Rio, derivou do “desmanche” do Morro de Santo Antônio, centro cidade. Quando se fala em Cruzada São Sebastião, não se pode deixar de mencionar uma das suas principais obras: um conjunto habitacional construído no Leblon para abrir a remoção de 171 moradores da favela da Praia do Pinto.

propunham a resolver “o problema das favelas cariocas” se detinham a simples remoção das favelas, a Cruzada São Sebastião propôs a construção de novas moradias com uma infraestrutura básica. Tendo como marco o 36º Congresso Eucarístico Internacional, realizada no Rio de Janeiro em 1955, esse projeto nasceu de uma provocação feita pelo Cardeal Pierre-Marie Gerlier, Arcebispo de Lyon (1937-1965), França. Em entrevista realizada por José de Broucker, jornalista francês, em 1977, esse momento é colocado pelo próprio Dom Hélder como uma virada em sua posição pastoral, em que passa a dedicar todos seus esforços a serviço dos mais pobres²⁴².

Notícias com relação ao 36º Congresso Eucarístico Internacional já se faziam presentes nas páginas do impresso local-regional anteriormente à escolha de Dom Cláudio Colling como orador sacro daquele evento. Posteriormente a tal desígnio, as notícias seguiram-se, havendo inclusive a indicação do vereador Aquelino Traslatti para uma homenagem a Colling, sendo o mesmo projeto aprovado por unanimidade. Na proposição, transcrita e divulgada pelo *O Nacional*, Aquelino se expressava com um tom de euforia e coloca Colling em seu posto de legítimo condutor espiritual do “rebanho” da Diocese de Passo Fundo, uma vez que menciona a honra do povo situado nessa circunscrição eclesiástica pela escolha do “estimado Bispo da Diocese” (TRASLATTI, 23 jul. 1955, p. 4). É interessante que a honra, o júbilo e a ufania são transferidos do prelado para o povo, “sabendo que fomos sobremodo honrados por haver sido escolhido S. Excia. Dom Cláudio Colling”. Isso nos dá a impressão de que as redes de relações entre Dom Colling e seus diocesanos estavam em vias de aproximação, pois começam a ficar evidentes esses discursos de pertencimento quanto ao prelado passo-fundense. Em outras palavras, nos parece que parte da população de Passo Fundo começa a reconhecer Dom Cláudio como seu legítimo “pastor”. Sendo visto dessa forma, Dom Colling assume o posto de *profeta*, no sentido weberiano.

Como mencionado anteriormente, a Cruzada Nossa Senhora Aparecida foi criada a partir da provocação do próprio jornal *O Nacional*. Já no dia seguinte, 17 de maio de 1956, a ideia foi acolhida pela Associação dos Jornalistas Profissionais de Passo Fundo, que naquela ocasião era presidida por Carlos De Danilo Quadros. Neste sentido, com o “apoio da entidade maior da imprensa falada e escrita de Passo Fundo, temos a certeza de uma decisiva vitória na humanitária campanha” (O NACIONAL, 17 maio 1956, capa). Para além do já sabido, isto é, a influência dos dirigentes da imprensa local-regional (integrantes da elite política e econômica), esse pequeno trecho reafirma o papel da imprensa como formadora de opinião da

²⁴² Ver: PILETTI; PRAXEDES, 1997.

população e realimenta o *status* já tido por essa mesma elite recém-mencionada: a imprensa não apenas informa, mas propaga a ideia os atores envolvidos no processo.

Curiosamente, as formas discursivas vão se reconfigurando e até se contradizendo ao longo do processo de planejamento e posterior emprego da campanha que recebeu o mesmo nome da padroeira da cidade e mesma denominação do orago da paróquia-sede da Diocese de Passo Fundo: Nossa Senhora Aparecida. Tanto a primeira quanto a segunda notícia não trazem em seu texto de forma explícita a moralidade cristã-católica (por mais que o nome da cruzada entregue o que está por trás), mas sim uma ideia de humanidade, de humanização dos mais necessitados situados nas “malocas” da cidade. Para além da base argumentativa que sempre pontuou questões relativas à solidariedade humana, estava próximo o 1º Centenário: “Avizinhamo-nos do Ano do Centenário Municipal e necessitamos de apresentar um aspecto condigno á cidade” (O NACIONAL, 16 maio 1956, p. 4). Sem fazermos juízos de valor, poderíamos mais uma vez relativizar a real intenção da promoção de tal campanha e até que ponto a ideia de humanismo (inicialmente) e de moralidade cristã (posteriormente) se sobressaía aos aspectos já mencionados, isto é, questões relativas a esferas econômicas que se baseavam num ideal de progresso e na projeção de Passo Fundo a Capital do Planalto Médio. De todo modo, a causa foi deveras nobre.

A partir da segunda notícia, começaram a surgir algumas contradições com relação à ideologia com que baseava a campanha (que em realidade já se sabia desde o início, como recém-pontuado). Em reportagem de 17 de maio daquele mesmo ano, verificamos a construção discursiva alicerçada num ideal cristão, já que as moradias eram “indignas de serem habitadas por seres humanos, feitos á imagem e semelhança de Deus...”. Tendo o apelo feito pelo *O Nacional* não caído em “terra estéril. A semente caiu em bom terreno. Logo várias pessoas de alto espírito de solidariedade cristã atendeu ao nosso chamado”. Exalta-se, assim, a moralidade cristã: “Avante em Cristo e em prol de um teto condigno para os maloqueiros!”. Após essa frase, lemos o seguinte: “**SEM CORES RELIGIOSAS**”. Um tanto quanto cômico, porém típico do período, quando a ideia de ecumenismo da ala progressista da própria Igreja Romana era o de tolerar e até mesmo dialogar com outras denominações religiosas, notadamente as da mesma vertente, ou seja, o cristianismo. Porém, para além da tolerância, não existia o respeito quanto ao crer alheio, uma vez que a “verdade apenas a ICAR tem”. No interior dessa aparente contradição discursiva, estava também a ideia de aglutinar o maior número de “figuras exponents desta cidade, de todas as categorias sociais” para constituir uma grande comissão e posteriormente subcomissões (O NACIONAL, 17 maio 1956, p. 4), o que aparentemente foi alcançado, já que, de acordo com Therezinha de Jesus, uma assinante do impresso supracitado,

a Cruzada se configurou como um “milagre”, pois apesar do caráter notadamente católico, ela vinha sendo prestigiada por “elementos de outras religiões”, como espíritas, metodistas, maçons e até mesmo ateus (JESUS, 24 maio 1956, p. 3). Sem citar as denominações religiosas, Joaquim Zeróbio Moreira reitera as palavras de Therezinha no que diz respeito ao empenho multirreligioso em favor da Cruzada (MOREIRA, 25 maio 1956, p. 2).

Reunindo-se alguns “denodados batalhadores”, juntamente com a reportagem de *O Nacional* e o Padre Jacob Stein, nas dependências da Ação Católica, formou-se a comissão organizadora, que ficou assim constituída: padre Jacob Stein; o advogado Ivar Serrano Pacheco; o industrial e madeireiro Sergio Della Méa; e o jornalista Jorge Edeth Cafruni. Outra adesão importante foi a do jornalista João Freitas, então presidente da União Passofundense de Estudantes – UPE, pois esperava-se que a classe estudantil de Passo Fundo “cerre fileira, coesa e dedicada [sic] em torno da grande campanha” (O NACIONAL, 17 maio 1956, p. 4).

A Cruzada seguiu com a promoção de eventos para angariar fundos. A municipalidade, representada pelo então prefeito Wolmar Salton, colaborou com a isenção de impostos sobre jogos e diversões, fazendo com que o valor bruto fosse totalmente revertido em benefício da campanha. Da mesma forma, Hodyr J. V. Sain, chefe da Agência de Estatística, dispensou de qualquer ônus a exibição dos filmes oferecidos pela Empresa de Cinemas Rossi, na pessoa de Plínio Rossi, com o propósito também de arrecadação monetária (O NACIONAL, 14 jun. 1956, p. 4).

Depois de um número expressivo de publicações num curto período, houve um lapso de tempo de cerca de 5 meses sem menção alguma à dita Cruzada. Nesse sentido, o próprio periódico passo-fundense iniciava sua coluna *Tiro ao Alvo* de 21 de novembro de 1956 da seguinte forma: “A final – dirão os leitores de O NACIONAL – que é feito da Cruzada Nossa Senhora Aparecida? O movimento parou? Dissolveu-se? Não se pensa mais em construção de casas condignas aos nossos moradores das malocas?”. Buscando solucionar tais perguntas, que possivelmente tenham sido levantadas durante o período em questão, o próprio redator da coluna respondeu que o movimento continuava, apesar do silêncio da imprensa, afinal a direção da Cruzada “julgou interessante parar um pouco para respirar, ou deixar que o comércio, a indústria e outros grupos abnegados respirem um tanto... Pois grande é o compromisso das nossas classes conservadoras, atualmente, contribuindo com outras campanhas de caráter religioso e filantrópico”. A promessa era que no ano seguinte, ano do centenário municipal, se promovesse a “maior campanha já registrada em toda a história de Passo Fundo” (O NACIONAL, 21 nov. 1956, p. 3). Cabe pontuar que os “conservadores” mencionados assim o eram apenas nos costumes.

Por convite de Dom Cláudio Colling se fez presente em Passo Fundo o Cardeal (desde 1946) e então Arcebispo da Arquidiocese de São Sebastião do Rio de Janeiro (1943-1971), Dom Jaime de Barros Câmara²⁴³, para a inauguração da Casa de Retiros²⁴⁴. Após a inauguração, Dom Câmara concedeu uma entrevista coletiva à imprensa, “o que foi conseguido graças aos bons ofícios de Sua Excia. Revdma. Dom Claudio Colling, digníssimo Bispo Diocesano que, desde logo, se pontificou a atender o desejo dos publicistas desta cidade”. A entrevista foi realizada nas dependências do Palácio Episcopal, sendo lá recebidos “primeiramente por Dom Claudio Colling que, apesar das preocupações do momento, entreteve com os homens de imprensa cordial palestra, versando sobre variados assuntos”. Aproveitando a oportunidade, fora questionado sobre o andamento da Cruzada São Sebastião, idealizada por seu Arcebispo-Auxiliar (1952-1964) Dom Hélder Pessoa Câmara, e mencionada a Cruzada Nossa Senhora Aparecida “nos mesmos moldes da Cruzada São Sebastião” (O NACIONAL, 11 dez. 1956, capa). Sobre isso, Dom Jaime disse: “O bem que está se pronunciando realizar no Rio de Janeiro, que seja extensivo a todas as partes do Brasil, onde existe esse problema. Uma vez que Passo Fundo está encarrando tal problema, esperamos que atinja a meta desejada”. Além disso, salientou a importância do apoio da imprensa (jornal, rádio e televisão) e das autoridades para o bom andamento das campanhas propostas (O NACIONAL, 11 dez. 1956, p. 4).

Apesar da promessa de retomada com vigor da Cruzada Nossa Senhora Aparecida no ano do 1º centenário municipal, o que visualizamos é o silenciamento de tal campanha durante todo aquele ano de 1957. Num primeiro momento, poderíamos retomar a argumentação feita pel’ *O Nacional* em novembro de 1956, quando propõe um momento de pausa a fim de não querer “sacrificar aqueles que tanto estão se sacrificando”, isto é, a “classe conservadora” (O NACIONAL, 21 nov. 1956, p. 3). Porém, num segundo momento, vemos mais uma vez as críticas dos leitores, como a feita por André Pithan²⁴⁵ em fevereiro de 1958, cerca de 15 meses após a última menção ao movimento. Pithan assim se referia:

²⁴³ Dom Jaime também fez seus estudos seminarísticos no Seminário de São Leopoldo em tempos de Dom Becker, mas como já mencionado no corpo do trabalho, não integrou a Tabela 4 por ter nascido no Estado de Santa Catarina. Esse mesmo assunto é trazido por Dom Jaime ao oferecer uma entrevista ao jornal *O Nacional* em 1956. Ao ser questionado se era sua primeira vez no Rio Grande do Sul, Dom Jaime respondeu “Não. Eu estudei em São Leopoldo, de 1914 a 1920 e visitei o interior do Rio Grande do Sul, mas [*sic*] a zona colonial” (O NACIONAL, 11 dez. 1956, capa).

²⁴⁴ Conferir o subcapítulo 3.2.1. “*Ele, sendo chefe no meio de seu povo, não se tornará impuro, para não se profanar*”: a Casa de Retiros e o *aggiornamento* deste trabalho.

²⁴⁵ Tendo uma Rua em seu nome, no Loteamento Mauá, “André Dumoncel Pitthan foi comerciante, político e escritor. Nasceu em Santa Bárbara do Sul em 1894. Foi escrivão distrital até 1923, e subprefeito na sua terra natal. Também sendo tesoureiro da Intendência Municipal de **Erechim**. Publicou poesias e o Livro *Lendas*, sob o pseudônimo de Andrewacha. Faleceu em Passo Fundo em 1958” (MIRANDA; MENDES, 2011).

Uma grande iniciativa que esfriou no nascedouro, apesar de cada dia mais se acentuar o império da necessidade do seu prosseguimento, é a Cruzada Nossa Aparecida. Por que esfriou? Unicamente pelo desinteresse, pela displicencia dos que tomaram a si, ou simplesmente, aceitaram o timão [...]. Que importa, porém aos ricos, a situação daqueles infelizes, se a si nada lhes falta? (PITHAN, 5 fev. 1958, p. 2).

Além dessa ferrenha crítica social, André Pithan advertia para as problemáticas que poderiam se desencadear caso essas questões fossem deixadas de lado. Deu destaque ainda a duas questões: a saúde e a segurança pública. De acordo com ele, a não resolução urgente da problemática das malocas passo-fundenses desencadearia em centros irradiadores de tuberculose e “uma legião de criminosos” (PITHAN, 5 fev. 1958, p. 2).

As colocações feitas por André Pithan são reveladoras, uma vez que suas declarações nos dão margem para afirmar que o silenciamento não se deu apenas na imprensa local-regional, mas também houve uma estagnação na própria condução da campanha em si. Assim, cremos que as classes dirigentes da municipalidade (elite econômica e política), sempre citadas como “generosas”, estavam mais “entretidas” com as festividades do 1º centenário. Já a ICAR se preocupou com seu 1º Congresso Eucarístico Diocesano, que integrou a festividade municipal. Para além desses dois eventos, ocorridos em 1957, volta a questão da moralidade cristã e o humanismo tão proferido anteriormente. Será que, ao propor tal ideia de Cruzada, não estavam os dirigentes iniciais muitos mais preocupados com a projeção daquilo que já vinham buscando, isto é, criar um clima favorável para alçar Passo Fundo a Capital do Planalto Médio? Provavelmente, sim. Apenas mais uma “jogada”, mais uma “teatralização” estratégica, entre as já mencionadas, que abarcaram os planos de modernização, urbanização e progresso de Passo Fundo. Aliás, essas estratégias de “vestir” um movimento de religioso para a realização de um objetivo não eram novos, pelo contrário, são utilizados até hoje. Quem já ouviu falar do *slogan* “Deus, Pátria e Família”? Para uma sociedade conservadora nos costumes como a brasileira, essa “jogada” ainda dá efeito.

Independentemente do viés propagandista no sentido de “vender” Passo Fundo, a Cruzada Nossa Senhora Aparecida possuía, sim, uma iniciativa digna de louvores, dada sua causa de relevo social. Entretanto, a Cruzada morreu ainda “embrião”, como salientou André Pithan, em março de 1958. Pithan, aliás, é o feitor da última menção da Cruzada Nossa Senhora Aparecida, no periódico *O Nacional*, onde mais uma vez, em tom de crítica, questionava a não continuidade de tão “nobre iniciativa”. Fazendo referência a seu “brado, em prol do prosseguimento” da campanha, lamentou seu pedido ter ecoado no deserto, tendo “até agora nada” sido feito. “Nada! Enquanto se cavam milhões para obras suntuárias, não se faz nada em benefício dos infelizes marginais”, declarava Pithan. Além disso, era enfático ao afirmar que

“Dar esmolas, remédios ou alimentos, através de instituições pias particulares ou assistenciais, mantidas pelo governo, é o mesmo que tentar encher o tonel Denaide”. Nesse sentido, fazendo clara referência à mitologia grega e o tonel das Danaides²⁴⁶, Pithan criticava o simples assistencialismo e concluía que a “campanha deve ser de base para erradicar o mal pela raiz (sim, erradicar o mal pela raiz, com pleonasma e tudo...)” (PITHAN, 29 mar. 1958, p. 3).

Tendo desaparecido da imprensa, não sabemos o que aconteceu posteriormente às declarações de André Pithan, e muito menos o destino das arrecadações feitas até então, como a casa oferecida pela Casa Sonora, de Eleodoro Antunes Fernandes, ou os 150 volumes do livro “Irapuã”, doados pelo seu editor, Abetino Santos, a fim de reverter o valor adquirido em favor do movimento (O NACIONAL, 22 maio 1956, p. 4). E o valor da primeira doação, que, por menor que seja (50 cruzeiros), foi depositado em conta na Caixa Econômica? (O NACIONAL, 12 jun. 1956, p. 4). De todo modo, a ideia de criação de uma entidade civil com a denominação Cruzada Nossa Senhora Aparecida “para ter um caracter permanente” não teve êxito, tendo uma curta duração “com grande animação” (O NACIONAL, 22 maio 1956, p. 4). Com certeza esse insucesso e o conseqüente desaparecimento súbito contribuíram para que houvesse um esquecimento dessa Cruzada na própria historiografia local, uma vez que não há menções a tal campanha nem mesmo em manuais construídos por memorialistas do período.

Como havíamos proposto, este capítulo buscou construir um perfil pastoral de Dom Cláudio Colling, a partir de sua atuação à frente da Diocese de Passo Fundo. Como ficou evidente, optou-se por enquadrá-lo como um *bispo estrategista*, uma vez que as taxonomias pré-existentes não dão conta de explicá-lo. Além disso, construímos a historicidade de alguns movimentos, tais como a construção dos seminários e a constituição de romarias diocesanas, sendo ambos os movimentos entendidos como ferramentas de recristianização. Para além disso, trabalhou-se com o processo urbanístico da cidade, entendendo que este foi impulsionado por Dom Colling. Ainda dentro desse bojo urbanístico, buscou-se historicizar a Cruzada Nossa Senhora Aparecida, um movimento pretensamente cristão, mas que em realidade se configurou a partir da simples ideia de “embelezamento” da cidade. Dom João Cláudio Colling, como já dito, teve profunda atuação no cenário norte do Estado do Rio Grande do Sul, entretanto nosso foco ficou concentrado nos termos aludidos.

²⁴⁶ Na mitologia grega, o castigo das Danaides é descrito como a condenação destas a encher um tonel sem fundo, ou até mesmo um barril com aberturas em sua base, como é costumeiramente representado de forma imagética. Nesse sentido, a expressão “tonel das Danaides” significa o esforço sem fim, poque nunca termina, e para além de não terminar nunca colhe resultados proveitosos, nunca se chega ao objetivo final.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR), uma instituição milenar, chegou em terras que viriam a se tornar Brasil juntamente com os explorados/colonizadores portugueses. Desde então, tem lançado raízes por meio da instrução religiosa nos parâmetros morais e éticos que baseiam o catolicismo. Entretanto, tendo o beneplácito da Igreja de Roma, os reis e rainhas portugueses tiveram o direito de controle dos interesses religiosos, sejam eles administrativos, jurídicos ou financeiros. Estando o poder espiritual nas mãos destes, o catolicismo que se conformou em território de jurisdição monárquica desses é notadamente diferente, se comparado a outras regiões do período.

Dessa forma, sob o intenso controle do Estado, nem a territorialização nem a influência da Igreja cresceram durante os períodos colonial e imperial, sendo a Igreja para o Estado muito mais uma ferramenta de normatização das massas por meio de um poder pastoral, exercido pelos agentes religiosos, do que um meio de busca pela salvação da alma. Nesse sentido, por motivos financeiros e/ou por simples falta de interesse, o Estado português não investiu na constituição de um aparato religioso que pudesse atender às necessidades espirituais dos indivíduos ali inseridos. Assim, em 1889, ano da Proclamação da República visualizamos a existência de apenas 12 circunscrições eclesiásticas em todo o território brasileiro, além de um pequeno número de paróquias, sendo muitas delas sem vigário próprio. Nesse sentido, por quase 400 anos não foi exatamente o catolicismo que moldou os indivíduos, mas sim os indivíduos que moldaram o catolicismo de acordo com suas possibilidades, buscando sanar suas necessidades religiosas. Sendo um catolicismo muito mais leigo que clerical, muito mais devocional do que doutrinal, passou a ser chamado de *catolicismo popular*. Em meados do século XIX, esse catolicismo começou a ser combatido por padres e bispos ultramontanos.

O *ultamontanismo* foi um movimento que nasceu no século XIX no interior da própria Igreja Romana, cujos alicerces retomavam os pressupostos tridentinos. Rejeitando o contato com o mundo moderno, procurou a centralização em Roma, tanto na questão doutrinária como na do governo eclesiástico. Foi nesse período que se realizou o Concílio Vaticano I e a declaração da Infallibilidade Papal como dogma, o que auxiliou a reforçar a divisão dos poderes hierarquicamente instituídos.

Os padres e bispos ultramontanos, ditos reformistas, tinham por premissa-chave o fortalecimento do catolicismo romano. Para isso, buscavam a substituição de uma religiosidade popular por outra aos moldes tridentinos. Para além dos problemas externos, como a religiosidade popular, esse movimento buscou reorganizar a Instituição Romana internamente,

retomando os preceitos do Concílio de Trento, que enfatizava a defesa de uma reforma clerical se baseando numa sólida formação intelectual, espiritual e moral.

Após o decreto 119-A, de 1890, e o início do processo de secularização, a ICAR no Brasil começa a se preocupar com sua expansão territorial, já que com a abertura de novos credos religiosos esta deveria se fortalecer e se aproximar cada vez mais da população brasileira, a fim de não perder força no campo religioso. Para além da proximidade por meio das visitas pastorais, existiram outras ferramentas de expansão e consolidação quanto aos planos de recristianização, tais como a construção de colégios católicos e dioceses, a produção e divulgação das cartas pastorais, a mobilização de intelectuais católicos e de leigos organizados, além da constituição da chamada “boa imprensa” católica. Almejava-se, assim, uma presença mais ativa na vida dos fiéis, o que auxiliaria numa manutenção mais eficaz quanto às práticas católicas romanas.

Dentre as estratégias empregadas pela ICAR no Brasil, merece especial destaque o processo de diocesanização, pois foi por meio da criação de novas dioceses que se conservou e expandiu o domínio da presença do espírito religioso católico em território brasileiro – foi graças a essa estratégia que o projeto ultramontano pôde se desenvolver de forma mais efetiva.

Esse movimento, chamado por alguns autores de romanização, chegou ao Rio Grande do Sul com seus primeiros bispos, sejam eles Dom Feliciano José Rodrigues de Araújo Prates, (1853-1858) e Dom Sebastião Dias Laranjeira, (1861-1888), primeiro e segundo bispo de Porto Alegre, respectivamente. Porém, estes não conseguiram pôr em prática as diretrizes pretendidas, graças às amarras ainda vigentes do padroado régio. Já Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, terceiro Bispo da Diocese de Porto Alegre (1890-1910) e primeiro Arcebispo da Arquidiocese de Porto Alegre (1910-1912), começou a tornar mais efetivo tal movimento em plagas no extremo sul do Brasil. Todavia, foi apenas na administração de Dom João Batista Becker (1912-1946), segundo Arcebispo de Porto Alegre, que o movimento ultramontano tomou força e forma e se consolidou. Dom Becker foi responsável por “construir” uma geração de sacerdotes cuja formação se baseava nos preceitos da Companhia de Jesus, ordem religiosa que desde suas origens defendia a sólida formação sacerdotal. Entre estes, estava Dom João Cláudio Colling.

Dom Cláudio, primeiro Bispo da Diocese de Passo Fundo, nasceu em um pequeno distrito (hoje cidade) denominado Harmonia. Localizado entre os vales (região do Vale do Caí/RS), essa espacialidade foi constituída desde a chegada dos primeiros imigrantes por uma cultura germânica dotada de arranjos fortemente religiosos, sejam eles protestantes ou católicos romanos. As pesquisas desde muito têm apontado para essa variação religiosa, tentando

desconstruir a noção de que todo imigrante alemão tinha apenas uma vertente luterana. É claro que a maioria, sim, o era, uma vez que 46% dessa população era católica. De todo modo, a pequena região, constituída por um conglomerado de cidades, tornou-se berço de formação de bispos e padres no Estado do Rio Grande do Sul.

A imigração europeia, sobretudo com a chegada dos primeiros alemães em 1824 e italianos a partir de 1875, fizeram com que o Estado sulino se tornasse um *Celeiro de Vocações Religiosas* ainda na primeira metade do século XX, deixando assim de ser “importador” de clero para ser “exportador”. Para além dos aspectos puramente étnicos, que detonam, sim, um maior fervor religioso quanto às práticas católicas romanas, devemos levar em consideração a estruturação estabelecida. Até meados do século XX, todas as dioceses situadas no Estado sulino passaram a ser administradas por bispos não apenas oriundos do Estado, mas também formados no mesmo seminário, durante o arcebispado de Dom João Becker, Arcebispo de Porto Alegre que impulsionou e consolidou a *neocrisandade* no Estado sul-rio-grandense.

Diferentemente de outras localidades, Passo Fundo constituiu-se de forma espontânea, tendo papel decisivo para isso os tropeiros que por ali passaram desde o século XVII. Mais tarde, com a doação de terras do Cabo Manoel José das Neves e da solicitação às autoridades eclesiásticas, feita por Joaquim Fagundes dos Reis, foi autorizada e construída a primeira capela em homenagem a Nossa Senhora da Conceição Aparecida. Tendo sido construída num ponto estratégico, um dos mais altos da cidade, houvera um processo inverso se comparado a regiões colonizadas por italianos e alemães, onde a cidade começava a tomar forma aos redores das igrejas ou de escolas locais. Em Passo Fundo, ocorreu um afastamento quanto à construção das casas em torno da igreja, o que nos dá a entender que a falta de religiosidade, quanto aos preceitos católicos romanos, fizesse parte do *ethos* local. De qualquer forma, desde que a presença hierárquica esteve mais próxima e presente – inicialmente por Bispos da Diocese de Porto Alegre e posteriormente por Bispos da Diocese de Santa Maria –, começamos a visualizar o início de um processo de recristianização, que de forma gradual vai tomando corpo, até 1930, quando é firmada por Dom João Becker a ideia de criação de uma Diocese em Passo Fundo. Começou-se, assim, a constituir-se Comissões Pró-Bispado, sendo as mulheres as grandes organizadoras dos eventos que visavam à arrecadação de fundos e, assim, poder construir uma catedral, sede de um bispado, dando conta de todos os outros pré-requisitos exigidos pela Sé Romana para a constituição de uma circunscrição eclesiástica. Com isso, o processo de recristianização toma mais fôlego, porém só será efetivado a partir de 1951, quando assume a frente da *Cathedrali Ecclesiae Passofundensi* seu primeiro Bispo: Dom João Cláudio Colling.

Figura polêmica, Dom Colling tinha algumas características marcantes, tais como o *know how* em administração financeira, a abertura ao diálogo e a atuação estratégica. Tais qualidades foram fundamentais para a consolidação do processo de recristianização que desde muito vinha a se constituir. Entretanto, Dom Cláudio não apenas concretizou o processo, mas também deixou uma herança. Tal herança diz respeito às ferramentas de manutenção do catolicismo romano, tais como a Romaria Diocesana, a Casa de Retiros e os Seminários Diocesanos. Além desses aspectos puramente pastorais, Dom Colling deixou marcas nas áreas da saúde e da educação, além de auxiliar na reorganização urbanística do centro da cidade de Passo Fundo.

Como dito diversas vezes ao longo deste trabalho, Dom Cláudio teve frente em variadas áreas. Por esse motivo, muitos podem ser ainda os trabalhos que vislumbrem se debruçar sobre tal personagem histórico. As próprias articulações por trás dos bastidores com relação à reorganização do HSVP e à constituição da CUC são pouco exploradas. No campo político-econômico, construir uma rede das relações entre o prelado e elites locais-regionais resultaria em um profícuo trabalho. Sobre a ICAR em si, muitos pontos ainda podem ser explorados, sobretudo no campo leigo. Finalmente, acreditamos termos dado alguma contribuição para a compreensão do campo religioso e da história da ICAR em Passo Fundo, e almejamos que este trabalho possa servir de base para futuros interessados no tema.

REFERÊNCIAS

- A12 – **PROVINCIA DE PORTO ALEGRE**. Disponível em:
<https://www.a12.com/redentoristas/provincia-do-rio-grande-do-sul>. Acesso em: 23 jun. 2021a.
- A12 – **PROVÍNCIA DE SÃO PAULO**. Disponível em:
<https://www.a12.com/redentoristas/historia-redentoristas-de-sao-paulo>. Acesso em: 23 jun. 2021b.
- AAS – **ACTA APOSTOLICAE SEDIS, COMMENTARIUM OFFICIALE**. Typis Polyglottis Vaticanis. Ano 43, Série 2, Volume 28, 1951. Disponível em:
<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-43-1951-ocr.pdf>. Acesso em: 14 out. 2020.
- AAS – **ACTA APOSTOLICAE SEDIS, COMMENTARIUM OFFICIALE**. Typis Polyglottis Vaticanis. Ano 41, Série 2, Volume 16, 1949. Disponível em:
<http://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-41-1949-ocr.pdf>. Acesso em: 14 out. 2020.
- ADBP – **ARQUIDIOCESE DE BELÉM DO PARÁ**. Disponível em:
<https://arquiocesedebelem.com.br/a-arquidiocese/>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADCU – **ARQUIDIOCESE DE CUIABÁ**. Disponível em:
<http://www.arquiocesecuiaba.org.br/?p=3113>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADDI – **ARQUIDIOCESE DE DIAMANTINA**. Disponível em:
<https://arquidiamantina.org/home/2014/02/28/hello-world-2/>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADFO – **ARQUIDIOCESE DE FORTALEZA**. Disponível em:
<https://www.arquiocesedefortaleza.org.br/arquidiocese/historia/>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADMA – **ARQUIDIOCESE DE MARIANA**. Disponível em:
<https://arqmariana.com.br/historia/>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADMC – **ARQUIDIOCESE DE MONTES CLAROS**. Disponível em:
<https://arquimoc.com/historia-2/>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADOR – **ARQUIDIOCESE DE OLINDA E RECIFE**. Disponível em:
<https://www.arquioceseeolindarecife.org/historia/>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADPF – **ARQUIDIOCESE DE PASSO FUNDO**. Disponível em:
<http://www.arquiocesedepassofundo.com.br/arquidiocese/historia>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADPS – **ARQUIDIOCESE DE PELOTAS**. Disponível em:
<https://www.arquiocesedepelotas.org/historia>. Acesso em: 6 out. 2020.
- ADRJ – **ARQUIDIOCESE DE SÃO SEBASTIÃO DO RIO DE JANEIRO**. Disponível em:
http://arqrio.org/curia/anuario/historico_da_arquidiocese. Acesso em: 6 out. 2020.

ADSB – **ARQUIDIOCESE DE SÃO SALVADOR DA BAHIA**. Disponível em: <https://arquidiocesosalvador.org.br/historia-e-geografia/>. Acesso em: 6 out. 2020.

ADSM – **ARQUIDIOCESE DE SANTA MARIA**. Disponível em: http://www.diocesasantamaria.org.br/content/knowledgebase/kb_browse.asp?cat_browse=1&cat_id=11. Acesso em: 6 out. 2020.

ADSP – **ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO**. Disponível em: <http://arquisp.org.br/historia/da-arquidiocese>. Acesso em: 6 out. 2020.

ALBERIGO, Giuseppe. **Breve historia del Concilio Vaticano II (1959-1965) – En busca de la renovación del cristianismo**. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2005.

ANTT – **ARQUIVO NACIONAL TORRE DO TOMBO**. Disponível em: <http://antt.dglab.gov.pt/exposicoes-virtuais-2/ordem-de-cristo/>. Acesso em: 23 dez. 2020.

APOA – **ARQUIDIOCESE DE PORTO ALEGRE**. Disponível em: <https://www.arquidiocesepoa.org.br/arquidiocese>. Acesso em: 6 out. 2020.

AQUINO, Maurício de. A Igreja Católica na Primeira República Brasileira (1889-1930): laicidade pragmática, diocesanização, congregações religiosas. *In*: CARREIRO, Gamaliel Silva; SANTOS, Lyndon de Araújo; FERRETTI, Sérgio Figueiredo; SANTOS, Thiago Lima de. (Org.). **Todas as águas vão para o mar: poder, cultura e devoção nas religiões**. São Luís: EDUFMA - Editora da Universidade Federal do Maranhão, 2013, p. 119-142.

AQUINO, Maurício de. **Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras de Assis. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual Paulista – UNESP, 2012.

ARISTÓTELES. **Política** (edição bilingue). Vega, 1998.

ASLM – **ARQUIDIOCESE DE SÃO LUÍS DO MARANHÃO**. Disponível em: <https://www.arquidiocesedesaoluis.org/historia-e-geografia>. Acesso em: 6 out. 2020.

AZEVEDO, Thales de. **O catolicismo no Brasil: um campo para a pesquisa social**. Salvador: Edufba, 2002.

AZZI, Riolando. **A cristandade colonial: um projeto autoritário**. São Paulo: Paulinas, 1987.

AZZI, Riolando. A instituição eclesiástica durante a primeira época colonial. *In*: HOONAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época – Período Colonial**. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 155-242.

AZZI, Riolando. **A neocristandade: um projeto restaurador**. São Paulo: Paulus, 1994.

AZZI, Riolando. A presença da Igreja na sociedade brasileira e formação das dioceses no período republicano. *In*: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia. (Org.). **Faces do catolicismo**. Florianópolis: Insular, v.1, 2008, 17-40.

AZZI, Riolando. O Início da Restauração Católica no Brasil (1920-1930). **Síntese**. Nova Fase, v. 11, 1977, p. 73-101.

BACCIN, Diego José. **Propriedade urbana e racionalidade capitalista: do assenhoreamento ao crescimento citadino de passo fundo entre 1800 e 1950**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2020.

BALZAN, Jonas. **“E sobre esta pedra edificarei a minha Igreja”**: a criação da Diocese de Passo Fundo (1930-1951). Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de Licenciatura em História. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2017.

BALZAN, Jonas. “Este é de fato o mais belo, o mais rico presente que Passo Fundo criou e vai dar”: a ordenação de Dom José Gomes na Diocese de Passo Fundo (1961). *In*: **VI Semana do Conhecimento**. Passo Fundo – RS. Universidade em transformação: integralizando saberes e experiências, 2019.

BALZAN, Jonas. “Família católica em festas sagração episcopal de Mons. João Hoffmann” (1962). *In*: **VI Semana do Conhecimento**, 2020, Passo Fundo – RS. Universidade em transformação: integralizando saberes e experiências, 2020.

BALZAN, Jonas. “Sereis testemunhas de mim... até a parte mais distante da terra”: a Igreja Católica Apostólica Romana no Norte do Rio Grande do Sul (1889-1930). **Revista de História da UEG**, v. 9, p. 1-22, 2020.

BALZAN, Jonas. A criação da Diocese de Passo Fundo. *In*: Alex Antônio Vanin; Djiovan Vinicius Carvalho (Org.). **Passo Fundo - Estudos Históricos**. Passo Fundo: Acervus, 2019, v. 1, p. 247-269.

BATISTELLA, Alessandro. **Entre a cruz e o martelo: as disputas político-ideológicas entre comunistas e católicos no movimento operário de Passo Fundo (RS) na década de 1930**. [Mimeo]. 2007.

BATISTELLA, Alessandro; KNACK, Eduardo Roberto Jordão. Antologia do município de Passo Fundo: a cidade e a região durante os séculos XVII, XVIII e XIX. *In*: BATISTELLA, Alessandro. (Org.). **Passo Fundo, sua história**. Passo Fundo: Méritos, 2007, v. 1, p. 29-64.

BATISTELLA, Alessandro; BACCIN, Diego José. **História, memória e representações: uma análise dos monumentos de Passo Fundo**. Passo Fundo: Saluz, 2016.

BAUMAN, Zygmunt. **Globalização: as consequências humanas**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1999.

BAUMAN, Zygmunt. **Modernidade líquida**. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

BENVEGNÚ, Sandra Mara. **Décadas de Poder: O PTB e a ação política de César Santos na Metrópole da Serra 1945-1967**. Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2006.

BEOZZO, José Oscar. A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização. *In*: FAUSTO, Boris (Org.). **História geral da civilização brasileira**. 4. ed. O Brasil Republicano. São Paulo: Bertrand Brasil, 2007. Tomo III. v. 11. p. 337-421.

BERGER, Peter Ludwig. **O dossel sagrado: elementos para uma teoria sociológica da religião**. São Paulo: Paulinas, 1985.

BERSTEIN, Serge. A Cultura Política. *In*: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 349-363.

BLOCH, Marc. **Apologia da história ou o ofício do historiador**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.

BOFF, Clodovis. **Mariologia social: o significado da Virgem para a sociedade**. São Paulo: Paulus, 2006.

BONOW, Stefan Chamorro. **A desconfiança sobre os indivíduos de origem germânica em Porto Alegre durante a Primeira Guerra Mundial: cidadãos leais ou retovados?** Tese de Doutorado. Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, 2011a.

BONOW, Stefan Chamorro. A Primeira Guerra Mundial em Porto Alegre e o papel da religiosidade na definição da nacionalidade. **Mneme** – Revista de Humanidades, 2011b, p. 149-171.

BOSI, Alfredo. A Igreja na Primeira República. *In*: FAUSTO, Boris (Org.). **História geral da civilização brasileira**. 4. ed. O Brasil Republicano. São Paulo: Bertrand Brasil, 2006. Tomo III. v. 9. p. 348-370.

BOSI, Ricardo. **“Terras que o tempo converterá em ouro”: estudo histórico-urbanístico da legislação e o plano diretor de Caxias do Sul – 1953**. Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de Caxias do Sul – UCS, 2018.

BOURDIEU, Pierre. **A economia das trocas simbólicas**. 5. ed. São Paulo: Perspectiva, 2004.

BOURDIEU, Pierre. A ilusão biográfica. *In*: AMADO, Janaína; FERREIRA, Marieta de Moraes. **Usos e abusos da história oral**. 8. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2006, p. 183-191.

BOURDIEU, Pierre. **Coisas ditas**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

BRASIL – **CODIGO CRIMINAL DO IMPERIO DO BRAZIL**, 1830 – Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 10 set. 2020.

BRASIL – **CÓDIGO DE DIREITO CIVIL**, 1916. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/13071.htm. Acesso em: 24 ago. 2021.

BRASIL – **CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA DOS ESTADOS UNIDOS DO BRASIL**, 1891. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 28 jul. 2020.

BRASIL – **CONSTITUIÇÃO DE 1934**. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 10 out. 2020.

BRASIL – **CONSTITUIÇÃO DE 1937**. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: 13 out. 2020.

BRASIL – **CONSTITUIÇÃO POLITICA DO IMPERIO DO BRAZIL**, 1824. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 23 jul. 2020.

BRASIL – **DECRETO Nº 119-A**, 1890. Disponível em:
http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm. Acesso em: 26 jul. 2020.

BROUCKER, José de. **Les conversions d'un Evêque: entretiens avec José de Broucker**. Paris: Éditions du Seuil, 1977.

BRUNEAU, Thomas Charles. **Catolicismo brasileiro em época de transição**. São Paulo: Edições Loyola, 1974.

CAFRUNI, Jorge Edeth. **Passo Fundo das Missões: estudo histórico do período jesuítico**. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2019.

CALDEIRA, Rodrigo Coppe. **Os baluartes da tradição: a antimodernidade católica brasileira no Concílio Vaticano II**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-graduação em Ciência da Religião. Instituto de Ciências Humanas – ICH. Universidade Federal de Juiz de Fora – UFJF, 2009.

CAPELATO, Maria Helena Rolim. **Imprensa e História do Brasil**. São Paulo: Contexto; EDUSP, 1988.

CARDOSO, Fernando Henrique. **Capitalismo e escravidão no Brasil meridional: o negro na sociedade escravocrata do Rio Grande do Sul**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

CARTA PASTORAL – PASTORAL COLETIVA DO EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890. In: RODRIGUES, Anna Maria Moog (Org.). **A Igreja na República. Coleção Pensamento Político Republicano**. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

CARVALHO, José Murilo de. **A Formação das almas: o imaginário da República do Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

CARVALHO, José Murilo de. Mandonismo, coronelismo, clientelismo: uma discussão conceitual. **Dados**, Rio de Janeiro, n. 2, 1995.

CASTRO, Hebe. História Social. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 76-96.

CDC – **CÓDIGO DE DIREITO CANÔNICO**, promulgado por João Paulo II, Papa. Versão Portuguesa. Tradução: Conferência Episcopal Portuguesa – Lisboa. 4. ed. Braga: Editorial Apostolado da Oração, 2007.

CDEC – **CONVENTO DE CRISTO**. Disponível em: http://www.conventocristo.gov.pt/pt/index.php?s=white&pid=194&identificador=ct123_pt. Acesso em: 23 dez. 2020.

CERTEAU, Michel de. **A Escrita da história**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1982.

CERTEAU, Michel de. **A invenção do cotidiano: 1. Artes de fazer**. 3. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1998.

CERTEAU, Michel; GIARD, Luce; MAYOL, Pierre. **A invenção do cotidiano: 2. Morar e cozinhar**. Petrópolis: Editora Vozes, 1996.

CIMA, Sônia Mári. **Reza e política: uma combinação na história do padre Busato em Erechim**. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2003.

CNBB RCO – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL CENTRO-OESTE** (ESTADO DE GOIÁS E DISTRITO FEDERAL). Disponível em: <https://www.cnbbco.com/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RL1 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL LESTE 1** (ESTADO DO RIO DE JANEIRO). Disponível em: <https://cnbbleste1.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RL2 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL LESTE 2** (ESTADO DE MINAS GERAIS E ESPIRITO SANTO). Disponível em: <https://www.cnbbleste2.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RN2 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL NORTE 2** (ESTADO DO AMAPÁ E PARÁ). Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/norte-2/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RNE1 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL NORDESTE 1** (ESTADO DO CEARÁ). Disponível em: <http://www.cnbbne1.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RNE2 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL NORDESTE 2** (ESTADO DE PERNAMBUCO, ALAGOAS, PARAIBA E RIO GRANDE DO NORTE). Disponível em: <http://cnbbne2.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RNE3 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL NORDESTE 3** (ESTADO DA BAHIA E SERGIPE). Disponível em: <https://www.cnbbne3.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RNE5 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL NORDESTE 5** (ESTADO DO MARANHÃO). Disponível em: <https://www.cnbb.org.br/nordeste-5/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RO2 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL OESTE 2** (ESTADO DE MATO GROSSO). Disponível em: <https://www.cnbbro2.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RS1 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL SUL 1** (ESTADO DE SÃO PAULO). Disponível em: <https://cnbbsul1.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RS2 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL SUL 3** (ESTADO DO PARANÁ). Disponível em: <https://cnbbs2.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RS3 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL SUL 3** (ESTADO DO RIO GRANDE DO SUL). Disponível em: <https://cnbbsul3.org.br/#>. Acesso em: 6 out. 2020.

CNBB RS4 – **CONFERÊNCIA NACIONAL DOS BISPOS DO BRASIL REGIONAL SUL 3** (ESTADO DE SANTA CATARINA). Disponível em: <https://cnbbsul4.org.br/>. Acesso em: 6 out. 2020.

COMPÊNDIO – **DOCTRINA SOCIAL DA IGREJA**, 2004. Disponível em: https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott_soc_po.html#APRESENTA%C3%87%C3%83O. Acesso em: 10 jul. 2021.

CONCÍLIO VATICANO II, 1965. Disponível em: https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/index_po.htm. Acesso em: 12 jul. 2021.

COSTA, Célio Juvenal; MARTINS, Flat James de Souza. Análise histórica, religiosa e educacional sobre o Catecismo do Santo Concílio de Trento. **Revista Brasileira de História das Religiões**, ano II, 2010, p. 85-103.

COSTA, Iraneidson Santos. Os bispos nordestinos e a criação da CNBB. **INTERAÇÕES: Cultura e Comunidade**. Belo Horizonte, 2014, p.109-143.

CRUZ, André Silvério da. O pensamento católico à procura de lugar na Primeira República. *In: X Simpósio da Associação Brasileira da História das Religiões*, 2008, Assis. Igreja Católica, 2008.

DAUDT, Frederico C. A enfiteuse e os terrenos foreiros de Passo Fundo. **Revista da Faculdade de Direito**, Passo Fundo, ano 15, n. 3, abr. 1968, p. 96-114.

DAWSON, Christopher. **A formação da cristandade: das origens na tradição judaico-cristã à ascensão e queda da unidade medieval**. São Paulo: É Realizações, 2014.

DAWSON, Christopher. **Il cristianesimo e la formazione della civiltà occidentale**. Biblioteca Universale Rizzoli, 2002.

DCAX – **DIOCESE DE CAXIAS DO SUL**. Disponível em: <http://www.diocesedecaxias.org.br/a-diocese/historico>. Acesso em: 6 out. 2020.

DE BONI, Luis Alberto. O catolicismo da imigração: do triunfo à crise. In: LANDO, Aldair Marli et al (Org.) **RS: imigração & colonização**. 2 ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1996, p. 234-255.

DFUN - **DIOCESE DO FUNCHAL**. Disponível em: <https://www.diocesedofunchal.com/diocese/>. Acesso em: 21 jul. 2020.

DGOI – **DIOCESE DE GOIÁS**. Disponível em: <http://www.diocesedegoias.org.br/diocese/historia>. Acesso em: 6 out. 2020.

DILF – **DIOCESE DE LEIRIA-FÁTIMA**. Disponível em: <https://www.leiria-fatima.pt/vida-de-d-alberto-foi-cantico-de-amor/>. Acesso em: 21 jun. 2021.

DILH – **DIOCESE DE ILHÉUS**. Disponível em: <https://diocesedeilheus.com.br/bispos/>. Acesso em: 6 out. 2020.

DILLMANN, Mauro. **Irmandades, Igreja e devoção no sul do Império do Brasil**. São Leopoldo: Unisinos/Oikos, 2008.

DLIN – **DIOCESE DE LINS**. Disponível em: <https://diocesedelins.org/historia/>. Acesso em: 6 out. 2020.

DORNAS FILHO, João. **O padroado e a Igreja brasileira**. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

DSCS – **DIOCESE DE SANTA CRUZ DO SUL**. Disponível em: <http://www.mitrascs.com.br/clero/bispos/1>. Acesso em: 6 out. 2020.

DURU – **DIOCESE DE URUGUAIANA**. Disponível em: <http://www.diocesedeuruguaiana.org.br/diocese/historia>. Acesso em: 6 out. 2020.

DVAC – **DIOCESE DE VACARIA**. Disponível em: <https://www.diocesevacaria.com.br/diocese/sobre/>. Acesso em: 6 out. 2020.

ELIADE, Mircea. **O sagrado e o profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

FCORS – **FEDERAÇÃO DOS CÍRCULOS OPERÁRIOS DO RIO GRANDE DO SUL**. Disponível em: <http://www.fcors.com.br/historico-do-movimento-circulista/>. Acesso em: 13 out. 2020.

FERRETTO, Diego. **Passo Fundo: estruturação urbana de uma cidade média gaúcha**. Mestrado em Arquitetura e Urbanismo. Faculdade de Arquitetura e Urbanismo. Universidade de São Paulo – USP, 2011.

FINAMORE, Eduardo Belisário. Origens e destinos do território de Passo Fundo. *In*: LECH, Osvandré (Org.). **150 momentos mais importantes da história de Passo Fundo**. Passo Fundo: Méritos, 2007, p. 84-85.

FOTOS ANTIGAS DE PASSO FUNDO – FOTOGRAFIA DA CATEDRAL NA DÉCADA DE 1960. Disponível em: <https://www.facebook.com/FotosAntigasDePassoFundo/photos/a.520431081308763/1802306596454532>. Acesso em: 8 ago. 2021.

FOUCAULT, Michel. **A arqueologia do saber**. 7. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008a.

FOUCAULT, Michel. **A História da sexualidade I: a vontade de saber**. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1988.

FOUCAULT, Michel. **A Ordem do Discurso**. 3. ed. São Paulo: Edições Loyola, 1996.

FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

FOUCAULT, Michel. **Ética, sexualidade, política - ditos e escritos**. v. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. 2006.

FOUCAULT, Michel. **Segurança, território, população: curso dado no College de France (1977-1978)**. São Paulo: Martins Fontes, 2008b.

FOUCAULT, Michel. **Vigiar e punir: nascimento da prisão**. Petrópolis: Vozes, 1987.

FRANZEN, Douglas Orestes. **Ajustando as peças do tabuleiro: a cooperação da Misereor em comunidades agrícolas do Sul do Brasil (1959-1979)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2017.

GEHM, Delma Rosendo. **Passo Fundo através do tempo**. Passo Fundo: Multigraf, 1978.

GERHARDT, Marcos. **História ambiental da erva-mate**. Tese de Doutorado. Centro de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2013.

GINZBURG, Carlo. **O queijo e os vermes: o cotidiano e as idéias de um moleiro perseguido pela Inquisição**. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

GOFFMAN, Erving. **A representação do eu na vida cotidiana**. 10. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 1985.

GOFFMAN, Erving. **Manicômios, prisões e conventos**. São Paulo: Editora Perspectiva, 1974.

GOLIN, Tau. A centralidade da guerra e a ocupação luso-brasileira do Continente do Rio Grande de São Pedro. **I Encontro Internacional Fronteiras e Identidades**. 2012.

GOLIN, Tau. **A Fronteira: 1763 – 1778 – história da brava gente e miseráveis tropas do mar e terra que conquistaram o Brasil meridional**. Passo Fundo: Méritos, 2015.

GOLIN, Tau. **A Guerra Guaranítica: como os exércitos de Portugal e Espanha destruíram os Sete Povos dos jesuítas e índios guaranis no Rio Grande do Sul (1750-1761)**. Passo Fundo: EDIUPF; Porto Alegre: Editora da Universidade – UFRGS, 1998.

GOLIN, Tau. **O povo do pampa: uma história de 12 mil anos do Rio Grande do Sul para adolescentes e outras idades**. 3. ed. Passo Fundo: UPF Editora, 2004.

GOMES, Edgar da Silva. A Reaproximação Estado-Igreja no Brasil durante a Primeira República (1889-1930). **Revista de Cultura Teológica**, jan./mar. 2008, p. 95-110.

GOMES, Francisco José Silva. Cristandade medieval entre o mito e a utopia. **Topoi** (Rio de Janeiro), v. 5, 2002, p. 221-231.

GOMES, Paulo de Oliveira. **D. José Gomes, a revolução pela palavra dos planos de pastorais às CEBS (1966-1976)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal da Fronteira Sul/Campus Chapecó – UFFS, 2019.

GUEDES, Augusto Diehl. **“Que cada um ouça o apêlo que lhe dirige Cristo através da nossa voz”: os protestantismos nas páginas da Revista Eclesiástica Brasileira (1953-1971)**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2019.

GUEDES, Augusto Diehl; BALZAN, Jonas. 'Excomunhão para os espíritas, umbandistas, esotéricos e maçons': a visita de Frei Boaventura Kloppenburg a Passo Fundo (1960). *In: VI Semana do Conhecimento*, Passo Fundo – RS. Universidade em transformação: integralizando saberes e experiências, 2019.

HASTENTEUFEL, Zeno. Dom Feliciano na instalação da Igreja do Rio Grande do Sul. **Estudos Ibero-Americanos** – PUCRS, v. XIX, n. 2, 1993, p. 37-53.

HEINSFELD, Adelar. **O Barão e o Cardeal: Rio Branco e a conquista do cardinalato pra o Brasil**. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012.

HEINSFELD, Adelar. Transporte ferroviário em Passo Fundo. *In: LECH, Osvandré (Org.). 150 momentos mais importantes da história de Passo Fundo*. Passo Fundo: Méritos, 2007, p. 126-127.

HOBBSAWM, Eric John Ernest. Introdução: A invenção das tradições. *In: HOBBSAWM, Eric John Ernest; RANGER, Terence (Org.). A invenção das tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1997, p. 9-23.

HOLANDA, Sérgio Buarque de. A colônia do sacramento e a expansão no extremo sul. *In: HOLANDA, Sérgio Buarque de (Org.). História geral da civilização brasileira*. 15. ed. A

época colonial: do descobrimento à expansão territorial. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2007. Tomo I. v. I. p. 351-395.

HOONAERT, Eduardo. A evangelização do Brasil durante a primeira época colonial. *In*: HOONAERT, Eduardo *et al.* **História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo. Primeira Época – Período Colonial**. 5. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2008, p. 21-152.

HUERTA, José Luis Hernández; BLANCO, Laura Sánchez. Hacia la racionalización de la formación sacerdotal: orígenes, tentativas y el Concilio de Trento (1545-1563). **Educab – Revista de la Escuela de Educación**, 2010, p. 73-114.

IBGE – **INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA**, CENSO 2010. Disponível em: <https://cidades.ibge.gov.br/brasil/rs/passos-fundo/panorama>. Acesso em: 19 abr. 2021.

II CELAM – **II CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO EM MEDELLÍN**, NA COLÔMBIA, 1968. Disponível em: https://www.celam.org/conferencias_medellin.php. Acesso em: 12 jul. 2021.

III CELAM, **III CONFERÊNCIA GERAL DO EPISCOPADO LATINO AMERICANO EM PUEBLA**, MÉXICO, 1979. Disponível em: https://www.celam.org/conferencias_puebla.php. Acesso em: 12 jul. 2021.

ISAIA, Artur Cesar. **Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul**. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

JANOTTI, Maria de Lourdes Monaco. **O coronelismo: uma política de compromissos**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1981.

JEDIN, Hubert. **L'importanza del decreto tridentino sui seminari nella vita della Chiesa**. Seminarium, 1963.

JOÃO XXIII – **CARTA ENCÍCLICA MATER ET MAGISTRA**, 1961. Disponível em: https://www.vatican.va/content/john-xxiii/pt/encyclicals/documents/hf_j-xxiii_enc_15051961_mater.html. Acesso em: 10 jul. 2021.

JUSBRASIL – **LEI 519/54 – LEI Nº 519 DE 08 DE NOVEMBRO DE 1954**. Disponível em: <https://cm-passos-fundo.jusbrasil.com.br/legislacao/472819/lei-519-54>. Acesso em: 30 mar. 2020.

KNACK, Eduardo Roberto Jordão. **Modernização do Espaço Urbano e Patrimônio Histórico: Passo Fundo, RS**. Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2007.

LAMBERIGTS, Mathijs. Il dibattito sulla liturgia. *In*: ALBERIGO, Giuseppe (Org.) **Storia del concilio Vaticano II: La formazione della coscienza conciliare – Il primo periodo e la prima intersezione ottobre 1962 - settembre 1963**, 1996, v. 2, p 129-192.

LAUFER, Pe. Frederico. A Igreja Católica de 1912 a 1957. *In*: BECKER, Klaus (Org.). **Enciclopédia rio-grandense**. v. 4, Canoas: Regional/La Salle, 1957.

LAYTANO, Dante de. Os Açorianos. *In*: BECKER, Klaus (Org.). **Enciclopédia rio-grandense**. v. 1, Canoas: Regional/La Salle, 1956.

LE GOFF, Jacques. **A História deve ser dividida em pedaços?** São Paulo: Editora UNESP, 2015.

LE GOFF, Jacques. **História e memória**. Campinas: Editora da UNICAMP, 1990.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novas abordagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1976.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novos objetos**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LE GOFF, Jacques; NORA, Pierre (Org.). **História: novos problemas**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1995.

LIMA, Lana Lage da Gama. A reforma ultramontana do clero no Império e na República Velha. *In*: **XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH**, 1997, Belo Horizonte. Anais do XIX Simpósio Nacional de História da ANPUH. São Paulo: Humanitas, 1998. v. II. p. 439-447.

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil colonial. **Saeculum Revista de História**, v. 30, 2014, p. 47-62.

LOPES, Antonio de Lisboa Lustosa; PERTILE, Cassiano Alberto. O Método Ver-Julgar-Agir: genealogia e sua relação com a Teologia da Libertação. **Razão e Fé**, v. 22, 2020, p. 33-43.

LORENSI, Deise Caroline Trindade; BANDEIRA, Bruna Cassiele; BATISTA, Natália Lampert; VIERO, Lia Margot Dornelles. A delimitação das fronteiras gaúchas sob o enfoque da cartografia histórica. *In*: **XXVI Congresso Brasileiro de Cartografia, V Congresso Brasileiro de Geoprocessamento e XXV Expositicarta**, 2014, Gramado, RS. Anais [do] XXVI CBC, 2014.

LUCA, Tania Regina de. Fontes impressas: história dos, nos e por meio dos periódicos. *In*: PINSKY, Carla Bassanezi (Org.). **Fontes históricas**. São Paulo: Contexto, 2008, p. 111-153.

MAESTRI, Mário. **Breve história do Rio Grande do Sul: da pré-história aos dias atuais**. Passo Fundo: Ed. Universidade de Passo Fundo, 2010.

MAGRO, Paulo Roberto. Terrenos foreiros ou de alvará. *In*: LECH, Osvandré (Org.). **150 momentos mais importantes da história de Passo Fundo**. Passo Fundo: Méritos, 2007, p. 96-97.

MAINWARING, Scott. **Igreja católica e política no Brasil - 1916-1985**. Brasiliense, 1989.

MANIFESTO REPUBLICANO. Transcrição do Manifesto Republicano de 1870.

Disponível em:

https://edisciplinas.usp.br/pluginfile.php/4360902/mod_resource/content/2/manifesto%20republicano%201870.pdf. Acesso em: 23 nov. 2021.

MANOEL, Ivan Aparecido. A criação de paróquias e dioceses no Brasil no contexto das reformas ultramontanas e da ação católica. *In: SOUZA, Rogério Luiz de; OTTO, Clarícia (Org.). Faces do catolicismo.* Florianópolis: Insular, 2008, v. 1, p. 41-60.

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

MARCHI, Euclides. O sagrado e a religiosidade: vivências e mutualidades. **História: Questões & Debates.** Curitiba: Editora UFPR, 2005, p. 33-53.

MARIN, Jérri. **A Santa Sé e a criação de novas circunscrições eclesiais em 1892,** 2020.

MARITAIN, Jacques. **Integral Humanism: temporal and spiritual problems of a new christendom.** University of Notre Dame Press Edition, 1973.

MARTINO, Cardeal Dom Renato Raffaele. **Apresentação do Compêndio da Doutrina Social da Igreja.** 2 abr. 2004. Disponível em:

https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_councils/justpeace/documents/rc_pc_justpeace_doc_20060526_compendio-dott_soc_po.html#APRESENTA%C3%87%C3%83O. Acesso em: 10 jul. 2021.

MARX, Murillo. **Cidade no Brasil terra de quem?** São Paulo: Nobel; Editora da Universidade de São Paulo – USP, 1991.

MEDEIROS, Márcia Maria de. **Cara ou coroa: católicos e metodistas no Planalto Médio Gaúcho (início do século XX).** Passo Fundo: UPF Editora, 2007.

MEYRER, Marlise Regina (Org.). **Quinze de Novembro – fronteiras da (in)tolerância: Passo Fundo (1945-1955).** São Leopoldo: Oikos, 2016.

MICELI, Sergio. **A elite eclesial brasileira: 1890-1930.** São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

MICELI, Sergio. **Intelectuais e classe dirigente no Brasil (1920-1945).** Rio de Janeiro/São Paulo: DIFEL, 1979.

MICHELET, Jules. Prefácio. *In: MICHELET, Jules. Histoire de France. Tomo 1,* 1869, p. 1-44.

MIRANDA, Fernando Borgmann Severo; MENDES, Jeferson dos Santos. **Passo Fundo: o passo das ruas.** Passo Fundo: Méritos, 2011.

MOLOZZIA, Ana Paula Prilla. **A “danação” da cultura edificada: a demolição da Igreja Matriz de Erechim.** Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Curso de Licenciatura em História. Universidade Federal da Fronteira Sul – UFFS/CAMPUS Erechim, 2017.

MORAIS, João Francisco Régis de. **Os bispos e a política no Brasil: pensamento social da CNBB**. São Paulo: Cortez/Editora Autores Associados, 1982.

MORETTO, Cleiane Maria Moretto **De igreja matriz a catedral: sentidos de uma demolição que marcou Erechim**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2017.

MOTTA, Rodrigo Patto Sá. **Em guarda contra o “perigo vermelho”: o anticomunismo no Brasil (1917-1964)**. Tese de Doutorado. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade de São Paulo – USP, São Paulo, 2000.

NASCIMENTO, Márcia do. **Prazer marginal e política alternativa: a zona do meretrício em Passo Fundo (1939-1945)**. Mestrado em História. Programa de Pós-Graduação em História. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – IFCH. Universidade de Passo Fundo – UPF, 2003.

NASCIMENTO, Welci. **Conheça Passo Fundo tchê!** Passo Fundo: Pe. Berthier, 1992.

OHP – **ORDENS HONORÍFICAS PORTUGUESAS**. Disponível em: <https://www.ordens.presidencia.pt/?idc=120>. Acesso em: 23 dez. 2020.

OLIVEIRA, Dom Oscar de. **Os dízimos eclesiásticos do Brasil nos períodos da Colônia e do Império**. Belo Horizonte: UFMG, 1964. Disponível em: <https://archive.org/details/osdizimoseclesia00oliv/mode/2up>. Acesso em: 21 jul. 2020.

OLIVEIRA, Renato Carvalho de. **O poder pastoral em Michel Foucault: o paradoxo do governo e cuidado da vida humana**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. Universidade do Vale do Rio dos Sinos – UNISINOS, 2019.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. **Análise de discurso: princípios & procedimentos**. 12. ed. Campinas: Pontes, 2000.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. **As formas do silêncio: no movimento dos sentidos**. 6. ed. Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas – UNICAMP, 2007.

ORLANDI, Eni de Lourdes Puccinelli. Silêncio e implícito (produzindo a monofonia). *In*: GUIMARÃES, Eduardo (Org.). **História e sentido na linguagem**. Campinas: Editora RG, 2008, p. 39-46.

PASSOS, João Décio. As construções socioteológicas das manifestações marianas. **Reflexão**, Campinas, 2019, p.1-12.

PAULO VI – **Homilia de Paulo VI pelo seu IX aniversário enquanto Sumo Pontífice**, 29 jun. 1972. Disponível em: https://www.vatican.va/content/paul-vi/it/homilies/1972/documents/hf_p-vi_hom_19720629.html. Acesso em: 31 ago. 2021.

PEREIRA, Andre de Souza. A Campanha da Legalidade nas páginas d'O Nacional. **Semina** - Revista dos Pós-Graduandos em História da Universidade de Passo Fundo – UPF, 17(1), 147-166, 2019a.

PEREIRA, Andre de Souza. Passo Fundo na Campanha da Legalidade: A mobilização popular através da imprensa. *In*: Alex Antônio Vanin; Djiovan Vinícius Carvalho (Org.). **Passo Fundo: Estudos Históricos**. Passo Fundo/RS: Acervus, 2019b, v. 1, p. 303-330.

PEREIRA, Caio Mario da Silva. Enfiteuse, sua história, sua dogmática, suas vicissitudes. **Revista da Faculdade de Direito**. Universidade Federal de Minas Gerais – UFMG, Belo Horizonte, n. 7, out. 1967, p. 26-44.

PEREIRA, Elisabete Monteiro de Aguiar. Universidade no Contexto da América Latina: 90 anos da Reforma de Córdoba e 40 anos da Reforma Universitária Brasileira. **Políticas Educativas**, v. 2, 2008, p. 54-75.

PEREIRA, Reginaldo. **A evangelização na Diocese de Lages à luz do Concílio Vaticano II: 1965-2010**. Dissertação de Mestrado. Escola de Educação e Humanidades. Curso de Pós-Graduação em Teologia. Pontifícia Universidade Católica do Paraná – PUC/PR, 2016.

PETERS, José Leandro. **A Mãe Compadecida do povo brasileiro: Nossa Senhora Aparecida no discurso da Igreja Católica no Brasil (1854-1904)**. Curitiba: Editora Prismas, 2015.

PIERRARD, Pierre. **História da Igreja**. São Paulo: Edições Paulinas, 1982.

PIERUCCI, Antônio Flávio de Oliveira; SOUZA, Beatriz Muniz; CAMARGO, Cândido Procópio Ferreira de. Igreja católica: 1945-1970. *In*: FAUSTO, Boris (Org). **História geral da civilização brasileira**. 4.ed. O Brasil republicano. São Paulo: Bertrand Brasil, 2007. Tomo III. v. 11. p. 422-467.

PIERUCCI, Antônio Flávio. Fundamentalismo e integrismo: os nomes e a coisa. **Revista USP**, n. 13, 1992, p. 144-156.

PILETTI, Nelson; PRAXEDES, Walter. **Dom Hélder Câmara: entre o poder e a profecia**. São Paulo: Ática, 1997.

PINHEIRO, Carla Maria Rodrigues; LIMA, Raquel Rodrigues. Acervo Vitorino Zani – Organização e Manutenção. *In*: **20º Salão de Iniciação Científica da PUCRS**, 2019.

PROSPERI, Adriano. **Il Concilio di Trento: una introduzione storica**. Giulio Einaudi editore s.p.a, 2001.

PROST, Antoine. **Doze lições sobre a história**. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2008.

PROST, Antoine. Social e cultural indissociavelmente. *In*: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p. 123-137.

RADIN, José Carlos; CORAZZA, Gentil. Dom José Gomes. *In*: **Dicionário histórico-social do oeste catarinense**. Chapecó: Editora UFFS, 2018, p. 50-52.

RAMBO, Pe. Balduino, S.J. A imigração alemã. *In*: BECKER, Klaus (Org.). **Enciclopédia rio-grandense**. v. 1. Canoas: Regional/La Salle, 1956.

RODEGHERO, Carla Simone. **Memórias e avaliações: norte-americanos, católicos e a recepção do anticomunismo brasileiro entre 1945 e 1964**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 2003.

RODEGHERO, Carla Simone. **O diabo é vermelho: imaginário anticomunista e Igreja Católica no Rio Grande do Sul**. Passo Fundo: Editora da Universidade de Passo Fundo, 1998.

RODRIGUES, Cândido Moreira. **Alceu Amoroso Lima: matrizes e posições de um intelectual católico militante em perspectiva histórica – 1928-1946**. Tese de Doutorado. Faculdade de Ciências e Letras. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Estadual Paulista/Campus Assis – Unesp, 2006.

ROPS, Daniel. **A Igreja das catedrais e das Cruzadas**. São Paulo: Quadrante, 1993.

ROSENDAHL, Zeny.; CORRÊA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil, 1551-1930. *In*: **Scripta Nova**. Revista Eletronica de Geografia y Ciencias Sociales. v. X, n. 218, ago. 2006, Barcelona: Universidad de Barcelona. Disponível em: www.Ub.Es/geocrit/sn/sn-218-65.htm. Acesso em: 22 set. 2017.

ROY-LYSENCOURT, Philippe. O Coetus Internationalis Patrum no Concílio Vaticano II: apresentação e resultados de uma pesquisa. **HORIZONTE** - Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião, v. 13, n. 38, 3 jul. 2015, p. 1051-1079.

SANCHIS, Pierre. As tramas sincréticas da História. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, n. 28, jun. 1995, p. 123-138.

SANCHIS, Pierre. O repto pentecostal à “cultura católico-brasileira”. *In*: ANTONIAZZI, Alberto (Org.). **Nem anjos nem demônios. Interpretações sociológicas do Pentecostalismo**. Petrópolis: Editora Vozes, 1994, p. 34-63.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Padroado e regalismo no Brasil independente. *In*: **XIV Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia**. Departamento de Historia de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad Nacional de Cuyo, Mendoza, 2013, p. 1-22. Disponível em: <http://cdsa.academica.org/000-010/266>. Acesso em: 21 jul. 2020.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. **Questão de consciência: os ultramontanos no Brasil e o regalismo do Segundo Reinado (1840-1899)**. Belo Horizonte: Fino Traço, 2015.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. Uma questão de revisão de conceitos: Romanização – Ultramontanismo – Reforma. **Temporalidades**, v. 2, 2010, p. 24-33.

SANTOS, Carla Xavier dos. **“Nossa Senhora de Medianeira rogai por nós”: a relação do Estado Novo com a Igreja Católica através dos círculos operários no Rio Grande do Sul**

(1937-1945). Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em História Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUCRS, 2008.

SANTOS, Fabiano Glaeser dos. **O Papa infalível em Porto Alegre: repercussões em terras sulinas do Concílio Vaticano I**. Porto Alegre: EST, 2020.

SANTOS, Milton. **A natureza do espaço: técnica e tempo, razão e emoção**. 4. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2006.

SEIDL, Ernesto. **A elite eclesiástica no Rio Grande do Sul**. Tese de Doutorado. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Ciência Política. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 2003.

SERBIN, Kenneth P. **Diálogos na sombra: bispos e militares, tortura e justiça social na Ditadura**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

SERBIN, Kenneth P. **Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja Católica no Brasil**. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SILVA JÚNIOR, Alfredo Moreira da. **Aggiornamento ou fumaça de Satanás: interpretações sobre o Concílio Vaticano II no catolicismo brasileiro**. Tese de Doutorado. Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo – PUCSP, 2013.

SILVA, Kalina Vanderlei; SILVA Maciel Henrique. **Dicionário de conceitos históricos**. São Paulo: Contexto, 2005.

SIRINELLI, Jean-François. Os intelectuais. *In*: RÉMOND, René (Org.). **Por uma história política**. 2. ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003, p. 231-269.

SOUSA JUNIOR, José Pereira de. **Estado Laico, Igreja Romanizada na Paraíba Pernambucana: relações políticas e religiosas (1980-1930)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Pernambuco – UFPE, 2015.

SOUZA, Rogério Luiz de. A paroquialização como fenômeno geopolítico e estratégia biopolítica no processo de formação da República no Brasil. **Revista de História da Unisinos**, v. 24, 2020, p. 67-82.

SOUZA, Rogério Luiz de. O pensamento de Jacques Maritain e de Emmanuel Mounier no campo católico brasileiro e a educação libertadora de Paulo Freire. **Revista Brasileira de História**, São Paulo, v. 39, n. 82, 2019, p. 177-198.

TAGLIAVINI, Joao Virgílio. **Garotos no túnel: um estudo sobre a imposição da vocação sacerdotal e o processo de condicionamento nos seminários**. Dissertação de Mestrado. Departamento de Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Universidade de Campinas – Unicamp, 1990.

TEDESCO, João Carlos; BATISTELLA, Alessandro; NEUMANN, Rosane Marcia (Org.). **A formação étnica de Passo Fundo: história, memória e patrimônio**. Erechim: AllPrint Varela, 2017.

URFALINO, Philippe. A História da Política Cultural. *In*: RIOUX, Jean-Pierre; SIRINELLI, Jean-François. **Para uma história cultural**. Lisboa: Editorial Estampa, 1998, p.293-305.

VAINFAS, Ronaldo. História das mentalidades e história cultural. *In*: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Org.). **Domínios da história: ensaios de teoria e metodologia**. Rio de Janeiro: Campus, 1997, p. 189-241.

VICROSKI, Fabrício José Nazzari. **Índios, jesuítas e bandeirantes no Alto Jacuí: implicações históricas e geopolíticas da redução de Santa Teresa del Curiti**. Passo Fundo: Acervus, 2021.

WEBER, Max. **A ética protestante e o “espírito” do capitalismo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

WEBER, Max. **Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva**. 4. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2015.

WINTER, Murillo Dias. Da experiência no papel à expectativa do fiel: a construção e a espetacularização da devoção à Maria Elizabeth de Oliveira (1965-2011). *In*: ZANOTTO, Gizele (Org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul (volume 1)**. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012, v. 1, p. 243-267.

ZANOTTO, Gizele. Romaria Arquidiocesana de Nossa Senhora Aparecida. *In*: ZANOTTO, Gizele (Org.). **Mapeamento do patrimônio imaterial de Passo Fundo**. Passo Fundo: Projeto Passo Fundo, 2016, p. 96-99.

ZANOTTO, Gizele. **Tradição. Família e Propriedade (TFP): as idiossincrasias de um movimento católico no Brasil (1960-1995)**. Passo Fundo: Méritos, 2012.

ZANOTTO, Gizele; GUIDOLIN, Camila. “De fé em fé. De pé em pé”: uma análise sobre as práticas romeiras de Passo Fundo/RS. *In*: Gizele Zanotto (Org.). **Religiões e religiosidades no Rio Grande do Sul (Volume 1)**. Passo Fundo: PPGH/UPF, 2012, v. 1, p. 87-112.

ZARDO, Murilo Erpen. **Operação farroupilha: a transferência do governo estadual do Rio Grande do Sul para Passo Fundo durante os dias do golpe civil-militar de 1964**. Trabalho de Conclusão de Curso – TCC. Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de Licenciatura em História. Universidade Federal do Rio Grande do Sul – UFRGS, 2010.

ZICMAN, Renée Barata. História através da imprensa – algumas considerações metodológicas. **Projeto História**: São Paulo, n. 4, jun. 1985, p. 89-102.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. **Entre o aggiornamento e a solidão: práticas discursivas de D. Antônio Mazzarotto, primeiro bispo diocesano de Ponta Grossa - PR (1930-1965)**. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em História. Universidade Federal de Santa Catarina – UFSC, 2009.

ZULIAN, Rosângela Wosiack. O lugar da cidade: mito fundador e espaço de relações de força. *In*: **XXVIII Simpósio Nacional de História**, 2015, Florianópolis (SC). Anais Eletrônicos do XXVIII Simpósio Nacional de História, 2015, p. 1-16.

FONTES

A LUTA. Pela nossa Catedral. *In: A Luta*, Passo Fundo, n. 2, 16 maio 1931, p.2.

ABAIXO-ASSINADO – Os poderes públicos, a Indústria, o Comércio e a Lavoura de Erechim [Carta] 24 jun. 1948, Erechim [para] REIS, Antônio, Santa Maria. Pedido de criação de uma Diocese em Erechim.

BECKER, Dom João Batista. Reorganização do Seminário – PORTARIA. *In: Unitas* – Revista Ecclesiastica da Archidiocese de Porto Alegre. Porto Alegre, n. 1, set./out. 1913.

BECKER, Dom João Batista. *Unitas* – Revista Ecclesiastica da Archidiocese de Porto Alegre. Porto Alegre, n. 1, set./out. 1913.

BUSATO, Benjamin [Carta] 4 jul. 1932, Erechim [para] REIS, Antônio, Santa Maria. Criação da Diocese de Passo Fundo.

BUSATO, Monsenhor Humberto [Carta] 18 jun. 1932, Estação Val da Serra, Núcleo Norte [para] REIS, Antônio. Santa Maria. Criação da Diocese de Passo Fundo.

CAFRUNI, Jorge Edeth. O que é um retiro espiritual. *In: O Nacional*. Passo Fundo, 7 mar. 1957, p. 3.

CERTIDÃO – **Escritura pública de cessão e transferência dos terrenos foreiros**. Comarca de Passo Fundo, 2º Tabelionato. Transcrição feita em 19 de março de 1990, sendo a mesma extraída do próprio original de 6 de dezembro de 1954.

CERTIDÃO 1ª TRASLADO – **Livro nº 17 – Folhas 39v. a 40v**. Tabelião Ruy Vergueiro. Passo Fundo, 5 dez. 1950.

COLLING, Dom Cláudio Colling, Arcebispo. *In: O Nacional*, 28/29 nov. 1981, capa do 2º caderno.

COLLING, Dom Cláudio. Divulgado o testamento de Dom Colling. *In: O Nacional*. Passo Fundo, 5 set. 1992, p. 3.

COLLING, Dom João Cláudio. “Futuros Batalhadores da Maior Gloria de Senhor”. *In: O Nacional*. Passo Fundo, 31 out. 1956, p. 3.

COLLING, Dom João Cláudio. Ação Pastoral. *In: O Nacional*. Passo Fundo, 6 ago. 1951, p. 2.

COLLING, Dom João Cláudio. **Pastoral de saudação aos seus diocesanos**. 22 jul. 1951.

CONSULTORIA JURIDICA DO ESTADO. **Parecer nº 23-c. Expediente nº 206/42**. Porto Alegre, 30 de julho de 1942. Assinado por Ney de al – 2º consultor. À Secretaria do Departamento Administrativo do Estado. Consultoria Geral do Estado em 31 de julho de 1942. Abdon de Mello – Procurador Geral.

CONVERSAÇÃO entre Paulino e Jacintho, dois íntimos amigos, ainda que em matéria de religião algum tanto discordes. *In: A Estrela do Sul* – Periódico consagrado aos interesses da religião. Porto Alegre, ano 1, n. 6, 9 nov. 1982, p. 41-44.

COOJORNAL. O novo arcebispo: à paisana na caserna do velho Dom Vicente. **CooJornal**, Porto Alegre, out. 1981, p. 16.

DAVIM, F. M. A nossa catedral. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 23 set. 1935, p. 2.

DELUY, Mario. [Carta] 3 jul. 1932, São Sepé [para] REIS, Antônio, Santa Maria. Criação da Diocese de Passo Fundo.

DOAÇÃO – PARÓQUIA SÃO JOSÉ DE ERECHIM, 2 jul. 1951.

FOLCK, Henrique. Um pouco sobre a religião católica – o catolicismo em Passo Fundo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 19 jun. 1942, p. 13.

FRANK, Monsenhor Andre Pedro. Sagração de D. Claudio Colling. *In: Unitas* – Boletim da Arquidiocese de Pôrto Alegre. Porto Alegre, mar. 1950, p. 29-30.

GALVES, Carlos; CESARO, Verdi de. Urge solucionar o caso dos terrenos de alvará. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 9 jul. 1954, p. 3.

HOFFMANN, Monsenhor João Aloysio. Amanhã, aniversário da instalação da Diocese de Passo Fundo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 21 jul. 1961, p. 4.

INAUGURAÇÃO SOLEMNE. *In: Unitas* – Revista Ecclesiastica da Archidiocese de Porto Alegre. Porto Alegre, n. 1, set./out. 1913.

JESUS, Therezinha de. O milagre de uma Cruzada. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 24 maio 1956, p. 3.

JORNAL DO BRASIL. Advogado acusa direção da Universidade de Passo Fundo e pede um inquérito. *In: Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1º Caderno, 12 ago. 1972, p. 17.

JORNAL DO BRASIL. Capitão da cavalaria prende padre reitor. *In: Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 14 out. 1966, p. 15.

JORNAL DO BRASIL. Dom Vicente influenciou sucessão. *In: Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, 1º Caderno, 7 dez.1981, p. 4.

JORNAL DO BRASIL. Regional Sul III. *In: Jornal do Brasil*, Rio de Janeiro, Edição Especial, 29 jun. 1980, p. 6.

JUNQUEIRA ROCHA, João. A chegada de S. Excelência o Arcebispo D. João Becker. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 30 jul. 1930, p. 2.

LIVRO TOMBO Nº 1 – PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO APARECIDA. Passo Fundo/RS (1862-1919). **Acervo disponível no Arquivo da Arquidiocese de Passo Fundo.**

LIVRO TOMBO Nº 2 – PARÓQUIA DE NOSSA SENHORA DA CONCEIÇÃO APARECIDA. Passo Fundo/RS (1913-1950). **Acervo disponível no Arquivo da Arquidiocese de Passo Fundo.**

MENEZES, J. L. de. Sacerdote autentico: D. José Gomes. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 26 jun. 1961, p. 2.

MOREIRA Joaquim Zeróbio. Nosso apoio à <<Cruzada Nossa Senhora Aparecida>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 25 maio 1956, p. 2.

O NACIONAL. <<Cruzada Nossa Senhora Aparecida>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 22 maio 1956, p. 4.

O NACIONAL. <<Cruzada Nossa Sra. Aparecida>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 17 maio, 1956, p. 4.

O NACIONAL. <<Que não continuem uns nadando no supérfluo e outros morrendo a mingua>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 24 jun. 1960, capa.

O NACIONAL. <<Um gesto de Grande Humanidade do Brasil>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 11 dez. 1956, capa.

O NACIONAL. 1ª Missa em Português será oficiada amanhã. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 19 set. 1964, p. 6.

O NACIONAL. 1ª Romaria á milagrosa imagem de N. S. Consoladora. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 24 jan. 1953, p. 4.

O NACIONAL. A Associação dos Jornalistas dá todo o apoio à <<Cruzada Nossa Senhora Aparecida>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 17 maio 1956, capa.

O NACIONAL. A instalação de um bispado em P. Fundo depende principalmente, do esforço de seu próprio povo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 1 mar. 1944, p. 4.

O NACIONAL. A nossa catedral. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 16 nov. 1945, capa.

O NACIONAL. A nova Cathedral. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 5 jan. 1931, p. 4.

O NACIONAL. Amanhã Passo Fundo receberá a imagem de Nossa Senhora de Fatima. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 17 set. 1952, p.4.

O NACIONAL. Amanhã, grande festa de Nossa Senhora da Saúde. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 19 jan. 1952, p. 4.

O NACIONAL. Amanhã, inauguração de parte do Seminário N. Sra. de Fátima, de Erechim. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 26 fev. 1955, p. 4.

O NACIONAL. Aprovado pelo legislativo municipal o acordo com a Mitra, sôbre os Terrenos Foreiros. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 8 nov. 1954, p. 4.

O NACIONAL. Assinatura, hoje, do acordo entre a Prefeitura e a Mitra. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 7 dez. 1954, p. 4.

O NACIONAL. Bênção da <<Casa de Retiros>>, ontem, na Vila Schell. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 24 nov. 1955, capa.

O NACIONAL. Bispado de Passo Fundo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 18 ago. 1948, capa.

O NACIONAL. Clero discute a missão da igreja no campo social: Casa de Retiros. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 2 jul. 1968, p. 6.

O NACIONAL. Clero faz 2ª reunião do ano hoje P. Fundo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 13 abr. 1970, p.2.

O NACIONAL. Cruzada Nossa Senhora Aparecida. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 21 nov. 1956, p. 3.

O NACIONAL. D. Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 18 nov. 1959, capa.

O NACIONAL. Diocese inaugura seminário amanhã. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 5 mar. 1977, p. 12.

O NACIONAL. Dom Claudio Colling seguirá a Roma. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 7 maio de 1952, p. 4.

O NACIONAL. Dom Claudio Colling seguiu para a Palestina. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 23 maio 1952, p. 4, capa.

O NACIONAL. Dom Cláudio: Seminário resultou da colaboração de todas as paróquias. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 7 mar. 1977, p.12.

O NACIONAL. Dom Vicente Scherer vem inaugurar seminário. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 26 fev. 1977, p. 10.

O NACIONAL. Doutrinação e experimentação de Frei Boaventura, em combate ao espiritismo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 19 jan. 1960, p. 4.

O NACIONAL. Eleita e empossada a diretoria da <<Cruzada Nossa Senhora Aparecida>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 12 jun. 1956, p. 4.

O NACIONAL. Em benefício das obras da Cathedral. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 12 ago. 1936, p. 4.

O NACIONAL. Em pról da nova Cathedral. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 25 set. 1937, p. 3.

O NACIONAL. Entre galas, Paso Fundo receberá, segunda-feira, a visita do Núncio Apostólico. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 26 fev. 1955, capa.

O NACIONAL. Escolhido o local do futuro Seminário Diocesano de PF. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 4 maio 1967, p. 4.

O NACIONAL. Esperado hoje S. Exvia. Revdma. Dom Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 18 set. 1952, p.4.

O NACIONAL. Espera-se o regresso de D. Claudio, 5ª feira próxima. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 15 set. 1952, p.4.

O NACIONAL. Excomunhão para os espiritas, ubandistas, esotéricos e maçons. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 21 jan. 1960, p. 4.

O NACIONAL. Fátima revolucionaria Serra e Missões. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 9 out. 1953, p. 4.

O NACIONAL. Festivamente recepcionado nesta cidade o Cardeal Dom Jaime de Barros Câmara. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 10 dez. 1956, capa.

O NACIONAL. Freiras franciscanas expulsas de Medellin (Colômbia). *In: O Nacional*, Passo Fundo, 12 abr. 1969, capa.

O NACIONAL. Gleba para seminário Dom Cláudio visitou ontem o Legislativo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 17 jan. 1968, capa.

O NACIONAL. Grande afluência na Casa de Retiro “Cristo Crucificado”. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 4 mar. 1957, capa.

O NACIONAL. Grandiosa festa da inauguração de novas dependências, ontem, no Lar da Menina. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 22 abril 1960, p. 4.

O NACIONAL. Hoje, o filme em benefício da <<Cruzada Nossa Senhora Aparecida>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 14 jun. 1956, p. 4.

O NACIONAL. Hoje, visita do Núncio Apostólico. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 28 fev. 1955, p. 4.

O NACIONAL. Impõe-se um acordo entre a Prefeitura e a Mitra. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 8 jul. 1954, p. 4.

O NACIONAL. Iniciadas sábado, em Passo Fundo as pregações das Santas Missões. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 20 out. 1952, p. 4.

O NACIONAL. Intentona Comunista de 1935. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 26 nov. 1952, capa.

O NACIONAL. Jubileu Sacerdotal de D. Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 8 ago. 1962, capa.

O NACIONAL. Libelo contra a ideologia comunista A magnifica oração de S. Excia. Revdma. Dom Claudio Colling contra os promotores da intentona de 1935. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 27 nov. 1952, p. 4.

O NACIONAL. Magnifica solenidade coroou a despedida de S. Excia. Revdma. Dom Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 23 maio 1952, p. 4.

O NACIONAL. Necessário um prédio para o Grupo Escolar <<Fagundes dos Reis>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 8 maio 1959, capa

O NACIONAL. Novena de N. Sra. Aparecida. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 31 ago. 1951, p. 2.

O NACIONAL. Núncio Apostólico chegou para encerrar o Encontro Pastoral. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 19 abr. 1966, capa.

O NACIONAL. Núncio Apostólico do Brasil vem a Passo Fundo Bispos instalam 2ª feira em Curso de Atualização. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 6 abr. 1966, capa.

O NACIONAL. O Bispo Dom Claudio Colling pediu amparo para o trigo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 7 jan. 1957, p. 4.

O NACIONAL. Ontem, foi dada a ultima pá de cal na questão dos terrenos de alvará. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 11 dez. 1954, p. 4.

O NACIONAL. Ordenações na Catedral. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 16 maio 1952, p. 4.

O NACIONAL. Ordenações Sacerdotais. *In: O Nacional*. Passo Fundo, 19 maio 1952, p. 4.

O NACIONAL. Os funcionários da DAER apelaram a S. Excia. Dom Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 4 jul. 1960, capa.

O NACIONAL. Padres Carlistas terão em 67 seminário em Passo Fundo. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 11 jan. 1966, p. 6.

O NACIONAL. Passo Fundo alojará a partir de hoje 22 Bispos gaúchos e catarinenses. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 11 abr. 1966, capa.

O NACIONAL. Passo Fundo e sua posição no Rio Grande do Sul. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 18 set. 1951, capa.

O NACIONAL. Passo Fundo já está hospedando episcopado gaúcho e catarinense. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 13 abr. 1966, capa.

O NACIONAL. Pró palacio episcopal Sessão no Cine Colisseu. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 22 ago. 1930, p.2.

O NACIONAL. Prosseguem com entusiasmo os trabalhos das <<Santas Missões>>. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 31 out. 1952, p. 4.

O NACIONAL. Pujante demonstração de fé religiosa. *In: O Nacional*. Passo Fundo, 3 nov. 1952, p. 4.

O NACIONAL. Quarto aniversário de sagração episcopal de Dom Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 28 jan. 1954, p. 4.

O NACIONAL. Religião. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 1 set. 1951, p. 3.

O NACIONAL. Romaria ao santuário de Fátima, em Erechim. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 2 out. 1953, p. 2.

O NACIONAL. Romaria ao santuário de Fátima. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 5 out. 1953, p. 5.

O NACIONAL. Sacerdotes reunidos aqui, vêem missão atual do padre. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 16 out. 1969, p. 6.

O NACIONAL. Seminário Nossa Senhora de Fatima, em Erechim. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 28 fev. 1953, capa.

O NACIONAL. Será inaugurado amanhã Seminário Carmelitano. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 24 out. 1970, p. 7.

O NACIONAL. Significativa a homenagem prestada a Dom Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 30 jan. 1953, p. 4.

O NACIONAL. Significativa homenagem, amanhã a Dom Claudio Colling. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 21 maio 1952, p. 4.

O NACIONAL. Tiro ao Alvo. *In: O Nacional*. Passo Fundo, 16 maio 1956, p. 4.

O NACIONAL. Um gesto de Grande... *In: O Nacional*, Passo Fundo, 11 dez. 1956, p. 4.

O NACIONAL. Verdadeira multidão de fieis recepcionou Dom Claudio Colling e a imagem de Nossa Sra. de Fatima. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 19 set. 1952, p. 4.

O NACIONAL. Vice-reitor Alcides Guareschi também recebe ameaças do CCC. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 6 ago. 1980, capa.

O NACIONAL. Vocações sacerdotais aumentam após a crise. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 7 mar. 1977, p. 12.

O PIONEIRO. Cardeal se despede desmentindo indicação. *In: O Pioneiro*, Caxias do Sul, 17 set. 1981, p. 12.

PITHAN, André. Cruzada N. Sra. Aparecida. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 5 fev. 1958, p. 2.

PITHAN, André. Cruzada N. Sra. Aparecida. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 29 mar. 1958, p. 3.

REIS, Dom Antônio. **Portaria de 19 maio 1948.**

REIS, Dom Antônio. **Provisão de Dom Antonio Reis a Mons. Clemente Muller, para dar andamento aos trabalhos da Criação da Diocese de P. Fundo.** 17 jan. 1944.

REIS, Gomercindo dos. Balada em louvor de Nossa Senhora de Fátima. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 8 out. 1952, p. 2.

SCORTEGAGNA, Monsenhor Luiz. [**Carta**] 17 maio 1931, Santa Maria [para] BECKER, João Batista. Porto Alegre. Criação da Diocese de Passo Fundo.

TASCA, Ivaldino. Dom Cláudio: algodão entre os cristais? *In: O Nacional*, Passo Fundo, 4 set. 1992, p. 4.

TRASLATTI, Aquelino. D. Claudio Colling escolhido como orador sacro no Congresso Eucarístico do Rio. *In: O Nacional*, Passo Fundo, 23 jul. 1955, p. 4.

UNITAS – BOLETIM DA ARQUIDIOCESE DE PÔRTO ALEGRE, Porto Alegre, mar. 1950, p. 63-64.