

**ESCOLA SUPERIOR DE TEOLOGIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM TEOLOGIA**

VANILDO LUIZ ZUGNO

OS CAPUCHINHOS DE SABOIA E A REFORMA ROMANIZANTE DA IGREJA
CATÓLICA ROMANA NA REGIÃO COLONIAL ITALIANA E CAMPOS DE CIMA DA
SERRA (1896-1913)

São Leopoldo
2016

VANILDO LUIZ ZUGNO

OS CAPUCHINHOS DE SABOIA E A REFORMA ROMANIZANTE DA IGREJA
CATÓLICA ROMANA NA REGIÃO COLONIAL ITALIANA E CAMPOS DE CIMA DA
SERRA (1896-1913)

Tese de Doutorado
Para obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Programa de Pós-Graduação
Área de Concentração: Teologia e História

Orientador: Prof. Dr. Wilhelm Wachholz

São Leopoldo

2016

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

Z94c Zugno, Vanildo Luiz
Oscapuchinhos de Saboia e a reforma romanizante da Igreja Católica Romana na Região Colonial Italiana e Campos de Cima da Serra (1896-1913) / Vanildo Luiz Zugno ; orientador Wilhelm Wachholz. – São Leopoldo : EST/PPG, 2016.
397 p. : il. ; 31 cm

Tese (doutorado) – Faculdades EST. Programa de Pós-Graduação. Doutorado em Teologia. São Leopoldo, 2016.

1. Capuchinhos – Rio Grande do Sul – História. 2. Igreja e estado – Igreja Católica – História. 3. Rio Grande do Sul – História eclesiástica. 4. Italianos – Rio Grande do Sul – História. 5. Igreja Católica – Rio Grande do Sul – História – Séc. XIX. 6. . Igreja Católica – Rio Grande do Sul – História – Séc. XX. I. Wachholz, Wilhelm. II. Título.

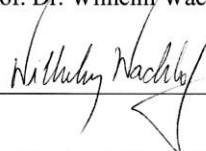
VANILDO LUIZ ZUGNO

**“OS CAPUCHINHOS DE SABOIA E A REFORMA ROMANIZANTE DA IGREJA
CATÓLICA ROMANA NA REGIÃO COLONIAL ITALIANA E CAMPOS DE CIMA
DA SERRA (1896 – 1913)”**

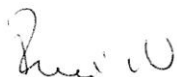
Tese de Doutorado
Para a obtenção do grau de
Doutor em Teologia
Faculdades EST
Programa de Pós-Graduação em Teologia
Área de Concentração: Teologia e História

Data de Aprovação: 01 de agosto de 2016

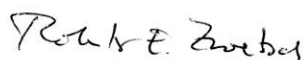
Prof. Dr. Wilhelm Wachholz (Presidente)



Prof. Dr. Rudolf von Sinner (EST)



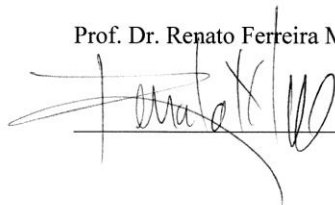
Prof. Dr. Roberto Ervino Zwetsch (EST)



Prof. Dr. Celso Bordignon (PUCRS)



Prof. Dr. Renato Ferreira Machado (UNILASALLE)



DEDICATÓRIA

À minha mãe, Olgemina Catharina, que, desde seu leito de enferma, me acompanhou nestes quatro anos de pesquisa.

A Frei Hilarion de Lans-le-Villard, primeiro irmão capuchinho francês na Missão do Rio Grande do Sul e a todos os irmãos que, nestes 120 anos de presença capuchinha testemunham o modo de vida franciscano em terras rio-grandenses.

Aos homens e mulheres que, na Região Colonial Italiana e nos Campos de Cima da Serra, constroem uma Igreja fiel ao povo e fiel à Trindade.

AGRADECIMENTOS

Todo conhecimento é uma produção coletiva. Se uma mão o assina, muitas são as que contribuem para que um projeto se transforme em produto. Ao concluir esta pesquisa, só me cabe agradecer a todas as instituições e pessoas que a tornaram possível.

Obrigado ao CNPQ-Brasil pelo financiamento disponibilizado; à EST por ter acolhido o projeto de pesquisa e oferecido as melhores condições para o seu desenvolvimento; à Província dos Capuchinhos do Rio Grande do Sul e à ESTEF pela liberação do tempo para a investigação e a disponibilização da infraestrutura necessária; ao Museu dos Capuchinhos de Caxias do Sul, à “Bibliothèque Franciscaine des Capucins” de Paris, à “Biblioteca Centrale dei Frati Minori Cappuccini” de Roma, às Paróquias Nossa Senhora de Lourdes de Veranópolis, Santo Antônio do Partenon de Porto Alegre, São Luiz Gonzaga de Veranópolis, São Pedro de Garibaldi, São João Batista de Vespasiano Correa, à Cúria Metropolitana de Porto Alegre e à Cúria Diocesana de Vacaria pela gentil e generosa disponibilização de seus arquivos.

Meu sincero reconhecimento ao Prof. Dr. Wilhelm Wachholz pela segura orientação, aos professores avaliadores pela paciência na leitura e apreciação do trabalho, a todos os professores, professoras, equipe técnica e colegas do PPG da EST pela intensa e instigante partilha intelectual e ecumênica nas aulas, biblioteca e café.

Agradeço aos colegas professores e professoras da ESTEF e do Curso de Teologia do UNILASALLE e aos estudantes de ambos os cursos pela sua paciência nas minhas ausências.

Obrigado aos confrades da fraternidade por suportar minhas conversas monotemáticas e minhas reclusões temporárias. Quero agradecer nominalmente aos freis Adelino Pilonetto, Celso Bordignon (com toda a equipe do MUSCAP), Moacir Molon e Dom Orlando Dotti pelo apoio afetivo e eficaz. Obrigado à Dona Nargi Cerutti e sua família pela casa na praia de Arroio Teixeira onde o silêncio e a solidão me ajudaram a manter “a mente esperta, a espinha ereta e o coração tranquilo”.

Por fim, meu reconhecimento aos meus familiares por sua paciência, compreensão e carinho partilhado no cuidado de nossa mãe.

E, acima de tudo, obrigado a Deus-Trindade pela vida, pelo dom de estudar e pela Igreja, casa comum que nos acolhe, cuida e envia.

EPÍGRAFE

Para quem viu o antigo Rio Grande do Sul e o vê agora, nota uma enorme mudança. Felizmente para melhor, embora o mal também trabalhe. As seitas protestantes, a maçonaria, o positivismo, os líderes socialistas e até anarquistas, a má imprensa, não permanecem inativos. Há muito por se fazer ainda, por parte dos católicos, mas enfim, há uma mudança extraordinária em favor da religião. O número de rapazes estupidamente agressivos contra tudo o que se refere à fé e à piedade não existe mais, comparado ao que se via há uns dez ou doze anos. O sacerdote é mais estimado, as verdades religiosas são mais conhecidas. A verdade não receia mais tanto se mostrar. A educação dada pelas religiosas, as cerimônias religiosas, as primeiras comunhões solenes, o Apostolado da Oração, as Filhas de Maria, conquistam para Deus milhares e milhares de jovens e mães de família que, aos poucos, fazem com que o reino de Cristo se estabeleça nos lares. No Brasil, mais talvez que em qualquer outro lugar, a mulher que quer, pode tudo. Os rapazes têm a possibilidade de serem educados nos estabelecimentos religiosos; perdem, assim, o respeito humano e se subtraem melhor que outrora às doutrinas subversivas, pelo contato mais frequente com um clero digno e zeloso que multiplica as conferências, as missões, os círculos de estudo, as Conferências Vicentinas... Todavia, o que se realizou é bem pouco, comparado ao que fica para ser realizado. Em todo o caso, o que foi feito, foi bem feito, e no que se realizou de bem e no que se propõe empreender para um futuro melhor, nossos Padres Missionários do Rio Grande do Sul muito colaboraram com sua generosidade.

Frei Bernardin D'Apremont (1913)

RESUMO

O presente estudo tem como objeto a participação dos Missionários Capuchinhos da Província de Saboia na reforma romanizante da Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) na Região de Colonização Italiana e nos Campos de Cima da Serra do Rio Grande do Sul nos anos de 1896 a 1913. Fruto da confluência de fatores políticos e eclesiais na Europa e no Brasil, a reforma romanizante iniciada em meados do sec. XIX e intensificada após a Proclamação da República, consistiu numa profunda reconfiguração da ICAR que buscava distanciar-se do Estado, da sociedade e do modo brasileiro de ser católico e adequar-se ao padrão romano de Igreja. Além de investigar a participação dos frades nessa transição, a pesquisa tem como objetivo identificar as estruturas eclesiais forjadas neste processo e sua permanência na vida e na ação da ICAR facilitando ou dificultando sua adaptação aos novos tempos. Como fontes primárias utilizam-se documentos textuais produzidos pelos frades franceses e por pessoas que com eles conviveram e pelos capuchinhos brasileiros da primeira geração. Os documentos são lidos na perspectiva de uma História da Igreja dos pobres seguindo a tradição metodológica proposta pelo Centro de Estudos da História da Igreja na América Latina. Em todo o trabalho mantém-se a preocupação de detectar as transformações ocorridas tanto na relação da Igreja com a sociedade como na reconfiguração interna da própria ICAR. No primeiro capítulo, além da definição conceitual, é apresentado o contexto da vinda dos capuchinhos de Saboia para o Brasil. O segundo e o terceiro capítulos têm como foco a resistência da Igreja à perda da hegemonia religiosa e cultural resultante da proclamação da República e tratam das relações com o Estado, as outras igrejas e religiões e a educação. Os capítulos quarto e quinto analisam a reconfiguração interna da ICAR pela qual anula-se o protagonismo leigo e a religiosidade popular e impõe-se a liderança clerical e o modo romano de ser católico onde predomina a prática sacramental e uma espiritualidade desvinculada das realidades terrestres. Por fim, nos dois últimos, fala-se dos principais instrumentos da reforma romanizante: as paróquias, missões populares e visitas pastorais. Como conclusão, afirma-se que os capuchinhos de Saboia participaram afetiva e efetivamente do processo de romanização deixando nele uma marca própria, especialmente nas paróquias e missões populares, que até hoje permanece na ICAR do Rio Grande do Sul.

PALAVRAS-CHAVE: Igreja; Capuchinhos de Saboia; Estruturas eclesiais; Romanização; Imigração italiana.

ABSTRACT

The object of this present study is the participation of the Capuchin Missionaries of the Savoy Province in the Romanizing reform of the Apostolic Roman Catholic Church (ICAR) in the Region of Italian Colonization and in the Fields of the Top of the Mountains of Rio Grande do Sul during the years of 1896 to 1913. Fruit of the confluence of political and ecclesial factors in Europe and in Brazil, the Romanizing reform, which began in the middle of the 19th century and intensified after the Proclamation of the Republic, consisted of a profound reconfiguration of the ICAR which was seeking to distance itself from the Brazilian State, society and way of being Catholic and to adapt itself to the Roman pattern of Church. Besides investigating the participation of the friars in this transition, the research has as a goal to identify the ecclesial structures which were constructed in this process and their permanence in the life and action of the ICAR facilitating or making more difficult their adaptation to the new times. As primary sources textual documents produced by the French friars and by people who lived with them and by the Brazilian Capuchins of the first generation are used. The documents are read in the perspective of a Church History of the poor following the methodological tradition proposed by the Study Center of Church History in Latin America. In the whole work there is the concern of detecting the transformations which occurred within the relation of the church with the society as well as the internal reconfiguration of the ICAR itself. In the first chapter, besides the conceptual definition, the context of the coming of the Savoy Capuchins to Brazil is presented. The second and third chapters have as a focus the resistance of the church to the loss of religious and cultural hegemony resulting from the proclamation of the Republic and deal with the relations with the State, the other churches and religions and education. The fourth and fifth chapters analyze the internal reconfiguration of the ICAR whereby the lay protagonism and popular religiosity are annulled and the clerical leadership and Roman way of being Catholic are imposed where the sacramental practice and a spirituality that is disconnected from terrestrial realities predominate. Finally, the last two chapters deal with the main instruments of the Romanizing reform: the popular parishes and missions and pastoral visits. As the conclusion, it is affirmed that the Savoy Capuchins participated affectively and effectively in the process of Romanizing leaving their own mark, especially in the parishes and in the popular missions, which to this day remain in the ICAR of Rio Grande do Sul.

Keywords: Church; Savoy Capuchins; Ecclesial Structures; Romanization; Italian immigration.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1 DA CRISTANDADE À ROMANIZAÇÃO	25
1.1 O paradigma de Cristandade	25
1.2 A caminho da romanização	28
1.3 A Igreja em reforma romanizante.....	32
1.4 A reforma romanizante na transição republicana.....	37
1.5 Conquistas e limites do projeto de reforma romanizante	41
1.6 Os capuchinhos e a reforma romanizante.....	44
1.6.1 Presença capuchinha no Brasil Colônia e no Império	44
1.6.2 Capuchinhos no Rio Grande do Sul	47
1.7 Os Capuchinhos de Saboia no Rio Grande do Sul	48
1.7.1 Os Capuchinhos na Saboia	49
1.7.2 A vinda dos capuchinhos de Saboia ao Rio Grande do Sul	52
1.8 Conclusão do capítulo	64
2 A LUTA PELA MANUTENÇÃO DA HEGEMONIA CATÓLICA.....	65
2.1 Mudando de lado sem mudar de convicção	65
2.2 A luta contra o positivismo e a maçonaria	67
2.3 Igreja, política e maçonaria no Rio Grande do Sul	69
2.4 Igreja, política e maçonaria na Região Colonial Italiana	72
2.5 Conflitos que ficaram na memória	80
2.6 Os capuchinhos, a política e a maçonaria.....	84
2.6.1 Os capuchinhos e a maçonaria	90
2.6.2 Dois conflitos: Vespasiano Correa e Sananduva.....	92
2.6.3 Um caso especial: Veranópolis	95
2.7 A luta pela manutenção da hegemonia religiosa católica.....	104
2.7.1 O antiprotestantismo na Pastoral Coletiva de 1891.....	105
2.7.2 O antiprotestantismo no Concílio Plenário Latinoamericano.....	108
2.7.3 O antiprotestantismo na reforma da Igreja Católica Romana gaúcha	109
2.7.3 Os capuchinhos e a luta pela manutenção da hegemonia religiosa católica. 111	
2.8 Conclusão do capítulo	117
3 EDUCAÇÃO E ROMANIZAÇÃO	121
3.1 O ensino católico no Brasil Império.....	121
3.2 O ensino no Rio Grande do Sul.....	123
3.3 O ensino católico no contexto republicano	128
3.4 Os capuchinhos franceses e a educação católica no Rio Grande do Sul	134
3.4.1 Os objetivos das escolas	136

3.4.2 O desafio da sustentabilidade	140
3.4.3 Vacaria e a escola entre os brasileiros	143
3.4.3 Educação Indígena.....	147
3.4.4 As escolas para os poloneses	159
3.4.5 Outras iniciativas educacionais	162
3.4.5.1 A imprensa como instrumento de educação	162
3.4.5.2 Os seminários como espaço de formação cidadã	163
3.4.5.3 Uma prática dissidente: Frei Fidèle de La Motte-Servolex	164
3.5 Conclusão do capítulo	165
4 DO PROTAGONISMO LEIGO À HEGEMONIA CLERICAL	167
4.1 O protagonismo leigo no Brasil colonial	167
4.2 Romanização e controle dos leigos no Brasil imperial.....	169
4.3 O controle sobre os leigos no início do período republicano	171
4.4 Romanização e conflito com os leigos no Rio Grande do Sul	174
4.5 Os capuchinhos e a autonomia leiga na RCI	176
4.5.1 A origem das capelas.....	177
4.5.2 A organização das capelas	179
4.5.2.1 O padre leigo	179
4.5.2.2 O professor	180
4.5.2.3 O fabriqueiro.....	181
4.5.2.4 O chefe de travessão	181
4.5.3 A autonomia das comunidades e o conflito com o clero	182
4.6 Família e mulheres	185
4.6.1 Mulheres e família no período colonial e imperial.....	186
4.6.2 O discurso da Igreja sobre a família na transição republicana	188
4.6.3 A família na imigração italiana	190
4.6.4 Família e mulheres no discurso dos missionários capuchinhos de Saboia.....	192
4.6.4.1 As mulheres italianas no discurso dos missionários franceses.....	200
4.6.4.2 As mulheres brasileiras.....	202
4.6.4.3 As religiosas consagradas	205
4.7 Conclusão do capítulo	208
5 DO CATOLICISMO POPULAR À ESPIRITUALIDADE REFORMADA.....	211
5.1 O controle sobre o catolicismo popular	211
5.2 Catequese.....	213
5.3 Os capuchinhos e a catequese.....	216
5.4 O controle sobre os santos e sobre os leigos	221
5.5 Catolicismo popular no Rio Grande do Sul.....	222
5.6 Os capuchinhos e a reforma do catolicismo popular	224

5.6.1 Os capuchinhos e a reforma do catolicismo popular italiano	224
5.6.1.1 As devoções marianas.....	226
5.6.1.2 O Sagrado Coração de Jesus	234
5.6.1.3 A Adoração Eucarística	239
5.6.1.4 São José, o esposo de Maria	240
5.6.1.5 Bênçãos, benzedoiras e “stregue”	241
5.6.1.6 As “sagras”	248
5.6.2 Os capuchinhos e o catolicismo popular brasileiro	249
5.6.3 Do catolicismo devocional à prática sacramental	257
5.6.4 Uma nova espiritualidade	263
5.7 Conclusão do capítulo.....	267
6 OS CAPUCHINHOS E A ORGANIZAÇÃO PAROQUIAL	269
6.1 A paróquia no Brasil Colônia	270
6.2 A paróquia em tempos de romanização	271
6.3 As paróquias no Rio Grande do Sul.....	274
6.3.1 Dom Sebastião Laranjeiras e o incremento no número de paróquias	275
6.3.2 A organização eclesial na Região de Colonização Italiana	277
6.4 Os capuchinhos e a pastoral paroquial.....	279
6.5 Paróquias atendidas pelos capuchinhos	282
6.5.1 Vacaria.....	282
6.5.2 Vespasiano Correa	285
6.5.3 Flores da Cunha	287
6.5.4 Veranópolis.....	288
6.5.5 Lagoa Vermelha.....	290
6.5.6 Sananduva	293
6.5.7 Garibaldi	294
6.6 Os desafios do apostolado paroquial capuchinho	295
6.6.1 Os desafios da realidade	295
6.6.1 Os desafios institucionais.....	296
6.7 Conclusão do capítulo.....	301
7 MISSÕES POPULARES E VISITAS PASTORAIS	303
7.1 As missões populares.....	303
7.1.1 As missões populares no Brasil	305
7.1.2 Missões populares no Rio Grande do Sul	306
7.2 Os capuchinhos de Saboia e as missões populares	307
7.2.1 Missões entre imigrantes italianos.....	311
7.2.2 Missões entre os brasileiros	313
7.2.3 A missão sob a autoridade do bispo.....	317

7.2.4 Continuidade e inovações	320
7.2.5 A tradição missionária	332
7.3 As visitas pastorais	333
7.3.1 Visitas pastorais ao Rio Grande do Sul no período colonial	334
7.3.2 As visitas ao Rio Grande do Sul no período imperial	335
7.3.3 Os capuchinhos e as visitas pastorais na Região Colonial Italiana	336
7.3.4 Visitas pastorais nos Campos de Cima da Serra.....	338
7.4 Conclusão do capítulo	341
CONCLUSÃO.....	343
REFERENCIAS	351
ANEXO I - MAPA DO RIO GRANDE DO SUL	375
ANEXO II - NOMES DE LUGARES	377
ANEXO IV - RELAÇÃO DOS PROVINCIAIS DA PROVÍNCIA DE SABOIA.....	387
ANEXO V - SUPERIORES DA MISSÃO/COMISSARIATO NO RS	389
ANEXO VI - FREIS FRANCESES FALECIDOS NO RIO GRANDE DO SUL	391
ANEXO VII - FREIS FRANCESES NA MISSÃO DO RIO GRANDE DO SUL E FALECIDOS NA EUROPA	393
ANEXO VIII - RELAÇÃO DOS PRIMEIROS FRADES CAPUCHINHOS NASCIDOS NO RIO GRANDE DO SUL (1900-1910)	395
ANEXO IX - CONTRATO ENTRE OS FRADES CAPUCHINHOS E OS IRMÃOS LASSALISTAS PARA A ESCOLA DE VACARIA	397

ABREVIATURAS E SIGLAS

AC: Archive des Capucins

AGO: Archivum Generale Ordinis

AHCMPA: Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre.

AL: América Latina e Caribe

CEHILA: Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina

CNBB: Conferência Nacional dos Bispos do Brasil

CPLA: Concílio Plenário Latino-americano

DAP: Documento de Aparecida

DZ: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo, SP: Paulinas, 2007.

ICAR: Igreja Católica Apostólica Romana

Med: Documento de Medellín

MUSCAP/AD: Museu dos Capuchinhos do Rio Grande do Sul. Arquivo de Documentos

PRR: Partido Republicano Rio-grandense

PSCJ: Província Sagrado Coração de Jesus – Capuchinhos do Rio Grande do Sul

RCI: Região Colonial Italiana

RS: Rio Grande do Sul

INTRODUÇÃO

No dia 2 de janeiro de 1896, os Freis Bruno de Gillonnay e Léon de Montsapey, acompanhados pelo ministro provincial de Saboia, Frei Raphael de La Roche, chegaram ao porto de Rio Grande para iniciar a missão capuchinha no Rio Grande do Sul (RS).¹ Depois de breve passagem por Porto Alegre, onde apresentaram-se ao bispo, Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, dirigiram-se à Região de Colonização Italiana (RCI) para avaliar as possibilidades de instalação.² Após visitar Garibaldi, Bento Gonçalves e Veranópolis, decidiram por instalar-se em Garibaldi, onde o Pe. Bartolomeu Tiecher doou-lhes sua residência.³ Acolhidos pelo Pe. Giovanni Fronchetti, pároco da cidade, iniciaram seu apostolado com a pregação de missões populares entre os imigrantes italianos. Dois anos depois, em 1898, com a abertura da Escola Seráfica em Garibaldi, a missão iniciou o recrutamento de filhos de colonos para tornarem-se frades. No mesmo ano a missão acolheu jovens capuchinhos da Saboia que, premidos pela legislação anticlerical francesa, buscavam no Brasil um local para fugir da obrigatoriedade do serviço militar e concluir sua formação filosófica e teológica. Junto com os estudantes, vieram os professores que, ao lado do ensino, reforçaram a missão. Além da educação para os candidatos à vida religiosa capuchinha, desde o início os frades preocuparam-se com a educação católica dos filhos dos imigrantes. Para a criação de escolas buscaram o auxílio das Irmãs de São José de Moûtiers e dos Irmãos Maristas e Lassalistas. A partir de 1903, duas novas atividades passaram a ocupar os capuchinhos: a direção do Seminário Diocesano de Porto Alegre e a administração paroquial.

A vinda dos Capuchinhos, assim como a de outras Congregações Religiosas que aqui aportaram no fim do séc. XIX e início do séc. XX, deu-se no contexto de rearticulação da Igreja Católica Romana (ICAR) no Brasil no período imediatamente posterior à Proclamação da República e da consequente separação entre Igreja e Estado. É o momento em que a ICAR culmina o movimento de reconstrução da identidade na direção de um alinhamento com a Igreja Romana da qual, por quatro séculos e em razão do padroado, havia permanecido afastada. Tal mudança implicou em profundas transformações nas estruturas eclesiais. Consciente ou inconscientemente, os capuchinhos se envolveram nessa transformação.

¹ No Anexo III apresentamos breve biografia dos principais frades franceses da missão no RS. Os Freis Bruno de Gillonnay, Léon de Montsapey e Raphael de La Roche serão mencionados doravante apenas como Frei Bruno, Frei Léon e Frei Raphael. No Anexo IV apresentamos a relação dos Ministros Provinciais da Província dos Capuchinhos de Saboia no período concernente ao nosso trabalho.

² Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão será mencionado, neste trabalho, como Dom Cláudio.

³ Para facilitar a leitura, na designação das localidades, utilizaremos a nomenclatura atual. No anexo II apresentamos a relação das localidades mencionadas nos trabalhos com a designação atual e a antiga.

Estabelecemos o ano de 1913 como data limite final de nossa investigação por vários fatores. Neste ano os frades foram afastados da direção do seminário de Porto Alegre onde, através da formação do clero, realizaram a mais consistente contribuição no processo de reforma romanizante para a igreja do RS.⁴ Nesse mesmo ano, com a reativação da missão da Província de Saboia nas ilhas Seychelles, um número considerável de frades franceses deixou o Brasil e para lá se dirigiu. Por outro lado, a partir de 1911, os primeiros frades brasileiros receberam a ordenação presbiteral e, ao assumirem responsabilidades pastorais, formativas e administrativas, iniciaram o processo de transição entre a missão francesa originária e a presença capuchinha com traços da cultura local.⁵

Na vida da ICAR no RS, o ano de 1913 constitui um marco importante na mudança em sua relação com a sociedade. A figura símbolo desta mudança é Dom João Batista Becker. Nomeado em 1º de agosto de 1912, ele tomou posse da Arquidiocese em 8 de dezembro. Desde a chegada ele demonstrou que pretendia uma reaproximação com o poder político que, depois do breve mandato-tampão exercido por Carlos Barbosa, retornava às mãos de Borges de Medeiros.⁶ O que os unia, Dom João Becker e Borges de Medeiros, era o ideal de ordem social baseada na submissão à autoridade, a convicção de que a regeneração da sociedade seria realizada através de uma educação moral rigorosa, o desdém pela participação democrática e o anti-liberalismo como princípio filosófico.⁷ A sintonia entre a autoridade eclesial e o chefe político antecipou um movimento nacional que teve sua expressão maior na aproximação ensaiada entre o Cardeal Joaquim Arcoverde e o governo federal e que foi selada com a tomada de poder por Getúlio Vargas em 1930 e a sua definitiva aproximação com a ICAR na pessoa do Cardeal Sebastião Leme.⁸

Considerando a periodização da Comissão de Estudos da História da Igreja na América Latina (CEHILA), nossa investigação situa-se dentro da chamada “II época: a Igreja e os novos Estados (1808-1930)” e, dentro da segunda época, do “Sexto período: a reorganização da Igreja ante o Estado liberal”.⁹ Utilizando critérios diferentes, Prien estabelece outra

⁴ D'APREMONT, Bernardin. Missão dos religiosos franceses nas colônias do Rio Grande do Sul. In: D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976. p. 13-221. Esta nota: p. 34.

⁵ No Anexo VIII apresentamos a relação dos primeiros frades capuchinhos nativos do RS. Mesmo estabelecendo os anos de 1896-1913 como limite de nossa investigação, em alguns momentos, para compreender o contexto anterior ou posterior, ofereceremos dados que ultrapassam este período.

⁶ AXT, Gunter. *Gênese do estado moderno no Rio Grande do Sul*. 1889-1929. Porto Alegre: Paiol, 2011. p. 76.

⁷ ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998. p. 65.

⁸ AZZI, Riolando. *A igreja católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008. p. 101-102.

⁹ DUSSEL, Enrique. Hipóteses Fundamentais da História Geral da Igreja na América Latina. In: PARA uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos (o debate metodológico). Petrópolis: Vozes. 1986. p. 49-

periodização que resulta muito semelhante à da CEHILA. Segundo o autor, o período que vai de 1896 a 1913 é caracterizado pela “Igreja e sociedade entre restauração e secularização: questionamento e redução do modelo tradicional da Cristandade latino-americana sob as forças do liberalismo e do protestantismo”.¹⁰ Em ambas periodizações, sublinha-se o fato de a ICAR estar na defensiva diante do Estado e das forças liberais predominantes no continente. Nesta situação, ela busca reconfigurar-se para voltar a ter ascendência sobre a sociedade. O caminho encontrado foi o alinhamento com a eclesiologia romana que, desde os inícios do séc. XIX, lutava contra o liberalismo.

Para Beozzo, o curto lapso de tempo entre 1880 e 1920 é um período crucial para entender as transformações porque passou a ICAR no Brasil também internamente. Houve a imposição do catolicismo romano e a negação do catolicismo brasileiro que passa a ser considerado ilegítimo, supersticioso, inferior e necessitado de evangelização, de purificação, quando não de simples extirpação.¹¹ A ICAR, no Brasil, deixa de ser brasileira e passa a ser romana.

Outra delimitação por nós estabelecida é referente à área geográfica de abrangência da atividade dos capuchinhos de Saboia. Abordaremos aqui a atuação dos frades na Região de Colonização Italiana (RCI) e nos Campos de Cima da Serra.¹² A pesquisa relativa à presença e atuação dos frades em Porto Alegre, mesmo tendo sido por nós desenvolvida no decorrer desta investigação, não podemos expô-la devido aos limites de espaço. Temos consciência que com isso deixamos de apresentar uma das mais importantes contribuições dos capuchinhos de Saboia para a Igreja do RS: a sua atuação no Seminário Diocesano de Porto Alegre. A ela voltaremos em futuros trabalhos.

É a partir do horizonte maior das transformações na ICAR no Brasil que buscamos compreender as mudanças eclesiais no RS e, nelas, a chegada e a contribuição dos capuchinhos de Saboia. Com efeito, mesmo tendo como foco imediato de pesquisa os capuchinhos franceses, nosso objetivo maior é compreender as transformações estruturais na ICAR acontecidas no final do séc. XIX e início do séc. XX no Brasil e, de modo particular, no RS. Com este objetivo mais amplo alcançado, teremos condições para concretizar nosso propósito específico: compreender o modo como os missionários franceses se inseriram e

74.

¹⁰ PRIEN, Hans-Jürgen. Problemas e Metodologia para uma História de Síntese da Igreja na América Latina. In: PARA uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos (o debate metodológico). Petrópolis: Vozes. 1986, p. 75-92. Esta nota: p. 92.

¹¹ BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas. *REB*, Petrópolis, vol. 37, fasc. 148, p. 741-758, 1977. Esta nota: p. 743.

¹² No Anexo I apresentamos mapa com a localização da RCI e da Região dos Campos de Cima da Serra.

contribuíram ou não para tais mudanças. Com isso esperamos sanar uma deficiência frequentemente encontrada nos estudos históricos sobre a presença das Congregações Religiosas que não consideram o contexto eclesial e social, incorrendo, amiúde, numa visão eclesiocêntrica, quando não apologética e ufanista, que impede a compreensão dos fatos e discursos no seu tempo e lugar e seu significado para os desafios que hoje a Igreja enfrenta.

É no horizonte das estruturas eclesiais necessitadas de renovação que se situa a motivação principal de nossa pesquisa. Com efeito, a ICAR, tanto no Brasil como na América Latina e Caribe (AL), na continuidade do Concílio Vaticano II, busca uma reconfiguração que a ajude a situar-se e responder às novas realidades e aos novos desafios.

O Documento de Aparecida (DAP)¹³, ao falar da “Missão dos discípulos a serviço da Vida Plena” (Terceira parte, cap. 7), apresenta como uma necessidade para a ICAR no continente a “conversão pastoral e renovação missionária das comunidades” (7.2). Para isso, diz o DAP, “nenhuma comunidade deve isentar-se de entrar decididamente, com todas as forças, nos processos constantes de renovação missionária e de *abandonar as ultrapassadas estruturas* que já não favoreçam a transmissão da fé” (n. 365. Grifo nosso). Sob o rótulo de “estruturas pastorais” são nomeadas as dioceses, paróquias, comunidades religiosas, movimentos e “qualquer instituição da Igreja” (n. 365). Na terceira parte do documento – “A vida de Jesus Cristo para nossos povos” – a necessidade de estruturas renovadas para a atenção pastoral é uma constante: para a atenção aos pobres (n. 396), aos migrantes (n. 412), às pessoas idosas (n. 450), às mulheres (n. 454), à realidade urbana (n. 518a), entre outros.

O Papa Francisco na Exortação Apostólica “*Evangelii Gaudium*” retoma o Vaticano II e a necessidade de mudanças estruturais a fim de que toda a Igreja se torne evangelizadora (n. 26-27). Entre as estruturas necessitadas de conversão pastoral são nomeadas as paróquias (n. 28), as comunidades de base e pequenas comunidades, movimentos e associações (n. 29), a igreja local (n. 30-31) e o papado (n. 32).¹⁴

A Conferência Nacional dos Bispos do Brasil (CNBB), através do documento “Comunidade de comunidades: uma nova paróquia”, quer pôr em prática a orientação do DAP e do Papa Francisco numa das estruturas básicas da ICAR que é a paróquia.¹⁵ A intenção é de

¹³ CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília: CNBB; São Paulo: Paulus; São Paulo: Paulinas, 2007.

¹⁴ FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica do Papa Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Roma, 2013. Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/EVANGELIIGAUDIUMPapaFrancisco2013CEP.pdf> Acesso em: 19 novembro 2014.

¹⁵ CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. A conversão pastoral da Paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014.

“aplicar a eclesiologia proposta pelo Concílio Vaticano II” (n. 12). As múltiplas referências à “Lumen Gentium” e à “Gaudium et Spes”, demonstram que a renovação das estruturas eclesiais está ligada à Eclesiologia do Vaticano II.

Os três documentos apresentam exemplos de estruturas eclesiais que carecem de renovação, mas não as definem. Uma definição é apresentada por Caliman que as descreve como “[...] aquelas dimensões fundamentais nas quais e pelas quais a Igreja se realiza no tempo como povo de Deus, Corpo do Cristo e instituição social.”¹⁶ Ao falar em “tempo”, o autor chama a atenção para a dimensão histórica das estruturas eclesiais. Elas não são “a” Igreja, mas o modo como ela se encarna na história. Elas podem, portanto, aparecer e desaparecer sem que a realidade “Igreja” deixe de existir. Identificar a Igreja com as estruturas eclesiais seria confundir a realidade transcendente da Igreja com a sua realização imanente. Outro elemento presente na definição de Caliman é a dupla realidade eclesial. Ela é, ao mesmo tempo, uma realidade em si mesma – Povo de Deus, Corpo de Cristo – mas que existe enquanto inserida na sociedade, ou, como afirma o autor, enquanto instituição social. As estruturas eclesiais, portanto, dizem respeito tanto à organização interna da Igreja como ao modo como ela se insere na sociedade.¹⁷

A definição ajuda a explicitar a intuição do DAp que, além de clamar por mudança nas estruturas “que já não favoreçam a transmissão da fé” (365) também fala da mudança das estruturas que possibilitam a inserção da igreja na sociedade e o engajamento em sua transformação (n. 396; 412; 450; 454; 518a).

Além disso, cabe assinalar, com Küng, que “estruturas eclesiais” não são realidades que caem do céu ou que nascem espontaneamente. Elas são fruto de processos sociais e eclesiais que, em períodos longos de tempo, consolidam um modo de ser Igreja dentro de um determinado contexto social e cultural que podemos chamar de “paradigma eclesiológico”.¹⁸

¹⁶ CALIMAN, Cleto. *Estruturas e ministérios eclesiais à luz da teologia*. Disponível em: <http://ccaliman.wordpress.com/2014/04/27/estruturas-e-ministerios-eclesiais-a-luz-da-teologia-4/> Acesso em: 19 de novembro de 2014.

¹⁷ A definição de Caliman diferencia-se da apresentada por Richard que utiliza a expressão “estruturas eclesiais” para falar das estruturas relativas à vida interna da Igreja e de “estruturas eclesiásticas” para falar daquelas que inserem a Igreja no conjunto da sociedade. Ao lado destas haveria ainda, conforme Richard, as estruturas de “inspiração cristã” que não tem vínculo orgânico com as estruturas eclesiais e eclesiásticas (RICHARD, Pablo. *A morte da Cristandade e o nascimento da igreja*. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 10-11). Nosso entendimento é de que, embora analiticamente possamos distinguir no ser da Igreja uma realidade interna e uma ação da Igreja na sociedade, o modo como a Igreja se organiza internamente condiciona e é condicionado pelo modo como ela se insere na sociedade. Nesse sentido, além de estruturas pontuais podemos falar, num sentido mais amplo, de “estrutura eclesial” como “[...] um conjunto coerente de elementos, no qual a transformação de um só deles acaba provocando a de todos os outros” (POMIAN, Crzyztof. *A História das Estruturas*. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 129-165. Esta nota: p. 132).

¹⁸ Hans Küng trata da temática dos “paradigmas eclesiais” em vários escritos. Uma visão sintética é encontrada

As atuais estruturas eclesiais que, conforme o DAp, não são mais eficazes para a evangelização, são parte de um paradigma eclesial do qual é necessário tomar consciência. Entender a origem histórica e o paradigma eclesiológico do qual fizemos e fazemos parte é indispensável para delinear novos paradigmas em diálogo com a sociedade e as culturas do presente e aberto ao futuro.

Com efeito, a história cristã é sempre uma história na perspectiva do futuro. José Honório Rodrigues afirma que, “quando se inicia um período de transformação, tem que se reelaborar um novo passado, tal como a história nova que se vai construir no presente e no futuro.”¹⁹ Do ponto de vista cristão, história não significa, em primeiro lugar, narrar o que aconteceu no tempo pretérito. O sentido cristão da história é dado pela esperança do futuro em Deus que nos acolhe e nos carrega em Sua direção, nossa origem e nosso destino.²⁰ Na medida em que ansiamos pelo futuro encontro em Deus, construímos uma heterotopia e nela nos localizamos, sentimos a necessidade de transformar o presente e redizer o nosso passado de modo a compreender como, sem negar o que fomos e somos, podemos ser cada vez novos homens e novas mulheres, Igreja Nova e Nova Sociedade em Jesus Cristo.²¹

Nesse sentido, o historiador precisa livrar-se do “ídolo das origens” e “estar atento às relações entre presente e passado, isto é, ‘compreender o presente pelo passado’, mas também ‘compreender o passado pelo presente’”.²² No dizer de Certeau,

em: KÜNG, Hans. *Cambios de modelo de Iglesia en la marcha del pueblo de Dios*. Disponível em: www.servicioskoinonia.org/relat/265.htm Acessado em 16 de abril de 2013. A temática é amplamente desenvolvida em: KÜNG, Hans. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002; KÜNG, Hans. *A igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.

¹⁹ Apud HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: a primeira época, Período Colonial*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 8.

²⁰ MOLTSMANN, Jürgen. *Dios en la creación*. Doctrina ecologica de la creación. Salamanca: Sígueme, 1987. p. 120-153.

²¹ Por heterotopia entendemos, com Foucault, “(...) des lieux réels, des lieux effectifs, des lieux qui sont dessinés dans l’institution même de la société, et qui sont des sortes de contre-emplacements, sortes d’utopies effectivement réalisées dans lesquelles les emplacements réels, tous les autres emplacements réels que l’on peut trouver à l’intérieur de la culture sont à la fois représentés, contestés et inversés, des sortes de lieux qui sont hors de tous les lieux, bien que pourtant ils soient effectivement localisables. Ces lieux, parce qu’ils sont absolument autres que tous les emplacements qu’ils reflètent et dont ils parlent, je les appellerai, par opposition aux utopies, les hétérotopies” (FOUCAULT, Michel. *Des espaces autres*. In: *Dits e Écrits*, tome 2: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001. p.1571-1581. Esta nota: p. 1574-1575).

²² LE GOFF, Jacques. A história nova. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 31-89. Esta nota: p. 34. Segundo o autor, comentando a obra de François Simiand, são três os ídolos que o historiador deve ter o cuidado de evitar: “1. O ‘ídolo político’, isto é, o estudo dominante, ou pelo menos a preocupação perpétua com a história política, os fatos políticos, as guerras, etc., o que leva a dar a esses acontecimentos uma importância exagerada [...]. 2. O ‘ídolo individual’, ou o hábito inveterado de conceber a história como uma história dos indivíduos, e não como um estudo dos fatos, hábito que ainda conduz comumente a ordenar as pesquisas e os trabalhos em torno de um homem, e não em torno de uma instituição, de um fenômeno social, de uma relação a ser estabelecida [...]. 3. O ‘ídolo cronológico’, isto é, o hábito de se perder em estudos de origem, em investigações de diversidades particulares, em vez de estudar e compreender primeiro o tipo normal, procurando-o e determinando-o na sociedade e na época em que ele e encontra” (p. 42). Do mesmo

a historiografia faz surgir a interrogação sobre o real em duas posições bem diferentes do procedimento científico: o real enquanto *é o conhecido* (aquilo que o historiador estuda, compreende ou “ressuscita” de uma sociedade passada) e o real enquanto *implicado* pela operação científica (a sociedade presente a qual se refere a problemática do historiador, seus procedimentos, seus modos de compreensão e, finalmente, uma prática de sentido). De um lado o real *é o resultado* da análise e, de outro, *é o seu postulado*.²³

Na linguagem poética de Rubem Alves, o historiador cristão, sem renunciar à seriedade do compromisso em compreender o que aconteceu no passado de seu povo e no presente que lhe cabe viver e com o qual se compromete, é chamado acima de tudo, a ser “um plantador de visões e de esperanças”.²⁴ Onde outros só veem fatos e tentam descrevê-los com a assepsia da neutralidade, o historiador é capaz de ver o sacramento do mistério que se revela na vida de homens e mulheres que sonham com um mundo diferente e fazem deste sonho uma paixão e um compromisso político.

A partir desta compreensão de História trabalhamos com a hipótese de que a tomada de consciência das estruturas herdadas e de seu funcionamento dentro de um paradigma eclesial mais amplo é condição necessária para o abandono das estruturas caducas e a irrupção da criatividade eclesiológica e pastoral necessária aos novos tempos.

Supomos também que as atuais estruturas pastorais e eclesiais que dão vida à ICAR no RS são fruto de um processo consciente de romanização implantado no fim do séc. XIX e início do séc. XX e que os capuchinhos de Saboia, assim como outras congregações religiosas masculinas e femininas que aqui aportaram no mesmo período, participaram da construção do paradigma romano de Igreja, empregando nele os melhores recursos e obtendo significativos resultados que marcam até hoje tanto o modo de ser capuchinho como a identidade das comunidades católicas no RS, principalmente na RCI e nos Campos de Cima da Serra.

Para guiar nossa investigação recorreremos à tradição historiográfica que foi desenvolvida dentro do movimento da “teologia da libertação” gestado na segunda metade do séc. XX e que continua até hoje a animar, em expressões cada vez mais plurais, o fazer teológico e a ação pastoral da igreja na região.²⁵

modo, para Michel de Certeau, as respostas que o historiador dá às questões do passado “[...] são relativas à resposta que cada autor dá a questões análogas no presente. Ainda que isto seja uma redundância é necessário lembrar que uma leitura do passado, por mais controlada que seja pela análise dos documentos, é sempre dirigida por uma leitura do presente. Com efeito, tanto uma quanto a outra se organizam em função de problemáticas impostas por uma situação. Elas são conformadas por premissas, quer dizer, por ‘modelos’ de interpretação ligados a uma situação presente do cristianismo” (CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008. p. 34).

²³ CERTEAU, 2008, p. 45.

²⁴ ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982. p. 170.

²⁵ No âmbito continental, instituições como a CEHILA e nomes como o de Enrique Dussel, Eduardo Hoornaert, José Oscar Beozzo, Riolando Azzì, Paulo Suess e Martin Dreher, entre outros, surgiram como expoentes desta nova História da Igreja no continente (BEOZZO, José Oscar. *História da Igreja na América Latina e no Caribe*.

Temos consciência de que em nosso trabalho, como em todos aqueles que se dedicam à pesquisa histórica, a escolha das fontes, como afirma Le Goff, “não é inocente” e que ela é condicionada tanto pela escolha do historiador como pelas condições de produção em sua época e em seu meio e que “o documento é produzido consciente ou inconscientemente pelas sociedades do passado, tanto para impor uma imagem desse passado, quanto para dizer ‘a verdade’” e que, diante de todo documento, é preciso perguntar-se: “Quem detinha, numa sociedade do passado, a produção dos testemunhos que, voluntária ou involuntariamente, tornaram-se os documentos da história?”²⁶

Na tentativa de responder a esta pergunta fazemos nossa a afirmação de Matos, ao perguntar-se sobre os documentos disponíveis para escrever a história do Brasil, de que

[...] a documentação que chegou até nós é quase sempre de caráter elitista, proveniente de um pequeno grupo social que deixou registros oficiais de seus atos [sendo por isso] inegável que a história do Brasil foi escrita “por mãos brancas, do ponto de vista dos vencedores e dominantes”, porque o povo como tal raramente deixa vestígios em crônicas, arquivos, iconografia e monumentos oficiais.²⁷

No nosso caso, a maior parte dos documentos que até nós chegaram foi escrita por a) homens, b) clérigos, c) frades, d) franceses e) que exerceram funções de direção na missão capuchinha. As condições de gênero, de posição eclesial, de vida religiosa, nacionalidade e poder dentro da Ordem e da Igreja condicionaram o modo como foi percebida e descrita a realidade eclesial e social da época. Por isso, além de ler o que está escrito e tentar compreendê-lo dentro das condições em que o documento foi produzido tendo presente o ambiente cultural, as mentalidades e circunstâncias específicas daquele tempo, é necessário, tanto quanto possível, “[...] delimitar, explicar as lacunas, os silêncios da história, e assentá-la sobre esses vazios, quanto sobre os cheios que sobreviveram.”²⁸

Assumindo a postura de historiador solidário com os pobres da sociedade e marginalizados da instituição eclesiástica, na leitura dos textos tentaremos triar, entre as palavras deixadas por aqueles que registraram os fatos a partir do poder e nos discursos dos historiadores apologetas, as referências aos excluídos do discurso e do poder eclesial.²⁹ Nesta

O debate metodológico na CEHILA. In: CONGRESO continental de teologia, 2012. São Leopoldo. La teología de la liberación en prospectiva. Tomo II – Talleres y paneles. Montevideo: Doble Clic, 2012. p. 151-177). A coleção “Historia General de la Iglesia en America Latina” tornou-se referência desta corrente historiográfica (DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Salamanca: Sígueme, 1981-1985. XI tomos).

²⁶ LE GOFF, 2005, p. 76.

²⁷ MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. Tomo 1: Período Colonial. p. 29.

²⁸ LE GOFF, 2005, p. 76.

²⁹ SUESS, Paulo. A história dos outros escrita por nós. In: LAMPE, Armando (Org.). *Ética e a Filosofia da Libertação*. Festschrift Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995. p. 79-122. Esta nota: p. 117. O critério para a leitura das fontes proposto por Suess é próximo do proposto por Jean-Claude Schmidt ao

perspectiva ensaiaremos exercitar a “hermenêutica da suspeita”³⁰ e nos perguntaremos, a partir do dito, também pelo não dito e pelas vozes ocultas ou silenciadas das mulheres, dos leigos, dos capuchinhos leigos, dos brasileiros, dos membros das comunidades capuchinhas e dos fiéis das paróquias nas quais os frades trabalharam.

Além disso, incluiremos dados tradicionalmente olvidados na historiografia eclesial. Inclusão que decorre da compreensão de que a realidade eclesial ultrapassa a hierarquia e abarca a todos os membros do Povo de Deus.³¹ Mas também evitaremos deixarmo-nos seduzir pela fácil manipulação dos dados. Faremos sim, um “processo de seleção” a partir do quadro teórico com o qual pretendemos analisar a realidade na busca de manter o “[...] diálogo entre o presente – ao qual pertence o historiador – e o passado – ao qual pertencem seus dados”.³²

Dessa maneira, situamo-nos conscientemente dentro do momento atual da ICAR em que vivemos, teológica e pastoralmente, a “disputa de interpretações” em torno ao Concílio Vaticano II.³³ Disputa que não é apenas de interpretação de textos, mas termômetro de duas possibilidades. Por um lado, há os que almejam o retorno ao paradigma eclesial anterior ao Vaticano II ou, casos extremos, à Igreja de Críandade. Diante destes, ao nos propormos

propor uma história dos marginais escrita a partir das fontes produzidas pelo “centro”: “O historiador dos marginais utiliza, na maior parte dos casos, os arquivos e os documentos diversos que emanam do ‘centro’, não das margens: registros de inquisição, arquivos dos tribunais de justiça ou prisões, obras polêmicas dirigidas contra marginais de todos os tipos, etc.[...] É nos mesmos arquivos que o historiador também pode ouvir melhor a voz dos marginais. Por mais paradoxal que possa parecer, a razão disso é que esses arquivos nasceram da repressão. [...] Trata-se de vestígios discretos, mas quão vivos! Tomemos cuidado, porém: essas palavras escapadas do silêncio e que vêm dos lugares da repressão (sala de tortura ou tribunal) atestam antes de mais nada o funcionamento bem ordenado da instituição judiciária, ainda que permitam ao historiador reconstituir o retrato e a própria linguagem dos marginais de outrora. Esses documentos, e outros mais (tratados polêmicos, obras literárias, iconografias...), são considerados pelo historiador dos marginais como depoimentos sobre o próprio ‘centro’, sobre o lugar em que foram prestados. Porque é uma contribuição essencial da história da marginalidade ter não somente preenchido as margens da história, como ter possibilitado também uma releitura da história do centro” (SCHMIDT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A História nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 351-390. Esta nota: p. 384-385).

³⁰ FIORENZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 114.

³¹ Assumimos em nosso trabalho a consciência de que a leitura histórica que ensaiamos realizar não é neutra, pois toda leitura do passado está condicionada por uma leitura do presente e com um sonho de futuro. Segundo Roux, são quatro as situações que condicionam a leitura que o historiador faz: a) o momento histórico em que está situado; b) a posição social ocupada pelo historiador; c) a sua vinculação com um projeto histórico em conflito com outros projetos; d) sua inserção numa corrente de pensamento que contrasta com outras correntes. Para o historiador da igreja, esta quádrupla condicionalidade é duplicada porque, além das vinculações a que todo o historiador está submetido, elas tem outra condicionante que é sua inserção na comunidade eclesial. Assim, o historiador da igreja também está situado: “1] num momento histórico de sua Igreja; 2] está situado dentro da estrutura organizativa da Igreja; 3] está situado dentro de um projeto histórico de Igreja e 4] está situado dentro de uma corrente de pensamento no interior da Igreja” (ROUX, Rodolfo R. de. *Conhecimento histórico da Igreja: exigências e limites de um ofício*. In: CEHILA. *Para uma história da Igreja na América Latina*. Marcos teóricos (o debate metodológico). Petrópolis: Vozes, 1986. p. 93-104. Esta nota: p. 96-97).

³² ROUX, 1986, p. 95.

³³ CODINA, Victor. El Vaticano II en medio del conflicto de interpretaciones. *Pistis e práxis*. Curitiba, v. 4, n. 2, p. 504-515, julho/dezembro 2012.

abordar o tema da romanização acontecida no final do século XIX e início do séc. XX, sinalizamos que a romanização, para muitos na ICAR, ainda hoje, não representa apenas um evento do passado que já não nos diz respeito. Contra essa afirmação ingênua há o fato de que somos herdeiros dessa tradição eclesial romanizada e que o “espírito da romanização” continua atuante em nossas comunidades eclesiais, afastando o cristianismo da vida real das pessoas. Como nos lembra Suess,

[...] uma história da Igreja latino-americana tem que mostrar dialeticamente que novas formações sociais e constelações políticas não implicam necessariamente um progresso acumulativo do saber e comportamento histórico [porque] o passado, como mentalidade histórica, pode não só voltar, como está concomitantemente presente.³⁴

Assinalamos ainda que o fato de termos como foco central da pesquisa a missão dos capuchinhos de Saboia no RS, tem como fator primeiro a metodologia. De fato, os frades franceses que aqui estiveram não se constituíram em um grupo com características especiais. Eles fizeram parte de um processo maior para o qual, consciente ou inconscientemente, deram a sua contribuição. O fato de analisar a prática e o discurso dos frades possibilita-nos uma delimitação do campo de investigação e, conseqüentemente, uma análise mais acurada do fenômeno em questão. Neste sentido, é um exercício metodológico que poderia ser aplicado a qualquer Ordem, Congregação de Vida Religiosa ou grupo eclesial específico daquele período. É evidente que, por ser um grupo do qual fazemos parte, nos sentimos afetivamente implicados na investigação. Conscientes disso, buscaremos com ainda mais afinco a neutralidade na pesquisa, na análise e nas conclusões.

Desenvolveremos nossa pesquisa em três níveis de amplitude e profundidade. O mais amplo e menos profundo (nível 1) abordará a romanização da ICAR no Brasil. Será uma abordagem geral que tem por objetivo desenhar o quadro em que se desenvolve o segundo nível (nível 2), o da romanização da ICAR no RS. Este segundo nível, mais restrito, configurará um quadro mais aprofundado que nos dará o ambiente do terceiro nível (nível 3), o mais restrito e mais profundo, onde investigaremos a contribuição dos capuchinhos franceses na RCI e Campos de Cima da Serra.

A metodologia empregada em nossa pesquisa será bibliográfica e documental. Temos consciência de que, se por um lado, no que se refere à História da Igreja no Brasil e na AL, os materiais são abundantes, ao tratar da história da ICAR no RS teremos que lidar com escassa e pouco sistematizada elaboração.³⁵ Para ampliar nosso horizonte e buscar outros dados e

³⁴ SUESS, 1995, p. 92.

³⁵ A inconclusa obra do Pe. Rubert, mesmo sendo a única que ensaia uma leitura global e que, em seus múltiplos artigos e livros, apresenta dados preciosos, peca pelo seu caráter apologetico e clericalista. O projeto de Pe.

análises, recorreremos a pesquisas produzidas em instituições universitárias e outros centros de pesquisa que, mesmo não tendo como objetivo produzir uma História da Igreja, oferecem elementos a ela relativos que utilizaremos a partir de nossa proposta teórica.

Para o terceiro nível consideramos como fontes primárias registros produzidos pelos frades franceses que aqui atuaram no período investigado e textos de capuchinhos brasileiros que com eles conviveram. Nestes textos buscaremos os elementos que permitem uma aproximação ao modo como os capuchinhos franceses compreenderam e expressaram sua missão no RS e como neles transparecem os elementos da romanização em curso. Servirão também de apoio para a nossa investigação neste nível trabalhos monográficos e artigos publicados sobre a presença dos capuchinhos franceses no estado.

O resultado da pesquisa será apresentado em sete capítulos. No primeiro discutiremos, de forma concisa, a passagem do padroado à romanização e faremos uma breve descrição das principais características desta configuração eclesiológica. Em razão da exiguidade do trabalho, não nos deteremos de forma detalhada no processo de romanização da ICAR no Brasil. Ele será mencionado na primeira parte de cada um dos capítulos do trabalho. Ainda neste primeiro capítulo, apresentaremos a vinda dos capuchinhos de Saboia ao RS.

Delineado o horizonte da romanização, passaremos, nos capítulos seguintes, a abordar as principais dimensões por ela transformadas na vida da Igreja e o modo como os capuchinhos franceses participaram nesse processo. No segundo capítulo trataremos da tentativa da Igreja em manter a hegemonia sobre a sociedade combatendo seus dois inimigos históricos: a sociedade moderna e, dentro dele, a liberdade religiosa expressa pelo protestantismo e espiritismo. Também como um modo de marcar a sociedade com o espírito cristão, no terceiro capítulo analisamos a atuação dos capuchinhos na atividade educativa.

O quarto e o quinto capítulo abordarão duas dimensões da transformação interna da ICAR no período: a da passagem do protagonismo leigo à hegemonia clerical e a substituição do modo de ser católico brasileiro pelas expressões romanas do catolicismo. Por fim, os dois últimos capítulos serão dedicados aos principais instrumentos utilizados no processo de romanização: as paróquias, as missões populares e as visitas pastorais.

Rubert era o de uma história da igreja no RS em três volumes. Apenas dois foram publicados: RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época colonial*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994; RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial (1822-1889)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998. Sua pesquisa publicada em mais de 20 livros e artigos nos será de muita utilidade. Do ponto de vista metodológico, os textos de Arthur B. Rambo são os que mais se aproximam da proposta que queremos assumir: RAMBO, Arthur Blasio. A Igreja da Restauração Católica no Brasil Meridional. In: DREHER, Martin Norbert. *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 147-161; RAMBO, Arthur Blasio. A Igreja dos imigrantes. In: DREHER, Martin Norbert (org.). *500 anos de Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002. p. 57-73.

As conclusões serão por nós apresentadas em dois momentos. No final de cada capítulo, assinalaremos o modo como os capuchinhos de Saboia contribuíram ou não, com sua prática e seu discurso, no processo de reforma romanizante da ICAR no RS. A conclusão final do trabalho, reservaremos para refletir sobre as estruturas eclesiais que, no decorrer do período por nós estudado, se consolidaram e hoje precisam ser superadas para que a ICAR tenha uma presença e uma ação significativa na sociedade rio-grandense e brasileira.

1 DA CRISTANDADE À ROMANIZAÇÃO

Do ponto de vista cristão, o conhecimento da história não é apenas uma questão de curiosidade sobre o passado. Além de ser possibilidade para pensar o presente a partir do futuro que esperamos e do compromisso com os esquecidos da história, “o conhecimento da história de um povo, de uma cultura ou de um grupo específico diz respeito diretamente à sua *identidade*”.³⁶ Nesta perspectiva, a história não é só uma questão de disciplina ou de método, mas uma referência ao sentido da existência cristã, pois nos situa enquanto pessoas e comunidade na continuidade da Igreja desde o tempo dos apóstolos até o fim dos tempos.³⁷ Com lembra Dussel, a história da Igreja, como a de outros grupos sociais, “[...] se escreve como auto-interpretação de uma comunidade real.”³⁸ No Brasil, a Igreja pensou-se a partir do paradigma de Cristandade – padroado colonial primeiro e, após a independência, padroado imperial – e, a partir da metade do séc. XVIII, passou a transitar em direção à independência em relação ao Estado e na identificação com o modelo romano de Igreja.

Apresentamos neste primeiro capítulo uma descrição do processo de transição entre a Igreja de Padroado e a Igreja romanizada. Discutiremos inicialmente a compreensão eclesiológica do paradigma de Cristandade. Passaremos em seguida a um breve panorama da transição para o paradigma da Igreja romanizada com suas virtualidades e deficiências. Estabelecido o cenário eclesial, como terceiro passo deste capítulo, faremos um relato da chegada dos capuchinhos de Saboia no RS. Com isso temos o contexto a partir do qual poderemos analisar a inserção dos capuchinhos no processo de romanização da ICAR na RCI e Campos de Cima da Serra.

1.1 O paradigma de Cristandade

Desde o início do séc. IV quando Constantino pôs fim à perseguição aos cristãos e incorporou a nova religião ao sistema romano, a autocompreensão do cristianismo tem sido marcada pela noção de poder. A Igreja, com mais ou menos aquiescência ou relutância, deixou as margens da sociedade e foi introduzida no centro do poder imperial e, a partir desse lugar social, passou a ver-se a si mesma e ver a sociedade na qual se encontrava e queria anunciar a Boa Nova de Cristo. O cristianismo deixou de ser uma religião alternativa e passou a integrar o sistema político-religioso conhecido como Cristandade. Na definição de Richard,

³⁶ MATOS, 2001, p. 28.

³⁷ PRIEN, 1986, p. 76.

³⁸ DUSSEL, 1986, p. 55.

por Cristandade entende-se “[...] uma forma determinada de relação entre a *Igreja* e a *sociedade civil*, relação cuja mediação fundamental é o *Estado*”.³⁹ Segundo o autor, o mais importante na definição não são os três polos – Igreja, sociedade civil e Estado –, mas a relação que se estabelece entre eles.

Na mesma linha argumentativa, mas ressaltando o lado prático, segundo Dussel, na Cristandade “a Igreja se compreende como uma ‘sociedade perfeita’ em articulação com o Estado ao qual justifica em sua hegemonia e do qual recebe, ou pretende receber, colaboração na ação pastoral.”⁴⁰

Já para Matos,

[...] ‘Cristandade’ indica a utopia de construir uma sociedade integralmente cristã, ou seja, a religião deve penetrar todos os segmentos da vida tanto do cidadão como da coletividade. Na perspectiva teológica, então em vigor, seria a realização do Reino de Deus, já aqui na terra! Nesse projeto religioso-político, o poder civil e o poder eclesiástico trabalham juntos numa íntima união de forças, em que os limites e competências de cada um não são bem definidos. Temos aqui um modelo histórico de sociedade, rigidamente organizado, no qual todas as esferas aparecem como ‘sacralizadas’, tendo seu ponto de convergência na pessoa do monarca.⁴¹

Na definição de Dussel destacamos primeiramente a ideia de perfeição da Igreja. Na Cristandade, a Igreja se pensa como sociedade perfeita, inquestionável em sua forma de ser e não necessitada de reforma. Qualquer denúncia de pecado no interior da Igreja ou proposta de reforma é vista como herética e precisa ser eliminada. Em segundo lugar, é fundamental a colaboração entre a Igreja e o Estado na ação pastoral e, acrescentamos nós, no controle sobre a sociedade exercido tanto por um como por outro. Podemos dizer, a partir de Dussel, que, no paradigma da Cristandade, Igreja e Estado instrumentalizam-se mutuamente para obter, respectivamente, o controle religioso e o controle político sobre a sociedade.

Na definição de Matos destacamos a pretensão totalizante do sistema de Cristandade. Nele, nada, desde a dimensão mais pessoal da existência humana até a convivência política,

³⁹ RICHARD, 1982. p. 9. Conforme Hoornaert, de seu berço inicial em Constantinopla, o modelo se espalhou para o Ocidente onde se formaram, consecutivamente, a Cristandade romana, a franco-germânica, a ibérica e, na extensão desta, o padroado colonial latino-americano (HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994. p. 319). Fiorenza destaca – e isso é eclesiologicamente importante – que esse poder é eminentemente masculino e excludente das mulheres e outras minorias sexuais (FIORENZA, Elisabeth S. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993; FIORENZA, Elisabeth S. *Los Caminos de la Sabiduría*. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia. Santander: Sal Terrae, 2004). Hoornaert, ao descrever o paradigma da Cristandade, concorda com Fiorenza ao afirmar que, mais que a *pax romana* e o *ius romanum*, o conceito principal para entender o modo romano de ser é a *patria potestas* da cultura etrusca transferida do ambiente familiar para o ambiente político (HOORNAERT, 1994, p. 319).

⁴⁰ DUSSEL, 1986, p. 56.

⁴¹ MATOS, 2001, p. 97-98. Azzi assim define a Cristandade: “Elaborado ao longo da Idade Média, esse conceito passou a designar o Estado constituído através da união entre o poder político e o poder eclesiástico. Cabia à Igreja sacralizar a instituição política, recebendo em troca proteção e meios de subsistência” (AZZI, Rioldo. A questão metodológica: a proposta do CEHILA como historiografia ecumênica. In: DREHER, Martin N. (Org.). *História da Igreja em Debate: um simpósio*. São Paulo: ASTE, 1994. p. 81- 94. Esta nota: p. 87).

deixa de passar pelo crivo do poder religioso e político. Por fim, o quarto elemento, é a identificação do sistema de Cristandade com o Reino de Deus, o que impede toda possibilidade de transformação social.

Apesar de sua pretensão de universalidade e perenidade, o sistema de Cristandade experimentou, ao longo do tempo e ao largo do espaço, diversas configurações históricas. O modo como se organizou na península ibérica e, através dela, chegou à AL, é conhecido como “padroado”. Diferentemente das outras configurações onde a tensão entre o poder religioso e o político se mantém de forma contínua, ora prevalecendo o religioso, ora o político, no padroado toda a autoridade, tanto política como religiosa, recai sobre a figura do rei. Através de um compromisso entre o Papa de Roma e as famílias reais de Portugal ou Espanha, estas tornaram-se protetoras, tuteladoras, patronas da Igreja. No dizer de Matos,

basicamente temos aqui uma *concessão* dos papas a monarcas considerados “mui católicos” e profundamente comprometidos com os interesses da Igreja. São investidos de “poderes pontifícios” para administrar, nos seus territórios, a instituição eclesiástica, promovendo e sustentando “obras religiosas”.⁴²

O padroado português começou a ser construído na reconquista dos territórios dominados pelos mouros na península ibérica. Formalmente ele estava vinculado à Ordem de Cristo do qual o rei de Portugal era Grão-Mestre. Seu ponto de referência inicial foi a bula “Dum Diversas” (1452) pela qual o Papa Nicolau V (1447-1455) autorizou os lusitanos a conquistar e submeter os infiéis. O mesmo Nicolau V, com a bula “Romanus Pontifex” (1455), concedeu aos reis o direito de erguer igrejas e enviar missionários aos povos conquistados.

Com a bula “Inter Coetera” (1493) de Alexandre VI (1492-1503) o padroado português alcançou sua plenitude. Com ela o papa concede à coroa portuguesa “[...] não só o direito de investidura, mas o direito de legislar e julgar todos os assuntos que diziam respeito à Igreja em todos os territórios descobertos ou que viessem a ser descobertos”.⁴³ Assim, durante os 300 anos de dominação portuguesa sobre o território e as populações que viriam a tornar-se o atual Brasil, a presença do cristianismo deu-se sob a tutela do padroado que submetia a evangelização a interesses políticos e econômicos.

A independência do Brasil não alterou as relações entre Igreja e Estado. Tendo Pedro I herdado o título de Grão-mestre da Ordem de Cristo, continuou ele a ser o chefe da ICAR no Brasil. A Constituição de 1824 manteve a ICAR como Igreja oficial do império brasileiro. Paradoxalmente, no entanto, Dom Pedro I recusou a bula “Praeclara Portugallieae” (27 de

⁴² MATOS, 2001, p. 101.

⁴³ MATOS, 2001, p. 101; Ver também: DREHER, Martin N. *Breve história do ensino privado gaúcho*. São Leopoldo: Oikos, 2008. p. 10.

maio de 1827) em que o Papa Leão XII (1823-1829) lhe estendeu os direitos da Ordem de Cristo. Marcado pela mentalidade josefinista, o imperador entendia que os direitos do Padroado lhe advinham da Constituição e não da Ordem de Cristo.⁴⁴ Como observa Matos a mudança política acentuou a dependência da Igreja em relação ao imperador:

Já não se tratava mais de uma Cristandade hierocrática de inspiração medieval, ou seja, de uma supremacia do poder eclesiástico sobre o poder civil (um “Estado da Igreja”). Ao contrário, “os direitos sobre a Igreja”, que [...] foram uma concessão pontifícia aos reis de Portugal (Padroado), transformaram-se, no Império Brasileiro, em um “direito adquirido”, visto como “próprio e inerente” ao poder majestático do Imperador (regalismo). Semelhante evolução tende perigosamente ao surgimento de uma “Igreja Católica Nacional” (ameaça de um cisma), em boa parte desligada da autoridade papal, ou apenas formalmente unida à Sé Romana.⁴⁵

Conforme Dreher, a decisão do imperador revela uma tensão na relação entre Igreja e Estado. Com a independência, o Brasil, assim como os outros países latino-americanos, buscou afastar-se de seu passado colonial e já não olhava mais para a Península Ibérica como modelo de civilização a seguir. Os olhares da AL se voltam para o norte da Europa e a América do Norte. A presença da Igreja como representante de Roma e, através dela, das monarquias europeias, é uma ameaça de volta ao passado colonial:

Quando da emancipação, a Igreja Católica foi a única instituição que passou da ordem colonial para o novo momento. Ela defrontou-se com a contradição da afirmação de um passado índio, colonial, conservador, confrontado com a necessidade de uma modernidade com sistema capitalista, industrial, liberal. Ficou numa tensão entre tradição e desenvolvimento, entre comunidade cultural e individualidade democrática, entre apreço pelo nacional e admiração ao estrangeiro. O Estado que se instalou olhou para o segundo momento. Optou por desenvolvimento, individualidade democrática e admiração pelo estrangeiro. A Igreja olhou para o primeiro momento. Optou pela tradição, comunidade cultural e ter apreço pelo nacional. Instalou-se, assim, o descompasso.⁴⁶

Inicia-se assim um processo de afastamento entre Igreja e Estado.

1.2 A caminho da romanização

Hoornaert apresenta dois pontos de referência para o início do distanciamento entre a Igreja e o Estado no Brasil e na AL. Do ponto de vista da dinâmica da sociedade, o Estado começou a afastar-se da Igreja com a abertura dos portos à navegação internacional. Juntamente com as mercadorias provindas da Inglaterra, França e Estados Unidos, chegam novas ideias marcadas pelo liberalismo, a democracia, a separação entre a Igreja e o Estado e rompe-se a exclusividade católica com a instalação de outras Igrejas cristãs.⁴⁷

⁴⁴ MATOS, 2010, p. 34.

⁴⁵ MATOS, 2010, p. 30.

⁴⁶ DREHER, Martin Norbert. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999. p. 169.

⁴⁷ HOORNAERT, 1994, p. 21.

Do ponto de vista eclesial, a bula “Beneficentíssimo” (1840) de Gregório XVI (1831-1846) marcou o início de uma nova relação da Igreja de Roma com a AL.⁴⁸ Gregório XVI havia sido prefeito da “Propaganda Fide” que, como responsável pelas missões estrangeiras mantinha constante conflito com o padroado. Na bula ele propõe à Igreja a evangelização dos habitantes da América Latina, estes “miseráveis homens abandonados em densíssimas nuvens de erros” que permanecem “sentados nas trevas e nas sombras da morte”.⁴⁹

Para Hoornaert, a bula marca o início da “segunda evangelização” do continente. Para Roma, tratava-se de subtrair a Igreja do domínio dos governos nacionais, a maioria dos quais de tendência liberal e anti-clerical e purificá-la dos elementos do catolicismo popular não acordes ao modo romano de ser católico. Por colocar o acento na submissão das Igrejas nacionais a Roma e a identificação do modo de ser católico com o catolicismo romano tridentino, o autor designa este processo de mudança na Igreja com a expressão “romanização”.⁵⁰

Beozzo, sob o mesmo nome de “romanização” agrega outro elemento fundamental que é o do controle do clero sobre os leigos e sua forma própria de ser católico.⁵¹ Rambo prefere a expressão “restauração católica” para caracterizar o novo momento da Igreja. Segundo ele, é a expressão mais adequada pois “[...] fundamenta-se, em primeiro lugar, na volta ao catolicismo tridentino, conduzido sob a autoridade direta do romano pontífice”.⁵²

Azzi emprega a expressão “reforma católica”. A palavra “reforma” foi empregada por Roma e pelos bispos para justificar sua nova postura na condução da Igreja. Ela aparece frequentemente nos documentos pastorais e lembra a reforma tridentina que é a sua fonte de inspiração. Ela foi usada em seu sentido ordinário, indicando “a substituição de elementos considerados deficientes ou sem vitalidade por novas formas que permitissem à fé católica

⁴⁸ HOORNAERT, 1994, p. 320.

⁴⁹ [...] *miseros homines densissimis errorum nebulis advolutos sedentes in tenebris et in umbra mortis*. Apud HOORNAERT, 1994, p. 320. Tradução nossa. Para Londoño, as “Constituições primeiras do Arcebispado da Bahia” promulgadas em 1707 pelo Arcebispo Sebastião Monteiro de Vide, foram o primeiro passo na tentativa de alinhar a ICAR do Brasil ao ideário tridentino (TORRES LONDOÑO, Fernando. *A outra família*. Concubinato, Igreja e escândalo na colônia. São Paulo: Loyola, 1999. p. 121). Sem aprovação imperial, as Constituições permaneceram letra morta. A Congregação da “Propaganda Fide” foi criada pelo Papa Gregório XV em 27 de junho de 1622. Seu objetivo era o de coordenar o trabalho missionário das diversas congregações e ordens religiosas entre os infiéis. A inspiração para a criação desta Congregação Romana tem em suas origens os Freis capuchinhos da província de Saboia, Chérubin de Maurienne e Jérôme de Narni que dedicaram suas vidas à conversão dos calvinistas no Sudoeste da França e na Suíça (D’ALENÇON, Ubald. *Les Capucins et la Sacrée Congrégation de la Propagande*. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXII Année, n° 4, p. 103-107, avril 1922.

⁵⁰ HOORNAERT, 1994, p. 320.

⁵¹ BEOZZO, 1977, p. 745.

⁵² RAMBO, 1998, p. 147-162. Esta nota: p. 148.

apresentar-se com nova face”.⁵³

O adjetivo “católica” representa o caráter apologético do movimento. Face ao discurso liberal que propugnava uma sociedade plural e um Estado laico e ao fato consumado da presença, através da imigração, de outras Igrejas cristãs, a ICAR não aceita abdicar do amparo do Estado e do status de exclusividade garantido pela lei.⁵⁴ O objetivo da reforma era fortalecer a instituição eclesiástica para garantir-lhe, ante o Estado, autonomia no exercício de suas funções especificamente religiosas e, ante a sociedade, impedir o avanço do ideário liberal anti-eclesiástico e das outras Igrejas cristãs.⁵⁵

De nossa parte, utilizaremos a expressão “reforma romanizante” para caracterizar o movimento. Com a palavra “reforma” indicamos a negação do passado do padroado e do catolicismo popular. A palavra “romanizante” indica a direção para a qual a Igreja no Brasil caminha: uma identificação cada vez maior com o modo romano de ser católico.

Segundo Azzi, quatro são as principais características do movimento reformador. É um movimento “tridentino”, pois visa adequar a Igreja do Brasil às formulações dogmáticas e às normas eclesiásticas do Concílio que, até aquele momento, não haviam recebido o “placet” do Imperador para serem aplicadas no Brasil. É “romano”, pois visa purificar o catolicismo no Brasil dos elementos das culturas ibéricas, africanas e indígenas com as quais se havia amalgamado durante os 400 anos anteriores. É “episcopal”, pois não responde nem às aspirações do povo e nem do clero e é imposto pela autoridade dos bispos alinhados com Roma. Finalmente, é “clerical”, pois tem como eixo estruturante a formação de um novo clero que, a partir de sua ação pastoral, renovará o povo.⁵⁶

O fortalecimento da instituição eclesiástica é buscado através de uma reforma interna que tem como objetivo a “[...] definição da ortodoxia católica no campo doutrinário e reforma dos costumes morais da Igreja, estendendo-se desde a hierarquia até os fiéis católicos.”⁵⁷

A reforma do clero visa afastá-lo das atividades políticas e sociais, conduzi-lo à observância do celibato para que se dedique às atividades especificamente religiosas, ou seja,

⁵³ AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 29.

⁵⁴ AZZI, 1992, p. 30.

⁵⁵ AZZI, 1992, p. 32.

⁵⁶ AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores. A segunda evangelização do Brasil*. Brasília: SER, 1992B. p. 15. Segundo o mesmo autor, em torno a Dom Antônio Ferreira Viçoso, bispo de Mariana e Dom Antônio Joaquim Melo, bispo de São Paulo, formaram-se dois centros irradiadores da reforma que influenciaram todo o Brasil. Nos seminários reformados por eles implantados em suas dioceses são formados os novos bispos e o novo clero para todo o Brasil. Dom Vital de Oliveira, bispo de Olinda e Dom Macedo Costa, bispo do Pará, serão os dois grandes expoentes da reforma romanizante na segunda metade do séc. XIX (AZZI, 1992, p. 32). No RS, a reforma ganhou impulso com a nomeação, em 1861, de Dom Sebastião Dias Laranjeira e se consolidou com a chegada, em 1890, de seu sucessor, Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão.

⁵⁷ AZZI, 1992, p. 72.

à presidência do culto e à administração dos sacramentos. Para emendar o clero já formado, os bispos utilizaram as visitas pastorais e as conferências eclesiais. Para preparar o novo clero, reformaram os seminários que foram colocados sob a direção de congregações religiosas afinadas com o projeto romano: jesuítas, lazaristas e capuchinhos. Com o mesmo objetivo, no ano de 1858, foi aberto em Roma o Seminário Pio Latino-americano no qual foram educados os novos bispos e os formadores para os seminários brasileiros.

Quanto ao povo católico, o objetivo é substituir as crenças devocionais do catolicismo popular lusitano mesclado com elementos indígenas e africanos por expressões religiosas centradas nos sacramentos. Junto com as visitas pastorais que, além de corrigir o clero são também uma ocasião para o bispo de corrigir o povo, jogam um papel fundamental as missões populares e a divulgação de novas devoções como a do Sagrado Coração de Jesus, Sagrado Coração de Maria e São José. Com isso, segundo Azzi, pretende-se renovar o catolicismo em dois aspectos:

Em primeiro lugar, *eliminar progressivamente os elementos considerados profanos do culto religioso*, como meio de purificação da religião popular. Em segundo lugar, fazendo com que o clero assumisse a total direção das manifestações de culto e das associações religiosas, de modo a poder utilizá-lo como instrumento de catequese popular.⁵⁸

A catequese passa a ser realizada de maneira formal através da implantação de uma rede de escolas católicas onde, além do conhecimento requerido para a inserção dos jovens na sociedade, também se lhes ensina a serem bons católicos e defensores da Igreja ante o ataque dos liberais e do grande inimigo da Igreja católica, a maçonaria. Para combatê-los, outro instrumento utilizado é a imprensa.

Pastoralmente, as estruturas tradicionais que sustentavam a presença da Igreja católica na sociedade brasileira – as irmandades e as capelas familiares – passam a ser substituídas pela paróquia. Nas irmandades e capelas familiares, os protagonistas eram os leigos e leigas. Homens nas irmandades e mulheres nas capelas familiares. Eram eles e elas que tomavam a iniciativa para a construção da capela, a escolha do padroeiro, a manutenção do prédio e do culto e, inclusive, a sustentação do padre vinculado àquela irmandade ou família. Já na paróquia, toda a iniciativa pastoral passa para a mão dos clérigos. Com a multiplicação de dioceses e paróquias, a ICAR importa as estruturas que haviam dado sustentação à implantação e manutenção do catolicismo na Europa, sem se perguntar se elas se adequavam à realidade da cultura e do cristianismo brasileiro.⁵⁹

⁵⁸ AZZI, 1992, p. 33.

⁵⁹ PRIEN, Hans-Jurgen. *La historia del cristianismo en America Latina*. Salamanca: Sígueme; São Leopoldo: Sinodal, 1985. p. 539.

1.3 A Igreja em reforma romanizante

Além dos diferentes caminhos que Igreja e Estado assumem na dinâmica da sociedade, vários outros fatores, tanto internacionais como locais, influenciaram no processo de reforma romanizante da ICAR na Brasil.⁶⁰

No âmbito internacional, a restauração romana, com o retorno de Pio VII (1800-1823) a Roma em 1814, o restabelecimento dos Estados papais e a restauração da Companhia de Jesus (1814) criaram as condições para o surgimento do sentimento de que a Igreja podia fazer frente às forças da modernidade. A unificação italiana iniciada em 1848 pela primeira tomada de Roma e concluída em 20 de setembro de 1870 com a entrada das tropas de Vitor Emanuel II e Giuseppe Garibaldi na Cidade Eterna solapou estas esperanças. O episcopado do mundo inteiro, reunido em Roma para o Concílio Vaticano I, cerrou fileiras ao redor do papa que se autodeclarou prisioneiro.⁶¹

Acompanhando e apoiando a reação política, a ICAR desenvolveu um combate cultural contra a modernidade. Conservadorismo cultural, ideológico e teológico aliados à exacerbação da autoridade papal foram as armas utilizadas no confronto com a nova sociedade que vai nascendo. O “*Syllabus Errorum*” (1864) de Pio IX (1846-1878) tornou-se a bandeira católica.

No Brasil, durante o Segundo Império, a utilização das instâncias eclesiais – criação de dioceses e paróquias, nomeação de bispos e párocos, regulamentação da vida religiosa e do clero, legislação sobre cemitérios, registro de batismo, matrimônio e escolas – como instrumento da disputa entre liberais e conservadores, favoreceu o surgimento do sentimento da necessidade de independência da Igreja em relação ao Estado.

Mesmo que nem conservadores e nem liberais cogitassem o fim do Padroado, os primeiros ganharam a preferência eclesial por, diferentemente dos segundos, não hostilizarem o Papa que era visto como um aliado para a manutenção da monarquia. O Imperador favorecia a ascensão de bispos e padres identificados com as posições romanas como uma forma de conter o avanço do clero liberal.⁶²

⁶⁰ Seguimos aqui, em grandes traços, a: PRIEN, 1985, p. 395-406.

⁶¹ Sobre as consequências eclesiais da unificação italiana, ver: ZAGHENI, Guido. *A idade contemporânea: curso de história da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999. p. 118-143.

⁶² As disputas entre liberais e conservadores se dava também no âmbito interno da Igreja com a configuração de uma corrente liberal liderada pelo padre Antônio Feijó que defendia a criação de uma Igreja nacional. A outra corrente, liderada pelo bispo da Bahia, Dom Antônio Seixas, afirmava a necessidade de um alinhamento irrestrito a Roma. A questão do celibato clerical aparecia como a bandeira de luta dos dois grupos (BIDEGAIN

Premidos pela fragilidade da estrutura eclesiástica – reduzido número de dioceses e paróquias –, pelo reduzido número de padres e religiosos e pela negativa do império em sanar esta situação, os bispos passaram a ver no apelo a Roma a única possibilidade de socorro para suas Igrejas.⁶³ Tal ajuda é buscada de dois modos: pelo envio de sacerdotes para serem formados em Roma e pela busca de padres e religiosos, principalmente italianos e franceses, para trabalharem no Brasil. Os primeiros receberão, na Europa, a formação ultramontana. Os segundos, lá formados, trarão as ideias ultramontanas para o Brasil.

No campo cultural, a Igreja brasileira identificou o positivismo – ideologia da nova classe social em ascensão – como o grande inimigo a ser combatido.⁶⁴ Cultivado e difundido pelas lojas maçônicas, o positivismo via na ascendência da Igreja sobre a sociedade e o Estado um entrave para o progresso da nação.⁶⁵

A “Questão Religiosa” que opôs, primeiro a maçonaria e, na sequência, o governo imperial à Igreja nas pessoas de Dom Macedo Costa (1830-1891), bispo do Pará, e Dom Vital de Oliveira (1844-1878), Bispo de Olinda, é o exemplo mais marcante dessa disputa que caracteriza uma nova fase na vida da Igreja Católica no Brasil.⁶⁶

GREISING, Ana Maria. A Igreja na emancipação (1750-1830). In: DUSSEL, Enrique (Org). *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 123-161. Esta nota: p. 157). Sobre o clero jansenista e a atuação do padre Feijó no período regencial, ver: VIEIRA, Dilermundo Ramos. *O processo de reforma e reorganização da Igreja no Brasil (1844-1926)*. Aparecida: Santuário, 2007. p. 65-70.

⁶³ Sobre a criação de dioceses e ocupação do território pela ICAR como estratégia diante da perspectiva do fim do padroado, ver: ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, v. X, n. 218 (65), 2006. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm> Acesso em: 14 out. 2013. Sobre a situação do clero e das paróquias no Brasil colonial, ver: MATOS, 2001, p. 171-193. Para a situação do clero na primeira metade do séc. XIX, ver: HAUCK, João Fagundes. A Igreja na Emancipação (1808-1840). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-139. Esta nota: p. 85-90. Sobre o clero no Segundo Império ver: FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.141-322. Esta nota: p. 192-195. Sobre a situação das Ordens Religiosas no início do Império ver: MATOS, 2002, p. 195-197; HAUCK, 2008, p. 91-95.

⁶⁴ Sobre o positivismo como ideologia e seu confronto com a Igreja, ver: PRIEN, 1985, p. 504-505; DREHER, 1999, p. 164-165.

⁶⁵ Parcela significativa do clero, sobretudo aquele formado em Coimbra sob a influência pombalina e o formado no Brasil antes da reforma dos seminários, esposava as ideias positivistas e participava ativamente das lojas maçônicas (HOORNAERT, 1994, p. 320).

⁶⁶ VIEIRA, 2007, p. 213-332, faz uma minuciosa análise da Questão Religiosa. Sobre o papel de Dom Macedo Costa na reforma, ver: AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 35, fasc. 139, p. 683-701, 1975. O modo como os bispos reformadores viveram e pensaram o conflito pode ser encontrado nas obras dos próprios bispos: COSTA, Antônio de Macedo: *Questão Religiosa perante a Santa Sé* ou A Missão Especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos. Maranhão: Typographia da Civilização, 1886; COSTA, Antônio de Macedo. *Direito contra o Direito* ou O Estado sobre tudo. Refutação da Theoria dos políticos na Questão Religiosa, seguida da resposta ao Supremo Tribunal de Justiça. Rio de Janeiro: Typographia do Apostolado, 1874; COSTA, Antônio de Macedo. *O Barão de Penedo e a sua Missão a Roma*. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger e Filhos, 1888. Ver também: LUSTOSA, Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa*. Bispo do Pará. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

Mesmo tendo sido a maçonaria a adversária principal da Igreja, pode-se afirmar que a Questão Religiosa sacudiu as bases da relação do Estado com a Igreja.⁶⁷ Esta, tomando consciência dos limites impostos pelo Estado, já não aceita passivamente a condição de “departamento do Estado”. O Estado, por sua vez, cada vez mais sob a influência dos liberais, lança sobre a Igreja a acusação de ter transformado o Brasil num “Estado da Igreja”.

Como saldo para a Igreja, pode-se afirmar que ela saiu mais unificada e fortalecida do episódio, consciente dos riscos que significava a união com o poder político e consciente de sua capacidade de enfrentar a maçonaria e o Império. Foi também a ocasião para que, pela primeira vez, tenha surgido no Brasil uma imprensa e uma opinião pública católica expressa por católicos leigos em defesa da Igreja.⁶⁸

Separadas pela “Questão Religiosa”, Igreja e monarquia mantem-se unidas ante a “Questão Negra”. Num primeiro momento, ambas, tanto por vínculos econômicos como por razões ideológicas, manter-se-ão unidas face ao abolicionismo impulsionado pelos liberais. Tal posição faz com que percam o apoio de parte significativa da sociedade que tolera cada vez menos tal regime de trabalho.⁶⁹ Ao extinguir a escravidão, a monarquia selou seu destino. Abandonada pelas forças conservadoras, foi alijada do poder pelos republicanos que, ao instituir o novo regime, apressam-se em declarar a separação entre o Estado e a Igreja.

Um fator que favoreceu o processo de romanização oferecendo-lhe a “base logística”, foi a imigração massiva de colonos europeus para o sul do Brasil. Iniciando com a chegada dos alemães em 1824 e ganhando nova intensidade a partir da década de 1870 com o ingresso de poloneses e italianos, a imigração veio mudar o panorama cultural e religioso brasileiro.⁷⁰

Sobre Dom Vital, destacamos: HUCKELMANN, Theodoro (Coord.) *Dom Vital*. In Memoria. Primeiro centenário de sua Morte – Conferências – Documentos selecionados e textos. Recife: Convento da Penha, 1979. A Questão Religiosa foi utilizada como pano de fundo de uma seminovela de Gilberto Freyre (FREYRE, Gilberto. *Dona Sinhá e o filho padre*. Lisboa: Livros do Brasil, s. d.)

⁶⁷ FRAGOSO, 2008, p. 153. A Questão Religiosa é analisada em detalhe pelo autor nas p. 182-192.

⁶⁸ PRIEN, 1985, p. 531; VIEIRA, 2007, p. 277-278.

⁶⁹ Sobre a posição da ICAR ante a luta abolicionista, ver, entre outros: VIEIRA, 2007, 189-197; BEOZZO, José Oscar. A Igreja na crise final do Império (1875-1888). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 255-307. Esta nota: p. 266-269; PRIEN, 1985, p. 411.

⁷⁰ Sobre os fatores da imigração italiana, ver: FRANZINA, Emilio. *La storia altrove: casi nazionali e casi regionali nelle moderne migrazioni di massa*. Verona: Cierre, 1998; FRANZINA, Emilio. *Storia dell'emigrazione veneta: dall'unità al fascismo*. Verona: Cierre, 1991. Sobre as razões que levaram o Brasil, e de modo especial, o RS, a acolher os imigrantes europeus, ver: DREHER, 1999, p. 164; MAESTRI, Mario. *Breve história do Rio Grande do Sul: da pré-história aos dias atuais*. Passo Fundo: UPF, 2010. p. 208; Sobre a “ideologia do branqueamento” como fator da imigração, ver: MATOS, 2002, p. 154; FRAGOSO, 2008, p. 179-180. Quanto à imigração italiana que interessa mais diretamente ao nosso trabalho, calcula-se que, entre 1869 e 1962, 24 milhões de italianos partiram para diferentes lugares no mundo. Destes, entre os anos de 1875 e 1914, 80.000 se estabeleceram no RS (MAESTRI, 2010, p. 209). Hoornaert, seguindo o conceito de “culturas transplantadas” de Darcy Ribeiro, também considera a imigração de povos europeus como decisiva para a transformação cultural e eclesial brasileira (HOORNAERT, 1994, p. 36-37).

Para Dreher, a imigração europeia foi importante não só por ter alterado a composição étnica e cultural do Brasil, mas também por ter provocado uma mudança qualitativa no cristianismo brasileiro através da introdução do protestantismo e do catolicismo de restauração.⁷¹ Rambo também vê na imigração um fator decisivo para a transformação da ICAR no Brasil:

Com o afluxo contínuo de imigrantes alemães, italianos e outros e com os reforços constantes que as ordens religiosas e congregações recebiam, estava posta a base logística para o Projeto de Restauração Católica. Todo este contingente humano: Imigrantes saídos de uma Igreja restaurada na Europa, religiosos e clero inteiramente comprometidos com o Projeto de Igreja definido pelo Concílio de Trento, reafirmado pelo Concílio Vaticano I e divulgado pelos documentos pontifícios de Pio IX, Leão XIII, Pio X, Bento XV, Pio XII, sempre sob a autoridade incontestada do Sumo Pontífice, formava a base sólida para que o Projeto alcançasse o êxito esperado.⁷²

Várias características que ultrapassam a divisão entre católicos e protestantes estão, para Azzi, presentes neste novo cristianismo:

- a) *A importância do núcleo familiar*: “É através das famílias que se mantém aceso esse lume da fé entre os imigrantes”;
- b) *O caráter comunitário*: “Vivendo em geral à margem da sociedade luso-brasileira, os imigrantes utilizam em geral as expressões de fé para manterem a unidade da nova comunidade formada no país que os abriga”;
- c) *A liderança inicial dos leigos*: “Havendo normalmente grande carência de ministros religiosos, alguns **leigos** mais representativos tanto das comunidades protestantes como das católicas passaram a exercer as funções sagradas, mesmo sem terem a preparação adequada, nem mandato ou ordenação específica para estas tarefas”;
- d) “...a **transferência dos costumes e tradições religiosas dos países de origem para a terra brasileira**”: “...cada colônia de imigrantes procurou em geral reproduzir sua região de origem, como expressam bem os nomes designativos de várias dessas localidades: Nova Friburgo, Nova Veneza, Novo Hamburgo, Nova Trento e outros”;
- e) *A cultura como fator de identificação*: “...a **divisão mais expressiva entre os colonos era frequentemente a cultural e não a religiosa**; por conseguinte, os católicos alemães tinham mais elementos de sintonia com seus compatriotas protestantes do que com os católicos italianos ou poloneses”;
- f) *A pouca importância dada ao fator político*: “A questão de ordem política passou a ser enfatizada posteriormente pelos missionários e intelectuais que foram se transferindo para

⁷¹ DREHER, 1999, p. 164.

⁷² RAMBO, 1998, p. 151.

essas regiões.” A ação missionária vincula-se não mais a um projeto político colonial, como na primeira evangelização em que o sistema de Cristandade unia os interesses das metrópoles aos da Igreja. Agora a evangelização é feita independentemente e, muitas vezes, até contra os Estados nacionais e as elites que os governam. São as Igrejas as que comandam os missionários e, no caso católico, especificamente, a Igreja de Roma através das congregações religiosas identificadas com o projeto romanizante;

g) *A mentalidade colonialista*: os missionários, tanto católicos como protestantes, desprezam o catolicismo colonial e “denunciam a fragilidade dessa elaboração religiosa fundamentada no culto dos santos: os pastores protestantes proclamam a carência da doutrinação e do culto bíblico, enquanto os clérigos católicos insistem na necessidade de implementar a dimensão sacramental e teológica”;

h) *As escolas e colégios* como instrumento de evangelização: impossibilitados de construir templos, os protestantes fizeram da escola um meio difusor da fé. Para contra-arrestar esta opção, a Igreja católica estimulou a vinda de congregações religiosas, tanto femininas como masculinas, dedicadas à educação;

i) *A mentalidade apologética*: ante a pluralidade recém-instalada, católicos passam a defender sua Igreja e atacar as recém-chegadas como falsas igrejas; face à Igreja católica amplamente majoritária, protestantes e reformados apresentam-se como a verdadeira Igreja que vem para substituir o catolicismo decadente;

j) *A imprensa confessional*: para ampliar sua capacidade de atuação, tanto católicos, como protestantes passam a utilizar sistematicamente a imprensa escrita para polemizar com as outras Igrejas, marcar posições políticas e ampliar o alcance de sua pregação.⁷³

No caso específico do catolicismo, a imigração provocou um reposicionamento da Igreja na sociedade. Tendo sido um projeto eclesial pensado e conduzido por e para os membros da instituição eclesiástica – bispos e clérigos – em sua disputa com as elites nacionais que controlavam o Estado, o projeto de romanização pouco ou nada atingiu a imensa maioria da população católica brasileira que continuava vivendo a sua fé como a vivera nos séculos precedentes.

Com a imigração, bispos e padres ganham um interlocutor sensível ao discurso reformador. Família, educação e, dentro dela, a doutrina católica foram os temas que ocuparam a ação da Igreja e, através dos quais, buscava um novo lugar na sociedade. No caso da imigração italiana para o RS constituída, em sua maioria, por oriundos do Vêneto,

⁷³ AZZI, 1984, p. 90-92.

Piemonte e Lombardia, os valores da romanização já tinham sido assimilados na sua experiência católica anterior à emigração.⁷⁴

O agente da evangelização deixou de ser o clero diocesano e os leigos – beatos, beatas, ermitães ou membros das irmandades – e passou a ser, como no início da evangelização, o religioso, agora acompanhado da religiosa, de origem europeia, principalmente da França e Itália, dois bastiões do catolicismo ultramontano. Entre os religiosos que foram convidados pelo episcopado brasileiro para apoiar o processo de transformação da ICAR, estavam os capuchinhos de Saboia.⁷⁵

1.4 A reforma romanizante na transição republicana

Com a instauração da República foi selada a separação entre Igreja e Estado no Brasil que liberou a Igreja para a implantação da reforma romanizante.⁷⁶ Com o decreto do Governo Provisório de 7 de janeiro de 1890 se concretizou a separação (Art. 1º), o padroado foi abolido (Art. 4º), reconhecida a liberdade de culto para os indivíduos (Art. 2º) e para as Igrejas, associações e institutos (Art. 3º) e a todas as Igrejas e confissões religiosas se reconheceu a personalidade jurídica (Art. 5º).⁷⁷ Três semanas depois foi estabelecido, através do Decreto nº 181 de 24 de janeiro de 1890, o casamento civil como o único válido em todo o território brasileiro.⁷⁸

⁷⁴ BENEDUZI, Luis Fernando. *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008. p. 52-54.

⁷⁵ AZZI, 2008, p. 85-116. Entre 1880 e 1930 ingressaram no Brasil 37 novas ordens e congregações religiosas masculinas, dentre as quais 12 provenientes da Itália, 11 da França, quatro da Holanda e quatro da Alemanha. No mesmo período ingressaram 97 congregações femininas, dentre elas 29 de origem francesa e 24 italianas (BEOZZO, 1977, p. 746, nota 8). Ver também: VIEIRA, 2007, p. 163-177.

⁷⁶ No momento da proclamação da República, não havia, no interno da Igreja, uniformidade no modo de compreender a Igreja na sua relação com a sociedade. Conforme Azzi (1992, p. 38), podiam ser identificados três grupos: a) os católicos tradicionalistas que desejavam a manutenção do sistema monárquico e a união da Igreja com o Estado dentro do paradigma do padroado; b) os católicos tridentinos que queriam a liberdade da Igreja, mas temiam perder os privilégios resultantes da união; c) os católicos liberais que assumiam o projeto republicano de sociedade. Estes últimos foram marginalizados pela instituição que, numa aliança entre conservadores e tridentinos, tentou, como o expressa a Coletiva Pastoral de 1890, manter os privilégios sem perder a independência. Conforme Lustosa, a postura defensiva foi a única viável, naquele momento, para a Igreja: “A Igreja fica de alerta e na defensiva: a cada medida ou projeto do governo sobre questões que lhe interessam, veremos a pronta resposta da hierarquia. No domínio da estratégia política não seria esta a mais cômoda das posições. Mas, dadas as circunstâncias passadas e o seu longo envolvimento como Império e visto o teor ideológico dos novos detentores do poder, a Igreja não contava, no momento, com outra alternativa viável.” (LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890): uma passagem para a libertação*. REB, vol. 35, n. 139, p. 624-647, 1975).

⁷⁷ DECRETO Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Proíbe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em matéria religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providências. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm Acesso em: 17 abr. 2014.

⁷⁸ DECRETO Nº 181, de 24 de janeiro de 1890. Promulga a lei sobre o casamento civil. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d181.htm Acesso em: 22 novembro 2014.

Dentre as muitas reações católicas face à nova situação, a mais significativa, tanto para aquele momento como para o futuro, foi a “Pastoral Coletiva do Episcopado brasileiro ao clero e as fiéis da Igreja do Brasil” de 19 de março de 1890.⁷⁹ Convocados e liderados por Dom Macedo Costa, os bispos reuniram-se em São Paulo para avaliar e pronunciar-se sobre a nova realidade. Nas palavras de Francesco Spolverini, internúncio apostólico no Brasil, a união dos bispos entre si e do clero ao redor de seus bispos, foi o primeiro efeito positivo do fim do padroado.⁸⁰ A Pastoral Coletiva propõe-se tratar três temas:

[a] [...] primeiramente, que se há de pensar dessa separação da Igreja e do Estado, que infelizmente está consumada entre nós pelo decreto do governo provisório de 7 de janeiro do corrente ano? É porventura, em si, boa, e deve ser aceita e aplaudida por nós católicos?

[b] Em segundo lugar, que havemos de pensar do decreto enquanto franqueia liberdade a todos os cultos?

[c] Em terceiro lugar, enfim, que temos de fazer os católicos do Brasil em face da nova situação criada para a nossa Igreja?⁸¹

A separação entre Igreja e Estado e o fim do padroado estabelecidos pelos art. 1º e 4º do Decreto 119-A, são considerados pelos bispos como o ponto culminante da degradação da humanidade vivida nos últimos tempos.⁸² Distinguindo os âmbitos do poder civil e do poder religioso, afirmam os bispos a necessidade de manter a união entre os dois poderes.⁸³ Não querem, porém, os bispos, a simples continuidade do padroado onde as questões eclesiais eram submetidas à autoridade civil. O Padroado é veementemente rejeitado:

Não queremos, não podemos querer essa união de aviltante subordinação que faz do Estado o árbitro supremo de todas as questões religiosas, e considera o sacerdócio, em toda a sua escala hierárquica, desde o minorista até o bispo; — até o Papa! — como subalternos de um ministro civil dos cultos e dependentes das decisões de sua secretaria.⁸⁴

A Igreja perdeu a proteção que tinha do Estado, mas ganhou a liberdade que nunca tivera antes.⁸⁵ Diante do “[...] novo *modus vivendi* que nos é imposto pela força das circunstâncias...”, dizem os bispos, a melhor atitude dos cristãos é “[...] apreciar a liberdade

⁷⁹ Segundo Lustosa (1975, p. 628-640), a reação católica frente à República pode ser descrita em três etapas: a reação, através da Coletiva Pastoral, ao decreto de separação entre Igreja e Estado; a pressão sobre o Governo Provisório no período pré-constituente; e, terceiro momento, é a pressão sobre os constituintes. Neste nosso trabalho abordamos apenas o primeiro momento.

⁸⁰ SPOLVERINI, Francesco. Carta nº 628 de Monsenhor Spolverini ao Cardeal Rampolla, 23 de abril de 1890. In: CALAZANS, Mylène Mitaini. *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na Internúncia do Brasil (1877-1991) segundo a documentação Vaticana*. Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita. Roma, Pontificum Athenaeum Sanctae Crucis. Facultas Theologiae, 1997. p. 426.

⁸¹ PASTORAL Coletiva. O Episcopado Brasileiro ao Clero e aos fiéis da Igreja do Brasil. Rio de Janeiro, Typographia Montenegro, 1890. p. 6. Para facilitar a leitura apresentamos o texto na grafia atual da Língua Portuguesa. O mesmo faremos com todos os documentos eclesiásticos do período por nós estudado.

⁸² PASTORAL..., 1890, p. 3-15.

⁸³ PASTORAL..., 1890, p. 26.

⁸⁴ PASTORAL..., 1890, p. 26-28.

⁸⁵ PASTORAL..., 1890, p. 65 e p. 70.

da Igreja em si e a liberdade tal qual nos é concedida pelo decreto.”⁸⁶

Quanto à liberdade de culto, ela é reconhecida como positiva na medida em que retira a ingerência estatal sobre as atividades litúrgicas e sobre a forma de organização da Igreja que agora, livre da tutela do Estado, pode alinhar-se com as diretrizes tridentinas.⁸⁷

No contexto latino-americano, outro importante e ainda pouco estudado momento de rearticulação da ICAR diante do novo contexto de avanço de ideias liberais foi o I Concílio Plenário Latino-americano (CPLA) realizado em Roma no ano de 1899. Dentro do espírito da romanização, o Concílio tem como objetivo realinhar a ICAR na AL com as diretrizes romanas.

A primeira referência à realização do Concílio aparece em correspondência de 25 de outubro de 1888 do recém-empossado Arcebispo de Santiago Mons. Mariano Casanova ao Papa Leão XIII.⁸⁸ Dirigir-se ao Papa para solicitar a realização de um Concílio Plenário foi uma alternativa para evitar conflitos com os governantes em países em que o regalismo, de direito ou de fato, ainda colocava a ICAR sob o controle das autoridades civis.⁸⁹

O objetivo do Concílio, segundo Casanova, articula-se em torno a três eixos: “[a] estabelecer una regla común de actuación frente a los gobiernos liberales, la masonería y el regalismo, [b] precisar los temas disciplinares y litúrgicos, [c] y unir-se más a la sede romana.”⁹⁰

Segundo Pazos, a rápida acolhida por parte de Roma da proposta do Arcebispo de Santiago deve-se ao fato de que ela se insere dentro da política geral do pontificado de Leão XIII que vê o Continente a partir de três pontos principais:

- [1] toda la America Latina forma una unidad católica: no se acepta la distinción geográfica, que permitiría el aislacionismo de México o de otras zonas;
- [2] el problema fundamental – casi exclusivo – es el clero, escaso y mal preparado;
- [3] los esfuerzos han de centrarse en inculcar en la jerarquía la reforma del clero, condición *sine qua non* para poder afrontar la organización de los laicos y para que influyan intelectual y políticamente en la sociedad.⁹¹

Com a presença de 53 representantes de todos os países da AL, o CPLA iniciou suas atividades no Colégio Pio Latino Americano no dia 28 de maio e se estendeu até o dia 19 de julho de 1899. No discurso de abertura realizado, a pedido de Leão XIII, pelo bispo de

⁸⁶ PASTORAL..., 1890, p. 66.

⁸⁷ PASTORAL..., 1890, p. 77-78.

⁸⁸ Mons. Casanova foi o primeiro bispo de Valparaíso (1872-1885) e Arcebispo de Santiago (1877-1905).

⁸⁹ GAUDIANO, Pedro. El Concilio Plenario Latinoamericano (Roma 1899): preparación, celebración y significación. *Revista Eclesiástica Platense*, La Plata, Año CI, Oct.-Dic. 1998. p. 1063-1078. Disponível em: <http://www.franciscanos.net/sut/cpla1.htm> Acesso em: 11 abril 2014..

⁹⁰ PAZOS, Antón M. *El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la iglesia latino-americana*. Disponível em: <dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/236866.pdf> Acesso em: 11 abril 2014.

⁹¹ PAZOS, 2014.

Montevidéu, Mons. Mariano Soler, foram apresentados os três grandes temas a serem tratados pelo Concílio: “[...] la disciplina, la santidad, la doctrina y celo del clero [y] la moralidad, la piedad, el conocimiento más sólido de nuestra santa religión y la represión de perversas doctrinas en los pueblos a nuestro cuidado cometidos”.⁹²

Em 1º de janeiro de 1900 o Documento do CPLA foi publicado e editado em dois volumes sob o título de “Acta et Decreta Concilii Plenarii Americae Latinae” e “Appendix ad Concilium Plenarium Americae Latinae”. Devido à dificuldade na impressão e circulação de documentos no Continente, a recepção do conteúdo do CPLA se deu, sobretudo, através do intenso movimento de Sínodos Provinciais e Diocesanos que, a partir do ano de 1900 se espalhou por toda a região. Através destes Sínodos os bispos davam a conhecer ao clero o conteúdo do documento e, por legislação diocesana ou provincial, as propostas do CPLA foram implementadas.⁹³ No Brasil, as diretrizes do CPLA serviram de base para as “Pastorais Coletivas” do Episcopado Brasileiro que, a partir de 1901 e a cada três anos, passou a realizar reuniões e publicar orientações comuns para a ICAR no Brasil.⁹⁴

Livre da proteção que a abafava e protegida pela liberdade religiosa instaurada pela República, a ICAR no Brasil acelera, na última década do séc. XIX e no início do séc. XX, a implantação do projeto de reforma romanizante. Estender a cobertura eclesial sobre todo o território nacional através da criação de dioceses e paróquias foi a prioridade estabelecida. Para cumprir esse objetivo, necessitava-se de clero. Não tendo os seminários dado a resposta necessária em termos de número de padres para suprir as paróquias, voltaram-se os bispos para as congregações religiosas masculinas clericais que, com dificuldades na Europa devido às restrições impostas pelos processos de formação dos Estados nacionais, buscavam um lugar onde estender sua presença. Entre as várias congregações que aqui aportaram no final do séc. XIX, mais precisamente em 1896, estavam os capuchinhos da Província de Saboia.

Nesse mesmo movimento vieram também congregações religiosas masculinas laicais – maristas e lassalistas – e congregações religiosas femininas que, dedicando-se principalmente

⁹² Apud GAUDIANO, 1998.

⁹³ PICCARDO, Diego R. *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano* (Roma, 1899). Extracto de la Tesis Doctoral presentada em la Facultad de Teología de la Universidade de Navarra. Pamplona, 2012. Disponível em: http://dspace.si.unav.es/dspace/bitstream/10171/29220/1/CD_teologia_59_06_piccardo.pdf Acesso em: 11 abr. 2014.

⁹⁴ No início do séc. XX a ICAR no Brasil estava organizada em duas Províncias Eclesiásticas: a Meridional que incluía Minas Gerais, Goiás, Mato Grosso, São Paulo, Rio de Janeiro, Paraná e Rio Grande do Sul; a do Norte, que abarcava o Nordeste e o Norte. As Pastorais Coletivas foram redigidas pelos bispos do sul e assumidas como suas pelos bispos do norte. A última Pastoral Coletiva foi a de 1915. Em função da publicação do Código de Direito Canônico, os bispos do Brasil, tendo nele legislação clara para dirigir a Igreja, concluíram ser desnecessário continuar a reunir-se para legislar sobre a vida da Igreja católica no país (CONSTITUIÇÕES Eclesiásticas do Brasil. Nova edição da Pastoral Coletiva de 1915. Canoas: La Salle, 1950. p. 5-8).

à educação, deram o suporte à reforma através da instrução das novas classes médias urbanas na tentativa de mantê-las alinhadas com o projeto católico.

1.5 Conquistas e limites do projeto de reforma romanizante

Segundo Beozzo, a reforma romanizante provocou uma reconfiguração do catolicismo brasileiro através de três deslocamentos estruturais:

[1] [...] a tônica do catolicismo brasileiro desloca-se do leigo para o bispo, da religião familiar para a religião do templo, das rezas para a missa, do terço para os sacramentos. [2] Este deslocamento tende a privilegiar mais e mais o poder sacerdotal e a esvaziar as funções e o lugar do leigo na vida religiosa. Ele só é tolerado para funções subalternas. [3] Passa-se de religião comprometida com o debate político e social da nação para uma religião voltada cada vez mais para o espiritual e para o distanciamento das realidades terrenas.⁹⁵

As consequências desta mudança no modo de ser Igreja e de ser católico no Brasil são avaliadas, como as de todo processo histórico, desde o lugar social e eclesial a partir do qual, como assinalamos na introdução a este trabalho, o historiador se coloca e tenta compreender os processos históricos. Assumindo a posição de quem se propõe compreender a história na perspectiva de uma Igreja comprometida com a cidadania eclesial e social dos pobres, assinalamos, com Azzi, três aspectos positivos do movimento reformador:

- a) A transformação realizada caracteriza um modo de ser católico que predomina por todo o séc. XX no Brasil. Isso não significa que o catolicismo típico do Brasil colonial e expresso, por exemplo, nas irmandades e nas devoções populares, tenha sido completamente abolido. Ele sobrevive de forma marginal e, em alguns casos, é tolerado pela instituição. Mas, e isso é o que nos interessa, pois nos ajuda a compreender o momento presente da Igreja, o paradigma dominante e reconhecido como autenticamente católico é o do catolicismo romano;
- b) Iniciado no interior de Minas Gerais, em poucas décadas o movimento alcança a quase totalidade do episcopado e do clero brasileiro. Em nenhum momento anterior a ICAR no Brasil tinha sido marcada de forma tão intensa e tão ampla por um processo de evangelização;
- c) A autenticidade do movimento:

Essa amplitude do movimento que se generaliza por todo o Brasil e que se consolida na primeira metade do século XX deve seu dinamismo à autenticidade dos seus promotores. Em sua grande maioria, os líderes do movimento de renovação eram homens de espiritualidade, persuadidos de sua missão e dispostos a conduzi-la com fidelidade e intransigência, sem tergiversações.⁹⁶

Ao lado destes aspectos positivos, há outros que podem ser considerados como marcas negativas da reforma romanizante que dificultam, até hoje, o desenvolvimento de uma Igreja

⁹⁵ BEOZZO, 1977, p. 748.

⁹⁶ AZZI, 1992B, p. 26.

comprometida com as causas populares.

Segundo Azzi, o primeiro grande limite da reforma romanizante dá-se pelo desenraizamento cultural da Igreja por ela provocado:

A limitação maior desse processo de romanização é o progressivo afastamento da Igreja da cultura luso-brasileira, que plasmara a formação histórica do país. A Igreja começa a se organizar nas cidades principais, onde a cultura tende a receber maior influência europeia, e passa a manter certo descaso, quando não desprezo, pelas tradições do catolicismo popular. Para os bispos reformadores, a fé popular vem a ser caracterizada como sinônimo de ignorância, superstição e fanatismo.⁹⁷

Ainda no campo cultural, Prién assinala outra limitação: a vinda massiva de clérigos, religiosos e religiosas que assumiram a direção da Igreja no Brasil e no continente como um todo não foi acompanhada pela preocupação em ajudar a inserir estes novos agentes eclesiais na realidade cultural e social. Eles transplantaram um modo de ser católico europeu sem preocupar-se se ele respondia à realidade dos povos e das Igrejas do continente. Formou-se assim uma Igreja de costas para a realidade e com o rosto voltado para a Europa. Isso foi reforçado pelo envio de seminaristas para receberem formação eclesiástica na Europa, principalmente na França e em Roma. A formação ali recebida, além de realizada longe de sua realidade, se resumia à assimilação do Direito Canônico, ao direito natural e alguns rudimentos de doutrina e história da Igreja que não forneciam elementos para a compreensão das realidades do continente. As ciências econômicas e sociais que, na Europa, começavam a se desenvolver e fornecer os instrumentos para a compreensão das novas realidades, assim como o conhecimento da história dos povos e da Igreja no continente, eram simplesmente ignorados e, seguindo a linha anti-modernista do “Syllabus”, consideradas como anticatólicas e condenadas sem sequer serem conhecidas.⁹⁸

Além da incapacidade de compreender a realidade na qual viviam, a formação segregada do clero, dos religiosos e religiosas resultou na incapacidade das lideranças eclesiais de dialogar com a sociedade brasileira, tanto com suas elites como com os estratos populares. Das elites devia o bom católico, mormente o clérigo, os religiosos e as religiosas, manter distância, pois estavam supostamente impregnadas da mentalidade moderna rejeitada pela Igreja. O discurso apologético é o único que se pode a elas direcionar. No trato com as camadas populares também havia que tomar precaução, pois a cultura e a religião do povo eram consideradas como eivadas de espiritismo, sincretismos africanos, superstições e feitiçarias. Em suma, uma realidade a ser purificada para implantar o verdadeiro catolicismo.

Na esfera teológica e doutrinal, a consequência da incapacidade de diálogo resultou na

⁹⁷ AZZI, 1992, p. 36.

⁹⁸ PRIÉN, 1985, p. 514.

exacerbação do apego ao dogma como segurança contra todo questionamento que pudesse ser levantado contra as afirmações eclesiais. Não transigir diante dos erros da época tornou-se sinal da autêntica catolicidade.⁹⁹

Da incapacidade de compreender e dialogar com a realidade e a sociedade na qual vivia, a Igreja optou pela construção de uma sociedade sacral paralela à sociedade nacional secularizada. Na tentativa de evitar que os católicos se inserissem na nova ordem social e fossem tomados pela ideologia que a sustentava, a Igreja investiu todos os seus esforços na edificação de escolas, hospitais, associações profissionais, sindicatos, cooperativas, jornais, partidos políticos e outras instituições sociais de natureza católica. O objetivo era tornar a comunidade católica autossuficiente de modo a não necessitar de qualquer apoio do Estado que passava a ser visto, em suas instituições, como um competidor ou, não raras vezes, como inimigo com o qual havia que disputar a tutela das almas.¹⁰⁰

Um dos preços a pagar por esta opção foi o da elitização da Igreja. Não mais contando com o Estado para subvencionar estas instituições, a Igreja buscou apoio financeiro para mantê-las na incipiente classe média urbana que se tornou a base de sustentação econômica da Igreja. As camadas populares urbanas e a grande massa rural continuaram desassistidas religiosa e socialmente, tanto pelo Estado como pela Igreja, e encontraram resposta às suas demandas religiosas e sociais no catolicismo popular, no messianismo religioso, no espiritismo e nas comunidades religiosas de inspiração africana.

Na dinâmica interna da Igreja, a grande limitação da reforma romanizante foi sua radical clericalização. Na espírito do Concílio de Trento e do Concílio Vaticano I, enfatiza-se, na compreensão de Igreja, a sua estrutura hierárquica. No dizer de Matos, no catolicismo romanizado, “Igreja é quase sinônimo de hierarquia eclesiástica.”¹⁰¹ Consequência desta opção eclesiológica é a marginalização progressiva dos leigos na vida eclesial. A luta pelo controle das irmandades foi o espaço onde a exclusão dos leigos por parte da hierarquia eclesial se tornou mais notória. Como assinala Azzi,

não se pode negar as deficiências que envolviam as confrarias e irmandades, onde interesses políticos se imiscuíam com frequência com os ideais religiosos. Todavia, com todas as suas limitações, essas instituições significaram durante todo o período colonial uma forma típica de participação dos leigos na vida da Igreja.¹⁰²

A marginalização dos leigos aconteceu também pelo controle sobre as capelas familiares e o catolicismo popular que, para continuar a existir, tinha que passar pelo crivo do

⁹⁹ AZZI, 1992B, p. 25.

¹⁰⁰ PRIEN, 1985, p. 539.

¹⁰¹ MATOS, 2001, p. 101.

¹⁰² AZZI, 1992B, p.24.

clero quanto à ortodoxia e correção litúrgica. Para tudo na Igreja, o leigo passou a necessitar do aval do clérigo.

1.6 Os capuchinhos e a reforma romanizante

A reforma capuchinha iniciada no séc. XVI, no convento observante de Montefalcone pela ação de Mateus de Bascio e dos irmãos Ludovico e Rafael de Fossombrone, foi reconhecida através da bula “Religionis Zelus” de 3 de julho de 1528 pelo papa Clemente VII e experimentou uma rápida expansão em toda a Europa. No desejo de retorno à simplicidade da primitiva experiência de Francisco de Assis, a nova forma de vida, com os pilares na vida eremítica, na pobreza e na presença junto aos pobres, respondia aos anseios de renovação não só do movimento franciscano, mas de boa parte da Igreja que se debatia entre o apego às estruturas e tradições medievais e os anseios de encontrar uma nova forma de ser cristão que as novas realidades exigiam. Em poucos anos, a reforma capuchinha atravessou os Alpes e se estabeleceu na França, onde desempenhou importante papel, especialmente na Saboia, no combate aos protestantes e na consolidação do movimento reformador da ICAR.¹⁰³ No Brasil, foram franceses e italianos os capuchinhos que aqui aportaram.

1.6.1 Presença capuchinha no Brasil Colônia e no Império

A primeira presença capuchinha no Brasil da qual se tem registro deu-se junto a movimentos de contestação do domínio colonial português. No ano de 1612, acompanhando os franceses que se instalaram na França Equinocial, os capuchinhos da Bretanha iniciaram uma missão junto aos indígenas do Maranhão. Em 1615, com a expulsão dos franceses, também partiram os capuchinhos.

Em 1642, durante a ocupação holandesa no Nordeste, frades franceses da Província da Bretanha foram deslocados da Guiné para Olinda. Em 1650, a pedido de Dom João IV, capuchinhos franceses instalaram-se no Rio de Janeiro.

A partir da metade do séc. XVII, capuchinhos italianos a caminho do Congo passavam regularmente por Pernambuco, Bahia e Rio de Janeiro. No ano de 1712 um convento foi fundado na Bahia, em 1721 no Rio de Janeiro e em 1725 em Pernambuco. Sob a administração da “Propaganda Fide”, a principal ocupação dos frades era o atendimento

¹⁰³ Uma visão abrangente sobre a origem e o desenvolvimento histórico do movimento franciscano pode ser encontrado em: IRIARTE, Lázaro. *História Franciscana*. Petrópolis: CEFEPAL/Vozes, 1985. Sobre as origens e o desenvolvimento da reforma capuchinha, ver: D’ALATRI, Mariano. *Os Capuchinhos*. História de uma família franciscana. Porto Alegre: EST, 1998; CRIUSCULO, Vincenzo (Org.). *Os capuchinhos*. Fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619). Brasília: CCB, 2007.

pastoral dos europeus dispersos pelos sertões e o aldeamento indígena. Durante a crise pombalina, os capuchinhos foram forçados a deixar a colônia.¹⁰⁴

Durante o Império, a presença dos capuchinhos foi afetada pelas oscilações dos interesses políticos em jogo. Animado pelo incansável trabalho de Frei José Maria de Macerata junto aos indígenas do Mato Grosso e preocupado com a situação de abandono das populações indígenas resultante da expulsão dos jesuítas, Dom Pedro I autorizou através de portaria de 2 de julho de 1825 e dos decretos de 28 de agosto de 1826 e de 6 de julho de 1827, o ingresso de missionários capuchinhos para se estabelecerem na corte, em Pernambuco e nas demais províncias onde houvesse necessidade de evangelização de gentios. Mesmo pouco numerosa, a presença fez-se sentir por todo o império.¹⁰⁵

Na Regência do Pe. Antônio Feijó (1831-1837) houve um refluxo na presença capuchinha. Em 25 de agosto de 1831, o regente expulsou os frades italianos de Pernambuco e confiscou todos os seus bens. Frei José Maria de Macerata, que desde o ano de 1819 exercia atividade missionária no Mato Grosso e, em 1823, a pedido da Câmara e do povo de Cuiabá fora nomeado bispo, foi destituído da sua função episcopal.¹⁰⁶

Uma nova fase se iniciou em 1840 sob a regência de Araújo Lima. Buscando restabelecer as relações com a Santa Sé, ele solicitou o envio de missionários. O governo brasileiro se encarregaria dos gastos e do provimento do sustento. Em 14 de setembro do mesmo ano chegou ao Rio de Janeiro, enviado pela “Propaganda Fide”, o primeiro grupo de missionários. A situação legal dos frades foi regulada pelo decreto de 21 de junho de 1843. Inspirado no padroado, ele colocava os frades sob a jurisdição direta do Imperador ou dos bispos das dioceses para as quais ele os designava. Toda ligação com o superior geral em Roma ou com a “Propaganda Fide” era vetada aos frades. Tal determinação gerou longas e fortes discussões entre os frades e o governo e deste com as autoridades romanas, o que não impediu a vinda de novos grupos de missionários ao Brasil.

¹⁰⁴ Sobre a presença capuchinha no Brasil colonial, ver: NEMBRO, Metodio da. *Storia dell'attività missionária dei Minori Cappucini nel Brasile (1538?-1889)*. Roma: Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1958. p. 1-170; REGNI, Pietro Vittorino. *Os capuchinhos na Bahia*. Uma contribuição para a História da Igreja no Brasil. Porto Alegre: Est; Salvador: Casa Provincial dos Capuchinhos, 1988. Vol. I: Os capuchinhos franceses; REGNI, Pietro Vittorino. *Os capuchinhos na Bahia*. Uma contribuição para a História da Igreja no Brasil. Porto Alegre: Est; Salvador: Casa Provincial dos Capuchinhos, 1988. Vol. II: os capuchinhos italianos; REGNI, Pietro Vittorino. *Cappucini in Brasile* (in margine a un centenario). Ancona: Curia Provinciale FF. Cappuccini, 1991; PRIMERIO, Fidelis M. de. *Capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo: [s.n.], 1942; GABRIELI, Cassiana Maria Mingotti. *Capuchinhos bretões no Estado do Brasil: estratégias políticas e missionárias (1642-1702)*. 2009. 119 f. Dissertação (Mestrado). Programa de pós-graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.

¹⁰⁵ AZZI, 1975, p. 123.

¹⁰⁶ AZZI, 1975, p. 123-125.

Não obstante esta limitação, o fato de os bispos reformadores terem ocupado a sede da maioria das dioceses, fez com que os missionários encontrassem favorabilidade para a livre pregação da mensagem reformista. Missões populares, redução de indígenas e presença junto à corte foram as atividades principais dos capuchinhos no Segundo Império. No exercício desta última atividade, os capuchinhos foram chamados a intervir na pacificação dos conflitos regionais e para assumir a capelania das tropas durante a guerra contra o Paraguai.¹⁰⁷

Rio de Janeiro e Recife foram, nesse período, os dois centros irradiadores da presença capuchinha. A partir do Convento da Penha do Recife, eles alcançaram todo o Nordeste. Frei Plácido de Messina e Frei Caetano de Messina foram os dois grandes nomes desse período. Além das missões populares, Frei Caetano de Messina se destacou pela fundação, em Garanhuns, no ano de 1853, de um colégio para órfãos. No mesmo ano, fundou a Congregação das Religiosas de Nossa Senhora do Bom Conselho. Para a edificação do povo na reta religião, promoveu a devoção do mês de Maria, o qual foi instituído em 10 de abril de 1860. Para divulgar a devoção, publicava um folheto que circulou por toda a região.¹⁰⁸

De norte a sul, a presença dos frades era solicitada e estimada como fundamental para a reforma da Igreja e o soerguimento da fé e da moral do povo. Em Pernambuco, Dom José Pereira da Silva Barros (1881-1891), assim descrevia a presença capuchinha:

Os religiosos capuchinhos em Pernambuco prestam à diocese de Olinda grandes e importantes serviços. Na cidade do Recife *mantem o culto* da sua Igreja com esplendor, *confessam e administram a sagrada comunhão* a centenas de pessoas, excitam a piedade do povo por meio de muitos e constantes *atos de devoção*, *pregam sempre e dizem a verdade* sem temor e sem respeito humano; ensinam o *catecismo* a muitas crianças, cuja primeira comunhão promovem sempre com edificação para os fiéis; prestam-se a *administrar os santos sacramentos aos enfermos*, o que sucede frequentemente em razão da estima e respeito de que gozam entre o povo e junto das principais famílias.¹⁰⁹

As atividades destacadas pelo bispo como principais contribuições dos capuchinhos para a Igreja de Recife são as voltadas para o culto, os sacramentos e a catequese, ações típicas do projeto reformador.

Na mesma direção vão as considerações do bispo da Bahia, Dom Romualdo de Seixas:

Eu faltaria à justiça e gratidão, se como chefe desta Igreja, mais interessado do que ninguém na propagação da fé e da doutrina e na reforma dos costumes, não deixasse de dar um público testemunho do meu íntimo júbilo e reconhecimento àqueles que serviram de feliz instrumento para a execução de uma santa obra. Inumeráveis escândalos removidos pelo *sacramento do matrimônio*, inveterados ódios e

¹⁰⁷ Sobre os aldeamentos mantidos pelos frades, ver: AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, Vol. 13, n. 37, junho de 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200006 Acesso em: 2 de outubro de 2015.

¹⁰⁸ AZZI, 1975, p. 130-131.

¹⁰⁹ BARROS, José Pereira da Silva. Apud AZZI, 1975, p. 135. Grifos nossos.

inimizades extintos; muitos esposos discordes congraçados, os *tribunais da penitência* frequentados e banhados de lágrimas de arrependimento; a *piedade e a devoção depuradas de prejuízos populares, ou práticas supersticiosas contrárias à santidade do culto*; o *respeito e obediência às leis* altamente inculcados não como o resultado de meras convenções, mas como o preceito e ordenação do mesmo Deus, eis os benefícios que justamente excitaram o entusiasmo dos povos do recôncavo...¹¹⁰

Em São Paulo, a presença dos capuchinhos teve duas particularidades. Ali não foram os capuchinhos italianos, mas os da Saboia os que contribuíram no projeto reformador. E não foi através de missões populares ou da evangelização dos indígenas, mas na formação do clero no Seminário Diocesano de São Paulo.

Tendo chegado em São Paulo em 1854, nos dois primeiros anos, enquanto o seminário era construído, dedicaram-se à pregação de missões populares e retiros. Em 1856 os primeiros seminaristas foram acolhidos e, em meio a tensões com o clero e a elite política paulista, os frades de Saboia, sob a liderança dos Freis Firmin de Centellas e Eugène de Rumilly permaneceram no seminário até 1879 formando neste período grande número de padres e seis futuros bispos: Dom José da Silva Barros, bispo de Olinda e, posteriormente, do Rio de Janeiro; Dom Antônio Cândido de Alvarenga, bispo de São Luís do Maranhão e, mais tarde, de São Paulo; Dom Joaquim José Vieira, bispo de Fortaleza; Dom José de Camargo Barros, Bispo de Curitiba; Dom João Batista Correia Nery, bispo de Vitória e Dom Vital Gonçalves de Oliveira, futuro bispo de Recife e protagonista da Questão Religiosa.¹¹¹

1.6.2 Capuchinhos no Rio Grande do Sul

Os capuchinhos marcaram presença esporádica nas terras rio-grandenses desde o início da primeira presença portuguesa. A primeira presença estável de capuchinhos com a conformação de uma comunidade aconteceu na Vila do Estreito, próximo a Rio Grande, entre os anos de 1737 e 1742. Os primeiros dois a chegar foram os Freis Anselmo de Castelvetro e Antônio de Perugia. Ainda em Maldonado, o comandante Silva Paes escreveu ao Rio de

¹¹⁰ SEIXAS, Romualdo de. Apud AZZI, 1975, p. 136. Grifos nossos.

¹¹¹ Sobre a presença dos capuchinhos de Saboia no Seminário Diocesano de São Paulo, ver: COGNIN, Jean de. *Les capucins en Savoie*. Chambéry: Rosier de Saint François, 1934. p. 185-188; D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 31 (1913)*, p. 16-19. AC/11A); LA ROCHE, Matthieu de. *Rapport du P. Matthieu de la Roche Prov. et Visiteur apostolique sur le séminaire de Saint Paul*. Rome, 22 avril 1877. AC/13P; LES CAPUCINS de Savoie au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, I Année, n. 3, p. 80-83, mars 1900. Esta nota: p. 80-81; MOLETTES, Michel de. *Récit du voyage du R. P. Michel des Molettes au Rio Grande. Juin 1902-début 1903*. Paris, AC/5P. p. 28; AZZI, Riolando. Os capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica do século XIX. *REB*, Petrópolis, vol. 35, fasc. 137, p. 123-139, 1975. Esta nota: p. 137; MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *Seminário episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do séc. XIX*. 1986. 309 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1986. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/3/TDE-2007-05-16T09:14:11Z-3148/Publico/Patricia%20Carla%20de%20Melo%20Martins.pdf Acesso em: 16 outubro 2014. p. 169-170.

Janeiro solicitando o envio de “padres barbônicos” para atender os membros da guarnição e os povoadores da vila fundada para defender o Forte de Rio Grande dos ataques castelhanos e estabelecer a primeira freguesia na região.¹¹²

Devido aos constantes conflitos com Silva Paes, os dois frades regressaram ao Rio de Janeiro em 1738. Para substituí-los vieram Mariano de Piano e Sebastião de Pallenza ou de Milão que permaneceram até 1742 mantendo boas relações com os militares e o pároco. Além de atender os militares, os frades ensaiaram, sem grande resultado, o aldeamento dos indígenas dispersos na região. O objetivo era recrutar-los para o apoio à defesa do forte.¹¹³

Ainda no séc. XVIII, de 1781 a 1782 os Freis Fernando de Piacenza e Marcelo de Gradisca pregaram missões na região fronteira aos territórios castelhanos. Em 1804 e 1805 Frei Urbano de Bastia também missionou na fronteira. Entre os anos de 1834 e 1850, em Amaral Ferrador, atuou como Cura e depois Pároco, Frei Nicolau de Gênova. Em 1853 ele foi vigário interino de Pelotas e no ano seguinte estava presente na Visita Pastoral de D. Feliciano à cidade. É a última notícia que dele se tem. Em 1861, Frei Caetano de Troina, oriundo do convento do Rio de Janeiro, assumiu a capelania do Menino Deus, em Porto Alegre. No ano de 1865 atuou como vigário em Jaguarão retornando no ano seguinte a Porto Alegre onde permaneceu até 1881, ano em que retornou ao Rio de Janeiro.¹¹⁴

Uma presença estável da Ordem no Estado voltou a concretizar-se em 1896 com a vinda, a pedido de Dom Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, dos capuchinhos de Saboia.

1.7 Os Capuchinhos de Saboia no Rio Grande do Sul

No dizer de Frei Bernardin, foi dupla a motivação para os capuchinhos de Saboia aceitarem a missão no RS. A primeira e principal foi o zelo apostólico característico da missão de Saboia que, ao lado das missões contra os protestantes realizadas no próprio território, sempre se ocupava com a propagação da fé católica em outras terras. A segunda, mas não a menos importante, foi a memória das tumultuadas relações entre a Igreja e o Estado vividas na Europa desde o séc. XVII e que, no final do séc. XIX, pareciam, na Saboia recém-anexada pela França, ganhar outra vez em intensidade.¹¹⁵

De modo sucinto, apresentaremos, num primeiro momento, um breve percurso

¹¹² FORTES, Amyr Borges; WAGNER, João B. S. *História administrativa, judiciária e eclesiástica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1963. p. 134.

¹¹³ RUBERT, 1994, p. 114.

¹¹⁴ RUPERT, 1994, p. 150.

¹¹⁵ Como observa Frei Bernardin, a lei Waldeck-Rousseau que limitava a ação das congregações religiosas no território francês é de 1º de julho de 1901 e as leis Combes que suprimem as congregações são de 1903 e 1904, posteriores, portanto, à vinda dos capuchinhos ao RS (D'APREMONT, 1976, p. 82-83).

histórico da Província dos Capuchinhos de Saboia desde a sua criação até a vinda dos missionários ao Brasil. Em seguida descreveremos os principais passos da instalação da missão dos capuchinhos de Saboia no RS.

1.7.1 Os Capuchinhos na Saboia

Na França, os primeiros capuchinhos se estabeleceram em Paris, sob a proteção do rei Carlos IX no ano de 1574. Na região da Saboia, então sob o domínio do duque de Turim, Emmanuel Philibert, os capuchinhos chegaram pela recomendação de Carlos Borromeu e se estabeleceram em Chambéry em 1575. O ducado de Saboia, graças à política de Emmanuel Philibert, passou incólume pelas guerras de religião e manteve a sua unidade e sua identidade católica.¹¹⁶ Em 1580 os capuchinhos abriram convento em Saint-Jean-de-Maurienne, em 1593 em Annecy e em 1596 em Montmélian. O objetivo da instalação na região era conter o avanço da reforma calvinista. Em sua atividade tiveram o apoio e a companhia de Francisco de Salles.¹¹⁷ Os Freis Chérubin de Maurienne, Esprit de Baume e Antoine de Tournon tornaram-se legendários no empenho missionário no combate aos protestantes.

Em 1611, a missão capuchinha do Chablais, como era então conhecida a região, foi elevada à categoria de Província. O século XVII foi “a idade de ouro” da Província de Saboia. No ano de 1663 contava com 257 clérigos e 69 irmãos e já estava firmemente estabelecida no lado italiano do ducado de Saboia. A agitação social, intelectual e religiosa que precedeu a Revolução Francesa de 1789 não deixou de ter seus efeitos também no vizinho país com o qual partilhava a língua e a cultura. O principal foi a diminuição do número de vocações e o esfriamento da dinâmica missionária.¹¹⁸

A tormenta revolucionária atingiu em cheio os capuchinhos de Saboia quando, na noite de 21 para 22 de setembro de 1792, as tropas da República francesa invadiram e anexaram o vizinho país. Um mês depois, em 26 de outubro, um decreto confiscava os bens do clero e dos religiosos. Todos os clérigos foram obrigados ao juramento da Constituição Civil do Clero. Um pequeno número de frades aderiu ao juramento. Outros passaram à clandestinidade. Alguns foram presos. O maior número buscou refúgio na parte italiana da Província. Em 31 de abril de 1802, a França invadiu o Piemonte e as congregações religiosas ali também foram abolidas, deixando a Província dos capuchinhos de Saboia de existir.

¹¹⁶ SECRET, Bernard. La Savoie Franciscaine. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLVI Année, n. 1, janvier 1945, p. 16-19. Esta nota: p. 17-18. O ducado tornou-se um refúgio para os religiosos - franciscanos, dominicanos, jesuítas – que se retiravam dos territórios onde a reforma se instalou.

¹¹⁷ COGNIN, 1934, p. 14.

¹¹⁸ COGNIN, 1934, p. 14.

Por iniciativa de Frei Eugène de Rumilly, a partir de 1816, reestruturou-se a vida capuchinha na região. Residindo em Lyon, ele contactou outros frades que viviam junto a suas famílias ou sob a proteção dos bispos. Em fevereiro de 1817 recebeu de Pio VII a nomeação de Comissário Geral dos capuchinhos da Província de Saboia. Em 8 de setembro do mesmo ano, sete frades – quatro leigos e três clérigos – restabeleceram a vida regular no convento de Chatillon, no Vale de Aosta.¹¹⁹ No mesmo dia, oito jovens iniciaram o noviciado. Em 4 de outubro de 1818, outro convento foi reaberto em Chambéry, na Saboia, com cinco frades clérigos e cinco leigos. Em 1824 o convento de Yenne foi restabelecido. Em 1832, La Roche en Faucigny teve seu convento restabelecido. No relatório ao Ministro Geral do ano de 1833, Frei Eugène afirmava haver, nos quatro conventos, 27 frades clérigos, 15 irmãos e oito noviços. Nesse mesmo ano, Frei Eugène foi nomeado definidor Geral da Ordem da qual, mais tarde, também foi Ministro Geral. Em 1839 foi realizado o primeiro Capítulo Provincial depois da restauração. Em 30 de janeiro de 1841, a Província de Saboia foi restabelecida. O principal ministério a que se dedicaram os frades era a pregação de missões populares na região da Saboia e em todo o sul da França.

O ano de 1854 marcou um novo passo no elã missionário dos frades de Saboia. A pedido da Santa Sé, a província assumiu a direção do Seminário Menor e do Seminário Maior da diocese de São Paulo. Em janeiro de 1863, em mais uma demonstração de confiança missionária, a Província assumiu a missão nas Ilhas Seychelles, no oceano Índico.

A abertura missionária foi acompanhada por um renascer das preocupações relativas à sobrevivência da Província. Em 29 de maio de 1855, dentro do movimento de unificação italiana, o Parlamento do Reino da Sardenha, do qual Saboia e Piemonte faziam parte, proclamou as “Leis de nacionalização dos bens eclesiásticos” pelas quais as ordens religiosas que não fossem dedicadas à pregação, ao ensino ou à assistência aos doentes, tinham seus bens confiscados. Mesmo sendo publicamente reconhecidos como pregadores e com longa tradição no auxílio aos doentes, os capuchinhos foram explicitamente nomeados nas leis e tiveram seus conventos suprimidos. Enquanto disputavam na justiça seus direitos, os frades buscaram refúgio na cidade francesa de Grenoble. Nos arredores da cidade, na localidade de Meylan, em 1858, abriram um convento que serviu de lugar de estudo.

A anexação da Saboia à França, decidida em plebiscito realizado em março de 1860, trouxe um período de paz para os frades que residiam na parte francesa da Província. A pregação de missões populares, retiros, quaresmas, das Quarenta Horas, continuaram sendo as

¹¹⁹ Amplo e documentado estudo sobre a presença dos capuchinhos no Vale de Aosta é apresentado em: LES CAPUCINS. Les enfants de St. François au Val d’Aoste. Aoste: Imprimerie Valdôtaine, 1958.

principais atividades apostólicas.

As mudanças políticas voltaram a sacudir a Província de Saboia quando, às vésperas da unificação da Itália, em 7 de dezembro de 1866, foi proclamada a supressão das ordens religiosas no Reino. Os frades que residiam no Piemonte buscaram refúgio na França.

Para fazer frente à escassez de candidatos à vida capuchinha que começava a se fazer sentir na segunda metade do séc. XIX, a província de Saboia inovou criando a primeira “Escola Seráfica” ou “Escolasticado” que, seguindo o modelo dos seminários instituídos pelo Concílio de Trento, acolhia crianças e adolescentes para prepará-los, desde a infância, para a vida religiosa. Da Escola Seráfica de La Roche, inaugurada no ano de 1875, no ano de 1876, quatro jovens ingressaram no noviciado. Entre eles estava o futuro Frei Bruno, um dos iniciadores da missão no RS.¹²⁰

Em 1880, as tensões entre a República francesa e a Igreja levaram à edição de um novo conjunto de leis que suprimia os conventos erigidos depois da Revolução. De parte dos capuchinhos, eram atingidos os conventos de Thonon, Annecy e Meylan. Mais uma vez os frades foram expulsos e os conventos tomados pelo poder público. O clamor popular e a mudança na situação política fizeram que a expropriação fosse revertida alguns meses depois.

A derrogação pelo Parlamento Francês das leis da “Imunidade do Clero” e a aprovação, em 1888, da lei conhecida como “des Curés sac-au-dos” (os padres de mochila), pela qual os seminaristas eram obrigados a um ano de serviço militar e os religiosos a três anos, suscitou entre os frades o temor pelo futuro da ordem no país. O artigo 50 da lei permitia que os jovens que passassem 10 anos no estrangeiro fossem dispensados do serviço militar.¹²¹ Para aproveitar tal brecha legal a Província de Saboia, juntamente com a de Lyon, no ano de 1890, abriu uma comunidade no Império Otomano, na Província da Síria, primeiramente em Beiruth e, em seguida, perto de Ghazir, na localidade de Beit-Kachebeau. Entre os professores desta primeira comunidade, estava Frei Bruno de Gillonay.¹²²

Manter os estudantes no Líbano tornou-se altamente dispendioso. Em carta ao Ministro Geral, o provincial de Saboia, em 3 de setembro de 1891, manifestava a necessidade de buscar outro lugar, possivelmente na América, para manter os estudantes:

É um buraco que engole mais do que todos os recursos que as diferentes coletas de

¹²⁰ COGNIN, 1935, p. 218.

¹²¹ SENAT de France. Loi Militaire. *La Croix*, Paris, 9 Année, n. 1568, 13 Juillet 1888. Disponível em: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2118113/texteBrut> Acesso em: 13 de julho de 2015.

¹²² D’APPRIEU, Robert. Le T. R. P. Bruno de Gillonnay. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXXIX Année, n. 11, p. 543-554, décembre 1938. Esta nota: p. 546. Uma descrição completa do processo que levou ao estabelecimento da formação dos jovens capuchinhos na Síria é apresentado em: LA ROCHE, Matthieu. Discours prononcé à l’ouverture du Chapitre Provincial le 19 juin 1890. Roma, AGO/G109/71.

esmolas podem fornecer à Província. Diante desse perigo [...] não havia outra alternativa que buscar na América ou alhures um lugar de refúgio onde pudéssemos encontrar os meios de subsistência para nossos estudantes do Líbano e até para outros religiosos que, talvez, serão expulsos de seus conventos no final deste ano.¹²³

1.7.2 A vinda dos capuchinhos de Saboia ao Rio Grande do Sul

Enquanto isso, no RS, Dom Cláudio que, em 20 de setembro de 1890 assumira o governo da diocese, premido pelo escasso número de clérigos e pelo rápido incremento da população causado pelo movimento migratório, buscava junto a congregações religiosas o apoio de pessoal para a sua diocese.

Conhecedor do trabalho missionário desenvolvido pelos capuchinhos italianos no centro e norte do Brasil, no dia 30 de julho de 1893, Dom Cláudio escreveu ao Comissário dos Capuchinhos no Brasil, Frei Fidélis de Ávola, solicitando o envio de dois capuchinhos para a pregação de missões populares entre os imigrantes italianos.¹²⁴

Diante da negativa recebida do Comissário, Dom Cláudio recorreu a Leão XIII que encaminhou a solicitação ao Ministro Geral dos Capuchinhos, Frei Bernard de Andermatt.¹²⁵ Não dispondo as províncias italianas de pessoal, Frei Bernard buscou junto à província de Saboia frades para enviar ao Brasil. Frei Raphael, provincial da Saboia, respondeu positivamente e começou as tratativas diretamente com o bispo de Porto Alegre enviando-lhe uma carta em 4 de agosto e outra em 27 de setembro de 1893.¹²⁶ Dom Cláudio respondeu com uma primeira carta em 22 de setembro de 1893. Não tendo certeza de que esta havia chegado ao destinatário, em 15 de novembro de 1893, escreveu nova carta convidando Frei Raphael para conhecer pessoalmente a região e indicando o trabalho que ele gostaria que os capuchinhos desempenhassem na diocese: a pregação de missões populares, primeiramente entre os imigrantes italianos e, mais tarde, entre os “brasileiros”.¹²⁷

Na mesma carta o bispo afirmava ter consultado os padres italianos que trabalhavam

¹²³ *C'est un gouffre qui englutit et au delà toutes les ressources que les différentes quêtes peuvent fournir à la Province. Dans ce péril [...] il ne nous reste plus qu'à chercher en Amérique ou ailleurs un lieu de refuge où nous puissions trouver des moyens de subsistance pour nos étudiants du Liban et même des autres religieux qui, peut-être, seront chassés de leur couvent avant la fin de cette année.* Apud D'APPRIEU, Robert. Noces de diamant de la Mission du Rio-Grande do Sul. I. *Route D'Assise*, Chambéry, nº 02, [s.p.], février 1957.

¹²⁴ PONCE DE LEON, Claudio José. Carta a Frei Fidélis de Ávola. Porto Alegre, 30 de julho de 1893. MUSCAP/AD/PSCJ 18. Sobre a atividade de Frei Fidélis de Ávola à frente do Comissariado Geral dos capuchinhos no Brasil, ver: PALAZZOLO, Jacinto. *Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro*, Petrópolis: Vozes, 1966. p. 229-238.

¹²⁵ RAMPOLLA, Cardinal. Carta al Ministro Generale dei Cappuccini. Roma, 19 febbraio 1895. AGO/H84/I.

¹²⁶ LA ROCHE, Raphael de. Historique des délibérations prises sur la misión de Rio-Grande. AGO/H84/XIII.

¹²⁷ PONCE DE LEÃO, Cláudio José. Lettre au Provincial de Savoie. Porto Alegre, 15 novembro 1893. MUSCAP/AD/PSCJ 21. Com o qualificativo de “brasileiro/brasileira” designava-se a população de origem portuguesa, açoriana ou cabocla. Não eram considerados “brasileiros” os descendentes de imigrantes europeus, os negros e os índios.

entre os imigrantes sobre a necessidade da presença dos missionários e uma possível ajuda para a instalação dos mesmos. Um dos padres respondeu oferecendo a sua casa para residência dos frades.¹²⁸ Na carta de 22 de setembro, o bispo acenava com a possibilidade de os frades assumirem a direção de uma paróquia na RCI nas mesmas condições em que os jesuítas as haviam assumido na região de colonização alemã.¹²⁹

Com a anuência do Procurador Geral da Ordem, Frei Bruno de Vinay, o Definitório Provincial de Saboia, em reunião de 30 de março de 1894, aceitou o convite de Dom Cláudio para abrir uma missão para servir de asilo aos jovens religiosos durante seus estudos e a outros religiosos em caso de expulsão por parte do governo francês. Na mesma reunião é decidido que Frei Raphael, acompanhado por outro frade, viajaria ao Brasil para constatar se as promessas tinham base real.¹³⁰ Para o Definitório da Província de Saboia, o objetivo da missão era claro: obter um lugar de refúgio em caso de expulsão da França e para abrigar os estudantes que naquele momento estavam no Império Otomano.¹³¹ Segundo Frei Raphael, há mais de dez anos os provinciais anteriores haviam recebido a delegação para tal.

No mês de maio, em outra reunião, mesmo diante da fria reação do Procurador Geral da Ordem, o Definitório confirmou a decisão. A concretização do projeto, no entanto, foi sistematicamente postergada. A missão nas Ilhas Seychelles para lá drenava os poucos

¹²⁸ Trata-se do Pe. Bartolomeu Tiecher, pároco de Garibaldi, naquele momento residindo em Zamith, para onde tivera que refugiar-se devido aos conflitos com lideranças políticas locais.

¹²⁹ PONCE DE LEÃO, Cláudio José. Lettre au Provincial de Savoie. Porto Alegre, 22 septembre 1893. MUSCAP/AD/PSCJ 21.

¹³⁰ LA ROCHE, Raphael. Projet de fondation. Affaire du Rio-Grande do Sud (Brésil). 4 mai 1894. MUSCAP/AD/PSCJ 21.

¹³¹ A perseguição concretizou-se com a edição de uma série de leis que restringiam a ação das congregações religiosas. A Lei Waldeck-Rousseau de 1 de julho de 1901 reconhecia a liberdade de associação mas aplicava um regime de exceção para as congregações religiosas que eram obrigadas a apresentar um pedido de autorização até 1 de outubro. Em 1903, o presidente do Conselho de Estado, Émile Combes (junho de 1902 a janeiro de 1905) endureceu a aplicação da lei. Os pedidos de autorização foram negados, com exceção das congregações contemplativas, às que se dedicavam à saúde e às missões. Muitos religiosos partiram para o exílio. Conventos foram invadidos. Em 7 de julho de 1904, nova lei proibiu o ensino às congregações religiosas. O ponto culminante do cerco legal às congregações religiosas aconteceu com promulgação de lei em 9 de dezembro de 1905 pela qual a religião passou a ser considerada de interesse privado. Assegurava-se a liberdade de consciência e de culto, mas transferiam-se os bens da Igreja para associações civis. A tensão durou até o início da Primeira Grande Guerra quando Estado e Igreja se reaproximaram. Começou então um gradual retorno das congregações religiosas para a França. Quanto aos capuchinhos de Saboia, com as leis de 1903, também sofreram perseguição judicial e lhes foram confiscados os conventos de Chambéry, Thonon, Annecy, Meylan e Bourg-en-Bresse. Apenas os conventos de Meylan e Annecy permaneceram como propriedade dos frades (LA ROCHE, Raphael. Lettre au Ministre Général. Chatillon d'Aosta, 30 juin 1903. MUSCAP/AD/PSCJ 21). A perseguição não foi vista de forma unânime por todos os frades. Enquanto a maioria a via como mais uma das perseguições do Estado e da maçonaria, alguns frades as viram como um castigo de Deus pela má conduta dos superiores. É o caso do irmão capuchinho Frei Isidoro, exilado em Turim, que no ano de 1903, ao escrever a Frei Pacifique de Bellevaux, assim falava da perseguição: “Sans interpreter nullement la conduite du Bon Dieu sur la fessée qu’a reçue notre Province, surtout les gros bonnets, surtout d’après la conduite qu’ils ont tenu depuis 30 e quelques années, ne pourrait-on pas leur appliquer cet adage: *finis coronat opus!*...” (ISIDORE, Fr. Lettre à frère Pacifique de Bellevaux. MUSCAP/AD/Frei Pacifico de Bellevaux Caixa 02).

recursos humanos e os escassos recursos financeiros da Província.¹³²

Mas não foram só as dificuldades do contexto político francês e a escassez de recursos humanos e financeiros que atrasaram a decisão. A última década do séc. XIX foi de muitas tensões no seio da própria comunidade capuchinha de Saboia que, tradicionalmente, se caracterizou como defensora das antigas tradições capuchinhas.

A formação filosófica e teológica dos frades sempre foi feita dentro da orientação dominante na época. Seguiu as doutrinas de Santo Tomás de Aquino, no campo filosófico e teológico e, no que concerne à moral, os ensinamentos de Santo Afonso Maria de Ligório.¹³³

As tensões trazidas pelas mudanças culturais, sociais, econômicas e políticas que atingiam a Europa, não podiam deixar de se fazer sentir no âmbito interno da vida capuchinha. As tensões entre os que defendiam a manutenção das tradições da reforma capuchinha ao pé da letra, negando toda tentativa de adaptação aos novos tempos e aqueles que propunham um diálogo com as novas realidades, se manifestavam de modo especial no momento da escolha dos novos ministros provinciais. Mesmo se os clamores por adaptação ao mundo moderno, de tempos em tempos, ressurgissem entre os capuchinhos, o contexto eclesial marcado pelo “Syllabus” e o Concílio Vaticano I e suas reações a tudo o que fosse caracterizado como moderno, fizeram com que os representantes da defesa da tradição capuchinha tivessem, durante a maior parte da segunda metade do séc. XIX, a hegemonia na direção da Província. Frei Laurent de Aosta e Ambroise d’Ugine foram ministros provinciais representantes desta postura que defendia uma vida capuchinha marcada pela austeridade, penitência, estrita pobreza, afastamento do mundo e negação de tudo que pudesse significar uma adaptação dos frades às novidades da modernidade.¹³⁴ As vozes que clamavam por renovação só se fizeram ouvir no capítulo provincial de julho de 1896 quando, numa atitude até então inédita na província, os estatutos foram reformados para favorecer os estudos e adaptar a vida dos frades às novas exigências sociais.¹³⁵

Quanto a assumir a missão no Brasil, ainda em outubro de 1894, nova reunião do Definitório Provincial adiou a execução do projeto até que surgissem fatos novos e mais amplas informações. Nenhum contato mais foi feito com o bispo de Porto Alegre. Cogitou-se,

¹³² LA ROCHE, Raphael de. *Historique des délibérations prises sur la mission du Rio-Grande*. s.l., [1896]. MUSCAP/AD/PSCJ 18; D’APPRIEU, 1957.

¹³³ COGNIN, 1935, p. 238.

¹³⁴ COGNIN, 1935, p. 225-229;235-237. Sobre a composição dos governos provinciais da Província de Saboia, ver: TABLEAU chronologique des chapitres de la Province des Capucins de la mision de Thonon dite Province de Savoie. Chambéry: Imprimerie Générale de Savoie, 1898.

¹³⁵ COGNIN, 1935, p. 255. Nesse mesmo capítulo que representou um momento de renovação para a vida da Província dos Capuchinhos de Saboia, é oficialmente aceita a missão no RS.

entretempos, a possibilidade de enviar os jovens estudantes para a América do Norte.¹³⁶

O bispo de Porto Alegre, diante do silêncio dos frades de Saboia, dirigiu-se ao Papa e, este, através do Cardeal Rampolla, ao Ministro Geral dos Capuchinhos que, através do Procurador Geral, dirigiu-se ao Provincial de Saboia em 2 de março de 1895 advertindo:

Nosso parecer unânime aqui é que, sem criancices, vocês não podem mais voltar atrás na questão do Rio Grande! O Soberano Pontífice está a par disso e por ordem sua nós os advertimos sobre isso. Vocês não têm desculpas. Vocês foram longe demais nisso.¹³⁷

No dizer de Frei Bernardin, “existia aí mais que uma simples sondagem, o Revdo. Pe. Geral manifestava um desejo, dava quase uma ordem.”¹³⁸ Em reunião do Definitório Provincial de 2 de maio de 1895, a questão foi colocada e, em votação secreta, decidiu-se aceitar, em princípio, a missão do RS. Mas, por prudência, uma delegação de dois ou três frades seria enviada para conhecer o lugar. Para compor tal delegação, Frei Bruno foi chamado do Oriente onde exercia a função de professor.¹³⁹

Para acompanhar Frei Bruno na missão de reconhecimento, em reunião do Definitório Provincial de 11 de setembro de 1895, foi escolhido Frei Léon de Montsapey, licenciado em Teologia pela Faculdade Católica de Lyon. Frei Bruno foi a Lisboa estudar a língua portuguesa e Frei Léon, italiano, em Foligno, na Itália.¹⁴⁰ Prevendo um terceiro frade para a missão, Casimir d’Andilly foi à Suíça estudar a língua alemã.¹⁴¹ Para substituir Frei Bruno em Beirute, para lá foi enviado Frei Bernardin, que ainda não concluía seus estudos em Lyon.¹⁴²

Em 5 de dezembro de 1895 os Freis Bruno e Léon iniciaram sua viagem em Bordeaux

¹³⁶ LA ROCHE, Raphael de. *Historique des délibérations prises sur la mission du Rio-Grande*. s.l., [1896]. MUSCAP/AD/PSCJ 18; D’APPRIEU, 1957.

¹³⁷ *Notre avis unanime ici est que sans enfantillage, vou ne pouvez plus reculer pour Rio-Grande. Le Souverain Pontífice en est averti, et par son ordre onn vous en previent. Vous ne pourriez pas vous excuser. Vous êtes allés trop loin pour cela...* LA ROCHE, Raphael de. *Historique des délibérations prises sur la mission du Rio-Grande*. s.l., [1896]. MUSCAP/AD/PSCJ 18. Todas as traduções do italiano e do francês para o português são nossas.

¹³⁸ D’APREMONT, 1976, p. 13.

¹³⁹ LA ROCHE, Raphael. *Lettre au Ministre General. Chambéry, 7 mai 1898*. MUSCAP/AD/PSCJ/21; LA ROCHE, Raphael de. *Historique des délibérations prises sur la mission du Rio-Grande*. s.l., [1896]. MUSCAP/AD/PSCJ 18

¹⁴⁰ LA ROCHE, Raphael de. *Historique des délibérations prises sur la mission du Rio-Grande*. s.l., [1896]. MUSCAP/AD/PSCJ 18; D’APREMONT, 1976, p. 14; D’APPRIEU, Robert. Léon de Montsapey (1869-1940). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLI Année, n° 11, 207-208, novembre 1940. p. 208. Frei León regressou à França em 1912, ao ser eleito Conselheiro das Província de Savoia. Frei Bruno retornou em 1924. Nos primeiros quatro anos da missão, os dois residiram juntos no convento de Garibaldi. Em 1900 Frei Léon foi a Nova Trento para ser o superior do convento recém estabelecido. Em 1903, enquanto Frei Bruno seguia na missão, Frei León passou a fazer parte da equipe de professores do Seminário de Porto Alegre, do qual foi reitor de 1906 a 1908. Nos anos de 1910-1911 trabalharam novamente juntos no Seminário de Porto Alegre. Os últimos anos de suas vidas serão novamente partilhados, no convento de Chambéry onde Frei León dirigiu, a partir de 1934, a revista *Le Rosier de Saint François*. Os dois foram enterrados sob a mesma lápide no cemitério do convento de Chambéry (D’APPRIEU, 1940).

¹⁴¹ D’ANDILLY, Casimir. *Lettre au Ministre Provincial. Lucerne, 8 juillet 1896*. AC/7P/Correspondance diverse.

¹⁴² LA ROCHE, Raphael. *Lettre au Ministre General. Chambéry, 14 octobre 1895*. MUSCAP/AD/PSCJ/21.

na companhia do provincial de Savoia, Frei Raphael. Na passagem pelo Rio de Janeiro, hospedaram-se no convento do Morro do Castelo, onde encontraram Frei Fidélis de Ávola.¹⁴³ Em 2 de janeiro de 1896, depois de passar por Montevideo, chegaram a Rio Grande onde o Pe. Octaviano Pereira de Albuquerque, futuro bispo de São Luiz do Maranhão, quis retê-los na cidade.¹⁴⁴ Dom Cláudio interveio e os convocou a Porto Alegre, para onde partiram imediatamente. Recebidos por Dom Cláudio, este lhes propôs, como um meio de garantir a subsistência, a paróquia Nossa Senhora das Dores que não foi aceita, pois a intenção era manter o propósito original da missão entre os imigrantes italianos.¹⁴⁵ Encaminharam-se então os frades para a RCI.

Dom Cláudio preferia que os capuchinhos se instalassem em Veranópolis onde a colonização estava apenas começando.¹⁴⁶ Sobre a possibilidade de ter sucesso em Garibaldi, a opinião do bispo era taxativa: “É uma pequena cidade [...] onde nenhum padre pôde permanecer. Tentai, se quiserdes, mas não ficareis por lá muito tempo.”¹⁴⁷ No dia 16 de janeiro os três frades partiram de Porto Alegre e, na noite do dia 18, chegaram a Garibaldi onde ninguém os esperava. Segundo Frei Bruno, “os habitantes, admirados, vinham à janela para vernos passar e se perguntavam quem seriam aqueles exóticos imigrantes.”¹⁴⁸

Dois dias após a chegada em Garibaldi, acompanhados pelo pároco do lugar, Pe. Giovanni Fronchetti, os missionários visitaram Bento Gonçalves e Veranópolis.¹⁴⁹ A intenção inicial era de se estabelecer em Veranópolis que estava sob os cuidados do Pe. Matheus Paschoali.¹⁵⁰ Apesar da observação do bispo, entre as duas possibilidades – Veranópolis ou Garibaldi – os frades optaram, por indicação do Pe. Bartolomeu Tiecher, pela segunda, onde o

¹⁴³ D’APREMONT, 1976, p. 14; STAWINSKI, Alberto Victor. *O Capuchinho Frei Gentil*. Caxias do Sul: São Miguel, 1970. p. 48.

¹⁴⁴ Em 25 de janeiro de 1895, o Pe. Otaviano Pereira de Albuquerque, com a autorização do bispo de Porto Alegre, havia escrito ao Procurador Geral dos Capuchinhos, Frei Bruno de Vinay, solicitando o envio de frades para auxiliá-lo na paróquia de Rio Grande. A resposta do procurador era de que não havia frades disponíveis para enviar ao Brasil (ALBUQUERQUE, Otaviano Pereira de. Carta ao Procurador Geral dos Capuchinhos. Rio Grande, 25 de janeiro de 1895. MUSCAP/AD/PSCJ 18).

¹⁴⁵ D’APREMONT, 1976, p. 15

¹⁴⁶ LA VERNAZ, Louis de. L’école seraphique des Missionnaires Capucins de Savoie ao Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 7, p. 137-141, juillet 1920A. Esta nota: p 139.

¹⁴⁷ *C’est une petite ville [...] où aucun prêtre n’a jamais pu rester. Essayez si vou le voulez, mas vous ne pourrez pas y demeurer longtemps.* Apud GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Conde d’Eu. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIe Année, n° 4, p. 92-94, avril 1921. Esta nota: p. 93.

¹⁴⁸ *Les habitantes, ébahis, se mettaient aux fenêtres pour nous voir passer et se demandaient quels étaient ces singuliers émigrants.* GILLONNAY, 1921, p. 93.

¹⁴⁹ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 85. AC/11A.

¹⁵⁰ “Voilà quatre ans, jour par jour, que les premiers pères, père supérieur et père León, accompagnés du T. R. P. Raphael, provincial, partaient de Porto Alegre et se dirigeaient vers Conde d’Eu. Rien d’annoncé. Ne pensaient pas s’établir à Conde d’Eu. Voyaient plutôt se fixer à Alfredo Chaves, où D. Matteo est curé” (D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 14. AC/11A).

ex-vigário de Garibaldi doou a sua casa para a instalação dos frades.¹⁵¹

Através de decreto da Sagrada Congregação dos Assuntos Extraordinários, Leão XIII confiou, em 14 de abril de 1896, a missão do RS à Ordem dos Frades Menores Capuchinhos com autorização para erigir conventos regulares, noviciado e escolasticado.¹⁵² Em 19 de abril foi dada autorização para a instalação de residência em Garibaldi e estabelecido que a missão seria regida pelas normas da Bula “*Romanus Pontifex*” de Urbano VIII e pelo Estatuto das Missões dos Capuchinhos.¹⁵³ Em 1º de maio, Dom Cláudio enviou carta a Frei Bruno, primeiro superior da missão, comunicando a decisão da Santa Sé ratificada pelo governo provincial de Saboia.¹⁵⁴ No dia 22 de maio de 1896, o Definitório Geral dos Capuchinhos, ratificando a presença dos missionários da Província da Saboia no RS, confiou a ela a missão já iniciada.¹⁵⁵ No final de 1897 chegaram os Freis Casimir d’Andilly e Edmond de Nâves e o irmão Hilarion de Lans-le-Villard. Com o novo aporte de pessoal, a missão estava

¹⁵¹ D’APREMONT, 1976, p. 15.

¹⁵² A petição para aprovação de uma fundação capuchinha em Conde d’Eu fora enviada por Dom Cláudio ao Ministro Geral dos Capuchinhos e à Sagrada Congregação para Assuntos Extraordinários em 18 de fevereiro de 1896 (PONCE DE LEON, Cláudio Gonçalves. Carta ao Ministro Geral dos Capuchinhos. Porto Alegre, 18 fevereiro 1896. MUSCAP/AD/PSCJ/17).

¹⁵³ PIO X. Rescrito. Roma, 19 aprilis 1896. MUSCAP/AD/PSCJ 17. A dupla jurisdição a que estava submetida a missão do RS – ao Provincial de Saboia e ao Ministro Geral – fez com que, frequentemente, surgissem problemas quanto ao modo de proceder no governo da missão. A incerteza legal possibilitava aos frades na missão agir com liberdade invocando ora uma, ora outra legislação. Sobre esta dubiedade, ver: ANDERMATT, Bernard de. Carta ao Provincial de Saboia. Roma, 9 avril 1908. MUSCAP/AD/PSCJ 17; COGNIN, Jean de. Carta ao Ministro Geral. Chambéry, 11 avril 1908. MUSCAP/AD/PSCJ 17; COGNIN, Jean de. Lettre au Ministre General. Chambéry, 2 mars 1908. MUSCAP/AD/PSCJ 17; GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os capuchinhos do Rio Grande do Sul: correspondência – 1895-1909*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 37 – Carta de 16 de julho de 1896. As relações jurídicas entre a missão, a Província e o Governo Geral só foram definidas através da publicação, em 24 de abril de 1911, do “*Règlement des rapports du commissariat des RR. PP. Capucins du Rio-Grande-du-Sud (Brésil) ave leur Mére-Province*”. O Regulamento foi aprovado pelo Governo Geral em 2 de junho do mesmo ano. Pelo regulamento, a missão era elevada à condição de Comissariado e o comissário, nomeado pelo Provincial de Saboia e referendado pelo Ministro Geral, passava a ter a faculdade de nomear o Reitor do Seminário Arquidiocesano de Porto Alegre, os superiores locais, o mestre de noviços e os professores. Tinha ele também autonomia para realizar despesas de até um conto de reis, aceitar e abandonar paróquias, realizar e renovar contratos e fazer as demandas necessárias junto à Cúria Geral de Roma, bem como admitir aos votos perpétuos e autorizar a ordenação ao diaconato e presbiterado de frades (*RÈGLEMENT des rapports du commissariat des RR. PP. Capucins du Rio-Grande-du-Sud (Brésil) avec leur Mére-Province*. Chatillon, 24 avril 1911. MUSCAP/AD/PSCJ/17). Apesar do Regulamento, os questionamentos sobre o status legal da presença capuchinha no RS continuaram e foram motivo de intervenção do Ministro Geral em 17 de outubro de 1919 quando declarou que a missão era parte integrante da Província de Saboia e estava sob a autoridade do Provincial (LA ROCHE, Venancio de. *Déclaration officielle sur la nature du Commissariat du Rio Grande*. Roma, 17 octobre 1919. AC/5P/Documents concernant la Mission du Brésil).

¹⁵⁴ PONCE DE LEON, Cláudio José. Carta [a Frei Bruno de Gillonnay]. Porto Alegre, 1º de maio de 1896. MUSCAP/AD/PSCJ/17. No Anexo V apresentamos a relação dos superiores da Missão e, posteriormente, do Comissariato do Rio Grande do Sul.

¹⁵⁵ DEFINITOIRE Général des Capucins. Approbation de la misión au Rio Grande du Sud. Rome, 22 mai 1896. MUSCAP/AD/PSCJ 18; GILLONNAY, 1921, p. 92. Mesmo com a aprovação do Governo Geral e a instalação *de facto*, a missão no RS não contava com apoio unânime na Província de Saboia. No Capítulo Provincial realizado no mês de junho de 1896, a missão foi um dos temas mais debatidos e só depois de muita discussão, inclusive com a intervenção do Ministro Geral, a missão foi aprovada (LA ROCHE, Basile de. Lettre au Ministre Général. Chambéry, 25 juin 1896. AGO/G109/71).

consolidada.¹⁵⁶

Os três primeiros anos em Garibaldi mostraram aos capuchinhos a necessidade de adaptar-se à nova realidade, muito diferente da França de origem. No relatório enviado ao Provincial no final de 1899, assim expressa Frei Bruno a novidade da missão: “Nossos trabalhos aqui, no Rio Grande, não se parecem em nada aos trabalhos que nossos frades fazem entre os infiéis e muito pouco aos trabalhos de nossos frades que pregam missões ou exercícios nas Igrejas paroquiais. Aqui é um gênero à parte.”¹⁵⁷

Além das missões populares, os Freis preocuparam-se com a implantação da Ordem. Após receber aprovação do Definitório de Saboia, em 18 de junho de 1898, na casa doada pelo Pe. Tiecher foi instalada a primeira escola seráfica nos moldes da erigida, no ano de 1875, pela província de Savóia na cidade de La Roche.¹⁵⁸ O primeiro grupo de candidatos era constituído por 14 jovens filhos de imigrantes que, segundo Frei Bruno “[...] abandonam pai e mãe e, com motivações verdadeiramente sobrenaturais, querem de todo jeito se tornar Missionários”.¹⁵⁹ O número só não foi maior por falta de recursos, por parte das famílias, para manter os jovens no escolasticado. Frei Edmond de Nâves foi o primeiro diretor do escolasticado.¹⁶⁰

A situação da missão mudou drasticamente no final de 1898 quando, em Ghazir, três estudantes morreram de tifo. Não podendo retornar à França, em dezembro de 1898, a

¹⁵⁶ D'APREMONT, 1976, p. 25.

¹⁵⁷ *Nos travaux ici, à Rio Grande, ne ressemblent en rien aux travaux de nos frères qui sont chez les infidèles et très peu aus travaux de nos autres frères qui prêchent des Missions ou des exercices dans les églises paroissiales. Ici c'est un genre à part.* GILLONNAY, Bruno de. Rapport au Provincial de Savoie. Conde d'Eu, janvier 1900. AGO/H84/XIII/IV(Privati).

¹⁵⁸ A autorização par a abertura da Escola Seráfica foi dada em 20 de novembro de 1897 (TRANSCRIPTIONS registre du définitoire – BRESIL 1891-1906. AC/5P/ TRANSCRIPTIONS registre du définitoire – BRESIL 1891-1906, p. 8). Sobre a abertura da escola, ver: COGNIN, 1935, p. 216-217.

¹⁵⁹ GILLONNAY, 2007, p. 120 – Carta de 12 de janeiro de 1899.

¹⁶⁰ R. P. EDMOND de Nâves. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLVII Année, n° 7-8, p. 149-151, juillet-août 1946. Esta nota: p. 150. Em um prospecto enviado por Frei Bruno às famílias cujos filhos haviam manifestado desejo de tornar-se capuchinhos, são apresentadas as seguintes condições: “O candidato deve: 1° - ter a vontade sincera de tornar-se missionário capuchinho; 2° - saber ler; 3° - ser filho de pais católicos e honrados; 4° - gozar boa saúde física e mental; 5° - trazer um modesto enxoval; 6° - contribuir com a mensalidade de 10\$000 (dez mil réis); 7° - sujeitar-se à matrícula provisória, durante os dois primeiros meses, após os quais, será feito sobre as aptidões e sintomas vocacionais, um exame de seleção” (Apud STAWINSKI, 1970, p. 53). A única queixa foi relativa à mensalidade que foi reduzida para as famílias sem condições. Segundo Stawinski, o programa de estudos da escola seráfica abrangia “[...] religião, português, francês, italiano, latim, grego, história sagrada e profana, geografia, matemática, música e boas maneiras. O estudo era rigoroso e eficiente, constando de dois turnos, sendo um na parte da manhã e o outro na parte da tarde. E isto, durante a semana todinha, exceção feita da parte da tarde de quinta-feira, quando se concedia aos alunos uma folga de três horas apenas. Não obstante tratar-se de um seminário fechado, onde não se permitiam férias regulamentares em casa dos pais...” (STAWINSKI, 1970, p. 63). Os primeiros anos da Escola foram registrados por autor anônimo e estão disponíveis no “Archive des Capucins” de Paris. No relatório constam os nomes dos primeiros candidatos à vida capuchinha no RS (SCHOLA Seraphica. AC/Savoie/18P/Postes de Mission/Conde d'Eu).

comunidade de Ghazir foi transferida, de forma precipitada, para Garibaldi.¹⁶¹ Juntamente com os quatro formadores e professores, eram 10 noviços e 11 estudantes de filosofia e teologia. A previsão era de que todos fixassem residência em Flores da Cunha. As chuvas persistentes retardaram a construção do convento naquela cidade e os estudantes permaneceram em Garibaldi.¹⁶² Em fevereiro de 1899 chegou o segundo grupo.¹⁶³ Durante os anos de 1899 e 1900, em Garibaldi, conviveram, não sem tensões, os jovens aspirantes brasileiros e os estudantes franceses de Filosofia e Teologia.¹⁶⁴

O aumento do número de frades exigia mais espaço. No final de 1899, sob a proteção do Pe. Augusto Finotti, os capuchinhos se instalaram em Flores da Cunha onde foi aberto o noviciado. Em 3 de novembro de 1900, os estudantes de Filosofia e Teologia passaram a residir no convento de Vespasiano Correa, sob a proteção do Pe. Teodósio Sanson.¹⁶⁵ O local foi abandonado em março de 1902, após atritos entre os capuchinhos e o pároco. Os estudantes retornaram a Garibaldi e o escolasticado foi instalado em Veranópolis.¹⁶⁶

No início de 1902, o quadro dos capuchinhos no RS é assim apresentado por D'Apremont: “15 missionários ou professores; 21 estudantes (dos quais 3 em teologia, 8 em filosofia, 6 em retórica, 4 em belas-letas); 10 noviços (dos quais 7 clérigos e 3 leigos), 4 Terceiros perpétuos nas nossas residências, dando um total de 54. Nosso Escolasticado conta de 25 a 30 alunos.”¹⁶⁷ Em 8 de agosto daquele ano, a missão foi elevada à categoria de Comissariado Provincial.

Durante os anos de 1902 e 1903 continuaram a chegar frades da França. No início de 1903 chegaram os Freis Fidèle de La Motte-Servolex e Michel des Molletes que se dedicaram ao trabalho missionário e paroquial. No fim de 1903 chegou mais um grupo de estudantes e três irmãos auxiliares, “[...] ‘dom precioso’ num lugar onde a nossa Ordem tem mais

¹⁶¹ COGNIN, 1935, p. 253-254. Ver também: GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – suite. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 6, p. 139-142, juin 1921B. Esta nota: p. 140.

¹⁶² LA ROCHE, Raphael de. Lettre au Ministre General. Chambéry, 1 janvier 1899. MUSCAP/AD/PSCJ/21. A construção do convento de Nova Trento havia começado no início de dezembro de 1897 (GILLONNAY, Bruno de. Lettre au Ministre Général. Conde d'Eu, 21 janvier 1898. AGO/H84/II).

¹⁶³ D'APREMONT, 1976, p. 26-27. Uma interessante descrição da viagem desde a Europa até Garibaldi foi deixada por Frei Michel des Molletes. Nela ele descreve, em 48 páginas, as vicissitudes e os personagens da viagem por ele feita, em companhia de oito frades, no final do ano de 1902 e início de 1903: MOLETTES, Michel de. Récit du voyage du R. P. Michel des Molettes au Rio Grande. Juin 1902-début 1903. AC/5P.

¹⁶⁴ ANGHEBEN, Caetano. As origens e a Sorbonne: 1958. In: GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os capuchinhos no Rio Grande do Sul: correspondência – 1895-1909*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 19-25.

¹⁶⁵ LA ROCHE, Basile de. Lettre au Ministre General. Chambéry, 10 mai 1900. MUSCAP/AD/PSCJ/21.

¹⁶⁶ GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Alfredo Chaves. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 8, p. 186-188, aout 1921F. Esta nota: p. 187. Ver também: LA VERNAZ, 1920A.

¹⁶⁷ D'APREMONT, 1976, p. 30. Nos anexos VI e VII apresentamos a relação dos capuchinhos da Província de Saboia que residiram no Brasil.

dificuldades de recrutar vocações para Irmãos leigos do que para sacerdotes.”¹⁶⁸

Em 13 de setembro de 1908, acompanhando Frei Bruno que regressava do Capítulo Geral em Roma, veio Frei Jacques-Marie de Paray-le-Frésil, último francês a vir ao Brasil. Nesse mesmo ano, com o retorno dos Freis Alfred de Saint Jean d’Arves e Victorin de La Ravoire para a Saboia, o número de franceses começou a diminuir na missão.¹⁶⁹ A diminuição dos reforços recebidos da França logo começou a ser suprida pelos primeiros filhos de imigrantes que, a partir da Escola Seráfica, iniciaram a sua vida de frades. Em setembro de 1901 a primeira turma de noviços iniciou o ano canônico em Flores da Cunha. O crescimento da presença capuchinha se dará desde então não mais a partir de fora, mas a partir de dentro da própria missão.

Durante o ano de 1903 a missão deu passos que marcaram profundamente a presença capuchinha na região. Para consolidar a presença entre os brasileiros e garantir uma fonte de recursos para sustentar os jovens em formação, a missão assumiu as paróquias de Vacaria, Flores da Cunha, Veranópolis e Vespasiano Correa. No mesmo ano, para ganhar a benevolência do bispo e do clero da diocese de Porto Alegre, os capuchinhos assumiram a direção do Seminário Menor e Maior de Porto Alegre.

No ano de 1906, após visita à missão, Frei Raphael solicitou a Dom Cláudio que fosse formalizada a ereção canônica dos conventos de Veranópolis, Vacaria e Santo Antônio de Porto Alegre.¹⁷⁰ Dom Cláudio respondeu afirmativamente.¹⁷¹ Com isso, no ano de 1906, estavam canonicamente constituídas fraternidades em Garibaldi, Flores da Cunha, Vacaria, Veranópolis e Porto Alegre.¹⁷² Neste mesmo ano, já eram 13 os frades clérigos e seis os frades leigos nativos.¹⁷³

O êxito da missão foi tanto que, no ano de 1907, o Governo Provincial de Saboia cogitou de a missão do RS assumir as ilhas Seychelles.¹⁷⁴ Consultado sobre a possibilidade,

¹⁶⁸ D’APREMONT, 1976, p. 33. Frei Fidèle de La Motte-Servolex será por nós mencionado como Frei Fidèle.

¹⁶⁹ D’APREMONT, 1976, p. 37-38. Frei Alfred de Saint-Jean D’Arves será por nós designado como Frei Alfred.

¹⁷⁰ LA ROCHE, Raphael de. *Petitur placitum episcopale pro erectione domorum ordinis*. Porto Alegre, 28 mars 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 17.

¹⁷¹ PONCE DE LEON, Cláudio José Gonçalves. *Decretum Rev. Dni. Episcopi*. Porto Alegre, 29 martii 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 17.

¹⁷² OFFICIUM PROCURAE OFMCap. *Case Canonicamente erette nella província di Rio Grande do Sul*. Roma, s.d., MUSCAP/AD/PSCJ 17.

¹⁷³ LA ROCHE, Raphael de. *Rapport de la visite à la Mision du Rio Grande du Sud*. Chatillon, 18 juillet 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18. As estatísticas anualmente enviadas à Cúria Geral de Roma demonstram o rápido crescimento da missão: 1898: 4 frades; 1899: 7 frades; 1900: 14; 1901: 29; 1902: 60 frades, dos quais 26 estudantes e 6 noviços; 1905: 74 frades; 1906: 80 frades (STATISTICA missionis Fluminis Grandensis 1898-1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18).

¹⁷⁴ Em carta ao Ministro Geral, Frei Raphael, Provincial de Saboia, compara os resultados obtidos nas duas missões mantidas pela Província: “Or, en thèse générale, les Seychelles, tout en prospérant au point de vue spirituel, n’ont été autre chose qu’un bouquet d’épines pour les divers provinciaux qui ce sont succédés.

Frei Bruno, não deu uma resposta negativa, mas empurrou a decisão para mais adiante.¹⁷⁵ Na prática, para atender às ilhas Seychelles, a província de Saboia deixou de investir no RS e, inclusive, retirou pessoal para aloca-lo nas ilhas do Oceano Índico.

A dificuldade nas relações com Dom Cláudio também provocou instabilidade na missão. Desentendimentos quanto à direção dada ao Seminário e as dificuldades em negociar os compromissos das paróquias fizeram com que, no ano de 1907, os capuchinhos cogitassem a possibilidade de transferir-se para o Paraná, onde o novo bispo de Curitiba, Dom João Braga, que fora formado pelos capuchinhos de Saboia em São Paulo, buscava padres e religiosos para o atendimento da diocese que abrangia o Paraná e Santa Catarina. Dom João Braga enviou ao RS o Pe. Desidère Deschaut para negociar com Frei Bruno. Este escreveu ao Provincial da França apresentando as razões pelas quais se deveria considerar uma possível instalação no Paraná.¹⁷⁶ A manutenção do escolasticado que, a longo prazo, além da presença no Brasil, poderia garantir a missão nas Ilhas Seychelles, era o principal argumento em favor da instalação no Paraná.¹⁷⁷ A caminho da Europa onde participaria do Capítulo Geral, Frei Bruno passou por Curitiba onde fez as tratativas para a possível instalação no Paraná.¹⁷⁸ Depois do capítulo, no entanto, sem mais explicações que a falta de pessoal, Frei Bruno e o Provincial da Saboia comunicaram a Dom João Braga da impossibilidade da execução do projeto.¹⁷⁹

Com efeito, não só a missão nas Ilhas Seychelles exigia pessoal.¹⁸⁰ A diminuição dos

L'Amérique ne leur a presque donné que des consolations. Les Seychelles ont été et restent le gouffre de la Province; L'Amérique est sa seule espérance de résurrection pour l'avenir" (LA ROCHE, Raphael de. Lettre au Ministre Général. Bulle, 17 juillet 1903. AGO/G109/3/1986-1905).

¹⁷⁵ GILLONNAY, 2007, p. 387 – Carta de 24 de junho de 1907. Entre os capuchinhos franceses presentes no Brasil, não havia consenso sobre a prioridade a dar à missão ao Brasil em detrimento das ilhas Seychelles. Os Freis Robert d'Apprieu e Edmond de Nâves partilham da visão de Frei Bruno (D'APPRIEU, Robert de; NÂVES, Edmond de. Lettre au Ministre Général. Porto Alegre, 28 mai 1909. AC/8P/1896-1905/1904). Frei Jean de Cognin sempre foi da opinião de que a preferência devia ser dada às ilhas Seychelles. Diz ele: "Il me semble que quitter les Seychelles – que nous ont tant coûté – pour donner nos préférences au Brésil serait abandonner une bonne petite propriété où l'on vit chez soi, plantand ses bananes comme on l'entend, pour venir ici se faire esclaves dans l'immense fazenda d'un Négrier" (COGNIN, Jean de. Lettre au Ministre Provincial. Porto Alegre, 1 décembre 1904. AC/8P/1896-1905/1904). Outros Freis que estavam há mais tempo na missão, como Frei Fidèle e Frei Léandre, apoiavam Frei Bruno com o argumento de que, o bom cuidado da missão e da formação dos frades no RS poderia, no futuro, ser um fator positivo tanto para a missão nas ilhas Seychelles como para a Província na Saboia (LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle; BELLEVAUX, Léandre de. Lettre au Ministre Général. Conde d'Eu, 2 juin 1909. AGO/H84/(Privati).

¹⁷⁶ GILLONNAY, 2007, p. 400-402 – Carta de 1º de outubro de 1907. Uma primeira conversação entre a diocese de Curitiba e os capuchinhos aconteceu em dezembro de 1904 quando o diretor do Seminário de Curitiba veio a Porto Alegre para conversar com Frei Bruno sobre a possibilidade de os frades se instalarem naquela diocese (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 11 (1904-1905)*, p. 16. AC/11A).

¹⁷⁷ GILLONNAY, 2007, p. 416 – Carta de 23 de fevereiro de 1908

¹⁷⁸ GILLONNAY, 2007, p. 417 – Carta de 6 de março de 1908

¹⁷⁹ GILLONNAY, 2007, p. 418 – Carta de 26 de junho de 1908. Um dossiê sobre o projeto de instalação no Paraná pode ser encontrado no AC/1906-1909/Projets de fondations dans l'État de Paraná 1908-1909.

¹⁸⁰ GILLONNAY, 2007, p. 432 – Carta de 14 de dezembro de 1908; APPRIEU, Robert de. Lettre au Ministre

candidatos à vida capuchinha na própria Saboia fazia com que a sobrevivência da Província na França estivesse ameaçada. A partir de 1909, a Província de Saboia começou a chamar de volta os missionários. Um dos primeiros a retornar foi Frei Alfred de Saint Jean d'Arves que assumiu a função de mestre de noviços em Chatillon.¹⁸¹ A situação na Saboia era desesperadora.¹⁸² No ano de 1911, a pedido do Ministro Geral, Frei Jean de Cognin, após sua visita à missão, elaborou um relatório no qual apresentava, como alternativa para a revitalização da Província de Saboia, a transferência para Chatillon e Chivasso, no Vale de Aosta, dos estudantes franceses e brasileiros que estavam concluindo o curso de Teologia em Garibaldi. Com eles seriam reenviados dois professores do Seminário de Porto Alegre. Mais três padres deixariam as paróquias de Vacaria e Lagoa Vermelha que seriam deixadas com a criação da Diocese de Santa Maria e poderiam regressar à França.¹⁸³ Obediências foram enviadas para que os estudantes de Teologia partissem para a Europa. Os frades da missão se opuseram a tal decisão e impediram a partida dos jovens.¹⁸⁴

No ano de 1912, para suprir a necessidade de missionários nas Ilhas Seychelles e como condição para renovar o contrato para a direção do Seminário de Porto Alegre, o Ministro Geral determinou que fosse devolvida ao bispo a direção das paróquias de Lagoa Vermelha, Vacaria e Sananduva.¹⁸⁵ Mais uma vez os frades da missão negaram-se a executar a decisão.

Quando, em 1913, Dom João Becker encerrou a permanência dos capuchinhos no Seminário de Porto Alegre, vários dos que ali estavam como professores regressaram à Europa. Frei Bernardin foi convocado para a direção espiritual e professor no Colégio Internacional São Lourenço de Brindes, em Roma e para lá partiu no dia 7 de maio.¹⁸⁶ Com a

Provincial. Nova Trento, 28 mai 1909. MUSCAP/AD/PSCJ 18. O envio dos estudantes que concluíam o curso de Teologia para as ilhas Seychelles foi motivo de uma dura carta dos conselheiros da missão ao Ministro Geral. Nela eles pedem que, antes de tomar qualquer decisão em relação à missão, os conselheiros fossem consultados: LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle; BELLEVAUX, Léandre de. Lettre au Ministre Général. Conde d'Eu, 2 junho 1909. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹⁸¹ UNE AME d'Elite. Le T. R. P. Alfred de Saint Jean d'Arves. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XV Année, n° 6, p. 136-139, juin 1939. Esta nota: p. 136-137; LA ROCHE, Raphael de. Lettre au Ministre General. Chambéry, 14 juillet 1908. MUSCAP/AD/PSCJ 17. A dramática situação da Província de Saboia é descrita pelo ministro provincial de Saboia, Frei Marie-Alphonse de La Murette em carta ao Ministro Geral: LA MURETTE, Marie-Alphonse de. Lettre au Ministre General. La Croix de Montfleury, 29 fevrier 1908. MUSCAP/AD/PSCJ/17.

¹⁸² LETTRE du Ministre Général. Roma, 8 mars 1911. AC/5P/Archives Généralices/Cri d'alarme du R.me P. Général: il faut sauver la Province.

¹⁸³ COGNIN, Jean de. Lettre au Ministre Général. s.l., 1911. MUSCAP/AD/PSCJ 17.

¹⁸⁴ MARSEILLE, Célestin de. Carta ao Ministro Generale. Garibaldi, 14 febbraio 1911. MUSCAP/AD/PSCJ 21; BELLEVAUX, Pacifique de. Lettre à Fr. Bernardin. In: D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 27 (1911)*. AC/11A.

¹⁸⁵ LA ROCHE, Basile de. Lettre au Ministre Général. La Roche-sur-Foron, 24 janvier 1912. MUSCAP/AD/PSCJ 21; SEJANO, Pacifique de. Lettre au Provincial de Savoye. Roma, 19 janvier 1912. LA ROCHE, Basile de. Lettre au Ministre Général. La Roche-sur-Foron, 24 janvier 1912. MUSCAP/AD/PSCJ 21.

¹⁸⁶ APPRIEU, Robert de. Lettre au Ministre Général. Porto Alegre, 25 avril 1913. MUSCAP/AD/PSCJ/17. O

eclosão da Grande Guerra, em 1914, todos os frades que estavam em idade para prestar o serviço militar – inclusive Frei Bernardin - foram convocados pelo governo francês para retornar à França.¹⁸⁷ O provincial de Saboia, refletindo o sentimento nacionalista, ordenou que os frades se apresentassem.

Na missão, o sentimento era diferente. Vários frades se recusaram a cumprir a ordem do provincial. Três foram as razões alegadas para eximir-se do serviço militar: a) o serviço militar é contrário ao direito canônico; b) o voto de obediência não pode ser usado para obrigar alguém a ir à guerra; c) a impossibilidade de abandonar a obra começada no RS.¹⁸⁸

Depois de muitas negociações entre os frades e, por intermediação do governo brasileiro junto ao governo francês, os Freis Pierre de Vailly, Patrice de Saint-Eustache, Léandre de Bellevaux, Firmin de Vivier, Robert d'Apprieu, Alfred de Saint Jean-d'Arves e León de Montsapey se apresentaram e prestaram seu serviço militar, alguns como soldados combatentes, outros como auxiliares nos hospitais e os mais velhos como censores das correspondências entre o Brasil e a França. Frei Léandre de Bellevaux faleceu em consequência de ferimentos sofridos em batalha. Gérard de Gruffy não se apresentou e passou a ser considerado desertor, não mais podendo regressar à França.¹⁸⁹ Frei Louis de La Vernaz foi dispensado por razões de saúde.¹⁹⁰

A partir de então, a presença capuchinha no RS passou a depender cada vez mais das forças locais. E estas não faltaram. Em 1924, por ocasião da Visita Canônica do Ministro Provincial da França, Frei Alfred de Saint Jean d'Arves, o Comissariado contava com três conventos, três residências, cinco paróquias, um jornal, uma Escola Seráfica com 37 aspirantes, 45 sacerdotes, dos quais doze franceses, doze clérigos professores, dez irmãos religiosos e quatro noviços.¹⁹¹ Em 1939 o Comissariado foi elevado à condição de Custódia e, em 24 de julho de 1942, foi criada a Província de Caxias do Sul.

retorno à França dos antigos professores do Seminário, especialmente de Frei Bernardin, foi causa de apreensão entre a população da Paróquia Santo Antônio de Porto Alegre. Em nome da família e dos fiéis da paróquia, a Srta. Adelaide Moré escreveu carta ao Provincial de Saboia solicitando a permanência dos frades franceses no local (MORÉ, Adelaide. *Lettre au Provincial de Savoie*. Porto Alegre, 13 juin 1913. MUSCAP/AD/PSCJ/17.

¹⁸⁷ LA VERNAZ, Louis de, 1920; UNE AME..., 1939.

¹⁸⁸ GILLONNAY, Bruno de. *Lettre au Ministre Provincial*. Porto Alegre, 5 mars 1915. MUSCAP/AD/PSCJ 21.

¹⁸⁹ No início de 1915, Frei Bruno de Gillonnay foi ao Rio de Janeiro e solicitou pessoalmente a intervenção do Presidente da República junto ao governo francês a fim de que os frades franceses no Brasil fossem dispensados do serviço militar. Conseguiu apenas que a convocação fosse adiada por seis meses (GILLONNAY, Bruno de *Lettre au Ministre Provincial*. Porto Alegre, 30 novembre 1915. AGO/H84/3/1908-1937). Ver também: STAWINSKI, Alberto Vitor; BUSATTA, Félix Fortunato. *Luis de La Vernaz*. A Igreja em colônias italianas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS, 1979. p. 42; 99; 153.

¹⁹⁰ LA VERNAZ, Luís de. *Carta aos meus seminaristas*. Caxias do Sul: São Miguel, 1962. p. 37.

¹⁹¹ STAWINSKI, Alberto Victor. História da Província dos Capuchinhos do Rio Grande do Sul. In: STAWINSKI, Alberto Victor; GARDELIN, Mário. *Capuchinhos italianos e franceses no Brasil*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1986. p. 23-48. Esta nota: p. 36.

1.8 Conclusão do Capítulo

A vinda dos capuchinhos de Saboia ao RS foi resultado da confluência de dois movimentos que, em continentes distintos, faziam parte da dinâmica da confrontação entre a ICAR e o mundo moderno.

No Brasil, a ICAR, separada do Estado em consequência da Proclamação da República, buscava reorganizar-se para fazer frente às forças sociais que, inspiradas pelo positivismo, buscava construir uma sociedade que prescindia da presença da religião e, em especial, da ICAR que representava um passado que devia definitivamente ser superado. Sem a proteção e os recursos econômicos de que desfrutara durante os quatrocentos anos do padroado, mas livre das amarras do Estado, a ICAR voltou-se para Roma, a fonte de onde poderia vir o auxílio em tão desafiadora jornada. Buscando padres para atender as paróquias recém-criadas na RCI, Dom Cláudio Gonçalves Ponce de Leão bateu à porta dos capuchinhos.

Encontrou ele resposta junto aos capuchinhos de Saboia que, premidos pela legislação anticlerical francesa, buscavam um lugar nas Américas para abrigar os frades em caso de expulsão e para instalar uma casa de formação para os frades estudantes de Filosofia e Teologia que já não podiam permanecer no Império Otomano devido ao alto custo de vida e à febre tifoide que grassava na região.

Marcados pela perseguição do estado republicano, os capuchinhos de Saboia, ao desembarcarem no RS e se instalarem, primeiramente na RCI e, a partir de 1903, nos Campos de Cima da Serra e em Porto Alegre, encontraram um ambiente muito similar ao de sua França de origem: um estado dominado por forças inspiradas no positivismo que pretendia construir uma sociedade baseada na ideia de “ordem e progresso” e uma igreja que, sentindo-se perseguida, partia para o confronto entrincheirando-se entre a população imigrante que, recém-instalada no país, vinha da Europa marcada pela pregação anti-moderna da igreja e por um catolicismo onde a fidelidade ao Papa e seus representantes locais – o bispo e os padres – e a recepção dos sacramentos eram vistos como o caminho seguro da salvação. É nesse contexto histórico bem preciso que podemos entender a presença e a missão dos capuchinhos de Saboia na RCI e nos Campos de Cima da Serra.

2 A LUTA PELA MANUTENÇÃO DA HEGEMONIA CATÓLICA

Apesar dos conflitos em função do regalismo que chegaram a seu auge na “Questão Religiosa”, a ICAR, dominada pelos setores conservadores e ultramontanos, foi constante defensora da monarquia ante a possibilidade da instauração da República. De modo global, pode-se afirmar que a totalidade dos bispos e parte do clero via na República a ameaça da instauração de um governo anticristão liderado pelos inimigos históricos da Igreja, o positivismo e a maçonaria.¹⁹²

Para Lustosa, são três os fatores que mantiveram a maioria dos bispos, do clero e dos leigos católicos alheios ao avanço do movimento republicano: a lenta mas segura implementação de um novo espírito no clero secular que, seguindo as orientações romanas, afastava-se do mundo e das disputas políticas para centrar-se nas questões eclesiais; a posição ostensivamente anticlerical da maioria das lideranças republicanas; a decepção de muitos católicos com a postura do Imperador na Questão Religiosa.¹⁹³

O golpe de Estado civil-militar selou o divórcio da longa união entre Igreja e Estado. Separação que resultará em perda para ambos: a Monarquia perderá a Coroa; a Igreja, a proteção do Estado e a exclusividade religiosa. Analisaremos neste capítulo a reação da ICAR ante a nova realidade. Iniciaremos com uma panorâmica nacional, em seguida nos deteremos brevemente no específico do RS para depois nos aprofundarmos no modo como os capuchinhos saboiardos participaram do processo. No primeiro momento trataremos das relações entre Igreja e Estado. Num segundo, da reação ante a liberdade religiosa.

2.1 Mudando de lado sem mudar de convicção

Na “Pastoral Coletiva” de 1890, os bispos, distinguindo os âmbitos do poder civil e do poder religioso, afirmam a necessidade de manter a união entre ambos.¹⁹⁴ Para os bispos, a separação entre Igreja e Estado rompe a harmonia que deve existir entre a ordem natural e a sobrenatural:

Em tese, em princípio, não podem os católicos admitir o divórcio do Estado com a Igreja. Como não o há entre a razão e a fé, duas luzes emanadas do mesmo sol; entre a natureza e a graça, dois influxos do mesmo princípio de vida, não o há também, nem o pode haver, entre os dois poderes com que transluz uma imagem ainda que diversa da mesma divina paternidade.¹⁹⁵

¹⁹² MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002. T. 2. Período Imperial e Transição Republicana. p. 245-247.

¹⁹³ LUSTOSA, 1975, p. 625-628.

¹⁹⁴ PASTORAL..., 1890, p. 26.

¹⁹⁵ PASTORAL..., 1890, p. 31-32.

Não querem, no entanto, os bispos, a simples continuidade do padroado onde as questões eclesiais eram submetidas à autoridade civil. O padroado, tanto o monárquico como um possível padroado republicano, é rejeitado.¹⁹⁶ Segundo os bispos, a Igreja perdeu a proteção que devia ter do Estado, mas ganhou a liberdade que nunca tivera.¹⁹⁷ A proteção era, ao mesmo tempo, o que lhe tirava a liberdade.¹⁹⁸ Dizem os bispos que, diante do “[...] novo *modus vivendi* que nos é imposto pela força das circunstâncias [...]”, a melhor atitude é “[...] apreciar a liberdade da Igreja em si e a liberdade tal qual nos é concedida pelo decreto.”¹⁹⁹

A aparente contradição que alguns historiadores percebem entre uma Igreja que, ao mesmo tempo repudia a volta do padroado e reclama a proteção do Estado, se explica pelo fato de a Igreja nunca ter abdicado do ideal de Cristandade.²⁰⁰ Ela abjurava o padroado tal qual historicamente fora articulado no Brasil, em que o imperador exercia poder sobre a Igreja. Mas continuava a ver a aliança com o poder como a forma ordinária de manter a influência sobre a sociedade. Ou seja, o desejo dos bispos é o de manter o modelo de Cristandade na nova realidade republicana. A única mudança desejada era que o padroado, onde o poder político comandava a Igreja, fosse substituído por uma relação harmoniosa entre Estado e Igreja, onde esta, mantendo os privilégios do Estado, não fosse por ele cerceada.

Com a promulgação da Constituição Republicana, tal sonho deixou de existir. Não por isso a Igreja deixou de lutar para fazer valer seu propósito, agora por outros caminhos. Adaptando-se às novas circunstâncias, passou a agir através do Partido Católico que vinha sendo gestado desde a década de 1870. Nas eleições à Assembleia Constituinte, apesar de estar organizado em quase todas as unidades da Federação, contar com o apoio da imprensa católica e ter entre seus candidatos os bispos do Pará, Dom Macedo Costa e Dom Cláudio Gonçalves Ponce de Leão, bispo de Goiás, o Partido Católico elegeu apenas três representantes pelo Estado de São Paulo. O fracasso levou à hibernação do partido.²⁰¹

A Igreja passou a atuar através de Congressos, Associações e Federações, agindo mais sobre a sociedade que sobre o Estado. O Partido Católico, baseado principalmente em Minas, voltou a atuar na eleição presidencial de 1910 apoiando a candidatura de Rui Barbosa contra a de Hermes da Fonseca. Com a vitória deste último, o Partido Católico deixou de atuar.

Na Conferência Episcopal das Províncias Eclesiásticas Meridionais de 1910, os bispos

¹⁹⁶ PASTORAL..., 1890, p. 26-28.

¹⁹⁷ PASTORAL..., 1890, p. 65.

¹⁹⁸ PASTORAL..., 1890, p. 70.

¹⁹⁹ PASTORAL..., 1890, p. 66.

²⁰⁰ Prien (1985, p. 532) refere-se a essa contradição como “um enigma de interpretação que desafia o entendimento da história”.

²⁰¹ LIMA, Maurílio Cesar de. *Breve história da Igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: Restauro, 2001. p. 150.

voltaram a insistir na importância da participação dos católicos na vida social e política.²⁰² Tal participação poderia ser realizada de duas formas. Através de associações de católicos que, sob a orientação do pároco e do bispo, atuam para o bem-estar social (n. 1229-1246) e através da participação política dos católicos, tanto na condição de eleitores como na atuação em partidos políticos (n. 1247-1257). Tanto numa modalidade como na outra, o objetivo da ação é que os interesses da ICAR sejam defendidos (n. 1246 e 1248). Na prática, a indicação era a de apoiar candidatos independentemente de sua filiação partidária, desde que se comprometam com a preservação dos privilégios da Igreja ante o Estado.²⁰³

No campo simbólico, a diplomacia vaticana conseguiu que o governo brasileiro reconhecesse o internúncio Giuseppe Macchi como embaixador pleno e decano do corpo diplomático. Em retribuição, o Vaticano elevou, no ano de 1905, a internúnciatura à categoria de nunciatura. No mesmo ano, o arcebispo do Rio de Janeiro, Joaquim Arcoverde, recebeu o título de Cardeal, o primeiro da AL. Com isso o Vaticano demonstrava a importância que conferia ao Brasil no seu campo de interesses diplomáticos e religiosos e a vontade de manter uma ascendência sobre a nação e o governo. Paralelamente, ainda no campo simbólico e como meio de atingir as massas católicas, o Vaticano reconheceu a devoção à Nossa Senhora Aparecida. No ano de 1904 foi realizada a coroação da imagem e, em 1908, o templo foi elevado à categoria de Basílica Menor Pontifícia.²⁰⁴

2.2 A luta contra o positivismo e a maçonaria

Richard, ao analisar as relações Igreja e Estado na AL, apresenta os conflitos entre a ICAR e o Estado liberal oligárquico em três etapas. A primeira, de 1804 a 1824, quando o Estado liberal combate a Igreja como um dos elementos da ordem colonial. O combate do Estado liberal não é contra a Igreja em si, mas contra seu caráter colonial. A segunda etapa se estende de 1824 a 1870 quando o Estado tenta utilizar a Igreja como força legitimadora de sua ação sobre a sociedade no sentido de unificá-la em torno a seu projeto. Neste período surgem na ICAR as primeiras reformas para afastá-la da tutela do Estado. A terceira etapa, que corresponde ao período por nós estudado, se estende de 1870 a 1930 quando o Estado busca eliminar a Igreja por considerá-la como “[...] uma instituição social contrária ao ‘progresso

²⁰² Os resultados da Conferência foram publicados em 1911: PASTORAL Colectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das províncias eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Marianna, S. Paulo, Cuyabá e Porto Alegre comunicando ao clero e aos fieis os resultados das Conferências dos mesmos realizadas na cidade de S. Paulo de 25 de setembro a 10 de outubro de 1910. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1911.

²⁰³ LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Igreja e política no Brasil*; do Partido Católico à LEC (1874-1945). São Paulo: Loyola, 1983. p. 9-15.

²⁰⁴ PRIEN, 1985, p. 542. O título de “padroeira do Brasil” será concedido em 1930.

científico' da humanidade, por quem o Estado se sente responsável".²⁰⁵ Mesmo que aconteça no campo político, a ação do Estado se fundamenta numa compreensão cultural que afirma ser a religião e a Igreja uma instituição anticientífica, defensora do irracional, inimiga do progresso e da modernização que os Estados pretendem implantar no continente. A ideologia ou visão de mundo que sustenta o Estado na sua luta contra a Igreja nesse período é o positivismo divulgado pelas sociedades maçônicas.

Conforme Richard, o caráter ideológico do positivismo se revela na medida em que se apresenta "[...] de uma maneira totalizante, como um pensamento, uma cultura ou uma civilização 'científica', que procura orientar e determinar a economia, a política [...] a sociedade civil no seu conjunto e, sobretudo, o domínio da educação."²⁰⁶ Para Prien, na AL o caráter ideológico do positivismo é mais marcante porque não é fruto de um desenvolvimento econômico ou científico que lhe servisse de sustentação. Ele aqui aportou através da educação das elites recebida na Europa e que muitas vezes contrastava com as condições econômicas, políticas e com o lugar social que elas ocupavam. Por ser alheio à realidade, o positivismo e sua proposta se impõem como um projeto autoritário.²⁰⁷

Na prática, o Estado busca consolidar a separação da Igreja e, através do fortalecimento de instituições laicas, afastar a influência da ICAR de todas as instituições sociais e, de modo particular, sobre a educação e a imprensa, meios considerados os mais propícios para a propagação da nova compreensão do mundo.

Na Coletiva Pastoral de 1890 os bispos identificam tal projeto e os instrumentos utilizados pelos inimigos da Igreja para solapar sua influência:

Não vemos nas *escolas*, desde as iniciais até as superiores, erguerem-se cátedras de pestilência a exalar os seus miasmas deletérios, e enquanto nesses santuários poluídos da ciência os professores do ateísmo pervertem a incauta mocidade sedenta de saber, não vemos outros emissários do mal, não menos criminosos, apoderarem-se da *imprensa*, e por meio dela corromperem o povo e desnorteam o espírito público?²⁰⁸

Mesmo não fazendo menção explícita à maçonaria, ela é indiretamente citada quando os bispos afirmam que os que instauraram a República e a separação entre a Igreja e o Estado são os mesmos que perseguiram e emprisionaram Dom Vital e Dom Macedo Costa.²⁰⁹

Será o CPLA que, retomando o "Syllabus" de Pio IX e a Encíclica "Humanum Genus"

²⁰⁵ RICHARD, 1982, p. 87-88.

²⁰⁶ RICHARD, 1982, p. 83.

²⁰⁷ PRIEN, 1985, p. 495-496.

²⁰⁸ PASTORAL..., 1890, p. 102-103. Grifos nossos.

²⁰⁹ PASTORAL..., 1890, p. 70-73.

(1884) de Leão XIII, versará suas baterias contra a maçonaria.²¹⁰ O Concílio coloca em apêndice as condenações romanas contra a “praga mortífera” para que elas sejam fielmente cumpridas (n. 166-168). Os membros de sociedades maçônicas são declarados excomungados “*latae sententiae*”. Seus livros e escritos são proscritos (n. 171) e vedada ao católico qualquer colaboração com membros da maçonaria (172). Os maçons são excluídos da confissão (n. 170), da missa (n. 174), do matrimônio (n. 175) e da sepultura eclesiástica (n. 176).

A Pastoral Coletiva de 1910 assumirá as decisões do CPLA, proibindo o casamento de maçons (n. 244), negando-lhes a absolvição até que deixem a seita (n. 177-178), de serem padrinhos (n. 117-118) e de ter sepultura eclesiástica (n. 773-774). Na prática, para a Igreja, a maçonaria é o rosto concreto do positivismo e do Estado leigo que quer eliminar o cristianismo da sociedade.

2.3 Igreja, política e maçonaria no Rio Grande do Sul

No RS, as hostilidades entre a Igreja e as novas ideias políticas tem suas primeiras expressões na tentativa por parte do bispado em controlar as irmandades. Estas, como em todo o Brasil, eram um espaço frequentado e muitas vezes utilizado pelos maçons para a divulgação de suas ideias e para exercer influência sobre a sociedade. Em Porto Alegre era principalmente nas irmandades dos brancos que eles se abrigavam. Nas irmandades dos pardos, como a do Rosário, eram menos presentes. Tensões entre Igreja e maçonaria já se manifestavam no tempo de Dom Sebastião Dias Laranjeira.²¹¹

Grave atrito aconteceu por ocasião da publicação, em 1872, por Carlos von Koseritz (1830-1890) do livro “Roma perante o século”. Reagindo ao livro, Dom Sebastião emitiu Carta Pastoral que foi lida em todas as igrejas de Porto Alegre. O livro é descrito como “[...] ímpio, herético, imoral, escandaloso e perniciosíssimo.”²¹² O mesmo Dom Sebastião, durante toda a “Questão Religiosa”, pronunciou-se publicamente a favor dos bispos encarcerados.²¹³

No momento da Proclamação da República, a sede episcopal de Porto Alegre estava vacante. O Vigário Capitular, Mons. Vicente Ferreira da Costa Pinheiro, em 4 de dezembro, enviou ao Presidente do Estado um exemplar da Carta Pastoral por ele dirigida ao clero e aos fieis recomendando submissão ao novo governo. Nela exortava também a que todos cooperassem para a manutenção da paz e da ordem pública.²¹⁴

²¹⁰ “Syllabus Errorum”: DZ 2901-2980; “Humanum Genus”: DZ 3156-3158

²¹¹ BAREA, José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004. p. 174.

²¹² BAREA, 2004, p. 211.

²¹³ AZZI, 1992B, p. 144.

²¹⁴ BAREA, 2004, p. 291. Infelizmente, no AHCOMPA não encontramos nenhum exemplar da Carta.

Foi com a posse, em 20 de setembro de 1890, de Dom Cláudio, que as diretrizes da Coletiva Pastoral foram postas em prática e a Igreja buscou contrapor-se ao projeto positivista que teve no RS um dos campos de implementação mais elaborados. Com efeito, como observa Isaia, no Estado, a reforma do catolicismo se consolidou no período de predomínio do PRR que, após a vitória na Revolução Federalista de 1893, se manterá no poder por mais de 30 anos e “[...] imporá ao Estado uma política de cunho autoritário e personalista, alicerçada nas diretrizes do comtismo.”²¹⁵

Segundo Azzi, “foi no Rio Grande do Sul que se realizou a experiência mais completa de aplicação dos princípios de Augusto Comte na política brasileira, através dos sucessivos governos de Júlio de Castilhos e Borges de Medeiros.”²¹⁶

Tal hegemonia de um grupo sobre a sociedade rio-grandense por tão longo período tem suas raízes no processo político vivido no estado na segunda metade do séc. XIX. Enquanto a nível nacional a vida política era conduzida por uma alternância consensual entre conservadores e liberais que garantia a aliança no interior da classe dominante escravagista, no RS consolidou-se a liderança do Partido Liberal que, em oposição à política centralizadora do Império e brandindo a memória da Revolução Farroupilha, apresentava-se como defensor da descentralização administrativa e da inclusão das minorias como os imigrantes e os negros.

Tendo maioria na Assembleia Provincial desde 1872, os liberais passaram a dominar o governo a partir de 1878, sob a liderança de Silveira Martins. Não cumprindo o Partido Liberal com as propostas reformistas, criou-se o espaço político para o surgimento do PRR formado por profissionais liberais formados em São Paulo e marcados pelo comtismo. Entre eles destacava-se a figura de Júlio de Castilhos que compôs a primeira Constituição do Estado e que, mesmo deixando o governo e falecendo precocemente, serviu de inspiração para seus sucessores que se mantiveram no poder por mais de cinco décadas.²¹⁷

Enquanto os liberais representavam os criadores de gado, especialmente os da Fronteira Sul, os republicanos tinham sua base entre os novos proprietários não dependentes da mão de obra escrava do Centro, da Serra e do Planalto, bem como a pequena burguesia urbana, e buscavam cooptar o apoio dos imigrantes alemães e italianos.²¹⁸ Superada a rebelião federalista de 1893-1895, o PRR governou o RS até 1930, reunindo ao redor de si os novos

²¹⁵ ISAIA, 1998, p. 61. O caráter autoritário, baseado no comtismo, do governo do PRR é descrito em: ESCOBAR, Wenceslau. *30 anos de Dictadura Rio-Grandense*. Rio de Janeiro: Canton e Bever, 1922.

²¹⁶ AZZI, 2005, p. 219

²¹⁷ PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. 8. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997. p. 51-53.

²¹⁸ MAESTRI, 2010, p. 207.

setores dinâmicos da economia rio-grandense que desejavam uma presença forte do Estado para criar as condições de desenvolvimento da indústria, do comércio e de uma agricultura diversificada.²¹⁹ Quando o consenso não era conseguido pelo convencimento e pelas eleições controladas, o Estado usava a cooptação, o clientelismo, a propaganda ideológica e, quando estas falhassem, a força bruta da Brigada Militar, das Forças Municipais ou de milícias.

Opondo-se ao ideário liberal que pregava a supremacia dos direitos individuais sobre o Estado e a ideia da “ordem natural” como motor da sociedade, o positivismo político preconizava um Estado forte e neutro como impulsionador do progresso harmonioso de toda a sociedade. Dentro desta concepção, mais do que os interesses individuais, o poder público tem como objetivo cuidar dos interesses de cada grupo social para que este contribua para o progresso do organismo social que é compreendido como um grande ser vivo em que o desenvolvimento de cada parte depende do desenvolvimento do todo.²²⁰

Segundo Isaia, a nova oligarquia que tomou o poder no Estado,

através do comtismo, a um só tempo, obteve um instrumental teórico capaz de enfrentar o liberalismo da antiga fração dominante, oferecer uma alternativa “progressista” para vencer os pontos de estrangulamento que entravavam o crescimento das forças produtivas no Estado (essencial para os interesses da fração de classe que aspirava ao domínio no final do Império) e sensibilizar setores deixados em disponibilidade pela política imperial, através da difusão do mito do “Estado neutro” ou “científico”.²²¹

A Igreja rio-grandense conviveu com o castilhismo com momentos de aproximação e outros de afastamento. Segundo Azzi

apesar da divergência em alguns pontos doutrinários, na prática houve grande coincidência entre o projeto político positivista e o projeto reformador católico no Rio Grande do Sul. Ambos partiam da ideia de que competia às lideranças políticas e eclesiásticas implantar e conservar a ordem social no Estado, inculcando sobretudo nos súditos a ideia de cumprimento do dever.²²²

Se aproximações aconteciam, ambos os polos tinham clareza e não perdiam ocasião de manifestar suas discordâncias. Um episódio pouco conhecido e de extrema significação é o narrado por Frei Bernardin que, muito provavelmente, dele tomou conhecimento pela própria pessoa de Dom Cláudio e que envolvia algumas das principais personalidades gaúchas de afiliação maçônica:

Quando apareceu o decreto erigindo o Rio Grande do Sul e Santa Catarina em Província Eclesiástica, Dom Cláudio estava no Rio, recebendo o título de Arcebispo. Foi convidado pelo grande político Pinheiro Machado a um banquete do qual participaram todos os senadores e deputados do Rio Grande do Sul. Tudo corria bem. Ao término do banquete, Dom Cláudio declarou contar com a simpatia efetiva desses senhores, senão a título de

²¹⁹ MAESTRI, 2010, p. 248-250.

²²⁰ ISAIA, 1998, p. 60-64.

²²¹ ISAIA, 1998, p. 65.

²²² AZZI, 2005, p. 220. Na mesma perspectiva, ver: ISAIA, 1998, p. 70.

católicos praticantes, ao menos a título de patriotas, visto que a multiplicação das dioceses é para os povos indício de prosperidade, mesmo no plano material. Muitos deram sinal de aprovação. Nisto, o general Pinheiro Machado declarou que o cafezinho estava pronto, no salão ao lado. Vão indo e, por deferência, deixam passar por primeiro o Arcebispo; mal havia ele transposto o limiar da porta da sala, o general lhe diz: “Monsenhor, permita! Queira desculpar por ficarmos um instante aqui, antes de nos reunirmos, porque acabo de receber importante aviso político”. Ora, Dom Cláudio sabia perfeitamente que aviso algum havia chegado; diplomata como ele só, compreendeu a manobra que conheceu mais tarde em todos os seus detalhes. Pinheiro Machado, um dos agentes mais ativos da maçonaria brasileira, notara a atitude de simpatia despertada pelas palavras de Dom Cláudio. Mandou então se colocassem todos em círculo e rapidamente, em voz baixa, em nome da “loja” proibiu toda colaboração e todo compromisso de colaboração com o progresso da Igreja católica, no Rio Grande do Sul, aliás como em todo o Brasil. Dada a ordem, sem admitir discussão, a porta do salão se abriu novamente; o general e seus amigos entraram com sorriso nos lábios e com mil maneiras corteses se aproximaram do Senhor Arcebispo. Entretanto, quando o Prelado tentou retomar a conversa com referência à multiplicação das dioceses, entendeu logo que o assunto estava interdito.²²³

A nível local, os bispos também tiveram que enfrentar o boicote das lojas maçônicas. O mesmo Frei Bernardin narra um episódio acontecido em Bagé por ocasião da visita pastoral de Dom João Pimenta:

Numa visita pastoral, o Coadjutor Dom Pimenta, percorria a região meridional do Estado. Até sua chegada à cidade de Bagé, as ofertas costumeiras, por ocasião das crismas, eram generosas, abundantes. No primeiro dia das cerimônias, mesmo as ofertas e esmolas foram mais abundantes que nunca. Já no segundo dia e, ao longo do resto da visita pastoral, as ofertas se reduziram a uma insignificância ridícula. Que havia acontecido? Como de costume, o Prelado fora recebido com grandes demonstrações de apreço; mas na tarde do primeiro dia, da chegada, houve reunião na “loja”. Reunião dos chefes locais da maçonaria, os quais proibiram auxiliar a religião católica, com esmolas.²²⁴

2.4 Igreja, política e maçonaria na Região Colonial Italiana

Se, de modo geral, pode-se dizer que Igreja e Estado, no RS, chegaram a um “modus vivendi” harmonioso, na RCI houve fatores que propiciaram o surgimento de tensões que desembocaram em conflitos.

Uma primeira tensão nasceu da concepção autoritária e centralizadora do Estado castilhistas. Desconhecendo as realidades e lideranças locais da RCI, o PRR nomeava para Intendentes figuras estranhas à região e que se eternizavam na administração dos municípios, gerando o “coronel burocrata” que estava mais preocupado em responder ao Presidente do

²²³ D’APREMONT, 1976, p. 117.

²²⁴ D’APREMONT, 1976, p. 117. Muito provavelmente o episódio aconteceu por ocasião da visita pastoral de Dom Pimenta ao sul do Estado no ano de 1907 quando foi acompanhado por Frei Bruno de Gillonnay (GILLONNAY, 2007, p. 387 – Carta de 11 de julho de 1907).

Estado que às necessidades da população local.²²⁵

Oriundos em sua maioria da Guarda Nacional, os intendentos indicados pelo PRR não tinham vínculos econômicos, políticos ou sociais com a região. Governavam através de cooptação, via oferecimento de cargos subalternos, como o de conselheiros, a lideranças locais que se dispunham a fazer o jogo do partido no poder.²²⁶ Tais lideranças subalternas eram promovidas dentre os comerciantes e industriais do núcleo urbano que barganhavam a fidelidade política em troca de favores como a construção de estradas e escolas.

Este sistema clientelista, juntamente com a possibilidade de reeleições ilimitadas, permitiu que coronéis se mantivessem à frente das intendências serranas por longos períodos. Em toda a Primeira República, a única pessoa de origem italiana a exercer o cargo de Intendente na RCI, mesmo que de forma interina, foi Pelegrino Guzzo, em Veranópolis, entre 1907 e 1909.²²⁷

O controle sobre o voto da população era tal que, na eleição federal de 1910, o candidato oficial, Hermes da Fonseca, derrotou seu adversário Rui Barbosa, apoiado pela oposição civilista e federalista, por diferenças esmagadoras: 1.169 a 3 votos em Veranópolis; 507 a zero em Antônio Prado; 552 a 5 em Bento Gonçalves; 961 a 2 em Caxias; 324 a 2 em Garibaldi; 942 a zero em Guaporé.²²⁸

Diferentemente do que afirma Axt, a administração exercida pelos “coronéis burocratas” na RCI não foi capaz de constituir uma “tranquila ditadura serrana”.²²⁹ Além das tensões entre as diferentes facções do castilhismo-borgismo, não raro afloraram discrepâncias entre os interesses do “coronel burocrata” e as lideranças locais que a seu redor gravitavam. É o que aconteceu em Veranópolis quando tratou-se de escolher entre construir uma ponte sobre o rio das Antas para manter o município comunicável com as outras colônias e Porto Alegre durante o ano todo ou construir uma hidrelétrica para abastecer com energia a cidade. A

²²⁵ FRANCO, Sérgio da Costa. Os coronéis burocratas da região colonial italiana na era Borges de Medeiros. *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 2, n. 2, p. 131-138, jul./dez. 2002. Esta nota: p. 132.

²²⁶ PESAVENTO, 1997, p. 66. As divergências nos conselhos municipais eram, normalmente, resultantes de disputas de poder dentro do próprio PRR, como o demonstra a disputa entre o intendente de Garibaldi, Afonso Aurélio Porto, e os conselheiros Antonio Paganelli, Agostinho Mazzini e Antonio Berto (AINDA o protesto. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno III, num. 6, 15 aprile 1911, p. 2.-3; AINDA o protesto. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno III, num. 7, 22 aprile 1911, p. 2).

²²⁷ FRANCO, Sérgio da Costa. O despertar político da região colonial italiana. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 1024-1027. Esta nota: p. 1025.

²²⁸ FRANCO, 2001, p. 1024-1027. Esta nota: p. 1025. Os detalhes das eleições realizadas no período na RCI podem ser encontrados em: FRANCO, 2002. Na região de colonização alemã, a vitória governista foi menos expressiva, devido talvez, à influência jesuíta mais consolidada. Sobre a questão, ver: GERTZ, René E. A eleição de 1907 nas regiões de colonização alemã do Rio Grande do Sul. In: SULIANI, 2001. p. 963-976.

²²⁹ AXT, 2009, p. 1299, nota n. 193.

vontade da população e da maioria dos conselheiros era pela construção da ponte. Na hora de votar o projeto, os conselheiros se inclinaram à vontade do intendente de construir a hidrelétrica para iluminar as ruas do centro da cidade.²³⁰ Fatos como este revelam a tensão entre os intendentes lusos nomeados pelo governo estadual e a elite local de origem italiana que, além do poder econômico, passa a aspirar também à representação política, mesmo se ambos os grupos mantem o consenso quanto à política estadual.²³¹

Uma das poucas lideranças locais capazes de resistir às pressões e manobras do poder político eram os padres. Para isso contribuíram várias razões. Em primeiro lugar, pelo imaginário relacionado à figura do padre presente entre a população de origem italiana. Para o migrante italiano, o padre, além de uma liderança religiosa que representa o poder de Deus na terra - compreensão típica da tradição tridentina italiana - é também uma liderança social.²³²

Tal liderança é constatada por Venerosi em sua visita às colônias italianas:

O espírito religioso se reflete em todos os atos da vida nestas colônias: disso nasce o fato de ali o sacerdote ocupar uma posição de primeira ordem. Não conheço outras cidades nas quais o pároco goze de igual autoridade; isso também deriva do fato de ele ser geralmente a única pessoa da colônia que tenha instrução e que se ocupa desinteressadamente das coisas dos colonos. O sacerdote é conselheiro dos colonos em todas as coisas, também nos interesses materiais; quando alguém se enferma, antes de chamar o médico se escuta o pároco, nada se faz sem o seu parecer. Dificilmente um estranho pode encontrar audiência na colônia se não é apoiado pelo pároco.²³³

De modo semelhante, Merlotti assinala que, além de liderança religiosa e social, a figura do padre tem, para os colonos, também um significado político:

Criou-se em torno do padre, um mito [...] especificamente ligado à liderança social, em que o padre aparece como defensor, amigo, conselheiro e juiz do seu povo. Como valor, o padre simbolizou o agente e transmissor de conhecimentos básicos

²³⁰ VENEROSI, Ranieri. Le Colonie italiane negli stati Meridionali del Brasile (Rio Grande do Sul – Santa Catarina – Paraná). *Italica Gens*, Torino, It. Anno IV, n. 5-12, p. 129-418, maggio-diciembre 1913. Esta nota: p. 196-198. No número de maio/dezembro de 1913, a revista *Italica Gens* editada na Itália sob os auspícios dos padres carlistas publicou um informe escrito por seu diretor Ranieri Venerosi Pesciolini. O autor permaneceu no Brasil de fevereiro a novembro de 1912 e percorreu os Estados do sul do Brasil investigando as condições dos colonos italianos da região, sob o aspecto econômico, político, cultural, demográfico e religioso. O relato é sóbrio, claro e consistente. A análise é na perspectiva da defesa dos interesses do recém-formado Estado nacional italiano que busca consolidar-se no cenário internacional e vê nos italianos no estrangeiro um possível ponto de apoio econômico e político para as pretensões internacionais da Itália. No relatório são feitas inúmeras referências ao trabalho dos Freis capuchinhos franceses no RS.

²³¹ GIRON, Lorraine Slomp. *As sombras do Littorio*. Porto Alegre: Parlenda, 1994. p. 45.

²³² COSTA, Rovílio. Valores da imigração italiana cem anos após. *Teocomunicação*, Porto Alegre, n. 37, p. 215-223, ago. 1977. Esta nota, p. 222; ZAGONEL, Carlos Albino. *Igreja e imigração Italiana: capuchinhos de Sabóia um contributo para a Igreja no Rio Grande do Sul (1895-1915)*. Porto Alegre: EST/Sulina, 1975. p. 47.

²³³ *Lo spirito religioso si riflette in tutti gli atti della vita di queste colonie: ne viene da ciò che il sacerdote occupa una posizioni di prim'ordine. Non conosco altri paesi nei quali il parroco goda di eguale autorità; il che deriva altresì dal fatto che egli è neralmente la sola persona nella colônia che abbia istruzione e che si occupi com desinteresse delle cose dei coloni. Il sacerdote è consigliere dei coloni in ogni cosa, anche negli interessi material; quando qualcuno si ammala, prima de chiamare il medico si sente il parroco, niente si fa senza il suo parere. Dificilmente un estraneo può trovare ascolto in coloni se non è appoggiato dal parroco.* VENEROSI, 1913, p. 386.

em todos os elementos da sociedade. Sua ação, todavia, tanto se ampliou que se tornou necessária frente ao grupo. [...] Símbolo de coesão no grupo, símbolo de renovação e da essência na comunidade italiana contra elementos anticlericais cujo poder de penetração foi sempre combatido pelos padres e pela fé dos colonos.²³⁴

Apesar de todas as distâncias estabelecidas pela Igreja entre o clero e os leigos como estratégia para garantir a autoridade eclesiástica dentro do projeto romanizante, na RCI o padre é uma das poucas lideranças a manter-se em contato permanente com o povo, a sentir de perto suas dores e alegrias. O padre é tido por membro da família italiana.²³⁵ Ele se torna um auditor dos sofrimentos das camadas populares que foram introduzidas passivamente no processo de modernização capitaneado pelo castilhismo-borgismo.²³⁶

Nos conflitos que surgem entre os colonos das áreas rurais e os comerciantes e pequenos industriais residentes nas áreas urbanas cooptados pelo sistema castilhistaborgista, as causas são, normalmente, de duas naturezas: uma econômica e outra ideológica.

A econômica reside na exploração dos agricultores pelos comerciantes da cidade. Estes tentam cooptar o padre para que sua presença e a criação de uma paróquia ou de uma simples capela potencialize seus negócios. Frei Léon, poucos meses após chegar em Garibaldi, já se dava conta desta realidade: “aqui o padre faz a riqueza da cidade, porque todo o comércio é feito no domingo [...] quando os colonos vêm à missa; assim que, quando as pessoas não querem obedecer, os padres, para castigá-los, vão embora.”²³⁷

Como podemos ver pelo final da afirmação, os padres têm consciência de que sua presença é necessária aos comerciantes e usam desse fato para tentar mantê-los sob controle. É uma relação que pode levar a um acordo entre o padre ou o comerciante, mas que pode também levar ao conflito.

Em seu relato sobre a situação das colônias italianas no sul do Brasil, Venerosi também nota que na construção das capelas e criação das paróquias jogam pesados interesses:

O domingo não é só um dia de encontro religioso em torno à paróquia, mas é uma espécie de dia de mercado, do qual os colonos aproveitam para realizar os seus negócios e suas compras. Daí as lutas e a insistência dos negociantes que oferecem o

²³⁴ MERLOTTI, Vania Beatriz Pisani. Antecedentes míticos em torno da figura do padre entre descendentes de imigrantes italianos: estudo descritivo. Porto Alegre: PUCRS, 1978. p. 91.

²³⁵ ZAGONEL, 1975, p. 47. Maestri (2010, p. 220) atribui a liderança do clero à incapacidade da sociedade colonial em produzir lideranças. Tal afirmação é de difícil sustentação, pois na RCI houve lideranças que emergiram do colonato, mas a maioria não se manteve submissa à Igreja e entrou em conflito com o clero.

²³⁶ Maestri (2010, p. 254), utilizando a terminologia gramsciana, descreve a transformação econômica e política realizada no RS pelo movimento castilhistaborgista como uma “revolução passiva”, ou seja, houve uma real transformação, mas sem a participação das camadas populares. Foi uma revolução das elites que levou benefícios também aos setores populares, mas que não os fez protagonistas de sua própria transformação.

²³⁷ *Ici le curé fait la fortune du pays, parce que tou le commerce se fait le dimanche [...] quand les colons viennent à la messe; si bien que quand les gents ne sont pas sages, les curés s'en vont pour les punir.* MONTSAPÉY, Léon de. Lettre au Père Guerin. Conde d'Eu, 5 novembre 1986. MUSCAP/AD/Leão de Montsapey.

terreno gratuitamente e a ajuda para a construção da Igreja para ter um pároco, não sempre movidos pelo fervor religioso, mas em boa parte dos casos pelo desejo de promover maior movimento comercial no seu negócio.²³⁸

Barea reconhece que a disputa pelo estabelecimento da Igreja é causa de conflitos entre os colonos e mexe com interesses econômicos e políticos:

A fundação da Paróquia e a vinda do sacerdote foi sempre a máxima aspiração do nosso colono. E tão logo são construídas as primeiras casas nos centros coloniais, começa entre eles uma verdadeira luta para a escolha da sede de um futuro curato. Quando, depois, a disputa é resolvida pela autoridade diocesana, o lugar que teve a sorte de ter sido escolhido começa a desenvolver-se e a progredir. O negociante e o profissional aí se estabelecem. Pouco a pouco se funda a escola, o colégio, a beneficência, as associações, a banda de música e o núcleo populacional transpira vida e esperança.²³⁹

Pe. Domenico Vicentine, ao relatar o início da presença scalabriniana em Encantado no ano de 1900, faz constatação semelhante:

[...] cada grupo tem a sua capela, e todos queriam que o padre residisse com eles. Quando isso não acontece, pouco ou nada contribuem para o seu sustento, e menos ainda para a construção da Igreja paroquial. A grande dificuldade das colônias é a escolha do local, onde se edificar a matriz; é aí que se formará o povoado, a vila, a cidade. É lógico, portanto, que os moradores do núcleo são os mais privilegiados e interessados. Daí se explicam as grandes rivalidades entre os colonos italianos para estabelecer, ou aceitar, a escolha.²⁴⁰

O mesmo Pe. Vicentini, no curto período em que os carlistas estiveram à frente da paróquia de Veranópolis (março a outubro de 1900), “[...] sofreu, porém muito das pretensões dos negociantes e hoteleiros da vila que queriam impedi-lo de rezar missas e fazer batizados nas capelas.”²⁴¹ A tensão entre os comerciantes da cidade e os religiosos que multiplicavam a presença nas capelas perdurou no tempo e é registrada ainda no ano de 1907 como um dos

²³⁸ *La domenica non è solo un giorno di ritrovo religioso presso le parrocchie, ma è una specie di giorno di mercato, del quale i coloni profittano per fare i loro affari e le loro compere. Onde le lote e le insistenze dei negozianti, che offrono il terreno gratuito ed il concorso nella costruzione della cappella per avere un pároco, non sempre sono mosse da fervore religioso, ma in buona parte dei casi dal Desiderio di promuevere maggior movimento commerciale nei loro negozi.* VENEROSI, 1913, p. 385.

²³⁹ BAREA, José. *A vida espiritual nas colônias italianas do Estado do Rio Grande do Sul (1925)*. Porto Alegre: EST, 1995. p. 60. José Barea (1893-1951), nascido em Farroupilha, filho de imigrantes italianos, ordenado presbítero em 1918 e, em 1935, primeiro bispo da Diocese de Caxias do Sul. Seu texto “La vita spirituale nelle Colonie Italiane dello Stato” publicado por ocasião do Cinquentenário da imigração italiano, pode ser considerado o primeiro relato sistemático da presença da ICAR na RCI (BAREA, Giuseppe. *La vita spirituale nelle Colonie Italiane dello Stato*. In: CINQUANTENARIO della colonizzazione Italiana nel Rio Grande del Sud. 1875-1925. Porto Alegre: Globo, 1925. p. 54-128). Para facilitar a leitura, citamos a versão em português.

²⁴⁰ Apud COSTA, Rovílio. *Do religioso ao social: a Igreja nas colônias italianas*. In: DREHER, Martin N. (Org.). *Populações Rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 163-200. Esta nota: p. 189. Assim como a paróquia, o estabelecimento das escolas gerou disputas entre os comerciantes da região. Um internato numa cidade significava afluxo de pessoas e aumento dos negócios. Em Garibaldi, cada comerciante doou o equivalente a quinhentos francos franceses para a construção do colégio dos maristas. Quando, em 1907, correu a notícia de que outro colégio seria construído em Esperança, os comerciantes rebelaram-se contra tal iniciativa e os frades que a promoviam (SAINT-JEAN D’ARVES, Alfred de. *Lettre au ministre provincial. Conde d’Eu, 9 octobre 1907*. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Alfred). A nomeação de professores nas escolas públicas também era fonte de disputas. Além do fator econômico do salário, o professor era na comunidade a voz e os ouvidos do poder público estadual (AXT, 2011, p. 133-134).

²⁴¹ PAROQUIA São Luiz Gonzaga. *Livro Tombo I (1896-1934)*, p. 8. Alfredo Chaves, [s.d].

fatores da tensão entre os capuchinhos e a Sociedade Italiana Príncipe de Piemonte, composta principalmente por comerciantes da cidade.²⁴²

Quanto à dimensão ideológica do conflito, é necessário ter presente que a maioria do clero e dos religiosos europeus que se estabeleceram na RCI no fim do séc. XIX e início do séc. XX vinham marcados pelo embate que na Europa se travava entre a Igreja e os Estados nacionais recém consolidados com todos os fatores ideológicos e políticos nele implicado. No caso do clero italiano, muitos sonhavam em construir na região uma sociedade católica, orientada pela autoridade do Papa e de seus representantes locais – os padres – e longe da influência maçônica e socialista.²⁴³

Mas também devemos considerar, com Giron e Heredia, que a afirmação presente no senso comum e na obra de muitos pesquisadores de que os imigrantes que povoaram a região da serra gaúcha eram “pacíficos, ordeiros, conservadores e pouco politizados, e apenas os moradores dos núcleos urbanos tinham algum envolvimento político” é mais fruto “do preconceito que atribui conservadorismo político aos camponeses em geral e aos imigrantes italianos em particular” do que de uma análise minuciosa da realidade.²⁴⁴

Na realidade, os imigrantes vinham marcados pelos conflitos sociais e políticos que agitaram a Europa e, de maneira especial, a Itália, na segunda metade do séc. XIX. E se muitos vieram com o objetivo de fugir do Estado italiano que perseguia a Igreja, outros haviam participado de organizações políticas e sindicais italianas que contestavam o poder da Igreja. Alocados em colônias distantes dos grandes centros urbanos, os imigrantes e seus filhos tardaram em tomar parte na vida política, tanto local como estadual. Isso não impedia que nas questões políticas locais se fizessem sentir as marcas das contradições trazidas da Itália que ganharam vida nas organizações sociais e políticas locais.

Enquanto nas linhas e travessões do meio rural as capelas foram a primeira forma de organização social, nos núcleos urbanos, a função de mútua ajuda e sociabilidade foi exercida pelas Sociedades de Mútuo Socorro. Formadas por profissionais autônomos, comerciantes e industriais, elas chegaram a somar, no ano de 1925, um total de 64 associações.²⁴⁵ Na RCI, a

²⁴² PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 25. Alfredo Chaves, 1907.

²⁴³ MAESTRI, 2010, p. 219-220.

²⁴⁴ GIRON, Loraine Slomp; HEREDIA, Vania Beatriz Merlotti. *História da imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 100. Para Possamai (POSSAMAI, Paulo. “*Dall'Italia siamo partiti*”. A questão da identidade entre os imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1945). Passo Fundo: UPF, 2005), o imigrante agricultor italiano como “dócil, ordeiro, trabalhador e católico”, mais do que um personagem real, é fruto de uma construção histórica.

²⁴⁵ Sobre as associações na RCI, ver: Le Associazioni. In. CINQUANTENARIO della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud. Porto Alegre: Posenatto: Arte e Cultura, 2000. Vol I: La cooperazione degli italiani al progresso civile ed econômico del Rio Grande del Sud. 1875-1925. p. 364-397. Esta nota: p. 364-397.

primeira a ser constituída foi a Sociedade Rainha Margarida, em Bento Gonçalves. Fundada em 17 de setembro de 1882, festejava a sua fundação no dia 20 de setembro.²⁴⁶ Com isso indicava, simbolicamente, a afinidade de seus membros com a Itália unificada e, conseqüentemente, contra o Papa e a ingerência do clero nos assuntos políticos, tanto na Itália, como no Brasil e, localmente, nas colônias italianas. No RS, o 20 de setembro carregava ainda o simbolismo da Revolução Farroupilha e do culto ao herói das duas revoluções, a farroupilha e a italiana, Giuseppe Garibaldi.

Outro elemento importante para entender a dinâmica social e política no contexto da imigração italiana é a presença das lojas maçônicas. Na RCI, sua organização é tardia e só se consolida quando as emancipações municipais geram um espaço de representação política local. Compostas principalmente por fazendeiros lusos dos Campos de Cima da Serra e por funcionários públicos oriundos da capital ou das cidades do sul do Estado sob indicação do partido no poder, as lojas admitiam também a participação de comerciantes, industriais e colonos mais abastados da região.²⁴⁷ Além da afinidade ideológica, a assimilação de imigrantes dava solidez à política de cooptação de lideranças locais por parte do PRR.²⁴⁸

Em Caxias do Sul, a Loja Força e Fraternidade, com 103 membros, data de 1888. Em Bento Gonçalves, a Loja Concórdia foi oficializada em 1894 e contava com 69 sócios. Na RCI, as lojas maçônicas serviram também de abrigo para indivíduos ou pequenos grupos de carbonários que nelas encontravam proteção para continuar no Brasil a sua luta contra a Igreja e o clero.²⁴⁹

As ideias maçônicas também chegavam às colônias italianas através dos caixeiros-viajantes das grandes firmas da capital que percorriam as cidades e vilas da região. Casas de comércio, bodegas e hotéis tornavam-se lugares de propagação das ideias positivistas e maçônicas, seja através das conversas pessoais ou através de panfletos que ridicularizavam a Igreja e o clero, destacando supostos escândalos que envolvessem padres e religiosos. Segundo Frei Bernardin, mesmo se tal tipo de propaganda logrou a adesão à maçonaria apenas de alguns comerciantes e funcionários públicos, seu grande dano “[...] consistia em semear a desconfiança contra o clero, a dúvida volteriana, o amor aos prazeres, o desprezo das

²⁴⁶ Le Associazioni, 2000, p. 379.

²⁴⁷ GIRON; HEREDIA, 2007, p. 103.

²⁴⁸ GIRON, 1994, p. 43.

²⁴⁹ POZENATTO, Kenia Maria Menegotto; GIRON, Loraine Slomp. Católicos x Maçons. Imigrantes italianos: imprensa e lutas políticas. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blasio; TRAMONTINI, Marcos Justo. *Imigração e Imprensa*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Instituto Histórico de São Leopoldo, 2004. p. 537-548. Esta nota: p. 542-543, nota 11.

práticas religiosas, sobretudo o afastamento da confissão”.²⁵⁰

O embate ideológico entre o clero e as elites exógenas que dominavam as administrações locais foi acirrado pela presença dos positivistas religiosos na Diretoria de Obras Públicas do Estado que incluía, entre as suas atribuições, os serviços de execução e fiscalização de obras públicas, medição de terras, organização da viação e os serviços de correios e telégrafos. Figura de destaque foi a de Carlos Torres Gonçalves, principal líder da Igreja Positivista que, funcionário da Diretoria de Obras Públicas desde a sua criação, assumiu, em 1906, a Diretoria de Terras e Colonização.²⁵¹

Graças à presença nos órgãos públicos e o controle exercido pelo grupo sobre o jornal “A Federação”, o período que vai de 1897 a 1910 é o de máxima expressão do positivismo religioso no RS.²⁵² A influência do grupo se espalhou pelo interior tanto pela imprensa como pela nomeação de pessoas ligadas ao positivismo religioso para os cargos públicos e pela presença física dos dirigentes na região. No ano de 1905 Torres Gonçalves dirigiu a construção da estrada entre Antônio Prado e Veranópolis. Em 1907 passou dois meses em Guaporé para solucionar problemas de terras.²⁵³

Além da divisão econômica e ideológica, um terceiro fator complexificava ainda mais as relações políticas na região: o fator étnico. Como observa Venerosi, o fato de os intendentes serem de origem lusa e não falarem a língua dos colonos estabelecia entre eles e a comunidade local um distanciamento que facilmente resultava em mútuo desprezo.²⁵⁴

Entre os imigrantes também havia divisões. Nas colônias velhas, em torno de 30% da população era originária de Trento ou do Tirol e se identificavam mais com a Áustria do que com a Itália. O distanciamento entre austríacos e italianos abrangia desde a língua, os costumes, até questões religiosas e políticas.²⁵⁵

Levando em conta os diversos fatores, seguindo Giron, podemos afirmar que na RCI podem ser identificados três grupos políticos: os maçons, os católicos e os austríacos. Os três mantinham suas identidades tanto a partir de questões oriundas do Velho Continente como das que se apresentam no contexto local. Da Itália, as divergências entre católicos e maçons

²⁵⁰ D'APREMONT, 1976, p. 116.

²⁵¹ Sobre Carlos Torres Gonçalves, ver: SPONCHIADO, Breno Antônio. *O positivismo e a colonização do Norte do Rio Grande do Sul*. Frederico Westphalen: URI, 2005.

²⁵² AXT, 2011, p. 70-74. Sponchiado apresenta um “Quadro do número de contribuintes do subsídio positivista no Rio Grande do Sul” onde o ano de 1907 aparece com o maior número de contribuintes para a Igreja Positivista de Porto Alegre (SPONCHIADO, 2005, p. 65).

²⁵³ SPONCHIADO, 2005, p. 65.

²⁵⁴ VENEROSI, 1913, p. 196-198.

²⁵⁵ Garibaldi e Bento Gonçalves eram as colônias que apresentavam a maior proporção de austríacos. Em algumas linhas, os austríacos superavam os italianos (POSSAMAI, 2005, p. 86-93).

referem-se ao poder temporal do Papa e à unificação da Itália. No RS, enquanto os primeiros se alinham com a posição republicana e encontram na proposta do PRR uma identificação ideológica, os católicos, liderados pelo clero, por verem na República o inimigo da Igreja, encontram afinidade, a nível nacional, com o Partido Conservador e, no RS, com os federalistas. Quanto aos austríacos originários do Trento ou do Tirol, normalmente buscavam uma neutralidade política e não se envolviam nas disputas entre católicos e maçons.²⁵⁶

2.5 Conflitos que ficaram na memória

Os conflitos envolvendo o clero, lideranças locais e agentes políticos nomeados pelo PRR foram inúmeros na RCI. A parca documentação remanescente muitas vezes elaborada a partir de uma posição pré-estabelecida e a complexidade das situações – conflitos religiosos, políticos, ideológicos, econômicos, pessoais, passionais... – faz com que, na maioria dos casos, possa ser afirmada a existência de um conflito e, nele, o envolvimento do clero sem, no entanto, permitir afirmar com certeza qual a causa principal ou originante do conflito.²⁵⁷

Seguindo uma ordem cronológica, podemos iniciar com a morte misteriosa, em 1884, do Pe. Vittore Arnoffi, em Silveira Martins.²⁵⁸ Em 1889, em Jaguari, Pe. Ottavio Cattaneo entrou em conflito com carbonários e anticlericais.²⁵⁹ No mesmo ano, em Flores da Cunha, depois de oito anos de conflitos, Pe. Luigi Cencin foi obrigado a retirar-se devido a divergências quanto ao local da sede do curato.²⁶⁰ Na vizinha São Marcos, em 1891, temos a “revolta dos polacos”.²⁶¹

A saída forçada do Pe. Bortolomeu Tiecher de Garibaldi no ano de 1891 é apresentada

²⁵⁶ GIRON, 1994. Análise idêntica é apresentada por: POSSAMAI, Paulo César. *Imprensa e italianidade: Rio Grande do Sul (1875-1937)*. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blasio; TRAMONTINI, Marcos Justo. *Imigração e Imprensa*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Instituto Histórico de São Leopoldo, 2004. p. 561-584.

²⁵⁷ Em seu relatório sobre a missão, Frei Bernardin D’Apremont apresenta um alentado elenco de conflitos em que padres italianos estiveram envolvidos, tanto na região da serra gaúcha como em outros lugares do Estado. Ver: D’APREMONT, 1976, p. 93-94.

²⁵⁸ Vendrame trabalha com a hipótese de que o crime foi passional (VENDRAME, Maira Inês. *Ares de Vingança: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre imigrantes italianos no sul do Brasil (1878-1910)*. 2013. 477 f. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, Porto Alegre, 2013. Esta nota: p. 36-81). Rupert (1998, p. 287 e RUBERT, Arlindo. *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul (1815-1930)*. Santa Maria: Palotti, 1977, p. 62-68.) atribui à maçonaria as calúnias levantadas contra o padre. A saga da família Bortoluzzi, dentro da qual se insere a história do Pe. Vitore Arnoffi, é contada em forma de romance em: BERNARDO, Ulderico. *Il lungo viaggio. Dalle terre venete ala selva brasiliana*. Treviso: Santi Quaranta, 2007.

²⁵⁹ COSTA, 1998, p. 195.

²⁶⁰ BAREA, 1995, p. 24-25. PAROQUIA Nossa Senhora de Lurdes. Livro Tombo I (1911-1974). Flores da Cunha, [s.d.], Anexos I e II.

²⁶¹ Barea (1925, p. 72) localiza o conflito no ano de 1899 e lhe atribui razões religiosas. Rizzon e Possamai (RIZZON, Luiz A.; POSSAMAI, Osmar J. *História de São Marcos*. Caxias do Sul, [1987]) provam que o conflito aconteceu em 1891 e que não teve motivação religiosa. O mesmo indicam os dados apresentados por ADAMI, João Spadari. *História de Caxias do Sul*. 1864-1962. Caxias do Sul: São Miguel, [s.d.]. p. 17-19.

sob cinco versões. Ele teria conflituado com a maçonaria,²⁶² com os carbonários,²⁶³ com ambos os grupos,²⁶⁴ com os liberais e com um pastor protestante.²⁶⁵ No Livro Tombo da Paróquia, o protagonista do episódio anota apenas que sua saída foi consequência da “revolução de novembro de 1891” pela qual “apoderou-se da pública direção das cousas neste lugar homens sem fé nem lei”.²⁶⁶

Em 1893, em Veranópolis, em plena Revolução Federalista, Pe. Matheus Paschoali tomou em armas para defender a cidade dos ataques dos liberais ganhando com isso o reconhecimento popular e do governo castilhista.²⁶⁷ Sua autoridade era tanta que, no ano de 1900, enfrentou publicamente o Intendente do município, Alfredo Lima e, contra a vontade deste, permaneceu como pároco com o apoio de Júlio de Castilhos.²⁶⁸

Mais uma vez em Silveira Martins, em 1900, outro caso complexo. Pe. Sório que viera para o Brasil em companhia do Pe. Arnoffi sob o patrocínio do comerciante Paolo Bortoluzzi, morreu depois de brutal agressão física. Conforme Rubert, a morte teria sido provocada pela maçonaria.²⁶⁹ Para Costa, a maçonaria nada teria a ver com o episódio e a morte teria sido provocada por uma disputa de poder com a família Bortoluzzi.²⁷⁰ Já para Vendrame e Vescio,

²⁶² BAREA, 1925, p. 82.

²⁶³ COSTA, 1988, p. 181.

²⁶⁴ RUBERT, 1998, p. 289.

²⁶⁵ RABUSKE, Arthur. *Il Corriere Cattolico*, na Porto Alegre, Rio Grande do Sul, de 1891-1895. In: SULIANI, 2001. p. 281-300. Esta nota: p. 292.

²⁶⁶ PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I, p. 10. Conde d’Eu, 29 de janeiro de 1893. Trata-se do “governicho” anti-castilhista que durou apenas sete meses.

²⁶⁷ GILLONNAY, 1921D, p. 188; PAROQUIA São Luiz Gonzaga. Livro Tombo I (1896-1934), p. 3-3B; 5B-6. Alfredo Chaves, [s.d]. Um histórico da atuação do Pe. Matteo Pasquali em Alfredo Chaves pode ser encontrada em: DUARTE, Eduardo. *Padre Mateus Pasquali e seu curato*. Veranópolis: Tipografia Pessato, 1953. O fato é assim descrito por Frei Bernardin: “Par la revolution: le chef des fédéraux lui fend le crâne avec son sable, le surprenant prêt la récitation de l’office; mais don Matteo saisit l’adversaire et le contient. Caché dans l’église, pour 3 jours, posté à l’unique ouverture avec une hache: ‘s’ils viennent, je ferai jouer l’instrument’. Reçut les félicitations du gouvernement en étant un des fidèles de la République.” (D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 5(1898-1899)*, p. 57. AC/11A). Na versão de Duarte (1953, p. 25), Pe. Matheus foi subjugado pelos maragatos e sua vida só foi poupada porque os soldados acreditavam que quem matasse um padre iria para o inferno. Outros padres italianos que trabalharam no RS e defendiam os ideais republicanos foram o ex-capuchinho de Salerno, Pe. Nicolao Maria Berardi e o Pe. José Cicirello de Potenza (RUBERT, 1977, p. 30 e 34). Na RCI, destacou-se como republicano o Pe. João Menegotto, primeiro pároco de Bento Gonçalves (POSSAMAI, 2005, p. 121-122). Eduardo Duarte é um dos personagens mais interessantes da história de Veranópolis. Amigo íntimo dos frades, foi ao mesmo tempo parte da elite governante do RS. Segundo Frei Louis de La Vernaz, “le professeur public Eduardo Duarte depuis sa conversion s’est fait apôtre auprès de ses élèves et auprès de ses compatriotes. Il nous rend des services délicats et empreints d’un esprit chrétien” (LA VERNAZ, Louis de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 17 septembre 1907. AC/8P/1906-1909/1907). Iniciou sua carreira como professor público em Lageadinho (Veranópolis), foi conselheiro municipal, Major da Guarda Nacional, bacharel em Medicina, Vice-Diretor do Museu Júlio de Castilhos, Diretor de Sessão do Arquivo Histórico do Estado, criador do Instituto Histórico do Estado do qual foi Diretor Perpétuo, Diretor Geral da Secretaria do Interior e Justiça do RS e Diretor Geral da Casa da Moeda do Brasil (SPALDING, Walter. *Construtores do Rio Grande*. Porto Alegre: Sulina, 1969. Vol. I. p. 189-196).

²⁶⁸ DUARTE, 1953, p. 26-31.

²⁶⁹ RUBERT, 1977, p. 68.

²⁷⁰ COSTA, 1998, p. 170-171.

na morte do Pe. Sório estavam envolvidos fatores passionais (teria desonrado uma moça), políticos e econômicos (o padre disputava a liderança da colônia com o comerciante Paolo Bortoluzzi) e ideológico (ousara confrontar a maçonaria local).²⁷¹

Em Nova Roma, a disputa pela localização da Paróquia foi longa. Iniciou em 1895 quando os colonos construíram a capela do Sagrado Coração de Jesus em Nova Treviso. O bispo decidiu que a sede seria em Nova Roma. Moradores dos dois locais enfrentaram-se com armas. O conflito aumentou quando o Pe. Josué Bardin instalou-se na Linha Castro Alves criando outro polo religioso. Padre nenhum conseguiu fixar-se no local até 1908 quando o Pe. Antonio Rizzotto iniciou a pacificação dos ânimos.²⁷² Pe. Henrique Compagnoni, seu sucessor, ao deixar a paróquia no início de 1914, publicou uma carta no jornal “Il Colono Italiano” agradecendo ao povo a acolhida e explicitando as razões do conflito:

Antes que aceitasse esta paróquia, todos me falavam mal dela, pintando-a com negras cores, mas agora tenho conhecimento que todas aquelas conversas tolas a respeito de Nova Roma, não passavam de exagerações, e se no passado houve qualquer dificuldade, nunca foi devido à má vontade do povo, mas, pelo contrário, à má vontade de algum sacerdote, seduzido por insignificantes negociantes que o dominavam e se serviam do sacerdote mais para próprios interesses materiais, que para a salvação das almas; negociantes que ainda existem, porém, mais sóbrios e que pretendiam para o sacerdote o ofício de falcão em favor do caçador, isto é, convocar os paroquianos para o negócio assim como o falcão chama os passarinhos para a insidiosa rede.²⁷³

A crer na afirmação do padre, não apenas os comerciantes disputavam a presença do padre no local. Alguns padres aproveitavam a disputa para buscar os próprios interesses.

Conflito explicitamente ideológico entre um padre e a autoridade pública aconteceu em Caxias do Sul nos anos de 1898 e 1899. Pe. Pietro Nosadini iniciou a organização de associações católicas e, com a pregação no púlpito e a palavra impressa no jornal “Il Colono Italiano”, enfrentou os carbonários, a maçonaria e o Intendente, José Cândido de Campos Júnior. Com várias escaramuças e demonstrações de força, o conflito se estendeu até o final

²⁷¹ VENDRAME, 2013; VESCIO, 2001.

²⁷² BAREA, 1995, p. 44. No ano de 1899, Frei Bruno e Frei Léon pregaram missões em Nova Treviso. Dado o abandono pastoral, a busca pelos sacramentos foi muito grande, especialmente a confissão. Na opinião de Frei Bernardin, nesse caso como em outros semelhantes, a sede da paróquia devia ser estabelecida no mesmo local onde o governo colocava a sede administrativa do município (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 65-66. AC/11A).

²⁷³ *Prima che io accettassi questa Parrochia, tutti me ne parlavano male, dipingendola a tristissimi colori; ma ora conosco che tutte quelle chiacchi ere fatte contro Nova Roma non erano che esagerazioni, e che se per il passato vi fu qualche difficoltà, non fu mai causata dalla cattiva volontà del popolo, ma piuttosto dalla mala volontà di qualche sacerdote, che lasciandosi sedurre da certi negoziantelli gli facevano fare a loro modo, servendosi del sacerdote non per la salute delle anime, ma di richiamo per il loro interesse materiale; negoziantelli che tuttora esistono, ma piú pacati di prima e che pretendevano che il sacerdote facesse rufficcio che fa il falco pel cacciatore, cioè, chiamare i parrochiani alia bettola, come il falco chiama l'iuocente augelin uella rete traditrice.* COMPAGNONI, Henrique. Un saluto ai miei parrochiani. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno V, n. 45, p. 2, 29 gennaio 1914.

de 1899 quando o padre, por razões ignoradas, retirou-se para a Itália.²⁷⁴

Em 1902, em Protásio Alves, o padre scalabriniano Giuseppe Pandolfi que assumira a paróquia naquele ano, foi obrigado a deixá-la “por graves motivos”. Só oito anos depois outro padre voltaria a residir no local.²⁷⁵

No mesmo ano, em Vacaria, um conflito político envolveu os dois padres do lugar. Enquanto o pároco Mário Deluy apoiava a oposição federalista, seu vigário, Pe. José Freysse, posicionava-se a favor dos PRR. Numa atitude de independência em relação à política, o bispo retirou os dois padres e entregou a administração da paróquia aos capuchinhos.²⁷⁶

Tendo chegado em Antônio Prado no ano de 1897, Pe. Carmine Fasulo protagonizou um conflito com várias facetas. Em 1899 foi candidato a Intendente pela oposição federalista. A eleição, vencida pelo padre, foi anulada e um representante do PRR nomeado.²⁷⁷ Em 1903, o padre se retirou para Ipê. Segundo Barea, a razão foi um conflito religioso.²⁷⁸ Já para Frei Bruno, o padre teria sido expulso pelo povo por ter-se conflituado com as irmãs de São José.²⁷⁹ Barbosa afirma que foi um conflito com os carbonários anticlericais a razão da retirada do padre.²⁸⁰ Grazziotin, a partir da investigação da presença da loja maçônica em Antônio Prado, afirma que o conflito não poderia ter sido com os maçons, pois não existia Loja na cidade naquele momento, mas com carbonários abrigados na Sociedade de Mútuo Socorro Vitorio Emmanuelle III.²⁸¹ Para Costa, a intempestividade do padre e a ação de anticlericais foram as razões do conflito.²⁸² Já um frade francês que residia na vizinha Nova Trento, afirma que o conflito foi com membros da administração municipal ligados aos

²⁷⁴ MANICA, Ernesto. O Clero, seu papel civilizador durante 75 anos de colonização italiana. In: BERTASO, Henrique D’Avila; LIMA, Mario de Almeida (Org.). *Album comemorativo do 75º aniversário de colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1950. p. 238-254. Esta nota: p. 243; HENRICHES, Liliana Alberti (org.). *Histórias da imprensa em Caxias do Sul*. Caxias do Sul: Museu Municipal/Arquivo Histórico de Caxias do Sul/Pioneiro, 1988. p. 24. O conflito é apresentado, na perspectiva católica, com ampla documentação e detalhes de pessoas que o viveram em: COSTAMILAN, Ângelo Ricardo. *Homens e mitos na história de Caxias*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989; Costa (1998, p. 170) reconhecendo a hostilidade da maçonaria para com a Igreja, apresenta a personalidade intransigente do padre como a causante do conflito.

²⁷⁵ BAREA, 1995, p. 53.

²⁷⁶ GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Vacaria. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, nº 9-10, p. 235-237, septembre-octobre 1921E. Esta nota: p. 235; DOTTI, Orlando. *Pe. Mario Deluy: missionário e pastor*. Porto Alegre: EST, 2009. p. 60-61. Mesmo fora da RCI, incluímos o episódio de Vacaria por sua peculiaridade – dois padres que tomam posições políticas divergentes – e por envolver diretamente os capuchinhos.

²⁷⁷ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, para 78. AC/11A.

²⁷⁸ BAREA, 1925, p. 91.

²⁷⁹ GILLONNAY, 2007, p. 283-284 – carta de 6 de março de 1904.

²⁸⁰ BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Antônio Prado e sua história*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980. p. 40-42.

²⁸¹ GRAZZIOTIN, Vitor. A maldição do padre. In: GUZZO, Dirce Bambatti; BACCARIN, Onira; BARROSO, Véra Lucia Maciel (Orgs.). *Raízes de Antônio Prado*. Porto Alegre: EST, 2008. p. 87-95.

²⁸² COSTA, Rovílio. Padre Carmine Fasulo: comunicar para evangelizar. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37 n. 156 p. 289-296 jun. 2007. Esta nota: p. 292.

comerciantes locais. Estes sofreram as consequências da retirada do padre: sem a missa dominical, o comércio morria.²⁸³ Depois de negociações envolvendo as autoridades locais, estaduais, o bispo e o padre, Pe. Carmine retirou-se da cidade e tudo voltou ao normal.²⁸⁴

Em 1905, a população de Guaporé se insurgiu contra o bispo Dom Cláudio que, em sua visita pastoral, prometeu criar uma paróquia em Serafina Correa.²⁸⁵ Em 1909, em Taquara, são os comerciantes protestantes que impedem a transferência da paróquia católica para um lugar mais salubre da cidade.²⁸⁶ Em 1904, Pe. Massimo Rinaldi desistiu de estabelecer-se em Fagundes Varela devido à impossível conciliação entre os habitantes do local e os de Barro Preto que também queriam a sede do curato. O conflito perdurou por nove anos e um padre só se estabeleceu no local em 1913.²⁸⁷

2.6 Os capuchinhos, a política e a maçonaria

Tendo deixado a França devido à perseguição movida pelo Estado contra a Igreja e, de modo especial, contra as ordens religiosas, era normal que os capuchinhos vissem com desconfiança um regime republicano que se inspirava no positivismo e cujos principais dirigentes eram afiliados à maçonaria. Tal desconfiança dissipou-se nos primeiros anos de contato e os frades logo perceberam a diferença entre a República francesa e a brasileira:

República separada da Igreja, o governo vale mais que seu nome. A Igreja vive livre no Brasil, respeitada pelo Estado e muitas vezes mesmo (quase sempre) ajudada por ele. Os maçons e os positivistas dominam os cargos públicos. Nesse exercício eles não fazem todo o mal que poderiam fazer. As razões são: 1º um resto de fé; 2º a necessidade, por eles percebida, e às vezes externada, de um princípio religioso para sustentar a sociedade; 3º o medo do povo que eles sabem ser simpático à Igreja.²⁸⁸

Frei Bruno, superior da missão, também afirma as boas relações entre a Igreja e o Estado no Brasil: “No Brasil a Igreja é separada do Estado, mas eles vivem como bons

²⁸³ SILVA, José da. A travers un pays en révolution. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Anée, n° 11, p. 337-341, novembro 1904C. Esta nota: p. 340. O frade francês que escreve sob o pseudônimo de José da Silva é, muito provavelmente, Frei Robert D’Apprieu.

²⁸⁴ SILVA, José da. A travers un pays en révolution. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Anée, n° 12, p. 368-372, dezembro 1904D. Esta nota: p. 369.

²⁸⁵ BAREA, 1995, p. 58.

²⁸⁶ RECK, II[?]. Carta a Frei Bernardin. In: D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 22 (1909)*. AC/11A. Mesmo estando Taquara fora da RCI, mantemos a informação pelo inusitado do fato.

²⁸⁷ BAREA, 1995, p. 51-52.

²⁸⁸ *République séparée d’avec l’Église, le gouvernement vaut mieux que son nom. L’église vit libre au Brésil, respectée de l’état, et souvent même (reste d’habitude) aidée par lui. Les maçons et les positivistes dominent dans les charges. Ils n’y font pas tout le mal qu’ils pourraient. Les raisons en sont: 1º un reste de foi; 2º la nécessité par eux comprise, et parfois externée, d’un principe religieux pour soutenir la société; 3º la crainte du peuple qu’ils savent sympathique envers l’Église.* LA ROCHE, Raphael de. Rapport adressé au Rme. P. Général par le T. R. P. Raphael, Ministre Provincial, sur sa visita canonique faite à la Mission du Brésil. Paris, AC/5P/ Transcriptions registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 13-23. Esta nota: p. 22)

vizinhos; eles se amam e se ajudam reciprocamente.”²⁸⁹ No ano de 1907, ele encaminhou o registro de uma “sociedade civil” para representar a missão ante o poder público.²⁹⁰

Tal aceitação tácita da realidade não muda os princípios pelos quais pensam a relação Igreja-Estado. Em artigo no jornal “Actualidade” por ocasião dos 50 anos da unificação da Itália, Frei Bruno expõe seu pensamento sobre o tema:

[...] foi um erro de pretender fundar a unidade italiana, isto é, a união dum povo católico, colocando na base da unificação um princípio de direito, o qual consiste na ofensa feita às convicções religiosas da maior parte dos italianos. Foi um erro querer engrandecer a Itália, procurando abafar aquilo que é uma das maiores glórias da Itália, isto é, o Papado. Foi um erro intentar ressuscitar a glória de Roma apagando a luz de que recebe o seu mais puro resplendor. Esta luz, todos o sabem, é o Papa. Sim, o governo, para procurar o bem da Itália, podia achar meios mais justos e mais acertados. Mas a principal razão que motiva o luto do Papa e a tristeza dos católicos, é que o cinquentenário comemora uma injustiça e um atentado contra a liberdade e dignidade do chefe da Igreja. Sim, a espoliação do Papa foi uma injustiça contra o direito natural. O Papa foi espoliado porque era fraco. Foi a força brutal que triunfou contra o direito. [...] além disso, a espoliação do Papa foi um atentado contra a liberdade e dignidade do chefe supremo da Igreja. O Papa precisa de uma liberdade plena e absoluta para cumprir a sua missão, sendo seu dever falar com autoridade a todos os povos e a todos os governos deste mundo.²⁹¹

Concretamente, no Brasil, a posição dos frades será a de não envolver-se na política. Seguindo a classificação de Giron, mesmo sendo franceses, eles podem ser, “grosso modo”, incluídos no partido dos “austríacos”.²⁹² Eles sabem que envolver-se na política seria perigoso para sua missão, pois, “no Brasil, a política tudo domina, até mesmo a justiça e é uma luta surda e constante entre partido e partido. [...] O único que nos resta é trabalhar e rezar.”²⁹³ Na reunião definitorial de 1906, uma ordem é dada aos párocos: “Nas questões públicas, eles se absterão de ingerir-se na política e principalmente na administração civil.”²⁹⁴

É um equilíbrio difícil, pois, devido à origem francesa, os frades foram alvo de suspeita e vigilância tanto por parte do governo brasileiro como dos agentes consulares franceses e italianos. Por ocasião da chegada dos frades, o cônsul italiano escreveu ao pároco de Garibaldi, Giovanni Fronchetti, que era cônsul da Áustria na localidade, pedindo-lhe que

²⁸⁹ *Au Brésil l'Église est séparée de l'État, mais ils vivent en bons voisins; ils s'aiment et s'aident réciproquement.* GILLONNAY, Bruno de. Chez les indiens de l'État du Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XI Année, n° 2, p. 54-57, février 1910A. Esta nota: p. 55.

²⁹⁰ GILLONNAY, 2007, p. 340-341 – Carta de 21 de fevereiro de 1907; GILLONNAY, 2007, p. 357 – Carta de 14 de fevereiro de 1907.

²⁹¹ GILLONNAY, Bruno de. Festas e luto. *Actualidade*, Porto Alegre, Anno I, Num. 16, 20 de maio de 1911, p. 1.

²⁹² GIRON, 1994.

²⁹³ *Au reste, la politique y domine tout, même la justice, et c'est une lutte sourde et constante entre parti et parti. Qu'en deviendra-t-il finalement? Secret de Dieu. Il n'y a qu'à bien travailler et prier.* LA ROCHE, Raphael de. Rapport adressé au Rme. P. Général par le T. R. P. Raphael, Ministre Provincial, sur la visite canonique faite à la Mission du Brésil. Paris, AC/5P/ Transcriptions registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 13-23. Esta nota: p. 22.

²⁹⁴ *Ao temporel, il s'obstendra d'ingérence dans la politique, et surtout l'administration civile.* EXTRAIT de la Réunion Définitoriale. Chambéry, 11 Octobre 1906. AC/10-E-1

tivesse cuidado com os frades, pois eram franceses. Muitas das correspondências enviadas aos frades eram abertas antes de serem entregues. Diante do fato e da suspeita que isso se devesse a questões políticas, Frei Bernardin escreveu ao provincial explicitando sua posição: “[...] nós não estamos aqui para fazer política. Nem a república brasileira, nem os consulados italianos podem e, esperamos, não poderão jamais colocar qualquer sombra sobre nossa conduta.”²⁹⁵

Para garantir a neutralidade, os frades, quando possível, omitiam o fato de serem franceses para que isto não fosse interpretado politicamente: “nas colônias italianas nós não podemos de modo nenhum falar de nossa língua e de nossa nacionalidade. [...] E se até agora nós tivemos toda a simpatia, um pouco é porque nós nos fizemos mudos e mortos em tudo o que diz respeito a nossa nacionalidade, à política e ao patriotismo.”²⁹⁶

Doze anos depois, ao elaborar o relatório da missão, Frei Bernardin relata o não envolvimento dos frades com a política. E o interessante é que ele assinala que isso foi feito por iniciativa dos frades, sem depender das orientações que a Santa Sé dava para tal:

Felizmente nunca nos dedicamos à política no Brasil. Há grande vigilância sobre os missionários que se deixam envolver por estas malhas. Em 1910 ou 1909, não recordo bem, a Sagrada Congregação dos Religiosos enviou a todos os religiosos missionários do Brasil a ordem, que nos pareceu estranha, de se ocuparem das almas e não da política. Ficamos a nos perguntar que abuso teria provocado semelhante ordem. E em todo o caso, se alguns missionários do Brasil se lançaram na política, não foram os nossos.²⁹⁷

Foi através das relações pessoais que os frades buscaram exercer influência sobre as autoridades, tanto as representantes do governo francês como sobre as brasileiras. Junto ao governo francês, buscaram apoio “moral e material” para as escolas das irmãs de São José na RCI. Frei Bruno, nos primeiros anos da presença em Garibaldi, entrou em contato com o Vice-cônsul em Porto Alegre e com o Cônsul em São Paulo do qual obteve carta de recomendação para tornar a missão um empreendimento cultural de interesse público diante do governo francês, o que lhe permitiria obter subsídios financeiros.²⁹⁸

O representante consular francês em Porto Alegre, Octave Courtheil, fazia parte do círculo de amizades pessoais dos frades. Os Freis Bruno e Jean de Cognin intermediaram a venda do Colégio Sévigné, propriedade da esposa do Cônsul, Émiline Courtheil, às irmãs de

²⁹⁵ [...] nous ne sommes pas ici pour faire de la politique. Ni la république brésilienne, ni les consulats italiens ne peuvent et, espérons-le, ne pourront jamais prendre raisonnablement ombre de notre conduite. D'APPREMONT, Bernardin de. Lettre au Ministre Provincial. Esperança, 28 mai 1901. AC/Lettre des Missionnaire/P. Bernardin. Sobre a atuação dos cônsules italianos juntos aos imigrantes na RCI ver: IOTTI, Luiza Horn. *Imigração e poder: a palavra oficial sobre os imigrantes italianos no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010. p. 89-144.

²⁹⁶ GILLONNAY, 2007, p. 56 – Carta de 25 janeiro 1897.

²⁹⁷ D'APREMONT, 1976, p. 87.

²⁹⁸ GILLONNAY, 2007, p. 55-57; 61-63; 70-71; 78-81;84. Não há informações sobre o êxito de tal demanda.

São José.²⁹⁹

Com as diversas instâncias do governo brasileiro, os frades não temiam estabelecer relações pessoais que iam desde a polidez até a amizade. A caminho do Brasil, no ano de 1902, Frei Fidèle, juntamente com Frei Michel des Molletes e os estudantes que os acompanhavam, durante a estadia no Rio de Janeiro, fizeram uma visita de cortesia ao Presidente do Brasil, Rodrigues Alves. Este os recebeu e lhes desejou sucesso na missão e lhes garantiu a proteção da Presidência. No mesmo dia, após visitar o Núncio, os frades fizeram uma visita ao Cônsul francês no Rio de Janeiro.³⁰⁰

No RS, as relações pessoais dos frades franceses com os sucessivos governantes estaduais sempre foram muito próximas. Mesmo afirmando ser Júlio de Castilhos um “verdadeiro ditador, embora sem ter o título”, Frei Bernardin afirma que ele “estava de acordo com o herói católico do Equador: Garcia Moreno” no seu combate à maçonaria:

Não era por espírito de catolicismo que Júlio de Castilhos combatia a maçonaria, pois que ele mesmo era positivista, mas por interesse político: temia o chefe da maçonaria brasileira. Seu raciocínio contra a seita era, sob certo ponto de vista, mais surpreendente. “A maçonaria, dizia ele, é uma vergonha! Por que se esconde se quer o bem? Os poderes públicos não podem admitir as sociedades secretas”.³⁰¹

A admiração pelo caudilho era regulada pela sua capacidade de gerar favores para a missão. No dia 28 de outubro de 1903, quatro dias após a morte de Júlio de Castilhos, o Vice-cônsul francês sugeriu a Frei Jean de Cognin e a Frei Bernardin, que, em acordo com o bispo, rezassem uma missa solene em homenagem ao falecido. O objetivo era ganhar as simpatias de Borges de Medeiros, presidente do Estado e sucessor de Júlio de Castilhos à frente do PRR. A reação de Frei Bernardin foi forte: “Eu senti todo meu sangue ferver. Além disso ser impossível por motivos superiores, nós bem vimos a que se reduz a benevolência destes tiranetes.”³⁰²

Os “motivos superiores” eram as ordens do bispo para que não houvesse celebração em homenagem ao falecido. As “benevolências” negadas não se referiam a Júlio de Castilhos, mas a Borges de Medeiros, o qual negara a Frei Bruno um pedido de audiência em que lhe solicitaria ajuda para a implantação de escolas entre os indígenas do norte do Estado.

No eleição de 1907, quando a oposição apresentou o nome de Fernando Abott contra o

²⁹⁹ GILLONNAY, 2007, p. 338 – 27 de setembro de 1906; p. 343 – carta de 29 de outubro de 1906.

³⁰⁰ MOLETTES, Michel de. *Récit du voyage du R. P. Michel des Molettes au Rio Grande. Juin 1902-début 1903*. Paris, AC/5P. p. 33.

³⁰¹ D'APREMONT, 1976, p. 115-118.

³⁰² *Je senti tout mon sang bouillonner. Outre que la chose est impossible pour des motifs supérieurs, nous avons trop vu à quoi se réduit la bienveillance de ces tyranneaux.* D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 9 (1903-1904)*, p. 9. AC/11A.

de Carlos Barbosa que representava a continuidade do PRR no poder, os frades se sentiram numa “situação espinhosa” e buscaram manter a prudência para não serem identificados nem com um grupo e nem com outro e assim manter o prestígio “[...] sem perderem a confiança ou o estima de quem quer que fosse.”³⁰³

As relações com a Presidência do Estado foram restabelecidas na medida em que o governo passou a subsidiar as atividades dos capuchinhos. Em 1909, o Presidente do Estado, Carlos Barbosa, abriu crédito especial para a catequese indígena em Lagoa Vermelha.³⁰⁴

A estima dos capuchinhos por Borges de Medeiros e Carlos Barbosa aumentou quando, em 1910, este último, então Presidente do Estado, com o apoio de seu chefe político, enviou ao presidente da República, Nilo Peçanha, mensagem qualificando de autoritário o decreto por ele emanado proibindo a entrada no Brasil de religiosos estrangeiros. A medida visava impedir o ingresso dos jesuítas expulsos de Portugal pela revolução republicana.³⁰⁵

Segundo Frei Bernardin, o único a lamentar na figura de Borges de Medeiros era o fato de ele ter sido desviado da fé e ter permanecido apegado ao positivismo:

O Dr. Borges de Medeiros teve a infelicidade de perder a fé desde sua infância, a fé católica de sua família. É uma das numerosas vítimas do ensino ímpio e ateu dos últimos tempos do Império. As Faculdades de São Paulo, onde estudou Direito, eram então um foco de incredulidade. [...] Mas o Dr. Borges de Medeiros, embora sua estima sincera pela Igreja Católica e, ainda que partidário resolutivo da liberdade religiosa, permaneceu positivista.³⁰⁶

Será nas municipalidades que os capuchinhos efetivarão uma eficaz aproximação ao poder político. Atentos ao dia a dia das pequenas comunidades, os frades rapidamente se apossaram dos meandros da dinâmica política local. Desde cedo eles entenderam que as autoridades locais não eram de fácil relacionamento. Em carta ao Provincial no ano de 1899, entre as dificuldades da missão, Frei Bruno apresenta a convivência com as autoridades civis: “Esta autoridade é excessivamente ciumenta; além disso, é maçônica. Se a gente a fere, ela se vingará, cedo ou tarde. Há então um grande caminho difícil a encontrar entre dois escolhos: o dever de pregar a verdade e o perigo de ofender a autoridade.”³⁰⁷

³⁰³ D'APREMONT, 1976, p. 195.

³⁰⁴ GILLONNAY, 1910, p. 54-57. Esta nota: p. 55; GILLONNAY, Bruno de. Chez les indiens de l'État du Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XI Année, n° 3, p. 85-87, mars 1910B. O caráter autocrático do governo permitia que o Presidente do Estado, contrariando o estabelecido na constituição que proibia o Estado de subsidiar atividades educacionais privadas, liberasse créditos especiais para auxiliar obras educacionais e sociais católicas (ISAIA, 1998, p. 71). Sobre a educação indígena desenvolvida pelos capuchinhos voltaremos em 3.4.3.

³⁰⁵ CHAMBÉRY, Léandre de. Lettre au Ministre Provincial. Porto Alegre, 26 decembre 1910. AC/8P/1911-1925/1910-1911. Em Porto Alegre, no dia 10 de novembro, houve manifestação de apoio, comandada por Barros Cassal, à posição de Nilo Peçanha (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 25 (1910)*, p. 37. AC/11A). A medida foi considerada ilegal pelo senado e o Supremo Tribunal concedeu *habeas corpus* aos jesuítas portugueses.

³⁰⁶ D'APREMONT, 1976, p. 125.

³⁰⁷ GILLONNAY, 2007, p. 131 – Carta de 25 de março de 1899.

Eles sabiam que o PRR estendia seu poder até o mais remoto rincão e que o sistema eleitoral era apenas uma forma de dissimular a ditadura do partido. A manipulação das eleições é do conhecimento dos frades. Em seu “Journalier”, Frei Bernardin faz menção a diversos episódios acontecidos na região – Veranópolis, Antônio Prado, Feliz – em que, as eleições municipais vencidas pela oposição foram anuladas e, no lugar do vencedor opositor, foram nomeadas pessoas do partido no poder no Estado. Em Feliz, as pessoas que haviam apoiado o candidato da oposição foram presas e mantidas incomunicáveis por tempo indeterminado.³⁰⁸

Apesar disso, segundo Frei Bernardin, a prática dos frades foi a de sempre manter bom relacionamento com as autoridades locais:

Antes de entrar nos pormenores sobre o zelo dos nossos Vigários para com suas ovelhas, convém talvez ressaltar algo com referência às suas **relações com as autoridades civis**. No que depende de nós, essas relações são excelentes. Em Nova Trento, a autoridade municipal de Caxias e as subautoridades locais só tiveram, em nossos padres, bons amigos e dedicados colaboradores, tanto no que tange à paz, como ao progresso. Não que não hajam surgido, aqui e acolá, algumas queixas contra eles, o que é inevitável num ambiente onde cada cabeça é um vulcão. Mas, graças a Deus, nossos religiosos se saíram sempre bem, e mais estimados, de toda intriga mesquinha.³⁰⁹

Segundo o mesmo Frei Bernardin, o que motivava os frades a esta atitude era a defesa dos interesses dos colonos: “Nossos padres sempre se associaram a todas as legítimas reivindicações dos colonos, reivindicações que aconselharam, dirigiram e os mantiveram dentro dos limites da legalidade e da prudência.”³¹⁰

A proximidade com os coronéis políticos do castilhismo-borgismo foi outro caminho para manter-se em sintonia com as autoridades locais. Em Veranópolis, eles não temem trabalhar junto ao Pe. Matheus Paschoali, um dos poucos padres assumidamente republicanos da região.³¹¹ É através dele que conheceram o comandante do 65º Corpo de Cavalaria da Guarda Nacional, o Coronel Avelino Paim. Depois da guerra de 1893-1895, o coronel se estabeleceu em Vacaria onde foi Intendente e Deputado Estadual. Sua casa foi por muitos anos um lugar de repouso para os frades em suas andanças pelos Campos de Cima da Serra.³¹² No ano de 1903, o coronel Avelino Paim, a pedido de Frei Alfred, foi nomeado por Dom Cláudio para presidente da comissão de construção da igreja de Vacaria.³¹³

As escolas foram outro instrumento para a aproximação com o poder local. Em 1896,

³⁰⁸ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 1. AC/11A.

³⁰⁹ D'APREMONT, 1976, p. 122.

³¹⁰ D'APREMONT, 1976, p. 194

³¹¹ GILLONNAY, 1921D, p. 188.

³¹² COURSEBAC, Ch. Retour aux colonies. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, X Année, nº 1, p. 26-28, janvier 1909. Esta nota: p. 26.

³¹³ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 56. Vacaria, 1903.

em Garibaldi, Frei Bruno suspendeu as negociações relativas à vinda das irmãs de São José pois sabia que, qualquer que fosse o resultado, seria usado como instrumento na luta política local.³¹⁴

Da mesma forma foi tratada a vinda dos irmãos maristas para o local. Frei Bruno insiste na necessidade de que um deles, pelo menos, falasse e ensinasse em língua alemã. Esta seria uma forma de aproximação com os alemães que, na projeção de Frei Bruno, logo seriam os dirigentes da localidade e do Estado.³¹⁵ O mesmo critério já fora apresentado para escolher os frades que viriam para a missão:

Aí está um grande passo a dar. Sem falar do bem a realizar, nós dobraremos, num só golpe, a importância de nossa Missão. Parte da riqueza e alguns cargos políticos já estão e, talvez sem muito tardar, a direção da Província se encontrará também nas mãos dos alemães. Como consequência, não é uma coisa sem importância para nosso hábito de se colocar em relação e de ganhar a simpatia de tal gente.³¹⁶

Em Vacaria, o raciocínio foi o mesmo:

Uma outra vantagem enorme dessa obra é a de nos tornar aceitos pelo povo e o governo brasileiros. [...] Essa obra nos mereceria a proteção do governo e poderia nos proteger em tempo de revolução. O intendente de “Vacaria” [...] se encantou por esta obra. [...] O favor do governo não é de desdenhar nos tempos que atravessamos.³¹⁷

No Toldo de Cacique Doble, por ocasião da primeira comunhão de um grupo de 20 índios, fizeram-se presentes à cerimônia as principais autoridades locais: o Sub-Intendente Coronel Firmino de Almeida Mascarenhas; o juiz distrital Empídio Rodrigues Chaves; o juiz do distrito de Sananduva, Victor de Moraes Branco, filho do Coronel Heliodoro de Moraes Branco, chefe político da região.³¹⁸

2.6.1 Os capuchinhos e a maçonaria

Seguindo a lógica do projeto de reforma romanizante, os capuchinhos veem na maçonaria um dos males que, desde o tempo do Império, afetavam o Brasil: “Desde muito a maçonaria, com ares de inocente e um exterior caritativo, é muito poderosa no Brasil.”³¹⁹ No pensar dos frades, no tempo do Império, ela era responsável pela mentalidade e prática josefinista. Agora, na República, ela age espalhando entre os governantes o positivismo e preparando, através das escolas superiores, novos dirigentes com a mesma mentalidade. Seu objetivo era descristianizar o país. Para tal, usava dois artifícios: a ação e a propaganda:

³¹⁴ GILLONNAY, 2007, p. 42. Carta de 26 de setembro de 1896.

³¹⁵ GILLONNAY, 2007, p. 143. Carta de 12 de junho de 1899.

³¹⁶ GILLONNAY, 2007, p. 111 – Carta de 7 de agosto de 1898.

³¹⁷ GILLONNAY, 2007, p. 197 – Carta de 25 de abril de 1901.

³¹⁸ CARNIEL, Guerino; GELAIN, Giuseppe; BETTILOLO, Giuseppe. Venti indi che ricevanno la I^a S^a Comunione. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 5, num. 11, 31 maggio 1913, p. 2.

³¹⁹ D'APREMONT, 1976, p. 19.

Entendemos por ação, o manejo nos empregos públicos e toda a engrenagem da sociedade. [...] Quanto à propaganda das ideias, a maçonaria trabalha pela imprensa, pela palavra, por manobras ambíguas, provocações de pretensos escândalos clericais.³²⁰

Na RCI, a presença da maçonaria não é vista como um problema maior. Segundo Frei Bruno, os colonos não se deixam facilmente por ela seduzir:

[...] estas colônias parecem ser um povo que Deus manteve como reserva. Se esse povo recebe uma boa direção ele se tornará uma bela porção da Igreja de Deus. Ele tem tudo o que é necessário para isso: a fé, a moralidade, o vigor físico. Se, pelo contrário, não se vela ativamente sobre seu berço, ele se deixará facilmente desgarrar e seduzir. Os perigos não faltam: a Franco-maçonaria, muito ativa no Brasil, trabalha para ganhá-lo; felizmente, por sua natureza, os colonos são refratários às insinuações da seita.³²¹

Segundo Frei Léon, a pouca penetração da maçonaria na RCI deve-se também à fragilidade de seus componentes:

Esta triste semente também aqui está presente, principalmente nas cidades, e eu até acho que eles são mais numerosos que na Europa; o desejo de incomodar, de fazer o mal eles o tem do mesmo modo que aqueles da Europa, apenas que eles são um pouco mais ignorantes.³²²

O mesmo não acontecia na região dos brasileiros. Em Vacaria, segundo Frei Fidèle, a franco-maçonaria está presente e se opõe à pregação das verdades cristãs feita pelos frades.³²³

Apesar de sempre afirmar, por princípio, que a maçonaria era um dos inimigos que devia ser combatido, muitas vezes, em situações concretas, os frades se abstinham de tomar posição contra a ela e seus representantes locais. Em Caxias do Sul, por ocasião do conflito do Pe. Nosadini com a maçonaria local, os frades se mantêm neutros:

Logo nos primeiros anos depois da chegada dos nossos padres no Rio Grande do Sul, Caxias foi teatro de gigantesca luta entre Dom Nosadini, vigário da cidade, e a maçonaria. O impetuoso vigário envidou todos os esforços para nos engajar na luta. Ficamos de sobreaviso. É que as circunstâncias exigiam a maior prudência como os acontecimentos o confirmaram. Após uma agitação que abalou todo o Rio Grande do Sul e na qual todas as autoridades supremas, civis e eclesíásticas, foram levadas ora num sentido, ora num outro e o pobre vigário teve de regressar para a Itália sem nada conseguir, a não ser, um atentado de assassinio contra a sua pessoa, a ruína de suas esperanças e a ira do próprio Bispo. Em princípio, dom Nosadini devia receber o nosso apoio, se reduzíssemos a questão a uma simples proposição como esta:

³²⁰ D'APREMONT, 1976, p. 115.

³²¹ [...] ces colonies semblent être un peuple que Dieu tient en réserve. Si ce peuple reçoit une bonne direction il deviendra une belle portion de l'Église de Dieu. Il a tout ce qu'il faut pour cela: la foi, la moralité, la vigueur physique. Si, au contraire, on ne veille attentivement sur son berceau, il se laissera facilement égarer et séduire. Les dangers ne manquent pas pour lui: la Franc-Maçonnerie, très active au Brasil, travaille à le gagner; heureusement que, par nature, les colons sont réfractaires aux insinuations de la secte. GILLONNAY, Bruno. Mission des FF.-Mineurs Capucins de Savoie ao Brésil (suíte e fin.). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, I Année, n° 7, p. 207-213, juillet 1900D. Esta nota: p. 213.

³²² Cette triste graine existe aussi par ici, surtout dans les villes, et même, je crois qu'ils sont plus nombreux qu'en Europe; le désir de nuire, de faire le mal ils l'ont aussi como ceux d'Europe, seulement ils sont un peu plus ignorants. MONTSAPÉY, Leon de. Lettre au ministre provincial. Conde d'Eu, 3 aout 1899. AC/7P/Lettres des missionnaires/Leon

³²³ LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle. Lettre au Ministre Général. Vacaria, 3 juillet 1903. AC/Letres des Missionnaires/P Fidèle.

“deve-se combater a maçonaria”. Mas, na realidade, havia grandes interrogações que nos obrigavam à abstenção e à expectativa.³²⁴

Em Vacaria, quando os frades iniciaram a construção da nova igreja, o Grão-Mestre da Loja local (inativa naquele momento) assumiu a Presidência da Comissão de Construção e foi grande amigo dos frades.³²⁵

Em Porto Alegre, entre as diversas amizades que os frades franceses cultivaram, estava a do advogado Antônio Carlos Pereiro da Cunha e sua esposa Calina von Koseritz, filha de Carlos von Koseritz.³²⁶

2.6.2 Dois conflitos: Vespasiano Correa e Sananduva

Apesar do cuidado com que os frades administraram as relações nas cidades onde se estabeleceram, conflitos com lideranças políticas e econômicas locais não deixaram de acontecer. Dois conflitos deixaram marcas que perduraram na memória capuchinha e na memória popular. Ambos mostram o entrelaçamento de questões políticas e econômicas.

O primeiro foi o de Vespasiano Correa (na época chamada Esperança) e se desenrolou em dois atos. O primeiro envolveu os frades que ali se estabeleceram em novembro de 1899 e o padre Teodósio Sanson. Este era pároco da localidade desde 1896 e havia solicitado a presença dos capuchinhos. O segundo ato será o da disputa entre os frades e os comerciantes do lugar aliados ao coronel Vespasiano Correa.³²⁷

No conflito entre os frades e o pároco jogaram várias motivações, desde questões pessoais até a disputa sobre a propriedade do terreno em que fora construído o convento. Os frades deixaram o local e retornaram a Garibaldi em maio de 1902. Em 1903, pressionado pelo bispo, o padre deixou a paróquia e a diocese e se retirou para Petrópolis.³²⁸ Os frades, a pedido do bispo, assumiram a paróquia e se iniciou então a segunda fase do conflito que é a que aqui nos interessa.

Ao preparar o retorno dos frades a Vespasiano Correa, Frei Bruno propôs à Comissão da Igreja assumir a dívida restante e ficar com a propriedade do convento. A comissão era

³²⁴ D'APREMONT, 1976, p. 162.

³²⁵ SAINT-SIXT, Germain de. Lettre au Ministre Provincial. 18 août 1904. AC/Letres des Missionnaires/P Germain

³²⁶ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 16 (1906-1907)*, p. 8. AC/11A.

³²⁷ D'APREMONT, 1976, p. 205-211. No Livro Tombo da Paróquia São João Batista de Vespasiano Correa, no Termo de Abertura redigido em 1929 pelo Pe. Alfredo Criúschero, é feita menção à segunda fase do conflito. Nada se fala, no entanto, das razões e das pessoas envolvidas nele (PARÓQUIA São João Batista, Livro Tombo I, 1915-1974). Termo de Abertura. No “Termo de Visita” redigido em 15 de maio de 1915 por Dom João Becker, fala-se da abertura de “um novo Livro Tombo”, o que pode significar que existia um Livro Tombo anterior onde poderiam estar registrados os eventos aqui mencionados e que foi suprimido por Dom João Becker por ocasião da visita (PARÓQUIA São João Batista, Livro Tombo I (1915-1974), p. 1B).

³²⁸ Voltaremos a falar deste conflito em 6.5.2.

composta pelos principais comerciantes da cidade e por abastados colonos amigos do Pe. Teodósio.³²⁹ Ausente da cidade, Pe. Teodósio nomeou como seu representante nas negociações ao coronel Vespasiano Correa, Intendente de Guaporé. Este mandou soldados ocupar o convento e a paróquia e impedir qualquer pessoa de ali entrar. Frei Bruno, em visita à localidade, foi impedido de entrar na Igreja paroquial.³³⁰

Os frades, com autorização do bispo e de seus superiores, construíram outra igreja com casa canônica, ambas em madeira, fora do povoado, em terreno doado por Basílio Rossatti.³³¹ Enquanto a construção avançava, os frades residiam na casa de Giovanni Gionta, quatro quilômetros distante da cidade. Ali permaneceram por 14 meses.³³²

A decisão dos frades desagradou ao coronel que viu sua autoridade contestada e também aos comerciantes que, nos domingos, já não podiam contar com o público do interior que se deslocava para a cidade para assistir às celebrações litúrgicas e fazer suas compras. O risco maior para eles era o de que, no entorno da nova igreja, surgissem outras casas de comércio. Para que tal não ocorresse, apelaram para a autoridade do coronel Vespasiano Correa o qual “[...] fazia o possível para impedir às pessoas assistirem às cerimônias, por ódio pela nova capela, cuja ereção deixava cair a antiga, de velha.”³³³

O desenlace do conflito aconteceu por ocasião da visita pastoral de Dom Cláudio ao local nos dias 26 e 27 de janeiro de 1905. Informado da situação pelos frades, o bispo, no dia 26 ordenou à população transportar em procissão os ornamentos sagrados da igreja velha para a nova. No dia seguinte, a ordem foi executada. Na noite do dia 27, enquanto todos dormiam, a casa canônica onde estava o bispo e toda a sua comitiva foi atacada por forte tiroteio que durou mais de meia hora. O bispo foi atingido de raspão. Nenhuma outra pessoa foi ferida. Em meio à confusão, os objetos sagrados foram de novo transportados por pessoas não identificadas da igreja nova para a velha. No dia 28 o bispo retirou-se da cidade. Os frades voltaram a residir na propriedade de Giovanni Gionta onde celebravam privadamente e atendiam às pessoas.³³⁴ Alguns meses depois regressaram a Garibaldi. A paróquia permaneceu vacante por um ano. Em pouco tempo o convento foi destruído e os tijolos usados em outras edificações. Em 1906 foi nomeado como pároco o Pe. Francisco Acierno o

³²⁹ D'APREMONT, 1976, p. 209.

³³⁰ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 10 (1904)*, p. 12. AC/11A.

³³¹ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 10 (1904)*, p. 4. AC/11A; PONCE DE LEÃO, Cláudio José. Lettre de Mgr. Claudio Gonzalves, ev. de St. Pierre sur la situation matérielle des maisons de la Mission. Porto Alegre, 30 mars 1906. Paris, AC/5P/Archives Généralices/2; GILLONNAY, 2007, p. 308 – Carta de 27 de outubro de 1904.

³³² BAREA, 1995, p. 58.

³³³ D'APREMONT, 1976, p. 210.

³³⁴ PARÓQUIA São João Batista, Livro Tombo I (1915-1974). Termo de Abertura.

qual transferiu a sede da paróquia para a antiga igreja, sendo a nova abandonada.³³⁵

Não querendo tensionar mais ainda a situação, Dom Cláudio não apresentou queixa judiciária. O promotor público, por sua vez, sabendo que no fato estava envolvido o coronel Vespasiano Correa, conduziu o caso sem pressa e este acabou sendo esquecido.

Fato semelhante aconteceu em Sananduva. Presentes na região desde 1903, os frades passaram a residir na cidade em 1911 e, em 24 de março de 1912, Frei Léonard de Chambéry assumiu o curato. Quinze meses depois, Frei Léonard retirou-se do local devido às disputas suscitadas em torno ao local para a construção de uma nova igreja.³³⁶ A antiga fora construída na praça central. Segundo o visitador diocesano, Con. João Peres, era uma igreja “[...] de magnífico aspecto, de elegante estilo gótico, pintada interna e externamente, não tendo nada a invejar em beleza a muitas outras Igrejas de alvenaria.”³³⁷

Para Frei Léonard a igreja era pequena demais para a população que a cada dia crescia. Adquiriu ele 50 hectares de terra afastados do centro da cidade para, no alto de uma colina, construir uma nova igreja. A população da cidade opôs-se ao projeto. Os moradores do interior tomaram a defesa do pároco. Assim resume Stavinski o conflito:

Acaloraram-se as dissensões entre os moradores da sede e os da colônia. Estes queriam que a Igreja nova fosse erguida na referida colina. Aqueles, movidos por fins interesseiros, obstinavam-se em querer que a Igreja não fosse afastada da praça.³³⁸

Zambonin também afirma ter sido a mescla de interesses religiosos, comerciais e políticos a causa da disputa quanto ao local da Igreja:

Tão logo se soube dos novos planos e projetos do Frei Léonardo, houve veementes protestos por parte da população, principalmente dos comerciantes que, misturando assuntos religiosos com comerciais e políticos, procuraram por todos os meios possíveis dissuadir o cura de sua intenção. Frei Léonardo, todavia, ficou firme em seus propósitos, ocorrendo, por isso, um grave incidente com ele. Os descontentes quiseram, segundo uns, dar uma lição ao teimoso sacerdote e planejaram mandá-lo de volta montado num burro, ao passo que outros queriam matá-lo. Tanto é verdade que o Frei Léonardo safou-se dessa incômoda situação vexatória, por interferência direta de Isidoro José Machado que, percebendo as más intenções de algumas pessoas, logrou escondê-lo, à noite, em sua casa e pela madrugada conseguiu dar-lhe fuga, tendo o padre, a cavalo, fugido para Caseiros, acompanhado de Isidoro José Machado. Tal incidente ocorreu em julho de 1913.³³⁹

Frei Gentil Giacomel, que sucedeu a Frei Léonard na paróquia de Sananduva, apresenta a disputa com mais detalhes e a situa no contexto político da cidade. Conforme seu relato, a cidade estava dividida pela disputa entre os coronéis Maximiliano de Almeida e

³³⁵ BAREA, 1995, p. 58; D'APREMONT, 1976, p. 210-211.

³³⁶ BAREA, 1995, p. 54.

³³⁷ Apud, BAREA, 1995, p. 54-55.

³³⁸ STAVINSKI, 1970, p. 103.

³³⁹ ZAMBONIN, Loreno Luiz. Igreja Matriz de Sananduva: 1975. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 308-311. Esta nota: p. 309.

Helidoro de Moraes Branco:

Após uma intensa luta a fim de escolher o local para a nova Igreja, o Pe. Fr. Léonardo de Chambéry com Suzanna, Biolo e Boaretto [apoiados pelo coronel Maximiliano de Almeida] opinava e propugnava que se abandonasse a praça central e se construísse a nova Igreja fora do barulho, na colônia da mitra. Raimundi, Vecchi, Dall'Igna e Mesquita [apoiados por Helidoro de Moraes Branco] defendiam que se construísse no centro. Uma verdadeira divisão.³⁴⁰

Afastar a Igreja da praça significava para os comerciantes ligados ao grupo do coronel Helidoro de Moraes Branco, ver o fluxo de pessoas afastar-se de seus locais de comércio e os seus ganhos prejudicados. Ou então teriam que mudar-se para local próximo da nova igreja, o que demandava novo investimento.

Após a saída de Frei Léonard da cidade, Dom Miguel de Lima Valverde, bispo de Santa Maria, suprimiu o curato que só foi restabelecido em 1914. Quanto à construção da igreja, o projeto foi retomado no final de 1915. Por determinação do bispo, a igreja foi construída na praça da cidade. Para coordenar a comissão de construção, juntamente com o pároco, Frei Gentil de Caravaggio, o bispo nomeou o Coronel Helidoro de Moraes Branco, o qual era, nas palavras de Dom Miguel, um homem “em cujas qualidades de espírito e de coração muito confiamos.”³⁴¹ O local era o desejado pelos comerciantes da cidade. Da comissão de construção foram excluídos os representantes dos colonos.

Tanto em Vespasiano Correa como em Sananduva, apesar de todas as resistências e da vontade deliberada de manter a Igreja fora da influência dos comerciantes e dos coronéis burocratas do lugar, os frades foram vencidos. Em Vespasiano Correa, os frades se retiraram da cidade. Em Sananduva, permaneceram, mas submissos aos interesses dos comerciantes e do coronel.

2.6.3 Um caso especial: Veranópolis

Dentre as cidades da RCI onde os frades atuaram, Veranópolis é um caso especial, pois nela as relações entre os missionários e o poder político foram as mais próximas e, ao mesmo tempo, foi ali que no ano de 1907 o convento dos frades sofreu um atentado praticado, supostamente, por pessoas ligadas à maçonaria.

Três fatores, a nosso modo de ver, contribuíram para esta especificidade do caso de Veranópolis. Um deles, anotado por Frei Bernardin, é a diversidade da população do

³⁴⁰ GIACOMEL, Fortunato. Meus vinte e cinco anos de ministério. In: GIACOMEL, Fortunato; POLESSO, Hermenegildo; CHERUBINI, Humberto. *Pioneiros às margens do Uruguai*. A vida nos primórdios das novas colônias italianas do Alto Uruguai. Porto Alegre: EST, 1975. p. 9-52. Esta citação: p. 16. As informações sobre o conflito entre os dois grupos: p 16-19. O conflito foi solucionado, anos mais tarde, com a intervenção de Borges de Medeiros, como era de costume no sistema coronelista gaúcho.

³⁴¹ STAVINSKI, 1970, p. 106.

município. Mesmo sendo uma colônia italiana, Veranópolis contava com significativo número de imigrantes alemães e poloneses e, mais do que nas outras colônias, era elevada a proporção de brasileiros. Oriundos de Porto Alegre e marcados pela formação positivista, os brasileiros eram indiferentes ou se opunham à proposta religiosa reformadora.³⁴² Também em Veranópolis, no vale do Rio das Antas, estava localizada uma das poucas comunidades de afro-descendentes na RCI.³⁴³ Tal diversidade fazia com que a posição dos frades fosse, no dizer de D'Apremont, “extremamente delicada”.³⁴⁴

O segundo fator foi a postura política e a personalidade de dois frades que ali atuaram, Frei Fidèle e Frei Louis de La Vernaz. O primeiro, atuando no local entre 1903 e 1906, era abertamente favorável a uma colaboração com as autoridades civis. O segundo, tendo assumido a administração da paróquia em 1906 depois de dois anos como auxiliar de Frei Fidèle, ali permaneceu até regressar à França, em 1920. Destacou-se por sua discrição, afabilidade e capacidade de conciliação.

O terceiro fator foi a disputa intestina no seio do PRR de Veranópolis. No município, o poder era disputado pelos grupos políticos que se reuniam ao redor de João Leivas de Carvalho e Albano Coelho de Souza, sem que nenhum dos dois grupos conseguisse estabilizar-se no poder.³⁴⁵ Equilibrando-se entre os dois grupos, os frades buscavam manter sua influência sobre a população da localidade.

Ao passarem a residir na cidade no ano de 1902, os capuchinhos atuaram como colaboradores do Pe. Matheu Paschoali, conhecido por suas posições assumidamente republicanas. No ano de 1904, Frei Fidèle, já nomeado pároco, foi convidado para rezar uma missa e dirigir algumas palavras por ocasião do primeiro aniversário de falecimento de Júlio de Castilhos. A opinião de Frei Bruno era a de que Frei Fidèle não deveria comparecer. Este, sabendo que, de qualquer modo, o antigo pároco ainda residente na cidade, celebraria a missa, não querendo indispor-se com o ex-pároco e com as autoridades locais, aceitou o convite.³⁴⁶

A proximidade de Frei Fidèle com as autoridades era tanta que, no ano de 1904, ele

³⁴² Das famílias de origem germânica, uma significativa parcela era de religião evangélica e constituíram uma comunidade na Linha Quinta com cerca de 80 famílias (WEISSHEIMER, Egídio. *Comunidade Evangélica de Alfredo Chaves*. In: COSTA, Rovílio (Org.). *Raízes de Veranópolis*. Porto Alegre: EST, 1998. p. 350-376).

³⁴³ LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 18 août 1905. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Fidèle; GIACOMINI, Ambrósio. Colonização de Cotiporã por brasileiros afro-descendentes. In: GUZZO, Dirce Bambatti; BACCARIN, Onira; BARROSO, Véra Lucia Maciel (Orgs.). *Raízes de Antônio Prado*. Porto Alegre: EST, 2008. p. 786-792.

³⁴⁴ D'APREMONT, 1976, p. 122.

³⁴⁵ BIAVASCHI, Márcio Alex Cordeiro. Coronelismo na região colonial italiana: Alfredo Chaves (1903-1928). *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 9, n. 18, p. 213-243, jul./dez. 2010.

³⁴⁶ LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle. Lettre au ministre provincial. Alfredo Chaves, 22 octobre 1904. AC/7P/Correspondance diverse. Na carta Frei Fidèle assina com o apodo de “gentilhomme sauvage” por ele utilizado também em outras missivas.

cogitou requerer a nacionalidade brasileira para tornar-se eleitor.³⁴⁷ Sua participação na vida política pode ser entendida a partir do modo como ele pensava as relações de poder. Para ele, se os maus governantes dominam o mundo, é por causa da omissão dos católicos: “Que importa ainda se a direção da sociedade está nas mãos da injustiça! Muitas vezes este é um castigo merecido, conforme a máxima popular: somos comandados pelos superiores que merecemos.”³⁴⁸

A reinauguração do prédio da Intendência, destruído por um incêndio em 1904, foi ocasião para uma demonstração da proximidade entre os frades e o poder local. Em carta de 19 de março de 1905, Frei Louis de La Vernaz descreve o acontecimento:

O Palácio da Intendência [...] acaba de ser inaugurado. Não se escutava nem música, nem tambores, nem *foghetas* (fogos de artifício). Foi assim que aconteceu: nosso jovem intendente (o governador do Município [João Leivas de Carvalho]) escolheu um sábado (em honra à Virgem Santa) para se instalar no palácio com armas e bagagens. Mas antes, às 7h da manhã, todos ou quase todos os empregados da Intendência nos receberam, o Pe. Fidèle e eu, no vestibulo. Ele tinha a sobrepele, a estola, o ritual; eu, a água benta, e o *Fiscal* uma vela. Percorremos todas as peças salmodiando o *Miserere* e aspergindo a água benta, seguidos por todos estes senhores com o chapéu na mão e numa postura verdadeiramente exemplar, fazendo quando necessário o sinal da cruz. [...] O tio do Intendente é o Delegado de polícia: é um belo velho com a barba branca: ele é Terciário de São Francisco (da antiga observância brasileira...) Não importa! Ele e seu sobrinho assistem missa todos os domingos e quando nós o visitamos, ele nos saúda como seus *queridos irmãos em São Francisco*.³⁴⁹

E prossegue Frei Louis fazendo a comparação entre a situação em Veranópolis e a da França: “Como não comparar esta conduta amplamente favorável das autoridades brasileiras

³⁴⁷ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 12 (1905)*, p. 9. AC/11A

³⁴⁸ *Qu'importe encore si la direction de la société est aux mains de l'injustice ! Souvent c'est un châtement mérité, selon la maxime vulgaire: on est comandé par les supérieurs que l'on a mérités.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. *Le Bonheur par la Foi*. Paris/Lyon, Emmanuel Vitte, 1902. Sua aceitação do sistema republicano e a proximidade com as autoridades políticas não faziam com que mantivesse uma postura acrítica em relação ao poder. Uma de suas fontes de inspiração era Dom Vital. No ano de 1908, Frei Fidèle programou uma viagem a Recife com o objetivo de recolher dados para uma biografia sobre o bispo (GILLONNAY, 2007, p. 427 – Carta de 5 de novembro de 1908). Foi até o Rio de Janeiro onde coletou amplo material e regressou a Porto Alegre (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 21 (1908-1909)*, p. 15. AC/11A). Um primeiro esboço da obra encontra-se em: AC/11P. Além da biografia propriamente dita em que reúne farta documentação, o estudo inclui também uma tentativa de compreensão da psicologia de D. Vital.

³⁴⁹ *Le palais de l'Intendance [...] vient d'être inauguré. On n'entendit ni musique, ni boîtes, ni foghetas (fusées). Cela se fit ainsi: Notre jeune intendante (le gouverneur du Municipie) choisit un samedi (en honneur de la Sainte Vierge) pour se transporter au palais avec armes et bagages. Mais auparavant, à 7 h. du matin, tous ou presque tous les employés de l'Intendance nous reçurent dans le vestibule, le P. Fidèle et moi. Lui avait le surplis, l'étole, le ritual; moi l'eau bénite, et le Fiscal (le Percepteur) un cierge. Nous parcourûmes toutes les pièces en psalmodiant le Miserere et en répandant l'eau bénite, escortés de tous ces Messieurs le chapeau à la main, et d'une tenue tout à fait exemplaire, faisant à l'occurrence le signe de la croix. Avez-vous ça par chez vous?... L'oncle de l'Intendent est Délégué de police: c'est un beau vieillard à barbe blanche: Il est tertiaire de saint François (de l'antique observance brésilienne...). N'importe" lui et son neveu assistent tous les dimanches à la messe, et quand nous lui rendons visite, il nous donne l'accolade comme à ses "queridos irmãos em S. Francisco (chers frères en saint François).* Apud COGNIN, Jean de. Le R. P. Louis de la Vernaz. Une âme d'apôtre et d'artiste (suite). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIII Année, n° 4, p. 118-124, avril 1923B. Esta nota: p. 123.

com o sectarismo estúpido de tantos Homais de nosso mundo oficial. Mas não insistamos nisso. Isto seria cruel.”³⁵⁰

Na edição de abril de 1905 da Revista “Le Rosier de Saint François”, uma matéria sem assinatura sob o título “Dans un couvent”, transcreve o artigo do jornal *A Federação* de 14 de janeiro de 1905, em que narra a visita de Dom Cláudio a Veranópolis realizada no dia 3 e 4 de janeiro daquele ano. A narrativa mostra o perfeito entendimento entre as autoridades locais na pessoa do intendente João Leivas de Carvalho, o orador oficial Adolfo Pinheiro Guimarães Dourado, o representante do corpo de professores do município, Miguel Alves Cardoso, o representante dos italianos, José Girardi e Frei Fidèle e o bispo em visita à cidade. Segundo “A Federação”, no seu pronunciamento, o bispo,

[...] referindo-se depois à pátria, ocupou-se com especialidade do Rio Grande do Sul, de sua religião, de seus progressos e de suas riquezas naturais; salientou a harmonia que existe entre Igreja e o benemérito governo do Estado, com o qual sempre procurou manter as mais cordiais relações de amizade, auxiliando-o com tudo o que estava ao seu alcance. Fez honrosas referências ao ilustre rio-grandense que atualmente dirige os altos destinos do Rio Grande e terminou pedindo que os manifestantes o ajudassem a levantar um viva à memória do inolvidável dr. Júlio de Castilhos e ao exm. sr. Dr. Presidente do Estado.³⁵¹

No dia 4 de janeiro, em almoço com os comerciantes e o funcionalismo público da cidade, Frei Fidèle fez seu pronunciamento. O texto não traz nenhuma informação sobre o conteúdo do pronunciamento. Apenas diz que, no final do discurso, o bispo convidou para um brinde à saúde do chefe do Estado, Borges de Medeiros.³⁵²

Também com a finalidade de demonstrar a sintonia existente entre as autoridades locais e os frades, Frei Bernardin faz referência a um artigo do jornal “A Federação” onde o professor Eduardo Duarte narra a festa de São Luiz Gonzaga realizada no mês de junho anterior. Depois de narrar a missa e a procissão pelas principais ruas da cidade, o correspondente do “A Federação” afirma que

[...] subiu o ilustre Vigário [Frei Fidèle] a uma tribuna adrede preparada na praça Dr. Montauray e alí, em eloquentes frases e carinhosas palavras agradeceu às autoridades civis, ao comércio, aos funcionários e ao povo católico em geral o valioso concurso prestado ao realce e brilhantismo da festividade.³⁵³

³⁵⁰ *Comment ne pas comparer cette conduite largement bienveillante des autorités brésiliennes avec le sectarisme de tant de Homais de notre monde officiel. Mais n'insistons pas. Ce serait cruel.* Apud COGNIN, 1923B, p. 123-124. “Monsieur Homais”, ao qual Frei Louis faz referência, é um personagem do romance “Madame Bovary” (1857) de Gustave Flaubert. Ateu e anticlerical, ele se apresenta como discípulo de Voltaire. Sua confiança nas ciências é tanta que chega a professar por elas uma confiança religiosa criando com isso, uma série de situações ridículas e desastrosas (FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Porto Alegre: LePM, 2003).

³⁵¹ ALFREDO CHAVES. *A Federação*, Porto Alegre, Anno XXII, n. 13, 14 de janeiro de 1905, p. 1. Transcrito em: DANS UN COUVENT. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VI Année, n° 4, p. 106-109, abril 1905. Esta nota: p. 107.

³⁵² DANS UN COUVENT, 1905, p. 108-109.

³⁵³ DUARTE, Eduardo. Alfredo Chaves. *A Federação*, Porto Alegre, 12 de julho de 1905, p. 1. Cf. DUARTE,

O momento culminante da festa foi a inauguração do relógio na torre da Igreja. O relógio é apresentado como uma “melhoria pública” pelo orador da festa, Lauro de Castro Madeira. Aproveitando um intervalo entre as diversões populares, o vigário, Pe. Fidèle publicou os nomes dos que contribuíram para a aquisição. A harmonia entre Igreja e Estado é apresentada através da reação das pessoas à leitura da lista de colaboradores:

Ao serem ouvidos os nomes dos exmos. Dom Cláudio, Dr. Borges de Medeiros, Presidente do Estado, e do Dr. Montaury, ex-diretor dessa ex-colônia, o povo prorrompeu em vivas entusiásticas, abafados pela banda que executava com maestria o *Guarany* do imortal patrício Carlos Gomes.³⁵⁴

Na noite daquele mesmo dia, dando continuidade à festa, Frei Fidèle e as autoridades se dirigiram à casa do Intendente para agradecer sua colaboração. Este retribui destacando a solidariedade política e administrativa dos presentes em especial de Frei Fidèle ao qual levantou um brinde ao “[...] sacerdote que soube compreender as grandes vantagens que resultam para a coletividade, da harmonia de vistas entre as autoridades civis e eclesiásticas, em suas independentes e harmoniosas esferas de ação [...]”.³⁵⁵

No mesmo ano de 1906, o “*Le Rosier de Saint François*” transcreveu sob o título “Um bom exemplo”, artigo de Arlindo de Almeida publicado num jornal de Porto Alegre em que narra a visita do Presidente do Estado, Borges de Medeiros, à RCI no início do 1906, período em que a região foi assolada pela seca e pela invasão de gafanhotos. A descrição da visita tem como intenção demonstrar as ótimas relações ali existentes entre o poder público e a Igreja. Os discursos e os gestos são a prova dessa boa relação. A primeira demonstração é feita por Frei Fidèle e assim descrita pelo autor do artigo:

Durante o banquete, realizado no edifício da Intendência, no qual tomavam parte os principais da cidade, tivemos a felicidade de ver, ao lado das principais autoridades, o Pe. Fidélis, mui digno vigário de Alfredo Chaves. Convidado a fazer uso da palavra, o Padre, por modéstia, só aceitou fazê-lo após os oradores oficiais. Em termos cheios de emoção, agradeceu a Sua Excia. pela benevolência manifestada para com as vítimas da calamidade. Discorreu também sobre a paz reinante no vasto município, fruto da união que reina entre a autoridade civil e a autoridade religiosa. Finalmente, saudou a Constituição Riograndense, que deixa à Igreja inteira e completa liberdade.³⁵⁶

Eduardo. Moeurs brésiliennes. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VII Année, n° 1, p. 19-21, janvier 1906.

Esta nota: p. 19.

³⁵⁴ DUARTE, Eduardo. Alfredo Chaves. *A Federação*, Porto Alegre, 12 de julho de 1905, p. 1. Cf. DUARTE, 1906, p. 20.

³⁵⁵ DUARTE, Eduardo. Alfredo Chaves. *A Federação*, Porto Alegre, 12 de julho de 1905, p. 1. Cf. DUARTE, 1906, p. 20. Grifo nosso.

³⁵⁶ *Au banquet servi à l'édifice de l'Intendance, et auquel prirent part toutes les notabilités du municipe, on eut le bonheur de voir aux côtés des premières autorités, le R. P. Fidèle de la Motte Servolex, digne curé de Alfredo Chaves. Invité a prendre la parole, le Père, par modestie, ne voulut le faire qu'après les orateurs officiels. En termes pleins de sincère émotion, il remercia S. Excellence les bienveillance envers les victimes des desastres, parla de la paix qui régné fruit de l'union entre l'autorité civile et l'autorité religieuse, et enfin salua la Constitution Rio Grandaise qui laisse à l'Église une entière liberté.* ALMEIDA, Arlindo de. Un bon exemple. *Le*

A resposta de Borges de Medeiros foi dada no final do banquete:

No momento do ‘champanhe’, Sua Excia. se levantou e, num ambiente de impressionante silêncio, iniciou assim: “Antes de mais nada, quero dirigir-me àquele que tinha todo o direito de falar por primeiro nesta reunião, ao Revdo. Pe. Fidélis, o intrépido Vigário de Alfredo Chaves, que saúdo como o representante da religião católica, desta religião de nossos pais, que amamos e defendemos. Recordo com alegria quando, da proclamação da República do Brasil, tratava-se de elaborar a Constituição do Estado. Alguns pretendiam, sob pretexto de que a união entre a Igreja e o Estado acabava de ser abolida, restringir sua liberdade e opor-lhe embaraços. Então nos levantamos, protestamos e combatemos para deixar à Igreja sua plena liberdade, porque sabemos que não pode haver progresso real sem esta liberdade. E, sinto-me feliz em constatar a realidade daquilo que o Pe. Fidélis salientou: a união da Igreja e do Estado é maior no Brasil que em outras nações onde esta união é firmada por concordata”.³⁵⁷

Segundo o articulista, o pronunciamento de Borges de Medeiros foi seguido de um aplauso entusiasmado por parte dos presentes que foram convidados pelo Presidente do Estado para dirigir-se à igreja onde os Freis Fidèle, Louis de La Vernaz e Raymond de Vovrait proclamaram um “Te Deum” que foi assistido pelas autoridades e convidados.

Na parte da tarde o Presidente visitou os principais estabelecimentos da cidade, entre eles o convento dos capuchinhos, onde foi recebido pelos Freis Fidèle, Edmond de Nâves e toda a comunidade. Borges de Medeiros mais uma vez tomou a palavra: “Desejo, para o bem do Rio Grande do Sul e do Brasil, que a harmonia entre a autoridade civil e a autoridade religiosa se fortifique cada vez mais, e eu peço um *viva* em honra à Igreja Católica”.³⁵⁸

Segundo Frei Bernardin, estes casos “[...] dão a entender com que cuidado nossos Padres mantêm boas relações com as autoridades civis e atraem para o catolicismo e seus representantes as simpatias de todas as classes da sociedade.”³⁵⁹ Não se ilude ele, no entanto, com os aplausos e cumprimentos das autoridades. Sabe que, na maior parte dos casos, são feitos com interesses políticos e estão longe de manifestar uma sincera adesão à Igreja: “Não devemos imaginar que todos os funcionários e comerciantes a que nos referimos acima,

Rosier de Saint François, Chambéry, VII Année, n° 6, p. 175-177, juin 1906. Esta nota: p. 176.

³⁵⁷ *Au champagne, S. Excellence se leva, et, au milieu d'un silence solennel, debuta en ces termes: “Avant tout, je veux m'adresser à celui qui avait le droit de parler le premier dans cette réunion, au R. P. Fidèle, le vaillant curé de Alfredo Chaves, que je salue comme le représentant de la religion catholique, de cette religion de nos pères que nous aimons et défendons. Le Révérend Père m'a félicité de la liberté et de la protection que nous donnons à l'Eglise; mais c'est notre devoir. Je me le rappellle avec bonheur: lorsque, après la proclamation de la république dans notre Brésil, il s'agit d'élaborer la constitution de l'Etat, d'aucuns, sous prétexte que l'union entre l'Eglise et l'Etat venait d'être abolie, voulaient restreindre la liberté de la première et lui donner des entraves; alors nous nous sommes levés, nous avons protesté, combattu pour laisser à l'Eglise sa pleine liberté, parce que, et tous en sont aussi convaincus, nous savions qu'il n'y a pas de progrès réel sans cette liberté. Et je suis heureux de constater ce que fit remarquer le P. Fidèle, que l'union entre l'Eglise et l'Etat est plus grande au Brésil que dans certaines nations chez lesquelles cette union est consacré par un concordat”.* ALMEIDA, 1906, p. 176.

³⁵⁸ *Je souhaite, pour le bien du Rio Grande du Sud et de tout le Brésil, qu l'harmonie entre l'autorité civile et l'autorité religieuse se fortifie de plus en plus, et je pousse un vivat en l'honneur de l'Eglise catholique.* ALMEIDA, 1906, p. 177.

³⁵⁹ D'APREMONT, 1976, p. 126.

embora suas exuberantes manifestações, sejam católicos praticantes. Seria engano!”³⁶⁰

No ano de 1906, Frei Fidèle foi nomeado pelo Governo como Vice Presidente do Conselho Escolar de Veranópolis. Frei Bruno se opôs a tal nomeação, pois perderia muito tempo nas visitas às escolas e a paróquia seria privada da atenção necessária. Sua permanência no cargo foi breve. No fim do ano foi transferido para Garibaldi.³⁶¹

Um episódio turbou a pacífica vida dos frades em Veranópolis e suas boas relações com a administração local. Na noite de 20 de setembro de 1908, uma bomba foi colocada junto aos muros do convento. Por defeito na fabricação ou imperícia de seus manipuladores, não chegou a explodir. Na manhã seguinte, os frades detonaram a bomba que deixou uma grande cratera em frente ao convento.³⁶² No dia 23 de setembro, por iniciativa do promotor público de Lagoa Vermelha, foi apresentada denúncia contra os médicos Luiz Viglierchio e Estanislau Fernando de Tempski. Depois de longo processo, os dois foram absolvidos.³⁶³

O fato aconteceu num momento de instabilidade política no município devido à disputa entre as duas facções do PRR, uma liderada por Albano Coelho de Souza e a outra por João Leivas de Carvalho. O primeiro fora eleito em 1902 e, antes de concluir o mandato, renunciou em 1904. Assumiu seu vice, João Leivas de Carvalho. Esse, após ser eleito em 1906, devido às pressões internas, renunciou em 1907. Borges de Medeiros, para não tomar posição por nenhuma das facções, optou por nomear como intendente provisório ao capitão Pellegrino Guzzo, que contava com as simpatias dos liberais.³⁶⁴

Tanto na versão romanceada de *Liberali* como na memória dos capuchinhos, a responsabilidade pelo atentado cabia aos maçons e carbonários de Veranópolis que, amparados pela Sociedade Príncipe de Piemonte, faziam oposição à presença da Igreja e dos capuchinhos na localidade:

Na sede paroquial [de Alfredo Chaves], constatou-se que entre os imigrantes italianos infiltraram-se alguns elementos *anticlericais*, impregnados de ideais garibaldinos e carbonários, mancomunados com a maçonaria. Tinham por princípio boicotar toda a iniciativa da Igreja. Sob o rótulo de filantropia, conseguiram fundar a *Sociedade Italiana de Mútuo Socorro Príncipe di Piemonte*, filiada a uma rede de congêneres sociedades nos núcleos de imigração italiana em Bento Gonçalves,

³⁶⁰ D'APREMONT, 1976, p. 126.

³⁶¹ GILLONNAY, 2007, p. 333 – Carta de 13 de junho de 1906.

³⁶² O episódio foi registrado de forma romanceada por LIBERALI, Ricardo Domingos. *Braure de do compari: Togno Brusafraati e Rassaura*. 2. ed. Porto Alegre: EST, 1975. Em 1997, o Arquivo Público do Estado do Rio Grande do Sul publicou o livro acrescido da transcrição do processo criminal resultante do episódio: MORAIS, Carmen Regina Colman de (Org). *Togno Brusafraati. Tonho Queima-frades*. Transcrição do processo criminal. Porto Alegre: EST, 1997.

³⁶³ MORAIS, 1997, p. 7.

³⁶⁴ BIAVASCHI, 2010, p. 224-226. Sobre os conflitos que marcaram os primeiros anos da Intendência de Veranópolis, ver: FRANCO, Sérgio da Costa. Os primeiros intendentes borgistas de Veranópolis. COSTA, Róvilio (Org.). *Raízes de Veranópolis*. Porto Alegre: EST, 1998. 67-73.

Garibaldi, Caxias do Sul, Nova Trento e Antônio Prado.³⁶⁵

Segundo os mesmos autores, um terceiro elemento, não identificado, teria contribuído para o atentado fornecendo os materiais necessários para a confecção da bomba. Pela leitura do processo conhecemos tratar-se do médico de origem italiana Octavio Giuriolo, irmão do também médico e importante membro do PRR local, Attilio Giuriolo.³⁶⁶

Segundo Eduardo Duarte, o motivo da bomba teria sido a desavença entre o curato, então dirigido por Frei Louis, e a Sociedade Príncipe de Piemonte sobre a realização de um baile, na praça da Igreja, na noite de 20 de setembro, para comemorar a unificação da Itália.

Nos registros do Livro Tombo da Paróquia feitos pelo Pároco, um conflito em torno ao baile comemorativo ao 20 de setembro já tivera lugar em 1907 e provocara um esfriamento nas relações entre os comerciantes da cidade e o novo pároco que não se deixava dobrar como o anterior.³⁶⁷ A mesma situação se repetiu em 1908 e Frei Louis registrou: “No domingo 20 de setembro, algumas palavras do Pe. Luiz mal interpretadas esquentaram as cabeças de alguns membros da sociedade italiana. Aproveitando disso, três indivíduos botaram, de noite, na frente do convento, uma bomba que não arrebentou.”³⁶⁸

Costa e Gardelin afirmam que os frades pouca importância deram ao fato, limitando-se a comunicá-lo às autoridades públicas e que muitas das acusações se devem mais a “lenda” do que a fatos reais e que, se de fato não há como negar que a realização do baile no dia 20 de setembro provocou rugas entre o pároco e a Sociedade Príncipe de Piemonte, não se pode atribuir à maçonaria o atentado. Este seria de responsabilidade de alguns carbonários presentes na localidade.³⁶⁹

Quanto aos autores do atentado, Stanislaw Fernando de Tempski era de nacionalidade polonesa, havia sido oficial do exército alemão e exercia na localidade a profissão de médico. Médico também era Luiz Viglierchio, de nacionalidade italiana.³⁷⁰ Poucas informações há sobre ambos, mas sabe-se que Luiz Viglierchio era membro do PRR e, por ocasião das eleições estaduais de 1907, manteve correspondência com Borges de Medeiros na qual solicitara armas para defender a cidade no caso de um ataque dos partidários de Fernando Abbot.³⁷¹

³⁶⁵ STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p. 48.

³⁶⁶ MAINARDI, Geraldo. Médicos italianos nos municípios originários de Santo Antônio da Patrulha. In: COSTA, Róvilio (Org.). *Raízes de Veranópolis*. Porto Alegre: EST, 1998. p. 122-130. Esta nota: p. 125.

³⁶⁷ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 25. Alfredo Chaves, 1907.

³⁶⁸ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 25B. Alfredo Chaves, 1908.

³⁶⁹ Apud MORAIS 1997, p. 10-11.

³⁷⁰ MORAIS, 1997, p. 30.

³⁷¹ BIAVASCHI, 2010, p. 229.

Na leitura do processo, enquanto Tempski inocenta a Giuriolo,³⁷² Viglierchio afirma ser Giuriolo o mandante do crime. A razão para tal era que os frades, além de roubar os colonos, prejudicavam-nos em sua profissão porque “[...] distribuían pílulas, pomadas de Santa Maria e Santa Theresa e óleo de Santa Brígida”.³⁷³ Tempski aceitara a missão porque era acusado pelos frades de ser protestante e casado duas vezes.³⁷⁴ O material para a confecção da bomba teria sido adquirido por Giuriolo em Guaporé.³⁷⁵ A situação se tornou mais complexa do ponto de vista político quando o advogado Antônio Tagliari Filho, liderança federalista na região,³⁷⁶ oferece-se como advogado de Tempsky com a condição de que este incriminasse a Giuriolo.³⁷⁷

Frei Louis, ao ser interrogado, afirmou conhecer a Tempsky e não se surpreender com o fato de ele ser um dos autores do delito, pois com ele já tivera divergências sobre um seu possível casamento com uma moça da Nona Sessão de Veranópolis. Na localidade, Tempsky exercia a função de professor em uma escola mantida pela paróquia. Ao saber que ele não era casado pela Igreja, Frei Louis demitiu-o e mandou que desocupasse a casa onde ele morava e que era propriedade da Igreja. Quanto a Giuriolo, afirma conhecê-lo, saber que tem posições contrárias à Igreja, mas não saber sobre sua participação no ato mais do que aquilo que toda a população sabe, ou seja, que ele estaria envolvido no caso.³⁷⁸

Após o depoimento de várias testemunhas onde boa parte das questões gira em torno à participação do doutor Giuriolo no crime, em 19 de novembro de 1908, o inquérito foi encaminhado a Vacaria. No encaminhamento feito só se faz menção a Viglierchio e Tempsky como autores do crime. Sobre a participação de Giuriolo, não há nenhuma menção. No dia 31 de dezembro do mesmo ano, o Juiz do Crime, Augusto Diana Terra, decidiu pelo não pronunciamento dos indiciados.³⁷⁹

O episódio não estremeceu as relações entre os frades e o poder público de Veranópolis. Em 1908, o Intendente Pellegrino Guzzo doou à paróquia o terreno sobre o qual estava construída a Igreja matriz.³⁸⁰

³⁷² MORAIS, 1997, p. 43-44.

³⁷³ MORAIS, 1997, p. 47.

³⁷⁴ MORAIS, 1997, p. 47.

³⁷⁵ MORAIS, 1997, p. 48. Durante o ano de 1907, Carlos Torres Gonçalves, Diretor do Departamento de Terras e Colonização e chefe da Igreja Positivista em Porto Alegre, residiu em Guaporé (SPONCHIADO, 2005, p. 65).

³⁷⁶ BIAVASCHI, 2010, p. 226.

³⁷⁷ MORAIS, 1997, p. 59.

³⁷⁸ MORAIS, 1997, p. 78-80 e 87.

³⁷⁹ MORAIS, 1997, p. 175.

³⁸⁰ COGNIN, Jean de. Le R. P. Louis de la Vernaz. Une âme d'apôtre et d'artiste (suite). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIII Année, nº 5, p. 153-157, mai 1923C. Esta nota: p. 154. Em 1923, por ocasião do falecimento de Frei Louis, o Intendente de Veranópolis, Coronel Achyles Taurino de Resende, mandou hastear a

No final de 1909, o Coronel Achyles Taurino de Resende assumiu após a renúncia de Pellegrino Guzzo e, em sucessivas reeleições, permaneceu à frente da Intendência até 1924 quando, sob acusação de desvio de dinheiro público, pediu licença do cargo.³⁸¹ Frei Louis permaneceu em Veranópolis até 31 de dezembro de 1919, quando retornou para a França.

2.7 A luta pela manutenção da hegemonia religiosa católica

Entre a Constituição de 1824 que manteve a ICAR como religião oficial do Estado brasileiro e a “Lei Saraiva” de 9 de janeiro de 1881 que possibilitou aos membros de outras Igrejas a inclusão no sistema político brasileiro, um longo caminho foi percorrido.³⁸²

Durante o reinado de Dom Pedro I, a lei de 3 de novembro de 1827 manteve o reconhecimento legal dos matrimônios sob a autoridade da ICAR. Matrimônios realizados por ministros de culto de outras Igrejas não eram proibidos, mas não tinham os efeitos legais do matrimônio católico.³⁸³

Quanto aos cemitérios, a Lei de Organização das Câmeras Municipais de 1º de outubro de 1828 dava competência aos municípios para criar cemitérios fora do recinto dos templos, possibilitando que não católicos pudessem ser neles enterrados. Mas a mesma lei determinou que os cemitérios fossem estabelecidos com a anuência e bênção da autoridade eclesiástica local, o que, na prática, excluía os não católicos do sepultamento nos cemitérios públicos.³⁸⁴ A solução encontrada pelas comunidades protestantes para poder enterrar seus mortos com dignidade foi a de erigir cemitérios em terrenos anexos aos lugares de culto.³⁸⁵

Foi no reinado de Dom Pedro II, com o avanço das ideias liberais, que a legislação começou a ser alterada. Depois de várias tentativas infrutíferas, em 11 de setembro de 1861, através do Decreto 1.144, os matrimônios presididos por ministros de outras confissões passaram a ter efeitos civis.³⁸⁶ O Decreto 3.069 de 17 de abril de 1863 complementou o

bandeira a meio mastro no palácio municipal (p. 156-157).

³⁸¹ BIAVASCHI, Márcio Alex Cordeiro. *Relações de poder coronelistas na Região Colonial Italiana do Rio Grande do Sul durante o período borgista (1903-1928)*. 2001, 380 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pós-Graduação em História, PUCRS. Porto Alegre, 2001.

³⁸² Sobre o significado e as limitações da “Lei Saraiva”, ver: FERRARO, Alceu Ravello. Educação, classe, gênero e voto no Brasil imperial: Lei Saraiva – 1881. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 50, Oct./Dec. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-40602013000400012&script=sci_arttext Acesso em: 4 de agosto de 2015.

³⁸³ OBEID, Rafael Issa. *Notas sobre as origens do casamento civil no Brasil*. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/23332/notas-sobre-as-origens-do-casamento-civil-no-brasil> Acesso em: 4 de agosto de 2015.

³⁸⁴ LEI de 1º de outubro de 1828. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-1-10-1828.htm Acesso em: 4 de agosto de 2015. Esta nota: Art. 66, § 2º.

³⁸⁵ PRIEN, 1985, p. 785.

³⁸⁶ DECRETO nº 1.144, de 11 de Setembro de 1861. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1144-11-setembro-1861-555517->

anterior com normas para o registro de casamento, nascimento e óbito para os acatólicos.³⁸⁷

A “Lei Saraiva” antecipou aquilo que os decretos 119A de 7 de janeiro de 1890 e 181, de 24 de janeiro de 1890 estabeleceram: o fim do Padroado e a liberdade religiosa para todos os brasileiros. Com a nova legislação, aquilo que já era um fato – a presença de outras Igrejas cristãs – passou agora a ter um suporte legal constitucional.³⁸⁸

2.7.1 O antiprotetantismo na Pastoral Coletiva de 1891

Na Coletiva Pastoral os bispos veem a liberdade concedida às outras Igrejas cristãs com “mágoa”, como uma “afronta” e um “ingrato proceder” por parte do governo em relação aos muitos serviços prestados pela ICAR ao povo brasileiro.³⁸⁹

Dois argumentos, o primeiro político e o segundo teológico, são esgrimidos para mostrar a não razoabilidade da liberdade às “seitas errôneas, votadas à dissolução e à morte”. O argumento político mostra o contrassenso de, em matéria religiosa, ir contra o princípio fundamental do liberalismo moderno que é o de respeitar o direito das maiorias.³⁹⁰ A base sociológica da afirmação é o fato de, num país de doze milhões de habitantes, apenas quinhentos mil não se afirmarem católicos.³⁹¹ Mesmo tendo prestado inestimáveis serviços à nação brasileira e ser a religião majoritária dos brasileiros, a ICAR foi, pelo decreto que estabelece a liberdade para todos os cultos, “[...] desapossada do trono de honra que há três séculos ocupava, para ser posta na mesma esteira de qualquer seita adventícia!”³⁹²

Já o segundo argumento tem por objetivo desqualificar as outras Igrejas em relação à ICAR para comprovar que elas não podem ter o mesmo direito à liberdade. Bem mais longa que a anterior, a argumentação é feita em vários passos. O ponto de partida é a importância da unidade da Igreja que acaba de ser rompida:

A doutrina católica ensina-nos [...] que o tipo ideal da perfeição social não consiste na multiplicidade das seitas religiosas e na tolerância universal delas, mas sim na unidade perfeita dos espíritos pela unidade da mesma fé dentro do grêmio do universal rebanho de Cristo: *Unum ovile et unus Pastor*.³⁹³

Para defender esta verdade, “[...] sustentará sempre a Igreja o direito que ela só tem a proteção dos Estados e condenará o sistema de indiferença que pretende colocá-la no mesmo

[publicacaooriginal-74767-pl.html](#) Acesso em: 4 de agosto de 2015.

³⁸⁷ DECRETO 3069 de 17 de abril de 1863. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3069-17-abril-1863-555008-publicacaooriginal-74026-pe.html> Acesso em: 4 agosto de 2015.

³⁸⁸ Sobre a presença das diversas denominações cristãs na AL e no Brasil ver: PRIEN, 1985, p. 710-808.

³⁸⁹ PASTORAL..., 1890, p. 33-34.

³⁹⁰ PASTORAL..., 1890, p. 36-37.

³⁹¹ PASTORAL..., 1890, p.35.

³⁹² PASTORAL..., 1890, p. 36.

³⁹³ PASTORAL..., 1890, p. 37.

nível de igualdade com as seitas e religiões falsas.”³⁹⁴

O passo seguinte será o de apresentar a origem divina e a necessidade da Igreja³⁹⁵ e, na sequência, o terceiro e decisivo passo, que é o de estabelecer a legitimidade teológica da ICAR frente às outras Igrejas. Tal legitimidade é estabelecida a partir dos elementos constitutivos da Igreja estabelecidos por Cristo: os membros, o fim, os meios, o poder.³⁹⁶

Dos quatro elementos, o principal é o poder, pois tem a capacidade para ordenar os outros: “[...] o que dá forma à sociedade, o que a constitui como tal, o que torna possível a aplicação harmônica e eficiente dos meios ao fim, é o poder. Jesus estabelecerá pois, um poder na Igreja, um governo, uma autoridade que a sustente [...]”³⁹⁷ Da autoridade de Pedro procede a autoridade dos bispos à qual deverão ser submetidas todas as outras Igrejas:

Com Pedro e sobre Pedro estabelecerá Jesus Cristo os bispos para regerem a Igreja de Deus; estabelecerá doutores e pastores para edificação do seu corpo místico, que é a Igreja para que os homens não flutuem a todo o vento de doutrina, mas sejam reduzidos à unidade da fé.³⁹⁸

Contra o argumento protestante de que a autoridade da Escritura interpretada por cada fiel é superior à autoridade eclesiástica, a Coletiva Pastoral estabelece uma relação hierárquica de autoridade, do maior para o menor: Jesus Cristo, os Apóstolos, os Bispos, a Escritura e por fim, como elo inferior da cadeia, os fiéis.³⁹⁹ Para não deixar dúvida, afirma: “Ora, o ensino oral e autorizado dos Pastores, que foi no princípio a regra imediata da fé, permanecerá assim até o fim. As escrituras do Novo Testamento não foram feitas para mudar esta ordem. Pelo contrário, elas a supõem.”⁴⁰⁰

Estabelecido o princípio da autoridade petrina como fundamento para a veracidade da Igreja, surge, já como meramente retórica, a pergunta: “Onde está, pois, a verdadeira Igreja de Jesus Cristo?”⁴⁰¹ A Pastoral Coletiva afasta, uma por uma, qualquer possibilidade de encontrar a verdadeira Igreja de Cristo em outras Igrejas cristãs.⁴⁰² Concordar com a liberdade de culto a elas concedida equivaleria concordar com os erros de todos os heréticos do passado. Isso, para os bispos, não seria tolerância, mas suicídio.⁴⁰³

Por fim, o último argumento: a liberdade de pensamento no qual as democracias modernas se fundamentam para garantir a liberdade religiosa, só é válida enquanto a opinião

³⁹⁴ PASTORAL..., 1890, p. 37-38.

³⁹⁵ PASTORAL..., 1890, p. 38-41.

³⁹⁶ PASTORAL..., 1890, p. 41.

³⁹⁷ PASTORAL..., 1890, p. 43.

³⁹⁸ PASTORAL..., 1890, p. 45-46.

³⁹⁹ PASTORAL..., 1890, p. 46-47.

⁴⁰⁰ PASTORAL..., 1890, p. 48.

⁴⁰¹ PASTORAL..., 1890, p. 49.

⁴⁰² PASTORAL..., 1890, p. 51.

⁴⁰³ PASTORAL..., 1890, p. 53.

religiosa expressada corresponde à verdade, pois “o erro *não tem* [...] *direito* ao assenso das inteligências; o mal *não tem direito* à anuência das vontades.”⁴⁰⁴ As contestações vindas de parte de outras Igrejas contra “[...] a verdadeira religião, o cristianismo católico, *única* religião, *que se demonstra*, sublime nos seus dogmas, perfeita na sua moral [...]” não tira do catolicismo o direito de permanecer como única Igreja da nação.⁴⁰⁵ Pelo contrário, cabe ao governo defender a verdadeira religião e punir àqueles que ousam contestá-la.

Para os bispos, os protestantes, à semelhança dos pagãos, tem da fé cristã uma “consciência *invencivelmente errônea*” em pontos fundamentais da fé da qual nasce a tolerância religiosa por eles pregada, mas não praticada em relação ao catolicismo romano.

Quais são esses erros?

- a) A afirmação de que os Estados tem sua origem na vontade popular e não na vontade divina;
- b) A “doutrina sobre a natureza do cristianismo e a constituição da Igreja”;
- c) A crença de que “[...] não existe no mundo autoridade religiosa exterior”;
- d) A crença de que “[...] a Bíblia, com ou sem inspiração pessoal, é a única regra de fé”
- e) A afirmação de que “[...] o cristão é instruído interiormente de quanto deve crer e praticar”;
- f) E, “por conseguinte, ninguém deve colocar-se entre Deus e o crente [...]”
- g) “[...] dizer que para se salvar basta crer na divindade de Jesus Cristo [...]”⁴⁰⁶

Todas estas afirmações, para os bispos, acabam com toda e qualquer possibilidade de censura ou de punição aos que professam erros em matéria de fé e religião.

Para fechar a argumentação, o documento faz uma profissão de fé nos métodos pacíficos para ver os “irmãos separados [...] unidos conosco pelos laços da mesma fé, no grêmio da santa Igreja Católica, nossa Mãe comum.”⁴⁰⁷

Diante da possibilidade de o novo regime brasileiro seguir o modelo francês no qual muitos dos seus próceres se inspiravam, os bispos apresentam dois modelos alternativos.⁴⁰⁸ O modelo de relação inspirado em repúblicas latino-americanas como a Argentina, o Chile e o Equador onde o catolicismo, sem cercear a liberdade das outras Igrejas cristãs, continua como religião oficial e recebendo subsídios do governo⁴⁰⁹ e o modelo dos Estados Unidos da América onde, devido à diversidade de confissões religiosas ali presente, o Estado garante a liberdade religiosa e faz do cristianismo “[...] *verdadeiramente a religião nacional*.”⁴¹⁰

⁴⁰⁴ PASTORAL..., 1890, p. 55.

⁴⁰⁵ PASTORAL..., 1890, p. 57.

⁴⁰⁶ PASTORAL..., 1890, p. 57-59.

⁴⁰⁷ PASTORAL..., 1890, p. 61.

⁴⁰⁸ PASTORAL..., 1890, p. 84-87

⁴⁰⁹ PASTORAL..., 1890, p. 88-90

⁴¹⁰ PASTORAL..., 1890, p. 90-101.

Não sem um certo toque de ironia, apresentam os bispos o contraste entre a situação do catolicismo no Brasil e nos Estados Unidos: “Ah! Quem nos dera ver os estadistas nossos, muitos dos quais se desvanecem de católicos, tratar o Catolicismo com o mesmo respeito, acatamento e deferência como é tratado pelos estadistas protestantes da União norte-americana!”⁴¹¹

2.7.2 O antiprotestantismo no Concílio Plenário Latino Americano

O CPLA, no “Título II – Dos impedimentos e perigos para a fé”, dedica o primeiro capítulo a fazer uma relação “Dos principais erros do nosso século”. Retomando o “Syllabus” e o Vaticano I, apresenta como erros do século o ateísmo (n. 99), o materialismo (n. 100), o panteísmo (n. 101), o racionalismo (n. 102), o naturalismo (n. 103), o liberalismo (n. 104) que nega a soberania de Deus (n. 105) e propõe a separação entre Igreja e Estado (n. 106-107) e o indiferentismo (n. 108). Por fim, e como fonte da qual surgiram todos os erros políticos e sociais que perturbam as nações, o protestantismo (n. 109).

Na mesma sessão, no capítulo II, intitulado “Dos livros e periódicos maus”, é penalizada com excomunhão “*latae sententiae*” a leitura de qualquer literatura protestante ou pró-protestante (n. 115), a leitura de versões protestantes da Bíblia (n. 116) e a publicação de obras de autores hereges ou suspeitos de heresia (n. 122).

No Cap. IV da mesma sessão, “Do trato com os heterodoxos”, são estabelecidas as normas práticas para combater os hereges no continente. Mesmo reconhecendo que são poucos os heterodoxos, o documento determina que, em cada Província Eclesiástica se estabeleça um Conselho constituído por membros do clero regular e do clero secular para estar atentos e denunciar ao bispo qualquer situação onde o erro esteja sendo disseminado para que sejam tomadas as devidas providências (n. 142). Aos párocos são assignadas duas funções: estar atentos para que ninguém pregue contra a Igreja (n. 143) e, se alguém se afastar, trazê-lo de volta para o redil (n. 144).

Proíbe-se qualquer disputa pública com os hereges, pois estes, por sua “loquacidade e audácia”, poderiam levar vantagem na argumentação (n. 145). Igualmente fica proibida, sob pena de excomunhão “*latae sententiae*” a participação em celebrações religiosas protestantes e, para os clérigos, a celebração conjunta com ministros de outras Igrejas (n. 146).

O cuidado em relação ao contato com os heterodoxos não abrange apenas as questões e situações religiosos. A heresia pode propagar-se também em situações do cotidiano, como nos

⁴¹¹ PASTORAL..., 1890, p. 90.

hospitais, nas escolas e no trabalho doméstico (n. 147).

A Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro de 1910 seguiu na mesma direção do CPLA e apresentou o protestantismo como a fonte de todos os males da sociedade: “o comunismo, socialismo, nihilismo, monstruosas calamidades, negros verdugos e quase sepulcros da sociedade civil” (n. 1122). Ao protestantismo atribuem os bispos também a origem do anarquismo e da “liberdade que produz o desprezo das leis santíssimas de Deus e recusa a obediência devida ao poder legítimo” (n. 1123).

2.7.3 O antiprotentantismo na reforma da Igreja Católica Romana gaúcha

A presença de comunidades protestantes no território do RS foi visto como problema já pelo primeiro bispo do Estado. Em três ocasiões Dom Feliciano deu mostras de evitar a implantação e a expansão de outras Igrejas.

A primeira se apresentou no ano de 1855 quando a Assembleia Legislativa Provincial propôs publicar, para uso em escolas públicas, um catecismo protestante. Consultado, Dom Feliciano respondeu lembrando que já existia e estava disponível um catecismo para uso nas escolas, o jansenista Catecismo de Montpellier.⁴¹²

Uma segunda ocasião foi quando da tentativa, ainda por parte da Assembleia Legislativa, de aprovação de verba para a construção de um templo protestante em Porto Alegre. Dom Feliciano, atendo-se ao Art. 5 da Constituição imperial, não se opôs à construção do templo, desde que guardasse o caráter privado e não recebesse subsídios do Estado. Mesmo contra a opinião do bispo, a Assembleia Legislativa aprovou o subsídio para a construção do templo luterano, não na cidade de Porto Alegre, mas em São Leopoldo.

Os casamentos mistos que vinham acontecendo na região de colonização alemã também foram ocasião para D. Feliciano posicionar-se contra o protestantismo. Diante do fato de alguns pastores abençoarem casamentos mistos, Dom Feliciano fez apelo à autoridade pública para impedir tal prática.⁴¹³

Dom Sebastião deu continuidade à ação de seu antecessor ao colocar o protestantismo, ao lado da maçonaria, como o grande inimigo da ICAR.⁴¹⁴ Em Carta Pastoral dirigida ao clero

⁴¹² O “Catecismo de Montpellier” fora adotado pelo Sínodo da Bahia de 1707. Mesmo com a condenação pela Bula “Unigenitus” de 1713, o dito catecismo continuou sendo reconhecido pelo Império. É difícil de admitir, como afirma Hastenteufel, ser “[...] bem provável que Dom Feliciano não conhecesse a natureza do Catecismo de Montpellier e não soubesse de sua filiação jansenista” (HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Acadêmica, 1987. p. 253). Talvez tenha sido uma forma de manter-se dentro da legislação imperial e apresentar uma alternativa rápida à nova situação.

⁴¹³ HASTENTEUFEL, 1987, p. 251-261.

⁴¹⁴ Apud RUPERT, 1998, p. 205-206.

no dia 14 de setembro de 1861 proibiu que pessoas não católicas servissem como padrinhos de batizado para um católico.⁴¹⁵ Sua visita pastoral mais longa e acurada foi na região do Rio dos Sinos onde havia número significativo de protestantes.

A imprensa católica que, durante o episcopado de Dom Sebastião deu os primeiros passos em Porto Alegre com a fundação do jornal “Estrella do Sul” (1862-1869) e, no início da década de 1870, com “O Thabor”, também foi instrumento para a manutenção da hegemonia católica. Este último, no editorial da edição de 1º de outubro de 1881, afirmava que “a questão do protestantismo que tanta guerra tem feito e está fazendo à religião do estado, como se vê nas folhas protestantes, está na ordem do nosso programa [...]”⁴¹⁶

Para Dom Cláudio, a ameaça protestante mais perigosa não vinha das comunidades evangélicas já instaladas no meio imigrante. Para ele, a maior ameaça era resultante do laicismo do Estado que não só tolerava, mas estimulava a presença de outras Igrejas no Brasil. No Estado, foi a instalação da Igreja Metodista que faz soar o alerta.⁴¹⁷ Para prevenir contra o novo perigo, em 13 de novembro de 1905, o bispo baixou uma circular chamando a atenção dos vigários sobre a propaganda do metodismo americano.⁴¹⁸

No Natal de 1905, o Vigário Geral, juntamente com os diversos grupos do Apostolado da Oração de Porto Alegre, realizaram uma procissão contra os metodistas.⁴¹⁹ No ano seguinte, Dom Cláudio proibiu aos padres a leitura de uma edição portuguesa de uma Bíblia protestante e ordenou a Frei Bernardin, diretor do Seminário, que prevenisse os seminaristas contra tal leitura.⁴²⁰

Inconstante em seu temperamento, Dom Cláudio parece não ter tido sempre a mesma preocupação com a presença metodista. Advertido pelo Pe. Moreau, vigário de Navegantes, de que algo devia ser feito para contê-los, ele respondeu ironicamente: “Não tenham medo. O número de predestinados, Deus o conhece; e não serão os protestantes que o mudarão.”⁴²¹

Na RCI, um conflito entre o clero católico e pastores evangélicos foi registrado no ano

⁴¹⁵ LARANJEIRA, Sebastião Dias. *Carta Pastoral e mandamentos*, 14 de setembro de 1861. Apud PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveria, Livro Tombo I, p. 14. Vacaria, 1861.

⁴¹⁶ *O Thabor*, Porto Alegre Anno I, n. 4, p. 1, 1º de outubro de 1881.

⁴¹⁷ Sobre a instalação da Igreja Metodista no RS ver: REILY, Duncan A. Os metodistas no Brasil (1889-1930). *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Ano 20, nº 1, p. 100-122, 1980. O perigo da presença metodista também é assinalado por Frei Raphael de La Roche em seu relatório sobre a missão: “Les protestants méthodistes font à Porto Alegre, depuis quelques années, une propagande acharnée.” (LA ROCHE, Raphael de. Rapport adressé au Rme. P. Général par le T. R. P. Raphael, Ministre Provincial, sur sa visita canonique faite à la Mission du Brésil. Paris, AC/5P/ Transcriptions registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 13-23. Esta nota: p. 22).

⁴¹⁸ BAREA, 2004, p. 327. Infelizmente não foi possível localizar no AHCMPA nenhum exemplar da carta.

⁴¹⁹ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 13 (1905-1906)*, p. 22. AC/11A.

⁴²⁰ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 15 (1906)*, p. 18-19. AC/11A.

⁴²¹ *Ne creignez pas. Le nombre des prédestinés, Dieu le connaît; ce ne sont pas les protestants qui le changeront.* D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 2 (1905)*, p. 28. AC/11A.

de 1892, em Garibaldi. Padre Bartolomeu Tiecher que, de 1891 a 1893 foi pároco de Santo Inácio de Feliz, atendia esporadicamente a colônia italiana de Garibaldi. Por razões políticas, Pe. Tiecher entrou em conflito com as autoridades locais e foi impedido de continuar visitando a comunidade. Aproveitando o episódio, o pastor itinerante Michael Häetinger fez publicar na folha dominical do Sínodo Riograndense de 24 de julho de 1892 uma notícia em que afirmava que a razão do conflito da comunidade católica com o Pe. Tiecher é que este teria roubado os ornamentos de ouro da imagem de Nossa Senhora. Segundo o pastor, várias famílias teriam deixado a ICAR e passado ao protestantismo. O fato foi desmentido pelo “Deutsche Volksblatt” de 2 de agosto de 1892 que afirma que a razão da saída do Pe. Tiecher era o seu conflito com os membros do Partido Liberal e que nenhum membro da comunidade católica havia aderido ao protestantismo.⁴²²

2.7.3 Os capuchinhos e a luta pela manutenção da hegemonia religiosa católica

Ao lado da maçonaria, o protestantismo é o outro inimigo histórico com o qual os capuchinhos de Saboia aqui se defrontam: “a franco-maçonaria por um lado, e o protestantismo por outro, tentam levantar suas tendas no meio dos imigrantes italianos.”⁴²³ Igual avaliação é feita 15 anos depois por Frei Bernardin: “ao mesmo tempo que o da maçonaria, estas mesmas colônias italianas tiveram de sofrer também o assalto do protestantismo.”⁴²⁴

Para os capuchinhos, a presença protestante no RS causava, ao mesmo tempo, medo e admiração. No relatório da missão enviado ao Provincial no ano de 1899, assim se referem os Freis Bruno e Casimir d’Andilly a respeito dos poucos pastores de cuja presença tiveram conhecimento: “Alguns apóstolos da mentira e do erro desenvolvem, para espalhar suas falsas doutrinas, um zelo digno da melhor das causas.”⁴²⁵

⁴²² RABUSKE, 2001, p. 291-292. Sobre o pastor Häetinger, ver: RUSSEL, Henrique. *Dados biográficos sobre a vida e obra do revmo. pastor Miguel Häetinger*. Ijuí: Serrana, [19--?]; WACHHOLZ, Wilhelm. *Atravessem e ajudem-nos*. A atuação da Sociedade Evangélica de Barmen e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo: EST/Sinodal, 2003, p. 258-260.

⁴²³ *La franc-maçonnerie d’une part, le protestantisme de l’autre, essaient de planter leurs tentes parmi les émigrés italiens*. GILLONNAY, Bruno de; D’ANDILLY, Casimir. Lettre au Ministre Général. Conde d’Eu, [?] 1899. MUSCAP/AD/PSCJ 18. Sobre a formação da Província de Savoia na luta antiprotestante ver 1.7.1. Frei Fidèle de la Motte-Servolex, antes de vir para a missão, publicou um livro com a biografia de São Fidèle de Sigmaringen que é apresentado como advogado, religioso e martirizado pelos protestantes: LA MOTTE-SERVOLEX, Fidele de. *Avocat, Religieux, Martyr ou Saint Fidèle de Sigmaringe martyrisé par les protestantes*. Paris: Charles Possielgue, 1901.

⁴²⁴ D’APREMONT, 1976, p. 118-119.

⁴²⁵ *Quelques apôtres du mensonge et de l’erreur dépliant, pour répandre leurs fausses doctrines, un zèle digne d’une meilleure cause*. GILLONNAY, Bruno de; D’ANDILLY, Casimir. Lettre au Ministre Général. Conde d’Eu, [?] 1899. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

Para os frades, além do zelo dos missionários protestantes, outras causas explicam a expansão da presença protestante. Entre elas, a propaganda maciça desencadeada pelas Igrejas e a debilidade do catolicismo dos brasileiros. Mas, segundo os frades, é a educação laica, que começou a ganhar espaço no fim do Império e se consolidou com a República, a que permitirá a introdução do protestantismo.⁴²⁶ Fundamentada nesta análise, as escolas, instrumento privilegiado pelas Igrejas protestantes para afirmar sua presença na região, são o primeiro alvo da ação dos missionários. Numa missão na paróquia de Caxias do Sul realizada no ano de 1898, uma escola protestante existente no local é destruída:

Numa outra linha [de Caxias do Sul] acabamos com uma escola protestante. Recebi do professor leigo uma carta, verdadeira coleção de injúrias das mais grosseiras. Tentou-se até levantar contra mim as autoridades civis. Quando eu o soube fui encontrar o Intendente (o prefeito) ao qual expus as coisas e ele aprovou inteiramente minha maneira de proceder. Agora tudo está tranquilo e a escola está bem morta.⁴²⁷

Note-se que a ação é feita em consonância com a autoridade civil. No microcosmo da política local, Estado e Igreja, mesmo estando constitucionalmente separados, continuam a atuar de comum acordo como no tempo da Cristandade. O recurso à autoridade civil era usado quando a pregação pública e as conversas privadas com os pais que mantinham seus filhos nas escolas protestantes não eram suficientes.⁴²⁸

As missões populares são a ocasião em que, ao visitar os colonos estabelecidos em suas linhas, os missionários recebem a informação sobre a presença protestante e passam a agir para anulá-la.⁴²⁹

As “sagras” das capelas, para as quais os frades eram convidados como pregadores, também serviam para anunciar a veracidade da ICAR e denunciar as tentativas daqueles que tentavam dela afastar os fieis. No sermão da festa de São Pedro e São Paulo, na localidade de Vespasiano Correa, Frei Pacifique de Bellevaux assim se pronunciou:

Eis aqui a verdadeira, a única verdadeira religião, aquela que foi pregada por S. Pedro, aquela que ele marcou com seu sangue... que ainda ensinam seus sucessores... E os doutores de tabernas, os quais não têm outros tão ignorantes quanto eles, vos dizem: Todas as religiões são igualmente boas; todas são de Deus; todas agradam a Deus; todas elas bastam para se salvar. – São todas verdadeiras? Então, será ao mesmo tempo verdadeiro e falso que J. C. é o Messias; que s. Pedro e

⁴²⁶ D'APREMONT, 1976, p. 118-119

⁴²⁷ GILLONNAY, 2007, p. 119 – Carta de 12 de janeiro de 1899.

⁴²⁸ “Durant le cours de cette année nous nous sommes trouvés en face d'un de ces protestantes, qui ait ouvert une école très fréquentée, laquelle devenait un vrai péril pour la jeunesse. Un peu par la prédication, un peu par les conférences privées, nous sommes parvenues a en faire retirer à peu près tous les enfants, de manière qu'il n'a rien eu à faire que de fermer son école.” GILLONNAY, Bruno de; D'ANDILLY, Casimir. Lettre au Ministre Général. Conde d'Eu, [?] 1899. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

⁴²⁹ “Eu vos envio em anexo o regulamento das Missões apresentado a Monsenhor. Parece que este regulamento deu frutos; Monsenhor nos solicita. Vamos nestes dias dar uma missão numa linha italiana dependente dos jesuítas onde os Metodistas fazem muito dano.” GILLONNAY, 2007, p. 332 – Carta de 13 de junho de 1906.

seus sucessores devem ser escutados; que Deus fez uma revelação, etc. Onde está o bom senso? Uma só é verdadeira... uma só é boa... Só uma salva. J.C. ensina apenas sobre a barca de Pedro...⁴³⁰

Quando a persuasão não era suficiente, os missionários não hesitavam em utilizar a força para barrar a presença de Igrejas concorrentes. Tal aconteceu em Garibaldi quando, em 1899, a comunidade metodista que se organizara em Bento Gonçalves, iniciava a construção de um templo. A construção foi interrompida graças à pressão do Pároco, Giovanni Fronchetti, e dos frades sobre a população local.⁴³¹

A simples presença de fieis de outras Igrejas, mesmo que sem nenhum propósito de proselitismo ou criação de uma comunidade, era vista como uma ameaça e repelida. Em Vespasiano Correa, no ano de 1901, o pároco Teodósio Sanson, impediu que um colono vendesse seu lote a um protestante.⁴³² Em Garibaldi, em dezembro de 1902, um médico protestante foi impedido de ali se instalar.⁴³³

A conversão dos poucos protestantes presentes na RCI era um objetivo perseguido com obstinação. No final de 1899, Frei Bruno escreveu ao Ministro Provincial apresentando a conversão de uma família como o ponto culminante da missão realizada em Veranópolis.⁴³⁴

Nove anos depois, na mesma Veranópolis, ao visitar as famílias da localidade de Monte Bérico, Frei Louis de La Vernaz constata a presença de ‘[...] duas famílias protestantes italianas que fatalmente influem no espírito das outras.’⁴³⁵

Nas estatísticas anuais enviadas ao Governo Geral, são apresentadas as conversões de protestantes. No ano de 1898 foram seis; em 1899, duas; em 1900, sete; em 1902, cinco e, dos

⁴³⁰ *Voilà la vraie, l'unique vraie religion, celle qu'a prêchée s. Pierre, celle qu'il a scélé de son sang... qu'enseignent encore ses successeurs... Et des docteurs de tavernes, qui n'ont d'égale a eux que l'ignorance, vous disent: Toutes les religions sont également bonnes; toutes sont de Dieu; toutes plaisent à Dieu; chacune suffit pour se sauver. –Toutes sont vraies ? alors, il sera vraie et faux au même temps que J.C. est le Messie; que s. Pierre et ses successeurs doivent être écoutés; que Dieu a fait une révélation, etc. Où est le bon sens ?... une seule est vraie; une seule est bonne... Une seule sauve. J. C. n'enseigne que sur la barque de Pierre...* Apud D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 70. AC/11A.

⁴³¹ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 38-39. AC/11A. Frei Bernardin não identifica no texto qual é a Igreja. Fala apenas que eles provêm de Montevidéu. A partir das informações de Reily (1980), podemos concluir que trata-se da Igreja Metodista. Em Bento Gonçalves a comunidade metodista formou-se com imigrantes valdenses que solicitaram ao Dr. Correia, pastor em Porto Alegre, assistência espiritual para a comunidade que foi instalada em 27 de março de 1889 com a assinatura de 71 membros. Em 1903, os membros eram 85 (CAPRARA, Bernardete Schiavo; LUCHESE, Terciane Ângela. *Da Colônia Dona Isabel ao Município de Bento Gonçalves 1875 a 1930*. Bento Gonçalves: VISOGRAF; Porto Alegre: CORAG, 2005. p. 426-445).

⁴³² D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 94. AC/11A.

⁴³³ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 201. AC/11A.

⁴³⁴ GILLONNAY, 2007, p. 119 – Carta de 12 de janeiro de 1899.

⁴³⁵ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 22-22B. Alfredo Chaves, 1907. Desde 1890 há registros da presença de uma comunidade evangélica com sede, residência do pastor e escola na 5ª Sessão de Veranópolis. Nas comunidades vizinhas residiam imigrantes alemães que eram membros da comunidade. De 1890 a 1916 o pastor residente foi Karl Platzeck. No ano de 1906 a comunidade viveu fortes tensões internas devido à presença de pastores de Missouri que tentaram expulsar o pastor Platzeck (WEISSHEIMER, 1998).

anos em que temos a indicação, 1905 é o que tem o maior número: dez.⁴³⁶ Para facilitar a conversão de protestantes, mesmo os pregões pré-matrimoniais eram dispensados e o casamento celebrado imediatamente a fim de evitar que os familiares da parte protestante impedissem sua realização.⁴³⁷

O espírito de confronto com que os missionários se dirigiam aos protestantes nem sempre era respondido na mesma medida. É o que aconteceu numa missão pregada no ano de 1907 por Frei Bernardin e pelo Pe. Rech, pároco de Taquara. Muitos protestantes participaram da missão e escutavam atentamente as pregações. Um fato jocoso chamou a atenção de Frei Bernardin para a atitude receptiva dos protestantes. Na noite de segunda-feira, durante o terço, um bêbado, durante a pregação, intervinha gritando “apoiado!”. O único a agir a fim de que o bêbado não atrapalhasse a pregação foi o professor da escola, um protestante!⁴³⁸

Os missionários armaram, em torno às colônias, uma verdadeira barreira antiprotestante. Além dos italianos, os imigrantes poloneses também foram protegidos dos ataques protestantes. Para confortá-los e evitar o que estava acontecendo nos Estados Unidos e no Paraná, onde os poloneses, abandonados pela ICAR, passavam a frequentar as Igrejas protestantes, com a ajuda do jesuíta José von Lassberg, os missionários gestionaram junto ao Ministro Geral o envio de um frade polonês.⁴³⁹ Em 22 de março de 1901 chegou a Garibaldi Frei Honorato Jedlinski de Przemysl.⁴⁴⁰

O engajamento dos missionários na contenção da presença protestante na região foi efetivo. Segundo Frei Bernardin

nas colônias italianas do Rio Grande do Sul houve um momento em que o protestantismo tomou pé. Entretanto, foi rechaçado em definitivo e o conjunto dos nossos colonos permaneceu totalmente católico. O esforço dos protestantes, sobretudo dos evangélicos, dos metodistas, dos adventistas e dos sabatistas continua, mas suas seitas não penetram mais como outrora. Em suma, eles não prejudicaram seriamente o sólido bloco deste grupo de robustos trabalhadores católicos. Houve poucas defecções, todas esporádicas, nenhuma conversão em massa; e os apóstatas abandonaram as colônias, ou então vivem absolutamente isolados.⁴⁴¹

A presença missionária e a instalação dos capuchinhos na região dos Campos de Cima da Serra habitada principalmente por “brasileiros” também foi justificada pela necessidade de

⁴³⁶ STATISTICA Missionis Fluminis Grandensis 1899-1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

⁴³⁷ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 22-22B. Alfredo Chaves, 1907. O procedimento adotado por Frei Louis recebeu elogios por parte do bispo.

⁴³⁸ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 17 (1907)*, p. 11. AC/11A.

⁴³⁹ LASSBERG, Joseph von. Carta al Ministro Generale dei PP. Capuchini. Conde d'Eu, [s.d]. AC/Archives Généralices-Brésil. A carta foi escrita após uma visita do Pe. José aos capuchinhos de Garibaldi, em 2 de outubro de 1899 (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 66-67. AC/11A).

⁴⁴⁰ GILLONNAY, 2007, p. 186. Sobre a atividade de Frei Honorato voltaremos em 3.4.4.

⁴⁴¹ D'APREMONT, 1976, p. 118-119.

combater o protestantismo que ali começava a se fazer presente. Entre os argumentos apresentados para a instalação de um orfanato em Vacaria, estava a ameaça protestante.⁴⁴² O mesmo argumento foi utilizado para a instalação em Lagoa Vermelha e a criação de escolas para a educação dos indígenas da região. Em carta de 14 de novembro de 1903 ao Provincial de Savoia, Frei Bruno relatou sua visita aos indígenas e a razão da urgência de uma presença junto a eles:

Acabo de chegar de uma viagem empreendida para visitar algumas tribos indígenas que ainda vivem na floresta no Norte do Estado do Rio Grande. Ministros protestantes visitaram há pouco estes pobres infelizes e projetaram, parece, evangelizá-los. Sabendo disso, julguei que seria uma vergonha para a Igreja, para a diocese e para os Capuchinhos deixarmos-nos antecipar pelos apóstolos do erro. [...] A evangelização destas tribos indígenas é uma obra que se impõe a todos nós, com ou contra nossa vontade, se queremos impedir que se tornem presa dos protestantes. Já falei com a autoridade civil que gostaria de ver os Missionários se ocuparem da civilização desta pobre gente e que me permitiu dar a preferência aos Missionários católicos.⁴⁴³

Como em outros lugares, aqui também, os missionários não deixam de fazer apelo à autoridade civil para tentar manter a hegemonia religiosa católica entre os indígenas.

Na própria cidade de Lagoa Vermelha, os missionários viam como um grande desafio a presença de uma escola protestante que, devido à incúria do pároco, ali havia sido instalada e ameaçava desviar a juventude católica. Graças à ação dos frades, a paróquia foi renovada e a escola protestante foi fechada e substituída por um colégio mantido pelas irmãs de São José:

Há uns vinte anos, certas regiões da diocese do Rio Grande não eram governadas por pastores, mas devastadas por lobos. [...] Para culminar a infelicidade, os protestantes vieram plantar sua tenda no centro da cidade e se dedicaram a uma propaganda desenfreada. [...] Com uma coragem além de todo elogio, eles [os frades] fizeram surgir da terra, como por encanto, uma Igreja, uma cúria, um colégio compreendendo um internato e um externato florescente, mantidos pelas Irmãs de São José de Moutiers. A escola dos protestantes pouco a pouco foi abandonada e está votada ao desaparecimento fatal.⁴⁴⁴

⁴⁴² SAINT JEAN D'ARVES, Alfred de. Mission des Capucins de Savoie au Brésil. Lettre du P. Alfred à un de ses amis. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, Fr, IV Année, n° 4, p. 41-42, avril 1903. Esta nota: p. 42. Sobre o orfanato de Vacaria voltaremos a falar em 3.4.3.

⁴⁴³ GILLONNAY, Bruno de. Lettre au Ministre Provincial. Conde d'Eu, 14 novembre 1903. MUSCAP/AD/Frei Bruno de Gillonnay/ Caixa 01. Por alguma falha do editor, a carta aqui referida não foi incluída na edição das cartas de Frei Bruno (GILLONNAY, 2007). Quanto aos protestantes citados, trata-se, muito provavelmente, da missão evangélica liderada pelos pastores Bruno Stysinski, Curt Haupt, Otto von Jutrenka e pela professora Adele Pleitner que, a partir de 1900, iniciam uma presença missionária junto aos kaingangs no norte do Estado (LAROQUE, Fernando da Silva. Kaingang e Missões Religiosas: situações de alianças e guerras. *Tellus*, Campo Grande, ano 9, n. 16, p. 35-55, jan./jun. 2009. p. 49-51).

⁴⁴⁴ *Il y a quelque vingt-cinq ans, certaines régions du diocèse de Rio Grande n'étaient pas gouvernées par des pasteurs mais ravagées par des loups. La paroisse de Lagoa-Vermelha étant dans ce cas.[...]Pour comble de malheur, les protestants vinrent planter leur tente au milieu du pays et se livrèrent à une propagande éffrénée. Telle était Lagôa-Vermelha et tel fut le lot qui nous fut offert. [...]Avec un courage au-dessus de tout éloge, ils firent surgir de la terre, comme par enchantement, une église, une cure, un collège comprenant un internat et un externat florissants, tenus par les Soeurs de Saint-Joseph de Moûtiers. L'école des protestants peu à peu désertée est vouée à une disparition fatale.* GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Lagoa Vermelha - Sananduva. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXII Année, n. 3, p. 91-94, mars 1922. Esta

Outro concorrente religioso como a qual a ICAR se defrontou no momento em que a liberdade religiosa foi legalmente reconhecida, foi o Espiritismo. Presente desde antes de sua codificação por Allan Kardec, mais do que sua dimensão científica, ele desenvolveu aqui sua face mística.⁴⁴⁵

As primeiras rugas da ICAR com o Espiritismo surgiram em 1883 quando o jornal “O Reformador” apresentou petição para que o Espiritismo fosse reconhecido como religião com os mesmos direitos das outras existentes no Brasil. A resposta da Igreja veio através do jornal “O Apóstolo” e defendeu a exclusividade do catolicismo: “Já estamos no tempo de instituir-se uma religião como qualquer sociedade de recreio: é só fazerem-se os estatutos, nomear o chefe e toca a casar e batizar e exercer todos os atos de religião!”⁴⁴⁶ No mesmo jornal o Espiritismo é apresentado como “o complexo de todos os erros, heresias e superstições desde o paganismo até os nossos dias”. Dom Silvério Gomes Pimenta, bispo de Mariana, o apresenta como um mal pior “mil vezes que seca e fome”.⁴⁴⁷

O CPLA apresentou o Espiritismo como a mais perniciosa das superstições presentes no continente (n. 162-163). A maior ameaça para a fé católica é que, através da doutrina da reencarnação, nega-se o inferno e a possibilidade de ameaçar as pessoas com a pena da condenação eterna. Tal afirmação tira da Igreja e de seus ministros a autoridade sobre as pessoas. Por isso, os espíritas não podem ser tratados como simples pecadores, mas como hereges aos quais devem ser negados os Sacramentos. Eles só poderão ser readmitidos à Igreja depois de abjuração do espiritismo e proclamação pública da fé católica (n. 164).

A Coletiva Pastoral de 1910 não só proibiu aos católicos frequentar sessões espíritas (n. 40), mas também advertiu contra a prática existente nos meios católicos de consultar as almas dos mortos (n.41).

Para os missionários de Saboia, se, no Estado como um todo, principalmente em Porto Alegre, a ameaça era considerável, ela não o foi na região serrana:

Outro grande perigo religioso no Rio Grande do Sul é o espiritismo. Mas não vou me deter a falar longamente sobre o assunto, visto ter ele logrado pouco êxito nas colônias italianas: Em Porto Alegre, porém, causou grandes devastações. Lembro-me que nos primeiros anos do nosso apostolado precisou, em Garibaldi mesmo, travar batalha aberta contra este inimigo, pois começava a recrutar partidários. Mas desde então desapareceu quase por completo da zona colonial italiana de Caxias.⁴⁴⁸

nota: p. 91-92.

⁴⁴⁵ KLOPPENBERG, Boaventura. O Espiritismo no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 19, fasc. 4, p. 842-871, 1959. Esta nota: p. 848.

⁴⁴⁶ Apud KLOPPENBURG, 1959, p. 848.

⁴⁴⁷ Apud KLOPPENBURG, 1959, p. 848.

⁴⁴⁸ D'APREMONT, 1976, p. 119. Sobre o espiritismo em Porto Alegre, ver: D'APREMONT, Bernardin.

Nos Campos de Cima da Serra, especificamente em Vacaria, ao lado do protestantismo, a presença do Espiritismo também foi utilizada como argumento para a instalação de um colégio católico.⁴⁴⁹

Além da pregação e das escolas, os frades utilizaram a imprensa para fustigar este adversário da hegemonia católica. A partir da tradição francesa que conhecia o Espiritismo muito mais como doutrina científica do que como religião, Frei Bruno, em artigo publicado no jornal “Actualidade”, nega, primeiramente, o seu caráter religioso: “Mas os partidários do espiritismo no-lo apresentam deveras como uma ‘nova religião’ que vem ensinar-nos a verdade e dirigir-nos a vida moral e religiosa. O espiritismo nova religião!” Quanto ao pretendido caráter científico, para ele, trata-se uma falsa ciência e, como tal, perigosa para os que a praticam: “[...] as práticas e doutrinas do espiritismo abalam o sistema nervoso, e por uma consequência natural, enfraquecem as faculdades mentais.” Depois de argumentar com a autoridade de padres, cientistas e dos próprios promotores do Espiritismo, ele conclui: “A conclusão natural é que todo homem prudente, em vez de considerar o espiritismo como ‘nova religião’, deve sempre suspeitar nas práticas espiritistas a intervenção de embusteiros humanos ou diabólicos.”⁴⁵⁰

No “Il Colono Italiano”, o jornal que chegava nas casas dos imigrantes, ele é definido como “[...] uma fraude inventada pelo diabo contra o homem, a religião pela qual os diabos, fingindo-se de anjos bons ou almas de mortos, para obter os seus intentos, dão respostas aos homens que os interrogam através de mesas, tripés ou outros objetos materiais.”⁴⁵¹

2.8 Conclusão do capítulo

As tensões e os conflitos entre a Igreja, Estado e maçonaria no RS e, especificamente, na RCI e nos Campos de Cima da Serra, são fruto das transformações vividas pela sociedade brasileira no final do séc. XIX e início do séc. XX. No campo religioso, a transformação mais significativa foi a separação entre Igreja e Estado e a declaração da liberdade de culto, tanto pessoal como institucional, para todas as Igrejas e religiões.

Vendo-se ameaçada em sua hegemonia, a ICAR reage com postura apologética

Dernière Campagne. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XV^e Année, nº 10, p. 316-320, octobre 1914C. Esta nota: p. 319-320.

⁴⁴⁹ SAINT JEAN D’ARVES, 1903, p. 42.

⁴⁵⁰ GILLONNAY, Bruno de. Espiritismo e ilusão. *Actualidade*, Porto Alegre, Anno I, num. 11, 23 de abril de 1911, p. 1.

⁴⁵¹ *Una frode in danno dell’uomo e dela religione inventata dai diavoli, i quali, fingendosi angeli buoni o anime di morti, ad ottenere il loro intento, danno risposte agli uomini, che li interrogano, per mezzo di tavole, trepiedi, o altri oggetti materiali.* DIALOGO tra Virginio e Geronimo. *Il Colono Italiano*, Anno III, n. 7, 22 aprile 1911, p. 2. Nas edições seguintes, sob o mesmo título, continua a refutação do espiritismo.

desenvolvida em duas linhas. Por um lado, ela parte para o enfrentamento com os grupos que com ela passam a disputar a hegemonia sobre as consciências: positivistas, protestantes e espíritas. O fato de ser o Estado em que o positivismo se articulou enquanto ideologia e proposta política da forma mais elaborada e também um dos Estados em que a presença protestante se deu de forma massiva, fez do RS um dos lugares em que a luta pela hegemonia católica mais se tornasse explícita no combate aos grupos tidos por inimigos da fé e da ICAR.

Por outro lado, sendo a imigração, primeiramente alemã e, posteriormente, italiana e polonesa, formada em sua maior parte por católicos já integrados ao sistema romanizante e acompanhada por um número significativo de clérigos, religiosos e religiosas, formados e treinados para dar suporte ao projeto em implementação, possibilitou que, especialmente na RCI, a Igreja tentasse montar um “cordão de isolamento” em torno às comunidades imigrantes.

É dentro da tensão entre o projeto de sociedade positivista e o projeto eclesial que se situam os conflitos que pipocaram em praticamente todas as cidades da RCI tendo como principais protagonistas as lideranças políticas e econômicas locais, geralmente associadas ao PRR e à maçonaria, e o clero, incluído o capuchinho, que aparece como contestador da autoridade civil ou como vítima de sua truculência. Reduzir os conflitos a divergências pessoais entre as lideranças e os párocos não faz justiça às pessoas envolvidas e nem ajuda a compreender os interesses em questão, que não eram apenas pessoais, mas institucionais e se fundamentavam nos diferentes modos de compreender a sociedade sustentados pelo partido no poder, o PRR, e o modo de compreender a sociedade sustentado pela ICAR.

Sem menosprezar o aspecto pessoal do conflito desatado pela situação irregular ou rigorismo dos padres, a questão de fundo era ideológica: tratava-se de disputar “as mentes e os corações dos colonos” para um projeto de Estado leigo ou da reconstituição de uma Cristandade ideal que havia desaparecido tanto na Itália como no Brasil.

Também dificulta o entendimento do conflito a simplificação, feita por muitos historiadores eclesiásticos, especialmente os ligados à corrente apologética, de atribuir todos os conflitos à perseguição maçônica e carbonária contra a Igreja. Tal simplificação não dá conta da complexidade da situação e das alianças que, como vimos acima, se constituíam a nível local, entre os interesses políticos dos Intendentes e demais autoridades nomeadas pelo PRR e os comerciantes, industriais e profissionais liberais locais que buscavam erigir-se como liderança econômica e política em tensão com os colonos e os clérigos.

Se o combate ao protestantismo e ao Espiritismo foi radical, o mesmo não se deu na relação com o Estado, sua ideologia e seus representantes locais. Não abdicando do elemento

central do modelo de Cristandade que é a tentativa de utilização por parte do poder religioso da força e dos benesses do Estado para a manutenção da influência sobre a sociedade, a Igreja e os capuchinhos, como vimos nos fatos acima relatados, buscaram estabelecer uma nova forma de relação com o poder baseada não mais num privilégio legal, mas em relações pessoais baseadas numa confluência de valores compartilhados pelos superiores hierárquicos das duas instituições: a crítica ao liberalismo, a visão autoritária do poder que dispensa a participação popular, o apelo à ordem e à moral como garantes da convivência em sociedade.

Na avaliação de D'Apremont, tal estratégia foi eficaz e garantiu a hegemonia da ICAR na RCI:

Para quem viu o antigo Rio Grande do Sul e o vê agora, nota uma enorme mudança. Felizmente para melhor, embora o mal também trabalhe. As seitas protestantes, a maçonaria, o positivismo, os líderes socialistas e até anarquistas, a má imprensa, não permanecem inativos. Há muito por se fazer ainda, por parte dos católicos, mas enfim, há uma mudança extraordinária em favor da religião.⁴⁵²

Não duvidamos da consistência da afirmação, mas ela é mais fruto do desejo consciente ou inconsciente dos agentes eclesiásticos – bispos, padres e religiosos – que mantêm como referência o modelo de Cristandade que busca uma harmonia entre o Estado e a Igreja do que uma prática real. Em quase todos os conflitos entre o poder político e as elites econômicas na RCI e o clero e religiosos, como os episódios de Vespasiano Correa e Sananduva vividos pelos capuchinhos e os outros por nós acima elencados, os representantes da Igreja foram vencidos ou terminaram numa posição subalterna. E para isso contribui em muitos casos a postura dos bispos que, conscientes da nova situação, abandonam seus padres e preferem a conciliação com o poder político e econômico, tanto local como estadual.

Como vemos nos diversos episódios acontecido em Veranópolis, mesmo os frades franceses, apesar de trazerem em sua memória as perseguições sofridas na Saboia, mantêm como paradigma de ação a busca de harmonia com o poder político, mas isso acontecerá sempre de forma subalterna.⁴⁵³

Será com a chegada de Dom João Becker à sede episcopal de Porto Alegre no final de 1912, coincidindo com o retorno ao poder de Borges de Medeiros, que se consolidará no RS a aliança tácita entre Igreja e Estado que terá como consequência “[...]um recrudescimento da intolerância em relação ao protestantismo cristão, ao espiritismo e, inclusive, ao positivismo e

⁴⁵² D'APREMONT, 1976, p. 43.

⁴⁵³ Como demonstra Possamai (2005), cremos ser equivocado afirmar, como faz De Boni, que na RCI formou-se “um quase Estado papal” ou “algo assim como um Estado cristão” ou um “clima de Cristandade” (DE BONI, Luis Alberto. O Catolicismo da imigração: do triunfo à crise. In: DACANAL, José Hildebrando. *Rio Grande do Sul: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p. 234-255.).

à maçonaria.”⁴⁵⁴ Aliança da qual participarão os capuchinhos com a nomeação, por Dom João Becker, dos Freis Caetano Angheben, Gentil Giacomel, Afonso Lazaretti e João Crisóstomo Pilatti como capelães, com o grau de capitão, das forças revoltosas que, chefiadas por Getúlio Vargas, partem de Porto Alegre e efetivam o golpe militar de 1930.⁴⁵⁵

⁴⁵⁴ AXT, 2011, p. 76; POSSAMAI, 2005, p. 199-204. A ata de posse de Dom João Becker foi assinada pelas principais autoridades civis de Porto Alegre (CHEGADA e posse do novo Arcebispo. *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. I, p. 60-63, setembro e outubro de 1913. Esta nota: p. 62). Em sua tomada de posse como Presidente do Estado no dia 25 de janeiro de 1913, Borges de Medeiros, dirigindo-se ao bispo afirmou: “prometo que o meu governo tudo fará para viver em paz e harmonia com o poder espiritual.” Dom João Becker, respondendo à saudação, afirmou: “[...] empenharei os meus melhores esforços para que sempre se cultivem as mais cordiais e amistosas relações entre o poder temporal e espiritual neste grande e futuroso Estado [...]” (POSSE do Sr. Presidente do Estado. *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. I, p. 65-66, setembro e outubro de 1913. Esta nota: p. 65. A nova forma de relação entre Igreja e Estado, personificadas nas relações entre Dom João Becker e Borges de Medeiros foi amplamente desenvolvida por Artur Cesar Isaia (ISAIA, 1998).

⁴⁵⁵ NOTRE MISSION au Rio-Grande-do-Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXXII Année, n° 2, p. 56-58, février 1930.

3 EDUCAÇÃO E ROMANIZAÇÃO

No diagnóstico que, na Coletiva Pastoral de 1890, os bispos fazem da realidade brasileira, eles identificam a educação como um dos instrumentos através dos quais o novo regime pretende tirar da Igreja a influência que ela exerce sobre a sociedade. As escolas laicas, desde as iniciais até as superiores, são classificadas como “cátedras da pestilência a exalar os seus miasmas deletérios” e “santuários poluídos da ciência [onde] os professores do ateísmo pervertem a incauta mocidade sedenta de saber”.⁴⁵⁶

Dando continuidade a um movimento que acompanhara o processo de reforma romanizante já em andamento, a Igreja passa a investir na construção de um sistema escolar próprio. Junto com a qualidade que lhe permita apresentar-se como uma alternativa às escolas públicas, as escolas mantidas pelas paróquias e congregações religiosas primaram pela catolicidade do ensinamento, ou seja, priorizaram a dimensão catequética.

Para alcançar nosso objetivo que é o de entender a ação educativa dos frades capuchinhos no contexto de reforma romanizante da ICAR no RS, iniciaremos por uma breve retomada histórica do ensino católico no Brasil e o seu significado dentro do projeto eclesial em curso no fim do séc. XIX e início do séc. XX. Passaremos em seguida a descrever as diversas ações educativas dos frades buscando nelas destacar os elementos que se identificam com a proposta reformadora.

3.1 O ensino católico no Brasil Império

No Brasil colonial foram os jesuítas os grandes educadores que através da catequese para os índios e da escola para as elites lusas tentaram imprimir na população brasileira a marca do catolicismo.⁴⁵⁷ Vistos como representantes de um projeto retrógrado que impedia a Portugal integrar-se na nova ordem econômica, política e cultural europeia, foram expulsos em 1759 de Portugal e colônias. A substituição da presença educativa dos jesuítas pela de outras ordens religiosas ou pelo poder público fracassou e o sistema de ensino definiu.⁴⁵⁸

Do ponto de vista legal, o ensino particular voltou a ser permitido em 1823 quando uma lei retirou os privilégios do Estado no campo da educação e permitiu a liberdade de ensino. Esta lei foi confirmada pela Lei da Liberdade de Ensino aprovada por Dom Pedro II

⁴⁵⁶ PASTORAL..., 1890, p. 102-103.

⁴⁵⁷ AZZI, 2008, p. 55-57. Sobre a atividade educativa jesuíta no Brasil colonial ver também: MOURA, Laércio D. de. *A educação católica no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2000. p. 19-62.

⁴⁵⁸ DREHER, 1999, p. 166.

em 1854.⁴⁵⁹

No período imperial, foram os seminários os primeiros espaços de educação católica. Na esteira dos de Mariana e São Paulo, o primeiro sob a direção dos lazaristas e o segundo dos capuchinhos de Saboia, todos os seminários do Brasil passaram a oferecer uma educação alinhada com a doutrina romana. Com exceção do seminário do Caraça, em todos os outros o ensino era aberto a alunos externos que buscavam educação humanista e científica de qualidade que neles era ministrada. Com isso a visão ultramontana atingia também setores do laicato que se alinhavam com a nova proposta.⁴⁶⁰

A educação católica passou a ser acessível a um público mais amplo com a retorno, em 1842, dos jesuítas que, iniciando por Porto Alegre, estenderam sua atuação educativa para Florianópolis (1845), Recife (1867), Itu (1867), Nova Friburgo (1886) e Rio de Janeiro (1903)⁴⁶¹. Em 1882 chegaram ao Rio de Janeiro os Padres Salesianos. No ano seguinte, eles abriram colégio em Niterói e, em 1884, em São Paulo. Em pouco tempo, a obra educativa salesiana ganhou amplitude e destaque em todo o Brasil.⁴⁶²

A introdução de Congregações Religiosas femininas contribuiu com o projeto reformador no campo da educação. Em 1852 as Filhas da Caridade abriram o Colégio Imaculada Conceição no Rio de Janeiro. A mesma Congregação assumiu a direção de colégios em Olinda (1858), Fortaleza (1865) e Petrópolis (1868).⁴⁶³ Em 1849, as Irmãs do Puríssimo Coração de Maria iniciaram atividades educativas no Rio de Janeiro e, em 1854, em Pelotas e Porto Alegre.⁴⁶⁴

Em 1859 as Irmãs de São José de Chambéry estabeleceram-se em Itu e dedicaram-se à educação de moças órfãs dos militares que morreram na guerra contra ao Paraguai.⁴⁶⁵ Em 1867 as Irmãs de Santa Dorotéia de Frassinetti abriram obra educativa no Recife e em 1875 em Belém do Pará. Em 1872 as Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade Cristã abriram seu primeiro colégio em São Leopoldo e se espalharam rapidamente por todo o RS: Santa Cruz do Sul (1874), Porto Alegre (1881), Pelotas (1888).⁴⁶⁶

⁴⁵⁹ MOURA, 2000, p. 86.

⁴⁶⁰ VIEIRA, 2007, p. 129 e 132.

⁴⁶¹ RABUSKE, Arthur. *Os inícios da colônia italiana em escritos de jesuítas alemães*. Porto Alegre, UCS/EST, 1978. p. 43-53; VIEIRA, 2007, p. 167-168.

⁴⁶² VIEIRA, 2007, p. 169-170.

⁴⁶³ MOURA, 2000, p. 88-89.

⁴⁶⁴ AZZI, Riolando. *Sinal dos tempos: a Congregação das Irmãs do Imaculado Coração de Maria na renovação pastoral*. Porto Alegre: [s.n.], 2007. p. 13; BORTOLUZZI, Octávio Cirillo. *Documentário*. Congregação das Irmãs do Imaculado Coração de Maria. Porto Alegre: [s.n.], 1996. p. 333-362.

⁴⁶⁵ REVIVENDO um longínquo passado. 1648-1954. Histórico da Congregação das Irmãs de São José fundada no Puy en Velay. São Paulo: Ave Maria, 1955. p. 109-110.

⁴⁶⁶ FLESCHE, Benícia. *Seguindo, passo a passo, uma caminhada*. História da congregação das Irmãs

3.2 O ensino no Rio Grande do Sul

Excetuado o trabalho de educação feito pelos jesuítas junto aos povos das Missões e a efêmera experiência de educação na Aldeia dos Anjos entre os anos de 1777 e 1780, durante o período colonial, não houve no atual território do RS uma atividade educativa organizada, seja por parte do poder público ou de iniciativa privada.⁴⁶⁷ Alguns párocos, por iniciativa própria e por zelo pastoral ou como um modo de complementar as escassas rendas advindas do exercício ministerial, abriram nas cidades em que residiam escolas para ensinar os rudimentos da educação aos filhos das famílias que pudessem pagar.⁴⁶⁸

Em 1820, por decreto de D. João VI, foram criadas escolas públicas primárias em Porto Alegre, Rio Grande, Rio Pardo, Santo Antônio da Patrulha, Cachoeira, Triunfo, Piratini e Pelotas. Mas a medida ficou sem efeito prático, pois apenas um professor foi nomeado pelo Governador com o respectivo provimento.⁴⁶⁹

Durante o período imperial, a ação do poder público no tocante à educação esteve mais voltada para a promulgação de leis do que com a efetiva criação de condições para o avanço do ensino.⁴⁷⁰ Os primeiros passos para a instalação de um sistema público de ensino foram dados pelos farroupilhas que, nas principais cidades dominadas, instalaram instituições de ensino. Após o fim do conflito foi dada continuidade à manutenção do ensino público nas cidades de Porto Alegre, Rio Grande, Rio Pardo e Pelotas. Mas o problema do provimento de professores com salários adequados fez com que seu funcionamento fosse intermitente.⁴⁷¹ As únicas instituições públicas de educação que tiveram funcionamento regular foram a Escola Militar fundada em Porto Alegre no ano de 1834 e o Seminário São Feliciano fundado em 1855. As aulas do Seminário eram abertas à população masculina que ali podia estudar Latim, Filosofia, Francês, Matemática, Desenho e Taquigrafia.⁴⁷²

Da mesma forma que no período colonial, salvo raras exceções, a função de mestres nas escolas públicas esteve a cargo de clérigos que, relegando a atividade pastoral a segundo plano, dedicavam-se integralmente ao ensino ou então, caso também frequente, combinavam

Franciscanas da Penitência e Caridade Cristã no Brasil. Dos primórdios à subdivisão em duas províncias 1872-1951. 2. ed. [Porto Alegre]: [s.n.], 1973. p. 40-61.

⁴⁶⁷ DREHER, 2008, p. 13-14 e 29.

⁴⁶⁸ RUBERT, Arlindo. *Os padres-mestres e o ensino sul-riograndense: 1737-1889*. Santa Maria: Pallotti, 1980. p. 11-15.

⁴⁶⁹ RUPERT, 1980, p. 7-8.

⁴⁷⁰ DREHER, 2008, p. 29-32.

⁴⁷¹ RUPERT, 1980, p. 7-9.

⁴⁷² RUPERT, 1980, p. 9.

a atividade ministerial com a professoral.⁴⁷³

Às vésperas da proclamação da República, menos de um terço da população em idade escolar tinha acesso à educação pública e, apesar de todas as disposições legais, quase um terço das escolas criadas pelo poder público carecia de professor nomeado.⁴⁷⁴

A partir de 1824, com o início da chegada de imigrantes alemães à região do Vale do Sinos, ali foi iniciado um processo educacional que marcará profundamente o ensino no Estado. Por iniciativa dos colonos que traziam da Europa a tradição da educação, surgiram nas picadas as escolas comunitárias. Na primeira década, a estrutura e o funcionamento das escolas era precário. A partir da metade do século, com a instalação dos padres jesuítas alemães na região, o envio de pastores e professores por parte da Sociedade Evangélica para os Alemães Protestantes na América e a presença dos “Brummer” – mercenários alemães trazidos pelo governo brasileiro para a guerra contra a Argentina e, a partir do final de 1852, desmobilizados e instalados na região – as escolas ganharam impulso e se consolidaram tanto em termos de estrutura física como de consistência pedagógica.

Se, por um lado, os “Brummer” traziam uma proposta de ensino liberal, os pastores e professores protestantes, bem como os padres jesuítas nas escolas católicas, implementaram o “espírito da restauração”.⁴⁷⁵ Essa segunda tendência se acentuou cada vez mais e, no dizer de Kreutz, a partir da década de 1870, as escolas comunitárias passaram a ser consideradas pelos líderes religiosos, tanto no âmbito protestante como no católico, como um “espaço privilegiado de ação pastoral”.⁴⁷⁶

No campo católico, juntamente com a ação dos jesuítas que, a partir das paróquias, impulsionaram as escolas da comunidade, foi, como já assinalamos acima, a presença das religiosas que começaram a dar atenção à educação feminina, principalmente nas cidades mais importantes do Estado, fator importante para a consolidação da educação católica.

Com o início, em 1875, da imigração italiana na região serrana do Estado, nas colônias de Caxias, Bento Gonçalves e Garibaldi, um processo similar se desenvolveu. Pela mesma razão da falta absoluta de educação pública no período imperial, por iniciativa dos colonos foram organizadas escolas comunitárias dentro do âmbito da “capela”.⁴⁷⁷

⁴⁷³ RUPERT, 1980, p. 17-44.

⁴⁷⁴ DREHER, 2008, p. 29-32.

⁴⁷⁵ KREUTZ, Lúcio. *O professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Porto Alegre: UFRGS; Florianópolis: EDUSC; Caxias do Sul: EDUCS, 1991. Esta nota: p. 19-35. Ver também: DREHER, 2008, p. 37-41.

⁴⁷⁶ KREUTZ, Lúcio. Modelo de uma Igreja imigrante: educação e escola. In: DREHER, Martin N. (Org.). *Populações Rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 201-225. Esta nota: p. 202.

⁴⁷⁷ A temática das “capelas” como espaço de auto-organização religiosa dos imigrantes será abordado em 4.5.

No relato de Barea sobre a chegada dos imigrantes em Fagundes Varela, a atividade religiosa comunitária dos imigrantes italianos incluía a educação e iniciou no âmbito doméstico: “antes os colonos recitavam o rosário e as outras devoções na casa de certo Domenico Lazzaretti. Nos primeiros tempos ali houve uma escola para os filhos dos imigrantes dirigida pelo Sr. Giacinto Cerato.”⁴⁷⁸ Na medida em que as condições econômicas o permitiram, foram construídos espaços próprios para a educação.

Diferentemente do que muitas vezes se afirma, boa parte dos imigrantes trazia da Itália um mínimo de educação formal. Segundo Giron, dos imigrantes que aportaram em Caxias do Sul, 63% dos homens e 37% das mulheres sabiam ler. Para a época, é uma proporção significativa e que permite compreender o interesse da população para com a educação.⁴⁷⁹ No entanto, a falta de apoio do poder público e as difíceis condições econômicas fizeram com que o sonho da educação tivesse que se confrontar com a dura realidade da vida nas colônias. A luta pela sobrevivência fazia com que toda a mão de obra disponível, inclusive a infantil, fosse ocupada com o trabalho na lavoura ou no trabalho doméstico, o que levava os pais a deixarem em segundo plano o envio dos filhos à escola.⁴⁸⁰ Mesmo havendo a possibilidade de pagar o professor com os produtos da lavoura, enviar os filhos à escola demandava algum investimento monetário e, conseguir dinheiro, não era fácil para os colonos.⁴⁸¹

Pe. Estefano Gazzera que, em 1899 chegou a Guaporé enviado pela Sagrada Congregação da Propagação da fé e, ao mesmo tempo, desempenhava a função de agente consular italiano, escreveu aos responsáveis pelo envio de imigrantes na Itália que, no Brasil, “no tocante à instrução, estamos mal, muito mal de escola.”⁴⁸²

A dificuldade para a consolidação das escolas comunitárias na RCI deveu-se também à carência de professores. Em Caxias, apenas quatro imigrantes se apresentaram como professores.⁴⁸³ A falta de professores era suprida com a indicação pela comunidade de algum imigrante que tivesse conhecimentos mínimos da gramática italiana, da matemática e, de preferência, da língua portuguesa. A Carta Ânua de 1883 a 1884 dos padres jesuítas, ao narrar a pregação das missões em Garibaldi, relata a situação da escola e o modo como eram escolhidos os professores: “Pelo esforço do padre [jesuíta] e zelo de homens ocorreu agora

⁴⁷⁸ BAREA, 1995, p. 52.

⁴⁷⁹ GIRON, Loraine Slomp. Colônia italiana e educação. *Revista História da Educação*, Pelotas, n. 3, vol. 2, p. 87-106, set. 1998. Esta nota: p. 90.

⁴⁸⁰ BAREA, 1925, p. 60.

⁴⁸¹ COSTA, Rovílio. *Imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: EDUCS, 1986. p. 76.

⁴⁸² Apud MANICA, 1950, p. 253-254.

⁴⁸³ GIRON, 1998, p. 90.

que se fundassem várias escolas, dirigidas estas por colonos mais peritos. E em outros lugares, nos dias de festa, os meninos são convocados e têm ensino de catecismo.”⁴⁸⁴

É difícil precisar o número de escolas comunitárias que surgiram na RCI. Formadas pela iniciativa espontânea dos moradores da capela e sem qualquer relação com a Igreja institucional ou o poder público, elas apareciam e desapareciam sem deixar, na maioria das vezes, nenhum registro.⁴⁸⁵ Entre os poucos dados disponíveis estão os apresentados pelo Pe. Gazzera em Guaporé. Em relatório enviado ao Cônsul italiano em março de 1905, afirma que, das três mil crianças crismadas naquele ano, apenas 150 frequentavam a escola e, destas, apenas 30 recebiam a instrução em italiano.⁴⁸⁶ Em termos de porcentagem, apenas 5% das crianças frequentavam a escola e, destas, apenas 1% em língua italiana.

Em Antônio Prado, no ano de 1912, segundo Venerosi, a escola das irmãs de São José era frequentada por 230 alunos. Além dela, havia apenas uma escola municipal e outra italiana. Em Nova Roma havia uma escola frequentada por 40 crianças.⁴⁸⁷ Em Caxias do Sul temos a informação de que o Pároco Mons. João Meneguzzi que assumiu a paróquia em julho de 1911 “[...] fundou diversas aulas paroquiais para a instrução de mais de 500 crianças”.⁴⁸⁸

Em meio a todas as carências, as escolas representavam um fator efetivo de integração dos filhos dos colonos à sociedade brasileira. A aprendizagem da língua portuguesa era o principal instrumento para tal. Conforme Barea, no ano de 1900, na localidade de Caravaggio, o Pe. Enrico Poggi fundou um colégio paroquial. No estatuto do colégio se estabelece: “O ensinamento será dado em língua italiana porque nós somos italianos e se ensina a língua portuguesa, porque o Brasil é nossa segunda Pátria.”⁴⁸⁹

Numa tentativa de síntese, Azzi apresenta os três elementos que podem ter sido os instigadores do surgimento das escolas comunitárias no meio da imigração italiana:

[...] em primeiro lugar, oferecer aos filhos dos colonos o mínimo de instrução que facilitasse a integração deles na nova realidade sócio-cultural; em segundo lugar, fortalecer na infância a crença católica, mediante uma melhor formação intelectual; em terceiro lugar, preservar entre os colonos os valores culturais típicos da italianidade.⁴⁹⁰

A experiência das escolas comunitárias católicas foi cerceada pela mentalidade romanizante que buscava colocar toda atividade comunitária sob a autoridade do bispo e do

⁴⁸⁴ RABUSKE, 1978, p. 18.

⁴⁸⁵ GIRON, 1998, p. 90; VENEROSI, 1913, p. 174.

⁴⁸⁶ Apud BAREA, 1925, p. 104.

⁴⁸⁷ VENEROSI, 1913, p. 182-183.

⁴⁸⁸ MANICA, 1950, p. 243.

⁴⁸⁹ BAREA, 1925, p. 77. Na mesma perspectiva, ver: MAESTRI, Mário. *Os senhores da serra. A Colonização Italiana no Rio Grande do Sul (185-1914)*. Passo Fundo: UPF, 2000. p. 91-94.

⁴⁹⁰ AZZI, Riolando. *História da educação católica no Brasil*. Contribuição dos irmãos maristas. São Paulo: SIMAR, 1997. Vol. I. Os primórdios da obra de Champagnat no Brasil (1897-1922). p. 239.

clero. Cioso pelo controle total da vida eclesial, Dom João Becker, na primeira circular ao clero da arquidiocese (14 de dezembro de 1912), solicitou um levantamento das escolas existentes nas paróquias.⁴⁹¹ Em 25 de setembro de 1914, nova circular, dirigida especificamente aos párocos da RCI, encarregou novo levantamento e a opinião do clero sobre as escolas.⁴⁹² No Sínodo Arquidiocesano de 1919, em ação conjunta com os bispos sufragâneos, D. João Becker decretou a intervenção nas escolas. Os currículos passaram a ser ditados pela Cúria Diocesana que se reservava o direito de fiscalizar as escolas. Todo o patrimônio acumulado pelas escolas – terrenos, prédios escolares e casas dos professores – passaram à propriedade da Cúria.⁴⁹³

Além das escolas comunitárias surgidas por iniciativa dos colonos, também existiram na RCI as “escolas italianas”, fruto da tentativa do governo da Itália em criar na RCI um espaço de influência política e econômica. Junto com o envio regular de cônsules para verificar a situação dos imigrantes, o estímulo às Sociedades Italianas de Mútuo Socorro foi meio para tal.⁴⁹⁴ Entre as atividades das Sociedades, estava a manutenção de escolas de ensino elementar. Segundo Lorenzoni, no caso de Bento Gonçalves, “o Real Consulado Italiano de Porto Alegre encaminhava à Sociedade Rainha Margarida o que esta necessitava em livros e meios para atender professores e alunos, tudo proveniente do Governo da Itália”.⁴⁹⁵ A Sociedade local se encarregava do salário do professor.

Na década de 1880, em Bento Gonçalves, havia 16 escolas italianas frequentadas por cerca de 500 estudantes em regime misto. Devido à dificuldade em manter o salário dos professores, o progressivo desinteresse do governo italiano e a implantação de escolas públicas após a Proclamação da República, a Sociedade Rainha Margarida encerrou suas

⁴⁹¹ PAROQUIA Nossa Senhora de Lourdes. Livro Tombo I (1911-1974). Flores da Cunha, 1912, p. 3B.

⁴⁹² PAROQUIA Nossa Senhora de Lourdes. Livro Tombo I (1911-1974). Flores da Cunha, 1914, p. 7.

⁴⁹³ RAMBO, 1998, p. 232. Sob o controle da Cúria, as escolas continuaram a atuar. Em 1925, Barea (1925, p. 127) indica a existência de 57 colégios e escolas paroquiais com um total de 5.400 alunos sobre uma população de 295.000 habitantes italianos ou descendentes de italianos na RCI.

⁴⁹⁴ Em suas memórias, Júlio Lorenzoni relata a visita dos cônsules italianos Henrique Perrod e Pascoal Corte a Bento Gonçalves nos anos de 1883 e 1885 (LORENZONI, Júlio. *Memórias de um imigrante italiano*. Porto Alegre: Sulina, 1975. p. 142-143 e 152-154). Sobre as sociedades italianas de mútuo socorro e as escolas italianas por elas mantidas, ver: Le Associazioni, 1925, p. 364-397; Le Scuole. In: CINQUANTENARIO della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud. 1875-1925. Porto Alegre: Globo, 1925. p. 398-403. Em seus estudos, Terciane Ângela Luchese não faz distinção entre as escolas comunitárias surgidas pela iniciativa dos próprios colonos e as mantidas por associações italianas. Cremos que, se em alguns casos, havia simbiose entre os dois tipos de escolas, elas nem sempre podem ser identificáveis (LUCHESE, Terciane Ângela. Singularidades na história da educação brasileira: As escolas comunitárias étnicas entre imigrantes italianos no Rio Grande do Sul (final do século XIX e início do XX). *Cuadernos Interculturales* [online] 2008, 6 (segundo semestre - Sin mes). Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55261104> Acesso em: 19 de março de 2015).

⁴⁹⁵ LORENZONI, 1975, p. 125.

atividades educativas no ano de 1894.⁴⁹⁶ Na primeira década do séc. XX, com o incremento do ensino público e a chegada das Irmãs de São José e dos Irmãos Lassalistas e Maristas à região, as escolas italianas praticamente desaparecem.⁴⁹⁷

Para Giron, o fator que mais influenciou para o insucesso das escolas na RCI, tanto comunitárias como italianas, foi o modo pragmático como os colonos encaravam a situação em que se encontravam. O objetivo dos colonos era alcançar melhores condições de vida e como isso podia ser conseguido sem a instrução escolar, esta era dispensada.⁴⁹⁸

Tal fato é lamentado pelo jornal “Il colono italiano” que apresenta o analfabetismo nas colônias como uma praga social da qual nascem todas as outras desgraças, desde a falta de unidade entre os colonos até a submissão aos interesses econômicos alheios à região, o alcoolismo e o abandono do espírito religioso. Segundo o jornal, se por um lado, o governo que não destina o orçamento necessário para a educação é culpável, por outro, os colonos, ao crerem que o dinheiro e a propriedade constituem o valor máximo da vida e, ao invés de aproveitar os recursos adquiridos para melhorar a educação, preferem viver nas sombras da ignorância, também têm sua parte de reponsabilidade. Conforme o jornal, os colonos que aqui aportaram traziam um nível cultural superior aos seus filhos e netos que aqui se criaram.⁴⁹⁹

3.3 O ensino católico no contexto republicano

Apesar de todas as reservas da Igreja ao regime republicano, a nova ordenação jurídica não deixava de ser interessante para ela no campo educacional na medida em que a legislação deixava ampla liberdade para a abertura de escolas particulares e confessionais onde o ensino religioso podia ser ministrado.⁵⁰⁰

Para Azzi, além de ser uma resposta às classes intermediárias que sustentavam a Igreja, a educação católica que se articulou no início do período republicano foi construída a partir de uma visão política que visava à formação de elites que, ocupando postos de comando no Estado, pudessem, em nome da Igreja, combater os novos grupos dominantes da sociedade e ao protestantismo de origem norte-americana que buscava instalar-se, utilizando como ponto de apoio a educação escolar.⁵⁰¹

⁴⁹⁶ LORENZONI, 1975, p. 125-126. Segundo Venerosi, Bento Gonçalves foi a localidade onde as escolas italianas mais tiveram êxito, chegando, no seu auge, a manter 36 escolas (VENEROSI, 1913, p. 195).

⁴⁹⁷ GIRON, 1998, p. 91-92; *Le scuole*, 1925, p. 401.

⁴⁹⁸ GIRON, 1998, p. 94.

⁴⁹⁹ PIAGUE sociale, analfabetismo coloniale. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno III, n. 20, 22 luglio 1911, p. 1.

⁵⁰⁰ AZZI, 2008, p. 87; LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977. p. 54.

⁵⁰¹ AZZI, 1997, p. 16. Situando a educação no campo da luta política entre a Igreja e o Estado liberal, Richard

O primeiro movimento para fazer da educação um instrumento de evangelização foi dada pelo cardeal Rampolla em carta ao internúncio Spolverini, imediatamente após a Proclamação da República. Ele afirma ser “[...] de suma importância a instituição de escolas católicas para os meninos, a fim de remediar os tristes efeitos que traz consigo a decretada liberdade de ensino, e de salvar a juventude das insídias da incredulidade e da heresia.”⁵⁰²

A conferência episcopal de 1890, no entanto, nada encaminhou de concreto nesse sentido. Novas orientações foram emanadas pelo CPLA. Para o Concílio, um dos grandes desafios eclesiais é o de manter a educação católica num continente onde o laicismo avança e o Estado ocupa posições tradicionalmente ocupadas pela ICAR. O CPLA dedicou um longo capítulo à “Educação Católica da Juventude”.⁵⁰³ Retomando as Proposições 45, 47 e 48 do “Syllabus” de Pio IX, o texto inicia condenando o ensino laico, fonte de todos os erros, da corrupção da juventude e de seu afastamento da Igreja (n. 676).

Para fazer frente ao fato consumado do ensino laico, o CPLA pede que em todas as paróquias sejam estabelecidas escolas primárias onde, ao lado do conhecimento, se ensine a doutrina católica (n. 676). O documento faz apelo aos pais (n. 677), aos párocos (n. 678) e a todos os fieis para que ajudem os bispos nessa missão (n. 679).

Atenção especial é dada aos professores. Além de capazes e dignos, eles devem ser idôneos, pois de sua ação depende a salvação das almas (n. 682). Antes de alguém ser nomeado professor em uma escola católica, deverá passar pelo exame de uma comissão estabelecida pelo bispo para tal (n. 683). Para a formação de professores, o CPLA sugere a criação de Escolas Normais sob a direção dos Irmãos das Escolas Cristãs e de Congregações femininas que se dedicam ao ensino, o que garantirá um número suficiente de professores que sigam as orientações eclesiais (n. 684).

Para a educação secundária, também se recomenda aos pais muito cuidado na hora de escolher uma escola para os filhos. Sempre que possível, devem enviá-los a escola católica (n. 686). Nas escolas católicas de educação secundária, o ensino da doutrina e da fé católica deve ser acompanhado pela prática sacramental e pelo apoio mútuo entre os estudantes na vivência da fé através da organização das confrarias (n. 690).

também destaca a perspectiva elitista que assume a educação católica e, pela utilização do Estado como instrumento de combate, a continuidade do espírito da Cristandade (RICHARD, 1982, p. 91-92)

⁵⁰² RAMPOLLA, Mariano. Instruções da Santa Sé ao Internuncio Apostolico para as Conferencias dos bispos brasileiros. In: CALAZANS, Mylène Mitaini. *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na Internunciatura do Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana*. 1997, 584 f. Tese (Doutorado). Facultas Theologiae – Pontificium Athenaeum Sactae Crucis, Roma, 1997. p. 455.

⁵⁰³ ACTAS y decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el Año del Señor de MDCCCXCIX. Traducción Oficial. Roma: Tipografia Vaticana, 1906.

Especial atenção é dada à formação secundária das moças. O CPLA reconhece o fato e o direito das moças aos estudos superiores, mas isso deve ser feito “[...] siempre que se lleve a efecto salvos los principios de la fe católica, de la honestidad de costumbres y de la sana razón” (n. 690). Para isso, o melhor é que “[...] frecuenten los establecimientos de alta enseñanza que con aprobación de los Obispos hayan fundado señoras verdaderamente católicas o monjas.” (n. 690). Duas situações são absolutamente inadmissíveis: estudar junto com moças de outra Igreja ou religião e estudar em colégios mistos (n. 690).

Sobre as universidades, o CPLA deseja que, em cada país, haja uma universidade “realmente católica” (n. 696). Quando ela existir e nela houver curso de Teologia, os professores “[...] sigan las doctrinas aprobadas por la Santa Sede Apostólica, y detesten las proposiciones por ella condenadas; sigan las huellas de los SS. Padres y Doctores de la Iglesia, y sean ante todo fieles discípulos e intérpretes de Santo Tomás” (n. 694). Quando não há uma universidade católica, deve-se buscar um modo de apoiar os universitários católicos para que, em um meio hostil, não percam a fé e o amor pela Igreja (n. 695).

A Pastoral Coletiva de 1910 do episcopado brasileiro segue, no tocante à educação, basicamente o texto do CPLA.⁵⁰⁴ Antes, no entanto, de entrar na questão das escolas, fazem os bispos um longo arrazoado contra a educação laica recentemente instituída no país. Começam afirmando que “os ímpios se esforçam, todos os dias, para descristianizar o povo e a sociedade, e, começando pela base, lançam mão de todos os meios para corromper a família e perverter a educação da infância” (n. 1153). As escolas das quais se excluiu o catecismo são um perigo para a juventude e devem ser detestadas por todos os católicos (n. 1159).

Para os bispos, “não pode o Estado civil, sem tornar-se réu de crime gravíssimo, proceder como se Deus não existisse, descuidar da religião, como de coisa estranha que para nada serve, nem adotar indiferentemente entre muitas a religião que melhor lhe parecer” (n. 1162). No campo da educação, significa que “[...] não só pecam contra justiça, mas também se mostram ignorantes e inconsequentes os que pretendem que o Estado deve ser indiferente em matéria de religião, e deve excluir das escolas e de todo o serviço público, a ideia de Deus e de sua Igreja.” (n. 1164).

Aproveitando a base legal que permitia a existência do ensino privado, os bispos, em anexo à Pastoral Coletiva, apresentam um modelo de ensino católico que abrange desde a alfabetização até o Ensino Normal através de um “Regulamento geral do ensino

⁵⁰⁴ PASTORAL Colectiva..., 1911.

diocesano”.⁵⁰⁵ Para que a educação católica incida na sociedade, tem os bispos cuidado para que, em todo sistema escolar católico se privilegie a catequese sem, no entanto, deixar de cumprir a legislação vigente, de modo que os egressos do sistema católico de ensino possam gozar dos direitos legais brasileiros (Tit. I, Cap. I, art. 1º).

Sob a direção do bispo (Tit. I, Cap II, art. 2º), o ensino diocesano será administrado por uma Diretoria do Ensino Diocesano (Tit. I, Cap. III), que, além da parte prática do ensino, deve cuidar do conteúdo católico da educação. Para a catequese nas escolas são indicados materiais específicos a serem utilizados em todas as escolas (Tit. I, Cap. III, art. 4º, §10).

A Escola Normal católica será dividida em duas seções: a masculina, no instituto propriamente dito, sob a direção de um sacerdote, e a feminina, em outro prédio, sob a direção de uma religiosa ou professora nomeada pelo bispo (Tit. II, Cap. I, art. 5 e 6).

O programa da Escola Normal diocesana segue o da escola pública a fim de que os professores tenham o seu diploma reconhecido (Tit. II, Cap. II, art. 7). Quanto às matérias, além das exigidas pelo ensino público, “os alunos receberão instruções sobre o primeiro ensino religioso, a explicação da História sagrada, e do Catecismo, da Liturgia e sobre os fatos principais da História eclesiástica, e bem assim de Canto litúrgico e de acompanhamento do mesmo ao harmônio” (Tit. II, Cap. III, art. 9).

Para tornar-se apto a ensinar numa escola católica, além de ser aprovado no curso, o futuro professor deverá solicitar a “missão canônica” (Tit. II, Cap. IV, art. 12) e, “antes de tomar posse do seu cargo, o professor, na Igreja, diante do altar, fará a sua profissão de fé em presença do Pároco e do conselho escolar, e o Pároco mandará ler a provisão da *missão canônica* e lançará o termo respectivo no livro do Tombo” (Tit. II, Cap. IV, art. 14).

No RS, a reação ao novo contexto republicano já havia começado antes do CPLA. Na década de 1890, começou a articular-se em torno à Associação Rio-grandense de Professores que, sob a coordenação geral da Sociedade União Popular e em sintonia com os vigários, elaborou uma proposta pedagógica unificada das escolas católicas na região de imigração alemã.⁵⁰⁶ O controle sobre o currículo que objetivava formar um cidadão útil era a principal preocupação. Segundo Rambo

[...] na concepção da época e no contexto da Restauração, ser um membro útil significava saber ler e escrever, interiorizar costumes e valores da tradição dos antepassados, preservar a língua e, antes de mais nada, aprender o Catecismo, conhecer a História Bíblica, amar a Igreja, respeitar as autoridades eclesiásticas e viver escrupulosamente, conforme os mandamentos de Deus e da Igreja, orientar a vida em sintonia com os preceitos disciplinares prescritos por Roma e, finalmente,

⁵⁰⁵ REGULAMENTO geral do ensino diocesano. In: PASTORAL Collectiva, 1911, p. 693-703.

⁵⁰⁶ RAMBO, 1998, p. 231.

levar uma vida sacramental intensa e permanente.⁵⁰⁷

O professor era o outro elemento fundamental para o sucesso do projeto de educação católica. Conforme Rambo, “para que a escola e a educação atingissem essa meta elas estavam entregues a um tipo de professor, que encarnava, ele próprio, o paradigma do católico da Restauração.”⁵⁰⁸ Os professores eram sempre do sexo masculino e dos quais se pudesse atestar a integridade moral e doutrinária. Eles conjugavam a função de professor e catequista. O ciclo de quatro anos de ensino escolar culminava com a celebração do Primeira Comunhão. A capacitação para servir a comunidade pela arte de saber ler e escrever era conjugada com o reconhecimento da vida adulta na fé pela participação na Eucaristia. O vínculo entre formação intelectual e formação religiosa garantia o controle eclesial sobre a escola.⁵⁰⁹

Um dos fatores que levou a que no Estado a educação católica se articulasse mais rapidamente foi a natureza do governo republicano aqui implantado. Profundamente marcado pelo positivismo, tanto o governo de Júlio de Castilho como o de Borges de Medeiros que o sucede, veem na educação um dos esteios da nova sociedade que pretendem construir. Começa então a implantação de um sistema estadual de ensino com escolas primárias nas pequenas localidades e escolas secundárias nos centros com maior população. Dentro da lógica positivista, o objetivo é, através da educação, alavancar o progresso da sociedade. A educação se volta assim para o ensino prático e tem como foco principal o desenvolvimento da agricultura, da indústria e do comércio.⁵¹⁰

Mas não só ao interesse econômico se restringia a educação pública. Segundo Axt, a educação era uma das principais ferramentas políticas de consolidação da nova elite e do seu projeto político. Por um lado, a educação era utilizada como ferramenta de doutrinação política na medida em que permitia inserir nas pequenas comunidades do interior elementos formados dentro do espírito positivista e que atuavam como transmissores da doutrina. Por outro, sendo a alfabetização condição para o voto, as escolas permitiam o alistamento de mais eleitores que, orientados e controlados pelos professores, acabavam aumentando o caudal de votos que garantia as sucessivas reeleições dos candidatos oficiais e, pelo número de votos, garantia ao partido oficial uma maior representatividade e, conseqüentemente, um maior peso junto ao governo federal.⁵¹¹ Na prática, o professor se tornava um agente da administração que, convivendo diariamente com a população do interior, exercia influência e controle,

⁵⁰⁷ RAMBO, 1998, p. 154.

⁵⁰⁸ RAMBO, 1998B, p. 154-155

⁵⁰⁹ KREUTZ, 1991, p. 77ss analisa detidamente as características e a formação requerida para ser professor nas escolas comunitárias católicas na região de imigração alemã.

⁵¹⁰ GIRON, 1998, p. 98.

⁵¹¹ AXT, 2011, p. 133-134.

denunciando às autoridades locais qualquer dissidência política local.⁵¹²

Segundo Axt, o uso político do magistério era desigual conforme as regiões do Estado e “[...] ganhava mais destaque justamente naquelas localidades em que havia distritos com colonização ítalo-germânica, nos quais uma facção com franco apoio palaciano esforçava-se pela afirmação.”⁵¹³ Além do fator político apresentado pelo autor, a maior demanda por professores alinhados com o projeto positivista também pode ter tido como fator impulsionador o fato da existência nessas duas regiões de um projeto alternativo de educação – as escolas comunitárias, tanto católicas como luteranas - que, do ponto de vista ideológico divergiam do projeto positivista.

No novo regime republicano, outro desafio que se colocava para as escolas católicas era o da sustentabilidade. Sem subvenção do Estado, elas deviam prover por si mesmas os custos da educação que, normalmente, recaía sobre os pais. Consequência imediata foi a dificuldade em manter os projetos de educação destinados às classes populares.

Não foram, no entanto, apenas as circunstâncias que levaram à elitização do ensino católico. Como vimos acima e no-lo assinala Dreher, a Igreja repete aqui a opção elitista já feita no regime de padroado e que tantos prejuízos provocara para a evangelização:

Essa atitude pretendeu reconquistar a posição dominante anterior, apoiando-se nas classes dominantes. E nisso residia uma grande contradição. A Igreja considerada retrógrada pela elite governamental alia-se à elite, que, mantendo o direito de padroado, usava a Igreja como um meio de controle social. Em troca, a Igreja concentrou sua prática devocional e educativa nas classes possuidoras de maiores recursos e de maior poder social. Pensou que, exercendo influência sobre a juventude dessas classes, voltaria a dominar como antes, quando, na realidade, era dominada. Pensou que formaria elites católicas para o futuro. Na realidade, formou elites que usaram a Igreja para seus fins.⁵¹⁴

Papel importante nesta dinâmica tiveram as congregações religiosas que com o advento da República ingressaram no país. Instaladas nas médias e grandes cidades, elas tinham por objetivo educar as elites locais dentro do projeto de reforma católica de modo que “as camadas dirigentes do futuro pautassem sua vida particular e suas funções na sociedade de acordo com os princípios da Igreja hierárquica, levando a sério a vida sacramental e pautando suas ações conforme a moral e a disciplina do catolicismo renovado.”⁵¹⁵

Imposta pelas circunstâncias ou assumida como opção, a elitização levou a educação

⁵¹² Um caso exemplar do uso do professor como forma de controle político sobre a comunidade e as lideranças divergentes aconteceu em Caxias do Sul no ano de 1892. O intendente, Campos Júnior, no momento mais forte do conflito com o Pe. Nosadini, nomeou para a escola da Segunda Léguas dois professores, um deles seu próprio filho. Os professores, como era de costume, se hospedaram na casa de Caetano Costamilan, liderança principal das Ligas Católicas da localidade e braço direito de Pe. Nosadini (COSTAMILAN, 1989, p. 243-256).

⁵¹³ AXT, 2011, p. 135.

⁵¹⁴ DREHER, 1999, p. 169. A opção elitista da educação católica também é destacada por MAESTRI, 2000, p. 94.

⁵¹⁵ RAMBO, 1988B, p. 155.

católica a uma alienação da realidade local já que as elites emergentes buscavam afastar-se da realidade nacional e tentavam imitar os modelos europeus de educação, deixando de lado o conhecimento da língua, da cultura, da história e da realidade nacional.⁵¹⁶

Mas havia também aqueles religiosos e religiosas que mantinham na sua intenção a educação das camadas populares. Para os filhos e filhas da grande maioria da população pobre, além da doutrina cristã, também era necessária a aprendizagem das habilidades que possibilitasse a integração econômica e social na nova realidade vivida pelo país. Para os rapazes, a aprendizagem de alguma profissão. Para as moças, a aquisição das artes necessárias ao bom desempenho da função de mãe e dona de casa.⁵¹⁷ Nessa função, vale recordar, está a capacidade de transmitir aos filhos e filhas a doutrina católica.

Em ambos os casos, seja na educação da elite ou das camadas populares da educação, a intenção era, em primeiro lugar, a de formar bons católicos, como lembra o Pe. Manoel Pacheco do Colégio Antônio Vieira da Bahia:

Educar é nortear a alma da criança, primeiramente para Deus, cuja imagem é por origem semelhança e destino; depois para a sociedade de que hoje apenas faz parte uma célula embrionária, e cujos destinos, talvez, regerá amanhã [...]. Educar não é criar atletas ou formar sábios; isso seria atender ao que é secundário na educação; seria estacar a meio caminho da grande jornada; educar é sobretudo, e antes de tudo, formar religiosa e moralmente a vontade e coração da criança. [...] O educador verdadeiro não ensina senão para ganhar as almas; não instrui nas letras senão para ter o direito de inocular a fé e os sãos princípios da educação cristã.⁵¹⁸

Iniciando pelo colégio salesiano de Lorena (1890) e o Ginásio Gonzaga de Pelotas (1895) dos jesuítas, entre 1889 e 1920, foram 176 instituições de ensino católicas abertas no Brasil. Na década de 1920, mais 101 instituições foram a elas acrescentadas. Em 1930, 80% dos estudantes secundários frequentavam escolas católicas.⁵¹⁹

3.4 Os capuchinhos franceses e a educação católica no Rio Grande do Sul

Através das missões populares os frades tiveram um privilegiado contato permanente e direto com a população que os fez perceber, desde o primeiro momento, a necessidade de escolas para os filhos dos imigrantes. Cientes de sua missão e das limitações de pessoal, a estratégia dos capuchinhos foi a de trazer religiosos para a educação dos meninos e de religiosas para a das meninas.

Em carta escrita seis meses após a chegada em Garibaldi estão os primeiros registros das tratativas para trazer religiosas para a educação das filhas do imigrantes: “quanto às

⁵¹⁶ VIEIRA, 2007, p. 465.

⁵¹⁷ AZZI, 2008, p. 87-93.

⁵¹⁸ Apud VIEIRA, 2007, p. 463.

⁵¹⁹ MOURA, 2000, p. 99 e 114. Nas p. 100-130 o autor apresenta lista exaustiva das escolas católicas no Brasil.

Religiosas das quais vós me falais, nisto eu pensei já cem vezes, e eu não posso ver em nossas missões o abandono no qual vivem essas moças sem sonhar com as Religiosas e no bem que elas podem fazer nesse país.”⁵²⁰

Para os missionários, a educação é parte do interesse principal que é a evangelização. E a preocupação é com os jovens: “A juventude está mergulhada numa ignorância religiosa apavorante”, afirma Frei Bruno em carta de 20 de agosto de 1904.⁵²¹ Ao argumentar com o Provincial de Saboia sobre o seu investimento pessoal na assistência às irmãs de São José, Frei Bruno explicita sua compreensão em relação à educação:

Vós ireis talvez, Reverendíssimo Padre, reprovar-me tão grande zelo. Confesso que me devotei a essa obra; mas eu a isso me dediquei porque a considerei *como parte integrante da Missão*: ela aparece nos relatórios, etc. No mais, parece-me que me dediquei a isso como cuidei em me dedicar a todas as outras obras da Missão que tiveram necessidade de mim. Além disso, é *uma obra que responde à grande necessidade do Brasil: instrução cristã*. Ora, essas Irmãs têm atualmente nas suas escolas cerca de 1.100 crianças. Para quê ser missionário se não se ajuda semelhantes obras?⁵²²

As Irmãs de São José de Moûtiers chegaram a Garibaldi no dia 23 de dezembro de 1898 e a escola para meninas iniciou suas atividades no dia 16 de janeiro de 1899. No dia 8 de novembro de 1900 as irmãs se estabeleceram em Antônio Prado. Em 13 de fevereiro de 1901 em Caxias do Sul e em 1º de outubro do mesmo ano em Flores da Cunha. Mais tarde abriram convento e escola em Vacaria, São João de Montenegro, São Lourenço (Município de Garibaldi), Pinto Bandeira, Pelotas e Porto Alegre onde, além do Colégio Sevigné, também assumiram a direção da Secção Feminina do Hospital São Pedro.⁵²³

⁵²⁰ GILLONNAY, 2007, p. 37.

⁵²¹ GILLONNAY, 2007, p. 302.

⁵²² GILLONNAY, 2007, p. 379-380 - carta de 19 de maio de 1907. Grifo nosso. A falta de escolas dirigidas por religiosos ou religiosas é para os missionários um empecilho para a evangelização. Ao avaliar a atuação dos capuchinhos nas paróquias, assim se expressa Frei Bernardin sobre a questão: “Tanto em Nova Trento como em Alfredo Chaves o espírito religioso se manteve e até progrediu. Nesta última paróquia há muito mais dificuldade porque faltou a cooperação de uma escola religiosa. Ao passo que, em Nova Trento, a escola das Irmãs presta relevantes serviços. Agora Alfredo Chaves conta com o colégio dos Irmãos maristas e temos certeza que estes excelentes educadores prestarão valioso apoio à formação e conservação da juventude.” (D’APREMONT, 1976, p. 146). A mesma ligação entre evangelização e educação é perceptível nas metas que Frei Louis de La Vernaz, ao assumir a paróquia de Veranópolis, propõe para a sua ação pastoral. Sua quinta meta é “fundar escolas e colégios católicos, entregando-os à direção de irmãos Maristas e de Irmãs religiosas” (PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 21-21B. Alfredo Chaves, 1905).

⁵²³ D’APREMONT, 1976, p. 169-178. Sobre a chegada e as diversas presenças das irmãs de São José no RS, ver também: LES SOEURS de Saint Joseph de Moûtiers ao Rio-Grande. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIV Année, nº 2, p. 53-57, février 1924. COMEMORAÇÃO de um duplo jubileu. Sinos dalém e daquém mar. As irmãs de São José da Província do Rio Grande do Sul recordando trezentos anos de existência da congregação e cinquenta de apostolado em terras gaúchas. Porto Alegre, [s.n.], 1949; IRMÃS de São José no Rio Grande do Sul. Resgatando aspectos da caminhada. 1898-1964. Canoas: La Salle, 1998; MARASCA, Elsa Maria; ZANELLA, Clénia Maria; SILVA, Maria Elizabete Ribeiro da. *As irmãs de São José de Chambéry para Vacaria*. Porto Alegre: EST, 2005. p. 89-176. A descrição da viagem e da chegada das irmãs de São José em Antônio Prado está em: MARGUERITE DE JESUS. Lettre de la Révérende Mère Provinciale des Religieuses de St-Joseph, missionnaires dans la même mission du Brésil. *Rosier de Saint François*, Chambéry, II Année, nº 3,

Para a educação dos meninos, a congregação contatada foi a dos Irmãos Maristas que desde 1900 já estavam em Bom Princípio onde, no contexto da imigração alemã, desenvolviam sua atividade educativa. Os Freis franceses conheciam o labor dos maristas e queriam que eles estendessem sua ação na RCI.⁵²⁴ Depois de muitas tratativas envolvendo Frei Bruno, o Provincial dos Freis capuchinhos da Saboia e os superiores dos maristas na França e Bélgica, no dia 1º de junho de 1904, chegaram três irmãos em Garibaldi, e, no mesmo dia, iniciaram as aulas.⁵²⁵

3.4.1 Os objetivos das escolas

Conforme o recomendado pela Igreja, os frades buscaram combinar a instrução religiosa com a profana, de modo que as crianças e jovens dos pais que optavam por uma educação católica, ao mesmo tempo que cultivavam a sua identidade cristã, pudessem integrar-se na sociedade:

Desde os primeiros tempos de seu ministério no Rio Grande do Sul nossos Padres compreenderam que uma das maiores necessidades das nossas colônias italianas era a instrução religiosa, sem descuidar a instrução profana. A instrução religiosa, sem a qual, dentro de duas ou três gerações, as populações teriam perdido o sentido da vida cristã, a instrução profana, para não deixar os queridos colonos numa situação de inferioridade social, o que teria sido para eles, fonte das mais funestas consequências no plano temporal e espiritual.⁵²⁶

Em carta de 11 de maio de 1900 – quatro anos antes da efetiva chegada dos irmãos maristas em Garibaldi – Frei Bruno apresentava as cláusulas para a fundação da escola para os meninos. Sua transcrição é importante para entender a natureza e os objetivos da escola:

Eis as cláusulas principais da fundação de Conde d'Eu.
 1º A viagem dos 4 primeiros Irmãos será paga.
 2º A Comissão concede aos Irmãos a propriedade do terreno e de todo o estabelecimento, com a liberdade de eles administrarem e se regerem em tudo como melhor lhes aprouver [...];
 3º A fundação de Conde d'Eu será, acima de tudo, um internato, para ali dar a instrução primária e secundária. Os externos serão pouco numerosos. [...].
 4º O italiano e o português serão as duas línguas ensinadas no colégio de Conde d'Eu. O italiano porque é colônia italiana, o português porque é a língua do país.
 5º Será absolutamente necessário ao menos um Irmão que possa ensinar o alemão,

p. 78-81, mars 1901A. MARGUERITE DE JESUS. Lettre de la Révérende Mère Provinciale des Religieuses de St-Joseph, missionnaires dans la même mission du Brésil (suite et fin). *Rosier de Saint François*, Chambéry, II Année, n° 4, p. 109-112, avril 1901B. A chegada das irmãs em Caxias do Sul e Nova Trento (atual Flores da Cunha) é descrita em: MARGUERITE de Jesus. Lettre de la Supérieure Provinciale de Conde d'Eu à sa Supérieure générale de Moûtiers. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, 4 Année, n° 3, p. 75-80, mars 1903A; MARGUERITE de Jesus. Lettre de la Supérieure Provinciale de Conde d'Eu à sa Supérieure générale de Moûtiers (suite). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 4, p. 108-112, avril 1903B;

⁵²⁴ D'APREMONT, 1976, p. 179.

⁵²⁵ CLEMENTE, Elvo; UNGARETTI, Maura. *História de Garibaldi: 1870-1993*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993. p. 37. Sobre a presença dos irmãos maristas no sul do Brasil, ver: AZZI, 1977, p. 215-345; RODRIGUES, Nadir Bonini. *Ação inovadora dos irmãos maristas no sul do Brasil: 1900-2000*. Porto Alegre, [s.n.], 2000.

⁵²⁶ D'APREMONT, 1976, p. 165.

por causa de algumas famílias alemãs muito influentes na cidade;

6º - É de todo necessário, para o êxito do colégio, que um Irmão possa dar lições de agronomia teórica e prática. Esta condição é um dos pontos aos quais a Comissão mais faz questão e agrega mais importância: nós estamos no meio de um povo agricultor.

7º A Comissão, para evitar os gastos de transmissão da propriedade, quereria adquirir o terreno para construir em nome dos Irmãos.[...].⁵²⁷

A cláusula segunda nada mais faz que reconhecer a situação legal do Brasil no início do século: o Estado dá total liberdade de ensino para as instituições privadas. A terceira define a escola como, preferentemente, um internato com a possibilidade de alguns alunos externos. Segundo Azzi, a educação em regime de internato era considerada na época como a ideal para preparar os jovens para a nova realidade social que estava emergindo.⁵²⁸ Ela tinha o lado prático de reunir um número suficiente de jovens em uma população predominante rural. Mas seu objetivo principal era “preparar os meninos que tinham passado a infância na liberdade dos sítios e das fazendas para o ingresso na sociedade urbana, regida paulatinamente pelos padrões da ordem racional e dos valores burgueses.”⁵²⁹ Padrões de vida urbana que passavam pelo modo de vestir, de comer, de falar, de pensar. O objetivo era moldar os jovens de modo a “inocular em seu espírito aqueles valores e padrões de comportamento considerados fundamentais para uma vida harmoniosa dentro da ordem social vigente”.⁵³⁰

A quarta cláusula garantia que os filhos dos imigrantes não permanecessem à margem da sociedade: “Não se pode ensinar somente o italiano, porque os alunos não se apresentariam ou, então, ao saírem da escola, não teriam nenhum prestígio e não poderiam ingressar em grandes estabelecimentos comerciais fora da zona colonial.”⁵³¹ Do francês, língua da pátria de Frei Bruno e dos irmãos maristas, não é feita qualquer menção, o que ressalta a importância dada pelos frades à inserção dos filhos dos imigrantes na sociedade local.

Mas é a cláusula sexta a que garante a realização do desejo dos colonos em relação à educação que a escola católica lhes podia proporcionar: “É de todo necessário, para o êxito do

⁵²⁷ GILLONNAY, 2007, p. 168-169.

⁵²⁸ AZZI, 2008, p. 87-88.

⁵²⁹ AZZI, 2008, p. 88.

⁵³⁰ AZZI, 2008, p. 89.

⁵³¹ D'APREMONT, 1976, p. 182. No ano de 1912, em Caxias do Sul, nas escolas dos Irmãos Lassalistas, todo o ensino era em língua portuguesa. Na escola das Irmãs de São José, as aulas eram quase todas em português, mas ainda se mantinha algo de ensino em italiano. Em Garibaldi, na escola dos irmãos maristas, o ensino era dado unicamente em português; na escolas das irmãs de São José, os primeiros anos eram em italiano e depois era introduzida a língua portuguesa. Já nas escolas públicas, os professores usavam a língua italiana para fazer-se compreender pelos alunos, mas o objetivo era que o ensino fosse em português (VENEROSI, 1913, p.186-187). No Espírito Santo, os capuchinhos de Siracusa mantiveram, na cidade de Santa Teresa, uma escola em língua italiana. Num contexto cultural onde os imigrantes italianos eram minoritários e, no dia a dia, a língua falada era o português, o ensino do italiano visava manter a identidade italiana e católica dos filhos dos imigrantes (VILLA Santa Teresa. Stato di Espírito Santo (Brasil). *Italica Gens*, Torino, It., Anno II, n. 11, p. 448-450, novembre 1911. Esta nota: p. 449-450.)

colégio, que um Irmão possa dar lições de agronomia teórica e prática.” O sublinhado do texto manuscrito salienta a importância desta cláusula. Não bastava para a Comissão – e Frei Bruno endossa a posição – a educação religiosa e a cultura geral. Sendo a economia da região baseada na agricultura, era necessário que os filhos dos imigrantes adquirissem, através da escola, conhecimentos práticos que garantissem a inserção na economia da região.

A preocupação em propiciar uma sólida formação religiosa sem, ao mesmo tempo, descuidar da preparação para a vida profissional está explicitado na peça publicitária divulgada pelo Colégio Santo Antônio dos Irmãos Maristas de Garibaldi no ano de 1910:

O fim do colégio é proporcionar a seus alunos uma boa educação religiosa e moral; uma sólida instrução literária e científica, preparando-os para a CARREIRA COMERCIAL, CURSOS GINASIAIS e os EXAMES DE PROFESSORES DAS AULAS PÚBLICAS rurais e urbanas. Dão-se também noções de agricultura.⁵³²

Nota-se, no entanto, que o destaque não é mais a formação agrícola para a qual apenas são oferecidas noções básicas. O foco principal passou a ser o das profissões tipicamente urbanas: comércio e magistério.

A mesma direção era apontada pelo prospecto do Colégio São Carlos dirigido pelos irmãos lassalistas em Vacaria:

Respondendo a uma necessidade que parece impor-se cada dia mais, o *Colégio São Carlos* tem por finalidade, dar aos jovens uma educação verdadeiramente cristã, e uma sólida instrução em todas as matérias conformes à vida prática, comercial e industrial modernas.⁵³³

Já a educação para as meninas visa primeiramente o conteúdo religioso e a aquisição de valores e habilidades para se tornarem esposas e mães. Ao preparar a vinda de religiosas para a RCI, Dom Cláudio estabeleceu o objetivo das escolas para as meninas: “o objetivo de nossa obra [...] é educar as filhas de nossos queridos colonos italianos (internas e externas) fazendo delas boas mães de família que saibam ler, escrever, contar e, sobretudo, costurar, lavar, passar, cozinhar, cuidar da casa, etc.”⁵³⁴ As irmãs do Colégio São José de Garibaldi são fieis às ordens do bispo:

Este estabelecimento de ensino, dirigido pelas IRMÃS DE S. JOSÉ, tem por fim: dar às jovens uma educação verdadeiramente cristã e uma instrução sólida em relação à sua posição social, inculcando-lhes amor à virtude, ao trabalho, à docilidade e à modéstia. As matérias do ensino são: Doutrina cristã e história sagrada; línguas portuguesa e italiana; aritmética, geografia e história; ciências naturais; diversos

⁵³² PROSPECTO do Collegio S. Antonio dirigido pelos Irmãos Maristas em Villa Garibaldi (Conde d’Eu). *II Colono Italiano*, Garibaldi, Ano II, n. 1, 12 de março de 1910, p. 3.

⁵³³ COLLEGIO de São Carlos dirigidos pelos Irmãos das Escolas Christãs. Vacaria [1907-1908]. AC/15P/Grand seminaire Porto Alegre.

⁵³⁴ [...] *la fin de notre oeuvre [...] est élever les filles de nos braves colones italiens (internes et externes) en faire de bonnes mères de famille qui sachent lire, écrire, compter et, plus encore, coudre, laver, repasser, faire la cuisine, le ménage, etc.* PONCE DE LEÃO, Cláudio José. Lettre au Provincial des Capucins. Porto Alegre, 28 septembre 1897. AC/Savoie/17P/Lettres d’Évêques.

trabalhos de agulha.⁵³⁵

Ao relatar a festa de fim de ano do colégio São José de Garibaldi, Madre Marguerite, superiora da missão, descreve a exposição dos trabalhos feitos pelas estudantes e salienta a necessidade de mudar o foco de interesse das mulheres que, segundo ela, deixam-se levar pelas frivolidades e prazeres e não pelo que é útil:

Quando nossas cento e cinquenta jovens ou meninas são *coroadas*, as pessoas importantes são convidadas para visitar os trabalhos escolares. [...] Os objetos de bordado de todo tipo excitam a admiração geral; pois, diga-se de passagem, aqui não é dada muita importância à costura, ao remendo, ao que é importante; mas o que interessa é a frivolidade, o crochê, o bordado que recebem todos os elogios. Vai ser preciso tempo para levar estas meninas e suas mães à justa avaliação dos trabalhos que uma mulher séria, porque todas aqui, tanto as italianas como as brasileiras, tem uma aptidão exacerbada para as coisas de luxo.⁵³⁶

A mesma preocupação é percebida na discussão de Frei Bernardin com Venerosi a respeito das informações por este publicadas na revista “*Italica Gens*”.⁵³⁷ Ao comentar as afirmações de Venerosi sobre as escolas das irmãs de São José, afirma Frei Bernardin:

Acredito que o Doutor [...] “por educação feminina” entendia simplesmente “a instrução feminina”. *Mas onde encontraria ele uma escola primária que ensinasse às jovens artes lucrativas?* Ora, em todas as colônias italianas, além de alguns colégios, só se conseguiu estabelecer escolas primárias. *Precisará esperar ainda muitos anos antes que se consiga abrir Escolas de “Artes e Ofícios” para jovens e moças. De resto, em Nova Trento, como em todas as suas casas, as Irmãs de São José ensinam as alunas: bordado, pintura de agulha, crochê e mesmo um pouco de música.* Poderiam fazer mais. [...] Ao ler o Dr. Venerosi, conclui-se que a causa de todas as misérias das colônias italianas do Brasil Meridional, é a falta, ou melhor, a escassez de escolas e que a panaceia universal e a cornucópia da abundância fazem-se na multiplicação das escolas. Não será ilusão? *Realmente, a ignorância deve ser banida, a instrução deve ser propagada, porém outros elementos também entram no conjunto das causas que geram o progresso dos povos, mesmo no campo material.*⁵³⁸

A mesma avaliação é feita quanto à ação das congregações religiosas que se dedicam à educação na área dos “brasileiros” e nas grandes cidades do Estado:

No que se refere às escolas, além da ajuda espiritual que dão em diversos estabelecimentos localizados em vários pontos do Estado, onde predomina o elemento brasileiro, nossos padres são credores da gratidão dos habitantes sob um outro aspecto. Em muitas paróquias confiadas ao seu zelo, fundaram vários colégios, confiando-os às congregações educativas. Ainda mais: foi depois de muitos anos de negociações que os Maristas e as Irmãs de S. José de Moûtiers, consentiram em vir ao Rio Grande do Sul. Colaboraram também na vinda dos Irmãos das Escolas Cristãs. Estas três Congregações estendem sua obra educadora em todo o Rio Grande. Muitos de seus numerosos estabelecimentos, fatores de eficaz e inestimável

⁵³⁵ COLLEGIO São José na villa Garibaldi. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno III, Num. 47, gennaio 1912, p. 3.

⁵³⁶ *Quand nos cent cinquante jeunes filles ou enfants sont couronnées, les personnes de marque sont admises à visiter l'exposition des travaux scolaires. [...] Les objets de broderie en tout genre excitent l'admiration générale; car, soit dit en passant, on ne tient guère ici à la couture, au raccommodage, au solide enfin; mais la frivolité, le crochet, la broderie obtiennent tous les éloges. Il nous faudra du temps pour amener nos filles et leurs mères à la juste appréciation des travaux d'une femme sérieuse, parce que toutes ici, les italiennes como les brésiliennes, ont une aptitude marquée pour les ouvrages de goût.* MARGUERITE de Jesus, 1903B, p. 109.

⁵³⁷ VENEROSI, 1913.

⁵³⁸ D'APREMONT, 1976, p. 14. Grifos nossos.

transformação religiosa e social, são frequentados quase que, exclusivamente, ou em grandes proporções por elemento brasileiro.⁵³⁹

Transformação religiosa e social não são vistas por Frei Bruno como duas opções excludentes. E mais: ao acentuar a importância social das escolas como instrumentos propiciadores de qualificação para o trabalho e, através dele, do progresso econômico e social dos filhos dos imigrantes, sabiam os religiosos estar tomando o terreno do ensino técnico que a educação pública, de inspiração positivista, tinha por objetivo ocupar.

3.4.2 O desafio da sustentabilidade

Um desafio que se apresentava para a implementação das escolas católica era o do financiamento. Pelas leis da República, o ensino privado não podia ser subsidiado pelo Estado. A Igreja, ocupada com a organização de estruturas e o financiamento do clero, não dispunha de recursos para as escolas. Os missionários reconhecem que os colonos, vivendo ainda em situação precária, teriam dificuldades de pagar pelo ensino: “Os colonos, com poucos recursos e sobrecarregados para manter o clero e construir Igrejas, não podem fazer maiores sacrifícios para criar e manter escolas.”⁵⁴⁰ A solução encontrada foi criar comissões locais que se responsabilizavam pela manutenção das escolas católicas:

Foi nomeada uma Comissão. Esta Comissão se encarregou de procurar alunos para as futuras escolas e recolheu o nome daqueles que sob o nome de “Associados honorários” querem contribuir com uma oferta para a instalação das Religiosas; as escolas, uma vez aberta(s), esta Comissão cuidará para que os Pais sejam fiéis em pagar o preço acordado para a instrução dada às crianças.⁵⁴¹

Junto com as Comissões, buscou-se o apoio das autoridades locais, especialmente dos Intendentes da cidade.⁵⁴² Na busca por recursos para as escolas das irmãs em Garibaldi, Frei Bruno não exitou em fazer apelo à Aliança Francesa, mesmo sabendo dos inconvenientes que isto traria junto à Igreja local que não via com bons olhos a influência francesa.⁵⁴³

A vinda de religiosos exigia investimentos mais vultosos e por isso era mais difícil:

O estabelecimento dos Irmãos me parece mais difícil que o das irmãs, porque, primeiramente, eu creio que eles exigem mais gastos e, em segundo lugar, porque a necessidade de irmãos é menos sentida, havendo em todos os lugares professores ou

⁵³⁹ D'APREMONT, 1976, p. 47.

⁵⁴⁰ GILLONNAY, Bruno de. Relatório de Frei Bruno a Dom Scalabrini, Bispo de Piacenza. In: D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS, 1976. p. 244-248. Esta nota: p. 247.

⁵⁴¹ GILLONNAY, 2007, p. 44 – Carta de 19 de outubro de 1896.

⁵⁴² GILLONNAY, 2007, p. 51 - Carta de 25/01/1897

⁵⁴³ Fundada em 1884 por Paul Cambon, Philippe Berthelot, Jean Jules Jusserand, Ferdinand de Lesseps, Louis Pasteur, Ernest Renan, Jules Verne, Félix Charmetant e Armand Colin, a “Alliance Française” é uma fundação de direito privado de utilidade pública que tem por missão a promoção da língua e da cultura francesa no estrangeiro. A desconfiança da Igreja em relação à Aliança Francesa era tanto em relação aos seus membros fundadores como de sua ligação como o Ministério dos Assuntos Estrangeiros do governo francês.

simulacros de professores. [...] Eu consultei e foi-me respondido que os colonos não estavam muito dispostos a pagar uma pensão que permita ao estabelecimento de se manter. [...] O que eu sei é que os Jesuítas fundaram seu pequeno Seminário para as colônias e que eles devem se contentar com uma pensão microscópica.⁵⁴⁴

Diante da dificuldade, Frei Bruno flerta com a possibilidade de ajuda do Governo. Ele conhecia a legislação que dava liberdade para o ensino privado: “Aqui a lei deixa liberdade completa de ensino”, escreve ele, sublinhando a palavra “liberdade”, em carta de 12 de junho de 1899.⁵⁴⁵ Mas sabia que, ajuda do governo, era difícil de conseguir. Mesmo assim, em janeiro de 1900, acompanhado pelo padre Franchetti, foi a Porto Alegre e encontrou pessoalmente o Presidente do Estado, Júlio de Castilhos. Segundo Frei Bruno, este lhe teria afirmado que, embora por caminhos diferentes, tanto o governo como a Igreja buscavam o mesmo objetivo que era a educação. Prometeu-lhe ajuda para a instalação da escola das irmãs. Mas para a dos irmãos, nada.⁵⁴⁶

Restava uma alternativa para sustentar as escolas: seduzir os colonos alemães, os mais ricos da região, para que nela colocassem seus filhos. Assim escreve ele:

Da parte dos Irmãos, eles deveriam ensinar o Português, o italiano e o alemão. Eu vos peço, Reverendíssimo Padre, de insistir no alemão. Os alemães têm o dinheiro e eles logo terão o poder nesta Província. O futuro dos Irmãos nisto está um pouco interessado. Além disso, se eu puder garantir que o alemão será ensinado no colégio, os alemães nos ajudam com os gastos de instalação. Seria então necessário um Irmão ou dois que soubessem perfeitamente o alemão. E seria melhor ainda se esta língua fosse a língua materna destes Frades. Por exemplo, se eles fossem alsacianos. Insistai, eu vos peço, nessa questão do alemão.⁵⁴⁷

Como vimos acima, nas condições para a instalação dos irmãos em Garibaldi, uma das cláusulas inclusas é a da necessidade “[...] de Irmão que possa ensinar o alemão, por causa de algumas famílias alemãs muito influentes na cidade.”⁵⁴⁸

A concorrência das escolas públicas, era outro desafio. Em alguns lugares, as autoridades públicas só se preocupavam em abrir escolas quando se anunciava a abertura de escolas católicas. Frei Bernardin d’Apremont, ao comentar a situação das escolas mantidas pelas irmãs de São José em Flores da Cunha constatava o fenômeno:

Aproveito, também, para assinalar um fenômeno observado mais de uma vez no Rio Grande do Sul e cujas causas ainda não consegui esclarecer completamente. Uma vila não possui escola oficial, ou possui uma que vegeta; nós abrimos uma escola particular que logo prospera. Então se abrem uma ou duas escolas oficiais, rivais, preparadas e organizadas de modo a lhes garantir o êxito. Por quê? Felizmente, esta rivalidade, até hoje não conseguiu derrubar nenhuma das nossas escolas.⁵⁴⁹

⁵⁴⁴ GILLONNAY, 2007, p. 54-55 – Carta de 25 de novembro de 1897.

⁵⁴⁵ GILLONNAY, 2007, p. 141 – Carta de 12 de junho de 1899.

⁵⁴⁶ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 12. AC/11A

⁵⁴⁷ GILLONNAY, 2007, p. 141 – Carta de 12 de junho de 1899.

⁵⁴⁸ GILLONNAY, 2007, p. 169 – Carta de 11 de maio de 1900.

⁵⁴⁹ D’APREMONT, 1976, p. 141. A tensão com os responsáveis pelas escolas governamentais Garibaldi também pode ser verificada em Carta de 24 de março de 2006 (GILLONNAY, 2007, p. 329).

Em Garibaldi, centro e símbolo da educação católica, a tensão com as escolas públicas chegou à disputa pela presidência do Conselho das Escolas o que tornaria possível às irmãs assumir uma escola pública. Relatando ao Provincial o que está acontecendo em Garibaldi, assim escreveu Frei Bruno:

Há poucas novidades depois de vossa partida, a não ser que o “Presidente do Conselho das Escolas” será mudado, diz-se, o que tornaria bem mais fácil para as irmãs de Conde d’Eu a realização de seu plano de assumir uma escola do governo. Fala-se de Pe. João [Fronchetti] como futuro presidente do Conselho. Amém!⁵⁵⁰

Já para os colonos residentes em linhas distantes da sede dos municípios, mesmo que a necessidade de a eles levar uma educação católica tenha sido reconhecida, nunca se tornou uma realidade.⁵⁵¹ No início de 1900, Frei Bruno e Pe. Maximiliano von Lassberg cogitaram a possibilidade de instalar religiosos e religiosas nas picadas distantes dos principais centros urbanos. Mas o medo do isolamento das irmãs e a falta de recursos para manter uma escola de irmãos, fez com que a hipótese fosse abandonada.⁵⁵²

As famílias mais pobres só conseguiam acesso às escolas católicas para seus filhos através de subsídios públicos, seja do Brasil, seja da Itália. Em Garibaldi, a escola dos Irmãos Maristas foi subsidiada pelo governo e admitia 100 alunos externos. Já a das Irmãs de São José recebia livros do Consulado da Itália e, com isso, subsidiava um terço das suas alunas.⁵⁵³

Em meio às dificuldades, as escolas católicas se consolidaram e, premidas tanto pelas circunstâncias econômicas como pelo interesse em exercer influência sobre os filhos das famílias mais importantes que tinham potencial para tornarem-se líderes, voltaram-se cada vez mais para as elites locais. Garibaldi, onde estavam as irmãs de São José e os irmãos maristas, tornou-se, no início do século, o grande centro educacional da região.⁵⁵⁴

⁵⁵⁰ GILLONNAY, 2007, p. 329 – carta de 24 de março de 1906.

⁵⁵¹ LA ROCHE, Raphael de. Rapport adressé au Rme. P. Général par le T. R. P. Raphael, Ministre Provincial, sur la visita canonique faite à la Mission du Brésil. Paris, AC/5P/ Transcriptions registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 13-23. Esta nota: p. 21)

⁵⁵² D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 17. AC/11A.

⁵⁵³ VENEROSI, 1913, p. 187.

⁵⁵⁴ GIRON, 1998, p. 98. Com 1.006 matrículas, Garibaldi era, em 1912, o município com o maior percentual de crianças nas escolas. Eram 140 estudantes na escola dos Irmãos Maristas; 100 na escola das Irmãs de São José; 250 em escolas subsidiadas pelo Consulado Italiano nas linhas Boa Vista, Azevedo de Castro, Figueira de Melo e São Marcos. Além destas havia uma escola particular mantida pelo professor Giuseppe Ferrari e as escolas mantidas pelo município e pelo Estado (VENEROSI, 1913, p. 187). Note-se, no entanto, que muitas destas crianças que frequentavam o internato eram de municípios vizinhos. Segundo Frei Alfred, a maior parte dos internos no colégio dos maristas era proveniente da região de Vespasiano Correia. Havia também um significativo número originário de Caxias. Tal fato, além das vantagens educacionais, também fazia com que Garibaldi se tornasse um centro comercial para a região. Em troca do compromisso da exclusividade para Garibaldi, os comerciantes locais haviam contribuído, cada um, com o equivalente a 500 francos franceses para a construção do colégio. Quando, em 1907, Frei Bruno iniciou tratativas para abrir outro internato em Vespasiano Correia, a reação, tanto do Pe. Fronchetti como dos comerciantes locais, foi forte. A promessa de Frei Bruno era de que “Ce collègue sera pour toute la colonie italienne et il n’y aura pas d’autre. Ce que St. Léopoldo fut pour les allemands, Conde d’Eu le sera pour les italiens. Lex externes accourent de tous côtés. Le commerce de la ville y

3.4.3 Vacaria e a escola entre os brasileiros

A solenidade com que Frei Bruno, em carta de 25 de abril de 1901 apresentou ao Provincial da Saboia o projeto revela a importância dada ao mesmo:

Venho hoje comunicar-vos o projeto de uma iniciativa muito séria. Até hoje nunca vos falei dela porque antes de vos falar eu queria tudo examinar, queria sondar o terreno, eu queria, numa palavra, me assegurar de que o projeto seria verdadeiramente viável. Trata-se da fundação de um orfanato dirigido pela Missão na cidade de “Vacaria”.⁵⁵⁵

No fim do ano de 1900, a convite do pároco, Pe. Mário Deluy, Frei Bruno e Frei Léon de Montsapey pregaram missões em Vacaria. Inconformado com a situação de abandono religioso e moral da população e encantado com o clima da região, Frei Bruno decidiu fazer algo para socorrer aquele povo. Logo após a missão reuniu-se com as autoridades locais e propôs a fundação de uma escola para meninas dirigida pelas irmãs de São José. Aos frades caberia a direção espiritual das estudantes e das irmãs. A proposta não foi bem vista pela população local.⁵⁵⁶ Frei Bruno não desistiu e elaborou um projeto de um orfanato para meninos e meninas, a primeira obra educacional que seria diretamente dirigida pelos frades.

O “programa da obra” revela a amplitude, a audácia e o caráter utópico da iniciativa:

Abrir um orfanato agrícola junto à cidade de “Vacaria”. Nesse lugar receberíamos os órfãos e as crianças abandonadas, as quais seriam ocupadas na agricultura. Atingida a idade de se estabelecer, o governo lhes concede um terreno perto de “Vacaria”, onde eles poderão constituir uma família e formar um vilarejo composto unicamente por aqueles que terão pertencido ao Orfanato. Desse modo, seria possível ocupar-se de suas almas. As irmãs de S. José abririam, elas também, na mesma localidade um orfanato (longe do nosso aproximadamente 500 metros) onde elas receberiam as moças e os meninos até que eles fossem capazes de trabalhar. Chegadas à idade de poder trabalhar, os meninos seriam confiados aos Capuchinhos.⁵⁵⁷

Vários aspectos chamam a atenção:

a) *O tipo de instituição, um orfanato.* O objetivo era, primeiramente, social: “Salvar tantos pobres abandonados. Dá dó ver quantos há desses na classe pobre: e saber que a maior parte destes infelizes tornam-se vagabundos, e que as mulheres quase todas se prostituem.”⁵⁵⁸ O regime de internato, com as características e finalidades acima descritas, era obrigatório por

gagnera... Qu'est-ce qui a fait a cidade (sic) de St. Léopoldo, naguère encore un marais malsain? Le collège. Et il vaticinent monts et merveilles pour Conde d'Eu, si Conde d'Eu se décidait à délier les cordons de sa bourse.” (SAINT-JEAN D'ARVES, Alfred de. Lettre au ministre provincial. Conde d'Eu, 9 octobre 1907. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Alfred). Já no ano de 1904, quando Frei Fidèle tentou abrir em Veranópolis uma escola das Irmãs de São José, Frei Bruno se opôs vivamente a esse projeto pois ele representava uma concorrência para a escola de Garibaldi (GILLONNAY, 2007, p. 298). Em carta ao provincial, Frei Fidèle renunciou a seu propósito (LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, septembre 1904. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Fidèle).

⁵⁵⁵ GILLONNAY, 2007, p. 188.

⁵⁵⁶ STAWINSKI, 1970, p. 84-85.

⁵⁵⁷ GILLONNAY, 2007, p. 189.

⁵⁵⁸ GILLONNAY, 2007, p. 191.

natureza. A novidade é que ele começava na mais tenra infância e se estendia até depois dos estudos quando os jovens egressos possam sustentar-se com o próprio trabalho;

b) *O tipo de atividade a ser desenvolvida, a agricultura.* Como em Garibaldi, Frei Bruno constatava que a integração dos órfãos à sociedade se daria através do aprendizado de uma profissão;

c) *O fato de ser em Vacaria, região fora do contexto da imigração italiana.* A razão apresentada é a necessidade de, além de evangelizar, ser aceitos pelos brasileiros que não tinham um referencial católico tridentino e pelo governo que também não estava interessado numa educação religiosa, mas no progresso material:

É um modo de nos estabelecermos como Missionários no meio dos Brasileiros. Esta pobre gente vive num abandono inacreditável do ponto de vista religioso. [...] Isso iria salvar todo um povo. Uma outra vantagem dessa obra é a de nos tornar aceitos pelo povo e o governo brasileiros. Como missionários, nós não seremos nunca bem vistos por um povo que não quer os Sacramentos que abandonou há muito tempo. Mas se nos apresentamos aos brasileiros como uma obra de caridade, então se é tratado como gente. Essa obra nos mereceria a proteção do governo e poderia nos proteger em tempo de revolução.⁵⁵⁹

Outro motivo é que, em Vacaria, a hegemonia religiosa católica estava em perigo:

Ao lado da “caridade de Cristo que nos urge”, os protestantes e os espíritas se fazem presentes para nos fustigar. Diariamente, progridem no sul do Estado; se não lhes barramos o caminho, sem demora, terão jogo fácil e colherão grandes vitórias nestas planícies do norte.⁵⁶⁰

d) *o caráter global do projeto:* incluía meninos e meninas e previa uma entrada e uma saída: ao chegarem à idade de trabalhar, os meninos receberiam um terreno onde poderiam ganhar a vida em uma comunidade constituída apenas por egressos do longo processo educativo. Resolvido o problema econômico “seria possível ocupar-se de suas almas”.⁵⁶¹

Os recursos para o projeto proviriam de quatro fontes:

a) O terreno para o projeto pertence à Igreja,⁵⁶²

b) O interesse das autoridades locais e uma possível ajuda do Governo do Estado:

O intendente de “Vacaria” (o equivalente a um prefeito francês, mas suas atribuições são muito mais importantes) se encantou por esta obra. Ele quis ser nomeado

⁵⁵⁹ GILLONNAY, 2007, p. 191. A necessidade consolidar a presença missionária entre os brasileiros é fundamental para os missionários franceses. Ela reaparecerá frequentemente em outras cartas e outros contextos (Cartas de 4 e 23 de agosto de 1902: GILLONNAY, 2007, p. 222 e 229; SAINT-JEAN D'ARVES, Alfred de. Lettre au Ministre Provincial. Vacaria, 23 septembre 1904. AC/Lettres des missionnaires/P Alfred). No caso concreto de Vacaria, Frei Alfred, pároco na localidade, tem opinião divergente da de Frei Bruno: “Pourquoi nous faut-il un collègue de capucins pour nous implanter ici? Je l'ignore absolument. Ce peuple ne peut pas se passer des prêtres. Il nous donne de nombreuses preuves d'estime et d'attachement. Jamais on a entendu exprimer le désir de voir d'autres soutanes” (SAINT-JEAN D'ARVES, Alfred de. Lettre au ministre provincial. Vaccaria, 13 décembre 1906. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Alfred).

⁵⁶⁰ SAINT JEAN D'ARVES, 1903, p. 42.

⁵⁶¹ Na sequência da argumentação Frei Bruno expõe a necessidade de pessoal para o projeto e das razões para não realizá-lo em Porto Alegre.

⁵⁶² GILLONNAY, 2007, p. 189.

presidente do Comitê que se encarregou do projeto. Ele contribuiu com mais de mil francos de seu bolso, e nestes dias ele vai a Porto Alegre pedir pessoalmente uma ajuda do governo em favor do orfanato projetado. O favor do governo não é de desdenhar nos tempos que atravessamos.⁵⁶³

c) O trabalho dos próprios órfãos e

d) As doações da comunidade: “Quanto à subsistência, não há de que se inquietar, as esmolas dos fiéis e o produto do trabalho dos órfãos seriam amplamente suficientes para isso”.⁵⁶⁴

Para pesar de Frei Bruno, o projeto do Orfanato de Vacaria não evoluiu tal qual desejado. O Definitório de Saboia, ao perceber a amplitude e o comprometimento, tanto em frades como em recursos, decidiu abortá-lo.⁵⁶⁵ Frei Bruno não desistiu de fazer da educação um instrumento de evangelização entre os brasileiros. Em maio de 1903, tendo os frades já assumido a administração da paróquia, as irmãs de São José abriram uma escola na periferia da vila. Tal escola funcionou em caráter provisório enquanto avançava a construção do prédio em que foi instalada de forma definitiva em agosto de 1905.⁵⁶⁶

A preocupação com uma escola para meninos em Vacaria só apareceu de novo em carta de 14 de fevereiro de 1907 quando Frei Bruno anunciou a chegada dos Irmãos das Escolas Cristãs.⁵⁶⁷ A iniciativa para a vinda dos lassalistas fora do pároco de Vacaria, Frei Alfred.⁵⁶⁸ A negociação foi longa e espinhosa, tanto pela dificuldade de entendimento quanto ao projeto entre os frades capuchinhos, destes com os lassalistas e, sobretudo, no que se referia à manutenção da escola, já que as promessas de ajuda do Intendente não se concretizaram e o número de candidatos foi muito baixo.⁵⁶⁹

Ao lado do problema econômico, a dificuldade dos irmãos em se adaptar à realidade cultural de Vacaria foi, para Frei Bruno, o maior empecilho para o projeto. Em carta de 19 de junho de 1907, logo após abertura do Colégio, ele observa, em relação aos irmãos:

As pessoas que nos foram enviadas são muito boas, exceto para a língua. Eles estão muito atrasados no português. Me espanto mesmo que educadores profissionais tenham ousado se apresentar assim. Felizmente seus bons modos ganharam as crianças; mas, por um momento, houve medo que sua ignorância da língua prejudicasse imensamente os inícios. Enfim, pouco a pouco eles se põem a estudar a

⁵⁶³ GILLONNAY, 2007, p. 191-192.

⁵⁶⁴ GILLONNAY, 2007, p. 191.

⁵⁶⁵ “Pour ce qui est de la création d’un orphelinat à Vaccaria, localité habitée par des Brésiliens, les difficultés sont grandes sous tous les rapports e nos Pères pourraient se heurter à des obstacles monstres. Il importe donc de laisser dormir paisiblement cette idée jusqu’à nouvel ordre” (TRANSCRIPTIONS registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. Paris, AC/5P/ TRANSCRIPTIONS registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 10)

⁵⁶⁶ STAWINSKI, 1970, p. 86-87; MARASCA; ZANELLA; SILVA, 2005.

⁵⁶⁷ GILLONNAY, 2007, p. 357. Sobre a presença dos irmãos lassalistas no RS, ver: COMPAGNONI, Ivo Carlos. *História dos irmãos lassalistas no Brasil*. Canoas: La Salle, 1980. p. 117-187.

⁵⁶⁸ SAINT-JEAN D’ARVES, Alfred de. Lettre au ministre provincial. Vaccaria, 5 décembre 1906. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Alfred; SAINT-JEAN D’ARVES, Alfred de. Lettre au ministre provincial. Vaccaria, 13 décembre 1906. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Alfred.

⁵⁶⁹ GILLONNAY, 2007, p. 359, 361, 362, 365-374, 381-383, 397, 402-403, 412-414.

língua e esta lacuna desaparecerá com o tempo.⁵⁷⁰

Em carta de 11 de outubro do mesmo ano podemos constatar que a situação em relação ao aprendizado da língua não mudou muito e a ela se agregaram outros problemas:

O colégio está na mesma situação: i.e., não tão brilhante devido à ignorância da língua portuguesa entre os professores. Vendo que estes professores, ao menos alguns deles, não se dedicam à língua, escrevo hoje mesmo ao Superior de P. Alegre para pedir um Irmão que mantenha um pouco a honra do hábito e da obra. No fim do ano se mudará o ecônomo que não sabe nada de economizar. Avisei igualmente o Superior sobre isso. Espero a resposta do Definitório sobre a linha de conduta a seguir, sempre disposto a tudo fazer para que a obra tenha êxito, a qual aliás, com um pouco de coragem e constância, pode e deve andar e se desenvolver.⁵⁷¹

Do projeto original do orfanato de resgatar meninos e meninas órfãs da marginalidade e da prostituição, nada mais sobrou. No contrato assinado em 2 de abril de 1907 por Frei Bruno em nome dos capuchinhos e por Irmão Pierre, Delegado do Superior Geral dos Irmãos das Escolas Cristãs, nenhuma cláusula mais a eles se refere.⁵⁷² Tratava-se agora de proporcionar educação aos filhos dos ricos fazendeiros da região em regime de internato.⁵⁷³

O Colégio São Carlos começou a funcionar em 1º de junho de 1907 com 19 alunos matriculados, dos quais oito internos. No final do mês, o número passou a 29, dos quais doze tinham entre 17 e 22 anos. No início de 1908, eram 61 os matriculados, mas apenas a metade frequentava as aulas. Devido ao reduzido número de alunos e o pedido de devolução, por parte do Intendente, do prédio onde funcionava o colégio, as atividades foram encerradas no final de 1908.⁵⁷⁴ No dizer de Frei Bruno, “as promessas eram mais belas que a realidade”.⁵⁷⁵

⁵⁷⁰ GILLONNAY, 2007, p. 382.

⁵⁷¹ GILLONNAY, 2007, p. 402-403. A mesma avaliação é feita por Frei Théophile de Villards-sur-Thônes em carta ao provincial: “Les chers Frères, habitués au confortable du Nord, sont vrayment difficiles à contenter: Viande, pain, vin, pâtes, ils veulent toujours de la première qualité. [...] Nos frères sont arrivés ignares de la langue, et le peu d'enfants qui voulaient entrer ont été encore retenus par cette idée: 'que le professeurs ne savent pas parler portugais' ce qui est vrai.” (VILLARDS-SUR-THÔNES, Théophile. Lettre au Ministre Provincial. Nova Trento, 16 août 1907. AC/7P/Lettres des Missionnaires/Théophile)

⁵⁷² CONTRAT passé entre le R. P Bruno, Supérieur de la Mission des Capucins de Rio-Grande do Sul, agissant au nom des Capucins et le Frère Pierre, délégué du Supérieur Général des Frères des Écoles Chrétiennes. Vacaria, 2 avril 1907. MUSCAP/AD/PSCJ 18; GILLONNAY, 2007, p. 367-369. No Anexo IX apresentamos a tradução do contrato.

⁵⁷³ GILLONNAY, 1921E, p. 236.

⁵⁷⁴ COMPAGNONI, 1980, p. 224-225. Na mesma obra, às pp. 443-464, estão transcritos os relatos dos pioneiros lassalistas em Vacaria. Sobre o encerramento das atividades do colégio lassalista em Vacaria, ver também: GILLONNAY, 1921E, p. 236; GILLONNAY, Bruno de. Rapport au Ministre Général. Conde d'Eu, 30 décembre 1909. MUSCAP/AD/PSCJ 18; Em carta ao Ministro Provincial, Frei Théophile de Villards-sur-Thône, pároco de Vacaria apresenta a contabilidade do primeiro semestre do colégio onde o déficit mensal cresce sistematicamente (VILLARDS-SUR-THÔNES, Théophile de. Lettre au Ministre Provincial. Vacaria, 4 juillet 1908. AC/8P/1906-1909/1908-1909). Para os lassalistas, o pedido de devolução do prédio foi o que provocou a sua saída de Vacaria (PARMAGNANI, Jacob José. Educadores Europeus em Vacaria no começo do século XX. In: PREFEITURA Municipal de Vacaria. *Raízes de Vacaria*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 305-311.

⁵⁷⁵ GILLONNAY, 2007, p.382. Em carta ao Provincial, Frei Bruno faz uma análise das causas do fechamento do colégio e coloca a responsabilidade, em primeiro lugar, nos irmãos que, acostumados com os grandes colégios da Europa, não foram capazes de se adaptar à realidade da missão; no Intendente que, no momento em que o colégio precisava de ajuda, retirou a cessão do prédio no qual funcionava o colégio; na população vacariana que

3.4.3 Educação Indígena

Um dos episódios menos conhecidos da atividade educativa dos capuchinhos foi o realizado junto aos Kaingang no Toldo do Faxinal, atual município de Cacique Doble e de Lagoa Vermelha entre 1910 e 1920.⁵⁷⁶ Esse capítulo ainda pouco conhecido da história dos capuchinhos é herdeiro de uma longa tradição capuchinha no Brasil. Com efeito, depois de, no período colonial, a evangelização dos povos nativos ter sido um monopólio dos jesuítas, com a expulsão destes em 1759, iniciou-se um período em que a Igreja e o império tentaram manter, sem êxito, através da atuação do clero secular e de várias ordens religiosas, o trabalho iniciado pelos jesuítas.

Uma nova tentativa sistemática de evangelização indígena só foi retomada em 1843, quando, pelo decreto n. 285, o Governo imperial autorizou e subsidiou a vinda de missionários capuchinhos da Itália. A condição estabelecida pelo governo imperial era a de que os frades não ficassem sob jurisdição da “Propaganda Fide”, como o estavam os outros capuchinhos italianos, mas passassem à jurisdição direta do Imperador. Depois de várias negociações, os frades se submeteram à legislação imperial e iniciaram a evangelização de indígenas em quase todas as Províncias.⁵⁷⁷

Para evitar que as missões se tornassem outra vez um poder independente dentro do Império, o governo tirou dos missionários a possibilidade de criar um suporte econômico autônomo. Ao invés de ceder terras para o estabelecimento das missões, o governo garantiu uma cômputa para os frades. Com isso eles ficavam sob o controle governamental.⁵⁷⁸

Submissos à legislação e ao projeto imperial, os capuchinhos italianos passaram a fazer parte do projeto civilizador do Estado em relação aos povos indígenas. Sem desmerecer o esforço e o sacrifício com que levaram adiante a missão, eles foram, efetivamente, “[...]”

não se comprometeu em enviar seus filhos ao colégio e a Frei Bernardin de Villard-sur-Thône, que não colocou o empenho necessário na obra (GILLONNAY, Bruno de. Lettre au Ministre Provincial. Vacaria, 31 janvier 1909. AC/8P/1906-1909/1908-1909).

⁵⁷⁶ A maioria dos estudos sobre a presença dos capuchinhos franceses no Estado omite esta atividade missionária e educativa ou dela faz menção “en passant” sem dar-lhe a importância que nos relatos dos missionários capuchinhos, seja nas cartas de Frei Bruno, no Relatório de Frei Bernardin e na Revista *Le Rosier de Saint François*, ela tem. Localizamos apenas um pequeno texto de Frei Alberto Victor Stawinski (STAWINSKI, Alberto Victor. Toldo dos Índios de Cacique Doble, In: D’APREMONT; GILLONNAY, 1976, p. 252-259) e o artigo de Laroque (2009). Trataremos aqui apenas o episódio do Toldo do Faxinal. A tentativa de educação indígena no Toldo do Rio Ligeiro foi realizada entre os anos de 1918 e 1921 e ultrapassa a delimitação temporal de nosso trabalho.

⁵⁷⁷ Sobre o trabalho dos capuchinhos junto aos indígenas, ver: PALAZZOLO, Jacinto de. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do Rio Doce*. Petrópolis: Vozes, 1945. p. 33-42; PALAZZOLO, 1966, p. 239-267; BEOZZO, 2008, p. 303-304.

⁵⁷⁸ AZZI, 1975, p. 127.

consciente ou inconscientemente, executores da política indigenista do Governo”.⁵⁷⁹ Baseada no modelo da redução, a missão capuchinha junto aos indígenas, mais do que efetiva evangelização, teve como resultado o desenraizamento cultural dos povos nativos.⁵⁸⁰

Tendo como práticas a doutrinação através da catequese, da mudança dos costumes e da sacramentalização, o resultado da evangelização foi, no dizer de Azzi, muito superficial e se limitou a uma assimilação de símbolos exteriores do catolicismo enquanto que, no profundo da experiência religiosa indígena, permaneceram as referências à fé ancestral.⁵⁸¹

Mesmo sendo política de governo, a ação dos missionários confrontou-se com a ação dos fazendeiros que, em busca de espaços para o cultivo e criação de gado, avançavam sobre as terras indígenas e transformavam os nativos em mão de obra escrava ou semi-escrava.⁵⁸²

A política indígena, no dizer de Beozzo, foi um dos elementos que passaram incólumes à mudança do regime imperial ao republicano. Ela manteve caráter religioso, de catequese, sem descuidar, no entanto, a missão civilizatória:

A própria catequese [indígena] vinha acompanhada de *projeto civilizatório* que consistia em sedentarizar grupos nômades e livres, ensinando-lhes a agricultura, vestindo-os como civilizados, inculcando-lhes a moral da propriedade privada, proibindo-lhes como pagãs as danças e costumes de sua raça e cultura.⁵⁸³

Logo após a Proclamação da República, o cardeal Rampolla recomendou aos bispos brasileiros “[...] não deixar de dirigir seus cuidados apostólicos aos pobres selvagens, os quais achando-se nas trevas da ignorância e do erro, aguardam que também lhes sejam extensivos os salutareos benefícios da redenção.”⁵⁸⁴

O CPLA, ao abordar a temática indígena, reflete a mentalidade da época e segue a tradição de colocar a civilização, levada adiante pela autoridade civil, como o outro lado da evangelização realizada pela Igreja (n. 770). Onde não há clero suficiente, o Concílio recomenda buscar o auxílio de religiosos e religiosas para tal tarefa (n. 771). A abertura de escolas em lugares próximos àquele onde residem os índios e nos territórios por eles habitados é a forma ideal para fazer chegar a civilização e a fé católica até eles (n. 773).⁵⁸⁵

Em 7 de junho de 1912, o papa Pio X publicou a Encíclica “Lacrimabili Statu”, na qual, retomando as afirmações da Bula “Immensa Pastorum” (1741) de Bento XIV, conclama

⁵⁷⁹ FRAGOSO, 2008, p. 171. Na p. 160 o autor apresenta um mapa do Brasil com as principais missões dos capuchinhos entre os índios do Brasil no séc. XIX.

⁵⁸⁰ AZZI, Riolando. Método Missionário e Prática de Conversão na Colonização. In: QUEIMADA e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 89-105. Esta nota: p. 104.

⁵⁸¹ AZZI, 1988, p. 93-103.

⁵⁸² BEOZZO, 2008, p. 306.

⁵⁸³ BEOZZO, 2008, p. 305.

⁵⁸⁴ RAMPOLLA, 1997, p. 456.

⁵⁸⁵ A Pastoral Coletiva de 1910 ignora completamente a questão indígena.

a Igreja do Continente a opor-se a toda e qualquer forma de escravização dos povos nativos e a exigir dos Estados uma ação mais sólida em sua defesa. Na Encíclica o papa se compromete a envidar esforços para que as congregações religiosas enviem missionários para levar as luzes da civilização aos povos nativos e integrá-los à Igreja católica.⁵⁸⁶

No RS, a experiência de evangelização dos jesuítas junto aos povos guaranis se encerrou com a guerra que destruiu as reduções, exterminou a muitos dos seus habitantes e dispersou os sobreviventes pelo sul do continente. Em 1759 foi a vez de os jesuítas serem expulsos do território português. Para substituí-los no governo do que restou das reduções, foram nomeados dominicanos, franciscanos e mercedários. Com os novos diretores, as missões entraram em decadência e nunca mais voltaram a reerguer-se como centro dinamizador da fé dos povos nativos.

Foi com os guaranis remanescentes das missões que capuchinhos tiveram o primeiro contato com indígenas no Estado. Isso aconteceu por ocasião da presença dos capuchinhos italianos na vila de Rio Grande entre os anos de 1737 e 1742. Para ajudar na proteção à Colônia do Sacramento, os portugueses estabelecidos na cidade em 1737 com a expedição de Silva Paes buscaram remanescentes das missões e organizaram um aldeamento na localidade de Estreito. Para catequizar os indígenas foi convocado Frei Sebastião de Pallanza que chegara em 1738 à localidade para substituir os freis Anselmo de Castelvetrano e Antônio de Perugia que se haviam indisposto com o comandante Silva Paes. Em 1740 Frei Sebastião contactou alguns indígenas e chegou a batizar uma família inteira. A missão foi interrompida em 1742 com o retorno dos capuchinhos ao Rio de Janeiro.⁵⁸⁷

Na metade do séc. XIX, a Assembleia Provincial publicou um decreto pelo qual confiava aos capuchinhos a evangelização dos indígenas da Província. O decreto, porém, resultou em letra morta.⁵⁸⁸

Ao estabelecerem-se na serra gaúcha, os imigrantes italianos defrontaram-se com a presença dos indígenas que ali habitavam. Barea traz vários relatos destes encontros temidos pelos colonos. Stefano Crippa, primeiro imigrante italiano a estabelecer-se em Nova Milano,

⁵⁸⁶ PIO X. *Lacrimabili statu*. Carta encíclica aos arcebispos e bispos da América do Sul sobre a situação dos índios. 7 de junho de 1912. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statu.html Acesso em: 5 março de 2015; BENTO XIV. *Immensa pastorum*. 20 de dezembro de 1741. Disponível em: <http://documentos-magisterio.blogspot.com.br/2012/02/bula-immensa-pastorum.html> Acesso em: 5 de março de 2015. O texto, em italiano, da “Lacrimabili statu” foi publicado, na íntegra, na edição de 14 de setembro de 1912 do “Il colono italiano”.

⁵⁸⁷ RUPERT, 1994, p. 114.

⁵⁸⁸ GILLONNAY, Bruno de. Lettre du Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 3, 63-68, mars 1919. Esta nota: p. 64.

ao chegar ao local, em 1875, encontra “[...] a cabana de um índio chamado Luiz Bugre”.⁵⁸⁹ No fim do mesmo ano, 600 imigrantes partiram de Nova Milano para ocupar as terras na Terceira e Quarta Léguas

[...] bastante atemorizados porque os alemães lhes tinham recomendado tomar muito cuidado com os índios, os quais até bem pouco tinham saqueado as plantações, roubado animais e também assassinado algumas pessoas. O Governo os havia afastado através das comissões de agrimensores; teria, porém isso sido suficiente?⁵⁹⁰

À violência do Estado os índios respondiam com violência contra os colonos o que gerava um clima de pavor, como relata Pietro Tommasi, um dos primeiros colonos de Caxias do Sul: “De dia se trabalhava com muito medo dos bugres [...] e à noite alguém fazia a guarda. No entanto, os bugres nunca nos molestaram e sequer os vimos.”⁵⁹¹

No ano de 1900, ao fazer um relato da missão aos leitores da Revista “Le Rosier de Saint François” Frei Bruno afirmava que dos índios só sobraram vestígios e que eles se haviam retirado para o norte:

Acha-se, seguidamente, vestígios do Índio, antigo habitante destas vastas solidões: potes, instrumentos em pedra talhada, etc., principalmente nas margens dos rios. Há uns vinte anos apenas, ele abandonou nossas regiões, para se retirar um pouco mais para o norte, sobre os confins da província de Santa Catarina.⁵⁹²

O primeiro contato dos capuchinhos franceses com indígenas aconteceu no norte do RS e foi feito por Frei Alfred durante uma missão na região de Vacaria:

[...] não longe daqui há tribos de selvagens abandonados desde a supressão da Companhia de Jesus, na mais humilhante degradação; seria uma vergonha para nós não ir, o mais rápido possível, mostrar-lhes o caminho do Céu, já que, desde alguns anos para cá, caixeiros viajantes vão explorar seu Estado infantil em proveito de seu comércio.⁵⁹³

Em carta ao bispo, comunicou a situação dos indígenas e a presença na região de missionários metodistas. Em 20 de agosto Dom Cláudio escreveu a Frei Alfred autorizando-o a evangelizar os indígenas residentes em Lagoa Vermelha e Vacaria.⁵⁹⁴ Frei Alfred comunicou ao superior da missão, Frei Bruno, o qual decidiu visitar pessoalmente os

⁵⁸⁹ BAREA, 1925, p. 62.

⁵⁹⁰ BAREA, 1995, p. 18. A imagem que os imigrantes tinham dos indígenas é perceptível na descrição que o jesuíta Giovanni M. Cybeo faz da região de Nova Trento (Santa Catarina) quando da chegada dos italianos: “Or sonno 35 anni, il sito ove sorge Nuova Trento era ingombro tutto di vergini foreste, infestate dalle tigri e da selvaggi feroci – i *Bùgres* -, e solo arditi cacciatori potevano penetrarvi.” (CYBEO, Giovanni M. Nuova Trento. Stato di Santa Catharina (Brasile). *Italica Gens*, Torino, Anno II, n. 11, p. 424-441, novembre 1911. Esta nota: p. 424).

⁵⁹¹ Apud BAREA, 1995, p. 18.

⁵⁹² GILLONNAY, 1900A, p. 116.

⁵⁹³ [...] non loin d'ici, il y a des tribus sauvages délaissés, depuis la supression de la Compagnie de Jésus, dans la plus humiliante dégradation; ce serait une honte pour nous de ne pas aller, au plus tôt, leur apprendre le chemin du Ciel, lorsque, depuis plusieurs années, des commis-voyageurs vont exploiter leur état d'enfance au profit de leur commerce. SAINT JEAN D'ARVES, 1903, p. 141.

⁵⁹⁴ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 50. Vacaria, 1903. Segundo a mesma carta, aos padres palotinos caberia a evangelização dos indígenas de Passo Fundo, Nonoai e Cruz Alta.

indígenas.⁵⁹⁵ Em carta de 14 de novembro de 1903 ao Provincial de Saboia, ele relatou sua visita e a necessidade de uma presença junto a eles devido à ameaça dos protestantes:

Acabo de chegar de uma viagem empreendida para visitar algumas tribos indígenas que ainda vivem na floresta no Norte do Estado do Rio Grande. Ministros protestantes visitaram há pouco estes pobres infelizes e projetaram, parece, evangelizá-los. Sabendo disso, julguei que seria uma vergonha para a Igreja, para a diocese e para os Capuchinhos deixarmos-nos antecipar pelos apóstolos do erro. Esses indígenas são muito dignos de interesse. Não posso dar-vos todos os detalhes nesta carta. Assim que tiver tempo, enviarei um pequeno relatório para o “Rosier”. A evangelização destas tribos indígenas é uma obra que se impõe a todos nós, com ou contra nossa vontade, se queremos impedir que se tornem presa dos protestantes. Já falei com a autoridade civil que gostaria de ver os Missionários se ocuparem da civilização desta pobre gente e que me permitiu dar a preferência aos Missionários católicos. – Vós ireis talvez ficar brabo comigo por causa desta escapada; mas não posso me arrepender disso. Deus nos ajudará e nos enviará um ou dois missionários a mais, e esta obra será feita para a glória e a salvação destas pobres almas.⁵⁹⁶

Um mês depois, Frei Fidèle enviou um relato à revista “Le Rosier de Saint François” apresentando as perspectivas da missão junto aos indígenas da região. A descrição deixa perceber a compreensão da missão junto aos nativos:

Em alguns meses, se Deus o permitir, nós teremos a felicidade de estender nosso campo de apostolado, já muito amplo, e de ir levar a chama da civilização e da fé cristã aos índios selvagens espalhados aqui e ali nos pampas do Brasil. Estes pobres desgraçados pela natureza, descendentes dos primeiros indígenas, vivem escondidos nas florestas e mergulhados na mais absoluta degradação moral. Seu número é incalculável, e todos vivem, de preferência, nos matos à margem dos arroios e dos grandes rios. A maior parte é feroz e recusa todo contato com os estranhos. Até hoje foi quase impossível qualquer tentativa de evangelização junto a eles. Mas, neste momento, a Providência parece querer colocar um fim a estas trevas bárbaras, e conceder aos filhos de São Francisco a insigne honra de arrancar estas almas do inferno para doá-las a Jesus Cristo.⁵⁹⁷

⁵⁹⁵ GILLONAY, Bruno de. Mission des Capuchins de Savoie au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 1, p. 236-240, janvier 1904A. Esta nota: p. 236.

⁵⁹⁶ *Je rentre d'un voyage entrepris pour visiter quelques tribus indiennes qui vivent encore dans les bois dans le Nord de l'Etat de Rio Grande. Des Ministres protestants ont visité il y a peu ces pauvres infortunés et ont projeté, paraît-il, de les évangéliser. Ce qu'ayant su, j'ai jugé que ce serait une honte pour l'Eglise, pour le diocèse et pour les Capucins de nous laisser devancer par les apôtres de l'erreur. Ces Indiens sont bien dignes d'intérêt. Je ne puis vous donner tous les détails dans cette lettre. Dès que j'en aurai le temps, j'enverrai une petite relation au “Rosier”. L'évangélisation de ces tribus indiennes est une oeuvre qui s'impose à nous, bon gré, malgré, si nous voulons empêcher qu'elles ne deviennent la proie des protestants. J'ai déjà parlé avec l'autorité civile qui voudrait voir les Missionnaires s'occuper de la civilisation de ces pauvres gens et qui m'a permis de donner la préférence aux Missionnaires catholiques. - Vous allez peut-être me gronder à cause de cette escapade; mais je ne puis m'en repentir. Dieu nous aidera et nous enverra un missionnaire ou deux de plus, et cette oeuvre se fera pour sa gloire et le salut de ces pauvres âmes. J'y reviendrai encore.* Por alguma falha do editor, a carta aqui referida não se encontra na edição publicada no Brasil (GILLONAY, 2007). Ela pode ser encontrada em MUSCAP/AD/Frei Bruno de Gillonnay Caixa 01.

⁵⁹⁷ *Dans quelques mois, si Dieu le permet, nous aurons le bonheur de voir s'étendre le champ de notre apostolat, déjà très vaste, et d'aller porter le flambeau de la civilisation et de la foi aux Indiens sauvages disséminés çà et là dans les pampas du Brésil. Ces pauvres disgraciés de la nature, descendants des premiers indigènes, vivent cachés dans les forêts et plongés dans la dégradation morale la plus absolue. Leur nombre est incalculable, et vous vivent, de préférence, dans les matos qui bordent les fleuves et les grandes rivières. La plupart sont féroces et se refusent à tout contact avec les étrangers. Jusqu'à jour, il fut impossible de tenter auprès d'eux un essai d'évangélisation; mais, à ce moment, la Providence semble vouloir mettre fin à ces barbares ténèbres, et accorder aux enfants de saint François d'Assis l'insigne honneur d'arracher ces âmes à l'enfer pour les donner à Jésus-Christ.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle. *Chez les sauvages du Brésil. Le Rosier de Saint François*,

Como nos informa Stawinski ao contextualizar a origem do Toldo do Faxinal, 1903 foi o ano em que “começaram a penetrar nessas fertilíssimas terras os primeiros colonos italianos provenientes de Nova Pádua” e os Kaingang, “na sua inata ingenuidade deixavam-se explorar, facilmente, pelos civilizados”. O esquema era simples: “em troca do trabalho nas roças dos colonos italianos, os índios recebiam alimento e roupa”.⁵⁹⁸

Como havia prometido, Frei Bruno narra seu encontro com os índios:

Após cinco dias de viagem, rumo ao norte, chegamos entre eles. Uma emoção profunda nos invadiu quando, no seio da floresta, descobrimos uma série de palhoças, onde se abriga uma parte da espécie humana, mais ou menos no Estado como os havia encontrado Cabral e os missionários franciscanos de sua comitiva. Como os primeiros apóstolos do Brasil, erguemos nós também um altar modesto e fizemos descer do Céu, pela primeira vez no meio desta pobre gente abandonada, o Cristo Redentor.⁵⁹⁹

Como podemos perceber, os Freis capuchinhos eram conhecedores da história da chegada dos portugueses ao Brasil e de seu encontro com os indígenas que é interpretado dentro do esquema de Cristandade: “A tomada de posse, em nome do rei de Portugal, era muito promissora para o futuro da religião”.⁶⁰⁰

Tal posse é descrita poeticamente por Frei Fidèle:

Chegou enfim o dia da solene tomada de posse. Desde a chegada, Cabral dera ordem aos carpinteiros da armada de construírem uma Cruz tão grande quanto possível que aí devia permanecer como sinal monumental da propriedade. Assim era antigamente: os heróis, cuja fé sobrepujava à bravura, reconheciam em tudo e por tudo o soberano domínio do Altíssimo, e não esqueciam que foi pela cruz que Jesus Cristo reinou sobre o mundo: *regnavit a ligno*. No dia 3 de maio tudo estava pronto. Os oito religiosos escoltados pelo pessoal da frota e seguidos por uma multidão de indígenas, cuja admiração aumentava sempre mais, carregaram a cruz em seus ombros em triunfo e a ergueram no topo de uma colina próxima às costas do Oceano. Aconteceu então um espetáculo impressionante: Cabral e Frei Henrique se colocaram ao pé da Cruz. Este, representante de Cristo, benzia solenemente o instrumento da Redenção. Ergueu depois os olhos e os braços ao céu suplicando ao Deus das Nações derramasse as bênçãos mais fecundas sobre a terra já teatro de sua infinita bondade. Por sua vez Cabral, tendo numa mão a espada desembainhada e a bandeira de sua pátria na outra, declarava tomar posse pela Cruz e pela Espada em nome do Rei de Portugal, do País que acabava de descobrir.⁶⁰¹

Chambéry, V Année, n° 3, p. 75-79, mars 1904B. Esta nota: p. 76.

⁵⁹⁸ STAWINSKI, 1976, p. 252-253.

⁵⁹⁹ GILLONAY, 1904, p. 237.

⁶⁰⁰ D'APREMONT, 1976, p. 69.

⁶⁰¹ *Vint enfin le moment de la prise solennelle de possession. Dès le premier jour de son arrivée, Cabral avait ordonné aux menuisiers de son équipage de confectionner une croix aussi grande que possible, qui devait rester comme le signe monumental de la propriété. Ainsi en était-il jadis: les héros, dont la foi surpassait encore la bravoure, reconnaissaient en tout et partout le souverain d'aujourd'hui du Très-haut, et n'oubliaient pas que ce fut par la croix que Jésus-Christ régna sur le monde: regnavit a ligno. Le 3 mai, tout était prêt. Les huit religieux, escortés du personnel de la flotte et suivis d'une grande foule d'indigènes dont l'admiration allait toujours grandissant, chargèrent la croix sur leurs épaules, la portèrent en triomphe et la plantèrent sur la cime d'une petite colline, au bord de l'Océan. Ce fut alors un spectacle inenarrable: Cabral et le P. Henri prirent place au pied de la croix. Celui-ci, représentant de Jésus-Christ, bénit solennellement l'instrument de la Rédemption, puis, levant les yeux et les bras vers le ciel, il supplia le Dieu de toutes les nations de répandre ses bénédictions les plus fécondes sur cette terre devenue déjà le théâtre de son infinie bonté. A son tour, Cabral, tenant d'une*

Os capuchinhos franceses sabiam também do fracasso da evangelização devido à violência dos europeus.⁶⁰² Para eles, a conversão dos indígenas à fé cristã teria tido êxito se, em lugar da violência, os europeus tivessem procedido com mais humanidade possibilitando “a fusão das raças”.⁶⁰³

Era também de seu conhecimento o labor missionário realizado pelos confrades italianos no centro e norte do país.⁶⁰⁴ Decidiram, por isso, também dar sua contribuição no trabalho de evangelização dos indígenas. Frei Bruno apresentou ao provincial de Saboia seu plano e as razões da urgência: “Para evangelizá-los haveria que assumir uma nova Paróquia, Lagoa Vermelha. O Bispo no-la oferece e aceitá-la significaria fechar a porta aos protestantes que perseguem os ‘indígenas’”.⁶⁰⁵

Dois meses depois, volta à carga:

Lagoa Vermelha. – Eis o ponto quente e difícil. E, no entanto, temos que decidir. Os índios (quase mil) que estão sobre o território desta paróquia foram visitados pelos missionários protestantes os quais, de um dia a outro, podem vir (eles tem a licença) organizar a evangelização destes pobres infieis, para a vergonha eterna dos Missionários católicos capuchinhos que aí estão, a dois passos.⁶⁰⁶

Como desejado por Frei Bruno, a paróquia foi cedida aos frades com a condição da evangelização dos indígenas.⁶⁰⁷ Em 1908, Frei Germain de Saint Sixt assumiu a Paróquia e Frei Bruno, pessoalmente, encarregou-se da missão junto aos indígenas.

Dos índios com os quais estão tendo contato, afirma Frei Bruno que são remanescentes das missões jesuíticas destruídas pela ação conjunta de portugueses e espanhóis. Após relatar as precárias condições em que viviam, o missionário descreve seu Estado moral e espiritual:

Do ponto de vista moral, é uma raça que não é nada desprovida de qualidades. Depois de tudo o que eu já vi, eu endosso tranquilamente a opinião dos historiadores

main l'épée nue, et de l'autre le drapeau de sa patrie, déclare prendre possession, par la croix et l'épée, et au nom du roi de Portugal, de ce pays qu'il venait de découvrir.. LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Le 3 de mai au Brésil. *Le Rosier de Saint François*. Chambéry, V Année, n° 1, p. 147-149, janvier 1904A. Esta nota: p. 149.

⁶⁰² “On s’explique sans peine la défiante frayeur que la présence des blancs inspire aux noirs indigènes. Ces pauvres habitants des forêts s’imaginent que nous sommes tous des monstres de cruauté, et non sans motif. De génération en générations ils se sont transmis le récit des atrocités exercées sur leur race par les immigrés européens, soit par les explorateurs avides de lucre, qui, malgré les protestations des missionnaires, ne reculaient devant aucun forfait pour assouvir leur soif de l’or, soit par les légions de bandits voués aux galères et déversés sur le Brésil par l’Espagne et le Portugal, soit par les soldats des armées européennes qui firent au Brésil une guerre presque ininterrompue; et aujourd’hui encore, il y a des soi-disants civilisés – plus rares, il est vrai – qui traitent les sauvages comme des bêtes fauves. On conçoit donc combien est naturelle la terreur des noirs à l’approche des blancs” (LA MOTTE-SERVOLEX, 1904B, p. 78).

⁶⁰³ D’APREMONT, 1976, p. 68.

⁶⁰⁴ D’APREMONT, 1976, p. 70. Frei Fidèle de La Motte-Servolex, ao descrever o trabalho missionário dos capuchinhos italianos junto aos indígenas no oeste paulista, apresenta as resistências dos indígenas e as dificuldades da natureza como obra do diabo para evitar a evangelização dos nativos: Ver: LA MOTTE-SERVOLEX, 1904B.

⁶⁰⁵ GILLONNAY, 2007, p. 278 – Carta de 12 de janeiro de 1904.

⁶⁰⁶ GILLONNAY, 2007, p. 281 – Carta de 6 de março de 1904.

⁶⁰⁷ GILLONNAY, 1910A, p. 54-55.

modernos do Brasil para dizer com eles que os indígenas do Novo Mundo não eram uma raça decaída e desprezível, mas, pelo contrário, um povo dotado de uma boa dose de qualidades físicas, intelectuais e morais que os tornariam suscetíveis de moralização, de civilização e de progresso. Para nos restringir às tribos que nos ocupam, podemos afirmar que a monogamia e a indissolubilidade do casamento são admitidos em princípio por eles. Os pais amam profundamente os filhos e jamais consentem, por qualquer preço, separar-se deles. É um povo de uma simplicidade infantil, que se deixa facilmente enganar nos contratos e nas relações sociais. Não se notam neles instintos selvagens. Antes parecem de caráter manso, tímido, mas aberto e atento quando alguém lhes fala.⁶⁰⁸

O retrato é o do “bom selvagem” ou do “selvagem infantil” com possibilidades de adotar a moral cristã, ser inserido na civilização e assim alcançar o progresso. Para isso, era necessário dar-lhes “formação cristã”. Frei Bruno sabia que eles eram cristãos e bom número dentre eles batizados. Mas, para que a evangelização os redimisse de sua vida selvagem, era necessário utilizar o método da “redução”:

Por isso pensei logo em organizar a evangelização desses pobres abandonados. A primeira condição seria reuni-los [...] Conversei com os chefes, falei com as autoridades civis e ficou estabelecido que se tentasse junto ao governo do Rio Grande do Sul obter uma área de terreno, no município de Lagoa Vermelha, às margens do rio Forquilha, para aí reunir os diversos Toldos e, em seguida, um missionário ou dois, ocupar-se-iam de sua instrução religiosa, agrícola e civil.⁶⁰⁹

O projeto demorou a se concretizar. Foi apenas em 1909 que Frei Bruno se dirigiu ao Presidente da Província para tratar da evangelização no toldo de Lagoa Vermelha. Nesse momento, sua percepção a respeito dos nativos havia mudado. Diz ele:

Estes infelizes vivem num Estado de miséria física e moral verdadeiramente lamentável. Sem culto, sem instrução, quase sem vestes e sem casa fixa, seguidamente condenados por sua preguiça a uma fome horrível, eles passam uma parte de sua existência a matar o tempo, agachados nas suas miseráveis cabanas de folhas ou então vagando pelas florestas em busca de algo para comer, o que lhes oferece a caça, ou a pesca ou uma planta herbácea que eles chamam de ‘guarano’.⁶¹⁰

⁶⁰⁸ *Au moral, c'est une race qui n'est nullement dépourvue de qualités. Après tout ce que j'ai vu, je me rangerai facilement à l'avis des historiens modernes du Brésil, pour dire avec eux que les indigènes du Nouveau-Monde n'étaient pas une race déchue et méprisable, mais, bien au contraire, un peuple doué d'une bonne dose de qualités physiques, intellectuelles et morales qui les rendaient susceptibles de moralisation, de civilisation et de progrès. Pour nous en tenir à ces quelques tribus qui nous occupent, la monogamie et l'indissolubilité du mariage sont admises en principe parmi eux. Les parents ont un amour très tendre à l'égard de leurs enfants, dont ils ne consentent à aucun prix à se séparer. C'est un peuple d'une simplicité enfantine, qui se laisse tromper facilement dans les contrats et les rapports sociaux. On ne remarque en lui aucun instinct sauvage. Il paraît plutôt doux par nature, mais très ouvert et très attentif quand on lui parle.* GILLONNAY, Bruno de. Mission des Capucins de Savoie au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V année, n° 8, p. 236-240, aout 1904B. Esta nota: p. 239.

⁶⁰⁹ *Aussi je pensai immédiatement à organiser l'évangélisation de ces pauvres abandonnés. [...] A cette fin je traitai avec les chefs, je parlai à l'autorité civile, et on resta d'accord que l'on ferait auprès du gouvernement de Rio Grande les démarches nécessaires pour obtenir dans le municípe de Lagoa-Vermelha, sur les bords de la rivière appelée Forquilha, un terrain où l'on réunirait les divers "toldos"; et qu'ensuite un missionnaire ou deux s'occuperaient de leur instruction religieuse, agricole et civile.* GILLONNAY, 1904B, p. 240.

⁶¹⁰ *Ces malheureux vivent dans un état de misère physique et morale vraiment lamentable. Sans culte, sans instruction, presque sans vêtements et sans demeure fixe, souvent condamnés par leur paresse à une faim horrible, ils passent une partie de leur existence à tuer le temps, accroupis dans leurs miserable cabane de feuillages ou bien errant dans les forêts à la recherche d'une nourriture, que leur offrent la chasse, la pêche et une plante herbacée qu'ils appellent 'guarano'.* GILLONNAY, Bruno de. *Chez les indiens de l'état du Rio*

Em 16 de junho de 1909, Frei Bruno foi pessoalmente encontrar-se com Carlos Barbosa e, a pedido deste, redigiu um projeto para o desenvolvimento dos indígenas.⁶¹¹ Em sua argumentação, abstinha-se de qualquer referência à catequese ou religião. Dois elementos chamam a atenção no projeto que tem como objetivo civilizar e moralizar este povo.

O primeiro é relativo à posse da terra. Frei Bruno lembra que os índios, eles mesmos, pedem ao Governo o reconhecimento como sua propriedade de uma extensão de terra que sempre ocuparam. O tipo de propriedade proposto no projeto, no entanto, não é o modo tradicional de propriedade comum das terras da tradição indígena. O projeto, através da propriedade de lotes individuais, afastava os indígenas de sua economia comunitária e inseria-os na economia capitalista que começava a ser desenvolvida na região. O perigo de tal medida era que o desmantelamento da forma tradicional de propriedade comunitária pudesse levar os indígenas, não acostumados com o sistema de compra e venda da terra, a cair na tentação do dinheiro fácil. Para evitá-la, numa atitude de tutela, Frei Bruno propõe que não se conceda aos índios o direito de venda sobre o lote que lhe é assignado.

O segundo elemento é o relativo à autoridade. Considerados como crianças, os índios precisariam de uma autoridade que os governasse, pois, se deixados à sua própria vontade, nunca iriam progredir:

É necessário nomear um diretor, encarregado do cuidado dos índios. Este diretor poderia ter o título de professor público, mas ele deveria ter ocupações e qualidades diferentes daquelas dos outros professores. Com efeito, depois de consagrar algum tempo ao ensino (os Índios são incapazes de atenção prolongada), ele deveria se ocupar de aconselhar, dirigir e encorajar cada família ao trabalho na agricultura e aos cuidados de seus próprios interesses; *numa palavra, ele deveria ser o pai destes Índios.*⁶¹²

Após apresentar sugestão de nome e o orçamento para o desenvolvimento do projeto, Frei Bruno conclui: “Considero que, por estes meios pode-se obter uma verdadeira transformação deste povo, submetê-lo às leis do Brasil e até mesmo pode-se chegar a fazer

Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, XI Année, n. 1, p. 54-57, janvier 1910A. Esta nota: p.54. No texto do projeto entregue a Carlos Barbosa os indígenas são assim descritos por Frei Bruno: “Ils habitent des huttes misérables, sans lits, sans meubles, ils vont à peu près nus. Souvent ils laissent leurs huttes et parcourent les forêts, pour chasser, pêcher et voler, ils sont naturellement paresseux; toutefois, lorsque les circonstances sont favorables, ils sont capables de s’assujettir à um travail régulier.” (GILLONNAY, 1910A, p. 55). No ano de 1910, o professor Ricardo Zeni realizou nas colônias italianas uma campanha de doação de roupas para os indígenas. Com o que foi doado, conseguiu vestir “[...] um por cento” da população do toldo (CACIQUE Doble. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 44, n. 50, 19 febbraio 1910, p. 2).

⁶¹¹ GILLONNAY, 1910, p. 55-57.

⁶¹² *Il est nécessaire de nommer un Directeur, chargé du soin des “Indios”. Ce directeur pourrait avoir le titre de professeur public, mais il devrait avoir des occupations et des qualités différentes de celles des autres professeurs. En effet, après avoir consacré quelque temps à l’enseignement (les indios sont incapables d’attention prolongée), il devrait s’occuper de conseiller, diriger et encourager chaque famille au travail de l’agriculture et aux soins de ses propres intérêts; en un mot il devrait être le père de ces indios.* GILLONNAY, 1910A, p. 56. Grifo nosso.

dele uma florescente colônia agrícola.”⁶¹³

No início de outubro de 1909 Frei Bruno voltou a Porto Alegre para nova rodada de conversações com Carlos Barbosa.⁶¹⁴ Resultado da insistência, no jornal “A Federação” de 18 de outubro de 1909, com a assinatura do Presidente do Estado e do Ministro Protásio Alves, com destinação de crédito extraordinário de cinco contos de reis, é feita a nomeação de Ricardo Zeni como instrutor de catequese dos índios de Lagoa Vermelha. A justificativa apresentada para a aprovação do projeto é “[...] que já é tempo de aproveitar, como fatores do trabalho, numerosos grupos de índios que vagueiam pelas florestas do Estado” e “[...] que a esse trabalho deve preceder o de catequese dos mesmos índios, por meio de ensino relativo, ministrado por pessoal adaptado a tal fim”.⁶¹⁵

No dia 15 de novembro de 1910, o professor Ricardo Zeni se estabeleceu no toldo.⁶¹⁶ No final de janeiro de 1911, as construções necessárias ao projeto ainda não haviam sido iniciadas. Por ocasião de uma visita de Ricardo Zeni e do cacique Fortunato Doble ao jornal “Il Colono Italiano”, em Garibaldi, no dia 20 de janeiro de 1910, os dois informaram que as aulas ainda estavam sendo ministradas sob uma árvore. Entre meninos e meninas, eram pouco mais de cem os que frequentam a escola.⁶¹⁷

No entanto, a ação dos capuchinhos, assim como a de outros religiosos, inclusive protestantes, não era bem vista por todos. Jornais de inspiração republicana viam tal presença como uma ameaça à educação leiga. O jornal “Íris” de Lagoa Vermelha, na sua edição de 15 de abril de 1910, publicou um artigo sob o pseudônimo de Aldebaram em que afirmava não ser da vontade dos indígenas a presença de um professor estrangeiro entre eles. A informação foi desmentida pelo “Il Colono Italiano” de Garibaldi, editado pelo Pe. Fronchetti em colaboração com os capuchinhos.⁶¹⁸

Também entre as autoridades do Serviço de Proteção ao Índio houve resistência à educação indígena patrocinada pelos frades capuchinhos. De 1906 até 1928, quando foi extinta pelo governador Getúlio Vargas, a Diretoria de Terras e Colonização à qual estava subordinado, desde 1908, o Serviço de Proteção ao Índio no RS, foi comandada por Carlos

⁶¹³ *J'estime que par ces moyens on peut obtenir une véritable transformation de ce peuple, le soumettre aux lois du Brésil et même arriver à en faire une colonie agricole florissante.* GILLONNAY, 1910A, p. 56.

⁶¹⁴ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 23 (1909)*, p. 18-19. AC/11A. No dizer de Frei Bernardin, “le T. R. P. Bruno est enchanté du President, pour l'affaire des Indiens” (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 23 (1909)*, p. 18-19. AC/11A).

⁶¹⁵ DECRETO 1528 de 9 de outubro de 1909. *A Federação*, Porto Alegre, 18 de outubro de 1909, p. 4. Ver também: GILLONNAY, 1910B, p. 86.

⁶¹⁶ METTIAMO le cose a loro posto. *Il Colono Italiano*, Anno II, num. 8, p. 1, 30 aprile 1910.

⁶¹⁷ VISITA inaspettata. *Il colono italiano*, Garibaldi, Anno 1, n. 47, 29 gennaio 1910, p. 2.

⁶¹⁸ METTIAMO le cose a loro posto. *Il Colono Italiano*, Anno II, num. 8, p. 1, 30 aprile 1910.

Torres Gonçalves, chefe da Igreja Positivista.⁶¹⁹ No ano de 1910 Torres Gonçalves visitou as comunidades indígenas do norte do Estado. Da visita elaborou um longo relatório no qual faz menção ao professor Ricardo Zeni que, ao romper com o princípio de autoridade existente entre os índios, seria causador de desordem no Toldo de Faxinal:

Jogando com a situação cerebral deles e o respeito que lhes inspiram os uniformes militares, será também útil fornecer-lhes aos caciques e ajudantes fardamentos das suas patentes, que podem ser conseguidos com a Brigada Militar. Isso não será sem efeito sobre o acréscimo de convergência entre eles, desenvolvendo a subordinação dos inferiores para com os superiores. Nesse mesmo intuito, devem todas as autoridades ocidentais prestigiar os chefes indígenas, ao em vez (sic) de promover a revolta, como está fazendo o cidadão R. Zeni.⁶²⁰

Dentro do espírito positivista que preconizava a evolução natural dos estágios inferiores de humanidade aos estágios superiores – fetichismo, politeísmo, monoteísmo, metafísica, até chegar ao positivismo – a educação dos indígenas era vista como algo não desejável, pois poderia produzir alterações na ordem natural da evolução.⁶²¹ Mesmo reconhecendo o interesse dos indígenas pela aprendizagem da leitura e escrita, afirmava Torres Gonçalves que se devia “aguardar a modificação das condições atuais para atendê-los” e que a grande dificuldade era encontrar professores em condições de “agir sobre cérebros fetichistas”.⁶²² Além disso, para o diretor do Serviço de Proteção ao Índio, ler e escrever não tinha utilidade nenhuma para os indígenas, assim como não o tinha para aqueles que moravam no interior do Estado. Junto ao governo, Torres Gonçalves buscou afastar os professores indicados por Frei Bruno. Este, no entanto, conseguiu convencer Carlos Barbosa a continuar com seu projeto de educação que foi ampliado com a nomeação, em 4 de março de 1911, de Lúcio Compagnoni como segundo professor.⁶²³

A substituição de João José Pereira Parobé por Raul Abott, também positivista, mas mais conciliador, e o retorno, em 1913, de Borges de Medeiros ao poder, possibilitou a continuidade da missão. Este, seguindo a política de seu antecessor de não se opor à legislação nacional, mas continuar subvencionando a catequese junto aos índios, passou a remunerar Ricardo Zeni com duplo salário, o de catequista religioso e o de catequista leigo.⁶²⁴

É desse período a informação que temos, através de um texto publicado no “Il Colono Italiano” de 31 de maio de 1913, da celebração de uma Primeira Comunhão de 20 crianças

⁶¹⁹ SPONCHIADO, 2005.

⁶²⁰ Apud SPONCHIADO, 2005, p. 110.

⁶²¹ Ver: Carta de Carlos Torres Gonçalves a Borges de Medeiros. Arquivo Borges de Medeiros, IHGRGS, doc 6.422, apud SPONCHIADO, 2005, p. 128).

⁶²² SPONCHIADO, 2005, p. 110.

⁶²³ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 25 (1910)*, p. 6. AC/11A; D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 26 (1910-1911)*, p. 26. AC/11A).

⁶²⁴ D'APREMONT, 1976, p. 76.

indígenas. Depois de descrever a celebração eucarística realizada na presença das autoridades do município, os autores descrevem o árduo trabalho realizado e a transformação operada naquelas crianças que passam do estado selvagem à civilização:

Os leitores do *Colono* compreenderão facilmente quanto trabalho e quanta paciência custaram ao devotado professor dos indígenas, Ricardo Zeni, a instrução destas crianças da floresta que, ainda ontem, por assim dizer, corriam através da floresta em estado selvagem. Hoje, pelo contrário, sob sua direção, eles começam a civilizar-se material e moralmente.⁶²⁵

No ano de 1914, a situação mudou. Seguindo norma federal de 1910 que transferia para a União todas as atividades educacionais junto aos indígenas, os catequistas Ricardo Zeni e Lúcio Compagnoni foram dispensados de sua função e a Diretoria de Terras e Colonização, juntamente com o Serviço de Proteção ao Índio, organizou no Toldo do Rio Ligeiro, sob a responsabilidade de João Mâncio Ribeiro, um Centro Agrícola Indígena que tentava reproduzir o projeto de Frei Bruno.⁶²⁶ A mudança, segundo Frei Bruno, foi funesta para os indígenas da região:

[...] em 1913, um ministro, grão-mestre da maçonaria de São Paulo, M. Miranda, quis dotar o Brasil de uma obra filantrópica laica que serviu de modelo para o futuro. Ele decretou a laicização da catequese dos índios. O governo dotou para o empreendimento um grande orçamento e retirou toda a ajuda atribuída anteriormente aos missionários católicos. Foi então que se viu transformar em missionários um exército de empregados de todo tipo, recebendo gordos salários, custando enormes somas ao governo, incomodando por todos os meios possíveis a ação dos missionários católicos e, em última análise, deixando os índios na miséria na qual haviam sido encontrados, quando não em condições ainda mais lamentáveis. O governo terminou por reconhecer seu erro e a cada ano diminuiu o orçamento destinado a estes apóstolos de um novo tipo. Sem dinheiro, acabou o zelo. Os pregadores mercenários desapareceram pouco a pouco e deixam o campo livre aos missionários que, só eles, sabem se dedicar e se sacrificar unicamente por amor às almas.⁶²⁷

⁶²⁵ *I lettori del Colono comprenderanno facilmente quanta fatica e pazienza abbia costto al bravo professore degli indi, signor Riccardo Zeni, l'istruzione di questi figli della foresta, che ieri – per così dire – girovagavano pei boschi allo stato selvaggio. Oggi invece sotto la sua direzione cominciano a civilizzarsi materialmente e moralmente.* CARNIEL, Guerino; GELAIN, Giuseppe; BETTIOLO, Giuseppe. Venti indi che ricevanno la I^a S^a Comunione. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 5, num. 11, 31 maggio 1913, p. 2.

⁶²⁶ Trata-se do Decreto n.º 8072 de 20 de julho de 1910 pelo qual foi criado o Serviço de Proteção aos Índios e Localização dos Trabalhadores Nacionais. Nos artigos 19 e 20, as instituições destinadas à educação indígena criadas e mantidas por governos estaduais, municipais ou associações passavam a cargo do governo federal que também se ocupava dos terrenos por elas ocupadas. (DECRETO No 8.072, de 20 de junho de 1910. Crea o Serviço de Proteção aos Índios e Localização de Trabalhadores Nacionais e aprova o respectivo regulamento. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072impresao.htm Acesso em: 22 novembro 2014).

⁶²⁷ *Mais en 1913 un ministre, grand-maître de la Maçonnerie de Saint-Paul, M. Miranda, voulut doter le Brésil d'une oeuvre philanthropique laïque qui servit de modèle pour l'avenir. Il fit décréter la laïcisation de la catéchèse des Indiens. Le Gouvernement vota pour l'entreprise un énorme budget et retira tous les secours attribués auparavant aux missionnaires catholiques, ce fut alors qu'on vit transformés en missionnaires une armée d'employés de toute espèce, recevant de gras traitements, coûtant d'énormes sommes au Gouvernement, gênant par tous les moyens possibles l'action du missionnaire catholique, et, en dernière analyse, laissant les indigènes dans la misère où ils les avaient trouvés, sinon dans des conditions plus lamentables encore. Le Gouvernement finit par reconnaître son erreur, et chaque année il diminue le budget destiné à ces apôtres d'un nouveau genre. Plus d'argent, plus de zèle. Les prêcheurs à gages disparaissent peu à peu et laissent le champ*

3.4.4 As escolas para os poloneses

Além dos italianos e alemães, outro grupo considerável de imigrantes que aportou no RS no fim do séc. XIX e início do séc. XX foi o dos poloneses. Os primeiros chegaram em Garibaldi em 1872. Eram 26 famílias vindas da região sob ocupação da Prússia.⁶²⁸ A imigração polonesa ganhou impulso a partir da década de 1890 quando as melhores terras da região já haviam sido ocupadas pelos imigrantes italianos. Coube aos poloneses os lotes ainda disponíveis nas regiões mais afastadas, íngremes e menos adequadas para a agricultura.

Alocados em territórios afastados de qualquer possibilidade de comércio e sem auxílio governamental, os imigrantes poloneses tiveram como alternativa de sobrevivência a auto-organização. A primeira iniciativa foi a de construir uma capela para a oração comunitária que mantinha o grupo coeso em torno à fé católica.⁶²⁹ Em seguida, surgiram as escolas para prover a educação dos filhos. Para professores, escolheram alguém da comunidade que tinha algum conhecimento da escrita da língua polonesa e que conhecia a língua portuguesa para facilitar a integração dos jovens à vida econômica e social da nova pátria.⁶³⁰

Os primeiros sacerdotes a se ocuparem com os poloneses foram os padres Giosué Bardin, em Santa Teresa do Sul e Antônio Rizzotto, em São Marcos.⁶³¹ O jesuíta José von Lassberg, pároco de Lajeado, também destacou-se pela pregação de missões nas comunidades polonesas da serra gaúcha.⁶³² Os três podem ser considerados como os “primeiros apóstolos”

libre aux missionnaires qui seuls savent se dévouer et se sacrifier uniquement pour l'amour des âmes. GILLONNAY, 1919, p.64-65.

⁶²⁸ STAWINSKI, Alberto Victor. *Primórdios da imigração polonesa no Rio Grande do Sul (1875-1975)*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976B. p. 31-33; CLEMENTE; UNGARETTI, 1993, p. 25). Até o início do séc. XX, entraram no Brasil aproximadamente 30 mil poloneses, sendo que o número mais significativo instalou-se no RS (STAWINSKI, 1976B, p. 17). Conforme informações subministradas por Frei Honorato, haveria no início do século, no RS, em torno de 20 mil poloneses (3450 famílias), a maioria delas vivendo dispersas em áreas rurais da Serra do Sudeste, Serra do Nordeste e Região das Missões. Em Guarani das Missões, Ijuí, Rio Grande, Pelotas e Porto Alegre havia poloneses também nos núcleos urbanos (D'APREMONT, 1976, p. 46).

⁶²⁹ WONSOWSKI, João Ladislau. *Nos peraus do rio das Antas*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976. p. 27. Ao falar da instalação dos poloneses na IX Seção de Alfredo Chaves assim escreve: “A construção de uma capela, pode-se dizer, foi uma das principais preocupações dos nossos imigrantes recém-chegados à IX Seção. Consta, pois, no registro da primeira comunidade polonesa que, já em 1891, os colonos poloneses vinham contribuindo com suas ofertas para a construção. O grande número de moradores da IX Seção e o cumprimento dos deveres cristãos exigia, com urgência, que se construísse a casa de Deus. Três anos após a sua chegada, os imigrantes poloneses lançaram-se à construção de uma capela para o uso da comunidade” (p. 27-28).

⁶³⁰ GARDOLINSKI, Edmundo. *Escolas da Colonização Polonesa no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1976. Esta nota: p. 14-18.

⁶³¹ Giosué Bardin foi o primeiro descendente de italianos a ser ordenado sacerdote na diocese de Porto Alegre. Foi em 29 de novembro de 1885. Atuou na paróquia de Santa Tereza (Bento Gonçalves) e dedicou-se à assistência aos colonos poloneses em toda a região (BAREA, 1925, p. 89). Uma alentada biografia do Pe. Josué Bardin está registrada em: STAWINSKI, Alberto Vitor; BUSATTA, Félix Fortunato. *Josué Bardin: História e religião das colônias polonesas*. Porto Alegre: EST, 1981.

⁶³² RABUSKE, 1978, p. 107-108; D'APREMONT, 1976, p. 45.

da colonização polonesa na serra gaúcha.⁶³³

Apenas um ano depois de chegar em Garibaldi, Frei Bruno faz menção da presença dos poloneses, da necessidade de atendê-los e das vantagens que daí poderiam advir para a nascente presença capuchinha:

Seremos obrigados, se for possível, receber [no escolasticado] alguns jovens poloneses. Estes colonos estão muito abandonados. Dizem que o pessoal de Ghazir aprende todas as línguas que se falavam em Babel: acho que seria bom obrigar a dois ou três dos mais sérios a estudar o polonês. Se nós pudermos cuidar destes pobres colonos, isto será muito bom não só para o bem das almas, mas para o bem temporal da missão; os poloneses são muito mais generosos que os italianos para com os padres que cuidam deles.⁶³⁴

No final de 1899, em comum acordo, o Padre Lassberg e Frei Bruno escreveram ao provincial dos capuchinhos solicitando o envio de padres poloneses.⁶³⁵ Em carta de 12 de fevereiro de 1900 Frei Bruno agradece a próxima vinda de um padre polonês:

Recebi também ontem uma notícia que me deu muito prazer. Eu tinha pedido, quase sem esperar resultado, um Padre Polonês. Ora, o Reverendíssimo Padre Geral respondeu-me que, depois de haver conversado convosco, ele me concede este Padre. Não se pode calcular o bem que este Padre poderá fazer a esses pobres Poloneses, quase que completamente abandonados até hoje. Além disso, é uma grande vantagem para a missão, do ponto de vista temporal, pois estes pobres Poloneses são muito generosos, muito mais generosos que os italianos.⁶³⁶

Em 22 de março de 1901 chegou a Garibaldi Frei Honorato Jedlinski de Przemysl. Contava ele então com 32 anos de idade.⁶³⁷ Permaneceu na missão até 13 de dezembro de 1906, quando retornou para a Polônia. Segundo Frei Bernardin, Frei Honorato foi “[...] para seus patrícios, um verdadeiro apóstolo, ainda hoje lembrado com saudades” e “era incansável trabalhador e organizador de primeira ordem” e “exercia grande influência sobre seus patrícios, tanto por suas virtudes, como por ser polonês, o que é de suma importância para pessoas tão patriotas”.⁶³⁸ Seu exemplo fez com que vários filhos de imigrantes poloneses tomassem a decisão de tornarem-se frades capuchinhos.⁶³⁹

⁶³³ STAWINSKI, 1976B, p. 85-91.

⁶³⁴ GILLONNAY, 2007, p. 93-94.

⁶³⁵ GILLONNAY, Bruno de. *Carta ao Ministro Provincial de Saboia*. Conde d’Eu, 11 octobre 1899. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

⁶³⁶ GILLONNAY, 2007, p. 159. Para financiar a vinda do frade polonês foram feitas coletas entre os imigrantes poloneses. Pe. José von Lassberg, na região de Nova Prata, recolheu para tal a quantia de quinhentos e oitenta mil reis (VON LASSBERG, José. *Lettera al ministro provinciale dei capucini de Saboia*. Capoeiras, 11 settembre 1900. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

⁶³⁷ GILLONNAY, 2007, p. 186.

⁶³⁸ D’APREMONT, 1976, p. 45-46. A opinião de Frei Bruno a respeito de Frei Honorato era diferente. Em nenhum momento faz qualquer menção elogiosa a Frei Honorato e é ele quem insiste com os superiores para que o frade polonês retorne à Europa usando para isso, inclusive, a autoridade do Bispo (Carta de 20 de agosto de 1903 e Carta de 06 de março de 1904. In: GILLONNAY, 2007, p. 271 e p. 284). Em carta ao Provincial, Dom Cláudio solicitou o retorno de Frei Honorato para a Europa devido à sua adição ao álcool (PONCE DE LEÃO, Cláudio. *Lettre au Provincial des Capucins*. Porto Alegre, 24 octobre 1905. AC/Savoie/17P/Lettres d’Évêques). Stawinski (1976B, p. 91-94) apresenta alentada descrição da vida e ação missionária de Frei Honorato.

⁶³⁹ Entre os filhos de poloneses que se tornaram capuchinhos estão Alexandre Berehula (Frei Ladislau de

A obra evangelizadora e educativa de Frei Honorato, realizada em tão pouco tempo e em condições tão adversas é impressionante:

O Padre Honorato, além das pregações, confissões e comunhões, muito trabalhou na regularização de casamentos, manutenção ou restabelecimento de paz entre as famílias e indivíduos e na criação de escolas particulares. Conseguiu fundar 4 escolas em Dom Feliciano, 3 em Mariana Pimentel, 2 em Alfredo Chaves, 2 em Capoeiras, 4 em Nova Bassano, 1 em Guaporé, 1 em Esperança, 2 em Antônio Prado, 4 em São Marcos, 1 em Pelotas, 1 em Porto Alegre. Ao todo eram 25 escolas.⁶⁴⁰

Só a distância geográfica – de Pelotas a Guaporé – e a diversidade de ambientes – Pelotas no sul do Estado, Porto Alegre, a capital, Dom Feliciano e Mariana Pimentel na Serra do Sudeste, as demais na RCI – dão a dimensão do labor deste frade polonês quase nunca é lembrado na história dos capuchinhos e da Igreja no RS.

Mas não foi só isso. Há outra obra educativa de Frei Honorato que sempre foi esquecido e foi assim descrita por Frei Bernardin em 1913:

Viu também coroado de êxito seu empenho na fundação de uma escola polonesa, principalmente como internato, na Primeira Linha de Alfredo Chaves. Para a manutenção desta Obra e também para ajudar os jovens de origem polonesa, estudantes no Seminário ou em diversos Institutos religiosos, organizou uma Sociedade, ou Associação. No primeiro ano, o internato já contava 24 alunos e no segundo, 32. Ignoro o Estado atual destas instituições, mas se bem me recordo, o internato estava muito florescente em 1909.⁶⁴¹

Conforme Gardolinski, “o colégio, em regime de internato, funcionou até 1914, quando encerrou suas atividades, unicamente, por falta de professores qualificados. Dezenas de rapazes conseguiram tirar o certificado de professores”.⁶⁴²

No ano de 1913, sob o patrocínio de Frei Louis de La Vernaz, então pároco de Veranópolis, na Oitava Secção de Veranópolis, na confluência dos rios Retiro e Antas foi realizado o primeiro congresso das colônias polonesas. Dele participaram representantes das associações polonesas de Veranópolis, Nova Prata e Vista Alegre do Prata. Além de Frei Louis de La Vernaz, também estiveram presentes o jesuíta José von Lassberg, então residindo em Porto Alegre e o palotino João Schmidt, de Casca, local onde havia significativa comunidade polonesa. Pe. Henrique Poggi, de Bento Gonçalves, mesmo estando em Veranópolis, não quis acompanhar o congresso. A principal temática abordada foi a educação. Infelizmente, não ficaram registros dos resultados destas iniciativas.⁶⁴³

Leópolis) e João Ladislau Wonsowski (Frei Paulo de Alfredo Chaves) (D'APREMONT, 1976, p. 45, nota 48).

⁶⁴⁰ D'APREMONT, 1976, p. 46-47.

⁶⁴¹ D'APREMONT, 1976, p. 47.

⁶⁴² GARDOLINSKI, 1976, p. 108. Segundo o autor, em Vista Alegre do Prata ainda existe o prédio em que funcionou a escola criada por Frei Honorato (p. 108).

⁶⁴³ STAWINSKI; BUSATTA 1979, p. 73-74. No ano de 1903, Frei Honorato havia participado de um Congresso Católico de poloneses na cidade de Curitiba (PRZEMYSŁ, Honorato Jedlinsky de. Carta o Ministro Geral. Conde d'Eu, 26 januarii 1903. MUSCAP/AD/PSCJ 18).

Com o retorno de Frei Honorato à Polônia e o deslocamento massivo dos imigrantes poloneses da RCI para a região de Passo Fundo e Erechim, a atividade educativa dos capuchinhos junto aos poloneses praticamente desapareceu.⁶⁴⁴

3.4.5 Outras iniciativas educacionais

3.4.5.1 A imprensa como instrumento de educação

Para ampliar o raio de ação da missão educadora, Frei Bruno recorreu a outro instrumento, a imprensa. Em carta ao Provincial de Savóia, ele escreveu em julho de 1904:

Vós ireis me repreender, mas não tem problema! A Missão está decidida a comprar uma pequena impressora. A finalidade que nós nos propomos é a publicação de um boletim mensal no gênero daquele da obra de s. Francisco de Sales, para favorecer a obra das escolas, obra aliás recomendada pelos bispos brasileiros e funcionando maravilhosamente na diocese de Curitiba. Não temais nada, Reverendíssimo Padre, eu irei devagar. Eu me torno tímido ao branquear a barba, e ela o é quase completamente. É necessário. Nossas escolas vegetam.⁶⁴⁵

Um mês depois voltou à carga:

A fundação em Conde d'Eu de uma pequena impressora. A. Necessidade. O objetivo seria o de fundar uma pequena revista: mensal para começar, em favor das escolas cristãs, como a obra de S. Francisco de Sales na França. No Paraná a obra marcha com uma pequena revista. O Bispo de Porto Alegre me pede para organizar a mesma obra no Rio Grande. Mas sem jornal não se faz nada. [...] Quanto bem pode-se fazer enviando ao fundo destas colônias todos os meses algumas palavras de fé e de religião a estes milhares de colonos privados de boas leituras.⁶⁴⁶

Em seu relatório a Dom João Batista Scalabrini por ocasião da visita às colônias italianas em 1904, Frei Bruno caracteriza seu projeto de imprensa católica:

Não a imprensa como é entendida na Europa, isto é, imprensa política, de novidades, de lutas apaixonadas. Não é este tipo de imprensa que queremos aqui. Trabalhamos para estabelecer com simplicidade, no centro da colônia italiana, uma pequena impressora, que levará, periodicamente, no seio das famílias, em sua língua materna, uma página do santo Evangelho, explicada e comentada, uma história edificante, alguns conselhos de agricultura, a indicação de algumas brochuras adaptadas às necessidades dos colonos [...]. Os bons colonos italianos, privados de qualquer informação, na solidão de seus campos, aguardam esta impressora com santa impaciência. Esperamos que, no espaço de um ano, seus desejos sejam satisfeitos.⁶⁴⁷

O desejo de Frei Bruno era ter a impressora em mãos em um ano.⁶⁴⁸ A difícil realidade fez com que somente a partir de 1910, e por caminhos diferentes dos por ele imaginados, o sonho viesse a se concretizar. Em 1909, em Caxias do Sul, Pe. Cármine Fasulo havia fundado um jornal católico, o “La Libertà”, o qual, devido aos conflitos com autoridades caxienses ligadas à maçonaria, teve curta duração. Impressora e jornal foram comprados por Pe.

⁶⁴⁴ VENEROSI, 1913, p. 192-194.

⁶⁴⁵ GILLONNAY, 2007, p. 295 – Carta de 28 de julho de 1904.

⁶⁴⁶ GILLONNAY, 2007, p. 301-303 – Carta de 20 de agosto de 1904.

⁶⁴⁷ GILLONNAY, 1976, p. 247.

⁶⁴⁸ GILLONNAY, 1975, p. 247.

Fronchetti que o transferiu para a cidade de Garibaldi e mudou o nome para “Il Colono Italiano”. Para que o Pe. Fronchetti pudesse se dedicar ao jornal, os freis assumiram o trabalho pastoral nas capelas da paróquia e colaboravam com o jornal que começou assim a realizar o sonho de evangelizar e educar através da imprensa. Em 1917 os capuchinhos adquiriram a tipografia e o controle da redação do jornal que passou a ser propriedade dos frades e ganhou o nome de “Stafetta Riograndense”. A partir da edição de 10 de setembro de 1941 e por força de lei, o nome do jornal foi mudado para “Correio Riograndense”, nome que mantém até hoje.⁶⁴⁹

3.4.5.2 Os seminários como espaço de formação cidadã

Além de servir como refúgio para os estudantes da Província de Saboia que estavam no Império Otomano, a missão no RS teve, desde o início, a preocupação de implantar a ordem. Em 16 de junho de 1898 foram acolhidos em Garibaldi os primeiros filhos de colonos candidatos à vida capuchinha dando início à “Escola Seráfica”. Em dezembro do mesmo ano chegaram do Império Otomano os estudantes de Teologia. Com o fracasso da tentativa de estabelecer o convento para a formação dos estudantes de teologia em Vespasiano Correa, a escola seráfica foi transferida para Veranópolis.⁶⁵⁰

Dos muitos jovens que passaram pela formação capuchinha, a maioria, depois de um tempo de acompanhamento e discernimento, deixou os seminários e voltou a suas comunidades de origem levando consigo a educação e o conhecimento recebidos.

Os cursos de Filosofia e Teologia que, desde 1899 passaram a ser ministradas em Garibaldi, mesmo sem terem reconhecimento legal, foram, com certeza, os primeiros cursos de educação superior no interior do RS. Como observa Manica,

[...] pode-se compreender o grande alcance de semelhante empreendimento de ensino superior, no início da colonização, tanto para os filhos dos imigrantes, já brasileiros, que se preparavam para o sacerdócio e persistiam no seu propósito, como para os que desistiam, mas voltavam para o convívio da sociedade com cultura superior ali adquirida.⁶⁵¹

Para muitos filhos dos colonos, a educação recebida no seminário foi também um importante fator de mobilidade social: “facilitando também aos menos afortunados o acesso aos estudos, [o seminário] abriu a muitos o caminho ao ensino superior; assim que, não poucos que hoje fizeram um nome, talvez sem o Seminário jamais teriam saído da sua

⁶⁴⁹ MOLON, Moacir. A utopia de um jornal católico. *Correio Riograndense*, Caxias do Sul, Ano 101, n. 5147, 24 de junho de 2009, p.7-13.

⁶⁵⁰ ANGHEBEN, 2007, p. 19-25.

⁶⁵¹ MANICA, 1950, p. 245.

escuridão.”⁶⁵²

3.4.5.3 Uma prática dissidente: Frei Fidèle de La Motte-Servolex

A criação de escolas católicas como alternativa às escolas públicas que expandiam uma ideologia contrária aos interesses da Igreja não foi unanimidade entre os capuchinhos.

Frei Fidèle que, desde Vacaria, sempre tivera boas relações com as autoridades políticas, no final de 1904, aceitou convite para compor, juntamente com o Intendente de Veranópolis, a Comissão de Instrução Pública do município. A função da comissão era a de, no final do ano escolar, visitar a escola e presidir a avaliação dos alunos.⁶⁵³

Para Frei Fidèle, a sua função pública estava tendo bons resultados: “Minha função produz, parece-me, um bom efeito sobre a população. Todos os membros do corpo docente me afirmam que são religiosos e não faltam à missa. O professor da cidade fez sua Páscoa.”⁶⁵⁴ Segundo ele, a atuação no comitê escolar havia feito com que, em Veranópolis, “[...] nas escolas do governo, longe de falar contra a religião, professores e professoras rivalizam no zelo por encorajar as crianças para ir à Igreja praticar a religião.”⁶⁵⁵

Ao saber do fato, Frei Bruno reagiu:

A respeito do Pe. Fidèle eu soube pelo jornal (e em seguida pelo próprio Padre, que tudo já estava feito) que ele acaba de ser nomeado pelo Governo como Vice Presidente do Conselho escolar do município de Alfredo Chaves. Nisso vejo vários inconvenientes: 1º - Terá que perder muito tempo para visitar as escolas até fora de sua paróquia; 2º - Se ele deve em breve deixar Alfredo Chaves, como ele mesmo o sabe muito bem, porque aceitar funções nesse município? Enfim, nisso eu não posso nada.⁶⁵⁶

Na visão de Frei Bruno, ao aceitar a função, Frei Fidèle estaria dando o aval eclesiástico às escolas públicas e assim desestimulando os católicos a enviarem seus filhos para as escolas católicas. O Definitório de Saboia, chamado a pronunciar-se sobre a questão, deu razão a Frei Fidèle ao estabelecer que, mesmo devendo os frades abster-se de qualquer atividade política e de administração civil, era permitido a Frei Fidèle, como exceção à regra,

⁶⁵² BENVIGNU, Cleto. Sacerdoti Italiani che precedettero l'emigrazione. In: CINQUANTENARIO della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud. 1875-1925. Porto Alegre: Globo, 1925. p. 134-150. Esta nota: p. 145.

⁶⁵³ LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 5 décembre 1904 . AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Fidèle

⁶⁵⁴ *Mon emploi produit, il me semble, un bon effet sur la population. Tous les membres du corps enseignant me protestent qu'ils sont religieux et ne manquent pas la messe. Le professeur de la ville a fait ses pâques.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 7 juillet 1906. AC/8P/1906-1909/1906.

⁶⁵⁵ [...] *dans les écoles du gouvernement, loin de parler contre la religion, professeurs et professeuses rivalisent de zèle pour encourager des enfants à aller à l'Église pratiquer la religion.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 14 décembre 1906. AC/8P/1906-1909/1906.

⁶⁵⁶ GILLONNAY, 2007, p. 333 - carta de 13 de junho de 1906.

o exercício da atividade de inspetor de escolas.⁶⁵⁷

As boas relações entre os frades e as autoridades municipais de tendência republicana se mantiveram em Veranópolis por longo tempo, pelo menos no tocante à educação. No ano de 1911, a Sociedade de Mútuo Socorro Príncipe de Piemonte, reduto dos republicanos, tomou a decisão de subsidiar escolas católicas nas diversas linhas do município. Para tal, contou com a ativa colaboração do novo pároco, Frei Louis de La Vernaz.⁶⁵⁸

3.5 Conclusão do capítulo

Ao longo deste capítulo pudemos constatar que a ação educativa dos frades agiu consoante o projeto de reforma romanizante. Através da prioridade dada à catequese no processo escolar, as escolas garantiam a fidelidade ao ensinamento da Igreja, evitando assim que os católicos assumissem formas parciais ou desviadas da doutrina católica e permanecessem apegados à Igreja. Pudemos observar também que, atenta à realidade, a proposta educativa dos frades não se resumiu à doutrinação, mas incluía a formação profissional dos filhos e filhas dos imigrantes e dos jovens brasileiros. Com isso, além da sobrevivência material e a inserção na sociedade brasileira, apresentava-se uma alternativa à educação positivista em implantação no Estado e que colocava como acento a formação técnica e científica e excluía toda referência a Deus e à religião.

Além da educação positivista implementada pelo Estado, a proposta de educação patrocinada pelos frades visava conter o avanço de outras propostas educativas presentes na região: a patrocinada pelas Sociedades Italianas subsidiadas pelo governo da Itália que buscava ampliar sua influência sobre os colonos italianos difundindo uma ideologia antipapal e as escolas protestantes que, mesmo sendo numericamente pouco significativas, eram uma ameaça de ruptura da hegemonia católica entre os imigrantes italianos e poloneses.

Motivada, por um lado, pela escassez de recursos por parte dos colonos e, por outro, pela compreensão elitista de educação, as escolas católicas, mesmo constituindo-se na maior rede educativa da região, tiveram como destinatários principais as elites locais. Na prática, eram poucas as famílias que podiam dispor de recursos para enviar um de seus numerosos descendentes para as escolas dos religiosos ou religiosas. O importante, no entanto, dentro do projeto de romanização, não era a educação para todos. O que se buscava era formar uma elite capaz de assumir funções dirigentes na sociedade e, a partir destas posições, construir “um

⁶⁵⁷ EXTRAIT de la Réunion Définitoriale. Chambéry, 11 Octobre 1906. AC/10-E-1.

⁶⁵⁸ CORRIERE delle Colonie. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno III, num. 32, 14 ottobre 1911, p. 2.

canal adequado para influir na construção da sociedade”.⁶⁵⁹ É uma visão autoritária e elitista de educação e de sociedade, típica da mentalidade romanizante.

Para os filhos e filhas de colonos que não tinham condições de pagar por essa instrução de qualidade restava a chance de ser admitido como externo. Admissão que dependia dos subsídios do Estado ou de outras instituições privadas.

As duas tentativas de uma educação voltada para os setores mais frágeis da sociedade, os órfãos de Vacaria e os indígenas de Lagoa Vermelha, fracassaram. A primeira, como o reconhece o próprio Frei Bruno, por seu caráter demasiadamente utópico que desconhecía as reais condições da população vacariense. A segunda, por manter-se dentro do modelo de redução indígena da Igreja colonial que exigia, para que o índio se tornasse cristão, deixasse seu habitat natural, sua cultura, sua religião, sua liberdade e se submetesse completamente ao domínio do missionário. Era uma educação que não levava à autonomia indígena. Pelo contrário, exigia que deixasse de ser indígena e se integrasse à sociedade dos brancos. Sem autonomia, no momento em que o missionário católico e seus catequistas foram substituídos pelo catequista leigo, o indígena não teve como resistir ao novo dominador.

Dois projetos educacionais perduraram no tempo. Unindo a temática religiosa com a instrução agrícola como conteúdo, o jornal “La Libertá/Il Colono Italiano/Correio Riograndense” soube dialogar com as duas grandes temáticas de interesse dos imigrantes e seus descendentes. Escrito primeiro em italiano e, a partir da década de 1940 em português, com uma linguagem acessível a pessoas de pouca cultura letrada, ele permaneceu no tempo e marcou por décadas a presença capuchinha na região e em todo o sul do país.

Os seminários foram outro espaço em que os capuchinhos utilizaram a educação como forma de integração e desenvolvimento dos jovens descendentes dos imigrantes. Além das escolas próprias onde ensinavam Filosofia e Teologia, os capuchinhos atuaram, de 1903 a 1913 no Seminário Diocesano de Porto Alegre e, de 1938 a 1951, no Seminário Diocesano de Caxias do Sul. Tanto nos seminários próprios como nos diocesanos, os frades contribuíram com a formação de milhares de jovens que se tornaram lideranças eclesiais e sociais no Rio Grande do Sul e no Brasil.

⁶⁵⁹ AZZI, 2008. p. 108.

4 DO PROTAGONISMO LEIGO À HEGEMONIA CLERICAL

No âmbito interno da ICAR o projeto de reforma romanizante se articulou em torno de dois eixos principais: a reforma do clero e a reforma dos leigos. Se o controle do clero foi uma tarefa relativamente exitosa, pois se tratava de um número reduzido de pessoas que para atuarem precisavam da autorização do bispo, o controle dos leigos foi mais complexo, pois tratava-se de colocar sob a tutela eclesiástica um número muito maior de pessoas as quais, para expressar-se religiosamente, não precisavam da delegação dos bispos ou do clero.

A tarefa era ainda mais difícil por não reduzir-se o controle dos leigos a uma questão institucional, mas por implicar no domínio sobre o sistema religioso que, à margem ou na ausência da instituição eclesiástica, se desenvolvera no Brasil, o chamado catolicismo popular. É uma única dinâmica, é verdade, mas ela se desenvolve em duas vertentes: a do poder institucional e o da elaboração cultural do cristianismo.⁶⁶⁰ Neste capítulo trataremos da primeira e, no próximo, da segunda.

Seguiremos neste capítulo a mesma sequência dos anteriores. Após uma sucinta contextualização da temática no âmbito do Brasil passaremos a uma descrição de como este processo ocorreu no RS para em seguida investigar o modo como os capuchinhos franceses participaram nele. Para que a abordagem seja mais objetiva, priorizaremos dois espaços leigos que gozavam de autonomia e sofreram a ingerência eclesiástica: as capelas e as famílias.

4.1 O protagonismo leigo no Brasil colonial

De modo geral pode-se afirmar que, para a vivência religiosa, no Brasil colônia, a instituição eclesial tinha pouca importância. Quanto às funções administrativas eclesiais, estas eram resolvidas pelo Estado dentro do regime do padroado. A vida religiosa acontecia nas organizações leigas - ordens terceiras, irmandades, confrarias, santuários – e no ambiente familiar. Enquanto nesta última o protagonismo era feminino, nas primeiras, que faziam parte do âmbito público, a predominância era masculina. A presença de bispos e sacerdotes junto aos fieis, além de escassa e restrita ao meio urbano, reduzia-se a ocasiões especiais, geralmente às festas onde oficiavam as missas.⁶⁶¹

⁶⁶⁰ Segundo Beozzo, “a pedra basilar da romanização tem sido tomada como a conjugação de uma dupla dinâmica: uma externa caracterizada pelo crescente controle de Roma, sobre as formas, a organização e a ideologia do catolicismo brasileiro e a outra interna caracterizada pela luta dos bispos reformadores da segunda metade do século XIX para impor seu controle sobre os leigos e suas formas de associação, as irmandades” (BEOZZO, 1977, p. 745).

⁶⁶¹ Sobre as organizações leigas no período colonial, ver: AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil. Aspectos históricos*. Petrópolis: Vozes, 1978; OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. *Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro*. REB, Petrópolis, vol. 36, fasc. 141, p. 131-141, 1976; HAUCK, 2008, p.

Além das ordens terceiras, irmandades e confrarias que tinham uma existência formal e atividades permanentes, outro espaço para a vivência da fé eram as “companhias” ou “folias” que organizavam a Festa do Divino, a Folia de Reis, a Procissão das Almas, as Congadas e as Cavalhadas. Sua finalidade era apenas realizar a festa. Concluída esta, o grupo se dissolvia e voltava a se reunir no ano seguinte para a próxima festa.⁶⁶²

Organizações tipicamente urbanas, elas compartilham, segundo Oliveira, três características fundamentais:

- a) toda a vida da ordem terceira, confraria, irmandade ou grupo – admissão dos membros, eleição da diretoria, realização das atividades internas e externas – estava sob a plena responsabilidade dos membros leigos. O capelão, contratado pela Mesa Diretora e podendo por ela ser destituído a qualquer momento, só se fazia presente quando solicitado e para realizar exclusivamente as cerimônias que dependiam da presença do sacerdote;
- b) cada ordem terceira, confraria, irmandade ou grupo era completamente autônomo em relação aos outros grupos. Sua existência dependia unicamente da aprovação dos estatutos pela autoridade diocesana e pelo Rei de Portugal. Não havia nenhum órgão que coordenasse a existência ou as atividades dos diferentes grupos;
- c) a vida litúrgica era responsabilidade da própria organização que não se preocupava com as normas romanas. O que importava nas cerimônias era, através da pompa e do luxo, demonstrar a capacidade de mobilização, tanto humana quanto de recursos materiais, por parte da agremiação. Sendo festas do povo, incorporaram elementos das culturas locais que destoavam da sobriedade litúrgica romana. A participação do padre se resumia à execução do ritual sacramental quando solicitado.⁶⁶³

Além destes elementos, há dois mais que cabe ressaltar. Primeiramente, em sua atividade prática, as ordens terceiras, confrarias e irmandades conseguiam, a seu modo, colocar em relação a vida material e a vida espiritual. Em torno a uma devoção era praticada a solidariedade entre os membros do grupo e, em alguns casos, também com outras pessoas necessitadas. Pode-se afirmar que estas agremiações foram a mais importante forma de caridade cristã desenvolvida no Brasil colonial e que se prolongou durante o Império.

Outro elemento a considerar é que as agremiações eram, ao mesmo tempo, organizações eclesiais e organizações civis. Em outras palavras, elas não separavam o religioso do político. Elas eram a forma de a Igreja dos leigos estar inserida na vida da

7-139; MATOS, 2001, p. 195-250.

⁶⁶² OLIVEIRA, 1976, p.134-135.

⁶⁶³ OLIVEIRA, 1976, p. 135.

sociedade. Enquanto bispos e padres, por serem funcionários públicos, estavam submetidos à autoridade local e colonial, os leigos, através de suas organizações autônomas, podiam atuar livremente. Isso favoreceu que as agremiações leigas se tornassem lugar de refúgio para aqueles que se sentiam diferentes e buscavam sobreviver dentro do sistema ou até mesmo mudá-lo. É o caso dos cristãos-novos que ali encontraram um lugar de proteção adotando nomes e santos cristãos para manter a sua identidade original.⁶⁶⁴ As irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos Pretos foram um dos âmbitos em que os negros construíram um espaço de preservação de sua dignidade pessoal e elementos da cultura africana através da elaboração do sincretismo religioso típico do catolicismo no Brasil.⁶⁶⁵ Na segunda metade do séc. XVIII, liberais e maçons também encontraram nas irmandades espaço propício para propagar suas ideias e organizar a população para as mudanças sociais por eles preconizadas.

Cabe ainda lembrar que as agremiações leigas foram um espaço de convivialidade na violenta sociedade colonial. Afirmção que não pode ocultar o fato de que, por seu caráter étnico e por reunir em diferentes associações os diferentes grupos sociais, era também um modo de reproduzir e sacralizar a ordem colonial.⁶⁶⁶ Nelas, as tensões sociais se expressavam na linguagem religiosa através da disputa pela construção mais suntuosa do templo, no esplendor dos atos litúrgicos e na ordem de precedência nas manifestações públicas da fé.⁶⁶⁷

No meio rural onde vivia a maior parte da população, foram os ermitões que, em seus santuários e capelinhas de beira de estrada, deram forma ao catolicismo brasileiro. Em pleno sertão ou à beira de rios, em capelas ou grutas, homens se retiravam, sozinhos ou em grupo, para levar vida de ascese e oração. Aos santuários por eles construídos acorriam os moradores da região que viam neles a presença de Deus em meio à sua luta por sobrevivência.⁶⁶⁸

4.2 Romanização e controle dos leigos no Brasil imperial

A primeira tentativa de regulamentação das agremiações leigas aconteceu no sínodo da Arquidiocese da Bahia (1707) do qual resultaram as Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia. Nelas, a provisão das ermidas e a vida dos ermitões, individuais ou em comunidade,

⁶⁶⁴ PRIEN, 1985, p. 306.

⁶⁶⁵ MATOS, 2002, p. 229; FRAGOSO, 2008, p. 147.

⁶⁶⁶ PRIEN, 1985, p. 306.

⁶⁶⁷ BEOZZO, 1977, p. 747. Sobre o “direito de precedência”, ver: NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades leigas em Porto Alegre*. Práticas funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX. 2006. 362 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006. Esta nota: p. 60).

⁶⁶⁸ HOORNAERT, 2008, p. 105-109; MATOS, 2011, p. 233-243.

eram regulamentadas.⁶⁶⁹ Mas foi no período imperial, principalmente na segunda parte do séc. XIX, que se exacerbou a tensão entre as agremiações leigas e os bispos reformadores. No conflito, estes últimos foram os vitoriosos

Vários fatores contribuíram para que o conflito se instalasse. Um primeiro foi o político. Conforme Oliveira, as elites urbanas que se agrupavam e organizavam nas irmandades foram influenciadas pelas ideias liberais que avançavam na medida em que o país se integrava ao mercado mundial sob a influência inglesa, francesa e norte-americana. Nas cidades portuárias – Rio de Janeiro, Recife e Belém – “os membros das Irmandades ligaram-se em muitos lugares às lojas maçônicas e à corrente de pensamento liberal.”⁶⁷⁰ Em reação, os bispos e o clero, cada vez mais marcados pelo espírito romano, passaram a ver nelas o liberalismo e a ação da maçonaria, o tradicional inimigo da ICAR.

Outro fator foi a autonomia das agremiações leigas. Ela contrastava com o projeto romano de colocar toda a Igreja sob a única jurisdição do Papa que se estende às dioceses na figura do bispo e nas paróquias na pessoa do pároco. Enquanto as ordens terceiras, irmandades e confrarias afirmavam seu direito de organização na autorização imperial, os bispos e párocos passaram a defender que só o Papa poderia conceder o direito de existência a qualquer organização religiosa que se dissesse católica.

Uma terceira razão foi a liderança dos leigos. Dentro do projeto de romanização, o único sujeito da vida religiosa é o clero. Aos leigos cabe obediência ao bispo e a seu representante local, o padre. Buscava-se com isso um deslocamento que “[...] tende a privilegiar mais e mais o poder sacerdotal e esvaziar as funções e o lugar do leigo na vida religiosa.”⁶⁷¹

Não de menor importância foi a questão litúrgica. Educado na ótica romana, o novo episcopado e o novo clero viam nas manifestações litúrgicas organizadas pelas agremiações leigas apenas desordem e superstição que precisavam ser purificadas, quando não eliminadas, para que fosse restabelecido o verdadeiro culto católico.

Enfim, não agradava aos novos bispos o envolvimento político do catolicismo leigo. Dentro do projeto reformador, os católicos deviam manter-se afastados das questões da sociedade. Segundo Beozzo, com o cerceamento da liberdade de organização dos leigos “[...] passa-se de uma religião comprometida no debate político e social da nação, para uma religião

⁶⁶⁹ MATOS, 2001, p. 235-237.

⁶⁷⁰ BEOZZO, 1977, p. 748.

⁶⁷¹ BEOZZO, 1977, p. 748.

voltada cada vez mais para o espiritual e para um distanciamento das realidades terrenas.”⁶⁷²

A “Questão Religiosa” que, entre 1872 e 1875 tensionou as relações entre o episcopado e o governo, eclodiu com a decisão de Dom Vital de expulsar das irmandades e ordens terceiras os membros da maçonaria. Pelos estatutos reconhecidos e aprovados pelo imperador, o bispo não tinha autoridade para tal. Só o conselho diretor das próprias agremiações podia excluir um dos seus membros. Do ponto de vista formal, as irmandades e ordens terceiras agiram defendendo a sua autonomia contra a ingerência do bispo em assuntos internos.⁶⁷³

Menos conhecida, mas não menos importante, foi a “Questão Nazarena” (1861-1878) que teve início quando Dom Macedo Costa, bispo do Pará, proibiu a realização do Círio de Nazaré porque a irmandade não pedira permissão eclesiástica para o evento. Inconformada, a Mesa da irmandade apelou ao imperador e, contra a vontade do bispo, realizou a procissão. Em represália, o bispo excomungou os membros da irmandade que foi extinta.⁶⁷⁴

Passada a tormenta da Questão Religiosa, mas ainda no calor da Questão Nazarena, Dom Macedo Costa enviou um relatório a Roma indicando o caminho para recuperar o controle sobre as organizações leigas: não mais aprovar a criação de ordens terceiras, irmandades e confrarias, mas substituí-las por organizações de finalidade exclusivamente religiosa. Segundo o bispo, “essas simples associações de devoção ficam sob o poder exclusivo do bispo, e é assim que elas podem prestar bons serviços ao culto.”⁶⁷⁵ Iniciou-se então a introdução de organizações tais como Apostolado da Oração, Filhas de Maria, Liga Católica, Cruzada Eucarística, Congregações Marianas e Conferências Vicentinas que, embora se apresentem como associações de leigos, na realidade, eram associações “para” os leigos, pois são dirigidas pelo pároco que faz parte da diretoria e tem poder para nomear e destituir os outros membros por sua própria decisão.

4.3 O controle sobre os leigos no início do período republicano

A necessidade de controlar as antigas organizações leigas contaminadas pela presença

⁶⁷² BEOZZO, 1977, p. 748.

⁶⁷³ PRIEN, 1985, p. 418-419 apresenta uma interessante síntese sobre a Questão Religiosa.

⁶⁷⁴ SANZ DEL CASTILLO, José Manuel. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: TORRES LONDOÑO, Fernando (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil*. perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997. p. 91-130. Esta nota:109-110. Sobre a “Questão Nazarena” ver: MONNERAT, Patrícia Carvalho Santório. *Festa e conflito: D. Antônio e a Questão de Nazaré (1861-1878)*. 2009, 169 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. Disponível em: <http://bibliotecadocirio.org/index.php/2014-09-05-18-00-52/todos-os-registros/118-dissertacoes/325-festa-e-conflito-d-antonio-e-a-questao-de-nazare> Acesso em 09 dezembro 2014.

⁶⁷⁵ Apud BEOZZO, 1977, p. 749.

da maçonaria foi apontada pelo Cardeal Rampolla em sua correspondência ao Núncio Spolverini logo após a Proclamação da República. Além da reforma das antigas, o estímulo a outras formas de organização dos leigos é apresentada pelo cardeal como instrumento para dar novo rumo ao catolicismo. As Conferências Vicentinas são o modelo ideal de organização.⁶⁷⁶

Com a mesma intenção, o CPLA, no título XI – “Do zelo para o bem das almas” – no cap. IV, trata das “irmandades piedosas” às quais dedica quinze números. No primeiro (n. 775), depois de afirmar a necessidade de tais irmandades, pede que elas evitem a divisão e a discórdia na Igreja. Para tal é importante que tenham bem claro qual a sua finalidade: “asistir con constancia a escuchar la palabra de Dios, frecuentar el sacramento de la Penitencia, y recibir la sagrada comunión, tan a menudo como lo permita el confesor, atendidas las circunstancias de cada uno.” A ajuda mútua entre os membros e a assistência aos pobres são omitidas. Elas devem restringir sua ação às atividades espirituais, principalmente às sacramentais que estão sob a tutela do clérigo.

Toda a vida da irmandade, desde a sua criação até o seu funcionamento quotidiano permanecem sob a tutela do bispo (n. 773). Ninguém, nem mesmo o Vigário Geral, pode erigir ou criar irmandades diocesanas (n. 778). Tampouco as ordens e congregações religiosas, tanto masculinas como femininas, podem criar irmandades ligadas ao convento ou às capelas dos conventos (n. 778). As já existentes passam à jurisdição do bispo (n. 781).

O controle, porém, não é para todas as organizações de leigos. Aquelas, como a Irmandade do Santíssimo Sacramento, a Associação da Doutrina Cristã e as Filhas de Maria, que se enquadram dentro do projeto de romanização, podem organizar-se sem qualquer restrição (n. 777). Nem mesmo o bispo local pode alterar seus estatutos (n. 780). Junto com estas irmandades, é estimulada a criação do Apostolado da Oração, das Conferências Vicentinas, da Propagação da Fé, da Santa Infância e das Escolas do Oriente (n. 787). Das antigas irmandades e confrarias, nenhuma menção é feita.

A seleção dos candidatos à irmandade é destacada pelos bispos. Para ser membro é necessário ter vida honrada, não provocar escândalo em matéria de fé e costumes, não ser casado apenas no civil e não pertencer a seitas proibidas pela igreja, ou seja, à maçonaria. Os que não declinarem de tal pertença, devem ser expulsos (n. 782).

Dentro do novo espírito e para marcar a nova relação entre clérigos e leigos, o CPLA elimina qualquer possibilidade de os leigos exercerem autoridade sobre os clérigos (n. 786). Na mesma direção vai o n. 785 quando proíbe aos membros das irmandades subirem ao

⁶⁷⁶ RAMPOLLA, 1997, p. 455.

presbitério. Fica assim clara a distinção e a hierarquia entre os dois corpos eclesiais.

A Pastoral Coletiva de 1910, ao tratar, no Título V – “Costumes do Povo” – em seu capítulo XI, das “Confrarias e Irmandades”, segue basicamente o CPLA. Ao definir o que é uma irmandade ou confraria, no entanto, os bispos vão além do CPLA e incluem as obras de caridade como inerentes à ação destas associações (n. 1260).

Dos quarenta e três números dedicados ao tema (n. 1258-1301), a maioria se refere à administração e alienação do patrimônio. A nova legislação do país estabeleceu que as irmandades e confrarias tivessem personalidade jurídica para garantir a posse dos bens (n. 1299). Para os bispos, havia o risco de, conseguida a personalidade jurídica, pudessem elas dispor dos bens sem o consentimento da autoridade eclesiástica. Para evitar tal situação, os bispos chamam para si a total responsabilidade sobre as irmandades e confrarias (n. 1295). Quanto às antigas confrarias, pedem os bispos a realização de uma reforma gradual de modo a levá-las ao cumprimento das orientações da Igreja (n. 1275).

O controle sobre a organização autônoma dos leigos também é objeto de atenção no Título III – “Culto” – no capítulo XIV, “Igrejas e oratórios”. Depois de legislar sobre a edificação de igrejas, capelas e oratórios públicos, semiprivados e privados (n. 612-655), dedicam sua atenção àqueles lugares de culto que haviam surgido espontaneamente na beira das estradas e nos locais periféricos das cidades. Sob ameaça de fechamento, os bispos impõem condições estritas para o seu funcionamento (n. 656). O não cumprimento das regras dava aos Párocos o direito de apelar para a força policial para que as determinações fossem cumpridas: “Concorrendo esta nossa resolução para moralizar esses atos do culto e até evitar desordens nessas reuniões, esperamos que a autoridade policial dará o seu concurso aos Rvds. Párocos, quando precisem fazer efetiva esta Nossa determinação” (n. 656).

As capelinhas de beira de estrada que durante boa parte da história do Brasil, com seus santos patronos escolhidos pelo povo e seus capelães leigos que assumiam espontânea e gratuitamente o seu cuidado, o culto e as festas do padroeiro, tornaram-se, para os bispos imbuídos do espírito romanizante, um caso de polícia. Assim interpreta Beozzo o fenômeno:

Esta atitude drástica do Episcopado em relação às capelas rurais e de estradas está talvez na exata proporção de sua incapacidade em estabelecer efetivo controle sobre uma religião que escapa às suas mãos em todos os planos: do rito à organização, do calendário à doutrina, das finanças ao responsável pela capela. Este não foi ordenado pelo bispo, não passou pelo seminário, não pediu autorização para exercer suas funções, mas foi escolhido pelo povo ou simplesmente passou a cuidar da capela e a puxar as rezas como diz a gente da zona rural.⁶⁷⁷

Seu modo autônomo de ser católico era uma ameaça para a nova ordem centralizadora

⁶⁷⁷ BEOZZO, 1977, p. 757.

e hierárquica em construção na ICAR. Logo, tinha que ser eliminado.

Para levar até as últimas consequências sua obra de controle sobre o catolicismo popular, os bispos também intervêm nos santuários. Situados na beira de rios ou na confluência de vias de comunicação e transporte, “o santuário permanece, no isolamento do interior, uma presença viva, recordando às pessoas sua pertença a uma comunidade maior visível e invisível, comunidade de romeiros e devotos aqui na terra e comunidade com os santos lá no céu”.⁶⁷⁸ Para o povo, a romaria é tempo de oração, de festa e de mercado onde a vida, com todas as suas realidades, se expressa. Na tentativa de construir um catolicismo espiritual, desvinculado das realidades do mundo, duas medidas são indicadas pelos bispos. A primeira é o controle sobre as romarias. Sua promoção, realização e programação deve permanecer sob o controle clerical (n. 679). A preparação e a programação devem ser organizadas de modo a levar o povo ao sacramento da Penitência e à Eucaristia (n. 680).

Quanto aos santuários, estes devem ser subtraídos das mãos dos leigos que os gerenciam e colocados sob o cuidado de congregações religiosas (n. 1087). Segundo Matos, o resultado de tal mudança é facilmente previsível: “quem tem o controle da imagem do Santo pode fiscalizar de perto a devoção e as festas do orago.”⁶⁷⁹

Todo este processo gera uma “[...] desapropriação do poder dos leigos, que são marginalizados nas tarefas de presidir, organizar, decidir, legislar, resultando numa perda da autonomia dessas organizações religiosas leigas.”⁶⁸⁰ Essas são inseridas no esquema paroquial onde todo o poder cabe ao pároco, e aos leigos cabe o único direito de obedecer.

4.4 Romanização e conflito com os leigos no Rio Grande do Sul

A tensão entre o catolicismo popular e o projeto de romanização se fez presente desde o início da presença da igreja no RS. Rupert, ao narrar a presença açoriana, assim descreve a situação religiosa dos imigrantes no Estado:

Desde já, porém, podemos adiantar que, apesar do interesse da Igreja de lhes dar assistência religiosa mais assídua com a criação de novas freguesias e curatos, muitos deles, demandando a campanha, *ficaram longe do sacerdote*, enfraqueceram-se na fé e abandonaram as práticas religiosas. Aos poucos ficaram praticamente só com o batismo. Às vezes, os mais devotos montavam algum oratório particular ou doméstico, onde se reuniam para a oração, e guardavam algumas tradições religiosas misturadas com elementos profanos. Somente *os que ficaram próximos às paróquias* deram boa conta de si no que tange à prática religiosa.⁶⁸¹

⁶⁷⁸ BEOZZO, 1977, p. 752.

⁶⁷⁹ MATOS, 2002, p. 98.

⁶⁸⁰ SANZ DEL CASTILLO, 1997, p. 111.

⁶⁸¹ RUBERT, Arlindo. A Igreja açoriano-portuguesa no Rio Grande do Sul. In: DREHER, Martin N. (Org). *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998b. p. 34-43.

Para Rubert, há dois tipos de catolicismo açoriano no RS e o que faz a diferença entre os dois é sua proximidade com a paróquia e o sacerdote. É uma avaliação de quem toma como critério de catolicidade a identificação com o sistema paroquial e a autoridade do sacerdote. Mais adiante não deixa o autor de reconhecer a contribuição do catolicismo popular açoriano para a constituição da Igreja na região:

A Igreja do Rio Grande do Sul deve muito ao elemento ilhéu, principalmente no primeiro século de sua história. As irmandades do Espírito Santo, as procissões eucarísticas, as devoções das Almas, os oratórios domésticos, etc., são manifestações da religiosidade popular açoriana.⁶⁸²

Segundo o mesmo autor, apesar dos conflitos com os párocos estas são expressões significativas do catolicismo existente no início do séc. XIX. Para ele, no momento da Independência “[...] fora das irmandades, não raro opostas ao pároco, não existia praticamente outra sustentação para a vida pastoral a não ser a dedicação direta do clero.”⁶⁸³

Em Porto Alegre, as primeiras irmandades surgiram logo após a criação da freguesia de Nossa Senhora Mãe de Deus (1773) e se multiplicaram no decorrer do século XIX.⁶⁸⁴ As igrejas de Nossa Senhora do Rosário e Nossa Senhora das Dores foram o principal cenário das contínuas disputas entre as irmandades e os párocos. Criadas em 1832, devido à resistência das irmandades, só foram providas, respectivamente, em 1844 e 1859.

Com a posse de Dom Sebastião Dias Laranjeiras e a consolidação do processo de reforma romanizante, os conflitos entre a autoridade eclesiástica e as irmandades ganharam em número e proporção. Disputas que envolviam a propriedade das capelas, reformas nas construções, disposição dos altares e dos santos, celebrações litúrgicas, salários, procissões, toque de sinos, paramentos e ornamentos litúrgicos. Tudo era motivo para que a tensão fundamental entre o protagonismo leigo e o clerical na vida da Igreja, viesse à tona.⁶⁸⁵

A questão legal das propriedades foi solucionada a favor do clero pela intervenção do Estado. Através da Lei nº 173, de 10 de setembro de 1893, Floriano Peixoto regulou a organização das associações com fins religiosos, morais, científicos, artísticos, políticos ou de simples recreio.⁶⁸⁶ Pela lei, as irmandades passavam a ter estatuto semelhante ao de outras

Esta nota: p. 37-38. Grifos nossos.

⁶⁸² RUBERT, 1998b, p. 42.

⁶⁸³ RUPERT, 1998, p. 17.

⁶⁸⁴ TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1861-1888)*. 2004. 279 f. Dissertação (Mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, 2007. Esta nota: p. [15]; BAREA, 2004, p. 32.

⁶⁸⁵ Dentre as muitas obras que tratam do assunto, Barea (2004) e Tavares (2007) apresentam os principais elementos para compreender o conflito.

⁶⁸⁶ LEI nº 173, de 10 de setembro de 1893. Regula a organização das associações que se fundarem para fins religiosos, moraes, científicos, artísticos, políticos ou de simples recreio, nos termos do art. 72, § 3º, da

associações. Por todo o Brasil, elas pleitearam ante o poder público seus direitos diante dos bispos que buscavam controlá-las. Ao chegar ao Supremo Tribunal Federal, a questão foi resolvida em favor dos bispos que passaram a ter o controle sobre os bens das irmandades.⁶⁸⁷

Em Porto Alegre, para cercear ainda mais a capacidade econômica das irmandades, em 1894, Dom Cláudio proibiu às irmandades e devoções fazer coletas para a promoção de festas, missas, terços e outras devoções. Diante da desobediência das irmandades, a portaria foi renovada em 17 de julho de 1898 e em 11 de julho de 1901.⁶⁸⁸ No ano de 1909, marcando a vitória da nova proposta eclesial, na Igreja das Dores, então sob administração dos padres claretianos, foram introduzidas as imagens do Sagrado Coração de Jesus e do Sagrado Coração de Maria, devoções típicas do novo modelo eclesial.⁶⁸⁹

Outra manifestação do catolicismo popular reprimida foi a dos “monges” ou eremitas, cuja figura mais conhecida é a de João Maria Agostini. Ao chegar em Rio Pardo no ano de 1846, ele foi acolhido pela irmandade do Senhor dos Passos que convenceu o pároco, Pe. Patrocínio Mendonça, a permitir que o monge realizasse uma pregação na igreja. O sermão do monge terminou em confusão e ele retirou-se para o Cerro do Botucaraí de onde foi expulso pela ação das forças policiais e desterrado para o Rio de Janeiro.⁶⁹⁰ A presença do carismático e milagreiro personagem fez com que surgissem outras figuras identificadas na memória popular com João Maria Agostini. Elas mantiveram viva a fé dos caboclos da região e, frequentemente, entraram em conflito com as autoridades políticas e religiosas.⁶⁹¹

4.5 Os capuchinhos e a autonomia leiga na RCI

Por ocasião do estabelecimento dos imigrantes italianos, a presença institucional da Igreja era praticamente nula na RCI. Acostumados a uma vida religiosa e sacramental conforme as orientações tridentinas, os imigrantes, ao se estabelecerem nas linhas e travessões, recriaram nas novas terras o mundo religioso com o qual estavam habituados.

Como relata Barea ao descrever a chegada dos imigrantes em Fagundes Varela, a

Constituição. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1824-1899/lei-173-10-setembro-1893-540973-publicacaooriginal-42519-pl.html> Acesso em: 22 dezembro 2014.

⁶⁸⁷ BAREA, 2004, p. 316.

⁶⁸⁸ BAREA, 2004, p. 326-327.

⁶⁸⁹ RAMOS, Maria Beatriz Cunha. *Igreja das Dores*. Importância histórico-cultural para a cidade de Porto Alegre. Porto Alegre: Palotti, 1989. Esta nota: p. 24.

⁶⁹⁰ RUPERT, 1998, p. 26. Sobre a vida de João Maria Agostini, ver: KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*. 2012. Tese (Doutorado), 480 f. Programa de Pós-Graduação em História Social. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.

⁶⁹¹ GOES, Cesar Hamilton Brito. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil*. 2007. 284 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto alegre, 2007.

atividade religiosa dos imigrantes começou no ambiente doméstico.⁶⁹² Na medida em que as condições materiais o permitiram, os colonos construíram oratórios dedicados aos santos de suas localidades de origem e, “nestas miseráveis igrejinhas, todas feitas com tábuas brutas, reuniam-se os colonos nos dias festivos.”⁶⁹³ Nasceram assim as capelas que, juntamente com o espaço familiar, foram os dois esteios da vida religiosa nas colônias italianas.

A presença estável do clero com a criação de curatos e paróquias iniciou em 1884 e se intensificou na última década do século, já dentro do processo de romanização.⁶⁹⁴ Na RCI, a resistência à implantação do catolicismo romanizado não teve como protagonistas os leigos organizados em ordens terceiras, irmandades ou confrarias, inexistentes na região. Para impor-se como sujeito religioso único, o clero teve que conquistar os dois espaços em que, até aquele momento, se desenvolvera o catolicismo: as capelas e as famílias e, nestas, as mulheres, depositárias e transmissoras da fé católica.

4.5.1 A origem das capelas

Vários são os depoimentos que atestam a origem das capelas na iniciativa autônoma dos colonos. Entre eles, o de Domingos Battistel, da Linha 6^a, Nova Prata:

Quando entraram em acordo de fazer a igreja nova, então a sociedade se reuniu. Jacó Nalin doou o terreno, o velho Gotardo doou 4 pinheiros com os quais fizeram as bases da igreja. [...] Meu pai, Antônio, deu um pinheiro bem grosso com o qual fizeram ‘scándole’, tabuinhas, para cobrir a igreja. [...] Na construção da capela, um entrou com a terra, outro com a madeira, outros com os dias de serviço, com dinheiro... num instante a construíram.⁶⁹⁵

Temos também o relato de Barea sobre as capelas na 3^a Léngua de Caxias:

Apenas superadas as dificuldades e os desafios do primeiro momento, os intrépidos colonizados da 3^a Léngua de Caxias se reuniram e em poucos dias construíram sua pequena igrejinha com troncos e tábuas cortadas ao meio, na qual todos se reuniam nos dias festivos para as suas devoções e também para escutar a Santíssima Missa, quando tinham a graça de uma visita do Pároco de Feliz ou de Caxias.⁶⁹⁶

Descrição semelhante é feita por Frei Bruno de Gillonnay:

No início da colonização, eram raros ali os ministros de Deus que passavam de vez em quando para batizar, casar, fazer o essencial. [...] Essa pobre gente sofria com este estado de privação [...] Para poder ter algo de culto religioso, eles construíram numerosas capelas. A cada 40 ou 50 casas, acha-se um oratório, o qual muitas vezes faz pensar ao estábulo de Belém.⁶⁹⁷

⁶⁹² BAREA, 1995, p. 52.

⁶⁹³ BAREA, 1995, p. 15.

⁶⁹⁴ Sobre o estabelecimento institucional da ICAR na RCI voltaremos no cap. 6.

⁶⁹⁵ Apud BATTISTEL, Arlindo. *Colônia italiana: religião e costumes*. Porto Alegre: EST, 1981. p. 39-40.

⁶⁹⁶ BAREA, 1995, p. 59.

⁶⁹⁷ *Dans le principe de la colonisations, il n’y avait que quelques rares ministres de Dieu, qui passaient parfois d’ici et de là, pour baptiser, marier, fair le plus essential.[...] Ces pauvres peuples souffraient de cet état de privation [...] Pour posseder quelque peu de culte religieus, ils se sont bâtis de nombreuses chapelles. A chaque 40 ou 50 habitations, on reencontre un oratoire, lequel très solvente fait penser à l’étable de Bethléem.*

Em Garibaldi, no ano de 1864, quando o padre Giovanni Menegotto chegou para assumir o curato, já existiam 60 capelas.⁶⁹⁸ Em Encantado, Pe. Domenico Vicentini, ao chegar para estabelecer a Missão Scalabriniana, encontrou os imigrantes já organizados em capelas.⁶⁹⁹ Pe. Colbacchini, ao chegar nas linhas 8ª e 10ª de Nova Bassano constatou que,

em cada linha, é verdade, já foram construídas capelas suficientes para conter, cada uma delas, 200 pessoas, mas estão completamente desprovidas das alfaias necessárias, até mesmo da mesa, e são tão baixas que, com este calor, durante as celebrações nos parece estar no forno.⁷⁰⁰

Frei Robert D'Apprieu, um dos primeiros capuchinhos a missionar na região, também relatou a antecedência da iniciativa dos colonos em relação à presença do clero:

A maioria dos primeiros imigrantes eram originários da Lombardia e do Vêneto: homens formados para o trabalho, os desafios, a sobriedade. Com eles, sobretudo, haviam trazido a viva fé ancestral. Infelizmente, eles não tinham padres, ou mais frequente do que se poderia desejar, algum mercenário ou aventureiro de costumes duvidosos que passava por lá. Na falta de padres, eles se reuniam pelo menos aos domingos diante de uma cruz rústica ou em alguma miserável capela feita com tábuas rachadas com o machado. Lá, juntos, piedosamente, recitavam o terço, cantavam as ladainhas da Virgem e algum canto da terra distante.⁷⁰¹

Em seu relato da viagem realizada nos anos de 1883 e 1884 à região de colonização alemã, o Pe. Ambrósio Schupp, ao descrever a situação religiosa das colônias italianas vizinhas das alemãs, afirmava que “em Caxias encontram-se muitas capelas; nas duas colônias restantes [Bento Gonçalves e Garibaldi], só algumas.”⁷⁰² Em alguns casos, não só a construção da capela era de total iniciativa dos leigos, mas ela era realizada contra a proibição formal do párocos.⁷⁰³

Construídas e mantidas pelos habitantes de cada linha, as capelas representavam a organização comunitária no sentido amplo. Para o imigrante recém estabelecido, a capela representava a “[...] responsabilidade comunitária, não só em relação à religião, mas também à educação e à solução de problemas sociais.”⁷⁰⁴

GILLONNAY, 1900D, p. 207-208.

⁶⁹⁸ COSTA, 1988, p. 186.

⁶⁹⁹ COSTA, 1998, p. 189.

⁷⁰⁰ Archivio Generale Scalabriniano, *apud* COSTA, 1988, p. 189.

⁷⁰¹ *La plupart des premiers émigrants étaient originaires de la Lombardie et de la Vénétie: hommes formés au travail, à l'endurance, à la sobriété. Avec eux, ils avaient surtout apporté la vive foi ancestrale. Malheureusement ils n'avaient pas de prêtres, ou trop souvent quelque mercenaire ou aventurier de passage et de mœurs douteuses. A défaut de prêtres, ils se réunissaient néanmoins le dimanche devant une croix rustique ou dans quelque misérable chapelle en planches équarries à la hache. Là, ensemble, pieusement, ils récitaient le chapelet, chantaient les litanies de la Vierge et quelque cantique du village lointain.* D'APPRIEU, 1957, [s.p.].

⁷⁰² RABUSKE, 1978, p. 29. A construção de capelas por iniciativa do clero é atestada em épocas posteriores na região das colônias novas. É o caso de Paim Filho, Maximiliano e de São João da Urtiga que começaram a ser colonizadas no início do séc. XX onde “Frei Aleixo chegou a construir mais de trinta capelas e, ao lado de cada capela, uma escola. E isto sem nenhum auxílio dos cofres públicos” (STAWINSKI, 1970, p. 122).

⁷⁰³ D'APREMONT, 1976, p. 131; VENEROSI, 1913, p. 384.

⁷⁰⁴ COSTA, 1998, p. 164. A tese geral sustentada por Costa é de que a organização religiosa das capelas precedeu à organização social e que a predominância desta sobre a primeira levou à crise atual das capelas. A

4.5.2 A organização das capelas

Por “capela”, na RCI, deve-se entender não apenas o prédio onde os imigrantes e suas famílias se reuniam para rezar. No início o mesmo prédio – um barracão construído em madeira – servia para todas as atividades comunitárias. Na medida em que as comunidades melhoravam suas condições econômicas, foram edificadas construções para atividades específicas:

- a) A “capela” propriamente dita, servia como lugar das orações comunitárias dominicais, novenas, catequese e da celebração da missa e demais sacramentos por ocasião das eventuais visitas de sacerdotes;
- b) A escola para a educação das crianças;
- c) A “bodega” ou comércio comunitário, evitava a necessidade de cada um deslocar-se até a cidade mais próxima, o que implicava em grande dispêndio de tempo. Comprados em quantidade e revendidos a preço de custo, os produtos se tornavam mais baratos para os colonos. Desse modo, a “bodega” exercia uma função econômica importante para os colonos dispersos nas linhas e travessões. O exercício da função de “bodegueiro” era rotativa. Cada membro da comunidade a exercia por um tempo e sem remuneração;
- d) O salão comunitário onde se realizavam os eventos sociais, especialmente as festas de casamento e as dos padroeiros das comunidades;
- e) O cemitério, para enterrar os mortos de forma digna e cristã.⁷⁰⁵

A descrição da capela na RCI, em seu sentido amplo, é a apresentada por Migot:

A igrejinha rural e comunitária denominada CAPELA, foi sempre mais que uma construção destinada ao culto. Foi um centro aglutinador. Expressão de todas as aspirações de um povo. No ambiente da imigração [...] constituiu, desde muito cedo, um centro religioso e social incubador de muitos e consistentes valores.⁷⁰⁶

Para animar os diversos âmbitos da vida da capela, surgiram lideranças que marcaram as comunidades italianas: o padre-leigo, o professor, o fabriqueiro e o chefe de travessão.

4.5.2.1 O padre leigo

A expressão “padre leigo” foi utilizada pela primeira vez por Frei Bernardin D’Apremont ao relatar a primeira visita de um pároco a uma capela. Ao chegar ao local, o

mesma tese é defendida por Antônio Galioto (GALIOTO, Antônio. O significado das capelas nas colônias italianas do Rio Grande do Sul. In: DE BONI (Org). *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1987. p. 293-312).

⁷⁰⁵ COSTA, 1998, p. 164.

⁷⁰⁶ MIGOT, Aldo Francisco. Manifestações de sociabilidade entre imigrantes italianos e seus descendentes, no Rio Grande do Sul. In: SULIANI, 2001, p. 45-61. Esta nota: p. 47.

padre encontrou água benta. Ao perguntar por quem a benzera, recebeu a resposta: “O padre leigo da capela.”⁷⁰⁷ Para nomear a liderança religiosa por eles instituída, os colonos também usavam a expressão “nostro prete” (nosso padre), “prete de scapoera” (padre da capoeira) ou “funzionante”.⁷⁰⁸

Segundo Zagonel, a escolha do padre leigo tomava em conta diversos critérios:

Eram escolhidos os ‘mais sábios’, os que haviam feito parte do coral na Itália, os que tinham trazido o Livro de Vésperas ou qualquer devocionário, estátua ou estampa. A indicação, às vezes, recaía sobre aquele que exercia uma liderança natural, pois devia promover a construção da igreja e a coordenação da comunidade no culto e no encontro social, e providenciar pelo divertimento do grupo no fim de semana. Exercia uma autoridade reconhecida pelo grupo.⁷⁰⁹

Manfroi apresenta outros critérios tomados em conta na hora da eleição:

Os valores morais e religiosos, associados a uma certa instrução se impunham aos demais valores. [...] Muitas vezes, tinha feito parte do coral na Itália, ou tinha sido catequista, era mais instruído ou mais respeitado. Sua função de homem do culto e de juiz de paz exigia, necessariamente, certas qualidades morais e um mínimo de instrução religiosa para ser escolhido e aceito por todos. A prática e o exercício da função lhe garantiam uma grande notoriedade e respeitabilidade.⁷¹⁰

A função do padre leigo na capela era a de presidir a comunidade na oração dominical (terço, ladainhas), assistir aos moribundos, officiar as orações dos enterros e abençoar a água e os objetos que os colonos desejavam manter em suas casas como símbolo da proteção divina.⁷¹¹ Dada a ausência de sacerdotes, os padres leigos também eram chamados para batizar as crianças em perigo de morte.⁷¹²

4.5.2.2 O professor

Como podemos observar no relato de Barea, desde o tempo em que se reuniam nas casas para rezar, a preocupação com a escola já estava presente entre os imigrantes italianos.⁷¹³ Para exercer a função de professor era escolhido alguém que dominasse os rudimentos da leitura e escritura da língua italiana e, se possível, conhecesse algo da língua portuguesa.⁷¹⁴

⁷⁰⁷ D’APREMONT, 1976, p. 109.

⁷⁰⁸ DE BONI, Luis Alberto; COSTA, Rovílio. *Os italianos no Rio Grande do Sul*. Disponível em: <http://www.insieme.com.br/portal/conteudo.php?sid=144&cid=514&parent=134> Acesso em: 21 março 2014.

⁷⁰⁹ ZAGONEL, 1975, p. 55.

⁷¹⁰ MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. Porto Alegre: Grafosul e Instituto Estadual do Livro, 1975. p. 165.

⁷¹¹ D’APREMONT, 1976, p. 108-109; COSTA, 1998, p. 192; VENEROSI, 1913, p. 386.

⁷¹² D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 82. AC/11A.

⁷¹³ BAREA, 1995, p. 52.

⁷¹⁴ BAREA, 1995, p. 31.

4.5.2.3 O fabriqueiro

Aos fabriqueiros cabia garantir a sustentação econômica das atividades da capela. A tarefa primeira era a de coordenar a construção e manutenção da capela, do salão e do cemitério. Eles eram os responsáveis por “associar” os moradores. A associação se dava através de uma contribuição anual que era recebida, registrada e administrada pelos fabriqueiros. Quanto às condições morais e religiosas, era necessário que fossem pessoas que cumprissem com seus deveres cristãos.⁷¹⁵

4.5.2.4 O chefe de travessão

Ao lado dos “fabriqueiros” e do “padre leigo”, outra liderança resultante do espírito comunitário dos imigrantes era a do “capo-linea” ou “chefe de travessão”.⁷¹⁶ No dizer de De Boni e Costa, ao “chefe de travessão” cabia “conciliar possíveis desentendimentos, conflitos de terras, queixas por causa de invasão da plantação por parte de animais do vizinho, ou do fogo que passara de um roçado para outro, etc.”⁷¹⁷

Sua autoridade andava em paralelo com a do “padre leigo”:

Se o *nostro prete* (nosso padre) devia ser uma pessoa piedosa, dada à oração e conhecedora dos problemas da religião, esperava-se do *capo-linea* que fosse alguém com liderança, objetividade e temperamento conciliador. Ele procurava fazer com que os conflitos fossem resolvidos o quanto antes, pois duas famílias desentendidas poderiam prejudicar o andamento e o bom nome da comunidade.⁷¹⁸

A administração da justiça na RCI estava nas mãos de brasileiros. Frequentes eram os casos de prepotência exercidos pelos funcionários públicos contra os colonos. Como assinala o jornal “Il colono italiano”, “o colono italiano, quase em sua totalidade matemática, não só é respeitoso e obediente em relação à autoridade, mas até, às vezes, tem tal medo delas que, diante da autoridade, treme da cabeça aos pés, como uma vara.”⁷¹⁹

⁷¹⁵ As únicas informações escritas que temos sobre os fabriqueiros são as presentes no “Regulamento das capelas da comarca eclesiástica de Bento Gonçalves” proposto pelos párocos da RCI e aprovado em 1928 por Dom João Becker (REGOLAMENTO delle cappelle della Comarca Ecclesiastica di Bento Gonçalves. In: BATTISTEL, Arlindo. *Colônia italiana: religião e costumes*. Porto Alegre: EST, 1981. p. 11-14).

⁷¹⁶ Segundo Battistel (1981, p. 43), outras expressões usadas eram as de “quarteron”, “capofrazione” e “soto-coa”, esta depreciativa. Battistel parece confundir o “capofrazione” e o “quarteron” com o comissário. Os primeiros eram nomeados pela comunidade. O último, pela autoridade civil, no momento em que a administração pública foi organizada na região. Pelo seu caráter subalterno à autoridade civil, recebeu o pejorativo nome de “soto-coa”.

⁷¹⁷ DE BONI; COSTA, 2014. Segundo Venerosi, causa frequente de desavenças entre vizinhos era a delimitação dos fundos das propriedades. Traçadas de forma rápida e nem sempre cuidadosa, as delimitações eram estabelecidas de forma aproximativa, o que, muitas vezes, gerava disputas (VENEROSI, 1913, p. 390).

⁷¹⁸ DE BONI; COSTA, 2014.

⁷¹⁹ *Il colono italiano, quase nella su totalità matemática, non solo è rispettoso ed ossequiente verso delle autorità, ma perfino alle volte è pussillanime, tanto che davanti ad un'autorità qualunque trema da capo a piedi, come una verga. Questa é una verità bem conosciuta da certi aguzzini che sfruttano questo rispetto verso*

Além do fator étnico, também havia o econômico: a justiça só existia para os que tinham dinheiro para pagar advogados ou comprar os favores dos juízes comarcais e distritais.⁷²⁰ Ciosos de sua autonomia e auto-organização e receosos de recorrer a uma autoridade com a qual tinham dificuldade de se comunicar por não entender e muito menos falar a língua portuguesa e por desconhecer as leis brasileiras, o apelo às autoridades civis do município era evitado e “[...] era criticado quem apelasse para o juiz, o delegado, a polícia ou o prefeito, em vez de resolver o conflito no local”.⁷²¹

4.5.3 A autonomia das comunidades e o conflito com o clero

Na medida em que o clero marcado pelo espírito da romanização começou a se instalar na RCI, o choque com a autonomia das capelas e suas lideranças leigas – professores, fabriqueiros, “padres leigos” e “chefes de travessão” – começou a acontecer.

A centralização das atividades sacramentais na sedes das paróquias foi o principal instrumento para relativizar a importância das capelas. Missas, confissões e casamentos passaram a ser realizados apenas nas igrejas paroquiais. Nos domingos, as capelas foram proibidas de realizar suas orações na parte da manhã, horário em que a missa era celebrada na matriz. As orações nas capelas só podiam ser realizadas na parte da tarde.⁷²²

O modo como os capuchinhos franceses viam a ação do “padre leigo” foi retratada no relato enviado por Frei Bruno, em 1900, à revista “Rosier de Saint François”:

Em sua fé ingênua, os colonos se entregam, em suas capelas, a práticas que fazem sorrir. Eles escolhem o mais sábio (é necessário que saiba ler) para exercer as

l'autorità commettendo degli abusi, delle prepotenze, delle ingiustizie e anche delle brutalità. BRUTTALE agressione. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno III, n. 52, 2 marzo 1912, p. 2. O caso narrado pelo jornal é da agressão cometida pelo fiscal da estrada que ligava Nova Trento a Antônio Prado, Sr. Kroeff, contra o colono caxiense Giovanni Casal. Em seu “Journalier”, Fr. Bernardin narra um caso acontecido em Garibaldi no ano de 1899. O intendente queria fazer passar a estrada no meio do lote dos colonos de Costa Real. Um dos terrenos mais prejudicados era o de uma viúva. Os moradores da localidade se revoltaram contra tal decisão e, com a ajuda do Pároco Fronchetti, conseguiram evitar que a estrada fosse construída conforme o projeto do intendente (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 67-68. AC/11A). Júlio Lorenzoni também relata abusos cometidos pelas autoridades de Bento Gonçalves contra os imigrantes (LORENZONI, 1975. p. 164-166; 173-174; 213). Conflitos entre colonos e diretores das colônias são apresentados de forma amplamente documentada em: LUCHESE, Terciane Ângela. *Relações de poder: autoridades regionais e imigrantes italianos nas colônias Conde d'Eu, Dona Isabel, Caxias e Alfredo Chaves – 1875 a 1889*. 2001, 231 p. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de Pós-graduação em História, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, Porto Alegre, 2001.

⁷²⁰ VENEROSI, 1913, p. 388-390.

⁷²¹ DE BONI; COSTA, 2014. A partir de 15 de maio de 1910 o jornal “Il Colono Italiano” passou a apresentar semanalmente a coluna “Dialogo fra il colono Pietro e l'avvocato dottore Pomieri” na qual são expostos, de forma simples, pontos da legislação brasileira de interesse dos colonos.

⁷²² D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 68. AC/11A. Uma das poucas exceções, segundo D'Apremont, era o jesuíta José von Lassberg, que insistia para que os colonos participassem o máximo possível de sua capela local. Segundo ele, inclusive o perdão dos pecados podia ser obtido através das orações comunitárias (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 68. AC/11A)

funções de *padre* da capela, segundo sua expressão. Então as liturgias passam a ser feitas regularmente: procissões, bênçãos das velas e dos ramos, missa cantada, etc. Um destes *padres leigos* tinha até encontrado uma forma de deixar a liturgia intacta, sem no entanto usurpar os direitos do diácono e do padre, que só eles podem dizer: “Dominus vobiscum”; ele cantava: “Dominus noviscum”. Este culto, isso se entende, não estava aprovado pela Congregação dos Ritos!... Estes costumes se encontram ainda em muitas capelas; mas desaparecem pouco a pouco.⁷²³

Mesmo que longo, o relato de Domingos Battistel expressa o modo como as lideranças das capelas sentiram e reagiram à presença dos padres:

Na Linha 6ª de Nova Prata, numa distância de quatro quilômetros, havia três igrejas. [...] Quando vieram os padres do Bassano [scalabrinianos] e viram três igrejas tão perto assim, exigiram que ficassem somente duas. Então os moradores da colônia nº 40 queriam que a igreja ficasse onde se encontra, hoje, o cemitério, e os que moravam perto do rio da Prata queriam que a igreja de Santo Antônio fosse a igreja oficial e ficasse onde eles a tinham construído. Fizeram uma briga danada; enfim, os padres benzeram a igreja de Santo Antônio da colônia nº 37 e a de nº 40, mas não abençoaram a igreja de Santo Antônio da colônia nº 44. Negaram-se a rezar missa lá. Então, os moradores da encosta do rio da Prata, obrigaram-se a concordar com os da capela da Saúde e resolveram construir a igreja no meio do caminho entre as duas primeiras igrejas. [...] Essa igreja foi construída pelo ano de 1900 [...] Santo Antônio foi colocado lá para satisfazer aqueles da encosta do rio da Prata, porque eles tinham grande devoção a Santo Antônio e aceitaram construir a igreja junto com os sócios da capela de Nossa Senhora da Saúde, desde que Santo Antônio tivesse um lugar no altar.⁷²⁴

Para impor a sua vontade e determinar o lugar da construção da capela, os padres usaram o seu poder de abençoar e rezar missa. Os colonos, diante do poder do padre, negociaram para poder manter, pelo menos, seus santos.

A imposição da vontade do padre se dava também pela negação do caráter sacramental dos batizados realizados pelos “padres leigos”. Quando informados de que uma criança havia sido batizada por um deles, exigiam que fosse novamente batizada com isso desestimulando tal prática. Como um modo de forçar os pais a buscarem o batismo na igreja para os seus filhos, muitos padres recusavam a sepultura nos cemitérios das capelas às crianças mortas sem batismo ou batizados pelo “padre leigo” ou pelos pais.⁷²⁵

Houve casos, no entanto, em que os colonos se negaram a reconhecer a autoridade do padre e apelaram ao bispo para manter sua autonomia:

Um ótimo vigário chegava um dia, pela primeira vez, a uma de suas capelas mais afastadas. Ao entrar, percebe uma bacia cheia de água. “Que água é esta”? pergunta.

⁷²³ *Et dans leur foi naïve, ces colons se livraient dans ces chapelles à des pratiques qui font sourire. On choisissait le plus docte (il fallait qu’il sût lire) pour exercer les fonctions de prêtre de la chapelle, selon leur expression. Alors les offices se faisaient régulièrement: processions, bénédiction des cierges et des rameaux, messe chantée, etc. Un de ces prêtres laïques avait même trouvé le moyen de laisser la liturgie intacte, sans cependant usurper les droits du diacre et du prêtre, qui seuls, peuvent dire: “dominus vobiscum”; il chantait, lui: “dominus noviscum”. Ce culte, cela s’entend, n’était pas approuvé par la Congrégation des Rites!... Ces usages se rencontrent encore en beaucoup de chapelles; ils disparaissent peu à peu.* GILLONNAY, 1900D, p. 208.

⁷²⁴ Apud BATTISTEL, 1981, p. 38-40.

⁷²⁵ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 93. AC/11A.

“É água benta, senhor Vigário”. “Quando foi benta?” “Recentemente. Nosso Padre benze seguido para que tenhamos sempre água benta limpa”. “Qual é o padre?” “O Padre leigo da capela.” Sem replicar, o Vigário tomou da bacia e despejou a água pela janela, dizendo: “Tragam-me mais água. Benzê-la-ei, assim terão água benta de verdade”. A ordem foi executada, mas, escandalizados, mandaram uma comissão com queixas ao Bispo em visita na zona. “O novo Vigário”, diziam, “profanou coisa tão santa.” O senhor Bispo quis saber de que se tratava e, quando chegou entre essa boa gente, falou-lhes nestes termos: “Queridos filhos, queixam-se do novo vigário porque jogou pela janela aquilo que vocês chamam de água benta. Estivesse eu em seu lugar teria jogado também a bacia.” Explicou depois as prerrogativas sacerdotais e os limites dos poderes dos “padres leigos”.⁷²⁶

Para o colono, o sagrado reside na água benta que representa a presença de Deus, independente de quem a abençoe. No caso citado, para o padre e o bispo que lhe confirma os atos, o importante não é a água benta, mas quem a abençoa. Para a autoridade eclesiástica, a presença da bênção divina está vinculada às prerrogativas do sacerdote de dispensar as bênçãos, coisa que o padre leigo não tinha. A resistência das comunidades à nova ordem eclesiástica chegou, em alguns lugares, a um cisma de fato:

Poderia citar uma [capela] onde existe um longo “cisma” com seu legítimo vigário, excelente sacerdote genovês. Opunham-lhe o “padre leigo”. “Não precisamos deste novo vigário diziam os teimosos; ele não precisa ser tão orgulhoso. Podemos nos confessar em outro lugar; e para a missa temos o nosso “padre da capela”.⁷²⁷

Ilustrativo também é o acontecido em Protásio Alves, no ano de 1909. Pe. Antônio Serraglia assumiu a Paróquia que estava em situação econômica calamitosa, o que impedia a conclusão da construção da igreja paroquial. Ante a iminente visita do bispo, não teve outra saída a não ser devolver à comunidade o direito de escolher seus fabriqueiros:

Sabendo estar próxima a visita de Mons. Pimenta, bispo coadjutor, o novo pároco fez o que pode com a pobre e abandonada paróquia, nomeou fabriqueiros paroquiais *com votação popular* [...] restaurou a igreja e a canônica e em 4 de março recebeu o ilustre prelado, o qual ficou muito contente com a população ao vê-la pronta a apoiar as obras da nova igreja paroquial, a qual, depois de quatro anos de assíduo trabalho estava coberta e em 5 de outubro de 1914 solenemente abençoada.⁷²⁸

No dizer de D’Apremont, na medida em que a ação dos sacerdotes e missionários se fez mais regular na região, os “casos extravagantes” se tornaram mais raros e os “padres leigos” passaram a exercer as funções de sacristães, de catequistas e a presidir as orações públicas na ausência do padre, submetendo-se à sua autoridade.⁷²⁹

Em Carta Circular de 14 de dezembro de 1912, Dom Joao Becker iniciou o processo

⁷²⁶ D’APREMONT, 1976, p. 109.

⁷²⁷ D’APREMONT, 1976, p. 109. Um caso típico de resistência à autoridade do padre é narrado pelo imigrante Carlin Fabris na Capela de Nossa Senhora da Conceição da Linha Eduardina de Caxias do Sul. Pe. Carmine Fasulo se negou a abençoar o sino, o campanário e a escola que a comunidade construiu sem sua autorização. A comunidade rompeu com o padre e preferiu manter-se sem assistência eclesiástica que dobrar-se às exigências do pároco (FABRIS, Carlin. *Istoria de Conceição*. In: DE BONI, Luis A. *La Mérica*. Escritos dos primeiros imigrantes italianos. Caxias do Sul: UCS; Porto Alegre: EST, 1977. p. 74-89).

⁷²⁸ BAREA, 1995, p. 53-54. Grifo nosso.

⁷²⁹ D’APREMONT, 1976, p. 109.

de incorporação das capelas à organização eclesiástica arquidiocesana. Conforme a circular, a cada ano, cada capela, por intermédio do pároco, devia solicitar provisão de funcionamento. Caso não o fizesse, não mais poderiam ser nela oficiados serviços religiosos. Para cada capela também deveria ser nomeado um sacristão-mor. Para ele e para os fabriqueiros devia ser solicitada provisão anual. A provisão tinha que ser renovada anualmente, o que possibilitava o controle do clero sobre as lideranças leigas.⁷³⁰ Em 16 de novembro de 1914, também em carta circular, o bispo mandou que todos os imóveis onde estavam situadas as capelas fossem registrados em nome da Mitra.⁷³¹

A autonomia das capelas foi formalmente encerrada no ano de 1927 através do “Regulamento das Capelas”. A autonomia e o caráter societário das capelas contrastavam com o modelo romanizante em implantação que previa o controle eclesiástico sobre todas as atividades religiosas e o predomínio da religião sobre as outras atividades.⁷³²

Nos Campos de Cima da Serra não havia capelas. Apenas algumas ermidas e as capelas familiares nas fazendas.⁷³³ A resistência ao projeto romanizador viria, como veremos na sequência, das lideranças religiosas, especialmente das mulheres, e dos grupos que animavam as festividades do catolicismo popular, como veremos no próximo capítulo.

4.6 Família e mulheres

Como observa Hoornaert, nos estudos da história da igreja na AL, o que prevalece são as temáticas ligadas ao masculino: a política, o poder, as instituições, as guerras. São temas ligados ao espaço público tradicionalmente protagonizado pelos homens. Os temas do espaço privado que foram e continuam sendo associados ao feminino, quase não aparecem nos livros de história e muito menos nos de história da Igreja. São poucos os estudos sobre a família, as mulheres, as crianças, o casamento, o amor, o sexo, a morte.⁷³⁴ Estes espaços, no momento de transição entre a Igreja colonial e a que se forma no processo de romanização, foram muito importantes e o caminho privilegiado para manter a ascendência sobre a sociedade.

Ao instituir o casamento civil, o registro público de nascimentos e óbitos e o cemitério

⁷³⁰ BECKER, 1913, p. 17; PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I (1884-1947), p. 34B. Garibaldi, 14 de dezembro de 1912; PARÓQUIA Nossa Senhora de Lurdes. Livro Tombo I (1911-1974). Flores da Cunha, 1912, p. 3B e 4.

⁷³¹ PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I (1884-1947), p. 39. Garibaldi, 16 de novembro de 1914.

⁷³² Sobre o significado do “Regulamento das capelas” para o fim do projeto autônomo, ver: ZUGNO, Vanildo Luiz. As capelas como experiência de eclesiogênese na região da imigração italiana no Rio Grande do Sul. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 54, p. 5-24, 2015/1.

⁷³³ GILLONNAY, Bruno de. Mission des Frères-Mineurs Capucins de Savoie ao Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, II Année, n° 6, p. 173-178, juin 1901. Esta nota: p.176.

⁷³⁴ HOORNAERT, 1994, p. 20.

público, o Estado passou a disputar com a Igreja o controle sobre a vida das pessoas.⁷³⁵ A reação da Igreja não se fez esperar. Para recuperar o espaço perdido e manter o ainda existente, a hierarquia escolhe três prioridades: “a sacralidade do matrimônio, a indissolubilidade do vínculo e a dependência da mulher.”⁷³⁶ Na sociedade patriarcal, esta última, a dependência da mulher, é apresentada como a pedra de toque capaz de manter a sacralidade e a indissolubilidade do matrimônio. A prole numerosa e a dedicação exclusiva da mulher ao lar são os instrumentos para garantir a estabilidade e a preservação dos valores da família católica. Tendo presente esta lógica, num primeiro momento, trataremos as duas realidades – família e mulheres – conjuntamente e, no segundo momento, ao nos determos no discurso dos capuchinhos, com a finalidade de clareza, os apresentaremos em dois tópicos distintos, mesmo sabendo que estão sempre intimamente relacionados.

4.6.1 Mulheres e família no período colonial e imperial

Os estudos sobre a participação das mulheres na história brasileira têm avançando significativamente e, com eles, os conhecimentos sobre a condição da mulher na Igreja e o discurso que os agentes eclesiais sobre elas faziam. Conforme Del Priore, no processo de construção da sociedade colonial, ser mulher significava “ser mãe”, “casada”, “boa esposa”, “humilde, obediente e devota”. Isso só foi possível através de “um eficaz adestramento digerido no cotidiano e consolidado no correr do tempo” que fazia as mulheres esquecerem e negarem a sua condição real de “mãe dos filhos ilegítimos de seu marido, a companheira de um bígamo, a manceba do padre, a concubina de um primo casado.”⁷³⁷ O casamento como dever – não o revestido do amor romântico como o era na Europa da época – era o ideal apresentado, tanto pela sociedade como pela Igreja, para toda mulher. Gerar filhos para manter viva a aristocracia e o sistema colonial era obrigação moral das mulheres.⁷³⁸ Ou, no dizer de Matos, “sua presença restringia-se aos sete ‘c’: casamento, casa, cozinha, cama, criança, com o prolongamento compensador de capela e confessorário.”⁷³⁹ Na vida familiar,

⁷³⁵ GOMES, Edgar da Silva. *A separação Estado-Igreja (1890)*. Uma análise da Pastoral Coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca, 2006, 238 p. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2006. p. 125-128.

⁷³⁶ AZZI, 2008, p. 85.

⁷³⁷ DEL PRIORE, Mary. As atitudes da Igreja em face da mulher no Brasil colônia. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org). *Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil*. São Paulo: Loyola, 1993. p. 171-190. Esta nota: p. 171-173.

⁷³⁸ AZZI, 2008, p. 37-40. O estudo de José Eduardo Franco e Maria Isabel Morán Cabanas (FRANCO, José Eduardo; MORÁN CABANAS, Maria Isabel. *O Padre Antônio Vieira e as Mulheres*. O mito barroco do universo feminino. Porto: Campo das Letras, 2008) sobre o modo como a mulher é representada na teologia do Pe. Vieira é fundamental para compreender o pensar da ICAR sobre a mulher no Brasil colonial.

⁷³⁹ MATOS, 2001, p. 243-244.

a mulher estava totalmente submissa ao marido; na Igreja, o padre era seu senhor.

Se esta era a sorte das mulheres brancas, às indígenas e negras era reservada sina ainda mais cruel, pois sua dominação se prolongava na dos filhos que nasciam fruto da violência.⁷⁴⁰ Dominação que além de física, também era cultural e religiosa na medida em que a cultura e a religião do branco eram impostas como modelo para os mestiços educados no desprezo ao índio e ao negro e na admiração pelo branco e europeu.

Se, para a mulher branca, o matrimônio era visto como a sacralização da dominação, o mesmo sacramento era negado às mulheres negras e indígenas. Apesar dos ingentes esforços de alguns pregadores, era consenso no Brasil colonial “[...] que para essa gente bruta não são os matrimônios, pois tanto que casam, deixam assim os maridos como as mulheres, de fazer vida entre si, e se entregam a maiores pecados depois de casados.”⁷⁴¹ Como nos relata o mesmo Benci, além de impedir que se casassem e, deste modo evitassem viver em pecado, os senhores as “violentam e obrigam as suas escravas a pecarem” e, não contentes com isso, as obrigam à prostituição como modo de aumentar ainda mais os seus lucros.⁷⁴²

É dessa prática escravista que nasce “[...] a tão propalada *instabilidade familiar brasileira* e [a] desagregação dos costumes [que] têm suas raízes nesta impossibilidade histórica do escravo de formar sua família e no sistema escravagista que permitia ao senhor o uso de suas escravas.”⁷⁴³

Mesmo instável e opressora em suas três configurações – branca, mestiça e escravizada – a família foi, durante o período colonial, um dos espaços onde se viveu e transmitiu o cristianismo. Vinculada ao Estado e, através dele controlando a vida dos fieis desde o nascimento até a morte, a Igreja não se preocupava com o dia a dia das pessoas. Bispos e sacerdotes eram personagens políticos que se moviam nas instâncias do poder e só se aproximavam do povo na administração dos sacramentos. O vácuo religioso era preenchido pelas irmandades e confrarias que atendiam às necessidades religiosas dos homens enquanto as mulheres ensinavam aos filhos as orações e os comportamentos religiosos, especialmente para as filhas mulheres que, por sua vez, os transmitiam aos seus filhos.⁷⁴⁴

A Independência não significou uma mudança substantiva para a maioria da população

⁷⁴⁰ DREHER, 2008, p. 10.

⁷⁴¹ BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977. p. 103.

⁷⁴² BENCI, 1977, p. 121-122. Sobre o mesmo tema ver: DEL PRIORE, Mary. *A mulher na história do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1992. p. 21-29.

⁷⁴³ BEOZZO, 2008, p. 269. Sobre o tema específico da influência do sistema escravagista na configuração familiar no período colonial, ver: BEOZZO, José Oscar. *Evangelho e escravidão na teologia latino-americana*. In: RICHARD, Pablo. *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1988. p. 83-122.

⁷⁴⁴ HAUCK, 2008, p. 56-60.

e, de modo especial, para as mulheres. A continuidade do sistema escravocrata fez com que as relações sociais continuassem basicamente as mesmas do período colonial. Apenas nos centros urbanos sentiram-se as mudanças e as tensões entre a nova classe emergente, a burguesia agrária cafeeira e a industrial e a velha nobreza agrária latifundiária e escravocrata.

No tocante à família, dois fatores contribuíram para a mudança. Nos centros urbanos, por influência da cultura inglesa, começou, na segunda metade do séc. XIX, uma transformação lenta: casa, hábitos de higiene, alimentação, modo de vestir. No sul do Brasil, novos elementos foram introduzidos pelos imigrantes europeus. A transformação mais significativa foi a passagem da família extensiva à família nuclear.⁷⁴⁵

A definitiva abolição do sistema escravagista em 1888 e, sua consequência política, o fim do Império e o estabelecimento do sistema republicano, deram início a um novo período, marcado pela hegemonia do projeto burguês que impulsionou profundas transformações na sociedade e na família. Privada do espaço pública, a Igreja reorganizou seu discurso e fez da família e das mulheres um espaço de resistência às mudanças.⁷⁴⁶

4.6.2 O discurso da Igreja sobre a família na transição republicana

Com todas as atenções voltadas para a nova situação política, os bispos brasileiros, na Pastoral Coletiva de 1890, não fizeram nenhuma menção à família e às ameaças que ela sofreria na nova conjuntura. Tampouco a apontam como uma reserva a partir da qual a Igreja poderia armar sua contraofensiva para manter a hegemonia sobre a sociedade.

O tema foi tratado pelo CPLA. Sob o título de “sociedade doméstica”, a família é compreendida como composta, além dos pais e filhos, também pelos servos que estão sob o poder do senhor da família (n. 78). Para o Concílio, a família tem sua origem e lei na vontade divina da qual provém todo poder paterno. As ameaças que a família está sofrendo no continente só serão afastadas quando a lei de Deus, expressa pelas leis da Igreja, for restabelecida (n. 74). A maior ameaça para as famílias é a instituição do ensino público que tira dos pais o direito que eles têm, por natureza, de educar seus filhos por si mesmos (n. 75).

A Pastoral Coletiva do episcopado brasileiro de 1910 seguiu a direção do CPLA. A maior preocupação é manter o princípio da autoridade paterna que os bispos sentem ameaçado pelas leis republicanas, especialmente a do ensino público. Segundo os bispos, “está na consciência de todos que a família preexistiu à sociedade civil, e da própria lei natural tirou a sua existência e os direitos da paternidade, que provém de Deus, seu autor” (n. 1169).

⁷⁴⁵ FRAGOSO, 2008, p. 179.

⁷⁴⁶ AZZI, 2008, p. 67-72.

A oração familiar é apontada como fundamental para manter a família fiel e unida na fé (n. 1143). Observada literalmente, a sugestão dos bispos é que a família se reúna sete vezes por dia para as orações em comum. Praticamente um ritmo monástico. Se tal for cumprido, haverá harmonia na família, prosperidade na Igreja e na sociedade. Além do culto doméstico, pais e mães são responsáveis para que seus filhos e domésticos observem as práticas dominicais (n. 1147-1148). É também sua obrigação garantir que todo o grupo familiar realize a desobriga anual no tempo pascal (n. 1149).

Os bispos tem como padrão a família nobre ou burguesa onde, no rol dos familiares, contam os domésticos. Estes são considerados membros naturais do núcleo familiar patronal. Sobre suas famílias de origem, não há nenhuma menção. Sobre as famílias dos operários, elas são mencionadas apenas indiretamente quando se recomenda às associações católicas e aos patrões para que tenham o cuidado de que o trabalho excessivo não seja um impedimento para o cumprimento das suas obrigações religiosas (n. 1218-1220).

A importância do matrimônio é manifestada na extensa regulamentação elaborada pelos bispos (n. 235-331). Dado o fato que, por ausência de sacerdotes, a maioria das famílias brasileiras não recebera a bênção matrimonial e a ameaça de que, com o estabelecimento do casamento civil, a necessidade do matrimônio fosse cada vez mais esquecida pela população católica, a legitimação de uniões passou a ser uma das tarefas prioritárias durante as missões populares.⁷⁴⁷

4.6.3 A família na imigração italiana

A imigração italiana na RCI foi um empreendimento eminentemente familiar. Tal deve-se não somente ao fato de os agentes migratórios terem dado preferência, na escolha dos que para cá migrariam, a famílias já constituídas, mas pela razão de, assentados em suas colônias, terem os imigrantes italianos organizado toda a sua existência em torno ao grupo familiar que dava realidade e sentido a todos os âmbitos da existência do indivíduo.⁷⁴⁸

⁷⁴⁷ BEOZZO, 2008, p. 269.

⁷⁴⁸ O caráter familiar da imigração italiana para o Brasil é caracterizado pelas condições estabelecidas para os migrantes. Além de serem verdadeiros camponeses, tinham que demonstrar constituir ou possibilidade de fazê-lo, verdadeiras famílias. Para receber passagem gratuita, os candidatos a migrantes deviam preencher as seguintes condições: a) marido e mulher sem filhos, mas com menos de 45 anos; marido e mulher com menos de 50 anos e com filhos próprios ou adotivos dentre os quais haja pelo menos uma pessoa apta para o trabalho para cada duas pessoas inaptas; viúvos ou viúvas com até 50 anos e com filhos próprios ou adotivos entre os quais haja pelos menos uma pessoa apta para cada duas inaptas para o trabalho. Às famílias poderiam agregar-se irmãos, irmãs e cunhados do chefe de família desde que tivessem menos de 45 anos e a convivência familiar fosse comprovada por carta do prefeito da cidade. Os pais do chefe da família também poderiam acompanhá-lo, desde que também comprovassem fazer parte da unidade familiar (MANIFESTO per l'emigrazione gratuita a S. Paolo, Brasile, contenente le norme per l'accettazione di famiglie di veri contadini. *Archivo comunale di*

Para Tedesco, a família, através do tripé “convívio, roça e comunidade”, “[...] foi vista como organização cultural, econômica, teológica e de sociabilidade, girando em torno do grupo doméstico que a compõe, da esfera do trabalho, da convivência e dos vínculos comunitários.”⁷⁴⁹ Segundo o autor, a prioridade da família no empreendimento imigratório é um fato que não nega as tensões existentes no âmbito interno do grupo tais como a dominação patriarcal, a hierarquia de poder entre filhos homens e filhas mulheres, entre os filhos mais velhos e os mais novos, a exploração da mão de obra familiar, a distribuição desigual do trabalho e da herança entre os diversos filhos segundo o sexo e a idade, a migração dos filhos mais novos como condição para a manutenção da unidade da propriedade familiar. Tudo isso, no entanto, não impediu que a família fosse, entre os imigrantes e seus descendentes, o espaço de realização do indivíduo e, no âmbito amplo da sociedade, “[...] importante critério de avaliação, de reconhecimento social e apreciação das pessoas na comunidade.”⁷⁵⁰

A importância da família era tal que levou a uma exaltação idealizada da mesma. Tal fenômeno pode ser compreendido dentro daquilo que Maestri chama de “leitura hagiográfica da história da colonização” e que, em muitas abordagens “[...] tende a assumir foro científico e propor-se como interpretação hegemônica do fenômeno migratório.” Segundo Maestri, “[...] essa proposta, que se apoia na visão da excelência étnico-nacional do imigrante peninsular, em geral, e vêneta em particular, foi contemporânea do movimento imigratório e faz parte da retórica diplomática do Estado italiano”.⁷⁵¹ Exemplar desta interpretação é a descrição feita por Venerosi das famílias italianas no Brasil: “Moralmente a família colonial italiana nada perdeu; os mesmos costumes retos; a mesma moderação, lá também são encontrados”.⁷⁵²

A virtude da família se comprovava pela fecundidade. Segundo Barea, “se é verdade que a família numerosa é o termômetro da moralidade de uma população, esta nota é atribuída

Bagnai, 1901. Roma, Museo Nazionale dell’emigrazione italiana).

⁷⁴⁹ TEDESCO, João Carlos. A família e a carreta. As bases da vida nos primórdios da colônia. In: SULIANI, 2001. p. 582-592. Esta nota: p. 582.

⁷⁵⁰ TEDESCO, 2001, p. 587.

⁷⁵¹ MAESTRI, Mário. A travessia e a mata: memória, mito e história na imigração italiana no RS. In: SULIANI, 2001. p. 761-781. Esta nota: p. 762.

⁷⁵² VENEROSI, 1913, p. 380. A superioridade moral do imigrante italiano tornou-se elemento fundamental da propaganda fascista que configurou boa parte da historiografia migratória que começou a surgir nos anos 20 (MAESTRI, Mário. Os gringos também amam. *Revista Espaço Acadêmico*, Ano III, n. 25, p. 1-10, junho de 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/025/25hmaestri.htm> Acesso em 26 de agosto de 2015. Esta nota: p. 2. Tais leituras “míticas” da imigração italiana e, nela, das famílias, aparecem também em obras historiográficas recentes, como a de Manfrói que assim descreve a família italiana: “A participação das celebrações litúrgicas, nos domingo e dias de festa, era uma obrigação moral, pois só o praticante era considerado pessoa de fé, digno de estima e aceitação dos demais. O sacerdote gozava da mais alta consideração e suas palavras tinham, em geral, a persuasão da lei. *Essa educação eles a receberam, desde o berço, em suas regiões de origem, principalmente no Vêneto, onde a presença da religião e do clero era determinante na vida da sociedade* (MANFROI, 1975. p. 157. Grifo nosso).

no mais alto grau à nossa colônia.”⁷⁵³ O fator real para o grande número de filhos é que, enquanto na Itália, devido à situação de carência, o casamento era retardado a fim de limitar o número de filhos, nas colônias, contando com a terra e a possibilidade dela tirar o sustento, a prole abundante torna-se sinônimo de generosidade, riqueza e poder. No norte da Itália, o casamento era retardado até depois dos 30 anos.⁷⁵⁴ Na RCI, a idade normal do casamento é, para os rapazes, de 20 a 23 anos; para as moças, de 17 a 20.⁷⁵⁵ Em consequência, enquanto no norte da Itália o número de filhos se reduzia a dois ou três, no sul do Brasil, a média por família era de dez. Famílias com 15 ou mais filhos eram comuns na região.⁷⁵⁶

Tal vitalidade familiar não impedia que os rígidos padrões sexuais que faziam parte da cultura dos imigrantes e eram reforçados pela constante pregação da Igreja, tanto na Itália como nas colônias, fossem frequentemente rompidos. Relações sexuais pré-matrimônios que resultavam em casamentos apressados e no nascimento dos “setemin” (filhos nascidos aos sete meses de gestação), filhos ilegítimos, os casos de traição conjugal, violência sexual, incesto e bestialidade, mesmo que parcamente documentados por escrito, são facilmente encontrados nos relatos orais.⁷⁵⁷

Outro mal que afligia as famílias era a perda de autoridade por parte dos pais. A causa de tal mudança era econômica. A facilidade com que os filhos homens podiam ganhar independência através da aquisição de um lote de terra fazia que, a partir dos 14 ou 15 anos, já buscassem uma vida independente e não mais se sujeitassem ao pai.⁷⁵⁸

Quanto às mulheres, apesar de seu trabalho representar uma significativa contribuição econômica na instalação dos imigrantes, tanto pelo aporte direto na preparação da terra, cultivo, colheita e no trabalho doméstico, bem como na reprodução da mão-de-obra através da geração e cuidado dos numerosos filhos, elas dificilmente conseguiam romper os padrões

⁷⁵³ BAREA, 1995, p. 16.

⁷⁵⁴ VANNINI, Ismael Antônio. *A vida sexual dos ítalo-gaúchos – implicações socioculturais e econômicas*. Disponível em: <http://oriundi.net/site/oriundi.php?menu=categdet&id=5811>. Acesso em: 26 de agosto de 2015.

⁷⁵⁵ SILVA, José da. Une première Communion au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Anée, nº 9, p. 269-272, septembre 1904. Esta nota: p. 270.

⁷⁵⁶ VENEROSI, Ranieri. La colônia italiana di Urussanga nello Stato di Santa Caterina del Brasile. *Italica Gens*, Anno I, n. 11, p. 407-439, dicembre 1910. Esta nota: p. 422; MAESTRI, 2010. p. 209; BAREA, 1995, p. 16; GILLONNAY, Bruno de. Notre mission au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, nº 1, p. 11-13, janvier 1903. Esta nota: p. 13.

⁷⁵⁷ Sobre a complexa realidade do núcleo familiar na RCI, ver, entre outros: VANNINI, Ismael Antônio. *O sexo, o vinho e o diabo: demografia e sexualidade na colonização italiana no RS: Vanini (1906-1970)*. 2. ed. Passo Fundo: UPF; Porto Alegre: EST, 2004; BENEDUZI, Luís Fernando. Nem Jerusalém nem Sodoma: a vivência da religião nas comunidades italianas da serra gaúcha nos inícios do século XX. In: SULIANI, 2001. p. 683-697; COCCO, Ricardo. A questão da religião e a imigração italiana no Rio Grande do Sul. *Revista de Ciências Humanas*, Santo Ângelo, v. 9, n. 13, p. 9-13, 2008; CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in América: História, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: UPF, 2002.

⁷⁵⁸ VENEROSI, 1913, p. 380-382.

patriarcais da sociedade e penetrar no espaço público. Dentro da tradição patriarcal, a elas era assignado o espaço doméstico. Segundo Fávoro,

uma observação mais atenta do conteúdo do discurso popular revela que a mulher socialmente aceita e valorizada era aquela que sabia *stare al suo posto* (manter-se no seu lugar, o espaço doméstico, privado), o que não significava trabalhar somente nele, mas submeter-se aos ordenamentos típicos de uma sociedade regida pelos interesses masculinos, representando os papéis tradicionais. Qualquer alteração desse precário equilíbrio entre o ser e o querer ser constituía um perigo do qual era necessário precaver-se.⁷⁵⁹

O papel social que delas se esperava era o de “mamma”. Papel tradicional que muitas vezes foi transformado pelas mulheres em fonte de poder sobre o marido, sobre os filhos e até sobre a comunidade mais ampla. Segundo Fávoro, “a própria insistência na abordagem da questão da ‘santidade’ inerente à condição de mãe sugere que as relações familiares, antes de serem afetivas e harmônicas, eram tensas, conflituadas e competitivas.”⁷⁶⁰ Tal tomada de poder por parte das mulheres transgredia as normas da sociedade patriarcal colonial e gerava frequentes casos de violência contra a mulher.⁷⁶¹

Ter presente estas realidades familiares nem sempre tão brilhantes evita, no dizer de Maestri, uma interpretação laudatória e ufanista da família imigrante italiana e das comunidades que se formaram na RCI.⁷⁶² Tal visão não dá conta da realidade rica e complexa da imigração e, no nosso caso, impede de compreender a insistência num discurso normatizador da família. Se a família italiana fosse perfeita, não haveria necessidade de tanta insistência da igreja e dos missionários que atuaram na região para mantê-la dentro das normas eclesiais.

4.6.4 Família e mulheres no discurso dos missionários capuchinhos de Saboia

A população migrante italiana que aportou ao RS já havia, em sua maioria, passado pelo processo de romanização nas suas terras de origem.⁷⁶³ A partir deste pressuposto, os missionários visualizavam uma família plenamente adequada ao ideal apresentado pelo

⁷⁵⁹ FAVARO, Cleci Eulália. Mulheres, imagens e representações. Papéis femininos e imprensa na colônia italiana do Rio Grande do Sul. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs.). *Imigração e Imprensa*. Porto Alegre: EST, 2004. p. 506-519. Esta nota: p. 506.

⁷⁶⁰ FAVARO, 2004, p. 509.

⁷⁶¹ Ver: VANNINI, Ismael Antônio. *Crescei e multiplicai-vos: o papel da mulher no projeto imigratório (serra gaúcha - 1890-1950)*. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277833952_ARQUIVO_TextoCompletocongressoUFSC.IsmaelAntonioVannini.pdf Acesso em: 26 de agosto de 2015B; FUCHINA, Rosimeri. *Entre anjos e demônios: a questão da violência feminina nas comunidades de origem italiana - 1890-1920*. Disponível em: <http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/187.pdf> Acesso em: 26 de agosto de 2015.

⁷⁶² MAESTRI, 2001, p. 762-763.

⁷⁶³ RAMBO, A. Balduino. Restauração católica no Sul do Brasil. *História: Questões & Debates*, Curitiba, n. 36, p. 279-304, 2002. Esta nota: p. 292.

projeto romanizante. Segundo Frei Bruno, na RCI, as famílias são numerosas e realmente cristãs.⁷⁶⁴ No relatório a Dom Scalabrini, por ocasião de sua visita em 1904, assim descreve ele a realidade familiar nas colônias italianas:

Este sistema de colonização favorece [...] a pureza de costumes, a conservação e o desenvolvimento da família cristã. [...] Desta maneira, reina uma grande pureza de costumes nas famílias. As crianças, dia e noite, conservam, facilmente, a inocência. Os pais, eles mesmos ocupados e isolados, amam-se mutuamente e conservam fidelidade a seus deveres.⁷⁶⁵

Tudo parece perfeito: pai, mãe e filhos constituem um universo ideal onde cada um cumpre a sua função para o bem da família, da Igreja e da sociedade. O isolamento em que viviam, o trabalho intenso que ocupava cada membro e a não existência do serviço militar são fatores favoráveis às famílias. A atitude do governo de conceder com facilidade terras para os jovens em idade de constituir família era um fator positivo:

Quando a propriedade paterna não é suficiente para todos, o novo casal se dirige ao Governo, recebe dele uma nova propriedade e, com todo vigor juvenil de seus braços, cria para si um ninho que será rapidamente habitado por numerosa família. Assim, sem temer a miséria ou a fome, as famílias são numerosas e trabalhadoras.⁷⁶⁶

O dia a dia da missão e os relatos que dela nos chegaram mostram que a descrição ideal nem sempre refletia a família real. Segundo Frei Bernardin, uma das atividades ministeriais mais exigentes para os missionários era o de exercer o papel de “juiz de paz” nas desavenças familiares que, muitas vezes, se apresentavam como de difícil solução ou até insolúveis. Nelas o missionário devia utilizar todos os recursos da paciência, da persuasão e da legislação eclesiástica para encontrar uma solução.⁷⁶⁷

Outra atividade que ocupava os missionários era a legitimação de matrimônios. Dada a ausência do clero e a distância das paróquias, as uniões aconteciam segundo as necessidades da natureza e os interesses familiares e sem se preocupar com as formalidades canônicas. No momento da missão, as uniões das quais já haviam resultados um ou mais filhos, eram abençoadas pelo padre.⁷⁶⁸ Não raro acontecia de as uniões de fato não poderem ser reconhecidas pela Igreja e os missionários não hesitavam em romper o vínculo já constituído:

Durante uma missão denunciaram caridosamente aos padres um jovem casal “não casado” e que não podia casar. Era o escândalo do lugar. Foram levados ao chefe dos missionários. O Padre lhes dirigiu uma advertência apropriada, em público. Ambos escutaram atentos e compenetrados. No fundo, eram bons e dignos de compaixão. O missionário concluiu dizendo: – Vocês querem ir para o inferno? – Não, padre! – Querem tomar parte na missão? – Sim, padre! – Então devem separar-se desde já e não tornar a juntar-se. Pessoas dedicadas lhes servirão de intermediários na separação de seus pertences. Querem se comprometer

⁷⁶⁴ GILLONNAY, 1900D, p. 207-208.

⁷⁶⁵ GILLONNAY, 1976, p. 245.

⁷⁶⁶ GILLONNAY, 1976, p. 244.

⁷⁶⁷ D'APREMONT, 1976, p. 188

⁷⁶⁸ FAVARO, 2004, p. 507.

publicamente a viver honesta e honradamente? Todos os que aqui estão serão testemunhas de sua sinceridade e conversão. Prometem tudo isso? Os dois se olharam e erguendo a cabeça, o rapaz disse: “Pois que não podemos mais nos amar sem pecar, precisamos nos separar”. E ela: “Sim, separemo-nos!” Ele lhe estendeu a mão e ela a apertou, dizendo: “Adeus”! Cada um seguiu seu rumo. A população os felicitou e ambos acompanharam a Missão e permaneceram fieis à palavra empenhada publicamente de não mais pecar.⁷⁶⁹

Grave problema constatado pelos missionários e pelos párocos da RCI era o de casamentos entre pessoas muito jovens. Devido ao grande número de filhos, com trinta anos, a mulher estava envelhecida e, num ambiente familiar extremamente fechado, alguns pais abandonavam a esposa e passavam a viver maritalmente com uma das filhas.⁷⁷⁰

Relações pré-matrimoniais eram frequentes e, em alguns casos, consentidas pelos próprios pais das moças: “Há mães que dizem ao namorado da filha: *Experimente-a*. E acontece.”⁷⁷¹ No núcleo urbano de Flores da Cunha, apesar de toda a pregação dos frades, no ano de 1912, foram seis ou sete os casamentos feitos às pressas pelo fato de as jovens estarem grávidas.⁷⁷² Nos Livros Tombo das paróquias são frequentes as dispensas de proclamas dos casamentos, o que revela que muitos matrimônios eram feitos às pressas pelo fato de as moças já estarem grávidas. Nos mesmos livros são encontradas muitas dispensas de consanguinidade, demonstrando que casamentos entre parentes eram frequentes.

Casamentos arranjados ou feitos contra a vontade da moça resultavam muitas vezes em suicídio por parte das mulheres.⁷⁷³ Outras vezes, as mulheres apareciam mortas, dentro do ambiente doméstico, sem que ninguém conhecesse a causa de sua morte.⁷⁷⁴ Em outros casos, a violência sexual precedia o assassinato da mulher. Tal é o caso em que um homem viola uma menina que trabalhava na sua casa. Quando se dá conta que ela está grávida, mata-a e oculta o corpo no mato. Descoberto, não sofre qualquer tipo de punição.⁷⁷⁵

O aborto como técnica para evitar os filhos resultantes da violência sexual cometida

⁷⁶⁹ D'APREMONT, 1976, p. 188-189.

⁷⁷⁰ “Mariage à un âge trop tendre. La femme est alors vieille à 30 ans; de là désordres faciles entre père et filles. [...] Un fait semblable à La Palmira fut célèbre” (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 76. AC/11A). Apesar do escândalo, o caso de Linha Palmira não teve solução imediata, pois é novamente citado pelo autor em 1903 (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 15. AC/11A).

⁷⁷¹ *Des mères qui disent à 'l'amoso' de leur fille: prove-la. Et se fait.* D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 15. AC/11A.

⁷⁷² D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 28 (1911-1912)*, p. 34. AC/11A.

⁷⁷³ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 84. AC/11A; D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 200. AC/11A narra o caso de uma mulher, também da região de Garibaldi, que ingeriu um frasco inteiro de creolina, sem, no entanto, chegar a óbito.

⁷⁷⁴ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 75; 86. AC/11A.

⁷⁷⁵ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 93. AC/11A. A insensibilidade do clero diante dos abusos sexuais cometidos contras as mulheres aparece nesta frase transmitida por Frei Bernardin: “Triste ! Ce soir même, l'abbé Da Rocha, navré, vient aviser Mons. le Coadjuteur (qui me le dit après) que son église paroissiale vient d'être polluée par l'attentat impur d'un ouvrier sur une jeune fille” (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 18 (1907)*, p. 15. AC/11A). Para o padre, “triste” não era o fato de a jovem ter sido violentada sexualmente, mas de tê-lo sido na igreja.

pelo marido contra a própria esposa era conhecido entre as mulheres da RCI e relatado aos missionários em confissão.⁷⁷⁶

Casos de traição que resultavam em violência e assassinato da esposa eram frequentes. O alcoolismo era, frequentemente, outro fator que gerava violência nas famílias chegando a casos extremos de parricídio.⁷⁷⁷

Quando havia a separação, a mulher era expulsa de casa e obrigada a partir com os filhos sem nenhum bem ou meio para sustentá-los.⁷⁷⁸ Mulheres que caíam em tal situação, normalmente era rejeitadas pela família paterna. Uma das poucas alternativas que lhes restava era a de unir-se com um viúvo e ajudá-lo a criar os filhos de sua união anterior. Quando isso acontecia ficavam privados, ambos, dos sacramentos. Na linha São Silvestre, em Garibaldi, um homem de avançada idade que vivia com uma mulher que havia se separado do marido, solicitou ao Pe. Fronchetti a confissão e os sacramentos. O pároco obrigou-o a expulsar a mulher de casa para depois dar-lhe os sacramentos. A mulher se recusou a sair da casa. O Padre, junto com outros homens, levou-a à força da casa e, amarrada numa carroça, expulsou-a da localidade. No dia seguinte, o homem recebeu os sacramentos e morreu.⁷⁷⁹

A prostituição era comum em toda a RCI. Em Garibaldi, no ano de 1900, três mulheres que exerciam a prostituição instalaram-se em uma casa em frente ao convento das irmãs de São José. Frei Bruno e o pároco, Pe. Fronchetti, escreveram ao Intendente exigindo a sua expulsão da cidade. Elas partiram, mas oito dias depois regressaram. Como o Intendente se negasse a expulsá-las de novo, Frei Bruno ameaçou com a retirada das irmãs da cidade e deu prazo até às 11 horas da manhã do dia 25 de fevereiro para que as prostitutas fossem expulsas. Ao se aproximar a hora, Frei Bruno foi com uma carroça para a frente da casa das irmãs com o propósito de começar a retirada. Diante do fato, começou o alvoroço entre a população. Informado, o Intendente providenciou imediatamente a retirada das três mulheres.⁷⁸⁰

A precária situação econômica de muitas famílias gerou outro tipo de negócio em que o corpo das mulheres dos colonos era explorado. Para conseguir dinheiro, os colonos “alugavam” suas mulheres quando lactantes a famílias abastadas de Porto Alegre a fim de que

⁷⁷⁶ Uma mulher da região de Garibaldi assim relata a Frei Bernardin o procedimento utilizado para evitar os filhos: “Io obbedisco al marito, sí... Sono andata 4 volte al dottore, che, finalmente, m’há dato una machinetta colla quale me libero e posso cosí, senza pericolo di parto, obbidire al marito” (D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 15. AC/11A). Frei Bernardin apresenta-o como um caso de onanismo, mas trata-se, pela descrição, de alguma técnica abortiva. Note-se que a intenção da mulher, ao não recusar a relação sexual, é “obedecer ao marido”.

⁷⁷⁷ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 72. AC/11A narra o caso de um filho que assassina o pai bêbado que os forçava a trabalhar desde os seis anos de idade.

⁷⁷⁸ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 69-70. AC/11A.

⁷⁷⁹ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 164. AC/11A.

⁷⁸⁰ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 28-29. AC/11A.

elas nutrissem seus filhos.⁷⁸¹

Vinganças e crimes familiares eram comuns. D'Apremont narra um caso acontecido em Garibaldi no ano de 1900:

A mulher foi enterrada ontem. É de uma família muito conhecida na cidade. Seu filho ficou dez anos na prisão por ter matado seu cunhado; diz-se que o crime foi feito em combinação com seu pai e talvez com a pobre falecida. É o que se diz. Eu não digo nada. Enquanto ele estava preso em Isabella, junto com seu pai, antes de ir a Porto Alegre cumprir o resto de sua pena, indo sua irmã levar-lhe dinheiro e alimentos, foi morta no caminho, pelo que me foi dito, por um soldado. Ela era, pelo que se diz, uma boa cristã. Este homem que matou seu cunhado foi “padre” de sua localidade. Saindo da prisão, ele queria voltar a viver com sua mulher, mas infelizmente ela já estava unida a outro; ele então, se uniu com uma mulher que havia conhecido na prisão.⁷⁸²

A educação das filhas era rigorosa. Castigos físicos e privação da comida eram usados para inculcar o respeito e a obediência aos pais e evitar que elas caíssem em situações comprometedoras da fama familiar.⁷⁸³ Tais violências contra as filhas e esposas apoiavam-se na cultura patriarcal que considerava a mulher como fonte de todos os males. Para justificar a violência e a submissão das mulheres ao seu domínio masculino, os colonos contavam esta pequena história: “A mulher e o diabo se puseram a discutir. Foram diante de Deus que encarregou São Pedro da questão. Pedro, não podendo pô-los de acordo, cortou a cabeça dos dois. O bom Deus o repreendeu. Recolocou as cabeças, mas nos corpos errados.”⁷⁸⁴

As normas da Igreja em relação ao matrimônio eram empecilho para a regularização das situações familiares. As taxas exigidas para a realização dos matrimônios eram, para muitos colonos, uma barreira intransponível.⁷⁸⁵ A consequência era o aumento da exclusão: casais que não formalizavam sua união através do matrimônio ficavam impedidos de toda

⁷⁸¹ No sermão do dia 14 de setembro de 1900, Padre Teodósio Sanson, de Vespasiano Correa, pediu que os colonos não enviassem suas mulheres lactantes a Porto Alegre (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 88. AC/11A). Não conseguimos, em nossa investigação, localizar nenhum outro registro desta prática. Na memória oral dos descendentes dos imigrantes ela é lembrada: DUGNO, Rovílio; DUGNO, Aurora Boccalon. *Mulheres na imigração italiana. Vila Flores, 16 de fevereiro de 2016. Entrevista concedida ao autor.*

⁷⁸² *Le femme enterée hier. Est d'une famille bien connue dans le pays. Son fils a fait dix ans de prison pour avoir tué son beau-frère; on dit qu'il s'était entendu avec son père et peut-être avec la pauvre défunte. On dit. Je n'affirme rien. Tandis qu'il était en prison à Isabella, avec son père, avant d'aller à Porto Alegre finir sa peine, sa soeur allant leur porter des ressources ou des provisions, fut tuée en route par un soldat, à ce qu'on me dit. C'était, paraît-il, une bien bonne chrétienne. Cet homme assassin de son beau-frère, a été le 'curé' de son endroit. De retour de prison, il aurait voulu retourner avec sa femme, mais cette malheureuse s'était unie à un autre; lui, alors, s'associa à une femme avec qui il avait fait connaissance en prison.* D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 15. AC/11A.

⁷⁸³ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 86. AC/11A.

⁷⁸⁴ *Dire des colons pour expliquer pourquoi les femmes sont si méchantes. La femme et le diable disputent. S'en rapportent au bon Dieu, qui en charge s. Pierre; s. Pierre, ne pouvant les accorder, coupe la tête à tous les deux. Le bon Dieu le gronde. Remet les têtes, mais en se trompant des corps* (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 14 (1906)*, p. 12. AC/11A).

⁷⁸⁵ Frei Alfred de Saint-Jean d'Arves solicitou a Dom Cláudio a isenção de taxas para as dispensas matrimoniais aos paroquianos pobres de Vacaria. O bispo indeferiu o pedido pois, segundo ele, isso facilitaria o relaxamento nos costumes familiares (PARÓQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 54-55. Vacaria, 1904).

participação na vida sacramental e inclusive das bênçãos.⁷⁸⁶

Enquanto as referências às famílias dos imigrantes italianos são frequentes nos escritos dos missionários, escassas são as que se referem às famílias dos brasileiros. Uma das poucas que encontramos faz menção às famílias da região de Vacaria. Ao consultar o provincial de Saboia sobre a possibilidade de admitir na Ordem um jovem que é filho natural, Frei Bruno afirma que, mesmo nas famílias muito cristãs da região, “[...] não é uma grande desonra ser filho natural, pois isso é muito comum.”⁷⁸⁷

Para Frei Pacifique de Bellevaux,

um dos grandes males desta paróquia [de Vacaria] é a indiferença relativa ao casamento religioso. O grande número das famílias está baseado sobre o casamento civil só, e quando se consegue algum casamento religioso, é quase sempre alguns meses depois da união civil, e com a condição de não exigir retribuição.⁷⁸⁸

Em seu período de pároco em Vacaria, Frei Alfred recebeu diversas cartas de admoestação do bispo devido à facilidade com que concedia dispensas matrimoniais. O argumento de Frei Alfred é de que, tendo em conta a situação das famílias e a tradição vacariana, se deveria facilitar as dispensas para que as famílias pudessem ser constituídas conforme as normas eclesiais. Já o bispo argumenta que a facilitação levaria a um laxismo nas relações familiares. Diante da insistência do bispo na observação das normas, Frei Alfred faz apelo ao núncio apostólico que intercede junto ao bispo.⁷⁸⁹

Mesmo defendendo mais flexibilidade, os frades continuavam a defender o matrimônio cristão ante a ameaça de novas leis que viessem comprometer a família. No segundo semestre de 1909, respondendo a Circular de Dom Cláudio, Frei Théophile de Villards-sûr-Thônness recolheu, na paróquia de Vacaria, 5.000 mil assinaturas contra a proposta de lei que visava legalizar o divórcio no Brasil.⁷⁹⁰

Diante da realidade que está, dia a dia, diante dos olhos dos missionários, o discurso eclesial continua afirmando a família como base para a ordem eclesial e social e, na família, a obediência da mulher ao marido e dos filhos ao pai como a única forma de construir uma verdadeira família católica.

⁷⁸⁶ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 15. AC/11A narra um caso acontecido em Garibaldi: a mulher do açougueiro foi pedir a bênção “post partum” a fr. Léon. Como eles não eram casados na igreja, fr. Léon diz que não pode lhe dar a bênção publicamente, mas que lhe dará a bênção a partir do convento.

⁷⁸⁷ GILLONNAY, 2007, p. 267 – Carta de 26 de julho de 1903.

⁷⁸⁸ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 71. Vacaria, 1912.

⁷⁸⁹ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 49-53. Vacaria, 1904. Como argumento favorável à sua postura, o bispo cita o caso de um padrasto que foi dispensado para casar com uma sua enteada com a qual já tinha vários filhos.

⁷⁹⁰ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 60B. Vacaria, 1909. Nova coleta de assinaturas foi realizada em 1912. O número de assinaturas coletado foi bem menor devido à exiguidade do tempo para a coleta (PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 69B. Vacaria, 1912).

O jornal “La Libertá/Il Colono Italiano”, editado em Garibaldi com a colaboração dos capuchinhos e que chegava a um número significativo de famílias na RCI foi a tribuna a partir da qual o modelo ideal de família era pregado. Reproduzindo um discurso de Dom Giovanni Pellizzari, bispo de Piacenza, afirmava que “a sociedade tem necessidade de ser restaurada, mas não será salva a não ser melhorando a família, então, a restauração social acontecerá pela restauração da educação familiar.”⁷⁹¹ Em editorial, o jornal indica o ideal de família católica:

A família é um corpo, do qual o homem é o cérebro e a mulher o coração; no pai domina o juízo e na mãe predomina o afeto. [...] Desse modo, é providencial a união da mulher com o homem na educação dos filhos. Da mesma forma é providencial que acima do coração da mãe seja colocado o juízo do pai, para que este sirva àquele de guia, afim de que a ternura da mãe seja moderada pela reflexão paterna, e desse modo, na educação se alcance o bem material juntamente com o moral dos filhos. A obra da educação dos filhos é resultado do acordo entre pai e mãe, acordo que, ordinariamente, se dá apenas quando a vontade da mulher se conforma àquela do marido, o sentimento dela se submete ao juízo dele, desde que o tenha; isso porque o coração, na ordem moral, deve submeter-se ao julgamento da razão.⁷⁹²

Em outro editorial, o jornal apresenta a família em seus três elementos complementares: o chefe do governo, o ministério e o súdito:

O *pai* representa o poder; ele deve comandar, e aí daqueles pais desgraçados que, com as próprias mãos, arrancam da sua própria cabeça a real coroa da soberania. Eles devem comandar, governar, presidir a família; e o seu império não é autocrático, tirânico; ele não é um déspota, pelo contrário, a paternidade é o poder mais radicalmente oposto ao despotismo, porque é um poder temperado pelo amor. A *mãe* é o *ministro* no governo da família, e o seu ministério se resume e se compendia numa só palavra “*sacrifício*”. A mãe não só ama a família, mas se consagra a ela com uma devoção integral, com um tal espírito de abnegação que não se pode imaginar outro maior; a mãe é o asilo, o santuário do sacrifício e, nesse sentido, é a criatura que mais se assemelha a Deus. O *filho* é o *súdito* no governo da família, e a sua submissão não se confunde com a servidão e muito menos com a escravidão. Oh! O filho não é nem servo nem escravo, mas a dependência que ele, por lei natural, tem em relação aos próprios pais, consiste num obediência racional, afetuosa, terna.⁷⁹³

⁷⁹¹ *La società ha bisogno di essere ristaurata ma non si saverá che migliorando la familia, dunque la ristaurazione sociale nella ristaurazione dell'educazione famigliare.* ALLE donne cattoliche. Il colono italiano, Garibaldi, anno II, n. 49, 11 febbraio 1911, p. 1.

⁷⁹² *La famiglia é un corpo, di cui l'uomo é il cervello e la donna il cuore; nel padre domina il giudizio e nella madre predomina l'affetto. [...] E dunque provvidenza l'unione della donna coll'uomo nella educazione dei figli. E dunque provvidenza che sopra il cuore della madre sai posto il giudizio del padre, affinché questo serva a quello di guida, affinché la tenerezza materna sia moderata dalla riflessione paterna, e così ne risulti il bene materiale insieme e morale dei figliuoli. L'opera della prima educazione dei figli é il risultato dell'accordo fra padre e madre, acorde che ordinariamente si dà soltanto quando la volontà della donna si conforma a quella del marito, il sentimento di lei soggiace al giudizio di lui, se ne hà; siccome il cuore, nell'ordine morale deve lasciarsi guidare dal cervello.* GENITORI, accordatevi. *La Libertá*, Garibaldi, Anno I, n. 47, 29 gennaio 1910, p. 1.

⁷⁹³ *Il padre rappresenta il potere; egli deve comandare, e guai! A quei padri sciagurati que si strappano dalla fronte colle proprie mani la corona regale della sovranità. Egli deve comandare, governare, presiedere la famiglia; e il suo impero non é autocrate, tirânico; egli non é un déspota, anzi la paternité é il potere piu radicalmente oposto al despotismo, perché é un potere temperato dall'amore. La madre é il ministro nel governo della famiglia, e il suo ministero si reassume e si compendia in una sola parola 'sacrificio'. La madre non solo ama la famiglia, ma si consacra ad essa con una devozione intera, con uno spirito di tale abnegazione che non si può concepire il maggiore; la madre é l'asilo, il santuario del sacrificio, e sotto questio rispetto é la*

O fundamento da estabilidade da família é a autoridade sagrada do pai: “O Cristianismo, além da autoridade soberana, deu ao pai quase um caráter sacerdotal e pontifical. Ele pode *abençoar* a sua prole, e a sua bênção vem confirmada pelo céu.”⁷⁹⁴

Do ambiente familiar depende o futuro dos filhos, por isso a educação deve ser a preocupação principal dos pais. Seguindo o padrão patriarcal, a responsabilidade pelos filhos é colocada sobre os ombros da mãe. E isso é visto como parte da lei natural:

À educação materna muitos não dão importância, no entanto, depende dela ter um filho anjo ou demônio. Isso acontece não só por lei divina, mas também por lei natural. Às mulheres, mais que ao homem, cabe a missão de educar, fisicamente e moralmente: ela tem dons especiais dados pelo Criador para tal fim. Com o coração e com a palavra, ela tudo alcança.⁷⁹⁵

Segundo o jornal, a educação se dá sobretudo pelo exemplo:

Quando um pai e uma mãe pregam com o exemplo de uma conduta privada e pública nitidamente virtuosa e sem temor; quando se respeita a moral, quando se fala e se age corretamente diante dos próprios filhos, quando se é pessoa de caráter, oh! A família cresce educada, respeitosa das leis, do decoro e da moralidade.⁷⁹⁶

Em outro editorial são apresentadas as “regras de ouro” para a boa educação dos filhos. Assumindo o papel de um pai de família que soube educar os seus filhos, o jornal apresenta as sete regras que se baseiam, fundamentalmente, na obediência:

1. Antes de mandar, eu era o primeiro a fazer; e antes de dar uma ordem, eu pensava nela detidamente;
2. Acostumei os filhos a obedecer rapidamente, e os fiz entender que é seu dever obedecer;
3. Eu sempre os amei muito, mas me fiz sempre respeitar;
4. Nunca permiti que contradissem ou respondessem;
5. Eu e minha mulher estávamos sempre de acordo, para não escandalizar os filhos, e não ensiná-los a desobedecer aos mandamentos de Deus e da Igreja e aos nossos;
6. Desde pequenos os acostumamos ao trabalho, mas sem prejudicar sua saúde;
7. Finalmente, todos os dias eu os recomendava a Deus.⁷⁹⁷

criatura che piu si rassomiglia a Dio. Il figlio é il súdito nel governo della famiglia, e la sua sudditanza non si confonde colla servitù e molto meno colla schiavitù. Oh! Non davvero; il figlio non è servo ni schiavo, ma la dipendenza ch'egli per legge di natura há verso i propri genitori consiste in una obbedienza ragionevole, afetuosa, tenerissima. LA FAMIGLIA. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno IV, n. 21, 3 agosto 1912, p. 1.

⁷⁹⁴ *Il cristianesimo oltre all'autorità sovrana há dato al padre quase um carattere sacerdotale e pontificale.* LA FAMIGLIA. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno IV, n. 21, 3 agosto 1912, p. 1.

⁷⁹⁵ *All'educazione materna, molti non danno importanza, eppure dipende dalla madre avere un figlio anjo o demônio. Ciò avviene non solo per legge divina positiva ma anche per legge naturale. Ala donna più che all'uomo si addice la missione dell'educare, fisicamente e moralmente: ella há doti speciali fornitele dal Creatore a tal uopo. A tutto ella arriva col cuore e colla parola.* ALLE DONNE cattoliche. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno II, n. 49, 11 febbraio 1911, p. 1. Sobre a família como espaço de educação, ver: LA FORZA dell'educazione. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno III, n. 8, 29 aprile 1911, p. 1.

⁷⁹⁶ *Quando un padre e una madre predicano col'esempio di una condotta privata e pubblica schiettamente virtuosa e intemerata; quando si rispetta la morale, quando si parla e si agisce correttamente davanti ai propri figliuoli, quando si é persone di carattere, oh! la famiglia cresce educata, rispettosa delle leggi, del decoro e della moralità.* SCARPA grossa, cervello fino. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, de 3 de agosto de 1912, p. 1

⁷⁹⁷ *1. Prima di comandare, io era il primo a fare; e prima di dare um ordine, ci pensavo su molto tempo. 2. Accostumai i figli ad obbedire subito, e lor feci intendere che era il loro dovere di obbedire. 3. Gli amai sempre tanto, ma mi feci sempre rispettare. 4. Mai permisi che contradicessero, o rispondessero. 5. Io e la mia donna*

Na seção em língua portuguesa, o jornal faz eco ao “Correio do Povo” que, diante da crise vivida pela sociedade, faz um apelo para o soerguimento moral da família. O inimigo apresentado pelo jornal é o cinema que estimula a perda da moralidade no ambiente familiar. Para combater este mal é necessário o consórcio dos poderes públicos – federais, estaduais e municipais – dos cidadãos honestos e dos pais de família. As mais ameaçadas são as moças seduzidas por leituras, pinturas e más companhias, a perder o pudor. Tal se expressa no jeito de olhar, de falar, de caminhar e de vestir de modo que não mais se pode perceber a diferença entre uma donzela e uma mulher mundana. Na lógica do autor, a liberdade é a grande ameaça para a moral da família:

Qual é a poesia, o encanto de uma donzela? A modéstia, o pudor! Quando o pudor desaparece, que é que o substitui? Ah! Pais, ah!! Deixais crescer vossos filhos em plena liberdade; deixai-os andar por toda parte, a qualquer hora, ver e ouvir de tudo. Não vos queixeis quando os virdes descidos a chafurdar na lama, perdidas a honra e a saúde!⁷⁹⁸

4.6.4.1 As mulheres italianas no discurso dos missionários franceses

Na dinâmica da reforma romanizante, o novo tipo de Igreja que se quer construir inicia com um novo tipo de clero e de religiosos. Sua principal característica é o afastamento do mundo e, ao lado da obediência estrita aos mandamentos romanos, a castidade apresenta-se como a virtude maior do padre e do religioso. Na mentalidade patriarcal e machista, as mulheres são a grande tentação para a virtude sacerdotal e a familiaridade com elas deve ser evitada a todo preço.

Recém-chegados em Garibaldi, os Freis Bruno e Léon depararam-se com a situação inusual de conviver na mesma casa com uma mulher. A casa paroquial ainda não estava concluída e Pe. Fronchetti e sua irmã que lhe servia como cozinheira seguiram morando com os frades na casa doada pelo Pe. Tiecher. A situação durou mais de um ano e foi assunto frequente nas cartas de Frei Bruno ao Provincial. Do ponto de vista econômico, a convivência era vantajosa. Frei Bruno não via nisso perigo, pois ela “[...] é tão reservada, tão séria e tão piedosa quanto se poderia desejar; mas, enfim, como vós dizeis: a prudência é mãe da segurança, e tão logo tenhamos um frade para a cozinha nós nos separaremos.”⁷⁹⁹

eravamo sempre d'accordo, per non dare scandalo ai figli, e non insegnare loro a disubbidire ai comandamenti di Dio e della Chiesa e ai nostri. 6. Fin da piccoli gli accostuai al lavoro, ma senza rovinar loro la salute. 7. Finalmente ogni dì gli raccomandai a Dio. LA FAMIGLIA cristiana. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno II, n. 20, 23 luglio 1910, p. 1.

⁷⁹⁸ É NECESSÁRIO pormos um dique. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 44, n. 51, 26 febbraio 1910, p. 3.

⁷⁹⁹ GILLONNAY, 2007, p. 40 – Carta de 5 de setembro de 1896. Sobre a convivência com Pe. Fronchetti e sua irmã, ver também: GILLONNAY, 2007, p. 50 – Carta de 16 de novembro de 1896; GILLONNAY, 2007, p. 59 – Carta de 25 janeiro 1897; GILLONNAY, 2007, p. 75 – Carta de 19 junho 1897.

Seguindo a tradição capuchinha saboiarda e da vida religiosa masculina em geral, Frei Bruno relata ao provincial que “[...] nós fugimos tanto quanto possível, conforme vossa opinião a ‘familiaritatem mulierum’.”⁸⁰⁰ Não só a distância, mas o cuidado nos relacionamentos femininos era constante: “Vós nos recomendáveis, M. R. Padre: *Cavete a mulieribus...* Nós tratamos de fazê-lo e eu espero que o bom Deus nos dará sempre a graça para isso.”⁸⁰¹ Assim que Pe. Fronchetti e sua irmã mudaram-se para a casa paroquial, os frades colocaram em prática as normas conventuais. Não só as mulheres não eram admitidas no convento, como os frades evitavam visitá-las em suas casas:

Eu faço questão de ser severo na questão da clausura e da relação com as mulheres. Não fazemos visitas e não temos parlatório. Com isso nos sentimos bem: não que haja aqui maior perigo que na França, pelo contrário, penso que aqui o perigo é menor; mas as línguas de alguns são mais maldosas e tem gente que não tem vergonha em caluniar.⁸⁰²

Tal cuidado nas relações com as mulheres não é para o Provincial de Saboia um incômodo, mas uma salvaguarda para os frades. Segundo ele, mesmo sendo os italianos muito mais castos e respeitosos para com os padres e religiosos do que os brasileiros, entre eles também há aqueles que estão sempre prontos a julgar. Melhor então, segundo ele, que os “[...] religiosos se garantam não saindo a não ser em caso de necessidade, e evitando toda aparência de familiaridade, mesmo aquela que, na França, seria simplesmente um sinal de civilidade: ‘potius ursus quam porcus’.”⁸⁰³

Na atividade pastoral os frades precavam-se contra toda e qualquer possibilidade de um relacionamento suspeito com as mulheres. Em carta circular, Frei Bruno, invocando a autoridade do bispo que exigia cuidado absoluto na confissão, impôs aos frades algumas regras para a confissão de mulheres:

- a) Proibição absoluta de confessar mulheres depois da hora do Ângelus;
- b) Nunca confessar mulheres face à face, ou seja, sem que haja uma separação por uma tela ou uma grade;
- c) Nunca confessar mulheres atrás do altar. Onde houver confessionários atrás do altar, se for possível aos frades, devem removê-los. Se não depender dos frades sua remoção, eles ali não podem confessar;
- d) No caso de confissão de enfermas em sua cama ou quarto, a porta deve ficar sempre aberta

⁸⁰⁰ GILLONNAY, 2007, p. 50 – Carta de 16 de novembro de 1896.

⁸⁰¹ GILLONNAY, 2006, p. 38 – Carta de 16 de julho de 1896.

⁸⁰² GILLONNAY, 2007, p. 94 – Carta de 29 dezembro 1897.

⁸⁰³ *Nos religieux se garantissent en ne sortant que par nécessité, et en évitant toute apparence de familiarité, même ce qui passerait pour de la politesse en France: potius ursus quam porcus.* LA ROCHE, Raphael de. Rapport sur la visite canonique à Rio Grande do Sul (Brésil). *Analecta ordinis minorum capuccinorum*, Roma, Fasc. IX, p. 264-272, septembris 1902. Esta nota: p. 270.

durante a confissão;

e) Mulheres nunca devem ser confessadas na sacristia, mesmo as surdas.⁸⁰⁴

Sobre o exercício de liderança por parte de mulheres na igreja no contexto da imigração italiana, não encontramos nenhuma menção nos documentos deixados pelos missionários.

As contradições em relação ao papel da mulher na sociedade aparecem quando a educação, preconizada pelos próprios missionários, começou a oferecer às jovens filhas dos imigrantes outras possibilidades de vida. Tal aparece na situação descrita por Frei Bernardin em Flores da Cunha e reflete a possibilidade de jovens moças trabalharem fora de casa e com isso ganhar autonomia em relação às famílias. Assim é descrita a situação:

As jovens de Nova Trento ganham pouco dinheiro; também não gastam muito! Estão nas mesmas condições de todas as jovens das colônias italianas. O motivo desta condição não está precisamente *na falta de instrução, pois as jovens de Nova Trento são tão instruídas quanto as jovens das outras colônias*. [...] As jovens de Nova Trento e de todas as colônias italianas do Rio Grande do Sul até hoje sempre participaram dos trabalhos dos pais e irmãos. Se por própria conta assumiram algum trabalho remunerado, foi apenas em seus momentos de lazer. Admirar-se-iam se lhes fosse proposto *viver por própria conta, isolando-se da vida comum da família*. [...] De resto [...] numerosas são as jovens e numerosas também as outras pessoas, *mesmo homens*, que fazem como as jovens de Nova Trento: *preferem fazer trança a trabalhar numa fábrica*.⁸⁰⁵

Fazer trança é um trabalho doméstico que mantém a jovem presa à família, seja pelo controle exercido pelas mães como pela pouca rentabilidade proporcionada pela atividade.⁸⁰⁶ Trabalhar na fábrica, opção possível através da educação adquirida, além de ser mais lucrativo, dava à jovem autonomia por ser um trabalho fora do ambiente familiar e a remuneração ser dada diretamente à jovem e não mais à família. Tal situação rompia com o sistema patriarcal.

Não sabemos, na situação real, qual seria a opção das jovens. A do missionário, é clara: as jovens, mesmo instruídas, devem permanecer dependentes da família.

4.6.4.2 As mulheres brasileiras

Enquanto as famílias e as mulheres italianas, mesmo contestando-o na prática, aceitavam o discurso normatizador dos missionários, pois já o traziam em sua bagagem cultural e religiosa da Itália, o mesmo não acontecia com as mulheres na região habitada predominantemente por brasileiros. A liderança exercida por elas, tanto nas famílias como na

⁸⁰⁴ GILLONNAY, Bruno de. Carta Circular. Conde d'Eu, 4 mars 1905. AC/7P/P Bruno circulaires.

⁸⁰⁵ D'APREMONT, 1976, p. 140. Grifos nossos.

⁸⁰⁶ BATTISTEL, Arlindo Itacir; COSTA, Rovílio. *Assim vivem os italianos*. A vida italiana em fotografia. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1983. Esta nota: p. 1406-1407.

Igreja é notada pelos missionários que tomam suas precauções e ensaiam enquadrá-las ao sistema romano.

Segundo Frei Bernardin, “no Brasil, mais talvez que em qualquer outro lugar, a mulher que quer, pode tudo.”⁸⁰⁷ Até mesmo a autoridade do bispo é solapada pela astúcia das mulheres para arrancar-lhe concessões que contradizem a vontade dos párocos:

Certos Bispos do Brasil fazem o desespero dos bons vigários, por soluções intempestivas e definitivas e prematuras. [...] Em contato permanente com políticos, pessoas que choram e multiplicam as mentiras, com ar da maior candura do mundo, e as comissões com argumentos capazes de fazer perder a cabeça aos mais hábeis; e as delegações femininas, sempre encantadoras e, às quais, sobretudo no Brasil, é difícil recusar algo, não é de estranhar que a um dado momento, mesmo o Bispo, não se deixe enganar ou enternecer.⁸⁰⁸

O perigo maior, para os frades, situa-se no campo da castidade. Tal é anotado por Frei Raphael após sua visita em 1902: “É necessária uma grande circunspeção com os brasileiros no terreno da castidade; com facilidade, eles fazem coisas erradas, e mais facilmente ainda creem que os outros se comportem segundo a sua medida.”⁸⁰⁹ Para evitar qualquer deslize dos frades, após a visita provincial de 1906, medidas severas foram tomadas em Vacaria pelo superior da missão: “Conforme o uso até agora adotado nesta casa, não sejam introduzidas mulheres no locutório a não ser por grave necessidade e nunca à noite, mesmo em companhia de consanguíneos.”⁸¹⁰

Mas foi na atuação pastoral que se mostrou todo o esforço dos frades para reduzir ao domínio eclesiástico as mulheres brasileiras acostumadas ao exercício da liderança familiar e

⁸⁰⁷ D'APREMONT, 1976, p. 43.

⁸⁰⁸ D'APREMONT, 1976, p. 131.

⁸⁰⁹ *Il est besoin d'une grande circonspection avec les Brésiliens sur le terrain de la chasteté; ils font facilement le mal, et le croient plus facilement encore dans les autres qu'ils jugent à leur mesure.* LA ROCHE, 1902, p. 270. A desconfiança era recíproca. Os vacarianos também temiam os frades e se negaram a confiar aos capuchinhos a direção espiritual de um colégio feminino: “Uma vez encerrada a pregação daquelas primeiras missões, quis [Frei Bruno] sondar o terreno. [...] Adiantou a ideia da fundação de um colégio das Irmãs de São José que se destinaria à instrução e à educação da juventude feminina. Ao mesmo tempo, propôs, que a direção espiritual, quer das irmãs, quer das alunas, estaria entregue aos Capuchinhos. Ora, tal plano de um colégio feminino ser confiado à direção espiritual dos Capuchinhos não coadunava com a mentalidade desconfiada do povo daqueles tempos” (STAVINSKI, 1970, p. 84-85).

⁸¹⁰ GILLONNAY, 2007, p. 396 – Carta de 18 de setembro de 1907. Tais precauções não impediram que, no ano de 1907, um dos jovens frades franceses “caísse em tentação”, tal qual narrado por Frei Bruno: “Este jovem Padre que estava em Vacaria há dois meses e meio, parecia contentar todo mundo, tanto dentro como fora do Convento. [...] Mas eis que nestes últimos dias eu recebi do Pe. Théophile uma carta onde havia o seguinte: ‘A respeito do novo Padre (o Pe. Cristóvão) eu vos devo colocar a par de uma histórica que aconteceu. Outro dia eu o enviei quatro dias para fora, não era muito. Na viagem ele encontrou uma mulher, ainda não batizada já unida em concubinato. O Padre achou por bem administrar-lhe o batismo sem, no entanto, casá-la, pois não tinha os poderes. Ele deveria ter-se abtido, mas isso não é nada! No seu retorno, ele disse o seguinte ao Pe. Germain e ao fr. Arsène: ‘Oh! Que mulher eu vi, que olhos bonitos, bela estatura, um busto admirável!’ Não se contentando com isso, ele repetiu quase as mesmas palavras ao Ir. Florent (um dos Ir. das Escolas Cristãs). [...] Meu Deus! Que será de nossa Missão em Vacaria se houvesse apenas a sombra dessas coisas vis’.” O frade em questão foi imediatamente retirado de Vacaria e enviado para trabalhar como professor em Veranópolis. (GILLONNAY, 2007, p. 409-410 – Carta de 26 de dezembro de 1907).

religiosa. Ao descrever a visita do bispo, acompanhado pelos capuchinhos, em um lugar habitado por brasileiros, Frei Bernardin mostra a importância dada pelos missionários à disputa pela “alma das mulheres”, sejam elas jovens ainda não casadas ou já senhoras mães de família. Vejamos primeiro um relato de conversão de jovens mulheres:

Numa das paróquias mais afastadas da região [...] o bispo coadjutor havia esgotado todos os recursos de seu zelo e os de seus companheiros para atrair as almas de boa vontade à prática dos sacramentos. O resultado era quase nulo. Os jovens eram quase todos ímpios e haviam organizado um clube de oposição. Cada um doutrinava uma jovem sobre quem exercia bastante influência, conforme o costume da região, para servir-lhe de diretor de consciência, direção que consistia em persuadi-la de que Deus é um mito. [...] Todavia, nos últimos dias da missão, algumas jovens das melhores famílias do lugar [...] decidiram se confessar em grupo e fazer uma comunhão geral. [...] Mal tinham elas entrado na Igreja, eis que chega um numeroso batalhão de rapazes que, circundando-as, procuram dissuadi-las do projeto, por palavras irônicas. A maioria não se deixou abalar, outras capitularam. [...] Na manhã seguinte, o Senhor bispo se preparava para seguir viagem. [...] Mas eis que de repente [...] um grupo de jovens pede para falar-lhe. [...] “Senhor bispo”, diz a jovem encarregada de falar em nome de todas, “estamos aqui para pedir-lhe perdão e gostaríamos que nos dissesse como poderíamos reparar o mal que fizemos. [...] Sim, Senhor Bispo, temos vergonha de dizê-lo, mas fomos covardes. Como as nossas amigas, queríamos nos confessar e receber a santa comunhão. Receando as zombarias dos rapazes recuamos. Fomos covardes. Tivemos vergonha da religião e de Jesus Cristo. Queremos nos confessar e comungar. Os rapazes podem voltar, não temos receio deles. Acima de tudo, queremos agradecer a Deus”⁸¹¹

O relato sobre a conversão de uma senhora de importância é menos rico em detalhes, mas não menos revelador do valor que os missionários davam à conversão das mulheres brasileiras como meio de garantir a ordem familiar e religiosa dentro do novo paradigma religioso em implantação:

Aconteceu, também, numa cidade às margens do Uruguai, onde o mesmo D. Pimenta, que estava em visita pastoral, insistia pregando a necessidade e a obrigação dos sacramentos. [...] A esposa do mais importante chefe político do lugar era muito boa, piedosa, dedicada à Igreja, mas à antiga moda brasileira, i. é., não frequentava os sacramentos, mas sempre ajudando as solenidades externas de algumas festas religiosas do ano. A boa senhora não sentia nenhum entusiasmo em levar as pessoas à confissão e à comunhão. Achava mesmo que nada conseguiriam. O mais bonito, contudo, foi que no dia seguinte o Senhor Bispo, que devia celebrar a Missão, não chegava, continuava retido no confessionário pela boa senhora que, após ter dado publicamente o exemplo da confissão, apresentou-se com os outros à mesa da Comunhão. Bispo e Vigário estavam encantados por tão feliz êxito.⁸¹²

No caso das jovens, o embate é ideológico. Graças à presença do bispo e dos missionários, elas são libertadas da má influência dos jovens que as querem convencer da inexistência de Deus e do caráter perverso da religião. Certamente está Frei Bernardin aqui pensando na influência positivista e maçônica junto à juventude.

No caso da senhora rica e influente, a disputa se dá no interior do próprio catolicismo. A mulher passa de uma religiosidade “à antiga moda brasileira” a dar, publicamente, através

⁸¹¹ D’APREMONT, 1976, p. 51-52.

⁸¹² D’APREMONT, 1976, p. 52.

da confissão e da participação na Comunhão, exemplo público de fé e de submissão à Igreja, na pessoa do Bispo que representa o modo correto de ser católico.

Em ambos os casos, a submissão aos sacramentos e o reconhecimento da autoridade do Bispo são a demonstração da vitória do novo projeto de Igreja sobre a ideologia que sustenta o estado republicano e o catolicismo brasileiro que precisa ser purificado e enquadrado nos moldes romanos.

Num outro relato, muito similar ao segundo acima apresentado, a “dona da casa [...] uma senhora imbuída de toda a impiedade moderna [e] com um espírito volteriano dos mais inflexíveis”, depois de aceitar a confissão, “chamando os filhos e os empregados, dizia-lhes, em tom autoritário e ao mesmo tempo materno, como é próprio das senhoras das fazendas brasileiras: ‘Até agora só tinha falsas ideias sobre a religião em geral e, em particular, sobre a confissão. [...] Vamos, preparem-se, o padre os confessará, um após o outro’”.⁸¹³

Cabe ainda ressaltar que, em nenhum momento das duas descrições, é feita qualquer referência à possível mudança dos jovens ou do “chefe político do lugar”, esposo da senhora que se converte. A lógica do missionário é a que fica explícita no terceiro relato: a partir da mãe, a “missionária do lar”, filhos, filhas e empregados – a velha casa patriarcal – são convertidos à verdadeira fé católica.

4.6.4.3 As religiosas consagradas

Além das mulheres italianas e brasileiras, os relacionamentos femininos dos frades incluíam as mulheres religiosas de vida consagrada, as “irmãs”. Devido à afinidade cultural e linguística, o grupo de irmãs mais próximas dos frades foram as Irmãs de São José de Moûtiers que se estabeleceram em Garibaldi no ano de 1898. Nas cartas de Frei Bruno elas aparecem com frequência.⁸¹⁴ O mesmo acontece no relatório de Frei Bernardin.⁸¹⁵ A presença e o trabalho delas é estimado pelos frades e considerado indispensável à missão, tanto nas paróquias por eles atendidas, como nas do clero diocesano.⁸¹⁶ Isso, porém, não foi suficiente para que houvesse uma relação de igualdade entre os dois grupos. Consciente ou inconscientemente, o sistema patriarcal de sociedade e da Igreja na qual os frades se situavam, aflorava nos momentos de tensão.⁸¹⁷

⁸¹³ D'APREMONT, 1976, p. 68.

⁸¹⁴ GILLONNAY, 2007.

⁸¹⁵ D'APREMONT, 1976.

⁸¹⁶ GILLONNAY, 2007, p. 37; 215; 270; 316; 380.

⁸¹⁷ FIORENZA, 1993; FIORENZA, Elisabeth Schussler. O rei está nu: autocompreensão ekklesial democrática e autoridade romana kyriocrática. *Concilium*, Petrópolis, n. 281, p. 69-77, 1993.

Nas relações pessoais, os frades guardavam as precauções costumeiras à época:

Nós vivemos muito separados do mundo. Nada temos de parlatório e não fazemos nenhuma visita, exceto as exigidas pelo ministério. Até as Religiosas de S. José não colocam jamais o pé à nossa porta. *Eu as adverti desde o princípio e elas tomaram em conta minha advertência.*⁸¹⁸

Note-se que a responsabilidade para manter a devida distância é atribuída às irmãs. Quando elas tentavam uma aproximação, mesmo um gesto de gentileza, havia uma recusa por parte dos frades, como o mostra a narrativa de Frei Bernardin acerca do acontecido com Frei Bruno numa manhã em que havia ido celebrar missa no convento das irmãs em Garibaldi:

Uma destas manhãs, a Madre Superiora pediu ao Reverendíssimo de aceitar tomar o café da manhã com elas. O padre recusou, como sempre. “Como nós temos agora uma ou duas vacas, nós teremos suficiente [leite] para vos oferecer um café da manhã”. “Quando vós tiverdes em abundância, vós enviareis ao convento, mas nós não o tomaremos aqui”. “Oh, nós já havíamos pensado nisso.”⁸¹⁹

A precaução é tanta que Frei Bruno teme entregar a confissão das irmãs a outros frades.⁸²⁰ Tal restrição é mal vista por Frei Léandre de Bellevaux que considera tal atitude um cerceamento à liberdade que, quando introjetado e reproduzido pelas próprias irmãs, acaba gerando um clima de desconfiança e a opressão de umas irmãs sobre as outras. Em carta a Frei Bernardin solicitando ajuda para acabar com tal sistema, assim se expressa ele:

Um primeiro e grave abuso, é aquele de não deixar às consciências a liberdade da qual elas teriam necessidade. Em Conde d’Eu, as religiosas que, usando de seu direito, se dirigem quando a ocasião se apresenta a outros confessores que não o Reverendíssimo Padre Bruno, são mal vistas pela Superiora. Esta última não temia um dia advertir sem rodeios as noviças que ela não tinha nenhuma confiança naquelas que se dirigiam a outro confessor. Tal maneira de agir pode ter consequências muito graves. [...] Estas violações de consciência acontecem todos os anos. Não é sempre a superiora que tem a linguagem acima referida. Muitas vezes são suas imitadoras que dizem às outras frases como estas: “Ela deve ter feito uma de bem grossa para não ir ao P. Bruno”, etc.⁸²¹

⁸¹⁸ GILLONNAY, 2007, p. 155 – Carta de 8 de janeiro de 1900 (grifo nosso). A mesma afirmação se repete em outras cartas: “Quanto a nossas relações com as Religiosas, elas são muito severas. Elas nunca põem o pé à nossa porta. Nós vamos até elas em caso de real necessidade, mas jamais sozinhos” (GILLONNAY, 2007, p. 125 – Carta de 16 de fevereiro de 1899); “As Irmãs são sempre muito sensíveis à vossa lembrança. – Eu cuido e nós cuidamos em observar a severidade que vós nos recomendastes” (GILLONNAY, 2007, p. 253 – Carta de 24 de fevereiro de 1903).

⁸¹⁹ *Un de ces matins, la Mère supérieure demande au T. R. d’accepter le déjeuner chez elles. Le père refuse, comme toujours. ‘Comme nous avons puis une ou deux vaches, nos aurons assez pour vous fournir à déjeuner. — Quand vous abonderez, vous enverrez au couvent, mais nous ne prendrons pas ici’. — Oh, nous y avons bien déjà pensé.’* D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 75. AC/11A. Apesar das precauções e da distância, os frades nunca deixaram de rezar diariamente missa no convento das irmãs, mesmo quando isto contradizia ordens do superior provincial. Ver: GILLONNAY, 2007, p. 386 – Carta de 24 de junho de 1907.

⁸²⁰ GILLONNAY, 2007, p. 107 – Carta de 25 de junho de 1898.

⁸²¹ *Un premier abus et grave, c’est qu’on ne laisse pas aux consciences la liberté dont elles auraient besoin. A Conde d’Eu, les religieuses, qui, usant de leur droit, s’adressent lorsque l’occasion s’en présente, à d’autres confesseurs que le T. R. P. Bruno, sont mal notées auprès de la Supérieure. Cette dernière ne craignit pas un jour d’advertir sans ambage les novices qu’elle n’avaient point de confiance en celles qui s’adressaient a un autre confesseur. Une telle manière d’agir peut avoir les conséquences les plus graves. [...] Ces violations de conscience se produisent chaque année. Ce n’est pas toujours la supérieure qui tient le langage imprudente rapporté plus haut. Souvent ce sont ses imitatrices, qui disent aux autres des phrases comme celle-ci: ‘Il faut*

É na direção espiritual que se revelou o modo de os frades, especialmente Frei Bruno, administrarem seu relacionamento com as irmãs. Durante todo o tempo em que esteve no Brasil, ele fez questão de manter-se na direção espiritual das irmãs. Formalmente, esta tarefa cabia ao bispo. Mas Dom Cláudio sempre delegou-a aos frades e Frei Bruno fez o possível para que ela não fosse confiada a outro além dele. Para Frei Bruno, “[...] sem direção, as religiosas se perdem no Brasil”.⁸²² E isso não pelas dificuldades da realidade e da missão, mas devido à deficiência da condição feminina:

Se estas irmãs não tem de vez em quando um padre que as conheça e que as faça prestar conta do estado de sua alma, o que se tornará sua vida religiosa dentro de algum tempo? Eu digo um padre que as conheça, pois, a maior parte das mulheres não se deixa conhecer facilmente. Eu li em Sta. Teresa, mas não achava que fosse tão verdadeiro. A Santa dizia a um padre que ele a fazia rir ao dizer-lhe que conhecia perfeitamente uma postulante; e ela acrescentava: “Nós, mulheres, dificilmente nos conhecem, e eu conheço mulheres que se confessam a um padre há vários anos sem que este as conheça ainda”.⁸²³

O medo de encontrar-se e ter que dialogar de igual a igual com mulheres que ele não conhecia e, está consciente, jamais poderia conhecer, levava-o a refugiar-se no confessionário, lugar a partir do qual a instituição eclesial lhe permitia autoridade sobre as irmãs: “Separar a direção da confissão, eu acho impossível; pois: 1) as mulheres não se dão a conhecer fora do confessionário, e 2) o cara a cara no parlatório é cheio de perigo: jamais eu me submeteria a isso nem o aconselharia.”⁸²⁴

A insistência de Frei Bruno em manter-se na direção espiritual foi objeto de muitas críticas e suspeitas entre os frades, tanto os do Brasil como dos superiores franceses e até mesmo de Dom Cláudio.⁸²⁵ Entre outras acusações estava a dele submeter-se à autoridade da superiora das irmãs de São José. Contra tal acusação que o coloca em posição inferior a uma mulher, ele responde asperamente: “Dizer que Irmã Margarida me fez renovar os poderes, é insinuar que eu coloco mulheres nos meus conselhos. Ora, essa fraqueza eu não a tenho.”⁸²⁶

A decisão de manter as irmãs sob a autoridade clerical aparece também quando Frei Bruno é chamado a mediar os conflitos que surgem entre os párocos e as irmãs. Em Antônio Prado, quando as irmãs entraram em conflito com o Pe. Finotti, a solução encontrada foi a de retirar a superiora da comunidade e enviá-la para Vacaria. Só assim “a paz foi selada” e a

qu'une telle en ait fait de bien grosses pour ne pas aller au P. Bruno', etc. BELLEVAUX, Leandre de. Lettre à Fr. Bernardin. In: D'APREMONT, Bernardin. *Journalier* 20 (1908). AC/11A.

⁸²² GILLONNAY, 2006, p. 377 – Carta de 19 de maio de 1907.

⁸²³ GILLONNAY, 2006, p. 377 – Carta de 19 de maio de 1907.

⁸²⁴ GILLONNAY, 2006, p. 378 – Carta de 19 de maio de 1907.

⁸²⁵ GILLONNAY, 2007, p. 209; 270; 316; 340; 355-356; 363-364; PONCE DE LEÃO, Cláudio José. Lettre au Provincial de Savoie. Porto Alegre, 26 janier 1902. AC/17P/Lettres d'Évêques.

⁸²⁶ GILLONNAY, 2006, p. 376.

autoridade do pároco foi mantida.⁸²⁷

Já em Caxias, quando o Pe. Carmine Fasulo entrou em conflito com as irmãs, mesmo sabendo que a razão estava com elas, Frei Bruno evitou intervir para não entrar em conflito com o Pároco e deixou que os leigos tomassem a defesa das irmãs:

Pe. Carmine, com sua impetuosidade, se lança há alguns meses contras as Irmãs, tratando de arrastar os outros párocos com ele. Por que? Em resumo, por uma vendeta de napolitano. Párocos que ele tentou influenciar me disseram confidencialmente que ele não tinha nenhum motivo para agir de tal modo. Contentei-me em ser espectador de todas essas mesquinhas. Pe. Carmine encontrou diante dele muita gente que não era tão tímida como as Irmãs de S. José e ele se retirou de Caxias.⁸²⁸

Junto com a confissão, os retiros eram uma ocasião para Frei Bruno inculcar nas irmãs o respeito e a obediência aos párocos:

Especificamente em relação ao modo delas procederem com os Párocos, eu lhes recomendei a maleabilidade e o respeito de um modo muito sério durante o retiro. Eu lhes recordei isso na partida para suas respectivas residências, também escrevi a uma sobre o mesmo tema. No entanto, se não fiz o suficiente, farei ainda mais, a fim que o bem se faça mais perfeitamente e que as almas agradem ainda mais a J.C.⁸²⁹

Apesar da tentativa de controle por parte dos frades e dos conflitos com os párocos, tanto capuchinhos como diocesanos, o temor de Frei Bruno de que a falta de uma firme orientação levasse as irmãs a “perder-se ou dar escândalo” não se efetivou.⁸³⁰ Em poucos anos a presença das Irmãs de São José se estendeu a todas as regiões do RS e sua atividade educativa e missionária ajudou a consolidar o projeto renovador da Igreja através da educação, da saúde e da assistência social.⁸³¹

4.7 Conclusão do capítulo

As capelas na RCI constituíram um processo eclesial muito particular dentro da história do catolicismo no RS e, sem temor de exagero, no Brasil como um todo. Segundo Manfroi, elas nasceram e se estruturam como uma “igreja da comunidade” e, nesse sentido, não se enquadravam no sistema paroquial europeu devido, em primeiro lugar, à ausência de padres e, em segundo, à falta de uma estrutura centralizadora como a da paróquia e diocese. Mesmo sendo estas existentes na região, estavam tão longe que tanto não respondiam às necessidades dos imigrantes como não podiam controlar a vida religiosa destes. Por outro lado, também não eram estruturas religiosas típicas da sociedade portuguesa onde uma família

⁸²⁷ GILLONNAY, 2007, p. 253 – Carta de 24 de fevereiro de 1903.

⁸²⁸ GILLONNAY, 2007, p. 435 – Carta de 27 de junho de 1909.

⁸²⁹ GILLONNAY, 2007, p. 363-364 – Carta de 14 de março de 1907.

⁸³⁰ GILLONNAY, 2006, p. 381 – Carta de 19 de maio de 1907.

⁸³¹ D'APREMONT, 1976, p. 169-178.

era a “dona” da capela e tinha um padre a seu serviço.⁸³²

Tratava-se, para usar a expressão de Boff, de uma verdadeira eclesiogênese.⁸³³ No vazio institucional, os imigrantes usaram de sua memória religiosa e da criatividade para forjar estruturas e ministérios que, tendo como centro a fé, respondem às necessidades que a vida nas novas circunstâncias em que eram obrigados a viver lhes apresentavam.

Os sacerdotes, seculares ou religiosos e, entre estes, os capuchinhos franceses que vieram ao Brasil marcados pelo espírito tridentino, não compreenderam a originalidade deste processo eclesial. Consciente e sistematicamente, ocuparam as funções das antigas lideranças que foram relegadas a um lugar subalterno na vida da fé dos colonos.⁸³⁴

Assim compreendidos, os conflitos que surgiram entre lideranças leigas e padres e que levaram à elaboração, por parte da autoridade eclesiástica, de várias normas que culminaram no Regulamento das Capelas, não foi resultante de um desvio das funções da capela, mas de compreensões diferentes do que seja o papel da Igreja na vida do cristão e na sociedade.

Para Costa, a tensão que surge entre as lideranças se dá pelo fato de que

a capela perdeu não somente sua autonomia sobre o salão, como também perdeu sua autoridade moral de condicionar os demais horários de atividades aos seus, porque os salões funcionam como bodegas ou quase armazéns de fins de semana e, mesmo nos horários de culto de preces comunitárias, tendem a estar abertos, porque não servem apenas à própria comunidade.⁸³⁵

Mesmo sendo isso verdade, o fato indicado é apenas manifestação de uma tensão mais profunda entre o modo como os colonos pensavam sua vida comunitária e o modo como os párocos e os bispos, imbuídos pelo espírito da romanização, a pensavam. Para os colonos, a vida comunitária englobava, de forma indissociável, a expressão da fé nas orações comunitárias, a educação das crianças realizada na escola, a cooperação para as compras através da “bodega” comunitária e o espaço para a festa e a convivência social.

Diferentemente do que afirma Costa e em contradição com os dados por ele próprio apresentados, as capelas não foram, nas primeiras décadas, “sociedades definidamente religiosas”.⁸³⁶ Nelas confluíam os interesses religiosos, educativos, econômicos e sociais dos migrantes e suas famílias. São comunidades abertas às necessidades de seus membros e a todos os que necessitem de seu auxílio, tanto espiritual como material. O fato de algum dos moradores da localidade não participar das atividades religiosas ou, em casos extremos, até

⁸³² MANFROI, 1975, p. 164. Maestri (2000, p. 98), focando na autonomia dos leigos, aproxima o modelo das capelas à tradição colonial brasileira de autogestão das atividades religiosas na ausência de clero.

⁸³³ BOFF, Leonardo. *Eclesiogênese: A reinvenção da igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.

⁸³⁴ MANFROI, 1975, p. 172.

⁸³⁵ COSTA, 1988, p. 164-165.

⁸³⁶ COSTA, 1988, p. 165.

contestar a religião, não o excluía da “capela” e das outras atividades comunitárias.

Se por um lado, não podemos extrapolar os contextos históricos, sociais e religiosos e afirmar, como o faz Romanato, que as Comunidades Eclesiais de Base que surgem na segunda metade do séc. XX, devem muito à organização religiosa das antigas comunidades dos emigrantes,⁸³⁷ por outro, não podemos deixar de reconhecer que as duas experiências, cada uma a seu modo, pagaram o preço pela ousadia de ensaiar uma eclesiogênese onde o protagonismo leigo e a vida do povo fossem a preocupação central da igreja.

Em relação às mulheres e à família, o discurso dos frades não se afastou do da Igreja da época: dentro da família deve reinar a autoridade patriarcal que, do alto do poder que lhe foi concedido por Deus e pela natureza, vela para que todos os membros se submetam à autoridade divina representada pela palavra da Igreja.

Quanto às mulheres dos imigrantes, o ideal é que sejam boas mães, esposas e façam do lar um espaço de instrução cristã. Para as mulheres dos brasileiros, a mensagem é a de que devem deixar sua religiosidade supersticiosa e o perigo da tentação positivista e buscar a confissão, a comunhão e a submissão à Igreja.

A autonomia das mulheres – das irmãs de São José que não se deixam orientar ou das jovens educadas pelas irmãs que querem buscar trabalho fora do espaço do controle da família – é vista como um perigo, pois tira as mulheres do controle patriarcal na família e na Igreja.

⁸³⁷ ROMANATO, Giampaolo. Parlavano “talian”, cambiarono il Brasile. *Visione LatinoAmericane*, Trieste, n. 1, p. 29-32, Luglio 2009. p. 30. Para Galioto (1987), as capelas dos imigrantes são precursoras da renovação eclesiológica do Vaticano II.

5 DO CATOLICISMO POPULAR À ESPIRITUALIDADE REFORMADA

Para Beozzo, o curto lapso de tempo entre 1880 e 1920 é um período crucial para entender as profundas transformações da ICAR no Brasil. Segundo o autor,

pode-se dizer que neste período rompe-se o equilíbrio entre o abasileiramento do catolicismo pela sua convivência com a senzala e com o índio, pelo cruzamento de tradições reinóis e da terra, catolicismo mestiço e barroco, convivendo com reizados e congadas, com irmandades de Nossa Senhora do Rosário dos pretos e São Benedito e a sua “europeização” embutida na luta por um catolicismo mais “puro”, mais “branco”, mais ortodoxo, mais próximo de Roma.⁸³⁸

Em outras palavras, o catolicismo deixou de ser brasileiro e passou a ser romano. Ao lado do controle das organizações leigas por nós abordado no capítulo anterior, um dos objetivos do movimento reformador foi enquadrar o catolicismo popular, em sua diversidade de manifestações e autonomia, e impor um catolicismo uniforme sob o controle institucional.

Seguiremos neste capítulo a mesma estrutura dos anteriores. Após uma sucinta contextualização da temática no âmbito do Brasil passaremos a uma também breve descrição de como este processo ocorreu no RS para em seguida dedicarmo-nos a investigar o modo como os capuchinhos franceses participaram neste processo.

5.1 O controle sobre o catolicismo popular

Conforme Comblin, quando falamos em “catolicismo popular” deveríamos sempre dizê-lo no plural, pois em cada lugar e em cada tempo, ele se articula de modo diferente.⁸³⁹ Plurais também são as análises teóricas que a respeito dele são feitas. Matos, por exemplo, utiliza o termo popular no sentido sociológico de pobre e entende o catolicismo popular como uma elaboração cultural que, a partir da experiência da proximidade de Deus, dá sentido à existência dos pobres.⁸⁴⁰ Prien toma o popular no sentido intra-elesial e entende-o em oposição ao hierárquico. Assim, existe o “catolicismo patriarcal” dos senhores que utilizam a religião para impor, manter e justificar a ordem social, e existe o “catolicismo popular” das camadas exploradas da população que vivem sua fé como um modo de resignação à situação

⁸³⁸ BEOZZO, 1977, p. 743.

⁸³⁹ Com essa ressalva utilizamos a expressão “catolicismo popular” no singular para dizer as muitas formas em que o catolicismo se articulou no Brasil fora do controle institucional. Do mesmo autor e no mesmo artigo também assumimos a expressão “catolicismo popular” de preferência à de “religiosidade popular” por duas razões. A primeira, para evitar o tom depreciativo que a palavra “religiosidade” pode assumir. Em segundo lugar, porque o catolicismo popular não é algo derivado da verdadeira religião que seria o catolicismo ortodoxo preconizado pela hierarquia institucional. O catolicismo popular é um sistema religiosa coeso, com um lógica interna própria e que expressa de forma completa a experiência cristã (COMBLIN, José. Tipologia do catolicismo no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 28, fasc. 1, p. 46-73, 1968. Esta nota: p. 46-52).

⁸⁴⁰ MATOS, 2001, p. 197.

de exploração, mas que são capazes de reler a fé num sentido libertador.⁸⁴¹

Outra distinção proposta por Prien é entre o “catolicismo popular latino-americano” e a “religiosidade popular ibérica” presente no continente. Na primeira categoria estão as expressões que surgiram do choque entre as religiões indígenas e africanas com o catolicismo ibérico criando algo novo, próprio da AL. Na segunda categoria estão as expressões da religiosidade ibérica que foram transplantadas para cá e se mantiverem incólumes ao contato com as culturas indígenas e africanas.⁸⁴²

Na mesma linha encontramos a análise de Comblin segundo a qual três são as fontes do catolicismo popular: o catolicismo medieval milagreiro ou penitencial, as culturas africanas e as culturas autóctones. Das diferentes combinações dos elementos religiosos e culturais destas vertentes surgiram as diversas configurações do catolicismo popular.⁸⁴³

Paradoxalmente, conforme Comblin, o catolicismo popular deve sua vitalidade ao Concílio de Trento. Frente aos questionamentos que os reformadores colocavam às devoções aos santos, relíquias, milagres, lugares e pessoas, o Concílio reagiu de duas formas. Por um lado, com o pretexto de corrigir os abusos, uniformizou e regulamentou o culto católico até os mínimos detalhes criando uma liturgia incompreensível ao povo que dela só guardava o lado folclórico. Por outro, como uma forma de combate aos protestantes, restaurou e consagrou como parte da identidade católica as devoções aos santos, os milagres, procissões, ex-votos. Com isso, criou-se uma dicotomia do culto católico – “um culto oficial rígido, implacavelmente determinado até os pormenores mais insignificantes [...], e ao lado plena liberdade, na religião popular, ao sentimentalismo, às interpretações supersticiosas, etc.”⁸⁴⁴ – que foi o ambiente propício para o desenvolvimento de um catolicismo autônomo em relação ao preconizado pela instituição.

As expressões do catolicismo popular que se desenvolveram no Brasil são múltiplas: orações populares e lugares sagrados, a devoção aos santos, destacando-se Santo Antônio, São Gonçalo, São Cosme e Damião, o culto ao Bom Jesus nas suas diversas expressões, a devoção mariana, com destaque a Nossa Senhora da Conceição, o ciclo do Natal e o da Páscoa, a Festa do Divino e de Corpus Christi, romarias, promessas, ex-votos. Em toda a sua complexidade, o catolicismo popular apresenta, segundo Matos, três características fundamentais: o senso da

⁸⁴¹ PRIEN, 1985, p. 283s.

⁸⁴² PRIEN, 1985, p. 193.

⁸⁴³ COMBLIN, 1968, p. 52-63. Sobre o catolicismo barroco como uma forma religiosa que permaneceu alheia à cultura brasileira, ver: COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 26, fasc. 3, p. 574-601, 1966. Esta nota: p. 584-586.

⁸⁴⁴ COMBLIN, 1966, p. 583.

proximidade de Deus, uma nítida ligação entre fé e vida e a liderança leiga.⁸⁴⁵

Na dinâmica da reforma romanizante, o catolicismo popular foi tratado como consequência da ignorância religiosa. Para o clero formado no projeto de reforma romanizante, o modo como o povo católico expressava a vivência da fé é mera exterioridade desprovida de conteúdo cristão e expressão de fanatismo e superstição.

Segundo Azzi, três foram os instrumentos propostos pelo movimento reformador a fim de purificar o catolicismo popular e encaminhá-lo dentro das normas da Igreja: a catequese para resgatar o povo da ignorância religiosa; a substituição das devoções que davam lugar às manifestações deturpadas da fé católica por devoções vinculadas ao novo modo de ser católico e, a que garantiria o êxito da mudança, colocar as manifestações de culto e as organizações religiosas sob a direção do clero.⁸⁴⁶ O objetivo final era gerar uma nova espiritualidade que reconfigurasse internamente a identidade católica.

5.2 A Catequese

Na reforma romanizante, a catequese tinha como objetivo o controle sobre o imaginário religioso. Sanz del Castillo, ao analisar o processo de paroquialização e, dentro dele, a catequese, afirma que “[...] não se pode mudar uma maneira de viver a religiosidade, se não se desmantela o universo simbólico que o sustenta, substituindo-o por um outro”.⁸⁴⁷ Segundo o autor, a reforma do catolicismo popular não alcançaria êxito “[...] se não fosse acompanhada de uma forte doutrinação, desacreditando ao mesmo tempo o saber religioso popular, suas tradições e crenças, considerando-as como ignorância e superstição.”⁸⁴⁸

O primeiro catecismo publicado no Brasil dentro do espírito reformador foi obra de Dom Viçoso e ficou conhecido como o Catecismo de Mariana.⁸⁴⁹ Na segunda metade do século XIX, na medida em que o processo reformador avançava, com ele foram surgindo, em cada região do país, catecismos que acentuavam a dimensão dogmática da fé.⁸⁵⁰

Na Pastoral Coletiva de 1890, o episcopado exortou os curas a assumirem a responsabilidade de, através da catequese, ensinar a doutrina “a esse pobre povo faminto de instrução” e, dedicarem-se de maneira especial ao ensino dos meninos.⁸⁵¹

⁸⁴⁵ MATOS, 2001, p. 197-198. Um amplo estudo sobre as diversas expressões do catolicismo popular no Brasil pode ser encontrado em: AZZI, 1978.

⁸⁴⁶ AZZI, 1992, p. 33.

⁸⁴⁷ SANZ DEL CASTILLO, 1997, p. 109.

⁸⁴⁸ SANZ DEL CASTILLO, 1997, p. 110.

⁸⁴⁹ MATOS, 2002, p. 93.

⁸⁵⁰ FRAGOSO, 2008, p. 207.

⁸⁵¹ PASTORAL...1890, p. 106.

No RS, a mais antiga tentativa de catequese foi a realizada pelos jesuítas espanhóis chegados em Porto Alegre no ano de 1842. A partir de 1847 eles passaram a ensinar o catecismo na Igreja das Dores. Por pressão dos liberais, a Assembleia Provincial aprovou decreto proibindo que eles continuassem com tal atividade.⁸⁵²

O primeiro catecismo elaborado no RS foi obra do padre francês João Pedro Gay (1850-1874). Em 1849 ele foi nomeado pároco colado em São Borja e ali redigiu um catecismo para uso na paróquia. Não há informações sobre o teor do catecismo.⁸⁵³

Em 1855 a Assembleia Legislativa Provincial propôs a publicação, para uso em escolas públicas, de um catecismo protestante. Consultado, Dom Feliciano respondeu dizendo que já existia e estava disponível o Catecismo de Montpellier. Nitidamente jansenista, tal catecismo fora adotado pelo Sínodo da Bahia de 1707 e, apesar de condenado pela Bula “Unigenitus” (1713), continuou reconhecido pelo Império Brasileiro. É difícil de admitir, como afirma Hastenteufel, ser “[...] bem provável que Dom Feliciano não conhecesse a natureza do Catecismo de Montpellier e não soubesse de sua filiação jansenista”.⁸⁵⁴ Duas hipóteses podem ser consideradas para compreender a atitude de Dom Feliciano. Ou ele conhecia o catecismo de Montpellier e o considerava suficiente ou foi uma forma de ater-se à legislação imperial e propor uma alternativa à publicação de um catecismo protestante.

No início da década de 1860, na cidade de Jaguarão, Pe. Joaquim Rodrigues Lopes, ex-franciscano oriundo da Bahia e marcado pelas ideias reformistas que naquela diocese ganhavam corpo, imprimiu um catecismo com orações anexas. Além de dedicar-se semanalmente ao ensino das crianças, propagou a devoção ao Imaculado Coração de Jesus, outro sinal de sua inspiração reformadora.⁸⁵⁵

Foi com Dom Sebastião que a catequese passou a ser tratada de forma sistemática no RS. Em Carta Pastoral (16 de fevereiro de 1863), ele instou aos moradores da capital a enviar seus filhos à catequese ministrada nas igrejas do Rosário e das Dores pelos jesuítas.⁸⁵⁶

A obra do Pe. Vicente Zeferino Dias Lopes marcou definitivamente a implantação da catequese reformada no RS. Publicado no ano de 1869, o “Catecismo da Doutrina Cristã” era acompanhado por uma “História Sagrada e da Igreja para uso dos meninos”. A obra teve

⁸⁵² BAREA, 2004, p. 175.

⁸⁵³ RUPERT, 1998, p. 88.

⁸⁵⁴ HASTENTEUFEL, 1987, p. 253. Os catecismos, segundo Tambara, ao mesmo tempo em que exerciam sua função de iniciar as crianças e jovens na doutrina cristã, eram um instrumento para a introdução no mundo literário (TAMBARA, Eliomara. Trajetórias e natureza do livro didático nas escolas de ensino primário do séc. XIX no Brasil. *História da Educação*, Pelotas, n. 11, p. 25-52, abril 2002. Esta nota: p. 40.

⁸⁵⁵ RUPERT, 1998, p. 60.

⁸⁵⁶ BAREA, 2004, p. 204.

várias edições e foi utilizada em outras dioceses do Brasil.⁸⁵⁷ Sua popularidade só foi suplantada pelo “Catecismo da Doutrina Cristã” de Antônio Queri traduzido ao português e publicado pela Typographia do Centro no ano de 1890.⁸⁵⁸ Até 1899 foram publicadas quatro edições num total de 40.000 exemplares. O texto de Queri buscava uma linguagem simples e adaptada ao nível cultural da população, especialmente a infantil.⁸⁵⁹ Com aprovação de Dom Cláudio, a livraria publicou uma versão em italiano que foi amplamente utilizada na RCI.⁸⁶⁰ Adaptado do Catecismo do Cardeal Bellarmino, o texto reproduz, no seu esquema e conteúdo, a perspectiva dogmática da fé cristã.⁸⁶¹

A impulsionar esta movimentação catequética estava a preocupação do CPLA com a uniformização do catecismo de modo a fixar a ortodoxia católica no continente. No documento final do CPLA, o Título X é dedicado à “Doutrina Cristã” e, neste, o Capítulo II, à catequese. Depois de apresentar o Catecismo de São Belarmino como “livro de ouro” da catequese, os bispos constatam que as dioceses, na ânsia de levar a doutrina aos seus fiéis, acabaram por produzir um número incontável de catecismos, em diversidade de forma, estilos, método e composição de matérias. Para solucionar o inconveniente da pluralidade de manuais que podia dar lugar a equívocos dogmáticos, decidiram os bispos que se compusesse, para cada país, um único catecismo (n. 708). Devia-se evitar, sobretudo, os catecismos escritos por seculares (n. 709).

Quanto ao modo de ensinar, o CPLA pediu aos párocos, vigários, pais, mestres e todas as pessoas que se dedicavam à catequese, que explicassem o catecismo com uma linguagem simples, amena, clara e fácil, acomodada à linguagem do povo, em particular às crianças e, de modo especial, recomendou brevidade na explicação. Isso, no entanto, não podia ser feito a expensas da integridade da doutrina cristã (n. 710).

O n. 711 lembra aos párocos e auxiliares que a catequese não pode ficar restrita à sede paroquial. Quando houver missa nos lugares afastados, o padre deve aproveitar a ocasião para instruir os fiéis nas verdades da fé.

A catequese ganhou impulso com a publicação da Carta Encíclica “Acerbo Nimis” (1905) de Pio X sobre o Ensino do Catecismo. Nela o Papa apresenta a ignorância religiosa como fonte dos males que afligem a sociedade e a Igreja. Resgatando as determinações do Concílio de Trento e de Bento XIV na Encíclica “Etsi minime” (1742), Pio X lembra aos

⁸⁵⁷ RUPERT, 1980, p. 23; FRAGOSO, 2008, p. 207.

⁸⁵⁸ TAMBARA, 2002, p. 41.

⁸⁵⁹ RABUSKE, 1978, p. 113.

⁸⁶⁰ RABUSKE, 2001, p. 298; RABUSKE, 1978, p. 112.

⁸⁶¹ CATECHISMO di Friburgo ad uso della gioventù italiana. Friburgo in Brisgovia (Germania): Herder, 1900.

párocos a obrigação de ministrar a doutrina aos ignorantes e aos meninos. Para que o ensino seja efetivo, estabelece normas a serem seguidas pelos párocos:

- a) Todos os párocos tem a obrigação de ensinar a catequese aos meninos e meninas por, pelo mínimo, uma hora, em todos os domingos e dias de festa do ano;
- b) Para aqueles que se preparam para a primeira confissão e primeira comunhão, o pároco deve oferecer uma preparação especial e intensiva, durante vários dias, antes da celebração dos mesmos. O tempo de Quaresma é especialmente indicado para tal preparação;
- c) Em cada paróquia deve ser criada a Congregação para a Doutrina Cristã a fim de apoiar o pároco na catequese;
- d) Nas instituições de ensino católicas deverão ser criadas escolas de religião, para instruir na fé a juventude cristã;
- e) Além da catequese para as crianças, os párocos devem oferecer, em horário conveniente, catequese para os adultos de suas paróquias.⁸⁶²

Em 1910, em sua alocução de abertura da Conferência Episcopal dos bispos do Brasil, o Cardeal Arcoverde apresentou a catequese como a grande missão para a igreja no Brasil.⁸⁶³ Seguindo as orientações do CPLA, a Pastoral Coletiva de 1910 (n. 22-23) estabeleceu os catecismos oficiais a serem utilizados e proibiu qualquer outra obra catequética, tanto nas paróquias como nas escolas e colégios.

5.3 Os capuchinhos e a catequese

Na RCI, a catequese experimentou desenvolvimento similar ao das outras dinâmicas religiosas. Iniciou no ambiente familiar, organizou-se na capela para, num terceiro momento, ser institucionalizada no processo de romanização.

Do primeiro momento chegaram até nós alguns testemunhos através da memória oral, tal qual os recolhidos por Battistel:

Cada mãe inventava seu método para ensinar. Antonia B. Ruffato, enquanto fazia a polenta, reunia, ao redor do fogo do fogolaro e, mais tarde, ao redor do fogão, os filhos pequenos. Enquanto mexia a polenta, ensinava-lhes o catecismo. Maria Andreola conta que sua mãe sabia todas as orações italianas e o catecismo de cor. À noite, enquanto ordenhava as vacas, chamava as crianças ao seu redor e, enquanto tirava leite, ensinava o catecismo. Se as crianças acertassem as respostas, ganhavam leite quente para beber. Ricardo Benincá conta que aprendeu o catecismo de sua

⁸⁶² PIO X. *Acerbo Nimis*. Carta Encíclica sobre o Ensino do Catecismo, 15 de abril de 1905. Petrópolis: Vozes, 1946. p. 12-14. Dom Cláudio, em 4 de julho de 1905, publicou Carta Pastoral apresentando a Encíclica e instando todos os párocos, religiosos e professores das escolas católicas a aderirem à convocação do Papa e dedicaram especial atenção à catequese e, no caso dos párocos, à pregação da homilia (PONCE DE LEON, Cláudio José. *Carta Pastoral publicando oficialmente a Encyclica do Soberano Pontífice Pio X Acerbo Nimis do Ensino da Doutrina Christiana*. Porto Alegre: Typographia do Centro, 1905).

⁸⁶³ PASTORAL Collectiva...1910, p. XVII.

irmã mais velha. À noite, ao voltar da roça, punham-se em fila, a irmã mais velha ia na frente, o irmão um pouco mais novo ia bem atrás, por último, e no meio iam os menores. Ela fazia as perguntas e todos os que estavam atrás respondiam.⁸⁶⁴

Como podemos ver, a catequese das crianças era de responsabilidade feminina, ou da mãe ou das irmãs mais velhas. Quanto ao conteúdo, embora não haja nenhuma afirmação positiva, é provável que o catecismo ensinado fosse o de São Belarmino, de perguntas e respostas, que as mães tinham aprendido na Itália e repassavam para seus filhos.

O esforço das mães em transmitir o catecismo aos filhos é testemunhado pelos missionários capuchinhos nos primeiros anos de sua presença na região:

A maioria das crianças não sabem ler nem escrever; no entanto, eles conhecem de cor um bom número de orações e os principais mistérios da religião, que suas mães, estas robustas cristãs da Itália, ainda têm a coragem de lhes ensinar depois dos penosos trabalhos do dia, balançando os irmãos pequenos adormecidos.⁸⁶⁵

Com o surgimento das capelas, a catequese ali encontrou um espaço para desenvolver-se, ainda sob a liderança leiga, sem que isso significasse um desaparecimento da preocupação das mães para com a catequese dos filhos.⁸⁶⁶ Em suas visitas às capelas, os missionários se deparam com tais práticas catequéticas e fazem delas uma avaliação pessimista:

Essas crianças não têm, em geral, mais que informações muito superficiais sobre a doutrina cristã; as mães lhes ensinam alguns pedaços de orações, e, uma vez por semana, um leigo ensina a letra do catecismo pelo menos àqueles que não moram afastados da igreja. Mais tarde poder-se-á, talvez, melhorar essa situação.⁸⁶⁷

Para suprir a deficiência, os frades dão à catequese um lugar especial nas missões pregadas nas capelas da RCI: “Nós pregamos duas vezes por dia, fazemos catecismo para as crianças e terminamos os exercícios para a Primeira Comunhão.”⁸⁶⁸ Normalmente, a catequese era ministrada pelo missionário no período da tarde, das 14 às 17h.⁸⁶⁹

Embora em circunstâncias diferentes, na região dos brasileiros, a catequese também era parte fundamental das missões: “Existe em alguns pontos da paróquia [de Vacaria], a uma distância de 80 quilômetros uma da outra, pequenas capelas em estado precário nas quais nós nos instalávamos durante 8 ou 10 dias. Nesses lugares convidávamos o povo e começávamos

⁸⁶⁴ BATTISTEL, 1981, p. 61.

⁸⁶⁵ *La plupart des enfants ne savent ni lire ni écrire; mais ils connaissent généralement un certain nombre de prières vocales et les principaux mystères de la religion, que leurs mères, ces robustes chrétiennes d'Italie, ont encore le courage de leur enseigner après les pénibles travaux du jour, en berçant les petits frères endormis.* SILVA, 1904A, p. 270. Battistel e Costa (1983, p. 648-653) reuniram uma coletânea das orações em italiano que permaneceram na memória dos descendentes dos imigrantes.

⁸⁶⁶ BATTISTEL, 1981, p. 62; COSTA, 1998, p. 165.

⁸⁶⁷ *Ces pauvres enfants n'ont, en general, que des données très superficielles sur la doctrine chrétienne; les mamans leur enseignent quelques bribes de prières, et, une fois la semaine, un laïque leur enseigne la lettre du catéchisme à ceux, du moins, qui ne sont pas trop éloignés de l'église. Plus tard, on pourra peut-être améliorer cette situation.* CATELAN, Angelo. Une mission. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VIII Année, n° 8, p. 238-242, aout 1907A. p. 239.

⁸⁶⁸ GILLONNAY, 2007, p. 33-34 – Carta de 20 de março de 1896.

⁸⁶⁹ GILLONNAY, 2007, p. 57 – Carta de 25 janeiro 1897.

a pregar e a catequisar.”⁸⁷⁰ Segundo a informação de Frei Bruno, a catequese resumia-se ao mínimo de informações necessárias para que os candidatos aos sacramentos pudessem ter uma noção do significado do que estavam realizando.

Foi nas paróquias assumidas a partir de 1903 que os capuchinhos deram sua maior contribuição para a catequese. A de Veranópolis se destacou pela inovação. No dizer de Barea, ali se iniciou “[...] uma nova era de vida religiosa: foi estruturado o ensino da catequese em todas as capelas da colônia bem como as solenidades das primeiras comunhões.”⁸⁷¹ Com a posse de Frei Louis de La Vernaz, em 1906, a renovação catequética ganhou impulso.⁸⁷² No Plano Pastoral, ele assinala a importância dada à catequese: “Promover a catequese das crianças, preparando-as com carinho para a Primeira Comunhão.”⁸⁷³

No texto em que faz memória de sua atividade à frente da Paróquia, Frei Louis, falando de si mesmo na terceira pessoa, diz:

O Pe. Frei Luis de la Vernaz empenhou-se em manter e fazer prosperar as obras, tão bem iniciadas pelo seu antecessor, Pe. Frei Fidélis. Mas, o seu campo preferido foi a catequese das crianças. Essa forma básica de semear e difundir a vida cristã constituiu uma das principais metas do seu paróquiato. [...] Além da catequese, ministrada pelo padre, o ensino do catecismo, em cada capela, era dado, em todos os domingos, por catequistas.⁸⁷⁴

Ao estabelecer em cada capela uma equipe de catequistas, Frei Louis resgata a relação entre a catequese familiar e a realizada na capela com o projeto de reforma romanizante que visava dar mais consistência doutrinal ao ensinamento oferecido às crianças.

Já na Igreja Matriz, a catequese ficava a cargo do próprio pároco. Nas manhãs de domingo, depois da última missa, a catequese era para as crianças da zona rural. Na parte da tarde, era a vez das crianças da cidade. Cumprindo o estabelecido por Pio X, dedicava pelo menos uma hora para cada grupo. Além da memorização do Catecismo e de sua explicação prática, a catequese também era a oportunidade para o ensino dos cantos sacros.⁸⁷⁵

Além da catequese dada todos os domingos, a recepção dos sacramentos da confissão e da primeira comunhão era antecedida por uma catequese intensiva nos 30 dias prévios à

⁸⁷⁰ *Il y a sur divers points de la paroisse à une distance de quelque 80 kilomètres l'une de l'autre, de petites chapelles de secours dans lesquelles nous nous installions pendant 8 ou 10 jours. Là, on invitait le peuple et l'on commençait à prêcher e à catéchiser.* GILLONNAY, 1901, p.176.

⁸⁷¹ BAREA, 1995, p. 47. Sobre a organização da catequese, ver: PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 14. Alfredo Chaves, [s.d]).

⁸⁷² BAREA, 1925, p. 96.

⁸⁷³ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 21-21B. Alfredo Chaves, 1906.

⁸⁷⁴ LA VERNAZ, Louis de. Relatório do ministério sacerdotal realizado pelos capuchinhos franceses na Paróquia de Alfredo Chaves desde 1901 até 1918. In: STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p. 191-192.

⁸⁷⁵ COGNIN, 1923B. Esta nota: p. 155. PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 17. Alfredo Chaves, [s.d]).

solenidade. Felix Busatta, que dela participou, assim a descreve:

Com bastante antecedência anunciava a época da preparação imediata à Primeira Comunhão. Desligava-se, então, dos habituais compromissos, para dedicar-se, de corpo e alma, à tarefa de preparar, devidamente, as crianças, que iam fazer a Primeira comunhão. Durante um mês inteiro, consagrava-lhe as melhores horas do dia, quer na parte da manhã, quer na parte da tarde. Nunca lhe passou pela mente que a instrução religiosa das crianças fosse de somenos importância. Seu ardente desejo era lançar boas bases de religião na mente e no coração de crianças inocentes e oferecer tabernáculos vivos a Jesus Sacramentado.⁸⁷⁶

Prática semelhante era realizada, pelo menos desde o ano de 1904, na paróquia de Flores da Cunha. Durante seis semanas as crianças, meninos e meninas, da cidade e do interior, recebiam a preparação imediata para a primeira comunhão. A catequese era dada pela manhã e pela tarde. Muitas das crianças do interior, para evitar as viagens diárias, permaneciam na cidade, na casa de algum parente ou conhecido ou mesmo pagando hospedagem e comida. A cidade tornava-se um verdadeiro acampamento de jovens onde não faltavam as brigas entre os rapazes. O evento é assim descrito por um dos freis franceses:

Durante seis semanas, pela manhã e pela tarde, longos catecismos na igreja paroquial, para fazer entrar em tantas cabeças quase incultas, primeiro a letra da doutrina cristã e, depois, as explicações. [...] Que paz para o missionário saber que, saindo da igreja, não haveria o perigo de encontrar os mestres da iniquidade e da irreligiosidade que os esperavam para abafar em suas almas os germes da vida cristã.⁸⁷⁷

No final do período era realizado o exame onde cada um dos candidatos devia responder às perguntas do padre. No caso de Flores da Cunha, dos cento e cinquenta candidatos, cento e quarenta e cinco foram aprovados. Não há nenhuma referência à razão de cinco não o terem sido. Na sexta-feira eram realizadas as confissões. No sábado, o dia de retiro em que a doutrina era retomada e, entre uma explicação e outra, eram entoados cânticos traduzidos do francês para o italiano.

A promulgação do Decreto “*Quam Singulari*” pelo qual se estabelecia a necessidade de ministrar a confissão e a comunhão às crianças que atingissem os sete anos, veio colocar novos desafios para a catequese. O decreto estabelecia que, “para a primeira confissão e a primeira comunhão, não é necessário um conhecimento pleno e cabal da doutrina cristã. A criança, todavia, deverá aprender logo, gradualmente, todo o catecismo, à medida de sua inteligência.”⁸⁷⁸ O fundamental é que a criança distinga entre o pão da Eucaristia e o pão

⁸⁷⁶ STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p.50.

⁸⁷⁷ *Pendant six semaines, ce furent, matin et soir, de longs catéchismes à l'église paroissiale, pour faire entrer dans tant de têtes à peu près incultes, d'abord la lettre de la doctrine chrétienne, puis les explications [...] Quelle paix au missionnaire, de songer que, sortis de l'église, ils ne risquaient pas de rencontrer des maîtres d'iniquité et d'irreligion qui les guêtaient pour étouffer en leurs âmes les germes de vie chrétienne.* SILVA, 1904A, p. 270.

⁸⁷⁸ *QUAM singulari.* Decreto da Sagrada Congregação dos Sacramentos, 8 de outubro de 1910. In: DZ 758-759.

comum. Um conhecimento aprofundado da fé deveria ser garantido após a primeira comunhão através de um acompanhamento catequético possibilitando que “[...] elas se aproximem da sagrada mesa com frequência e até diariamente, se possível, como o desejam Jesus Cristo e a Mãe igreja, e que o façam com a devoção da alma que sua idade permite.”⁸⁷⁹

Na RCI, muitos membros do clero se opuseram ao disposto pelo decreto.⁸⁸⁰ O argumento era de que os pais se opunham a tal prática, pois não fazia parte da tradição na qual eles haviam sido educados. Mas o temor maior dos párocos era o de que as crianças, depois da primeira comunhão, não mais se dispusessem a aprender o catecismo, pois já haviam alcançado o objetivo que era o de receber o sacramento.

Na reunião do clero italiano realizada em Garibaldi nos dias 10 e 11 de janeiro de 1912 para discutir questões ligadas ao atendimento religioso das colônias, ao ouvir os questionamentos sobre o tema, Frei Louis, depois de defender a obediência ao Papa, apresentou o modo como na paróquia de Veranópolis o problema vinha sendo solucionado:

Organizam-se duas séries de catecismo: a série preparatória à pequena primeira comunhão e a série preparatória à comunhão solene. Exige um pouco mais de esforço por parte do vigário, mas lhe proporciona também maiores alegrias ao perceber os benefícios da Eucaristia nas almas das crianças. Nota-se também que o catecismo preparatório à primeira comunhão solene é seguido com maior interesse e seriedade que o catecismo preparatório à antiga primeira comunhão. Jesus, ao tomar posse dos corações, lhes infunde o amor e o desejo de se instruírem na religião. Falo por experiência, porque foi o que consegui na minha paróquia. Experimentem também e conseguirão os mesmos, ou talvez, maiores resultados.⁸⁸¹

Como podemos perceber, iniciou-se a prática da primeira comunhão em dois momentos. O primeiro, de caráter mais reservado, em que a criança, depois da confissão, recebia pela primeira vez o sacramento da Eucaristia. Seguia-se um segundo período de catequese ao final do qual era realizada a Primeira Comunhão solene, de forma festiva e pública. Só depois desta segunda celebração as crianças recebiam o respectivo certificado, assinado pelo pároco que fazia questão de presidir pessoalmente esta celebração.⁸⁸²

Para reforçar a ação catequética, outras práticas foram adotadas pelos capuchinhos. Para tornar a catequese mais atrativa, no ano de 1911, Frei Louis mandou vir da Europa uma

⁸⁷⁹ *QUAM singulari*, p. 758-759.

⁸⁸⁰ D'APREMONT, Bernardin. Rapport sur l'ouvre des pères capuchins de Savoie au Seminare de Porto, d'abord diocésain, puis archidiocésain, dans l'état du Rio Grande do Sul, au Brésil. Rome, 1913. MUSCAP/AD/PSCJ/18. p. 1-2. p. 5.

⁸⁸¹ Apud D'APREMONT, 1976, p. 152. O tempo mostraria que as coisas correriam diferentemente do proposto por Frei Louis. Em carta a Frei Bernardin, no ano de 1918, Frei Louis reconhece que, na maioria dos casos, após os filhos receberem a primeira comunhão, os pais não mais os enviavam à catequese (LA VERNAZ, Louis de. Lettre à Fr. Bernardin. Alfredo Chaves, 16 septembre 1918. AC/8P/1911-1925/1913-1918).

⁸⁸² STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p. 50. Frei Aleixo de Caxias (Hermenegildo Polessio), pode ser considerado o continuador da obra de Frei Louis. Sua dedicação à catequese ficou registrada no livro “Normas Práticas catequéticas” que durante muitos anos serviu de guia para a formação e ministério de catequistas em todo o Rio Grande do Sul (CAXIAS, Aleixo de. *Normas Práticas para os Catequistas*. Porto Alegre: La Salle, 1957).

série de quadros que apresentavam, de forma figurada, os principais temas do catecismo.⁸⁸³

A partir de janeiro de 1911, o “Il colono italiano” passou a publicar um suplemento litúrgico com explicações sobre o evangelho de cada domingo. Com quatro páginas em formato 20 x 15, o suplemento, além dos comentários sobre o evangelho, oferecia uma explicação catequética das verdades da religião católica. O suplemento se entendia como outro modo de levar a catequese às famílias que não tinham acesso à educação cristã:

Il colono italiano, especialmente no seu suplemento, com a explicação do catecismo, tomou a si o encargo de erradicar a ignorância religiosa, já que o catecismo é o código do cristianismo no qual estão contidas as normas do lícito, do justo e do honesto, segundo as quais devem ser guiadas e dirigidas todas as ações.⁸⁸⁴

Mantendo uma linguagem acessível, mas sem descuidar da exatidão dogmática, o suplemento ilustrava as verdades com exemplos da Escritura e de fontes históricas. A razão de tal iniciativa é que, nas colônias, apenas uma pequena parcela tinha a oportunidade de, a cada domingo, comparecer à missa e ouvir a palavra de Deus. Necessidade maior de tal suplemento tinham as mulheres que, devido aos afazeres domésticos, eram impedidas de ir à missa.⁸⁸⁵

5.4 O controle sobre os santos e sobre os leigos

Juntamente com a catequese, outro esteio da reforma romanizante foi o deslocamento do centro da vivência da fé da devoção aos santos típicos do catolicismo popular e das festas a eles celebrados para os santos e devoções marianas ligadas à nova proposta eclesial e à prática dos sacramentos, especialmente a Confissão e a Eucaristia.⁸⁸⁶

No catolicismo brasileiro, os santos mais populares eram os da tradição portuguesa: Nossa Senhora da Conceição, Santo Antônio, São José carpinteiro, São Sebastião, Santa Bárbara, São Benedito, São Cosme e São Damião, entre outros. Dentro do processo de romanização, estas devoções foram substituídas por devoções que na Europa serviam de bandeira na luta contra o modernismo e o liberalismo anticlerical: o Sagrado Coração de Jesus, o Imaculado Coração de Maria, Nossa Senhora das Graças, Nossa Senhora de Lurdes, São José esposo de Maria, entre outras.

Propagadores destas devoções foram as congregações religiosas que organizaram associações de leigos para expandir as devoções e a nova espiritualidade que as acompanhava.

⁸⁸³ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 30. Alfredo Chaves, 1911.

⁸⁸⁴ *Il Colono Italiano, specialmente nel suo suplemento, colla spiegazione del catechismo, s'è preso un po' l'incarico di togliere questa ignoranza; imperocchè il catechismo é il código del Cristiano in cui sono contenute le regole del lecito, del giusto e dell'onesto, secondo le quali devono essere guidate e dirette tutte le sue azioni. IO NON sapeva!... Il colono italiano*, Garibaldi, Anno IV, num. 49, 15 febbraio 1913, p. 1. Lamentavelmente não foram preservadas, no arquivo do “Il Colono Italiano”, as edições do suplemento catequético.

⁸⁸⁵ SUPPLEMENTO e strenno. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno II, num. 32, 15 ottobre 1910, p. 1.

⁸⁸⁶ MATOS, 2002, p. 97.

Elas ocuparam o lugar que, no catolicismo popular, era dos beatos e beatas ou padres do clero diocesano que, deixando suas paróquias, vagavam pelos sertões anunciando o fim do mundo e a justiça de Deus, tal como o Pe. Ibiapina.⁸⁸⁷ Controlar os santos era uma forma de controlar os leigos, já que, o culto aos santos era realizado, seja nas irmandades, santuários ou capelinhas de beira de estrada, totalmente sob o controle dos leigos e com rituais que pouco se aproximavam da liturgia romana. Ao estimular devoções que exigiam os sacramentos, o projeto reformador colocou o catolicismo popular sob o domínio do clero e da instituição eclesial solapando a autonomia dos leigos.

O CPLA, na sessão que trata “Do culto que há de prestar-se a Deus e aos santos”, retoma o Concílio de Trento. Para controlar o catolicismo popular faz a distinção entre o culto de “latria e verdadeira oração” que só a Deus deve ser prestado e o culto de “dulia” que é a forma como o católico deve se dirigir aos santos (n. 41 e 46). O CPLA reafirma o culto aos santos e às relíquias como é da tradição católica. Mas afasta-se do catolicismo popular ao ressaltar que a graça tem origem unicamente nos méritos de Cristo e não pelas virtudes dos santos.

Junto com isso, outro deslocamento aconteceu: tirou-se o centro de interesse religioso do cotidiano, tal como o era no catolicismo popular que buscava os santos e santas para resolver dificuldades do dia a dia, seja de origem econômica, social, sanitária, afetiva ou emocional, e o situou na vida além morte, ou seja, acentuou a dimensão individualista e de descompromisso com o mundo expressa na máxima “salva tua alma”.⁸⁸⁸

5.5 Catolicismo popular no Rio Grande do Sul

O conflito entre o catolicismo popular e a instituição eclesial no RS iniciou nos albores da presença da Igreja no contexto da colonização açoriana. Ao se estabelecerem no Estado, os açorianos mantiveram vivos elementos do catolicismo popular de sua terra de origem. No âmbito familiar destacavam-se os oratórios e, no público, as Irmandades do Espírito Santo, a Bandeira do Divino, os Ternos de Reis, as procissões eucarísticas, as devoções das almas, a oração do terço.⁸⁸⁹ Segundo Rubert, tais devoções, no momento em que o processo

⁸⁸⁷ MATOS, 2002, p. 98. Sobre os beatos e beatas do Pe. Ibiapina ver: MATOS, 2002, p. 219-225. Ver também: COMBLIN, José. *Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1993; HOORNAERT, Eduardo. Ibiapina e os desclassificados. In: DESROCHERS, Georgette; HOORNAERT, Eduardo (Orgs). *Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1984. Sobre Antônio Conselheiro, ver: MATOS, 2002, p. 225- 231.

⁸⁸⁸ PRIEN, 1985, 301-302.

⁸⁸⁹ RUBERT, 1998B, p. 37-38. Segundo Kuhn, a historiografia tradicional rio-grandense sempre tratou o catolicismo popular de forma tangencial. A historiografia civil, preocupada com os grandes personagens políticos e os eventos militares, relegou a cultura e a religião a lugar secundário. A historiografia eclesiástica,

reformador avançou, foram motivo de conflito entre o novo clero e os açorianos:

Em tempos mais recentes, os descendentes dos açorianos tiveram em diversas paróquias, padres estrangeiros ou descendentes de estrangeiros que, por falta de jeito de lidar com eles, ficaram marginalizados no atendimento pastoral, agravado pelo isolamento que foram tomando de outras populações.⁸⁹⁰

Outro espaço em que se desenvolveu um longo conflito entre o catolicismo popular e o projeto romanizador foi o das irmandades. O exemplo mais documentado é o apresentado por Barea em seu estudo sobre a Igreja de Nossa Senhora do Rosário.⁸⁹¹ Nas entrelinhas do relato que justifica as atitudes do clero em detrimento da irmandade, podemos perceber o processo de exclusão das tradições africanas que começa antes mesmo da consolidação da reforma romanizante. Num primeiro momento, a irmandade do Rosário é levada a construir sua própria igreja, pois seus rituais tradicionais com raízes africanas não eram aceitos na igreja Matriz controlada pelo clero e pelas irmandades dos brancos. Num segundo momento, já em pleno processo de reforma romanizante, os elementos litúrgicos africanos passaram a ser realizados do lado de fora do templo da própria irmandade. Junto com isso, e para consolidar a purificação da devoção, todos os elementos festivos foram excluídos do entorno da igreja, da irmandade e da devoção. A consequência foi a decadência da devoção. A purificação bem sucedida levou ao esvaziamento lamentado.⁸⁹²

No início do séc. XX, a irmandade que ainda conseguia manter a sua autonomia era a do Divino Espírito Santo. Apesar das ameaças de Dom Cláudio, ela recusou como celebrante alguém do clero diocesano. Os irmãos queriam um jesuíta. Em outubro de 1907, o bispo interveio e proibiu qualquer padre de assumir capelania sem sua autorização. Diante da negativa dos padres diocesanos em assumir a irmandade, a mesma foi oferecida aos capuchinhos. Estes também a recusaram. A irmandade ficou sem missa.⁸⁹³

Ao assumir a diocese de Porto Alegre, Dom João Becker, em Carta Circular, proibiu a realização de qualquer procissão religiosa na diocese sem a correspondente provisão por parte da Cúria Metropolitana. As únicas exceções admitidas eram as procissões de Ramos, Nossa Senhora dos Navegantes, São Marcos e Corpus Christi.⁸⁹⁴

preocupada com a instituição e seus próceres, menciona a religião do povo como curiosidade ou como um acúmulo de erros que devem ser corrigidos (KUHN, Fábio. O “povo sem religião”: as representações da historiografia tradicional sul-rio-grandense acerca da religiosidade popular. *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo, Ano 16, n. 2, p. 51-67, 2000).

⁸⁹⁰ RUBERT, 1998B, p. 42.

⁸⁹¹ BAREA, 2004.

⁸⁹² BAREA, 2004, p. 112.

⁸⁹³ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 18 (1907-1908)*, p. 1. AC/11A.

⁸⁹⁴ BECKER, João. Mandamento (14 de dezembro de 1912). *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. I, p. 17, setembro e outubro de 1913. p. 17; PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I (1884-1947), p. 34B. Garibaldi, 14 de dezembro de 1912.

5.6 Os capuchinhos e a reforma do catolicismo popular

Em cada uma das duas regiões em que realizaram sua atividade missionária, os capuchinhos de Saboia enfrentaram realidades diferentes. Na RCI, o catolicismo popular que se esforçaram por domesticar foi o trazido da Itália pelos imigrantes. Nos Campos de Cima da Serra, foi o catolicismo açoriano.

5.6.1 Os capuchinhos e a reforma do catolicismo popular italiano

As manifestações espontâneas da fé católica na RCI foram fruto da memória religiosa dos imigrantes e da ausência do clero. Instalados em seus lotes, os imigrantes reconstruíram o mundo religioso da pátria de origem a partir dos recursos que trouxeram consigo e do que lhes ficou na memória. Destas iniciativas nasceram os capiteis, capelas e santuários que marcam a paisagem do catolicismo popular na região.

Tal forma de catolicismo era vista com desprezo e ironia pelos poucos padres, mesmo os italianos, que acompanhavam os migrantes. Exemplar deste desprezo é o modo com o Pe. Marzano, de Urussanga, narra a devoção dos colonos:

Uma velha imagem trazida da Itália servia para eles de ícone, e quando a imagem faltava, um deles, tomando nas mãos uma machadinha e um cinzel, de um tronco de madeira fazia sair uma imagem mais ou menos artística, à qual, colorida e vestida conforme seus costumes, devia representar o Santo protetor de sua cidade natal. Ninguém, na verdade, podia enxergar naquela figura um Santo se não fosse o nome escrito embaixo: mas para eles era uma verdadeira raridade, e tornava-se em pouco tempo o Santo milagroso, para a veneração do qual se vinha até de cidades distantes.⁸⁹⁵

Tal prática de reunir-se para rezar em torno a uma imagem de santo deu origem aos capiteis, pequenas capelinhas construídas numa propriedade familiar, à beira da estrada, como forma de agradecer aos santos a proteção por ocasião de um acidente, de uma doença, de seca ou intempérie, ou de uma situação de perigo da qual a pessoa ou a família fora livrada. A devoção passava de pai para filho e, no caso do terreno ser vendido para alguém de fora da família, o contrato de venda incluía o compromisso de cuidar do capitel.⁸⁹⁶

⁸⁹⁵ *Una vecchia imagine portata dall'Italia serviva per essi da icona, e quando l'immagine mancava, uno di essi, dato mano ad una accetta e ad uno scalpello, d'un tronco di legno ne faceva uscir fuori una figura più meno artistica, la quale, colorita e vestita a lor modo, doveva rappresentare il Santo protettore del loro paese nativo. Niuno al certo poteva ravvisare in quella figura un Santo se non dal nome che era scritto sotto: ma per loro era davvero una rarità, e diveniva ben presto il Santo miracoloso, ala cui venerazione si accorreva poi fin anco da lontane borgate.* Apud VENEROSI, 1913, p. 385. Sobre o Pe. Marzano, ver: DELLA BONNA, Fabiano. Coloni e missionari italiani nelle foreste del Brasil – Pe. Luigi Mazzano – 1903. *Fragments*, Florianópolis, num. 21, p. 95-101, jul-dez 2001.

⁸⁹⁶ A construção de capiteis remonta a tempos pré-cristãos. No mundo romano, eram um modo de invocar a

Os santos aos quais os capiteis eram dedicados eram os dos lugares de origem dos imigrantes. O mais presente é Santo Antônio de Pádua, pois a maioria dos imigrantes eram originários do Vêneto. Havia também os capiteis de São José, São João, São Marcos, São Lucas, Santa Lúcia, Santa Augusta, Nossa Senhora dos Navegantes, Nossa Senhora do Rosário, Nossa Senhora do Caravaggio, Nossa Senhora da Saúde, Santo Isidoro, São Miguel, Santa Ana. Os capiteis em homenagem a Nossa Senhora de Lurdes, Nossa Senhora das Graças e ao Sagrado Coração de Jesus são de origem posterior e assinalam já a influência do catolicismo reformador introduzido pelo clero.

A convivência do clero com os capiteis e seus zeladores foi, em muitos casos, de longa e intensa tensão. Em Veranópolis, na linha Marquês do Herval, o capitel em honra a São José foi construído por um solteirão conhecido por Giuseppe e ali se reunia semanalmente a comunidade para rezar o terço e outras orações sob a liderança de Marieta Polina. Como os moradores do local se negavam a participar na construção da capela no local indicado pelos sucessivos párocos, estes se negaram, até o ano de 1945, a rezar missa e abençoar o capitel.⁸⁹⁷ Ainda em Veranópolis, na linha Barros Cassal, Frei Louis de La Vernaz, em 1908, recorreu ao bispo para não ser obrigado a abençoar o capitel na propriedade da família Comminetti.⁸⁹⁸ Houve casos em que os sacerdotes, sob o pretexto de critérios estéticos, estimularam a derrubada de capiteis e a destruição das imagens dos santos que ali se encontravam.⁸⁹⁹

Um caso muito especial em que a devoção popular foi apropriada pela autoridade eclesiástica é o de Nossa Senhora do Caravaggio, em Farroupilha. No ano de 1877, um grupo de imigrantes originários de Belluno foi ali assentado. A partir de 1878, Pe. Giovanni Menegotto, de Bento Gonçalves, passou a visitar a linha e, não havendo capela, celebrava nas casas. As famílias de Antônio Franceschet e Paschoal Pasa construíram um oratório de doze metros quadrados no qual colocaram um quadro de Nossa Senhora do Caravaggio trazido da Itália pela família de Natal Faoro. A partir do quadro, um estatuário de Caxias conhecido como Stangherlini, esculpiu em cedro as imagens de Nossa Senhora e de Joinete, a senhora a quem a santa aparecera. As imagens foram levadas por um grupo de homens, nos ombros, de Caxias até o lugar onde estava o oratório.⁹⁰⁰

proteção de uma divindade sobre uma determinada propriedade familiar. Com a introdução do cristianismo, os deuses romanos foram substituídos pelos santos cristãos (CANTINI, Mario. *I Tabernacoli di Fiesole*. Firenze: Polistampa, 2010. Esta nota: p. 13-14). Sobre os capiteis na RCI, um dos poucos estudos foi produzido por Inácio Pinzetta (BATTISTEL; COSTA, 1983, p. 628-647).

⁸⁹⁷ BATTISTEL; COSTA, 1983, p. 628.

⁸⁹⁸ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 26. Alfredo Chaves, 1908.

⁸⁹⁹ “Tré dôchel capitel, bruzé el santo, parchê romái lé tuto bissá” (BATTISTEL; COSTA, 1983, p. 629).

⁹⁰⁰ BERTUOL, Olívio. *Milagrosa Rainha de Caravaggio*. Canoas: La Salle, 1951. p. 111-112.

Com a afluência de pessoas de toda a região para prestar veneração à Virgem de Caravaggio, a comunidade construiu uma capela em alvenaria. Pe. Giovanni Menegotto, além dos padres Augusto Finotti, de Nova Trento e Matteo Pasquali, de Caxias, visitavam eventualmente a capela e ali rezavam missa e outros sacramentos. No ano de 1892, durante uma visita pastoral à região, Dom Cláudio esteve no local e, impressionado com a construção e o fluxo de pessoas, decidiu criar um curato. Encarregou para tal o Pe. Cármine Fasulo que, no ano seguinte, se tornou o primeiro cura do santuário.⁹⁰¹ Com isso, a devoção a Nossa Senhora do Caravaggio passou a ser controlada pelo clero e a fazer parte do sistema religioso católico sob o controle do clero, pois “[...] quem tem o controle da imagem do Santo pode fiscalizar de perto a devoção e as festas do orago.”⁹⁰²

Marcados pelo ultramontanismo francês, os missionários capuchinhos, em sua ação pastoral, nem sempre sintonizaram com as devoções tradicionais dos imigrantes italianos. No afã de purificar o catolicismo dos imigrantes, introduziram devoções que, na memória religiosa dos missionários, representava a verdadeira fé católica romana.

5.6.1.1 As devoções marianas

Presente na piedade popular desde o medievo, a afirmação da concepção sem pecado de Maria nunca encontrou consenso na Igreja. A devoção popular impediu que o magistério tomasse postura contra tal afirmação. Nos séc. XVII e XVIII, através da pregação dos franciscanos, a devoção à Imaculada Conceição ganhou espaço na liturgia católica. O consenso dos fieis e a celebração, em toda a ICAR, da festa da Imaculada Conceição foram razões suficientes para que fosse proclamada como verdade de fé. Tal aconteceu em 1854 com a publicação, por Pio IX, da bula “*Ineffabilis Deus*”.⁹⁰³

O dogma ganhou especial importância pelo contexto em que foi proclamado. Ele foi uma afirmação da autoridade papal que reivindicava o direito de proclamá-lo sem uma aprovação conciliar. Foi a primeira vez que tal aconteceu e realizou, de forma antecipada, a doutrina da infalibilidade papal que seria proclamada pelo Concílio Vaticano I. Por outro lado, o dogma tornou-se um símbolo da luta da Igreja contra a modernidade. Assumindo oficialmente uma devoção que o povo católico tinha como sua, o papa buscou no respaldo popular apoio para combater os inimigos da Igreja. Defender a Imaculada Conceição e

⁹⁰¹ STAWINSKI, 1970, p. 40-45.

⁹⁰² MATOS, 2002, p. 98.

⁹⁰³ Imaculada. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 598-620.

defender o Papa tornaram-se símbolos da pertença católica.⁹⁰⁴

No contexto da eclesiologia apologética da segunda metade do séc. XVIII, a Imaculada Conceição tinha ainda a vantagem de demarcar a identidade católica da identidade protestante que sempre se opôs a atribuir a Maria a qualidade de intocada pelo pecado original.⁹⁰⁵

A devoção à Imaculada Conceição ganhou maior apelo popular com as visões de Bernardete Soubirous na gruta de Massabielle. O chamado à penitência e à oração pelos pecadores, a promessa por uma recompensa não nesse mundo, mas noutra mundo, junto com o extraordinário das visões e as curas que ali foram experimentadas, tornaram a devoção a Nossa Senhora de Lurdes a forma francesa da devoção à Imaculada Conceição.⁹⁰⁶

Na esteira da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, ganhou força a devoção ao Imaculado Coração de Maria. Até esta época, as expressões utilizadas eram “cor purissimum”, “cor sanctissimum”, “cor sanctum” e outras. Na tradição popular, a partir da analogia simbólica do coração, ela é associada à devoção ao Sagrado Coração de Jesus.⁹⁰⁷

O CPLA assumiu a definição da Imaculada Conceição e apresentou-a como um caminho privilegiado para alcançar as graças divinas (n. 44). Em junho de 1904, o bispo de Porto Alegre publicou uma Carta Pastoral com o texto da Encíclica “Ad diem illum” (fevereiro de 1904) de Pio X em comemoração aos 50 anos da proclamação do dogma.⁹⁰⁸

Na tradição capuchinha saboiarda, a devoção à Imaculada Conceição e a Nossa Senhora de Lurdes se confundem. Para Frei Bernardin, os milagres de Lurdes, impossíveis de explicar pela medicina, são uma demonstração que remete à incapacidade da razão em compreender, por si só, a preservação de Maria do pecado.⁹⁰⁹ A mesma assimilação pode ser constatada neste texto de Frei Bruno:

A perfeita harmonia entre as ovelhas e os missionários permitiu realizar em Nova Trento uma obra admirável: quero falar de uma igreja, maravilha de arte, *dedicada à*

⁹⁰⁴ DREHER, 1999, p. 145-146. D. Sebastião Dias Laranjeira, bispo de Porto Alegre, em sua participação no Concílio Vaticano I, assinou um memorial em que se pedia a inclusão do “Virgo Immaculata” na Ave-Maria e um outro pedido em que pedia a ampliação do culto a S. José. (RUBERT, Arlindo. Os bispos do Brasil no Vaticano I (1869-1870). *REB*, Petrópolis, vol. 29, fasc. 1, p. 103-120, 1969. Esta nota: p. 113.

⁹⁰⁵ FRAGOSO, 2008, p. 220.

⁹⁰⁶ Lurdes. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 767-775. Esta nota: p.770-771.

⁹⁰⁷ Coração Imaculado. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 325-334. Esta nota: p. 325-326. No Brasil, a devoção fora trazida pelos portugueses e se manteve na vertente popular e sem a marca romanizante na devoção de Nossa Senhora da Conceição de Nazaré (1700, em Belém do Pará) e de Nossa Senhora da Conceição Aparecida (1717, no interior de São Paulo) (BOFF, Clodovis. *Maria na cultura brasileira*: Nossa Senhora e Iemanjá. Petrópolis: Vozes, 1995).

⁹⁰⁸ PONCE DE LEÃO, Cláudio José Gonçalves. Carta Pastoral publicando a segunda Encyclica do Soberano Pontífice Pio X concedendo um jubileu por ocasião do 50º aniversário da proclamação do Dogma da Imaculado Coração de Maria Santíssima. Porto Alegre: Typographia do Centro, 1904.

⁹⁰⁹ D’APREMONT, Bernardin. A Imaculada e Lurdes. *Actualidade*, Porto Alegre, Anno I, num. 47, 17 de setembro de 1911, p. 2.

Virgem de Lurdes. [...] No seu amor por Nosso Senhor e pela *Virgem Imaculada*, os padres de Nova Trento conceberam o projeto de construir para Maria uma igreja magnífica. [...] Agora a igreja da *Imaculada Conceição* domina, como uma aparição grandiosa, as modestas casas da cidade.⁹¹⁰

Quando da chegada dos frades, o patrono da igreja era São Pedro, santo típico da devoção brasileira e pouco popular tanto entre os imigrantes italianos como entre os frades de Saboia. Após muita insistência dos frades, por ocasião da visita pastoral do bispo em 1904, festa do Cinquentenário da proclamação do dogma da Imaculada Conceição, Dom Cláudio autorizou a mudança de patrono. A igreja de Nova Trento, construída em estilo gótico, foi a primeira no estado dedicada à Virgem dos Pirineus.⁹¹¹

A partir de junho de 1905, a RCI foi assolada por uma praga de gafanhotos. A fome açoitou a população. A única área não atingida foi Flores da Cunha. O fato foi interpretado como um sinal da proteção da Imaculada a quem a igreja em construção fora dedicada.⁹¹²

Em Veranópolis, a praga atingiu apenas uma parte das colônias. Diante do perigo, o pároco, Frei Fidèle, apelou para a proteção de Nossa Senhora de Lurdes. No dia 8 de dezembro de 1905, depois da procissão em homenagem à Imaculada Conceição, Frei Fidèle propôs a construção de uma gruta em sua homenagem. O episódio é assim descrito por ele:

Nossa festa da Imaculada Conceição não podia ter sido mais bela. Nunca antes, desde que alguém se lembre, houve tamanha afluência. No retorno da procissão, diante de todo o povo amontoado na praça da igreja, eu propus, para ser salvo dos gafanhotos, fazer a promessa de construir um oratório a N. S. de Lurdes, e de celebrar solenemente a cada ano, a festa do 11 de fevereiro com procissão. Eu lhes disse: “Aqueles que estão de acordo com essa promessa levantem a mão.” Imediatamente uma multidão de mãos levantou-se acima das cabeças: foi unânime. Então, o 11 de fevereiro, se Deus quiser, inauguração da estátua e da gruta de Lurdes.⁹¹³

⁹¹⁰ *Cette harmonie parfaite entre le troupeau et les missionnaires a permis de réaliser à Nova Trento une oeuvre admirable: je veux parler d'une église, merveille d'art, dédiée à la Vierge de Lurdes. [...] Dans leur amour pour Notre-Seigneur et la Vierge Immaculée, les Pères de Nova Trento conçurent le projet d'élever à Marie une église magnifique. [...] Maintenant l'Église de l'Immaculée Conception domine, ainsi qu'une apparition grandiose, les très modestes maisons de la petite ville.* GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – suite. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 7, p. 161-164, juillet 1921C (Grifos nossos).

⁹¹¹ STAWINSKI, 1970, p. 165. A devoção a Nossa Senhora de Lurdes já havia sido introduzida no Brasil pelos capuchinhos italianos no Rio de Janeiro que, no ano de 1886, construíram uma gruta junto à igreja de São Sebastião, no Morro do Castelo (PALAZZOLO, 1966, p. 232).

⁹¹² COGNIN, 1923B, p. 118.

⁹¹³ *Notre fête de l'Immaculée Conception a été on ne peut plus belle. Jamais, de mémoire d'homme, on n'avait eu pareille affluence. Au retour de la procession, devant toute la foule massé a la place de l'église, j'ai proposé, pour être délivré des sauterelles, de faire le voeu d'ériger un oratoire à N. D. de Lurdes, et de célébrer, chaque année, solennellement, la fête du 11 février, avec grande procession. Leur j'ai dit: “Que ceux qui consentent à ce voeu lèvent la main.” Et aussitôt une multitude de mains émergèrent au dessus des têtes: c'était l'unanimité. Donc, le 11 février, se Deus quiser, inauguration de la statue et de la grotte de Lurdes.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 12 décembre 1905. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Fidèle. A festa da Imaculada Conceição fora celebrada pela primeira vez em Alfredo Chaves no ano de 1904, por ocasião do cinquentenário da proclamação do dogma: “O dia 8 de dezembro viu na vila uma multidão do povo nunca vista em outros tempos” (PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 15. Alfredo Chaves, [s.d]).

Não havendo no local nenhuma imagem da Santa, uma estátua foi fabricada por Antônio Triches, um santeiro do lugar, e colocada sobre um tronco no fundo da gruta. Em pouco tempo a devoção à Virgem de Lurdes tornou-se extremamente popular na cidade.⁹¹⁴

Assim conta Frei Louis como a devoção ganhou a adesão da população:

Cada dia [...] chegam peregrinos de todos os lugares. Mil cópias de um *Ave Maria* de Lurdes que mandamos imprimir em Porto Alegre, foi levado em poucos dias. Um outro milhar foi impresso *illico*. Todos os gastos do terreno, da gruta, das estátuas, das festas do 8 de setembro, foram cobertos seja pela *pesca* (loteria), seja por contribuições voluntárias. O Pe. Raymond fez uma linda fotografia da gruta. Vamos fazer com ela cartões postais. Logo o vereis. O que é consolador, é o crescimento da devoção a nossa boa Mãe que resulta deste novo pequeno santuário. De agora em diante Nossa Senhora de Lurdes é a Rainha de Alfredo Chaves. Esta devoção se firmou sem agitação, sem esforço. O Ave de Lurdes é cantado em todos os lugares. Em todos os lugares fala-se da *Madonna de la Grotta* ou da *Madonna del Paese*. As pessoas mandam dizer missas, queimam velas, levam água para os doentes. Cada noite, sem que nós tivéssemos convidado nem nos fizéssemos presentes, de sessenta a cem pessoas se reúnem e recitam o rosário ao redor da imagem de Maria.⁹¹⁵

Rapidamente espalhou-se pela região a notícia de que curas milagrosas estariam acontecendo na gruta.⁹¹⁶ Em 11 de fevereiro de 1906 foi realizada a primeira procissão votiva.⁹¹⁷ No início de 1910, a estátua feita pelo artesão foi substituída por uma mandada trazer da França por Frei Bruno juntamente com uma imagem do Sagrado Coração de Jesus.⁹¹⁸ Comparando as duas, Frei Louis afirma que a de Lurdes “[...] é mais divina ainda.” Assim ele a descreve, retomando os dizeres da virgem nas aparições a Bernardete Soubirous:

Todos os detalhes são de uma perfeição completa. Vista de frente a alguns passos de distância, Maria parece mergulhada no êxtase: dir-se-ia que seus lábios entreabertos deixam escapar esta palavra de uma sublime alegria e de um profundo reconhecimento: Eu sou a Imaculada Conceição. Vista um pouco de perfil, ela tem uma expressão de dor resignada, e ela parece se levantar em direção ao céu como se

⁹¹⁴ Além de invocar a proteção de Nossa Senhora de Lurdes sobre os colonos, Frei Fidèle isentou os paroquianos do “direito de estola” a fim de amenizar as consequências desastrosas da praga dos gafanhotos. PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 19. Alfredo Chaves, 1905. Ver também: BAREA, 1925, p. 95-96. No ano de 1907, após deixar Veranópolis e estabelecer-se em Garibaldi, Frei Fidèle solicitou ao ministro geral autorização para escrever um livro sobre a devoção a Maria no RS, em especial a de Nossa Senhora de Lurdes (LA MOTTE SERVOLEX, Fidèle. Lettre au Ministre General. Garibaldi, 4 avril 1907. MUSCAP/AD/PSCJ 21). Não há informações sobre a realização do projeto.

⁹¹⁵ *Chaque jour [...] il vient des pèlerins de partout. Un Ave Maria de Lurdes que nous avons fait imprimer à Porto Alegre à mille exemplaires, a été enlevé en quelques jours. Un autre millier a pu être comandé illico. Toute la dépense du terrain, de la grotte, des statues, des fêtes du 8 septembre, a été couverte soit par la pesca (loterie), soit par des souscriptions volontaires. Le P. Raymond a tiré de la grotte une superbe photographie. On va en faire des artes postales. Vous verrez bientôt. Ce qui est consolant, c’est l’acroissement de dévotion à notre bonne Mère qui résulte de ce nouveau petit sanctuaire. Désormais, N.D. de Lurdes est Reine d’Alfredo Chaves. Cette dévotion a pris sans secousse, sans effort. L’Ave de Lurdes se chante partout. Partout on parle de la Madonna de La Grotta ou de la Madonna del Paese. Les gens font dire des meses, brûler des cierges, emportent de l’eau pour leurs malades. Chaque soir, sans que nous ayons provoqué le mouvement ou que nous y assistions, de soixante à cent personnes se réunissent et récitent le Rosaire autour de l’image de Marie.* Apud COGNIN, 1923B, p. 120.

⁹¹⁶ GILLONNAY, 1921D, p. 188.

⁹¹⁷ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 19B. Alfredo Chaves, 1906.

⁹¹⁸ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 27B. Alfredo Chaves, 1910.

as misérias da terra a fizessem fugir!...⁹¹⁹

Em 1904, nas comemorações do Cinquentenário da proclamação do dogma da Imaculada, Frei Fidèle criou para as jovens solteiras a Pia Associação das Filhas de Maria.⁹²⁰ A participação no grupo exigia um estágio preparatório de seis meses. Na admissão, as aprovadas recebiam como símbolo de pertença ao grupo a fita com a Medalha Milagrosa.⁹²¹ Colocadas sob a proteção de Nossa Senhora e Santa Inês, as jovens encontravam na Pia Associação uma proteção contra os perigos morais, especialmente os bailes e os namoros não consentidos ou feitos de forma indevida. O objetivo era que as jovens chegassem ao matrimônio puras e castas e assim pudessem ser boas esposas e mães. A grande celebração das Filhas de Maria acontecia no dia 15 de agosto, festa da Assunção de Nossa Senhora quando as associadas renovavam seu compromisso de forma solene: “era um espetáculo singular, grandioso e cheio de emoção ver as centenas de jovens, vestidas de branco, véu branco, fita azul ao pescoço, encherem a igreja Matriz!”⁹²²

A gruta em homenagem à Virgem dos Pirineus foi inaugurada no dia 8 de setembro de 1906.⁹²³ Para maior conforto ao crescente número de peregrinos que acorria ao local, Frei Louis de La Vernaz projetou uma capela junto à gruta, em estilo gótico, que foi concluída e inaugurada em 1917 com recursos doados por Antonio Gomes Ferreira Filho.⁹²⁴ Em vista da futura construção do seminário de Veranópolis, a antiga gruta foi demolida e, para substituí-la, foi construída a gruta que até hoje ali permanece.⁹²⁵

O cântico “La Squilla di sera” em homenagem à Virgem dos Pirineus tornou-se o cântico preferido pelos fieis de língua italiana. Impresso primeiramente em forma avulsa foi depois introduzido na coletânea “Lodi Sacre”. Em várias estrofes, cantado segundo a melodia do carrilhão do Santuário de Lourdes, ele apresenta de forma poética as aparições.⁹²⁶

Além das paróquias, as missões populares foram outro caminho pelo qual se espalhou

⁹¹⁹ *Tous les détails sont d'une perfection achevée. Vue de face à quelques pas, Marie paraît noyée dans l'extase: on dirait que ses lèvres entr'ouvertes laissent échapper ce mot d'une sublime joie et d'une profonde reconnaissance: Je suis l'Immaculée Conception. Vue d'un peu de profil, elle a une expression de douleur résignée, et elle paraît s'élançer vers le ciel comme si les misères de la terra la faisaient fuir!...* Apud COGNIN, 1923C, p. 153-154.

⁹²⁰ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 15. Alfredo Chaves, [s.d].

⁹²¹ A devoção à Medalha Milagrosa estava associada às aparições da Imaculada Conceição e do Sagrado Coração de Jesus a Catherine Labouré, na Capela da Rua du Bac, em Paris, no ano de 1830.

⁹²² VERONESE, Dionísio. *Frei Luís de La Vernaz*. O apóstolo de Alfredo Chaves – 1904-1920. Porto Alegre: EST, 1994. Esta nota: p. 34. Em Flores da Cunha, Frei Raymond de Vovray criou a Associação das Filhas de Maria (PAROQUIA Nossa Senhora de Lourdes. Livro Tombo I (1911-1974), p. 165B. Flores da Cunha, 1911).

⁹²³ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 20B. Alfredo Chaves, 1906.

⁹²⁴ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 38B. Alfredo Chaves, 1917. Devoto de Lourdes, Antonio Gomes Ferreira Filho fora sorteado numa loteria e doou parte do prêmio para a construção.

⁹²⁵ STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p. 79.

⁹²⁶ LODI Sacre. Garibaldi: Staffetta Riograndense, 1924. p. 45

a devoção. No relato de Catelan, das missões na localidade de Azevedo de Castro no ano de 1907, as três devoções – Imaculada Conceição, Nossa Senhora de Lurdes e Imaculado Coração de Maria – se confundem no único objetivo de elevar os corações dos fieis até Deus:

Na noite [da quinta feira] realizou-se a consagração à Virgem Maria. Sobre o altar, enquadrado por folhas de palmeira que se levantavam majestosamente em direção ao alto da igreja, estava entronizada uma imagem de N. Sra. de Lurdes, de tamanho natural, proveniente da casa Ferry. Ela atraía todos os olhares e dava a impressão de uma aparição. O coro estava ornamentado da melhor maneira possível. Desnecessário dizer que todos os corações estavam repletos de alegria e que a igreja estava literalmente cheia de fieis. Compreende-se. Quando terminou o terceiro toque dos sinos, os músicos executaram os salmos e vésperas com o brio das vozes e uma emoção sem igual. No final do hino, o Pe. Fidèle pronunciou uma alocução sobre a renovação das promessas do batismo e celebrou, depois desta cerimônia, o poder da Virgem Maria, seu amor maternal, a necessidade de se consagrar a seu Coração Imaculado. Os que haviam recebido a primeira comunhão iniciaram. Colocados em círculo aos pés de N. Sra. de Lurdes, eles pronunciam a fórmula e cantam seu cântico oferecendo a Maria sua coroa de flores. Muitas lágrimas correram à vista deste espetáculo tão tocante. Em seguida foi a vez dos outros, depois o *Magnificat* cantado por todo o povo veio traduzir o santo entusiasmo das almas. Depois da bênção do Santíssimo Sacramento, a cerimônia foi concluída com um cântico a N. Sra. de Lurdes.⁹²⁷

Nas missões pregadas em Faxinal do Soturno por Frei Fidèle de La Motte-Servolex no ano de 1910, a consagração é feita ao Imaculado Coração de Maria:

[...] na terça-feira de noite, depois que o capuchinho terminou seu sermão, passou a palavra ao nosso pároco, o qual, depois de uma exortação geral, consagrou toda a sua grei ali presente ao Sacratíssimo Coração de Maria. Foi assim feita a consagração: primeiro os pais de família, depois as mães, em seguida os recém-casados e, finalmente, toda a juventude.⁹²⁸

Através das narrativas das missões, das festas e de outros eventos em homenagem a Maria, o jornal “Il colono italiano” foi utilizado como meio de divulgação da devoção mariana. Além dos eventos locais, no jornal eram narradas curas milagrosas acontecidas no

⁹²⁷ *Le soir eut lieu la consécration à la Sainte Vierge. Sur l'autel, encadrée de feuilles de palmier qui s'élançaient majestueusement vers la voûte, trônait une image de N. D. de Lurdes, de grandeur naturelle, provenant de la maison Ferry. Elle saisisissait tous les regards et donnait l'illusion d'une apparition. Le chœur était orné le mieux possible. Il est superflu de dire que tous les coeurs étaient à la joie, et que l'église était littéralement bondée de fidèles. On le comprend. Le troisième appel des cloches terminé, les chantres exécutèrent les psaumes des vêpres avec le brio des voix de stentor et d'une dévotion sans pareille. A la fin de l'hymne, le Père Fidèle prononça une allocution sur le renouvellement des promesses du baptême, et célébra, après cette cérémonie, la puissance de la Sainte Virge, son amour maternel, le besoin que nous avons de sa protection, et, par conséquent, la nécessité de se consacrer à son Coeur Immaculé. Les premiers communicants commencèrent. Rangés en cercle le tour de N. D. de Lurdes, il prononcent la formule et chantent leur cantique en offrant à Marie leur couronne de fleurs. Bien des larmes coulèrent à la vue de ce spectacle si touchant. Ce fut ensuite le tour des autres, puis le Magnificat chanté par tout le peuple vint traduire un saint enthousiasme des âmes. Après la bénédiction du très Saint Sacrement, la cérémonie s'acheva par un cantique à N. D. de Lurdes. CATELAN, 1907A, p. 242.*

⁹²⁸ *[...] il martedì serà, dopo il cappuccino terminato il suo sermone concesse di parlare anche al nostro parrocho, il quale, dopo una esortazione generale, consacrò tutto il suo gregge presente al Sacratissimo Cuor di Maria. Fu così formolata questa consagrazione: Prima pei padri di familia, poi per le madri, indi pei sposi novelli e finalmente per tutta la gioventu. DIDONET, A. La Santa Missione. Il colono italiano, Garibaldi, anno II, num. 24, 20 agosto 1910, p. 2.*

santuário de Lourdes, na França.⁹²⁹

Os colonos italianos identificavam de tal modo a devoção a Nossa Senhora de Lourdes com os frades que ela era chamada de “A Madona dos Franceses”. No ano de 1939, Frei Antelme de Cruseilles, Provincial de Saboia e antigo missionário no Brasil, visitou a então custódia e, ao descrever a festa de Nossa Senhora de Lourdes celebrada em 11 de fevereiro, afirma que, “[...] deve-se declarar, para louvor de nossos padres, que em quase todas as paróquias, há uma gruta de Nossa Senhora de Lourdes, que aqui é chamada de ‘la Madonna francesa’”.⁹³⁰

A devoção pessoal e comunitária dos frades foi outro caminho para a divulgação da devoção mariana. A escola seráfica inaugurada em junho de 1898, em Garibaldi, foi colocada sob a proteção do Coração Imaculado de Maria.⁹³¹ O convento de Esperança, inaugurado em 1900, foi dedicado à Imaculada Conceição.⁹³²

Outro testemunho de devoção mariana é o de Frei Alfred de Saint Jean d’Arves. Depois de ter trabalhado por três anos (1903-1906) na paróquia de Vacaria, ele foi transferido para Garibaldi onde exerceu a função de professor de teologia, conselheiro da Missão e Superior do Convento. Ao falar sobre sua atividade como superior da fraternidade ele afirma que “[...] à frente da comunidade ele se considera apenas como segundo superior. A seus olhos a Virgem Maria Imaculada é a verdadeira Superiora da casa e a verdadeira formadora dos estudantes. Era uma coisa combinada entre Ela e ele.”⁹³³

Em 1904, cinquentenário da proclamação do dogma, Frei Bruno, comissário da missão, escreveu circular aos frades ordenando que em todas as casas da missão fosse realizado um tríduo festivo em homenagem à Virgem Imaculada. Nas casas de formação, cada estudante devia elaborar uma composição em homenagem à Imaculada Conceição e, após a revisão de seus mestres, enviar duas cópias ao superior da missão. Naquele mesmo ano, todas as fraternidades celebraram a consagração à Imaculada Conceição.⁹³⁴

Em 1906, após sua visita à missão, Frei Raphael de La Roche determinou que em

⁹²⁹ ITALIANI guariti a Lourdes. *Il Colono Italiano*, Anno III, n. 16, 24 giugno 1911, p. 1.

⁹³⁰ [...] je dois déclarer à la louange de nos Pères, que dans presque toutes les paroisses, il y a une grotte de Notre-Dame de Lourdes, qu'on appelle ici 'La Madonna francesa' CRUSEILLES, Anthelme de. En voyage vers le Rio Grande du Sud (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XL Année, n° 4, p. 83-86, avril 1939. Esta nota: p. 85.

⁹³¹ GILLONNAY, 2007, p. 101 – Carta de 20 de abril de 1899.

⁹³² SAINT-JEAN D'ARVES, Alfred de. Lettre au Ministre Provincial. Esperança, 1 de novembro de 1900. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Alfred

⁹³³ A la tête de sa Communauté, il ne se considère que comme Supérieur en second. A ses yeux la Vierge Marie Immaculée est la vraie Supérieure de la maison et la vraie Maîtresse de ses étudiants. C'était une chose convenue entre Elle et lui. UNE AME..., 1939, p. 110.

⁹³⁴ GILLONNAY, Bruno de. Carta Circular. Conde d'Eu, 17 août 1904. Paris, AC/7P/P Bruno circulaires.

todas as capelas dos conventos fosse construído um altar lateral em homenagem à Imaculada Conceição e que, no dia 8 de dezembro, em todos os conventos se fizesse a renovação solene da consagração da Província e da missão ao coração maternal de Maria Imaculada.⁹³⁵

A música foi outro caminho para a divulgação da devoção mariana. Nela destacou-se Frei Exupère de La Compôte. Depois de ter trabalhado no Seminário de Porto Alegre, no ano de 1913, ele assumiu como mestre de noviços em Flores da Cunha onde teve a possibilidade de desenvolver sua capacidade musical com a criação de um coral masculino e a composição de cantos sacros populares. Entre as suas contribuições excepcionais está a “Missa Immacolata” composta para a festa da Imaculada Conceição de 8 de dezembro de 1913. Também compôs Frei Exupério uma missa em homenagem a Nossa Senhora de Lurdes.⁹³⁶

O incessante trabalho de divulgação e o exemplo pessoal e comunitário dos frades fez com que a devoção marcasse profundamente a RCI a ponto de brotarem experiências peculiares de dedicação à Virgem de Lurdes. É o caso de Angelina Michelin. Nascida em Garibaldi em 6 de abril de 1890, ela se destacou pelo trabalho junto aos órfãos de Caxias do Sul. A inspiração para sua dedicação vinha de sua devoção a Nossa Senhora de Lurdes.⁹³⁷

Tudo isso fez com que, nas colônias italianas, através da devoção à Imaculada Conceição, a Nossa Senhora de Lurdes e ao Coração de Maria, ficasse clara a mensagem que a Igreja com elas transmitia, tal qual expresso pelo Pe. Carlos Porrini, Pároco de Nova Prata, no sermão da festa de Nossa Senhora de Lurdes, em Veranópolis, no ano de 1913: “[as aparições de Lurdes são] uma irrefutável resposta e completa derrota de todas as hodiernas heresias, bem como um novo objeto de consolação e triunfo da atribulada igreja...”⁹³⁸

Em Vacaria, os frades depararam-se com a devoção à Nossa Senhora da Oliveira. Sem possibilidade de ali introduzir novas devoções marianas, eles buscaram adaptar a devoção já existente ao novo imaginário religioso que tinha como principal objetivo preparar para a vida depois da morte. Em 1913, Frei Bernardin, a pedido de Frei Pacifique de Bellevaux, então pároco de Vacaria, compôs a seguinte oração a Nossa Senhora da Oliveira:

Ó Senhora Nossa, escolhida entre todas as criaturas para ser a glória da terra e a rainha do céu, a mais pura das virgens e ao mesmo tempo a mais augusta das mães, Maria Santíssima! Eis-me aqui prostrado para vos oferecer o pleito de nossas

⁹³⁵ LA ROCHE, Raphael. Lettre Circulaire aux pères e frères de la mission du Rio Grande do Sul. Conde d’Eu, 18 mars 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 21.

⁹³⁶ LA COMPÔTE, Exupère de. *Teoria e prática musical*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul:UCS/Sociedade Literária São Boaventura, 1977. p. 286-313;405-424.

⁹³⁷ Mlle. ANGELINE MICHELON. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXX Année, n° 11, p. 353-356, novembre 1930.

⁹³⁸ [...] *una irrefutabile risposta e disfatta completa di tutte le odierne eresie, donchè un nuovo oggetto di consolazione e trionfo per la tribolata Chiesa...* SPLENDIDE feste. *Il Colono Italiano*, Anno IV, n. 50, 1 marzo 1913, p. 2.

devidas homenagens e vos dirigir as nossas súplicas. Há um só Deus, e Deus vos associou mais do que os anjos mesmo à sua glória. Cada uma das três pessoas divinas vos cumulou de prerrogativas. Sois a Filha predileta do Pai; sois a verdadeira Mãe do Filho, Nosso Senhor Jesus Cristo, nosso Divino Salvador, Doutor de nossas almas, Rei Universal de todas as criaturas; sois a Esposa e o templo amado do Divino Espírito Santo, por cuja castíssima operação o Verbo de Deus tornou-se homem em vosso seio virginal; sois o Tabernáculo Sacrossanto em que a Divina Trindade inteira folga sobremaneira de residir. Inúmeros títulos de glória e de bondade adornam vosso nome, ó Maria, e realçam a vossa dignidade. Nós, como verdadeiros católicos que somos e sempre ficaremos, reconhecemos como justos todos os títulos que a santa Igreja permite à piedade cristã de vos tributar, honrando-os, porém, com o título especial de Nossa Senhora da Oliveira, título de paz, de resignação nas provas e de jubiloso triunfo. Dai-nos, ó Senhora venerada e amada, a nós que pretendemos tanto vos servir e agradar quanto os vossos mais fervorosos devotos, a paz duma consciência sempre isenta de qualquer pecado mortal, a coragem, resignação e paciência nas penas, nas contrariedades e nos sofrimentos da vida, enfim, a graça duma santa morte, depois da qual possamos com Jesus vosso divino Filho, com vós nossa querida Protetora e Mãe, com os Anjos e os Bem-aventurados do céu, participar ao eterno banquete das puras alegrias que Deus preparou aos seus escolhidos. Assim seja.⁹³⁹

5.6.1.2 O Sagrado Coração de Jesus

Presente na tradição cristã desde a Idade Média, a devoção ao Sagrado Coração de Jesus ganhou impulso no séc. XVII na França a partir das visões de Maria Margarida Alacocque (1647-1690). Seu confessor e diretor espiritual, o jesuíta Claude de la Colombière (1641-1682), fez-se o defensor e difusor da devoção que, mesmo sofrendo resistências, ganhou reconhecimento popular e litúrgico.

A devoção transformou-se em movimento organizado com a criação do Apostolado da Oração, uma organização de leigos e leigas católicas, sob a direção do clero, que tem como objetivo propagar a devoção através da Adoração ao Santíssimo Sacramento, das Horas Santas em reparação aos pecados cometidos contra o Coração de Jesus, o Sacramento da Eucaristia e a Igreja, da consagração anual das famílias e da entronização da imagem ou quadro do Sagrado Coração de Jesus nos lares.

A devoção se expandiu no contexto ultramontano em que a Igreja se sentia atacada pelo mundo moderno. Privada pelo Estado do espaço público que desfrutava na Cristandade, a Igreja reconstruiu seu domínio dentro do coração e na intimidade do lar. Já não se tratava de tornar Deus presente no mundo, mas no coração dos homens, no seio da família e no interior da Igreja: prédio e instituição. Não se busca fugir do mundo, mas defender-se do mundo mau sob a proteção do Sagrado Coração de Jesus. Para criar um espaço de proteção para os católicos, multiplicam-se as atividades e instituições católicas como escolas, hospitais, centros

⁹³⁹ D'APPREMONT, Bernardin. Lettre a Frère Pacifique de Bellevaux. Rio de Janeiro, 18 de junho de 1913. MUSCP/AD/Frei Pacífico de Bellevaux Caixa 02.

de assistência social e organizações de trabalhadores.⁹⁴⁰ Na França, o Coração de Jesus tornou-se o símbolo da Igreja perseguida pelo Estado republicano. A construção, no final do séc. XIX, da Basílica do Sagrado Coração de Jesus no local do martírio de São Dionísio e a elevação da festa do Sagrado Coração por Leão XIII, no ano de 1899, a festa solene, fizeram da devoção um símbolo da resistência católica a todos os que se opunham à supremacia da ICAR sobre a sociedade, as outras igrejas e religiões.

A devoção ao Sagrado Coração foi associada à devoção eucarística através da prática das “primeiras sextas-feiras”. Com isso, há uma clericalização da devoção popular. Se as devoções do Bom Jesus do catolicismo popular brasileiro eram eminentemente laicais e o sacerdote aparecia apenas para rezar a missa, na devoção ao Coração de Jesus, o padre é indispensável e central. A devoção tornou-se instrumento de afirmação da dependência dos fiéis às orientações dos clérigos, aos quais é restrita a administração dos sacramentos.

A devoção chegou ao Brasil através de religiosos, especialmente jesuítas, na metade do séc. XIX. Difundida através de imagens, estampas, orações, cânticos, livros, folhetos, calendários e associações como o Apostolado da Oração, a Liga do Sagrado Coração de Jesus, da Comunhão Reparadora e da Revista “Mensageiro do Coração de Maria”, a devoção rapidamente se espalhou em todo o Brasil, especialmente em meio às classes médias urbanas.

No dizer de Fragoso, a devoção teve rápida aceitação porque tocava dois aspectos sensíveis do catolicismo popular brasileiro: o sentimental, presente na figura do Coração de Jesus, e o penitencial, pelos sacrifícios reparatórios que cada católico devia realizar em favor dos pecados cometidos contra Deus e contra a Igreja. A vinculação da devoção com a recepção dos sacramentos da confissão e da comunhão levou a um reforço da prática sacramental abandonada durante o período colonial e que agora, com a romanização, tornava-se um dos esteios da nova espiritualidade. Por fim, a promessa de que, com a prática das nove primeiras sextas-feiras garantia-se o perdão dos pecados e a entrada no céu, dava alento aos que tinham seu dia-a-dia marcado pelas dores da vida e se sentiam ameaçados pelos horrores do purgatório e do inferno enquanto vagavam neste vale de lágrimas.⁹⁴¹

Na catedral de Porto Alegre, pelo menos desde 1859, há informações sobre a celebração da festa do Sagrado Coração de Jesus. Pe. Francisco Suse, jesuíta, foi nomeado em 11 de março de 1884 como Diretor do Apostolado da Oração na diocese. A partir desta data,

⁹⁴⁰ AZZI, Riolando. Do Bom Jesus sofredor ao Cristo libertador. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, nº 18, pp. 215-233, 1986. Esta nota: p. 231.

⁹⁴¹ FRAGOSO, 2008, p. 220.

em várias paróquias da capital e no interior, o Apostolado da Oração foi organizado.⁹⁴²

Formados dentro da espiritualidade ultramontana, os capuchinhos franceses também trouxeram para o Brasil a devoção ao Sagrado Coração de Jesus. Frei Caetano Angheben, um dos primeiros jovens a ingressar na escola seráfica de Garibaldi, narra a passagem do século celebrada no convento daquela cidade:

A cantoria estreou solenemente a zero hora do século XX. [...] Terminada a missa, perante o Santíssimo Sacramento exposto, foi feita a consagração do gênero humano ao Sagrado Coração de Jesus. [...] foi o inicial despertar da devoção ao Sagrado Coração de Jesus, que invadiu bem depressa todos os continentes.⁹⁴³

Em todos os conventos, a primeira sexta-feira de cada mês era dedicada ao Coração de Jesus com missa, exposição e bênção do Santíssimo e outras devoções pessoais.⁹⁴⁴

Para tornar a devoção visível, imagens do Coração de Jesus foram encomendadas da França e passaram a ornamentar as igrejas em toda a RCI.⁹⁴⁵ Após descrever a viagem e a chegada das irmãs de São José em Antônio Prado em 1901, Irmã Marguerite fala do momento em que entraram na igreja e se depararam com a imagem:

Nós estávamos numa bela igreja gótica, ornamentada como para as festas solenes; mas o que nos tocou de modo especial foi uma grande estátua do Sagrado Coração: ele nos lembrou a inesquecível capela de Moûtiers, berço de nossa vida religiosa, onde nós tivemos tanta felicidade.⁹⁴⁶

A mesma admiração aparece no relato de Frei Louis de La Vernaz quando, em 1906, em Veranópolis, ele recebeu uma imagem do Sagrado Coração de Jesus enviada da França:

O Sagrado Coração é admirável em sua rica vestimenta. Com uma mão ele abençoa; sua cabeça está levemente abaixada, seu olhar tão expressivo que dir-se-ia que vai falar. Assim que nós o vimos pela primeira vez, foi uma verdadeira loucura de exclamações. Bom Salvador! Eu vou fazer de vós o rei deste povo, se ele se digna a seguir-me nos meus pobres esforços.⁹⁴⁷

A devoção – “antes pouco conhecida” – começara a ser propagada em Veranópolis no início do paróquio de Frei Fidèle com a fundação do Apostolado da Oração, primeiro na Igreja Matriz e depois nas capelas do interior.⁹⁴⁸

⁹⁴² BAREA, 2004, p. 325.

⁹⁴³ ANGHEBEN, 1996, p. 32.

⁹⁴⁴ D'APREMONT, Bernardin. Lettre au ministre provincial. Esperança, 25 juillet, 1901. MUSCAP/AD/Frei Bernardin D'Apremont; D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 85. AC/11A.

⁹⁴⁵ GILLONNAY, 2007, p. 354 – Carta de 21 de janeiro de 1907.

⁹⁴⁶ *Nous étions dans une belle église gothique, ornée comme aux fêtes solennelles; mais ce qui nous a singulièrement touchées c'est une grande statue du Sacré-Coeur: elle nous rappela cette inoubliable chapelle de Moûtiers, berceau de notre vie religieuse, où nous avons goûté tant de bonheur.* MARGUERITE DE JESUS, 1901B, p. 111.

⁹⁴⁷ *Le Sacré-Coeur est admirable dans sa riche draperie. D'une main il bénit; sa tête est doucement abaissée, son regard si expressif qu'on dirait qu'il va parler. Lorsque nous l'avons vu pour la première fois, c'était une vraie folie d'exclamations. Bon Sauveur! Je vais en faire le roi de ce peuple, s'il daigne seconder mes pauvres efforts.* COGNIN, 1923C, p. 153.

⁹⁴⁸ PAROQUIA São Luiz Gonzaga. Livro Tombo I (1896-1934), p. 14. Alfredo Chaves, [s.d]. Os dados do Livro Tombo permitem afirmar que a devoção foi fundada por Frei Fidèle e não, como afirma Veronese, por Frei

Frei Théophile de Villards-sur-Thônes, ao assumir como primeiro pároco capuchinho em Flores da Cunha, preocupou-se em reorganizar o Apostolado da Oração:

O padre Finotti havia estabelecido o Apostolado da Oração, mas sem muita ordem. Pouco a pouco reinscrevemos os confrades desta arquiconfraria e, no presente, contamos cem associados, seja do primeiro, do segundo e do terceiro grau. A primeira sexta-feira de cada mês reúne todos os da Comunhão Reparadora; eles são em torno de 200 que vêm cada mês à Santa Mesa. O bispo nos elogiou por esta boa obra.⁹⁴⁹

A devoção ao Coração de Jesus e a organização do Apostolado da Oração também são utilizados como estratégia evangelizadora nas paróquias de brasileiros. Em Porto Alegre, na paróquia Santo Antônio, a estratégia teve bons resultados.⁹⁵⁰ Em Lagoa Vermelha a devoção encontrou resistência nas devoções do catolicismo popular arraigadas na população local:

Três festas celebram-se na matriz cada ano: São Paulo e Divino Espírito Santo, que se celebram com festeiros e de modo muito pagão, e a festa do Coração de Jesus, celebrada pelos associados do Apostolado, que é também o dia da primeira comunhão. Esta festa se faz sem festejos populares. Sagrado Coração de Jesus, salvai esta pobre paróquia!⁹⁵¹

Sinal da importância que a devoção ocupava na espiritualidade capuchinha é que, desde o início, a missão foi colocada sob sua proteção. No ano de 1905, Frei Bruno, solicitou ao provincial da Saboia um selo para marcar os documentos oficiais da missão. Nele deveria constar a imagem do Coração de Jesus.⁹⁵² No ano seguinte, em reunião do Conselho da Missão e com a presença de Frei Raphael, a missão recebeu como titular o Coração de Jesus. O mesmo titular foi dado ao convento de Flores da Cunha.⁹⁵³

Na Carta Circular enviada aos frades da missão ao término de sua visita nos anos de 1905 e 1906, Frei Raphael ordenou que, no dia da festa do Coração de Jesus, em todos os conventos, fosse feita a exposição do Santíssimo Sacramento durante todo o dia e se fizesse, à noite, a renovação da consagração do gênero humano ao Sagrado Coração de Jesus.⁹⁵⁴

No âmbito da vida espiritual dos capuchinhos saboiardos e dos nativos por eles formados, pode-se dizer que a devoção ao Sagrado Coração de Jesus e a seu correlato

Louis de La Vernaz (VERONESE, 1994, p. 33-34).

⁹⁴⁹ D. Finotti avait établi l'Apostolat de la Prière, mais sans beaucoup d'ordre. Peu à peu nous avons fait réinscrire les confrères de cette archiconfrérie e à présent nous comptons cent associés soit du premier, du deuxième et du troisième degré. Le premier vendredi de chaque mois réunit tous ceux de la Communion Réparatrice; ils sont environ 200 qui viennent chaque mois à la Sainte Table. Monseigneur nous a loué de cette bonne oeuvre. VILLARDS-SUR-THÔNES, Théophile. Lettre au Ministre Provincial. Nova Trento, 8 août 1904. AC/7P/Lettres des Missionnaires/Théophile

⁹⁵⁰ D'APREMONT, Bernardin. Dernière Campagne. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XV Année, n° 4, p. 118-121, avril 1914B.

⁹⁵¹ CHERUBINI, José. Paróquia de Lagoa Vermelha de 1917-1918 In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 264-267. Esta nota: p. 265.

⁹⁵² GILLONNAY, 2007, p. 321 – Carta de 5 de maio de 1905.

⁹⁵³ RÉUNION du discretore d'Amérique. Nova Trento, 15-16 février 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

⁹⁵⁴ LA ROCHE, Raphael. Lettre Circulaire aux pères e frères de la mission du Rio Grande do Sul. Conde d'Eu, 18 mars 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 21.

mariano, o Imaculado Coração de Maria, foram elementos centrais. Além do acima relacionado, tal pode ser constatado no “Directoire Marial Séraphique” elaborado por Frei Emmanuel de Bellevaux para a formação dos noviços em Flores da Cunha. Nele eram organizadas e teologicamente justificadas as orações e devoções que alimentavam a espiritualidade em todos os momentos do quotidiano, desde a higiene pessoal, a alimentação, o trabalho, as orações pessoais e comunitárias e os momentos litúrgicos. Desde a sua apresentação o Diretório afirma: “Rezemos cada vez com humildade e confiança ao dulcíssimo Coração de Jesus e de Maria e aos Santos para que eles mesmos supram com misericórdia àquilo que nossa fraqueza não pode fazer.”⁹⁵⁵

Ao falar da prontidão necessária para a oração, o Diretório diz:

Acostumemo-nos a entender no som do sino abençoado e consagrado pela Igreja, a voz do dulcíssimo Coração de Jesus e de Maria que ressoa em nossa terra e que nos convida a ir cantar os louvores divinos e respondamos do fundo do coração: Eis-me aqui, coração de meu Jesus, disposto a vos obedecer em tudo aquilo que vos parecer me comandar.⁹⁵⁶

Antes de qualquer atividade laboral, o frade devia rezar:

É por vosso amor, meu Deus, que vou me ocupar desta obra. Eu o uno ao trabalho que vosso adorável Filho e sua Santíssima Mãe fizeram sobre a terra. Eu vo-lo ofereço para vossa grande glória e na mais pura intenção aos Sagrados Coração de Jesus e de Maria.⁹⁵⁷

O Exame de Consciência, realizado por cada frade entre o Ofício da Hora Sexta e da Hora Nona até o meio-dia, era composto por várias orações: Ato de Fé, Ato de Esperança, Ato de Amor a Deus, Ato de Agradecimento, Ato de Pedido até culminar no Ato de Contrição. Em todas estas orações eram invocados o Sagrado Coração de Jesus e o Sagrado Coração de Maria.⁹⁵⁸ Com essas e outras orações, todos os momentos do quotidiano da vida do frade eram marcados pela devoção e, através dela, alimentada a espiritualidade que, em sua ação pastoral, o frade transmitia ao povo com o qual se relacionava.

⁹⁵⁵ *Mais prions chaque fois avec humilité et confiance les très doux Coeur de Jésus et de Marie et les Saints de suppléer miséricordieusement eux-mêmes à ce que notre faiblesse ne peut faire.* BELEVAUX, Emmanuel de. Directoire Marial Séraphique, p. 2. [Nova Trento], s.d. AC/11S. Mesmo nunca tendo sido aprovado pelo Ministro Geral, o Diretório composto por Fr. Emmanuel foi utilizado tanto por ele como por seus sucessores.

⁹⁵⁶ *Accoutoumons-nous à saisir dans le son de la cloche bénite et consacrée par l'Eglise, la voix des Très Doux Coeurs de Jésus et de Marie qui résonne en notre terre et qui nous invite à aller chanter les louanges divines et repondons du fond du Coeur: 'Me voici, o coeur de mon Jésus, disposé à vous obéir en tout ce qu'il vous parait de me commander'.* BELEVAUX, Emmanuel de. Directoire Marial Séraphique, p. 9. [Nova Trento], s.d. AC/11S.

⁹⁵⁷ *C'est pour votre amour, mon Dieu, que je vais m'occuper à cet ouvrage. Je l'unis au travail que votre adorable Fils et sa Très Sainte Mère faisaient sur la terre. Je Vous l'offre pour votre plus grande gloire et dans toutes les plus pures intentions des Sacrés Coeur de Jésus et de Marie.* BELEVAUX, Emmanuel de. Directoire Marial Séraphique, p. 79. [Nova Trento], s.d. AC/11S.

⁹⁵⁸ BELLEVAUX, Emmanuel de. Directoire Marial Séraphique, p. 88-91. [Nova Trento], s.d. AC/11S.

5.6.1.3 A Adoração Eucarística

A adoração ao Santíssimo tem sua origem nas controvérsias medievais sobre a presença real de Cristo na Eucaristia. A impossibilidade da transubstanciação defendida, entre outros, por Berengário de Tours (1000-1088) gerou uma reação contrária que resultou numa compreensão realista e na consequente prática da adoração à hóstia consagrada. A instituição, no ano de 1264, por Urbano IV, da festa do “Corpus Domini”, deu suporte oficial às devoções e à espiritualidade que já se desenvolviam em torno à adoração ao Cristo Eucarístico na forma de bênçãos, exposições e procissões. Em muitos lugares formaram-se as Irmandades do Santíssimo Sacramento como forma de dar sustentação ao culto da Eucaristia.

No período da Reforma, a polêmica sobre a presença de Cristo na Eucaristia foi retomada, e Trento, na sua preocupação em marcar posição diante das proposições reformistas, acentuou ainda mais a afirmação (DZ 1643-1644;1656). Na sua sequência, as devoções a Jesus Sacramentado ganham em importância e número – exposição do Santíssimo, adoração das Quarenta Horas, adoração noturna, visita ao Santíssimo Sacramento – e se tornaram o símbolo da identidade católica frente ao protestantismo e à modernidade. A realização de Congressos Eucarísticos regionais, nacionais e internacionais, iniciando pelo Congresso Internacional de Lille, em 1883, tornou-se o maior veículo de difusão da devoção.⁹⁵⁹ Na AL, seguindo a tendência mundial, o CPLA recomendou a devoção (n. 42).

No RS, desde a fundação de Porto Alegre, havia na cidade a Irmandade do Santíssimo Sacramento, com altar na Igreja Matriz, composta por homens brancos e que se dedicava à devoção de Jesus na Eucaristia. A procissão de Corpus Christi era aquela em que todas as irmandades, por lei, deviam comparecer.⁹⁶⁰

Em 9 de julho de 1863 Dom Sebastião determinou que se realizasse, todos os domingos e dias santos, na Igreja Catedral onde estava sediada a irmandade do Santíssimo Sacramento, a bênção com o Santíssimo. Para realçar a importância do ato, o bispo determinou que, quando houvesse festas em outras igrejas, a bênção fosse realizada nessas igrejas e não na catedral. Na igreja do Rosário, no ano de 1872 foi instalada a “lâmpada do Santíssimo” comprada no Rio de Janeiro.⁹⁶¹

Dentre os capuchinhos franceses, Frei Fidèle e Frei Louis de La Vernaz foram os que mais se dedicaram à devoção. Em Veranópolis, no ano de 1904, foi criada a Confraria do

⁹⁵⁹ CASTELLANO, J. Eucaristia. In: DICIONÁRIO de Espiritualidade. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2012.V. 2. p. 937-954. Esta nota: p. 943-944.

⁹⁶⁰ BAREA, 2004, p. 145.

⁹⁶¹ BAREA, 2004, p. 145.

Santíssimo Sacramento cujos membros assumiam o compromisso de estarem presentes na última missa de cada domingo e nas procissões solenes.⁹⁶² Segundo Busatta,

deveras impressionante era o espetáculo, quando dezenas de “confratelli”, revestidos de alvas brancas e pelerines vermelhas, trazendo sobre o peito o distintivo do Santíssimo Sacramento e empunhando lanternas acesas, circundavam o altar, à hora da Consagração, numa eloquente demonstração de fé na presença real de Jesus Cristo na Eucaristia. Ao término da Missa, dava-se a bênção com o Santíssimo, precedida dos cantos litúrgicos de “O Salutaris Hostia” e “Tantum ergo Sacramentum”.⁹⁶³

5.6.1.4 São José, o esposo de Maria

Também de origem medieval, a devoção a São José recebeu suas primeiras elaborações teológicas nas obras de São Bernardino de Sena (1380-1444) e Isidoro Isolani (1480-1528). Na segunda metade do século XIX, no contexto do ultramontanismo, a devoção passou a ocupar um lugar central no culto católico.

Logo após a suspensão do Concílio Vaticano I, Pio IX, em 8 de dezembro de 1870, através do decreto “*Quemadmodum Deus*” proclamou São José Patrono da Igreja Universal e elevou a sua festa, no dia 19 de março, a rito duplo de primeira classe.⁹⁶⁴ Leão XIII, na festa da Assunção de 1889, publicou a encíclica “*Quamquam pluries*” em que apresentava as razões para a importância de São José na vida da Igreja.⁹⁶⁵ Segundo Leão XIII, a situação vivida pela Igreja, perseguida por todos os lados, faz com que ela, além de recorrer a Maria, também busque auxílio em seu esposo, José.⁹⁶⁶ O CPLA também apresentou a devoção a São José como importante para invocar a proteção de Deus sobre a ICAR do continente (n. 45).

No RS, a devoção a São José ganhou impulso primeiramente através da ação dos jesuítas. Sob sua coordenação, em Porto Alegre, no ano de 1871, a comunidade alemã construiu o seu próprio lugar de culto dedicado a São José.

Os capuchinhos franceses estimularam o culto a São José através de uma devoção pessoal: o escapulário de São José. Logo após sua chegada em Garibaldi, Frei Bruno solicitou

⁹⁶² PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 14. Alfredo Chaves, [s.d]. Uma confraria, inspirada nas existentes no norte da Itália, existiu brevemente antes da chegada dos Freis.

⁹⁶³ STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p. 52

⁹⁶⁴ Pio X. *Quemadmodum Deus*. Decreto proclamando a San José como Patrono de la Iglesia. Roma, 8 de dezembro de 1870. Disponível em: <http://www.traditio-op.org/santos/San%20Jose/Quemadmodum%20Deus,%20Pio%20IX.pdf> Acesso em: 21 agosto 2015.

⁹⁶⁵ DI GERONIMO, A. José (São). In: DICIONÁRIO de Espiritualidade. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2012. V. 2. p. 1402-1406. Esta nota: p. 1403. D. Sebastião Dias Laranjeira, bispo de Porto Alegre, em sua participação no Concílio Vaticano I, assinou um memorial pedindo a ampliação do culto a São José (RUPERT, 1969, p. 113).

⁹⁶⁶ LEÃO XIII. *Quamquam Pluries*. Carta Encíclica sobre a necessidade de se recorrer ao Patrocínio de São José, junto ao da Virgem Mãe de Deus, nas dificuldades dos tempos atuais. 15 de agosto de 1899. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html Acesso em: 1 de abril de 2015. Esta nota: n. 1-2.

o envio de escapulários de São José e da fórmula para recebê-lo.⁹⁶⁷

Quando, em 1903, a escola seráfica foi transferida de Garibaldi para Veranópolis, no novo convento, a capela foi dedicada a São José.⁹⁶⁸ Três anos depois, em reunião do Conselho da Missão e com a presença do Provincial, São José foi nomeado titular do convento.⁹⁶⁹

Após sua visita à missão, no final de 1905 e início de 1906, Frei Raphael de La Roche determinou que, em todas as capelas dos conventos, um altar lateral fosse erigido em homenagem ao esposo de Maria.⁹⁷⁰

5.6.1.5 Bênçãos, benzedeadas e “stregue”

Fenômeno religioso nascido da fé do imigrante e combatido pelos agentes da romanização foi o das bênçãos praticadas por benzedeadas. Elas têm suas raízes na tradição medieval em que se desenvolveram inúmeras práticas para invocar proteção divina ou para afastar a ação do maligno e de seus representantes. O toque de sinos durante as tormentas, a colocação de cruzeiros nas encruzilhadas, nas casas ou construções públicas, o uso de relíquias de santos ou fragmentos dos evangelhos eram vistos como eficaz proteção. O padre, por sua sacralidade pessoal, era o sinal maior da presença de Deus.⁹⁷¹

O Concílio de Trento, premido pelas críticas dos reformadores, tentou colocar um limite aos abusos.⁹⁷² Não faltaram, em contrapartida, tendências extremas, como o quietismo de Molinos, que negava a necessidade de manifestações exteriores da fé. Contra eles, o Santo Ofício afirmou serem indispensáveis os deveres exteriores da religião e da piedade que costumam praticar os católicos. Entre estes deveres, além dos sacramentos, são citados os sacramentais que consistem em objetos, pessoas e lugares abençoados pelos sacerdotes.⁹⁷³ Por seu poder de, através da bênção ou de sua negação, definir o que é sinal ou não da presença benfazeja de Deus, a ação do padre continuou central no catolicismo popular tridentino.

Os colonos italianos, mesmo que marcados pelo catolicismo tridentino, encontrando-se aqui privados da presença do padre, resgataram as tradições medievais em que todo cristão,

⁹⁶⁷ GILLONNAY, 2007, p. 39. Carta de 16 de julho de 1896; GILLONNAY, 2007, p. 93 – Carta de 8 dezembro 1897. Na carta é citado como receptor do escapulário o recém-ordenado Pe. Philippe Diel.

⁹⁶⁸ LA VERNAZ, Louis de. L'école seraphique des Missionnaires Capucins de Savoie ao Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 10, p. 196-198, octobre 1920C. p. 197.

⁹⁶⁹ RÉUNION du discretore d'Amérique. Nova Trento, 15-16 février 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

⁹⁷⁰ LA ROCHE, Raphael. Lettre Circulaire aux pères e frères de la mission du Rio Grande do Sul. Conde d'Eu, 18 mars 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 21.

⁹⁷¹ DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300 – 1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989. Esta nota: p. 75.

⁹⁷² Ver, por exemplo, o “Decreto sobre a invocação, a veneração e as relíquias dos santos e sobre as imagens sagradas” de 3 de dezembro de 1563. In: DZ 1821-1825.

⁹⁷³ “Contemplação e meditação – Erros do quietismo”. In: DZ 1821-1825.

em virtude do sacramento do batismo, pode invocar a presença de Deus e passaram a reconhecer a homens e mulheres que se destacavam na comunidade por sua piedade como rezadores e benzedores.

Tal renascimento de práticas antigas foi facilitado pela precariedade das condições de vida. As distâncias, o abandono por parte do poder público, a solidão, tornavam a invocação do divino, muitas vezes, a única proteção com que podiam contar. As doenças provocadas pelo clima, pela fome e pelas precárias condições da habitação eram uma real ameaça para a vida dos colonos. A presença de médicos com formação específica era rara e só acessível às famílias ricas. Circulavam pela região alguns homens, a maioria de origem europeia, que, mesmo sem qualquer formação, dizendo-se médicos, atendiam às pessoas por preços mais módicos. Tais atendimentos, muitas vezes resultavam na morte do paciente ou então em danos permanentes para a pessoa.⁹⁷⁴ Havia também os curandeiros que utilizavam a sabedoria indígena mesclada com crenças cristãs. Contra tais práticas insurgem-se os missionários:

Numa ocasião assim, em que eu arriscava alguns conselhos [de medicina] à família, o patrício, empertigando-se, dizia: Tenho coisa muito melhor do que esta que o senhor aconselha. Tenho ervas colhidas na sexta-feira santa. Minha fraca bagagem em ciência médica não permitia que lutasse com tal Hipócrates que, visivelmente, era o oráculo da família; deixei de entabular uma discussão e limitei-me a cumprir meu dever sacerdotal. Mas o dia não terminara, que o doente já tinha passado desta para outra vida! “Deus o quis”, diz a família, resignada, e continuava confiando no seu Doutor... podem acreditar que me tornei implacável, sempre que pregava sobre as práticas supersticiosas e as vãs observâncias e eficácia infalível atribuída às ervas medicinais, colhidas na sexta-feira santa.⁹⁷⁵

Não eram só as doenças físicas que provocavam a aflição dos colonos. Casos de doenças mentais e o alcoolismo, para os colonos, só tinham cura a partir da intervenção divina. Tais práticas espantavam os missionários que não conseguiam entendê-las, pois nasciam de outro universo religioso. É o que fica patente na narrativa de Frei Bernardin:

Que dizer quando pedem bênçãos sobre bênçãos pela cura de pobres mulheres histéricas ou rapazes anormais e desequilibrados? (dois casos frequentes). Aqui, ainda paciência! Dá-se a bênção dos doentes; mas que fazer quando esposas desoladas pedem uma bênção para a cura do marido beberrão?!⁹⁷⁶

Na ausência dos padres, as benzedoras haviam ocupado a função de invocar a força de

⁹⁷⁴ VENEROSI, 1913, p. 380-381. Na comunidade de São Lourenço (Garibaldi), residia o Pe. Carassai, suspenso de seu ministério que, para sobreviver, atuava como médico (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 47. AC/11A)

⁹⁷⁵ D'APREMONT, 1976, p. 189. Segundo o autor, houve uma tentativa, por parte dos missionários, de fundar um hospital em Garibaldi. O projeto não prosperou e o atendimento médico dos colonos ficou a cargo dos poucos e nem sempre confiáveis médicos italianos ou alemães que aportavam nas colônias (D'APREMONTI, 1976, p. 192; D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 165. AC/11A). Em alguns lugares, os padres, por serem as únicas pessoas com formação letrada, tornaram-se os conselheiros sanitários da população (VENEROSI, 1913, p. 381). Um estudo sobre a atividade médica dos missionários jesuítas nas colônias alemãs pode ser encontrado em: RABUSKE, Arthur. Empenho pela saúde colonial no Rio Grande do Sul da segunda metade do século XIX. In: SULIANI, 2001. p. 272-280.

⁹⁷⁶ D'APREMONT, 1976, p. 109-110.

Deus contra os males que afligiam os colonos. Em todas as suas práticas, sempre estavam presentes o sinal da cruz, os santos, a Virgem Maria. Isso lhes dava autoridade e reconhecimento por parte da população e as defendia dos ataques do clero.⁹⁷⁷

Outro modo de ganhar autoridade perante os membros da comunidade era fazer as orações em latim, ou numa linguagem semelhante ao latim, para imitar o modo de proceder do padre. Tal atitude é ridicularizada pelos missionários e considerada um fator para a não credibilidade dos rezadores populares. Assim a eles se refere Frei Bernardin:

Interessante é escutar suas orações em latim! [...] Na Ladainha de Nossa Senhora notávamos o costume mais ou menos geral de traçarem, à invocação “vas insigne devotionis”, uma cruzinha na testa, na boca e no peito, fazendo ao mesmo tempo uma genuflexão. Perguntando o porquê, responderam: “mas é a oração que pede: ‘Facia un segno di devozione!’” Mais adiante, na Ladainha, a maioria dizia: “Regina sanctorum hominus”. Um cantor, no ofício dos mortos, em lugar de “saltem vos, amici mei”, cantava com sua voz possante: “Saltate vos, amici mei”. E conhecem vocês o salmo: “Laudate poveri, Dominus”? As citações poderiam continuar sem acabar.⁹⁷⁸

Como reconhece o próprio Bernardin na sequência do texto, o desprezo dos clérigos pela falta de formação letrada das lideranças religiosas que surgiram no seio da colonização não foi suficiente para que estas deixassem de exercer sua atividade entre os colonos e que estes as reconhecessem como tais. A alternativa encontrada pelo clero foi a de proibir a realização de tais práticas, tal como o relatado por Merlotti:

Com a vinda dos sacerdotes, houve uma diminuição na procura das benzedeadas, pois o padre havia proibido a todos buscar fora da igreja a bênção para esses objetos ou acontecimentos. Entretanto, esse costume continuou a existir, sendo mantido em sigilo, para que o padre não ficasse a par de sua atuação na comunidade.⁹⁷⁹

Frei Bernardin, mesmo reconhecendo que, entre os colonos italianos, a ação dos frades é mais eficaz que em outras regiões do Estado, também ali constata a resistência à proibição de recorrer às benzedeadas:

Nossos colonos são, geralmente, mais fáceis de convencer [que os brasileiros]. Assim mesmo, não deixa de ser uma árdua tarefa, porque as beatas fazem seus conciliábulo, onde não se vê com bons olhos a audácia do sacerdote, que não concorda com sua confiança nos fetiches e prerrogativa de preservar da morte repentina, afastar os raios, a peste, a guerra, etc... Nossos missionários conseguiram e continuam conseguindo, neste ponto, como em outros, maior resultado nas colônias que junto a outros elementos da população.⁹⁸⁰

A resistência dos colonos em abster-se da prática das bênçãos levou o clero reformador

⁹⁷⁷ BENEDEZZI, 2008, p.99-102. Há necessidade de um estudo sobre a razão porque tal prática foi assumida predominantemente por mulheres e não por homens, como seria normal num contexto patriarcal como o da imigração italiana.

⁹⁷⁸ D'APREMONT, 1976, p. 110-111.

⁹⁷⁹ MERLOTTI, Vania Beatriz Pisani. *Antecedentes míticos em torno da figura do padre entre descendentes de imigrantes italianos*. Estudo descritivo.1978. 124 f. Dissertação (Mestrado). Curso de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do sul, Porto Alegre, 1978. p. 58-59.

⁹⁸⁰ D'APREMONT, 1976, p. 115

a adotar a estratégia da substituição do agente da bênção. Os padres passaram a realizar, eles mesmos, as bênções solicitadas pelos colonos, tal como é descrita a bênção das roças por Thales de Azevedo, na região de Caxias:

O sacerdote, em procissão com os fiéis, depois da recitação da ladainha de Todos os Santos, caminha através de diferentes roças, por vezes por um ou dois quilômetros, lançando a bênção em várias direções; no regresso, voltam todos à capela para a missa rogatória.⁹⁸¹

Além da substituição do leigo pelo sacerdote, a submissão da prática popular às normas litúrgicas também se dá pela celebração, no final do ato, da missa rogatória, conforme os cânones romanos.

Em Veranópolis, o padre assumiu para si a função de realizar a bênção dos animais para prevenir as enfermidades que os estavam dizimando. No ano de 1912, por ocasião da festa de Santo Antão Abade na capela de Nossa Senhora da Pompeia, na 5ª Seção, o Pe. Ermínio (?) realizou a bênção solene dos animais que se repetia todos os anos.⁹⁸²

Para Frei Bernardin, se por um lado a substituição das benzedoras pelo padre é exitosa na medida em que enquadra a fé dos imigrantes no quadro de referências do catolicismo romano, o risco é que desvie o padre de sua função sacramental:

Os missionários sabem quantas bênções precisam dar! Se os colonos as pedem aos Vigários, pedem igualmente muito mais aos missionários, algumas tão estranhas que, embora a grande variedade com que a materna previsão da Igreja enriqueceu as últimas edições do Ritual Romano, seguidamente devemos usar de grande subtileza para encontrar um título que se enquadre à intenção solicitada. Essas bênções são uma verdadeira sobrecarga para nós. Devemos nos cuidar para não sacrificar a administração de alguns sacramentos.⁹⁸³

O outro risco é o de que a ação do padre seja interpretada dentro dos parâmetros da religiosidade popular italiana que, além da ação benfazeja, também admitia a ação malfazeja de Deus, o que, na compreensão católica, significava uma prática fetichista. Tal mentalidade se expressava nos pedidos dos colonos, não apenas de bênções, mas também de maldições e a compreensão de que o sucesso da invocação dependida da boa ou má vontade do padre:

Pedem bênções e maldições! Maldições para os animais daninhos, as formigas, os ratos, os gafanhotos... Bênções para as casas, os campos, as plantações; para os doentes, as crianças, as mulheres grávidas. Bênções de purificação... Tudo isso, ainda é litúrgico, exceto a ideia supersticiosa, muito espalhada de que a eficácia depende da boa ou má vontade do Padre em referência àquele que pede a bênção.⁹⁸⁴

⁹⁸¹ AZEVEDO, Thales. *Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: A Nação/IEL, 1975. p. 192.

⁹⁸² BENEDEZIONE degli animali. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno III, num. 47, 27 gennaio 1912, p. 2.

⁹⁸³ D'APREMONT, 1976, p. 109.

⁹⁸⁴ D'APREMONT, 1976, p. 109-110. Em Conde d'Eu, uma mulher foi à casa dos frades pedir uma bênção para que o fogo que ela iria atear na capoeira não atingisse a propriedade do vizinho (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 80. AC/11A). Os próprios frades, ao acender o fogo para aquecer o forno para o cozimento dos tijolos para as construções, davam a bênção do fogo, o qual devia ser aceso por uma criança (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 85. AC/11A).

No ambiente da imigração italiana, a maldição de um padre, mesmo estando ele em desconformidade com as normas da Igreja, era temida. Ao narrar a história do Pe. Giovanni Corassai que, mesmo depois de casar-se, continuava a vestir-se como padre e a celebrar missa em localidades do interior, Frei Bernardin afirma que muitos colonos aceitam, contra a vontade, sua presença porque ele os ameaça com a maldição: “As pessoas do lugar temem as maldições de qualquer um que vista a batina. Um padre, um sacerdote, pode maldizer até à quarta geração aqueles que não o pagam.”⁹⁸⁵

Os casos extremos enfrentados pelos missionários eram os da crença nas aparições de fantasmas, possessões demoníacas ou na atividade de alguma “streggha”, mulher com a capacidade de provocar a doença e a morte de grávidas e de crianças recém-nascidas.⁹⁸⁶ Mesmo protestando um profundo catolicismo, muitos imigrantes acreditavam no poder das “streghe”, a elas recorriam pagando, muitas vezes, consideráveis somas de dinheiro para que os malefícios por elas apontados fossem desfeitos.⁹⁸⁷

Ciente de que tais crenças estavam profundamente arraigadas no imaginário dos colonos, o missionário não tentava eliminá-las e buscava uma prática substitutiva na oração do sacerdote sobre os colonos:

Procuramos esclarecer e, caridosamente, eliminar do espírito dos colonos o que pode existir de supersticioso e rezamos nas suas intenções. Bênçãos contra os feiticeiros ou exorcismos contra fantasmas e obsessões eis o difícil para o nosso ministério. Acontece apresentarem-se fatos estranhos e difíceis, mesmo impossíveis de explicar. Mas, geralmente, não existe nem obsessão, nem fantasmas e menos ainda má sorte. Caridosa mas forte e perseverantemente temos lutado e continuamos lutando por pregações públicas e advertências particulares contra a fácil credence do preternatural, a feitiçaria. Graças a Deus notam-se resultados favoráveis.⁹⁸⁸

A prática da substituição podia chegar ao extremo quando o missionário, na sua narrativa, apresenta a ação milagrosa com as mesmas características daquelas realizadas pelos benzedores leigos. Tal substituição pode ser encontrada num relato de Frei Fidèle

⁹⁸⁵ *Les gens du lieu ont peur des mauditions de quelqu'un qui revêt la batine. Un prêtre, un sacerdoce, peut maudir jusqu'à quatrième générations ceux qui ne le paient pas.* D'APREMONT, Bernardin. *Journalier* 5 (1898-1899), p. 78-79. AC/11A

⁹⁸⁶ BENEDUZI, Luiz Fernando. *Mal di paese: as reelaborações de um vêneto imaginário na ex-colônia de Conde d'Eu. (1884-1925).* 2004, 324 f. Tese (doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14417/000426797.pdf?sequence=1> Acesso em: 6 de abril de 2015. Esta nota: p. 153. Sobre o fenômeno das “streghe” em Silveira Martins, ver: VENDRAME, Maira Inês. *“Lá éramos servos, aqui somos senhores”*: a organização dos imigrantes italianos na ex-colônia Silveira Martins (1877-1914). 235 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História das Sociedades Ibéricas e Americanas. Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=483 Acesso: 6 de abril de 2015. Esta nota: p. 175-213

⁹⁸⁷ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier* 7 (1900-1903), p. 86. AC/11A. No caso narrado por Bernardin, trata-se de uma velha senhora de Figueira de Mello (Garibaldi), que todos acusam ser a provocadora de todos os males, desde a dor de barriga, dor de dente, até a morte de pessoas. Objetos estranhos encontrados em sua casa foram considerados sinais de bruxaria e, para que o mal fosse desfeito, foram queimados.

⁹⁸⁸ D'APREMONT, 1976, p. 110.

apresentando a cura milagrosa do afilhado do chefe de polícia de Veranópolis, Vasco Xavier de Carvalho, realizada pela intervenção de São Francisco de Assis. O chefe de polícia havia sido militar e lutara na guerra contra o Paraguai. Sendo terciário franciscano da antiga obediência, levava consigo uma imagem de São Francisco que o havia protegido nas batalhas e o trouxera de volta incólume da guerra. Sabendo ele que seu sobrinho Ricardo, residente em Pelotas, encontrava-se enfermo e desenganado pelos médicos, buscou a ajuda do santo e, milagrosamente, seu afilhado foi curado. Seu pedido a São Francisco é assim descrito:

Naquela noite, profundamente entristecido, eu não podia dormir, sabendo que o pequeno Ricardo estava às portas da morte. À meia-noite, não mais me contendo, levantei-me, movido por um sentimento de confiança extraordinária em São Francisco de Assis. Caminhei por alguns instantes pelo jardim e, *depois de ter rezado o terço*, me pus a rezar ao bom Santo. Eu lhe supliquei, conjurei, *até mesmo lhe impus por obediência*, a ele que praticou esta virtude no mais alto grau, de curar meu pequeno Ricardo. Aí pelas duas horas, uma voz misteriosa que eu não pude identificar me garantiu que o menino seria curado e eu retornei cheio de confiança ao meu descanso.⁹⁸⁹

Segundo a narrativa, no mesmo instante, um misterioso personagem com as características de São Francisco apareceu na casa do enfermo que ficou curado. Note-se que as ações do militar são típicas do catolicismo que não passou pelo crivo tridentino. O que provoca a intervenção divina não é um sacramento, mas a oração do terço. O ator principal é um leigo, e não o sacerdote. É um leigo que impõe obediência ao santo, atitude típica do catolicismo medieval. O São Francisco invocado é o das Ordens Terceiras, anteriores ao processo de clericalização. Frei Fidèle, no entanto, reconhece-o como um legítimo católico.

Em Veranópolis, onde Frei Fidèle foi pároco de 1903 a 1906, encontramos duas expressões da identificação dos missionários franceses com a mentalidade religiosa dos colonos italianos. A primeira é a devoção a Nossa Senhora de Lurdes. Para tentar deter a praga dos gafanhotos que assolava a região, Frei Fidèle comprometeu a população na construção de uma gruta em homenagem à Virgem dos Pirineus. Afastada a praga, a gruta foi ampliada e a devoção se expandiu com as curas que muitas pessoas experimentaram ao invocar a Virgem Maria naquele local.⁹⁹⁰ A novidade é que a aparição invocada não é mais a do catolicismo popular italiano, mas a do catolicismo francês marcadamente ultramontano.

⁹⁸⁹ *Cette nuit, profondément attristé, je ne pouvais dormir, sachant que le petit Ricardo était aux prises avec la mort. A minuit, n'y tenant plus, je me levai, mû par un sentiment de confiance extraordinaire en la protection de saint François d'Assise. J'errai quelques instants dans le jardin et, après avoir récité le chapelet, je me mis à prier le bon Saint. Je l'ai supplié, conjuré, je lui ai même commandé par obéissance, à lui qui pratique cette vertu dans un si haut degré, de guérir le petit Ricardo. Vers deux heures une voix mystérieuse que je ne puis définir me dit que l'enfant guérirait, et je retournai plein de confiance prendre mon repos.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. *Confiance en Saint François d'Assise. Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VI^e Année, n° 11, p. 337-339, novembre 1905. p. 338. Grifos nossos.

⁹⁹⁰ BAREA, 1925, p. 95-96; COGNIN, 1923B, p. 120.

A outra expressão aparece nos autos do processo resultante do ataque a bomba realizado contra o convento dos capuchinhos na noite de 20 de setembro de 1908. O médico Luiz Viglierchio, ao ser inquirido sobre as razões que o levaram a tal ato, afirmou que foi persuadido pelo também médico Octavio Giuriolo e por Stanislaw Tempski, veterinário. Segundo estes, “os frades prejudicavam-lhes muito em suas profissões [...] porque distribuían pílulas, pomadas de Santa Maria e Santa Theresa e óleo de Santa Brígida”.⁹⁹¹ Na defesa de Viglierchio, o advogado Antônio Tagliari afirmou que o réu agiu em defesa da profissão pois

é certo que os padres do convento, em suas contínuas peregrinações pelas capelas do município, distribuem, gratuitamente, aos doentes que encontram, como únicos e infalíveis remédios para os males que os afligem, ainda onde se torna indispensável a intervenção cirúrgica – “Pílulas de Sta. Teresa, pós de Sta. Brígida, água benta de N. S. de Lurdes” – e outras tantas patifarias que os ingênuos e ignorantes colonos aceitam, convencidos de que, com cuja aplicação, o seu caro doente melhorará.⁹⁹²

A crer nas afirmações dos denunciados que não são negadas pelo pároco, Frei Louis de La Vernaz,⁹⁹³ a prática dos frades obedecia à lógica do catolicismo medieval dos colonos italianos que acreditavam na capacidade de influir sobre a vontade de Deus através da manipulação de objetos e do pronunciamento de fórmulas. Segundo os próprios missionários, a prática de folhetinhos com orações milagrosas que curavam e protegiam de todos os males, era uma “praga moral” que invadia as colônias italianas.⁹⁹⁴ O que muda na ação dos frades é apenas a exterioridade da ação. Mudam-se os santos com a retirada dos da tradição italiana que são substituídos pelos da tradição francesa e muda-se o agente da ação que não é mais o benzedor leigo, mas o padre.⁹⁹⁵

Como já o havia constatado o Pe. Marzano na região de Urussanga, o aspecto interno, o da crença subjetiva na capacidade de controlar o divino, permanece:

Com a chegada dos sacerdotes, certos abusos desapareceram. Não desapareceu, no

⁹⁹¹ MORAIS, 1997, p. 47. Ver também p. 50 onde aparece o depoimento de Stanislaw Tempski e p. 80, o depoimento de Frei Louis de La Vernaz.

⁹⁹² MORAIS, 1997, p. 149.

⁹⁹³ MORAIS, 1997, p. 80.

⁹⁹⁴ D'APREMONT, 1976, p. 114.

⁹⁹⁵ Desde os primeiros anos da missão, a utilização de objetos sagrados como forma de aproximação com o catolicismo popular italiano é atestado nas cartas dos frades. Frei Bernardin solicitou ao provincial o envio de objetos religiosos e de materiais para confeccioná-los: “Chapelets, images (surtout images colorées), médailles, crucifix, voilà des objets que nous recevrons toujours avec reconnaissances: vous ne sauriez croire le bien que nous pouvons faire par ce moyen.” (D'APREMONT, Bernardin de. Lettre au Ministre Provincial. Conde d'Eu, 3 juin 1900. AC/Lettre des Missionnaire/P. Bernardin). Frei Hilarion, irmão leigo que trabalhava como esmoleiro em Garibaldi e que, em tal função, tinha contato constante com a população local, esperava receber o provincial na próxima visita carregado com objetos religiosos que ele pretendia doar aos colonos para ganhar a sua boa vontade: “Je me permets de joindre à mes vœux sincères de bonne arrivée, celui de vous recevoir chargé d'objets de piété: *chapelets, médailles, images crucifix*. Les provisions sont depuis longtemps épuisées. Les colons sont ainsi faits qu'ils ne me donnent que lorsque je veux bien leur faire moi-même la charité d'un *santo* ou d'une *medaglia beata*... a le coeur si tendre, qu'il gémit de ne pouvoir se rendre à leurs pieux désirs, et la pénurie en ces matières est pour lui bien dure et parfois bien mortifiante.” (LANS-LE-VILLARD, Hilarion de. Lettre au Ministre Provincial. Conde d'Eu, 23 avril. AC/Lettre des Missionnaire/Fr Hilarion).

entanto, o espírito supersticioso que é associado às práticas religiosas; com certa frequência se encontram indivíduos que, mesmo sendo capazes de violar os preceitos fundamentais da religião católica, fazem questão de manter a formalidade do rito e as coisas secundárias: os párocos ainda são constantemente buscados para bênçãos que devem servir infalivelmente aos objetivos os mais diversos; acredita-se firmemente nas bruxarias, se perseguem as bruxas.⁹⁹⁶

A mesma mentalidade aparece em outro episódio acontecido em Vespasiano Correa. No final de 1900 e início de 1901, uma intensa seca atingiu a RCI. Na localidade onde os frades acabavam de se instalar, os colonos das comunidades e da sede do município organizaram procissões para pedir a chuva. Numa das procissões, um colono se aproximou do padre e, lembrando de uma seca que acontecera no ano anterior, diz ao padre que, com suas orações realizadas pela manhã, ao meio dia e à noite, fizeram com que Deus mandasse a chuva. E conclui: “Combatemos contra o Senhor. E por fim, vencemos o Senhor.”⁹⁹⁷

5.6.1.6 As “sagras”

Ainda no campo do catolicismo popular italiano, outro problema que os missionários enfrentaram foi o relacionado às festas em homenagem aos santos, as chamadas “sagras”. No catolicismo que se desenvolveu ao redor das capelas, a “sagra”, realizada uma ou duas vezes por ano no dia dos padroeiros, era uma atividade em que o religioso e o social, o sagrado e o profano se mesclavam de modo inseparável. Junto com as orações ao padroeiro e a missa celebrada pelo pároco, a “sagra” servia para criar e estreitar laços de sociabilidade entre as famílias da capela e as das capelas vizinhas. Era ocasião para comer, beber, iniciar namoros e, quando a vigilância do padre era frouxa, dançar. A sagra não se resumia ao dia do padroeiro, mas envolvia uma preparação de várias semanas e, depois da realização, continuava a repercutir nos comentários da comunidade por outras semanas mais.⁹⁹⁸

Preocupados em estabelecer uma nítida separação entre o sagrado e profano, os missionários veem na sagra um perigo e fazem o possível para que ela seja purificada:

Antigamente as capelas nunca recebiam a visita do sacerdote, a não ser na festa do Padroeiro. Nas nossas duas paróquias continuam celebrando a ‘Sagra’. Geralmente, não são estas festas que proporcionam maiores consolações ao padre: há muito barulho, algazarra e dissipação que, muitas vezes, degenera em disputas e escândalos. Houve muitas desordens a deplorar. [...] A dança tenta o botequineiro e o comerciante pelo lucro; tenta também a juventude, como em toda parte. E depois? Depois o que acontece não é o mais bonito, não. Certamente, deve-se distinguir o mal em si e o mal por acidente. Certo, a dança em si não é pecado. Mas o fato é que as brigas, nestas circunstâncias, vão até ao assassinio. Não raro, também, depois de

⁹⁹⁶ Apud VENEROSI, 1913, p. 386.

⁹⁹⁷ *Abbiamo combattuto contro il Signore. Al fine, abbiamo vinto il Signore.* D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 39. AC/11A

⁹⁹⁸ Sobre as “sagras”, ver: MIGOT, 2001. O texto analisa a “sagra” realizada na comunidade Nossa Senhora dos Navegantes de Arroio Canoas, no limite entre os municípios de Garibaldi e Montenegro.

algum tempo, acontece que se devem precipitar certos casamentos. Foi acidente? Seja como for, mas aconteceu.⁹⁹⁹

O esforço dos missionários não é para suprimir a “sagra”. Ela é positiva, pois festeja o santo. Para torná-la romana, os sacramentos devem ocupar um espaço maior em detrimento da convivência social:

Atualmente nossos paroquianos celebram mais cristãmente a festa do padroeiro. Na parte da manhã há Missa, sermão, confissões e procissão, portanto, tudo voltado para Deus. [...] Com referência à dança, à embriaguez e à blasfêmia nossos padres já conseguiram bons resultados.¹⁰⁰⁰

5.6.2 Os capuchinhos e o catolicismo popular brasileiro

Primeiramente através das missões populares e, depois, nas paróquias de Vacaria (1903) e Lagoa Vermelha (1908), os missionários de Saboia entraram em contato com uma realidade religiosa para eles completamente desconhecida: o catolicismo popular brasileiro.

A mais antiga descrição que temos deste contato é a deixada por Frei Bruno no ano de 1900. Depois de ter pregado missões em Vacaria, ele assim o descreve:

Os antigos brasileiros, do ponto de vista religioso, estão certamente num estado muito triste, por causa da falta de padres. [...] Nosso pequeno número ainda não nos permite de nos ocuparmos destes pobres cristãos; mas mais tarde, tentaremos melhorar um pouco a sua situação. Esperamos conseguir, pois apesar de sua degradação religiosa, eles guardaram, com um culto perseverante à Virgem Maria, um amor inato por seu nome de católico. Eles podem ser franco-maçons, podem ser tudo o que queiram as circunstâncias e as ocasiões, mas, ao mesmo tempo, querem ser católicos. Se alguém quiser ofender um brasileiro, basta dizer-lhe que não é católico.¹⁰⁰¹

A mescla de elementos autênticos como a devoção à Virgem Maria e o apego à identidade católica, mesclados com a pertença à maçonaria e outras crenças, é visto pelo missionário como um estado de “degradação” do qual os brasileiros precisam ser resgatados.

⁹⁹⁹ D'APREMONT, 1976, p. 153-154. As mesmas observações já eram feitas por Pe. Pietro Colbacchini: “È nella festa che le osterie vengono frequentate; che si tengono i balli ed i festini; che si tendono inganni all'innocenza; che hanno luogo pericolosi amorgeggiamenti; che si formano contratti, che si scialacqua il denaro, spesse volte a danno della coscienza, od a pregiudizio della domestica economia. È nelle feste che più si bestemmia; che più scorrettamente si parla; che si dà sfogo alle ire e che si commettono delitti di ogni sorte; tanto che per alcuni i giorni santi del Signore si convertono in manifesta profanazione ed in giorni consacrati al demonio” (COLBACCHINI, Pietro. *Guida spirituale per l'emigrato italiano nella America*. Milano: Bertarelli, 1896, p. 23).

¹⁰⁰⁰ D'APREMONT, 1976, p. 153-154. Igual é a orientação dada por Pe. Colbacchini: “Acciò possiate ottenere il doppio fine della santificazione delle feste vi suggerirò quello che dovette fare in questi giorni. La mattina dovette accorrere per tempo alla Chiesa, per ascoltare (se vi sarà) la S. messa, ed udire la spiegazione del S. Vangelo” (COLBACCHINI, 1896, p. 23).

¹⁰⁰¹ *Les anciens brésiliens, au point de vue religieux, sont forcément dans un bien triste état, à cause de la pénurie de prêtres. [...] Notre petit nombre ne nous permet pas encore de nous occuper de ces pauvres chrétiens; mais plus tard, nous irons tenter de les relever un peu. Nous espérons réussir, car, malgré leur dégradation religieuse, ils ont gardé, avec un culte persévérant envers la Vierge Marie, un amour inné pour leur nom de catholique. Ils seront francs-maçons, ils seront tou ce que voudront les circonstances et les occasions, mais en même temps, ils veulent être catholiques. Si l'on veut injurier un brésilien, il n'y a qu'à lui dire qu'il n'est pas catholique.* GILLONNAY, Bruno de. *Mission des FF.-Mineurs Capucins de Savoie au Brésil. Le Rosier de Saint François*, Chambéry, I Anée, n° 5, p. 142-145, mai 1900B. p. 142.

E a causa de tudo é a ausência de padres.

Frei Germain de Saint-Sixt, vigário de Vacaria, no ano de 1902, também descreve o catolicismo dos brasileiros daquela localidade:

Os vacarianos são cristãos até a confissão *exclusiva*. Deus é misericordioso! Eis a resposta, quando eles não vos respondem com uma palavra ofensiva. Eles são ignorantes até a mais alta potência; e imaginam ser o único povo que mereça alguma consideração. [...] Em geral, a dignidade do padre é julgada como um emprego lucrativo, um emprego honrado como aquele do médico, juiz ou advogado. Nas cerimônias do batismo, eles não se escondem para fazer, na presença do padre, considerações como esta: “O padre fará hoje um bom negócio, pois há muitos batizados. Há tantos batismos, tanto por batismo; então ele receberá tanto”. É um povo mais digno de piedade do que de desprezo.¹⁰⁰²

Tão desafiadora quanto a ignorância religiosa, era, para o frade, a situação moral do povo vacariano. Em sua primeira visita pastoral, o que espanta Frei Germain é a quantidade de filhos naturais que são levados para batizar e a normalidade como isso é visto pela população local: “E o que é pior, eles vos confessam essa vergonha sem sequer ficarem vermelhos.”¹⁰⁰³ Tal fato se deve a que, “desde que entram na idade da razão, as crianças são iniciadas a todos os *mistérios* da vida. É desolador!”¹⁰⁰⁴

Na mesma direção vai a apreciação de Frei Bernardin: “A religião da maioria dos brasileiros é a católica. O catolicismo é sincero, mas carente de base. Quanto à prática, este catolicismo limita-se quase sempre às cerimônias externas, tanto profanas como religiosas, um tanto grotescas para os europeus.”¹⁰⁰⁵ Em sua afirmação, o missionário deixa transparecer o ponto de referência a partir do qual faz o seu julgamento: o catolicismo europeu que, para ele, como para os outros missionários, é o normatizado pelo Concílio de Trento. Para o missionário, tal estado deve-se à ignorância religiosa da população. Para demonstrar sua tese, ele apresenta dois exemplos. O primeiro é o desconhecimento, por parte dos brasileiros, da necessidade do jejum eucarístico:

O Padre Rocchi, S.J., estava numa aldeia na vasta paróquia de S. Francisco de Paula de Cima da Serra, vizinha de Vacaria. A dona da casa onde ele se hospedava, tida como a mais religiosa do lugar, surpreendeu-se no dia seguinte, percebendo que o Padre fora de madrugada à Igreja sem tomar café. Depressa envia alguém a

¹⁰⁰² *Les Vaccariens sont chrétiens j'usqu'à la confession exclusive. Deus é misericordioso! Voila leur réponse, lorsqu'ils ne vous répondent pas par quelques méprisante parole. Ils sont ignorants à la plus haute puissance; et imaginente être l'unique peuple qui vaille la peine de quelque consideration. [...] En général, la dignité du père est jugée comme un emploi lucratif, un emploi honorable comme celui d'un medecin, juge ou avocat. Dans les cerimonies de baptême, il's ne se cachente pas pour faire en présence du père des réflexions comme celles-ci: “Le père fera aujourd'hui de bonnes affaires, il y a de nombreux baptêmes. Il y a tant des baptêmes, tant par baptême; il aurat donc tant.” C'est un peuple plus digne de pitié que de mépris. SAINT-SIXT, Germain de. Lettre au Ministre Provincial. 18 août 1904. AC/Letres des Missionnaires/P Germain*

¹⁰⁰³ *Et ce qui est pire ils vous confessente cette honte sans rougir le moins du monde. SAINT-SIXT, Germain de. Lettre au Ministre Provincial. 18 août 1904. AC/Letres des Missionnaires/P Germain.*

¹⁰⁰⁴ *Avec l'âge de raison, les enfants sont déjà initiés à tous les mystères de la vie. C'est désolant! SAINT-SIXT, Germain de. Lettre au Ministre Provincial. 18 août 1904. AC/Letres des Missionnaires/P Germain*

¹⁰⁰⁵ D'APREMONT, 1976, p. 18

perguntar se não aceitaria que lhe mandasse uma xícara de café o padre agradece e manda dizer à senhora que fica para depois da missa. Instantes após, chega um novo mensageiro, oferecendo uma xícara de leite. O padre agradece novamente, dizendo que ficará para depois da missa. Um terceiro mensageiro chega, oferecendo ovos quentes e recebe a mesma recusa do padre. A boa senhora desolada manda perguntar: “Padre, pelo amor de Deus, diga-me o que tomaria antes da missa?”¹⁰⁰⁶

O outro refere-se ao desconhecimento sobre as normas do casamento, as relações entre padres e leigos e a origem dos santos:

O Padre Diel, atual vigário de Nossa Senhora dos Navegantes, em P. Alegre, quando ainda era vigário de Taquara, foi chamado para uma distante residência de um senhor a fim de lá celebrar um casamento. Após os cumprimentos de praxe, perguntou: “– Com certeza, providenciaram, também para as formalidades do casamento civil? – Sim, senhor vigário, mas vamos começar pelo padre. Os padres são mais antigos que os leigos! – Na realidade era por outro motivo que se devia começar pelo religioso – pois houve leigos antes que houvesse padres. – O senhor está brincando, padre? Santo Antônio de Lisboa (S. Antônio de Pádua) não era padre e ele não existe desde o começo da criação do mundo? De onde terá vindo semelhante ideia? Tão absurda! Quem pode sabê-lo!”¹⁰⁰⁷

A avaliação do frade que se apresenta sob o pseudônimo de José da Silva, é forte:

Eu te direi que, tanto quanto o ar material que se respira em Vacaria é salutar, do mesmo modo a atmosfera das almas ali é pesada e suja. Talvez tu já tenhas ouvido falar disso. Em todos casos, nossos padres ocupam-se em um ministério penoso com um devotamento e um zelo que farão germinar um dia, assim o esperamos, frutos numerosos em meio a tantas almas que o vício ou a ignorância escravizam há tanto tempo.¹⁰⁰⁸

O que para Frei Bruno era degradação da qual necessitavam ser resgatados e para Frei Bernardin, fruto da ignorância que poderia ser sanada pela instrução, era para este frade, ignorância e vício que torna as almas pesadas e sujas, culpáveis, portanto de sua situação.

A estratégia adotada pelos missionários é a de purificar as diversas expressões do catolicismo popular brasileiro. Tal purificação se dá pela supressão da dimensão festiva da celebração e a introdução da catequese e dos sacramentos. Os registros desta postura dos missionários são abundantes. Ela aparece, por exemplo, na descrição feita por Frei Alfred da realidade religiosa de Vacaria:

Nós encontramos também práticas supersticiosas intocáveis aos olhos de certas devotas. Experimente dizer-lhes, por exemplo, que não é verdade que as plantas colhidas ou os ovos postos na Sexta-feira Santa não têm propriedades medicinais de uma eficácia infalível; que certas fórmulas cabalísticas não têm o poder de afastar os ratos e as formigas; que uma estátua ou imagem de santo roubada não é mais milagrosa que qualquer outra; que é, pelo menos inútil, batizar a sepultura de uma criança morta sem o batismo e que, abstendo-se desta cerimônia, não há perigo de a criança voltar, sete anos depois, bater à porta e perturbar a paz do lar. *Vossas palavras são escutadas com desconfiança e você passa a ser considerado como um*

¹⁰⁰⁶ D’APREMONT, 1976, p. 65.

¹⁰⁰⁷ D’APREMONT, 1976, p. 65.

¹⁰⁰⁸ *Je te dirais cependant qu’autant l’air matériel qu’on respire en Vaccarie est salubre, autant l’atmosphère des âmes y est lourde et souillé. En tous cas, nos Pères s’occupent à un ministère pénible, avec un dévouement et un zèle qui feront germer un jour, il faut l’espérer, des fruits nombreux parmi tant d’âmes que le vice ou l’ignorance asservissent depuis si longtemps.* SILVA, 1904D, p. 371-372.

*sábio orgulhoso que faz troça da fé simples, mas bem fundamentada do povo simples. Acha-se também aqueles que pensam que a confissão espanta e aqueles que creem na estranha fantasia que afirma que ela aprisiona, e que foi com a finalidade de aprisionar os Botocudos que os jesuítas a inventaram.*¹⁰⁰⁹

O missionário dá-se conta da situação de conflito que sua postura de desprezo para com o catolicismo popular suscita. Assim como ele rejeita as expressões religiosas populares, os brasileiros rejeitam sua postura orgulhosa e prepotente de quem considera seu modo de entender o catolicismo como superior ao do povo simples. A consciência do conflito entre as duas formas do catolicismo faz com que Frei Alfred considere o catolicismo popular como um inimigo difícil de vencer:

A cidade [de Vacaria] e as vilas principais serão de difícil evangelização e, se quisermos fazer o bem, teremos diante de nós um difícil inimigo que teremos que considerar. Os habitantes da campanha são católicos por batismo e tradição de família; de fato, a maioria ignora as verdades necessárias à salvação.¹⁰¹⁰

A pedagogia utilizada para vencer a superstição é por vezes surpreendente, tal como no-lo relata Frei Bernardin:

Numa ocasião, em Porto Alegre, um negro esteve na sacristia, pedindo que lhes benzesse uma oração. Desconfiado, quis vê-la. Desembolsou então um papel dobrado, bastante sujo, escrito a mão. Lanço um olhar... é isso mesmo. Uma das fórmulas conhecidas: quatro grandes páginas de asneiras, que não respeitam a gramática e menos ainda a religião. Estava disposto a fazer um sermão, para convencer o negro. Mas o homem não se deixava abalar. Então perguntei: “Sabe ler?” – “Sim.” – “Leia-me isso”. Era um trecho onde se prometia a invulnerabilidade e outras vantagens aos portadores do precioso documento. “Leu?” – “Sim!” – “Entendeu?” Ponha esta oração em uma mão e segure-a com a outra. Entendido? Você deve estar invulnerável! Vejamos: nem a espada, nem as balas nem arma alguma podem atingi-lo; vamos verificar. Tiro do bolso um canivete, abro-o e apoio a ponta da lâmina sobre o papel. Um grito de dor e o sangue começava a aparecer. “Pois bem, acredita agora que farsantes mentirosos escreveram isso para zombar da religião e sobretudo para zombar dos incrédulos como você?” – Declarou-se convencido, mas não garanto que no dia seguinte, ou na mesma tarde, não se tenha provido de outra cópia.¹⁰¹¹

O mesmo Frei Bernardin, ao falar das visitas pastorais, faz a contraposição entre a religião tradicional dos brasileiros onde a dimensão festiva ocupa o lugar central, e a recepção

¹⁰⁰⁹ *Nous rencontrons aussi des pratiques superstitieuses intangibles aux yeux de certaines dévotes. Dites-leur, par exemple, qu'il n'est pas certain du tout que les plantes cueuillies et les oeufs pondus le Vendredi-Saint ont des propriétés médicinales d'une efficacité infaillible; que certaines formules cabalistiques n'ont pas le privilège d'éloigner les rats et les fourmis; qu'une statue ou image de saint volée n'est plus miraculeuse qu'une autre; qu'ils est au moins inutiles de baptiser la sépulture d'un enfant mort sans baptême, qu'en s'abstenant de cette cérémonie, on ne s'expose pas à voir l'enfant revenir, sept ans plus tard, battre à la porte et troubler la paix du foyer; vos paroles sont écoutées avec défiance, on vous considère comme un savant orgueilleux qui se moque de la foi naïve mais fondée de l'humble peuple. On trouve aussi certains penseurs que la confession épouvante et qui se payent l'étrange fantasia d'affirmer qu'elle apprivoise, et que c'est afin d'apprivoiser les botocudos que les jésuites l'ont inventée.* SAINT JEAN D'ARVES, 1904, p. 114-115.

¹⁰¹⁰ *La ville et les principaux bourgs seront difficiles à évangéliser, et, si nous voulons faire du bien, nous aurons en face de nous un ennemi avec lequel il faudra compter. Les habitants de la campagne sont catholiques par le baptême et par tradition de famille; en fait, la plupart ignorent les vérités nécessaires au salut.* SAINT JEAN D'ARVES, Alfred. Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. Lettre du P. Alfred à um de ses amis. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 4, p. 141-43, avril 1903.

¹⁰¹¹ D'APREMONT, 1976, p. 114.

dos sacramentos, objetivo principal do novo catolicismo introduzido pelos reformadores:

Em toda a parte, o Bispo é recebido com grandes manifestações de alegria, cavalgadas, fogos de artifício, banquetes, discursos, visitas às autoridades, desfiles de jovens que oferecem flores. Tudo isso é tradicional, desde os tempos mais antigos. Nisto se limita, muitas vezes, toda a religião. Engano-me. Muitos vêm receber a confirmação; alguns, se não ficamos atentos, recebem-na diversas vezes. É que a parte exterior da religião agrada como uma festa mundana, um baile ou um cinema. Mas, a confissão e a comunhão!... Ah! Isso não!¹⁰¹²

Frei Fidèle descreve a festa realizada em 8 de maio de 1903 numa vila situada a 25 quilômetros da cidade de Vacaria. O relato não menciona o motivo da festa, mas, pela data, trata-se da festa do Espírito Santo.¹⁰¹³ O frade chegou ao lugar com três dias de antecedência para celebrar o tríduo. Aparentemente, no primeiro dia, tudo correu normalmente: “Que dizer desta primeira cerimônia? Nada, senão que foi piedosa e plena de entusiasmo. Acompanhado pela harmonia da música, o povo *cantou* o rosário, as ladainhas da Virgem Maria e outras orações adaptadas às circunstâncias.”¹⁰¹⁴ O missionário começa a estranhar quando, no dia seguinte, notou que as pessoas, vindas dos mais distantes lugares, permaneciam acampadas, convivendo e festejando dia e noite. A surpresa foi maior quando indagou sobre a situação sacramental dos presentes e verificou que a maioria, adultos inclusive, não eram batizados e os pais das crianças não eram casados pela Igreja. Começou então a ensinar o catecismo a crianças e adultos que, para ele e para os próprios, eram, no que tange à fé, nada mais do que crianças:

Cada dia, pela tarde, eu ensinava o catecismo às crianças, e as pessoas adultas, sobretudo aos homens, tinham a alegria de também assistir. “A respeito da necessidade de aprender o catecismo, me diziam eles, nós somos todos crianças.” Eles não se enganavam: a maioria ignorava quem era Jesus Cristo e nem mesmo sabiam o *Pai Nosso*.¹⁰¹⁵

Mas o conflito maior entre o missionário e a população reunida estava na compreensão do que era uma festa religiosa. Dentro da tradição do catolicismo brasileiro, a festa religiosa englobava todas as dimensões da vida e nela o povo expressava sua alegria com a oração, a

¹⁰¹² D’APREMONT, 1976, p. 48.

¹⁰¹³ “Pentecostes é celebrada como a *Festa do Divino*. Sua data não coincide necessariamente com a solenidade oficial da Igreja. No Sul do Brasil essa festa popular foi originalmente introduzida pelos imigrantes açorianos. As pessoas que compõem a ‘Folia do Divino’ são vistas como portadoras de poderes e de virtudes, pois a crença geral é que por onde passam distribuem a bênção e afastam doenças de homens e animais, como também as pragas das plantações” (MATOS, 2001, p. 213). Sobre a celebração da festa do Espírito Santo no catolicismo popular rio-grandense, ver: KUHN, 1996, p. 124-135.

¹⁰¹⁴ *Que dire de cette première cérémonie? Rien, sinon qu’elle fut pieuse et pleine d’entrain. Accompagné par les harmonies de la musique, le peuple chanta le chapelet, les litanies de la Sainte Vierge et d’autres prières adaptées à la circonstance.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Moeurs brésiliennes. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 4, p. 303-306, outubro 1903. Esta nota: p. 304.

¹⁰¹⁵ *Chaque jour, dans l’après-midi, j’enseignais le catéchisme aux enfants, et les grands personnes, surtout les hommes, se faisaient un bonheur d’y assister. “Au sujet du besoin d’apprendre le catéchisme, me disaient-ils, nous sommes tous enfants.” Il ne se trompaient pas: la plupart ignoraient ce qu’est Jésus-Christ et ne savaient pas même le Notre Père.* LA MOTTE-SERVOLEX, 1903, p. 305.

convivência e o baile. Durante os três dias, depois da oração, um baile era organizado. No primeiro dia, o missionário interveio, o baile foi interrompido e todos se retiraram. O mesmo aconteceu no segundo dia. Mas, como não há festa sem baile, os vacarianos encontraram uma forma de burlar a proibição do padre:

No entanto, na véspera da festa, minha vigilância foi enganada. Assim que à noite, depois do exercício religioso que se revestiu de uma imponente majestade maior que a dos primeiros dias, eu descí, silencioso, o caminho que conduzia à meu *hotel* [...], eu estava acochado por uma viva inquietação sobre a constância do povo. Pouco depois da meia noite, querendo a todo custo me tranquilizar, eu saí para fazer uma inspeção. Graças ao clarão da lua, eu subi sem medo através da floresta [...]. À minha chegada na praça, qual não foi a minha surpresa ao encontrar a mais perfeita calma! A casa de festas estava silenciosa; muitos homens dormiam um sono profundo sobre a terra nua e, sob as tendas, as fogueiras estavam apagadas, menos numa em que alguns homens buscavam enganar o tempo com o jogo. “Nós descansamos, me disseram eles, mas nós dançamos muito até a meia-noite!”¹⁰¹⁶

Na manhã seguinte a festa continuou com a cerimônia religiosa “[...] que foi parecida com aquelas de nossas igrejas da França, salvo que o charme poético e o fervor da oração eram excepcionais”.¹⁰¹⁷ O missionário se rendeu ao jeito de ser católico dos brasileiros: “Pouco depois, montado sobre o melhor cavalo da cidade, parti encantado com a boa vontade e a fé ardente, ainda que ingênua, de nossos queridos cristãos”.¹⁰¹⁸

A mesma festa era realizada na cidade de Vacaria e, pelo que podemos perceber em outro relato do mesmo Frei Fidèle, incluía a realização da Cavallhada que reproduzia ritualmente o combate entre mouros e cristãos.¹⁰¹⁹ A preparação durava o ano inteiro através da passagem da bandeira do Divino levada pelo festeiro e seus acompanhantes a todas as casas do interior para recolher donativos. A festa propriamente dita começava no primeiro dia da novena quando grande número de pessoas chegava à cidade e o Mastro do Divino era levantado na praça. A cada dia o número das pessoas aumentava. No primeiro dia do tríduo,

¹⁰¹⁶ *Néanmoins, la veille de la fête, ma vigilance fut trompée. Lorsque le soir après l'exercice religieux qui revêtait une majesté plus imposante que les premiers jours, je descendais, silencieux, le sentier qui conduisait à mon hotel [...] j'étais hanté par une vive inquiétude sur la constance du peuple. Peu après minuit, voulant à tout prix me tranquilliser, je sortis pour faire une inspection. Grâce à la clarté de la lune, je montai sans crainte à travers la forêt [...]. À mon arrivé sur la place, quelle ne fut pas ma surprise de trouver le calme le plus parfait! La maison de la fête était silencieuse; beaucoup d'hommes dormaient d'un profond sommeil sur la terre nue, et, sous les tentes, les feux étaient éteints, sauf dans une où quelques hommes cherchaient à tromper le dure-temps par le jeu. “Nous nous reposons, me dirent-ils, mais nous avons beaucoup dansé jusqu'à minuit”.* LA MOTTE-SERVOLEX, 1903, p. 305-306.

¹⁰¹⁷ [...] *sauf que le charme poétique et la ferveur de la prière étaient exceptionnels.* LA MOTTE-SERVOLEX, 1903, p. 306.

¹⁰¹⁸ *Peu après, monte sur le meilleur cheval du pays, je partis enchanté de la bonne volonté et de la foi ardente, quoique un peu naïve, de nos chers chrétiens.* LA MOTTE-SERVOLEX, 1903, p. 306.

¹⁰¹⁹ Sobre a origem das cavallhadas e sua celebração na tradição açoriana sul-rio-grandense, ver: JACHEMET, Célia Silva. Cavallhadas em Gravataí e Santo Antônio da Patrulha. In: PREFEITURA Municipal de Vacaria. *Raízes de Vacaria*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 389-398; JACHEMET, Célia Silva; OURIQUES, Ana Zenaide Gomes. *Cavallhadas: uma tradição de raiz milenar*. Porto Alegre: EST, 1977. Segundos as autoras, na capela de São Pedro, as Cavallhadas foram realizadas até o ano de 1947, quando foram interrompidas (p. 46).

mais mastros, com bandeiras do Brasil, do Papa e de outros países eram levantados. À noite o festeiro era entronizado na igreja com a sua corte e depositava o cetro na Casa do Império. Esta cerimônia se repetia nos dois dias seguintes. Na véspera da festa, uma grande fogueira, possível de ser avistada de toda a cidade e até de lugares longínquos, era acesa na praça.

No dia de Pentecostes, pela manhã, era celebrada a missa festiva. Pela tarde, uma grande procissão com anjos e os andores de todas as imagens dos santos da cidade. Às sete da noite, já escuro, iniciava a Cavallhada com o desfile dos dois grupos que no dia seguinte simulariam o combate. Os dois grupos levavam tochas acesas e faziam evoluções com as armas. O dia seguinte ao de Pentecostes era o principal da festa com a simulação do combate.

Tão interessante quanto a descrição feita por Frei Fidèle é a avaliação que, no decorrer da narrativa, ele faz das festividades. A primeira avaliação é relativa à compreensão que o dogma da Santíssima Trindade e, nele, a pessoa do Espírito Santo, tem para o povo:

Digamos logo de início que a maior parte das pessoas, ignorando até mesmo o mistério da Santíssima Trindade, imaginam que o Espírito Santo é um santo mais alto, mais poderoso que os outros, quase tão poderoso que o próprio Deus; na casa deles, eles envolvem com uma profunda veneração a pomba de prata, símbolo do Espírito Santo, que eles não esquecem nunca, quando o missionário celebra a missa nas suas casas, de colocar sobre o altar improvisado ao lado das imagens dos santos.¹⁰²⁰

O segundo motivo para desclassificar as homenagens ao Espírito Santo realizadas pelos vacarianos é o seu caráter festivo e, nele, as danças:

Supérfluo é acrescentar que, durante estas festas, além das cerimônias religiosas que, diga-se de passagem, tinham um lugar mínimo no programa, os divertimentos profanos alcançavam seu máximo e, sobretudo a dança que é a parte mais interessante da festa para os brasileiros. Dizer que uma festa foi bonita, significa para essa gente que os bailes foram muito numerosos e muito concorridos. Aqueles que mais contribuem para esta alegria foram os trovadores da campanha, presentes com seus acordeões, suas *gaitas*, seus violões e violoncelos, para prestar suas homenagens aos artistas da cidade, e eles foram os mais aplaudidos.¹⁰²¹

Para concluir sua narrativa, o missionário pergunta ironicamente se o Espírito Santo teria gostado da festa: “Finalmente, a festa de Pentecostes estava concluída. O Espírito Santo

¹⁰²⁰ *Disons tout de suite qu'un grand nombre de personnes, ignorant jusqu'au mystère de la Saint Trinité, s'imaginent que le Saint-Esprit est un saint plus élevé, plus puissant que les autres, presque aussi puissant que Dieu; et chez eux, ils entourent d'une profonde vénération la colombe en argent, symbole du Saint-Esprit, qu'ils n'oublient jamais, quand le missionnaire célèbre la messe dans leurs maisons, de placer sur l'autel improvisé en même temps que les images des saints.* LA MOTTE SERVOLEX, Fidèle. La fête de la Pentecôte au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 6, p. 176-180, juin 1904C. Esta nota: p. 176.

¹⁰²¹ *Il est superflu d'ajouter que, durant ces fêtes, en dehors des cérémonies religieuses qui, du reste, tenaient une minime place dans le programme, les divertissements profanes battaient leur plein, et surtout la danse qui fait partie intéressante des fêtes brésiliennes. Dire d'une fête qu'elle a été belle, signifie chez nos gens que les bals ont été très nombreux et très courus. Ceux qui contribuèrent le plus à ces réjouissances, furent les trouvères de la champagne, accourus avec leurs accordéons, leurs gaitas, leurs violons et violoncelles, pour prêter leur concours aux artistes de la ville, et ils n'étaient pas les moins goûtés.* LA MOTTE SERVOLEX, 1904C, p.178.

estaria satisfeito? É de se supor.”¹⁰²²

Em Lagoa Vermelha, a devoção ao Divino Espírito Santo também incomodava aos capuchinhos franceses. Em 1910, Frei Germain recebeu de Dom Cláudio “[...] licença de desmanchar a Igreja do Divino Esp. Santo, sita nesta sede paroquial, e de vender o madeirame dela proveniente, em benefício da nova Matriz de São Paulo.”¹⁰²³

A solução radical de demolir a igreja em homenagem ao Espírito Santo não erradicou a devoção popular. Sete anos depois, Frei José Cherubini, ao assumir a paróquia, constata que o povo da região está mais afeiçoado a suas devoções tradicionais ao Espírito Santo e a São Pedro que àquelas introduzidas pelos missionários, como a do Sagrado Coração de Jesus.¹⁰²⁴

A Semana Santa, que na visão dos missionários era tempo de penitência e confissão, não tem a mesma importância para o catolicismo brasileiro. Assim narra Frei Fidèle seus esforços inúteis para atrair os vacarianos para as celebrações da Semana Santa:

Nossa Semana Santa não foi das mais agradáveis. Fizemos tudo o que podíamos para desenvolver no culto a magnificência e atrair a multidão: nosso esforço foi em vão. No dia da Páscoa executamos uma missa de Gounod com acompanhamentos, além de trechos de violino; em vão! Havia menos gente na igreja que nos domingos ordinários. O total de comungantes não ultrapassou a vintena e a maioria daqueles que cumpriram seu dever eram de fora da cidade.¹⁰²⁵

As novenas, outra tradição do catolicismo popular brasileiro, eram mal vistas pelos frades. Frei Alfred, ao descrever, em dezembro de 1903, a realidade religiosa de Vacaria, lamenta que pouca gente compareça a elas. Segundo ele, apenas duas ou três vezes ao ano, por ocasião das grandes festas, a igreja ficava cheia durante os nove dias. Mas, segundo o missionário, não era a fé e a busca dos sacramentos, mas a dimensão festiva a que motivava as pessoas para a novena:

Os cantos tradicionais da novena, com seu aparato teatral, é que trazem toda essa gente à igreja, mas nossas palavras caem como uma semente sobre o caminho destas almas tomadas pelo paroxismo da dissipação. Se, em meio à multidão, há alguém que aceita cumprir seu dever pascal, para vir se ajoelhar na mesa sagrada, eles tem que enfrentar uma descarga de olhares espantados, de sorrisos jocosos. Para resistir a tudo isso, é preciso coragem. Desse modo, as vitórias são a exceção. O luxo das vestimentas e a elegância dos penteados são considerados como indispensáveis a todos que tomam parte destas festas: nós nos encontramos então frente aos poucos privilegiados pela fortuna. Ora, este auditório respeita o padre, mas em troca, pede-lhe para que não seja do tipo de São Paulo: que ele batize, diga a missa, case os que

¹⁰²² *Enfin, les fêtes de la Pentecôte étaient terminées. Le Saint-Esprit en était-il satisfait? Il faut le supposer.* LA MOTTE SERVOLEX, 1904C, p.180.

¹⁰²³ PAROQUIA São Paulo. Livro Tombo II, p. 3. Lagoa Vermelha, 1910.

¹⁰²⁴ PAROQUIA São Paulo. Livro Tombo II, p. 10. Lagoa Vermelha, 1917.

¹⁰²⁵ *Notre Semaine Sainte n'a pas été des plus agréables. Nous avons fait tout notre possible pour déployer dans le culte les magnificences d'attirer la foule; nous n'y avons pas réussi. Le jour de Pâques nous avons exécuté une messe de Gounod avec accompagnements, puis des morceaux de violon; et, hélas! Il y avait moins de monde à l'église que les dimanches ordinaires. Le total des communiantes n'a pas surpassé la vingtaine et encore la plus grande partie de ceux qui ont accompli leur devoir sont des étrangers.* LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de Vacaria, 17 avril 1903. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Fidèle.

mantêm este luxo religioso e... fique quieto o máximo possível.¹⁰²⁶

No trabalho missionário desenvolvido no interior do município de Vacaria, o baile também aparece como o grande inimigo:

À nossa chegada em uma casa, depois dos cumprimentos habituais, a troca de algumas palavras amáveis e de uma xícara de café, nós anunciamos ao chefe da família nossa intenção de *cantar* o rosário pela noite e, na manhã seguinte, celebrar a Missa, o que é aceito com alegria. Imediatamente, os jovens, a cavalo, voam para levar a notícia aos vizinhos mais próximos: “O Padre chegou!”. É um evento. [...] À espera da chegada de todo o povo vacariano, na casa, as pessoas se vestem de festa: as moças se enfeitam com fitas de todas as cores, os jovens lustram suas botas e ajustam seu lenços brancos: talvez o padre organizará um baile depois do rosário?¹⁰²⁷

A vontade de dançar é apagada pelo missionário através da recitação do Rosário e da catequese que lhe segue: “Depois do Rosário, faz-se sentar todo mundo e começa a catequese da qual o tom e a duração fazem desaparecer o desejo e o prazer de dançar”.¹⁰²⁸ A catequese termina com uma exortação à recepção dos sacramentos, o que acontece no dia seguinte, com a confissão, casamentos e comunhão.

5.6.3 Do catolicismo devocional à prática sacramental

Imbuídos pelo espírito da reforma, os missionários atuaram incisivamente na substituição do catolicismo devocional, italiano ou brasileiro, pelo romano. Na percepção do catolicismo reformado, a recepção dos sacramentos é a forma mais eficaz para alcançar a salvação das almas. Tal compreensão teve consequências na atuação pastoral. O esforço pastoral se concentrou em administrar o maior número possível de sacramentos ao maior número possível de pessoas. A contabilidade sacramental era a demonstração de que a atuação pastoral estava avançando no caminho correto.

Durante 1896, foram 6.565 comunhões, 158 primeiras comunhões, 229 batismos

¹⁰²⁶ *Les chants traditionnels de la neuvaine, avec leur appareil théâtral, nous amènent de monde à l'église, mais nos paroles tombent comme la semence sur le chemin dans ces âmes au paroxysme de la dissipation. Si, dans le nombre, il y en a qui acceptent de remplir alors leur devoir pascal, pour venir s'agenouiller à la Table sainte, ils ont à affronter une décharge de regards ébahis, de sourires mouqueurs; pour y persister, il faut du courage, aussi les victoires sont des exceptions. Le luxe des vêtements et l'élégance des toilettes sont considérés comme indispensables à quiconque prend part à ces fêtes; nous nous trouvons ainsi en face des ses privilégiés de la fortune. Or, cet auditoire respecte le prêtre, mais, en retour, il lui demande de n'être pas de la race de saint Paul: qu'il baptise, dise la messe, marie ceux qui retiennent ce luxe de religion et...se taise le plus possible.* SAINT-JEAN D'ARVES, 1904, p. 111.

¹⁰²⁷ *À notre arrivé dans une maison, après les compliments d'usage, l'échange de quelques banalités et l'absorption d'une tasse de café, nous déclarons au chef de famille notre intention de chanter le chapelet le soir et de célébrer la Messe le lendemain, ce qui est accepté avec joie. Aussitôt les jeunes gens, à cheval, volent en porter la nouvelle aux plus proches voisins: «Le Père est là!» C'est un événement. Les derniers-nés pourront enfin être baptisés. [...] Dans l'attente de l'omnibus vacarien, à la maison, on s'habille en fête: les filletes s'attachent force rubans de toute couleur, les jeunes hommes font reluir leurs bottes et s'ajustent le foulard blanc; qui sait si le père n'organisera pas un bal après le chapelet?* SAINT JEAN D'ARVES, 1904, p. 112-113.

¹⁰²⁸ *Après le Rosaire, on fait asseoir tout le monde, et commence un catéchisme dont le ton et la durée font disparaître l'envie et le loisir de danser.* SAINT JEAN D'ARVES, 1904, p. 113.

(sendo quatro de adultos), 41 unções de enfermos e 5 casamentos de concubinos.¹⁰²⁹ Em 1897, os números foram ainda mais significativos: Confissões e Comunhões: 9.656; Batismos: 243; Primeiras Comunhões: 134; Doentes visitados: 62.¹⁰³⁰ O mesmo em 1898:

O ano que acaba de terminar foi para nós rico em bênçãos celestes de todo tipo. Em primeiro lugar, nós tivemos a força para realizar um belo trabalho e, creio eu, fecundo em frutos para a salvação das almas. Pudemos visitar 40 igrejas ou capelas onde pregamos retiros e Missões. Durante o ano fizemos 15.590 comunhões – 146 primeiras Comunhões – 193 Batismos – 139 moribundos ungidos – 532 pregações ou catequeses.¹⁰³¹

Em 1899, foram 20.000 as comunhões distribuídas.¹⁰³² De 1º de janeiro de 1901 a 1º de julho de 1902, foram 45.340 confissões, 46.500 comunhões, 2.830 pregações; 3.150 catequeses e 615 doentes assistidos. De julho de 1902 a 1º de janeiro de 1903, 19.737 confissões; 24.281 comunhões; 145 primeiras comunhões; 522 pregações; 674 catequeses; 286 doentes assistidos; 438 batismo; 4 conversões de adultos; 16 sepultamentos; 8 casamentos; 15 exéquias de mortos.¹⁰³³

Na visita pastoral a Caxias, em outubro de 1900, Dom Cláudio confirmou a 5.400 pessoas.¹⁰³⁴ Na mesma visita, em Garibaldi, foram 2.321 confirmações.¹⁰³⁵ Dom Giovanni Scalabrini, ao passar por Veranópolis, em 1904, administrou a crisma a 4.951 pessoas.¹⁰³⁶ Em 1910, na visita a Veranópolis, Mons. Pimenta, crismou 1.357 pessoas. Na mesma visita, comungaram mais de 900 pessoas.¹⁰³⁷ Em 1911, na visita a Flores da Cunha, o mesmo Dom Pimenta crismou a 1.049.¹⁰³⁸

Na RCI, tal atividade era favorecida pelo catolicismo italiano que, marcado pelo Concílio de Trento, buscava os sacramentos como modo seguro de encontrar a salvação:

Todos os dias ficava-se sentado no confessionário desde as três horas da manhã até tarde da noite. Os penitentes esperavam até três dias para poder se confessar. [...] Todos queriam colocar em ordem sua consciência através de uma boa confissão.¹⁰³⁹

¹⁰²⁹ GILLONNAY, 2007, p. 58 – Carta de 25 de janeiro de 1897.

¹⁰³⁰ GILLONNAY, 2007, p. 95 – Carta de 29 de dezembro de 1897.

¹⁰³¹ GILLONNAY, 2007, p. 119 – Carta de 12 de janeiro de 1899

¹⁰³² GILLONNAY, 2007, p. 155 – Carta de 8 de janeiro de 1900.

¹⁰³³ GILLONNAY, Bruno. Notes relatives à la mission du Rio Grande do Sul. MUSCAP/AD/Frei Bruno de Gillonnay Caixa 01. Nos relatórios eram apresentadas, trimestralmente, todas as atividades pastorais realizadas pelos frades. O pequeno número de batizados e casamentos deve-se ao fato de que os párocos reservavam para si tais sacramentos em vista dos emolumentos que deles derivavam.

¹⁰³⁴ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, 22 octobre. AC/11A.

¹⁰³⁵ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, 1 novembre. AC/11A.

¹⁰³⁶ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 14-15. Alfredo Chaves, [s.d].

¹⁰³⁷ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 28. Alfredo Chaves, 1910. A celebração do sacramento da crisma era realizada na parte da tarde e, por não estarem os crismandos em jejum, não recebiam a comunhão.

¹⁰³⁸ PARÓQUIA Nossa Senhora de Lurdes. Livro Tombo I (1911-1974), p. 167B-168. Flores da Cunha, 1911.

¹⁰³⁹ *Des pénitents attendaient jusqu'à trois jours pour pouvoir se confesser. [...] Tous voulaient mettre ordre aux affaires de leur conscience par une bonne confession.* GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – suite. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 5, p. 117-118, mai 1921A. Esta nota: p. 93.

Ao assumirem, a partir de 1903, a administração de paróquias, os freis fizeram delas um lugar privilegiado para a administração sacramental. Frei Louis de La Vernaz, em seu programa pastoral para a paróquia de Veranópolis, estabeleceu entre os objetivos o de “incentivar a frequência dos sacramentos, seja na Igreja Matriz, seja nas capelas, organizando, nesse sentido, associações de jovens”¹⁰⁴⁰ Doze anos depois, ao fazer um retrospecto da atividade à frente da paróquia, ele apresenta a quantidade dos sacramentos administrados como uma demonstração do êxito:

[...] em 1907, o número de Comunhões, distribuídas na igreja matriz, foi em torno de 6.500, ao passo que, em 1917, subiu a 18.202. Igualmente, nas capelas do interior da paróquia, o movimento ascensional, embora menos pronunciado, não deixou de ser apreciável. Em 1907, o número das comunhões distribuídas nas capelas oscilou entre 4.000 e 5.000, mas, em 1917, ultrapassou a casa das 10.000.¹⁰⁴¹

Em seu relatório, Frei Bernardin segue a mesma lógica. Segundo ele, em cada paróquia administrada pelos capuchinhos na RCI, são realizadas anualmente de vinte e duas a vinte e três mil confissões e as comunhões atingem, mais ou menos, a cifra de vinte e cinco a trinta mil.¹⁰⁴² Para que fique claro para o leitor do relatório o que isso significava, ele faz um comparativo com uma das melhores paróquias de Porto Alegre:

Nossa Senhora dos Navegantes, para escolher uma comparação na capital, vasta paróquia de Porto Alegre, atendida por um excelente sacerdote, verdadeiro apóstolo, Pe. Diel, convida Jesuítas, Capuchinhos e todos os zelosos padres que aceitam ajudá-lo. Sua paróquia conta, também, há alguns anos, com duas comunidades religiosas: uma, dos Irmãos das Escolas Cristãs, a outra das Irmãs Franciscanas, cada uma com o seu colégio. Pois bem, tenho aqui a relação do movimento religioso da paróquia, no ano de 1913. O total de comunhões é de 6.066 e o de primeiras comunhões é de 253.¹⁰⁴³

Frei Michel des Mollettes dedicou todos os 25 anos de sua permanência no Brasil ao apostolado paroquial em Veranópolis, Vespasiano Correa, Garibaldi e Flores da Cunha. No texto em sua homenagem publicado por ocasião de seu falecimento, destaca-se a dedicação de Frei Michel na administração dos sacramentos, especialmente o da confissão:

Apesar de sua legendária discrição, um dia, ele confessou a um de seus jovens confrades que, durante sua permanência no Brasil, ele tinha percorrido a cavalo em torno de 80.000 quilômetros e escutado aproximadamente 390.000 confissões, sem falar dos milhares de batismos administrados, dos casamentos abençoados e dos moribundos assistidos.¹⁰⁴⁴

¹⁰⁴⁰ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 21-21B. Alfredo Chaves, 1906.

¹⁰⁴¹ LA VERNAZ, 1979, p. 191-192.

¹⁰⁴² D'APREMONT, 1976, p. 146. A mesma cifra é apresentada nas p. 163 e 164.

¹⁰⁴³ D'APREMONT, 1976, p. 146.

¹⁰⁴⁴ *Malgré sa légendaire discrétion, un jour, il avoua, à un de ses jeunes confrères que, durant son séjour au Brésil, il avait parcouru à cheval quelque 80.000 kilomètres et entendu quelques 390.000 confessions, sans parler des autres milliers de baptêmes administrés, de mariages bénis et de mourants assistés.* LE T. T. P. MICHEL des Mollettes. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLVII Année, n° 5, p. 94-97, mai 1946. Esta nota: p. 96. A busca da confissão por parte dos colonos italianos, mesmo sendo regra geral, também tinha suas exceções, como podemos constatar em carta de Frei Théophile de Villards-sur-Thônes, pároco em Flores da

Já em Vacaria, os números eram menos exuberantes. Em 1910 foram realizados 722 batizados, 43 casamentos, cerca de 2.000 confissões e 42 primeiras comunhões.¹⁰⁴⁵ Em 1911, foram 810 batizados, 50 casamentos, em torno de 2.050 confissões e 52 primeiras comunhões.¹⁰⁴⁶ Em 1912, 860 batizados, 51 casamentos, em torno de 2.016 confissões e 62 primeiras comunhões.¹⁰⁴⁷ Em 1913, 780 batizados, 75 casamentos, 2.230 confissões e 69 primeiras comunhões.¹⁰⁴⁸ Como se pode observar pelos números, é pequeno o aumento no número de sacramentos dispensados.

Para Frei Pacifique de Bellevaux, o fato de os vacarianos não buscarem os sacramentos do matrimônio e da confissão deve-se, em grande parte, à omissão dos bispos que em suas cartas e visitas pastorais não se preocupavam em explicar ao povo a necessidade e os benefícios destes sacramentos. Quando o pároco fala ao povo vacariano da importância destes sacramentos, o povo responde: “O Vigário quer dinheiro! O Sr. Bispo nunca falou assim. Crismou e aceitou como padrinhos de Crisma e batismo aqueles que só são casados civilmente, não exigiu confissão. O Vigário quer saber mais que o bispo!”¹⁰⁴⁹

Mas não bastava administrar os sacramentos. Para que eles pudessem substituir o catolicismo devocional, tanto na RCI como nos Campos de Cima da Serra, era preciso fazer da celebração sacramental um substitutivo da festa popular. A celebração da Primeira Eucaristia foi a mais utilizada com este propósito. Encontramos um relato de 1903 da paróquia de Flores da Cunha, onde a Primeira Eucaristia era celebrada como uma grande festa. O autor faz questão de ressaltar que a celebração passou a ser feita do modo como o era na França, com elementos desconhecidos tanto dos italianos como dos brasileiros: “Nós tínhamos reservado para os primeiros comungantes o lugar de honra diante do santuário, do jeito que isso se faz na França, e contrariamente ao uso daqui, de os dispor em duas filas que vão do coro à porta de entrada nas capelas que servem de transepto.”¹⁰⁵⁰ O objetivo de tal disposição é permitir que todos os que estão no local possam ver os comungantes.

Os cantos utilizados também eram traduzidos do francês. Além de presente nos cantos,

Cunha: “[...] les italiens aiment bien entendre la parole de Dieu, mais peu la pratiquer. Le dimanche matin, nous descendons tous les trois pour confesser et à huit heures, c’est presque toujours fini” (VILLARDS-SUR-THÔNES, Théophile. Lettre au Ministre Provincial. Nova Trento, 8 août 1904. AC/7P/Lettres des Missionnaires/Théophile)

¹⁰⁴⁵ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 69. Vacaria, 1910.

¹⁰⁴⁶ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 64B. Vacaria, 1911.

¹⁰⁴⁷ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 70B. Vacaria, 1912

¹⁰⁴⁸ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 77B. Vacaria, 1913.

¹⁰⁴⁹ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 71. Vacaria, 1912. Sobre a dificuldade da Igreja em implantar a prática matrimonial no RS colonial, ver: KUHN, 1996, p. 110-123.

¹⁰⁵⁰ *Nous avons réservé aux premiers communiantes la place d’honneur devant le sanctuaire, ainsi que cela se pratique en France, et contrairement à l’usage reçu ici, de les disposer en deux files, qui vont du chœur à la porte d’entrée dans les chapelles qui servent de transept.* SILVA, 1904A, p. 303.

a figura da Virgem Maria ocupava um lugar especial na cerimônia. Depois da missa, a estátua da Virgem era transportada até o meio dos primeiro-comungantes. Após uma exortação feita pelo padre, cada criança oferecia uma coroa de flores à Virgem Maria. O objetivo dos gestos exteriores era atender ao gosto da população local sem ceder àquilo que não era do gosto dos missionários e que não se enquadrava na compreensão por eles trazida da França:

Tudo o que é exterior agrada extremamente a nossos queridos colonos, e eles tinham, é preciso confessar, muitos costumes que nossos gostos refinados e céticos rejeitam. “No entanto, esta celebração, diziam eles misturando uma grande interjeição, não é feita na Itália”.¹⁰⁵¹

O objetivo é tornar a cerimônia, ao mesmo tempo, inesquecível pelo modo como é celebrada e modelar de um tipo de espiritualidade, no caso, o francês:

É assim que nós tentamos dar destaque à primeira Comunhão, de fazer dela, assim como se faz na França, um dia do qual não se esquece jamais, como um raio de alegria sobre o caminho da vida e um farol luminoso a atravessar os desgarramentos e as fraquezas do coração.¹⁰⁵²

Em Veranópolis, a primeira comunhão solene já havia sido celebrada por ocasião do breve curato dos padres carlistas (março a outubro de 1900). Em 2 de outubro de 1904, Frei Fidèle retoma a prática e a torna parte habitual do calendário paroquial.¹⁰⁵³

A ocasião para oficializar tal modo de celebrar foi dada quando, em 8 de outubro de 1910, através do Decreto “*Quam Singulari*”, a Sagrada Congregação dos Sacramentos estabeleceu a idade da razão como suficiente para a recepção dos sacramentos da confissão e da comunhão. Frei Louis, pároco da cidade, popularizou a celebração da primeira comunhão em duas etapas. A primeira, a comunhão privada, era celebrada sem qualquer manifestação festiva exterior. Já a comunhão solene, é pública e festiva:

A primeira comunhão solene é preparada com máximo carinho durante três ou quatro meses. [...] Além disso, o atual pároco (Pe. Frei Luís) conseguiu que a Comunhão Solene se realizasse duas e mesmo mais vezes, naturalmente com a devida preparação catequética. Daí, cada ano, cerca de 350 crianças e adolescentes são admitidos à Primeira Comunhão Solene. *Não há nada que se possa comparar com essas solenidades, das quais deriva bem imenso para a paróquia.*¹⁰⁵⁴

Também nas missões tal celebração ocupava um lugar central. Uma descrição da Primeira Comunhão de crianças realizada numa missão em Azevedo de Castro, no ano de 1907, é apresentada por Catelan:

Às 10 horas [da quinta-feira], o Padre Victorin, acompanhado por dois coroinhas, se

¹⁰⁵¹ *Tout ce qui est extérieur plaît extrêmement à nos chers colons, et ils avaient, il fat l'avouer, bien des usages que nos goûts de délicats et de sceptiques rejeteraient. «Cependant, cette fonction là, disaient ils en y mêlant une grosse interjection, on ne la fait pas en Italie».* SILVA, 1904B, p. 304-305.

¹⁰⁵² *C'est ainsi que nous avons essayé de relever la première Communion, d'en faire, ainsi qu'en France, un jour que l'on ne se rappelle jamais que comme un rayon de joie sur le chemin de la vie, et un phare lumineux à travers les égarements et les faiblesses du coeur.* SILVA, 1904B, p. 305.

¹⁰⁵³ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 14B. Alfredo Chaves, [s.d].

¹⁰⁵⁴ LA VERNAZ, 1979, p. 192. Grifo nosso.

dirige com os cantores à escola onde esperam os que vão receber a primeira comunhão. Lá a procissão se organiza e é cantado o *Laudate, pueri dominum*, os sinos tocam e todos se dirigem para a igreja. Os que vão receber a primeira comunhão avançam com simplicidade e dignidade, penetrados pela grandeza do ato que vão realizar. As pessoas se apertam, se empurram para desfrutar do espetáculo; as mães, mais curiosas que os outros, naturalmente! seguem muito próximas e sentem um estremecimento lhes atravessar a alma vendo seus filhos transformados em anjos sobre a terra; os velhos estão encantados e os jovens ficam boquiabertos, abrindo os grandes olhos, não tendo jamais imaginado que pudesse ser feita tal demonstração religiosa. Enfim, a procissão chega à porta da igreja; lá está à espera o Pe. Fidèle, revestido dos sagrados ornamentos; ele impõe silêncio aos cantores e aos sinos e, em algumas palavras, lembra às crianças a grandeza e a importância da primeira comunhão, a necessidade que eles têm da ajuda da santa Eucaristia para entrar no campo da batalha da vida; em seguida lhes dá a bênção solene do Ritual para atrair sobre eles as bênçãos do céu. A procissão entra em seguida e a bela celebração se desenvolve num recolhimento solene diante da multidão que enche a tribuna, a nave, o coro e até a sacristia. Muitos tiveram que permanecer fora da igreja. Os cantores executaram uma Missa de Gounod; mas, se este artista estivesse presente, ele teria talvez dificuldade em reconhecer o fruto do seu gênio; a piedade e a boa vontade supriram o resto.¹⁰⁵⁵

A celebração solene da Primeira Comunhão foi levada até as populações indígenas do norte do Estado. Relato de uma celebração realizada no dia 1º de maio de 1913 no Toldo de Cacique Doble foi publicada no “Il Colono Italiano”. Frei Germain chegou ao local com oito dias de antecedência para a preparação imediata. A celebração é assim descrita:

Desde a manhã, havia a presença de muita gente: brasileiros, italianos, índios vindos, alguns a pé, outros a cavalo. Às dez horas começou a Santa Missa, cantada por nossos excelentes cantores italianos os quais, para dar ainda mais brilho à solenidade, cantaram uma das missas de Mercadante.[...] Durante os intervalos do canto, os Índios, juntamente com o professor, recitavam as orações de preparação ao grande ato. A oração dos Índios, em voz argentina e piedosa, era realmente emocionante. Ao Evangelho, o Reverendo Padre Germain fez um breve discurso de circunstância, falando aos Índios deste Deus que, subido gloriosamente ao céu nesse dia e sentado à direita de Deus seu Pai, desceria em seguida sobre o altar sob as espécies eucarísticas e se daria a eles na forma de comida espiritual. O discurso foi tocante até as lágrimas. Os pequenos Índios escutavam com os olhos fixos sobre o pregador, sem pestanejar. Foi uma cena mais divina que humana. Chegado enfim o momento tão esperado, os pequenos Índios cantaram em coro o *Confiteor*; em seguida, um por vez, em um recolhimento verdadeiramente edificante, eles se

¹⁰⁵⁵ *A dix heures, le Père Victorin, en chape, escorté de deux enfants de chœur, se rend, avec les chantres, à la maison de l'école où attendaient les premiers communiant. Là, la procession s'organise, on entonne le Laudate, pueri Dominum, les cloches carillonnent, et tous s'avancent simples et dignes, pénétrés de la grandeur de l'acte qu'il vont accomplir. Les gens se pressent, se bousculent pour jouir du spectacle; les mamans, plus curieuses que les autres, naturellement! vont très près et sentent un frisson leur traverser l'âme en voyant leurs enfants devenus des anges de la terre; les vieillards sont enchantés et les jeunes gens restent ébahis, ouvrent de grands yeux, n'ayant jamais soupçonné que l'on pût faire une si belle démonstration religieuse. Enfin, la procession arrive à la porte de l'Église; là, le Père Fidèle attend, revêtu des ornements sacrés; il impose silence aux chantres et aux cloches, et, en quelques paroles, rappelle aux enfants la grandeur et l'importance de la première communion, la nécessité qu'ils ont du secours de la sainte Eucharistie pour entrer sur le champ de bataille de la vie, puis il leur donne la solennelle bénédiction du Rituel pour attirer sur eux les bénédictions du Ciel. La procession rentre ensuite et la belle fonction se déroule dans un recueillement solennel, et devant une foule qui remplissait la tribune, la nef, le chœur, et même la sacristie. Plusieurs durent rester dehors. Nos chantres exécutèrent une messe de Gounod; mais, si cet artiste avait été présent, il aurait eu peut être de la difficulté à reconnaître le fruit de son génie; la piété et la bonne volonté suppléèrent au reste. CATELAN, 1907A, p. 241.*

aproximaram da Santa mesa para se nutrir do Pão dos Anjos.¹⁰⁵⁶

Segundo Frei Bernardin, o novo modo de celebrar as primeiras comunhões foi um elemento importante na mudança do catolicismo ocorrida nos últimos anos no Brasil:

Para quem viu o antigo Rio Grande do Sul e o vê agora, nota uma enorme mudança. Felizmente para melhor, embora o mal também trabalhe. [...] A educação dada pelas religiosas, as cerimônias religiosas, as primeiras comunhões solenes, o Apostolado da Oração, as Filhas de Maria, conquistam para Deus milhares e milhares de jovens e mães de família que, aos poucos, fazem com que o reino de Cristo se estabeleça nos lares.¹⁰⁵⁷

5.6.4 Uma nova espiritualidade

O novo projeto de Igreja em implantação, para ganhar solidez, necessitava de uma nova espiritualidade. Através das devoções marianas, do Sagrado Coração de Jesus, de São José, das pregações nas missões, na catequese, nos sermões dominicais, nas orientações dadas no confessionário, nos textos publicados nos jornais católicos, os missionários inculcaram e alimentaram um novo modo de pensar a relação com Deus.

Além da divulgação difusa que pervadia todas as instâncias da pregação religiosa, a nova espiritualidade foi apresentada de forma sistemática em livros que tinham como destinatários os imigrantes da RCI. Dois são os exemplares maiores desta tradição. O primeiro, escrito pelo padre carlista scalabriniano Pietro Antonio Colbaccini (1845-1901) com o título de “Guia espiritual para o italiano imigrado na América”, tinha como objetivo ser a presença do missionário lá onde ele não estava ou não podia chegar.¹⁰⁵⁸ Seguindo o padrão da mentalidade romanizante que concebe o padre como único portador da verdadeira religião, Pe. Colbachini afirma que, sozinho, sem a presença do padre, o imigrante arriscava perder a

¹⁰⁵⁶ *Fin dal mattino era un'accorrere di gente, brasiliani, italiani ed indi, chi a piedi, chi a cavallo. Alle ore dieci ebbe principio la S. Messa, che venne cantata dai nostri bravi cantori italiani, i quali per maggior lustro della solennità cantarono una delle messe del Mercadante [...] Negli intervalli della musica gli indi uniti al loro professore recitavano le preghiere di preparazione al grande atto. La preghiera degli indi, con quelle voci argentine e devote, era davvero commovente. All'evangelo il Revdo. Padre Germano tenne un breve discorso d'occasione parlando agli indi di qu'el Dio che in quel giono gloriosamente ascendo al cielo, sedente alla destra di Dio Padre, fra breve invisibilmente sarebbe sceso sull'altare e sotto le specie eucaristiche si sarebbe dato in cibo spirituale a loro. Il discorso fu toccante fino alle lagrime. I piccoli indi ascoltarono cogli occhi fissi nel predicatori senza batter palpebra. Era una scena più divina que umana. Venuto finalmente il momento tanto desiderato, i piccoli indi cantarono a coro il confiteor, poi, uno ad uno con raccoglimento veramente edificante si accostarono a cibarsi dal Pane degli angeli.* CARNIEL, Guerino; GELAIN, Giuseppe; BETTILOLO, Giuseppe. Venti indi che ricevano la Iª Sª Comunione. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 5, num. 11, 31 maggio 1913, p. 2. Frei Bruno de Gillonnay que iniciara o trabalho junto aos indígenas, também deixou uma narrativa de uma primeira comunhão realizada no ano de 1920, junto aos indígenas de Cacique Doble (GILLONNAY, Bruno de. Première Messe dans la Forêt Vierge. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, nº 8, p. 119-121, juin 1920. Esta nota: p. 120-121).

¹⁰⁵⁷ D'APREMONT, 1976, p. 43.

¹⁰⁵⁸ COLBACCHINI, 1896. Em 1889, Mons. Scalabrini lançou um concurso para a elaboração de um devocionário para os italianos na América. Apresentaram-se 24 concorrentes. O vencedor foi o Pe. Colbachini que teve seu livro publicano.

fé. Dois são os perigos para o italiano no novo local: o primeiro é a vida tranquila e abundante nas colônias que pode levá-lo a esquecer de Deus; o segundo é o “[...] álito pestífero da sociedade moderna que apostatou de Deus, porque crê que pode bastar-se por si mesma.”¹⁰⁵⁹

Os dezoito capítulos que compõem o livro formam um tríptico organizado de modo a enquadrar toda a vida da pessoa – tanto individual como social, religiosa ou profana – sob a orientação da Igreja, mesmo estando o sacerdote ausente do lugar. Uma observação do conjunto da obra do Pe. Colbachini permite afirmar que, mais do que um guia espiritual, trata-se de um manual para a preservação do catolicismo ultramontano vivenciado pelos italianos em sua terra de origem e que, nas novas circunstâncias, onde a presença institucional da Igreja não tinha a força de coerção que gozava na Itália, estava ameaçado de desaparecer.¹⁰⁶⁰

De outra natureza é a obra “O Coração de Jesus” de Frei Bruno de Gillonnay. Elaborada durante o tempo de atuação na missão, o livro foi publicado em Roma em 1912, em língua portuguesa.¹⁰⁶¹ Os destinatários são os fieis e a obra “[...] tem por fim conduzi-los a uma devoção sincera, sólida, perfeita, esclarecida, afim de que por meio de tal devoção possam [...] chegar em breve à mais alta perfeição, isto é, à santidade, que é a única e verdadeira felicidade.”¹⁰⁶²

O livro é organizado em três partes. Na primeira trata do conhecimento do Coração de Jesus e de seu amor por nós. Na segunda, da resposta que cada pessoa pode dar a esse amor. Na terceira são considerados os efeitos que a devoção produz nas almas e na sociedade. Os capítulos são constituídos por meditações sobre os temas propostos e concluem com uma “resolução” que o autor sugere para o leitor sem qualquer pretensão de autoridade exterior.

Escrita em primeira pessoa, a obra se apresenta como o relato de uma experiência que convida cada leitor a também fazer a sua experiência do amor do e ao Coração de Jesus:

¹⁰⁵⁹ [...] *l'álito pestífero della moderna società che há apostatato da Dio, perché crede di poter bastare a se stessa*. COLBACCHINI, 1896, p. 9.

¹⁰⁶⁰ Nesta perspectiva também vai a análise de: SCARPIM, Fábio Augusto. Um guia para a saúde do corpo e da alma: o ideal de catolicidade proposto pelo Padre Pietro Colbachini para imigrantes italianos. *REVER*, Ano 15, Nº 01, Jan/Jun 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/23589/16917> Acesso em: 23 de setembro de 2015.

¹⁰⁶¹ GILLONNAY, Bruno de. *O Coração de Jesus*. Roma: Federigo Pustet, 1912. Em 1996, para comemorar o centenário da presença capuchinha, Rovílio Costa republicou a obra “O coração de Jesus” ((GILLONNAY, Bruno de. *O humano em Cristo*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Correio Riograndense, 1996) juntando-lhe a tradução do texto “Vers le Coeur de Jésus”, também de Frei Bruno, publicado em francês no ano de 1938 (GILLONNAY, Bruno de. *Vers le Coeur de Jesus*. Thonon: Société d’Édition Savoyarde, 1938). A comparação entre o texto original e o publicado por Rovílio Costa permite afirmar que não foi uma simples reedição, mas uma adaptação que alterou significativamente o original. Em nosso trabalho utilizamos o texto original. A obra de 1938 – “Vers le Coeur de Jésus”, era destinada aos missionários. Ela mantém o estilo pessoal e os conteúdos da primeira. Mas, como é assinalado pelo autor no capítulo XVI – O Coração de Jesus e a Ação Católica – ela se situa noutro contexto social e eclesial que ultrapassa os limites do nosso estudo.

¹⁰⁶² GILLONNAY, 1912, p. 5.

[...] o Coração de Jesus é imenso, ele ama a todos. Ele me ama, pois, a mim, em particular, como se eu fosse só no mundo. Ele escuta as minhas orações, como se eu fosse só no mundo. Ele escuta as minhas orações, como se eu fosse o único que o suplica. Ele se dá a mim na sagrada comunhão cada vez que desejo, como se ninguém mais comungasse.¹⁰⁶³

Nesse sentido, o “conhecimento” do Coração de Jesus que o autor se propõe apresentar na primeira parte da obra, não é o conhecimento racional, científico, ao qual se chega pelo esforço da inteligência humana como queria o iluminismo e o cientificismo que negavam a religião e que recebiam o combate da Igreja. O conhecimento se dá na intimidade, na relação única e especial que cada cristão estabelece com o Coração de Jesus, pois

Ele conhece o mais íntimo de minha vida: meus combates para me ajudar, minhas dores mais secretas para me consolar, os perigos que me cercam para afastá-los. Ele conhece também cada bom desejo e cada suspiro de amor de meu coração e neles se compraz e os aceita com bondade.¹⁰⁶⁴

Tal modo de pensar a relação do fiel com Deus através do Coração de Jesus reforça um otimismo em relação ao humano que vai em sentido contrário ao pessimismo antropológico da tradição jansenista e da pregação escatológica dos missionários populares.¹⁰⁶⁵

A intimidade entre o amante – o Coração de Jesus – e o amado – a pessoa humana – também é expressa através da imagem da amizade:

Esta devoção estabelece como que uma aliança, uma correspondência de amor, uma grande intimidade entre duas pessoas: a pessoa de Jesus Cristo sumamente santa, majestosa e amante, e a minha pessoa a qual Jesus deseja tornar santa, perfeita, feliz. Dali resulta uma amizade tão respeitosa como terna entre a alma e Jesus. E a alma, depois de ter encontrado a pessoa adorável e tão amável de Jesus, não pode deixar de pensar nela, de contemplá-la, de amá-la.¹⁰⁶⁶

No entanto, se no pessoal há um otimismo antropológico, no que se refere à possibilidade de encontrar o amor de Deus no mundo, a perspectiva é pessimista. Refletindo a situação de uma Igreja que se sente ameaçada pelas novas forças que guiam a sociedade, o devoto do Coração de Jesus encontra a verdadeira felicidade na fuga do mundo:

Oh! Se pensasse naquele amigo divino, se enfim pudesse compreender que ele me ama e que deseja ser amado por mim, como me haveria de parecer desprezível tudo o que o mundo me oferece, comparando-o à imensa felicidade de amar a Jesus, e de ser amado por ele!¹⁰⁶⁷

Para o verdadeiro cristão que vive mergulhado no amor de Deus, o mundo não faz falta: “[...] vivo na presença do amor, no meio, no centro do amor, cercado, rodeado pelo amor do Filho de Deus, pelo amor de Jesus Cristo.”¹⁰⁶⁸

¹⁰⁶³ GILLONNAY, 1912, p. 35.

¹⁰⁶⁴ GILLONNAY, 1912, p. 49.

¹⁰⁶⁵ SUSIN, Luiz Carlos. “Coração de Jesus”: uma obra de síntese com sabor patrístico. In: GILLONNAY, 1996. p. 9-18. Esta nota: p 11-12.

¹⁰⁶⁶ GILLONNAY, 1912, p. 57.

¹⁰⁶⁷ GILLONNAY, 1912, p. 39.

¹⁰⁶⁸ GILLONNAY, 1912, p. 47.

Na segunda parte o autor conduz o leitor no caminho da correspondência ao amor do Coração de Jesus. A temática é organizada em duas seções. A primeira (cap. I a VII) constitui um itinerário do fiel em direção ao Coração de Jesus. O caminho começa pela acolhida do amor de Jesus, passa pelo cultivo da intimidade e da amizade, tem sua expressão maior na reparação das faltas cometidas, por si ou por outros, contra o Coração de Jesus, e se expande em amor efetivo para conquistar os corações das pessoas com as quais o devoto se comunica no seu dia a dia. Ponto crucial neste itinerário é o Sacramento da Confissão que permite expiar os próprios pecados e assim ter um coração puro para acolher o amor do Coração de Jesus e levá-lo àqueles que ainda não o experimentaram.¹⁰⁶⁹ A segunda seção (cap. VIII a XVII) trata das virtudes – caridade, mansidão, humildade e pureza – necessárias à transformação do coração para que ele possa adequar-se ao amor de Jesus. Dentre todas, a principal é a pureza. Quanto mais pura a pessoa, mais disposta para receber e acolher o amor do Coração de Jesus. A pureza foi condição para que Maria pudesse acolher a presença de Deus em seu seio.¹⁰⁷⁰ Segundo o autor, Jesus se fez mais próximo e mais íntimo do apóstolo que mais cultivou a virtude da pureza: “Jesus amou ternamente um apóstolo, prodigalizando-lhe carinhos divinamente afetuosos; mas este discípulo era puro, era virgem.”¹⁰⁷¹

O Sacramento da Eucaristia é apresentado como o alimento essencial para sustentar o fiel no crescimento das virtudes:

Cada comunhão torna-me mais corajoso e mais forte para resistir e combater, para caminhar na vereda da virtude apesar de todas as más inclinações e tentações do demônio. Cada comunhão me chama mais alto, atrai-me, levanta-me para viver numa vida mais divina, para reproduzir em mim a vida de Jesus Cristo.¹⁰⁷²

Amor à Eucaristia que encontra expressão na Adoração ao Santíssimo e nas devoções da Primeira Sexta-feira, na Hora Santa, na participação nas associações de devoção ao Coração de Jesus e na veneração da sua imagem que deve estar presente em todos os lares.¹⁰⁷³

A terceira parte do livro aborda os efeitos da devoção na vida do fiel. Os três primeiros capítulos tratam das graças concedidas a todos os que se mantêm fieis à devoção: fé, esperança e inteligência. Mas a graça maior, capaz de transformar o coração humano e assim uni-lo a Jesus, é a obtida através da comunhão frequente que realiza “[...] a compenetração de dois corações, do coração de Deus e do coração do homem”, fazendo com que o coração humano abandone os desejos do mundo e se volte totalmente para Deus.¹⁰⁷⁴

¹⁰⁶⁹ GILLONNAY, 1912, p. 161.

¹⁰⁷⁰ GILLONNAY, 1912, p. 202.

¹⁰⁷¹ GILLONNAY, 1912, p. 203.

¹⁰⁷² GILLONNAY, 1912, p. 217.

¹⁰⁷³ GILLONNAY, 1912, p. 221-233.

¹⁰⁷⁴ GILLONNAY, 1912, p. 260.

Outro efeito da devoção ao Coração de Jesus é o de livrar o ser humano da tentação de buscar a felicidade neste mundo. Segundo o autor, “a felicidade terrestre desvia-nos dos pensamentos do nosso destino eterno, inclina-nos para a terra e afasta-nos de Deus.”¹⁰⁷⁵

Pela devoção, o fiel também é protegido dos dois grandes erros do mundo moderno: o indiferentismo e o sensualismo. São erros que se alimentam mutuamente: a indiferença a Deus e às coisas celestes leva à busca da felicidade nos prazeres deste mundo e a satisfação destes leva ao esquecimento do prazer verdadeiro que é encontrado no amor de Deus.¹⁰⁷⁶

Por fim, a grande graça, é a de morrer a morte dos justos:

Morrer da morte dos justos é morrer na amizade de Deus, é sentir passar a sua alma, do corpo quebrantado pelas dores da agonia, nas mãos e no Coração de Deus; é saber que a nossa amizade com Jesus é doravante confirmada e que não cessará nunca. Morrer da morte dos justos é entrever e saudar pela primeira vez as festas e alegrias do eterno amor. Morrer da morte dos justos é graça chamada pelo Concílio de Trento “grande dom” que nenhum sacrifício do homem pode merecer e que devemos pedir a Deus todos os dias com humildes súplicas.¹⁰⁷⁷

O amor ao Coração de Jesus preserva de toda angústia diante da morte, pois dá a certeza de “[...] que basta uma gota de sangue de Deus, e um suspiro de confiança e de amor do homem, para purificar a vida mais ingrata e mais culpada; e este suspiro de confiança e de amor solta-se tão facilmente da alma acostumada a se atirar no Coração de Jesus!”¹⁰⁷⁸

O autor conclui afirmando que o Brasil é uma nação predisposta pela natureza para acolher e propagar esta devoção pois “[...] duas prendas exímias distinguem e honram o brasileiro: um coração delicado e um caráter generoso.”¹⁰⁷⁹ O coração delicado faz com que acolha facilmente a presença amorosa de Deus no Coração de Jesus e o caráter generoso faz com que o brasileiro se disponha a levar esse amor a outras pessoas.

5.7 Conclusão do capítulo

Hoornaert afirma que, na história do cristianismo na AL, houve dois modos de evangelizar. Um é o “tradutório”, que tenta dizer a fé cristã a partir das culturas locais. O outro é o “político” que se move dentro da lógica da Cristandade, da aliança entre o poder religioso e político e ignora as realidades culturais das populações locais. Mesmo tendo havido algumas experiências de evangelização tradutória, há que se reconhecer que o segundo, o político, foi o predominante.

Como verificamos ao longo do capítulo, a missão dos capuchinhos de Saboia no RS

¹⁰⁷⁵ GILLONNAY, 1912, p. 262.

¹⁰⁷⁶ GILLONNAY, 1912, p. 274-281.

¹⁰⁷⁷ GILLONNAY, 1912, p. 281-282.

¹⁰⁷⁸ GILLONNAY, 1912, p. 283-284.

¹⁰⁷⁹ GILLONNAY, 1912, p. 293.

deu-se predominantemente dentro do segundo modelo e tinha como objetivo estabelecer uma “[...] religião séria, disciplinada, racional e controladora do prazer, praticada pelos clérigos, pelos letrados, pelos de cultura urbana” em substituição à religião popular, feita de “poesia, festa, ternura e alegria”, tanto dos emigrantes italianos que, em seu novo contexto, haviam recriado seu modo de ser católico a partir das tradições trazidas da Itália, como dos brasileiros que, durante séculos, mantiveram sua identidade católica sem clero e sem instituições eclesíásticas.¹⁰⁸⁰

Imersos em seu espaço cultural e eclesial, os frades agiam com a consciência de estar trazendo, para uns e para outros, a verdadeira religião católico-romana sem dar-se conta que o catolicismo vivido por aqueles grupos também era uma autêntica resposta de fé aos contextos históricos que lhes coube viver. A insistência na catequese levou, por um lado, à racionalização da fé e ao distanciamento das realidades da vida: doença, trabalho, sociabilidade, alegria, festa. Por outro, seu direcionamento para a preparação sacramental gerou uma substituição dos “sacramentais do povo” pelos sacramentos. Deslocamento que teve como consequência a obliteração das lideranças religiosas leigas em favor do protagonismo clerical por nós já analisada no capítulo anterior.

Tal atitude não foi privilégio dos capuchinhos nem de outros missionários do fim do séc. XIX e início do séc. XX, mas é herança comum de um cristianismo implantado a partir de uma mentalidade colonialista e do regionalismo europeu. O diferencial dos capuchinhos de Saboia é que, além de transplantarem o catolicismo romano, a ele acrescentaram elementos próprios da cultura e do catolicismo francês, como foi o caso das devoções a Nossa Senhora de Lurdes e ao Sagrado Coração de Jesus e a solenidade da Primeira Comunhão.

Tal movimento de substituição do catolicismo popular pelo romano teve consequências profundas, pois atingiu não apenas o poder eclesial, mas chegou até a experiência profunda do sagrado que se expressa na espiritualidade desvinculada do cotidiano e voltada para a vida depois da morte.

¹⁰⁸⁰ HOORNAERT, 1994, p. 331.

6 OS CAPUCHINHOS E A ORGANIZAÇÃO PAROQUIAL

As origens da paróquia na Igreja do Ocidente remontam ao séc. IV. Das incipientes estruturas paroquiais há vestígios em Roma, na Gália e Espanha. Nestas duas últimas regiões, era uma forma de estabelecer a presença da Igreja no meio rural que lhe era estranho, pois o cristianismo se espalhou na Europa como uma religião eminentemente urbana. Junto com a paróquia, surge o ministério para cuidar da nova estrutura: o pároco, ou cura. Segundo Kreutz,

o que contribuiu para uma certa autonomia da paróquia rural era o fato de os párocos serem escolhidos entre os participantes da própria paróquia. O cura não era um estranho em sua Igreja, mas de certa forma co-proprietário e vinculado à comunidade.¹⁰⁸¹

Em Portugal, as legislações mais antigas sobre o sistema paroquial remontam ao séc. XIII quando se consolidou o reino lusitano e a paróquia assumiu o papel administrativo a nível local e, ao lado da função religiosa, tornou-se gestora da sociabilidade e base de sustentação econômica do poder político através dos dízimos. No momento em que Portugal começou a expansão marítima, o sistema paroquial já estava enquadrado no padroado e a criação de paróquias, assim como a das dioceses, era atribuição do rei. Estabelecer uma paróquia significava consolidar o domínio real sobre um território e as pessoas que nele residiam. A administração dos sacramentos e a cobrança dos dízimos são a expressão concreta do poder real. O pároco era, simultaneamente, ministro religioso e funcionário público.¹⁰⁸²

Enquanto Portugal avançava pelo Atlântico em direção às Índias, a Igreja na Europa vivia a efervescência da Reforma. O Concílio de Trento, na tentativa de conter as mudanças, privilegiou a paróquia como estrutura fundamental da ICAR. Segundo Kreutz, quatro foram as mudanças que marcaram, a partir de Trento, o futuro da paróquia:

- a) a imposição rigorosa de residência do pároco, no território de sua paróquia, como responsável direto pela pastoral, através da pregação, da catequese, da administração dos sacramentos. [...]
- b) a decisão de instituir seminários para a formação de futuros párocos, com formação teológica e espiritual adequada, junto com a pastoral e a ciência humanística. [...]
- c) a determinação precisa dos limites territoriais da paróquia, para evitar problemas de competência e validade dos sacramentos. [...]
- d) [...] a superação dos conflitos entre paróquias confiadas a religiosos e igrejas isentas.¹⁰⁸³

Baseada na territorialidade e centrada na figura do pároco, a paróquia que emerge do

¹⁰⁸¹ KREUTZ, Ivo José. *A paróquia: lugar privilegiado da ação pastoral da igreja*. Comentário jurídico-pastoral ao Código de 1983. São Paulo: Loyola, 1989. p. 47.

¹⁰⁸² Sobre a paróquia em Portugal, ver: ALMEIDA, Marcos Antônio de. A paróquia no Portugal medieval: um esboço histórico do século XII ao século XVI. In: TORRES LONDOÑO, Fernando (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil*. perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997. p. 21-50.

¹⁰⁸³ KREUTZ, 1989, p. 51-52. As determinações aqui indicadas encontram-se no Decreto de Reforma do Concílio de Trento, Sessão XXIII, celebrada em 15 de julho de 1563.

Tridentino tem como objetivo a conservação da fé e da adesão à Igreja daqueles que se encontram dentro do território paroquial. A missão não faz parte do horizonte paroquial.¹⁰⁸⁴

Do ponto de vista estrutural, a paróquia reforça a concepção hierárquica da igreja. O bispo tem total poder sobre o pároco e este sobre os fiéis que passam a ser considerados como simples receptores dos bens religiosos produzidos pelos clérigos. Estes, pela formação nos seminários, passaram a viver uma realidade distante da vida do povo, de suas necessidades econômicas, seus problemas políticos, sociais e religiosos. Através da catequese, da pregação e da sacramentalização, o clero buscava atrair para o espaço paroquial os leigos e leigas a fim de, sob a proteção eclesial, vivessem alheios às realidades do mundo.

Dentro do projeto reformador, a paróquia foi um elemento fundamental na tentativa de colocar o catolicismo popular sob a tutela do clero. Os capuchinhos de Saboia, que não tinham em sua tradição o ministério paroquial, foram cooptados pelo bispo de Porto Alegre para o ministério paroquial e, dessa forma, contribuíram para o processo reformador.

6.1 A paróquia no Brasil Colônia

No Brasil colônia, a lentidão da implantação lusitana implicou numa igual demora na criação de paróquias. Até o final do séc. XVI foram criadas em torno de 50 paróquias. A dificuldade em criá-las deveu-se à falta de interesse das autoridades portuguesas por uma estrutura que demandava recursos. Alguns bispos, para suprir as necessidades e não podendo esperar pela nomeação de um “pároco colado”, criaram as “paróquias encomendadas” para as quais nomeavam um clérigo sem a intervenção da coroa. Aos fiéis cabia a sustentação do “padre encomendado”.¹⁰⁸⁵ Além da dificuldade econômica, os padres tinham que enfrentar as distâncias, a solidão e a falta de todo e qualquer apoio por parte das autoridades.¹⁰⁸⁶

Durante o séc. XVII, com o avanço da ocupação territorial, a criação de paróquias teve significativo incremento.¹⁰⁸⁷ Mas foi no séc. XVIII que o sistema paroquial teve sua maior ampliação. Dois fatores contribuíram para tal. Primeiramente, a organização da vida da Igreja na colônia através das Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia que regulamentaram a atuação dos párocos e, por consequência, a vida paroquial. Como segundo fator jogou a

¹⁰⁸⁴ CNBB, 2014, n. 48-54.

¹⁰⁸⁵ Sobre a nomeação de “padres colados” e “padres encomendados”, ver: TORRES LONDOÑO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia. In: TORRES LONDOÑO, Fernando (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil*. perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997. p. 51-90. Esta nota: p. 55-60.

¹⁰⁸⁶ RUBERT, Arlindo. *A igreja no Brasil*. Origem e desenvolvimento (século XVI). Volume I. Santa Maria: Palotti, 1981. p. 195-212.

¹⁰⁸⁷ RUBERT, Arlindo. *A igreja no Brasil*. expansão missionária e hierárquica (Século XVII). Volume II. Santa Maria: Palotti, s.d. p. 191-222.

reforma administrativa levada a cabo pelo projeto pombalino que utilizou as paróquias como instrumento de controle sobre a população e a economia.¹⁰⁸⁸ Os dados mais precisos existentes informam que, em 1779, havia na colônia do Brasil e do Maranhão em torno de 550 paróquias. Muitas delas eram encomendadas e por isso facilmente permaneciam sem pároco residente. A falta de recursos, a extensão territorial e a dispersão da população faziam com que o atendimento pastoral ficasse restrito aos núcleos urbanos mais significativos. A população rural só tinha a presença da ICAR através das visitas missionárias dos religiosos.¹⁰⁸⁹ E mesmo nos meios urbanos, a paróquia tinha que disputar o espaço com outros agentes religiosos como os conventos, as capelas, as irmandades, os santuários.¹⁰⁹⁰

6.2 A paróquia em tempos de romanização

Foi na segunda metade do séc. XIX, nos últimos anos do Segundo Reinado, quando o movimento de reforma se consolidou com a formação de um novo clero nacional e o ingresso de clero estrangeiro, principalmente italiano, que as paróquias se tornaram o centro da ação pastoral. Para Sanz del Castillo, pode-se dar a este movimento o nome de “paroquialização” na medida em que pretende “[...] integrar o povo e sua religiosidade popular de caráter leigo nos moldes do catolicismo romano, sob o controle das instituições eclesiásticas regidas pelo clero.”¹⁰⁹¹ Com o advento da República e o fim do Padroado, novas dioceses foram criadas, os bispos ganharam autonomia para a formação do clero e liberdade para trazer da Europa padres e religiosos que assumiram a administração pastoral das paróquias criadas pelos bispos sem qualquer ingerência do poder civil.¹⁰⁹²

Não houve por parte dos bispos um esforço para elaborar estruturas pastorais a partir da realidade local.¹⁰⁹³ Como observa Prien, na ânsia de construir uma Igreja conforme o modelo romano, eles reproduziram uma estrutura alienígena. Na Europa, a paróquia respondia a uma cristandade milenar e visava administrar os católicos já inseridos na vida eclesial.¹⁰⁹⁴

¹⁰⁸⁸ TORRES LONDOÑO, 1977, p. 60-69.

¹⁰⁸⁹ RUBERT, Arlindo. *A igreja no Brasil*. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822). Volume III. Santa Maria: Palotti, 1988.

¹⁰⁹⁰ TORRES LONGOÑO, 1977, p. 71. Uma breve apresentação sobre a Vida Religiosa no período colonial e imperial é encontrada em: HAUCK, João Fagundes. A vida religiosa e a evangelização no Brasil colônia e império. *Convergência*, Rio de Janeiro, Ano XXIII, n. 210, p. 105-111, 1988.

¹⁰⁹¹ SANZ DEL CASTILLO, 1997, p. 103.

¹⁰⁹² Sobre a criação de paróquias como estratégia eclesial para fazer frente à nova situação criada pela separação entre igreja e estado, ver: AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143-170, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882012000100007&script=sci_arttext

¹⁰⁹³ HOORNAERT, 1994, p. 12.

¹⁰⁹⁴ PRIEN, 1985, p. 539.

No Brasil, o catolicismo, além de ser de recente implantação, era vivenciado majoritariamente à margem das estruturas eclesiais, em espaços leigos, tanto públicos como familiares.

O CPLA não tratou diretamente da paróquia. Esta aparece como consequência ou extensão da atividade do pároco na medida em que este está intimamente ligado ao território paroquial e às pessoas que nele residem (n. 259). No documento, seguindo o Concílio de Trento, a atividade do pároco e, conseqüentemente, a vida da paróquia, tem seis eixos principais: a) a “cura das almas” ou a preservação da integridade e pureza da fé católica contra todos os ataques dos inimigos da Igreja (n. 260); b) a administração dos sacramentos (n. 263); c) a caridade para com os enfermos (n. 262); d) a instrução dos fiéis nos artigos da fé e da moral (n. 263); e) o cuidado com o templo e o culto (n. 264); f) a defesa dos bens da Igreja (n. 265); g) o cuidado com os desvalidos (n. 266).

Livre das amarras do padroado que a transformara em espaço burocrático a serviço do Estado, a paróquia atem-se aos serviços religiosos. O pároco deixa de ser um funcionário público que administra, ao mesmo tempo, os serviços religiosos e os interesses políticos, e passa a ser um homem integralmente dedicado à religião. Seu único superior, do qual lhe provém toda a autoridade, é o bispo (n. 257). Sua dedicação deve ser tal que até as relações familiares são evitadas para que não perturbem sua entrega à vida da Igreja (n. 267).

No Brasil, foi através das Pastorais Coletivas que o episcopado estruturou a vida da Igreja e, como sua instância principal de expressão, a paróquia. Seguindo o modelo do CPLA, as Pastorais Coletivas trataram da paróquia na medida em que esta era o espaço de atuação do pároco. De modo geral, elas seguem as orientações do CPLA. A Pastoral Coletiva de 1890 exorta os párocos a identificarem-se com o espaço paroquial, fazer dele o centro de sua vida para poder aproximar-se do povo que lhe é confiado.¹⁰⁹⁵

Dois aspectos caracterizaram a paroquialização no Brasil. O primeiro é a insistência quanto à residência do pároco no território da paróquia. Na Pastoral Coletiva de 1910, 18 artigos são dedicados a este tópico (n. 859-876). Segundo os bispos, “da falta do cumprimento desta obrigação costumam resultar conseqüências desastrosas e insanáveis para as almas” (n. 861). A residência pessoal e material é condição para o êxito da ação pastoral (n. 862).

O segundo é a acentuação do caráter burocrático que estava ausente no CPLA e aqui ganha uma dimensão central. 13 extensos artigos (n. 923-935) são dedicados a descrever, nos mínimos detalhes, o quê e o como dos registros paroquiais. No arquivo paroquial devem ser mantidos nove livros para os diversos registros pastorais (n. 923). O vigário e o seu coadjutor

¹⁰⁹⁵ PASTORAL..., 1890, p. 107.

são os responsáveis pela escrituração de todos os registros e não podem delegar esta atividade para ninguém (n. 927). A padronização dos procedimentos é tal que até o tipo de tinta e de papel são estabelecidos (n. 928) e ordena-se que todos os livros em uso sejam encerrados e abram-se novos conforme o novo padrão (n. 929-933). O relatório que, anualmente, os párocos e curas devem enviar à Câmara Eclesiástica deve conter, quantitativa e qualitativamente, os mínimos detalhes da vida quotidiana da paróquia (n. 935).

Com tantos livros a preencher e tantos relatórios a elaborar, boa parte da atividade do pároco se reduz à burocracia paroquial. Se, no padroado, o pároco era um agente a serviço da administração pública, agora, na paróquia reformada, ele torna-se um burocrata paroquial.

Em todo esse processo, a nova paróquia forjada dentro do espírito da reforma romanizante toma algumas características básicas:

- a) *A clericalização da vida eclesial e a negação dos leigos como sujeito eclesial.* Na nova paróquia, que se torna o espaço privilegiado da vida cristã, o pároco é o único protagonista. Os leigos e leigas que através das irmandades, confrarias, ordens terceiras e capelas eram sujeitos da vida religiosa, passam a depender do pároco;¹⁰⁹⁶
- b) *A sacramentalização da vida eclesial.* Consequência do deslocamento anterior, a vida da paróquia passa a girar quase que exclusivamente em torno à administração dos sacramentos. As outras formas de expressão de fé são reprimidas e o ser católico passa a ser identificado com ser batizado, ter feito a primeira comunhão e, para os mais católicos, confessar-se e comungar uma vez por ano. A paróquia torna-se um centro de administração dos sacramentos;¹⁰⁹⁷
- c) *A territorialização da vida eclesial.* Ao invés de trabalhar a partir das pessoas e das relações, ao vincular a paróquia à presença física do pároco no território, a paróquia se constitui como um instrumento de domínio territorial e não de construção de novas relações.¹⁰⁹⁸ O mundo urbano que, no início do séc. XX, começou a nascer, não mais tem como referência o espaço geográfico, mas as relações e os deslocamentos. Na cidade, o lugar mais importante não é a residência, mas os meios de deslocamento. A paróquia, com sua fixação territorial, permaneceu alheia a essa mudança cultural;

¹⁰⁹⁶ SANZ DEL CASTILLO, 1997, p. 107.

¹⁰⁹⁷ SANZ DEL CASTILLO, 1997, p. 113-119.

¹⁰⁹⁸ Segundo Hoornaert, há três “doenças endêmicas da instituição” eclesial herdadas do catolicismo colonial e que continuam presentes no modo de agir católico, mesmo nos setores mais avançados: a) “A tendência de trabalhar *sobre* o espaço humano antes de trabalhar *com* as pessoas caracteriza tanto os tradicionalistas quanto os progressistas, pelo menos na Igreja do Brasil.” b) “Endêmica também é a tendência de englobar as pessoas dentro de um ‘tempo cristão’”; c) “A violência cultural que está na base desses métodos de evangelização nem sempre é consciente.” E que consiste em “englobar o outro no meu mundo, no meu modo de pensar e ver o mundo.” (HOORNAERT, 1994, p. 325-326)

- d) *O afastamento da vida quotidiana dos fiéis*. Enquanto no mundo colonial, o pároco, por pertencer e viver nas mesmas condições do povo, conhecia e era ali uma presença da Igreja, o novo pároco e a nova paróquia que a partir da sua ação se constrói, não mais faz parte da vida comum das pessoas. Até de seus familiares ele é afastado. Ele passa a ser uma pessoa estranha ao mundo que o circunda e, conseqüentemente, a paróquia não consegue mais dar uma resposta às necessidades quotidianas das pessoas;
- e) *O afastamento da vida da cidade*. Se, no regime do padroado, o pároco era um funcionário público e, em consequência, se envolvia na vida política da cidade, das Províncias e até mesmo da Nação, e fazia com que a vida política ressoasse, para bem ou para mal, dentro das paróquias, agora ele passa a ser o homem do espiritual. Nas responsabilidades assignadas pelo CPLA e pelas Pastorais Coletivas, em nenhum momento é feita qualquer referência à responsabilidade social da atividade paroquial. A vida da Igreja ficou restrita ao ambiente da sacristia;
- f) *A burocratização da vida cristã*. Livre da tutela do estado, a Igreja se tornou um mundo próprio que precisava ser controlado e administrado de modo a garantir a fidelidade à doutrina e à autoridade. Para isso montou-se um sistema de registros que fez da paróquia um tabelionato eclesiástico onde as pessoas, através de papéis devidamente registrados e autenticados, comprovavam a sua legítima catolicidade. Não havia necessidade de viver a fé; bastava estar devidamente registrado na paróquia para ser considerado católico.

Mesmo mantendo-se até hoje como o sustentáculo básico da presença institucional católica, o modelo de paróquia territorial teve dificuldade em consolidar-se como espaço vital do catolicismo porque não respondia à realidade brasileira – territórios imensos com populações dispersas que impediam o acesso da maioria à vida religiosa monopolizada pelo pároco – e nem aos anseios da população que continuava a praticar sua fé na relação direta com Deus e em suas devoções e práticas tradicionais.

A paróquia territorial, tal como foi implantada na reforma romanizante, só conseguiu se firmar na região de imigração, no sul do país, onde a população que ali chegava já vinha marcada pela eclesiologia tridentina e onde, simultaneamente, houve aporte suficiente de clero, através das congregações religiosas, para dispensar de forma eficaz os serviços religiosos – sacramentos e catequese – que articulavam o sistema paroquial.

6.3 As paróquias no Rio Grande do Sul

No momento da Independência havia no RS 25 paróquias e cinco curatos cujas

atividades eram coordenadas por um Vigário Geral.¹⁰⁹⁹ Era uma estrutura precária que não conseguia suprir as necessidades de assistência pastoral da população.

A imigração alemã, iniciada em 1824, incrementou o contingente de católicos. Os imigrantes, no entanto, não foram acompanhados no seu estabelecimento por uma assistência religiosa condizente. Na região, apenas duas Paróquias foram criadas: Nossa Senhora da Conceição em São Leopoldo (1846) e São José do Hortêncio (1848).

Outro fator que dificultou a estruturação da Igreja foi a revolta farrapa. Mas ela também teve seu lado positivo, pois do caos resultante da guerra, surgiu a constatação da necessidade de se criar uma diocese para ordenar o clero e atender à população. Em 25 de agosto de 1847, a Assembleia Legislativa solicitou à Santa Sé a ereção de um Bispado na Província. Os complexos trâmites burocráticos decorrentes do padroado fizeram com que, entre o pedido e a posse de D. Feliciano José Rodrigues Prates em 3 de julho de 1853, decorressem cinco anos. No momento da criação, a diocese contava 48 paróquias (46 com pároco) organizadas em 12 comarcas eclesiásticas.¹¹⁰⁰

No curto bispado de Dom Feliciano, foram poucas as paróquias criadas e providas de pároco: Camaquã (1854), Pinheiro Machado (1857), São Francisco de Assis (1857), Soledade (1857), Palmeira das Missões (1857), Guaíba (1857), Lagoa Vermelha (1857), Taquara (1858), Santo Antônio da Boa Vista (1858).

No período entre o falecimento de Dom Feliciano e a posse de Dom Sebastião, foram criadas as paróquias de Santa Vitória do Palmar (1858), Dom Pedrito (1859), Rosário (1859) e Quaraí (1859). Na região de colonização alemã, apenas São Miguel de Dois Irmãos foi elevada à condição de paróquia (1857). Em 1859 foi a vez da Paróquia São João Batista de Santa Cruz. Mais paróquias só voltarão a ser criadas durante o governo de Dom Sebastião Dias Laranjeiras à frente da diocese de Porto Alegre.

6.3.1 Dom Sebastião Laranjeiras e o incremento no número de paróquias

Com a posse, em fevereiro de 1861, de Dom Sebastião, a diocese entrou definitivamente no processo reformador e a criação de paróquias passou a ser prioridade. A partir de dados dos relatórios dos Presidentes da Província, Tavares apresenta uma análise da organização eclesiástica no período do bispado de D. Sebastião (1861-1888).¹¹⁰¹ Constata-se a diminuição do número de paróquias e freguesias vacantes. De 28 (quase 50%!) em 1860, a

¹⁰⁹⁹ RUBERT, 1998, p. 15.

¹¹⁰⁰ Os trâmites são narrados por: RUPERT, 1998, p. 185-189 e por HASTENTEUFEL, 1987, p. 101-118.

¹¹⁰¹ TAVARES, 2007, p. 42. O autor chama a atenção (cf. nota 113, p. 42) para o fato de que os relatórios dos Presidentes da Província nem sempre terem dados exatos sobre a realidade paroquial na Província.

partir de 1870, a vacância manteve-se abaixo de dez. O número de párocos colados teve um incremento no período, mas nunca supriu sequer a metade das paróquias. Em todo o período o número de párocos encomendados foi superior aos párocos colados.

Se, por um lado, esta situação mostra a fragilidade institucional católica e o desinteresse das autoridades públicas com a situação da Igreja, por outro, não se deve descartar a possibilidade indicada por Tavares “[...] de que o aumento de vigários *encomendados* talvez se constituísse num mecanismo de concretização do ideário de independência da Igreja em relação ao Estado.”¹¹⁰²

A hipótese é plausível na medida em que a maioria dos vigários encomendados era constituída por estrangeiros que, a partir de 1862, passaram a ter autorização do Império para atuar no Brasil. O ingresso foi possível graças a uma solicitação de D. Sebastião encaminhada ao Ministério de Negócios do Império em 12 de outubro de 1861. A razão apresentada pelo bispo na petição é econômica: não há padres que queiram assumir paróquias pobres e em caráter provisório, pois “[...] existindo nessa diocese muitas *freguesias pobríssimas*, que por concurso não têm podido ser providas e havendo além disso falta de clero nacional para empregar como *párocos encomendados*...”¹¹⁰³ Imagina-se que, para paróquias com condições econômicas confortáveis e para a função de pároco colado, haveria candidatos.

A petição foi respondida positivamente por um Decreto Imperial em 30 de julho de 1862 que autorizou o ingresso de padres estrangeiros para atuar não apenas na diocese do RS, autora da consulta, mas em todo o Brasil. A observação feita pelo decreto quanto às condições para o exercício de vigários encomendados por parte de padres estrangeiros, reserva ao governo a aprovação final e condiciona o pagamento da cômputa à notificação, pelo bispo ao governo, da nomeação.¹¹⁰⁴

A qualidade dos clérigos europeus foi objeto de preocupação para D. Sebastião. Não foram raros os que vieram com o único objetivo de fazer riqueza. Outros tinham a intenção de, verdadeiramente, exercer sua missão em terras carentes de ministros ordenados. Estes, em sua maioria italianos, eram marcados pelo espírito de renovação da Igreja que se respirava na Europa e aqui contribuíram para o projeto reformador impulsionado por D. Sebastião.

Cabe ainda notar o incremento no número de paróquias, especialmente a partir de 1875. Na década que vai de 1865 a 1875, apenas seis novas paróquias foram criadas. No

¹¹⁰² TAVARES, 2007, p. 43.

¹¹⁰³ BOLETIM do Expediente do Governo. Rio de Janeiro, 30 de julho de 1862. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=231444&pagfis=2973&pesq=&esrc=s&url=http://memoria.bn.br/docreader#> Acesso em: 13 de junho de 2014. Grifos nossos.

¹¹⁰⁴ BOLETIM..., 2014.

período entre 1875 e 1885, vinte novas paróquias vieram à luz. Coincidentemente, é o período em que se incrementa a chegada de imigrantes italianos na região da serra gaúcha.

Outra ajuda recebida por Dom Sebastião foi a dos padres jesuítas que, em 1842, retornaram ao Brasil. Depois de dedicarem-se às missões populares entre os colonos alemães e os indígenas do Alto Uruguai, passaram, a partir de 1848, a assumir paróquias. A primeira foi a de São José do Hortêncio, em 1849. A partir de 1857 eles cobriram com sua presença toda a região de colonização alemã: Dois Irmãos (1857); São Leopoldo (1859); Santa Cruz (1863); Ivoti (1868); Montenegro (1871); Estrela e Bom Princípio (1873); Tupandi (1874); São Sebastião do Caí (1876); Hamburgo Velho (1880); Lajeado (1881); Feliz (1883).¹¹⁰⁵

6.3.2 A organização paroquial na Região de Colonização Italiana

A organização eclesial na RCI pode ser visualizada em três períodos. O primeiro, do início da chegada dos imigrantes até 1884 quando foram criadas as paróquias de Caxias, Garibaldi e Bento Gonçalves, é de atenção pastoral esporádica feita por jesuítas das paróquias da região de colonização alemã e, a partir de 1877, por capelães imperiais que também não mantinham uma presença estável na região. O segundo período começa com a criação das paróquias e a nomeação de párocos para atendê-las, o que permitiu uma presença institucional permanente na região. Um terceiro se inicia em 1896, quando, com a chegada dos frades capuchinhos e dos padres carlistas há um incremento significativo da presença institucional da ICAR na medida em que estes religiosos passaram a assumir paróquias.¹¹⁰⁶

As visitas dos padres jesuítas – Pe. Carlos Blees, pároco de São José do Hortêncio que visitava as colônias de Caxias; Pe. Steinhart, pároco de Estrela, a colônia de Garibaldi e Bento Gonçalves; Pe. Maximiliano von Lassberg, pároco de Santo Inácio da Feliz - eram esporádicas e se resumiam à celebração dos sacramentos. Em sua visita ao Campo dos Bugres, no ano de 1876, Pe. Carlos Blees assim descreve a situação dos imigrantes:

[...] imigrantes russos, boêmios, italianos e franceses, misturados com brasileiros, alemães e italianos levantaram o seu acampamento e vivem em tugúrios miseravelmente confeccionados com tábuas, coarctados pela estreiteza do espaço e sofrendo a penúria das coisas necessárias à vida.¹¹⁰⁷

O primeiro padre diocesano a visitar a RCI foi Bartolomeu Tiecher, da paróquia de São José do Forromeco. A paróquia fora criada por lei provincial em 20 de maio de 1870. Mas foi somente em 25 de junho de 1877 que D. Sebastião instituiu canonicamente a paróquia e para

¹¹⁰⁵ RUBERT, 1998, p. 263-279.

¹¹⁰⁶ Seguimos aqui, com pequena variação, a periodização proposta por COSTA, 1998, p. 177-187.

¹¹⁰⁷ Apud RABUSKE, 1978, p. 10. Ver também: MANICA, 1950, p. 239.

ela nomeou o Pe. Tiecher que ali permaneceu até 1881.¹¹⁰⁸ Antes de assumir a paróquia de Forromeco, no ano de 1876, ele visitou os núcleos coloniais de Garibaldi, Figueira de Melo e Bento Gonçalves tendo sido, possivelmente, o primeiro padre a celebrar missa na região. No ano seguinte visitou a Iª e IIª Léguas de Caxias.

Em Caxias o primeiro capelão foi o Pe. Antonio Passagi, nomeado em 1877. No mesmo ano, Pe. João Menegotto assumiu simultaneamente em Bento Gonçalves e Garibaldi. Nesta última, com a fixação de Pe. João em Bento Gonçalves, vários padres se sucederam sem que nenhum conseguisse ali permanecer.

Sete anos depois, em 1884, através de lei provincial, foram criadas paróquias nas três colônias. Pe. Augusto Finotti foi o primeiro pároco de Caxias. Em 1888 a paróquia passou à administração dos padres palotinos que nela permaneceram até 1893 quando voltou à administração do clero diocesano. Em Bento Gonçalves permanece o Pe. João Menegotto. Em Garibaldi o primeiro pároco foi Pe. Domingos Greca que ali permaneceu até 21 de março de 1886 sendo substituído pelo Pe. Bartolomeu Tiecher. Este ali permanece até 1893. Em 11 de fevereiro de 1890, foi criada a paróquia em Santa Tereza do Sul. Seu primeiro pároco foi o Pe. Augusto Finotti.

Ainda em 1884, na região central da Província, também em contexto de imigração italiana, foi criada a paróquia de Silveira Martins. Na falta de padres para atendê-la, os próprios imigrantes tomaram a iniciativa de enviar um delegado à Itália para buscar um pároco. Pe. Antonio Sorio foi contratado e no mesmo ano assumiu a paróquia. No ano de 1886, também por iniciativa dos colonos de Silveira Martins, os padres palotinos, de origem alemã e suíça, estabeleceram-se na região central do Estado para atender os imigrantes italianos de Silveira Martins, Vale Vêneto, Nova Palma, Nova Treviso e Ivorá.¹¹⁰⁹

Logo após a Proclamação da República e com Dom Cláudio à frente da diocese, a

¹¹⁰⁸ RABUSKE, 1978, p. 19. Nascido em 13 de dezembro de 1848, na cidade de Caldonazzo, região do Trento sob o domínio Austro-Húngaro, Pe. Bartolomeu Tiecher é uma das figuras eclesiais mais interessantes no contexto da imigração italiana. Tinha a cidadania austríaca e falava o italiano, mas desconhecia a língua alemã. Ordenado sacerdote pela diocese de Trento em 2 de julho de 1871, quatro anos depois, em outubro de 1875, acompanhando um grupo de 700 imigrantes de origem tirolesa, veio ao Brasil juntamente com sua família que se estabelece em Garibaldi. Era um apaixonado pela botânica. Foi cônego honorário do Cabido de Porto Alegre, dirigiu 15 paróquias. Faleceu com 92 anos de idade, em Roca Sales, a 27 de fevereiro de 1940 Sobre o Pe. Tiecher ver: CORREA, Marcelino Armellini. Dom Bartolomeu Tiecher: o primeiro pároco dos imigrantes italianos. In: Anais do IV encontro nacional do GT história das religiões e das religiosidades – ANPUH – Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, PR v. V, n.15, jan/2013. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> Acesso em: 14 de junho de 2014; MANICA, 1950, p. 238-254; COSTA, 1998, p. 180-184; RUBERT, 1988, p. 274; BAREA, 1925, p. 81.

¹¹⁰⁹ As informações dos cinco últimos parágrafos são colhidas em: RUBERT, 1998, p. 281-290. Sobre a presença dos padres palotinos no RS, ver: BONFADA, Genésio. *Os Palotinos no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Palotti, 1991.

ICAR, livre da tutela do Estado e sem nenhuma legislação a impedir a entrada de religiosos estrangeiros, passou a contar para o atendimento das paróquias, com várias congregações de clérigos. Capuchinhos e carlistas chegaram em 1896, os camaldulenses em 1899 e os passionistas em 1905. Todos chegaram marcados pelo espírito da romanização e, nele, da centralidade institucional do clérigo e de sua supremacia sobre os leigos. Instalados na RCI e orientados pelo bispo, eles organizam a Igreja no RS dentro dos moldes reformados.¹¹¹⁰

6.4 Os capuchinhos e a pastoral paroquial

Na carta enviada ao Provincial de Saboia em 22 de setembro de 1893, além das missões populares, Dom Cláudio oferecia aos capuchinhos a possibilidade de assumir a direção de alguma paróquia na RCI nos mesmos moldes em que os jesuítas dirigiam paróquias na região de colonização alemã.¹¹¹¹ A proposta não foi aceita. Já na chegada a Porto Alegre, negam-se a assumir a Paróquia de Nossa Senhora das Dores, oferecida pelo bispo.¹¹¹²

¹¹¹⁰ ZAGONEL, 1975, p. 45. Em carta de 7 de outubro de 1902, Frei Bruno de Gillonnay apresenta o seguinte quadro da realidade eclesial gaúcha: “Acabo de receber vossa carta de 27 de agosto. Apresso-me em vos responder a respeito dos número que vós me pedis. Mas vos faço notar que eles são aproximativos e de longe. Então, se for para publicá-los, tomai vossas precauções. 1º População total do Estado do Rio G. do Sul 1.140.000; 2º – Total de paróquias: 150 mais ou menos e muitas estão sem pároco; 3º- Paróquias alemãs: os jesuítas tem 13 delas. Algumas outras mistas. 4º- Paróquias italianas=28, das quais 4 dos palotinos e 3 aos Carlistas. 5º Padres seculares: próximo a 100. Acho que não são 100. 6º Padres Jesuítas 75 Padres e 40 irmãos leigos. 7º- Padres Palotinos 14 padres, 1 irmão leigo e alguns estudantes. 8º Padres Carlistas (de Piacenza) 5 Padres. 9º Camaldulenses = 10 religiosos. 10º Irmãos maristas – 12; 11º Premonstratenses 5 (?) abriram em 1901 um convento em Jaguarão. 12º Franciscanas 200 ou mais, eu creio (com o noviciado); 13º Religiosas do Puríssimo Coração de Maria 70 (com o noviciado); 14º Religiosas de S. José 50 (com o noviciado); 15º Religiosas de Sta. Catarina (Alemãs) 10 (com o noviciado); 16º Carmelitas = religiosas 25, acho. – Dois conventos. 17º - Número de italianos 200.000 ou mais; 18º - de Alemãs 175.000 mais da metade católica, acho; 19º - de Poloneses 30.000 (?) não se sabe; 20º de Franceses Algumas centenas; 21º Colégios = Jesuítas = 1 (240 alunos); + Premonstratenses = 1; – maristas 1; + Franciscanas 4; + Religiosas de Sta. Catarina = 1; – Religiosas de S. José = 1; +Religiosas do Puríssimo Coração de Maria = 1. 22º Externatos = jesuítas = 3; + Maristas = 3; Irmãs Franciscanas = 4; + Religiosas de S. José =3; + Religiosas do R. Puro Coração de Maria = 5. 23º - Orfanatos – Franciscanas = 1; + Irmãs do Puríssimo Coração de Maria = 1; 24º Hospitalais. Irmãs Franciscanas = 2. Nota. Quanto a dar o número de alunos eu não o tento pois não o sei nem mesmo aproximado. 25º Seminários menores = 1 mantido pelos Padres Jesuítas. Alunos = 60; 26º - Dois Padres Salesianos acabam de chegar em Rio Grande para aí estabelecer suas obras. As Irmãs Auxiliadoras os seguirão em breve.” (GILLONNAY, 2007, p. 239). Sobre a presença carlista scalabriniana no RS, ver: RIZZARDO, Redovino. *Carlistas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, EST – CEPAM, 1981; SIGNOR, Lice Maria. *João Batista Scalabrini e a migração italiana: um projeto sócio pastoral*. Porto Alegre: Pallotti, 1986. Sobre os camaldulenses no RS, ver: DALL’ALBA, H. *A saga dos camaldulenses no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

¹¹¹¹ *Pour plus grande facilité de votre ministère, peut-être, serait-il mieux de vous charger comme curés de quelq’une de ces colonies, et en ce cas je ferais avec vous comme avec les Rev. Pères Jésuites* (PONCE DE LEÃO, Cláudio José. *Carta a Frei Raphael de La Roche*, 22 septembre 1893. MUSCAP/AD/PSCF 21).

¹¹¹² COGNIN, 1935, p. 252. Entre os frades brasileiros da primeira geração há uma tradição que afirma que, além da paróquia das Dores, em Porto Alegre, Dom Cláudio teria oferecido as paróquias de Torres e Alegrete. (P. ex.: MONTEBELO, Caetano de. Cinquenta anos da obra iniciada pelo Revmo. Padre Bruno de Gillonnay. In: ALFREDO CHAVES, Teodoro de. *Cincoenta anos de atividades apostólicas dos capuchinhos no Rio Grande do Sul*. 1896-1946. Caxias do Sul, [s.n.], 1946. p. 38-43. Esta nota: p. 38). Nos documentos por nós compulsados, encontramos a oferta feita por Dom Cláudio, em 1906, de uma paróquia em um bairro operário de Porto Alegre. A Igreja pertencia a uma confraria. Não há menção sobre qual seria a igreja. Na mesma carta ele

Durante os primeiros anos de presença, a atuação pastoral dos frades restringiu-se à pregação de missões populares.

No final de 1897, ao projetar o futuro da missão, Frei Bruno não visualizava a possibilidade de assumir paróquias. Depois de analisar as potencialidades da missão em manter-se por si mesma, ele descreve os próximos passos a dar:

Faz-se necessário, então, para viver facilmente, uma casa separada do noviciado, uma outra para o escolasticado e uma terceira para os estudos: e em cada uma destas casas, além dos Padres encarregados da juventude, dois ou três bons Missionários encarregados de evangelizar os arredores. Desse modo nós faremos o bem em todos os lugares e viveremos mais facilmente.¹¹¹³

No início de 1899, ao enviar o relatório para o capítulo provincial de Saboia, ele apresenta de novo as perspectivas para o futuro da missão. Como no relatório anterior, assumir paróquias está fora das cogitações. Mantendo-se fiel à tradição capuchinha saboiarda, não imagina outra atividade a não ser a da pregação de missões populares. A novidade aqui incluída é que, além da RCI, ele vê as missões estendendo-se para a região dos brasileiros:

O futuro da Missão. Se Deus, na sua bondade, continuar a nos abençoar como ele o fez até os dias de hoje, pode-se prever para o futuro da Missão resultados os mais consoladores. Eis o que se pensa poder realizar num tempo mais ou menos distante, dependendo do número de Padres que estarão a nossa disposição. – Conde d’Eu será a casa destinada ao escolasticado. Além disso, será a residência de 3 ou 4 Missionários. – Nova Trento receberá o Noviciado e os jovens clérigos até a Filosofia. – Uma terceira casa vai se erguer em breve em “Esperança” para a Filosofia e Teologia. [...] Depois destas três fundações, a intenção do bispo é de nos ver fundar casas no meio dos Brasileiros.¹¹¹⁴

Nem mesmo a implementação do projeto romanizante através da multiplicação de paróquias na RCI fez com que os missionários se sentissem tentados a assumir a administração paroquial. Mantendo-se fiel ao espírito missionário capuchinho, Frei Bruno trabalha com a perspectiva de abandonar as colônias onde já há clero suficiente e partir para outros lugares onde a presença dos missionários era mais necessária:

Está acontecendo nas colônias uma grande transformação. O Bispo multiplica as paróquias e os Padres. Estes Padres, mais numerosos, têm menos trabalho e assim menos recursos. Eles não sentem então mais a mesma necessidade de Missionários. Alguns até mesmo se mostram ciumentos. Então, é bom diminuir nas colônias o número de missionários e de transportá-los lá onde eles são mais desejados.¹¹¹⁵

É a partir de 1902 que começa a ser aceita pelos frades a possibilidade de assumir paróquias. No acordo firmado entre o bispo e o visitador provincial, o bispo se compromete a entregar aos frades a administração das paróquias de Flores da Cunha e Nossa Senhora dos

oferece aos capuchinhos a colônia de São Pedro de Alcântara, em Torres. Para isso, no entanto, os capuchinhos deveriam aprender a língua alemã falada naquela localidade (PONCE DE LEÃO, Cláudio. Lettre au Provincial des Capucins. Porto Alegre, 26 juillet 1906. AC/Savoie/Lettres d’Évêques).

¹¹¹³ GILLONNAY, 2007, p. 91 – Carta de 8 de dezembro de 1897.

¹¹¹⁴ GILLONNAY, 2007, p. 129-130 – Carta de 25 de março de 1899.

¹¹¹⁵ GILLONNAY, 2007, p. 162 – Carta de 24 de fevereiro de 1900.

Navegantes, em Porto Alegre.¹¹¹⁶

Em setembro de 1902, ao falar, pela primeira vez em aceitar a direção do Seminário de Porto Alegre e das vantagens que isso traria para a presença capuchinha, Frei Bruno reconhece a necessidade de dar uma contrapartida assumindo atividades propostas pelo bispo: “Sabeis ainda como dependemos do Bispo para nossas obras. Se nós lhe recusarmos um serviço, podeis estar certo que ele nos mostrará isso recusando-nos aquilo que nós lhe pedirmos para nossas fundações e o trabalho do Santo ministério.”¹¹¹⁷ Em nova carta, escrita três dias depois, a proposta começa a aparecer com mais clareza:

Monsenhor, desde algum tempo, parece bem mudado a nosso respeito. Ele me disse que queria arrumar as coisas de modo a que nossas obras pudessem ser sustentáveis no Rio Grande, que ele quer nos dar a paróquia de Alfredo Chaves, etc. Atualmente ele ajeita tudo para nos deixar sozinhos em Vacaria. Ele quer despachar o Pároco em breve. O capelão parte durante este mês. Em Esperança as coisas estão quase arranjadas. Monsenhor espera, para dar a última decisão, ter em mãos os documentos que transferem para a mitra a propriedade do Convento.¹¹¹⁸

Veranópolis, Vacaria e Vespasiano Correa são as três paróquias que o bispo quer que os capuchinhos assumam. Vacaria, lugar distante e onde o pároco e seu vigário estavam envolvidos em conflitos políticos e pessoais; Veranópolis, onde o idoso Pe. Mateus Pascoali não conseguia nenhum auxiliar; Vespasiano Correa, colônia nova e pobre de onde o pároco acabava de ser expulso e nenhum padre diocesano queria ir.

O segundo fator é, por parte dos capuchinhos, a necessidade de recursos para sustentar os numerosos estudantes, tanto franceses como nativos. No dizer de D’Apremont,

foi nessa época que adquirimos a amarga experiência da impossibilidade de sustentar o escolasticado, o noviciado e os estudos sem ter algumas paróquias como ganha-pão e sobretudo que nos defendessem da má vontade, sempre possível e de graves consequências, da parte de alguns vigários.¹¹¹⁹

Tal necessidade fora apresentada ao bispo pelo Provincial de Saboia por ocasião de sua visita à missão no início de 1902. Em junho daquele ano, Frei Bruno escreveu ao provincial e lhe apresentou a situação na sua crueza: “[...] se ele [o bispo] não quisesse fazer o que havia sido decidido durante a Visita canônica e nos dar as paróquias, não nos restava outra alternativa a não ser fechar o escolasticado e o noviciado.”¹¹²⁰

¹¹¹⁶ ACCORD entre S. G. Monseigneur Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, Evêque de Rio Grande do Sul et le T. R. Père Raphael, Visiteur Provincial des RR. Pères Capucins de Savoie (France). Porto Alegre, 18 mars 1902. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹¹⁷ GILLONNAY, 2006, p. 235 – Carta de 19 de setembro de 1902.

¹¹¹⁸ GILLONNAY, 2007, p. 236 – Carta de 22 de setembro de 1902.

¹¹¹⁹ D’APREMONT, 1976, p. 30. Durante os seis primeiros anos da presença capuchinha, a sustentação dos frades era feita a partir das doações espontâneas e das coletas, normalmente de gêneros alimentícios e através do pagamento de missas a serem celebradas pelos frades. Mesmo nos tempos difíceis de seca e mau tempo em que a produção dos colonos era pouca, nunca faltaram aos frades as intenções de missa necessárias para o seu sustento (D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 25. Archives des Capucins/11A)

¹¹²⁰ GILLONNAY, 2007, p. 216 – Carta de 19 de junho de 1902

Na mesma carta, Frei Bruno fez um planejamento das paróquias a assumir. Flores da Cunha, onde está o noviciado, é a prioridade, mas o pároco que nela estava não queria deixá-la. Em segundo lugar vem Veranópolis onde padre Mateus, não mais conseguindo atender as capelas, já buscara ajuda dos capuchinhos. Em terceiro lugar está a paróquia de Navegantes, na capital. O objetivo era ter uma casa em Porto Alegre como lugar de passagem para os que chegavam e partiam da missão. Mas ali também o problema era o pároco que não queria sair. Finalmente, estava Vespasiano Correa, onde o povo solicitava a presença dos frades.

No início de 1903, os frades assumiram as paróquias de Vacaria, Vespasiano Correa e Nova Trento, iniciando um novo modo de apostolado tanto na RCI como nos Campos de Cima da Serra. A necessidade de um espaço pastoral sob controle dos capuchinhos e do qual pudessem tirar o sustento para os seus estudantes foi satisfeita. E satisfeita estava a necessidade do bispo em encontrar clérigos que administrassem as recém-criadas paróquias que serviriam de base para a implementação do projeto de reforma romanizante.

6.5 Paróquias atendidas pelos capuchinhos

Além de Vacaria, Flores da Cunha e Vespasiano Correa, os capuchinhos ampliaram, no período por nós estudado, o número de paróquias na RCI e Campos de Cima da Serra: Veranópolis (1904), Lagoa Vermelha (1908) e Sananduva (1911). Garibaldi, mesmo assumida oficialmente apenas em 1925, contou, desde 1913, com atuação direta dos frades na sua administração.¹¹²¹

6.5.1 Vacaria

A freguesia de Nossa Senhora da Oliveira de Vacaria foi criada pelo Bispo do Rio de Janeiro, D. Frei Antônio do Desterro em 20 de dezembro de 1768. O primeiro pároco foi o Pe. João de Costa Barros que ali permaneceu de 1769 a 1770. Depois dele, com raras exceções, foram poucos os que tiveram uma permanência prolongada na paróquia. Os párocos se limitavam a atender às famílias da sede administrando-lhes os sacramentos do batismo e da extrema-unção. A população dispersa nas fazendas e os indígenas da região recebiam, esporadicamente, a visita de algum missionário jesuíta.¹¹²²

Com a nomeação, no ano de 1897, dos padres Mário Deluy como vigário e José Freysse como auxiliar, foram feitas as primeiras tentativas de implementação das medidas

¹¹²¹ No início de 1913, os frades assumiram a Paróquia Santo Antônio, em Porto Alegre. Por estar fora de nossa delimitação geográfica, não será por nós aqui apresentada.

¹¹²² DOTTI, Orlando. *Pe. Mário Deluy*. Missionário e pastor. Porto Alegre: EST, 2009. p. 15-32.

reformadoras em Vacaria. Catequese para as crianças com solene Primeira Comunhão, a celebração da Semana Santa com as devidas confissões e a visita às capelas do interior estavam entre as medidas inovadoras introduzidas pelos dois franceses.¹¹²³

A primeira presença capuchinha na região remonta ao início de 1900. Frei Bruno e Frei Léon, a convite do Pároco, pregaram missões no interior da paróquia.¹¹²⁴ Encantado com a região muito semelhante à Saboia natal, com a acolhida do povo e o resultado das missões, Frei Bruno planejou uma presença capuchinha na região. A autorização para a instalação na cidade foi dada pelo bispo após a vista do Provincial da Saboia em 1902.¹¹²⁵

O objetivo não era o de assumir a paróquia, mas criar um colégio para meninas sob a direção das irmãs de São José. Aos frades caberia a direção espiritual das irmãs e das alunas. O plano não foi aceito pelas autoridades locais a quem Frei Bruno, logo após a missão, o apresentou: “[...] tal plano de um colégio feminino ser confiado à direção espiritual dos Capuchinhos não se coadunava com a mentalidade desconfiada do povo daqueles tempos.”¹¹²⁶ Partiu Frei Bruno para a tentativa de instalar um colégio para rapazes. Mas o Pe. Mário Deluy já estava em negociação com os maristas para a execução de um projeto semelhante. Não se dando por vencido, Frei Bruno abriu negociações com os irmãos lassalistas.¹¹²⁷

A ocasião para a instalação dos frades em Vacaria apareceu quando, graças às dissensões políticas entre o pároco e seu cooperador, o bispo solicitou aos frades que assumissem a paróquia.¹¹²⁸ Em setembro de 1902, o Pe. Freysse foi retirado da paróquia por Dom Cláudio. Os capuchinhos, com a devida autorização do superior da Saboia, assumiram como coadjutores.¹¹²⁹ Não querendo o bispo que sua atitude tivesse uma interpretação política e preocupado com a dificuldade do pároco na administração material da paróquia, decidiu retirar também o Pe. Déluy de Vacaria.¹¹³⁰

A porta estava aberta para os capuchinhos. Frei Bruno relutou em assumir a paróquia por duas razões. A primeira de ordem pessoal. Pe. Déluy sempre fora muito gentil para com os frades e Frei Bruno não queria que ele interpretasse o fato como uma afronta:

¹¹²³ BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A diocese de Vacaria*. Porto Alegre: EST/EDUCS/Diocese de Vacaria, 1984. p. 22-32. Sobre a vida e ação de Pe. Mário Deluy, ver: DOTTI, 2009; SIMÕES, José Garibaldi Evangelho. *Monsenhor Mario Deluy*: notícia biográfica. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1984.

¹¹²⁴ GILLONNAY, 2007, p. 174. Carta de 24 de agosto de 1900; GILLONNAY, 1901, p. 173.

¹¹²⁵ ACCORD entre S. G. Monseigneur Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, Evêque de Rio Grande do Sul et le T. R. Père Raphael, Visiteur Provincial des RR. Pères Capucins de Savoie (France). Porto Alegre, 18 mars 1902. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹²⁶ STAWINSKI, 1970, p. 85.

¹¹²⁷ GILLONNAY, 2007, p. 188.

¹¹²⁸ GILLONNAY, 1921E, p. 235.

¹¹²⁹ GILLONNAY, 2007, p. 245-246 – Carta de 1º de dezembro de 1902.

¹¹³⁰ GILLONNAY, 2007, p. 228-229 – Carta de 23 de agosto de 1902.

O Superior da Missão [trata-se de Frei Bruno, o autor do texto], aceitou a missão com uma certa repugnância e para agradar o Bispo, pois o Pároco que nessa época estava a cargo da paróquia de Vacaria tinha-se mostrado sempre muito amigo nosso e nos havia chamado diversas vezes para pregar missões. [...] Forçado pelas circunstâncias e para não entristecer o Bispo de Porto Alegre, nós tivemos que assumir o pesado fardo da direção da paróquia.¹¹³¹

A segunda razão era de ordem institucional: Frei Bruno não tinha poderes para, em nome dos capuchinhos, assumir a paróquia. Para evitar problemas legais, solicitou ao bispo que a nomeação de um capuchinho não fosse definitiva, mas por apenas seis meses e no aguardo de confirmação pelos superiores de Saboia.¹¹³²

Três são as razões apresentadas por Frei Bruno para assumir a paróquia:

- a) A inconstância do bispo nas suas decisões: assim como agora ele oferecia a paróquia aos capuchinhos, a qualquer momento poderia mudar de opinião. Devia-se, então, aproveitar a oportunidade;
- b) Vacaria, com seu excelente clima semelhante ao da Saboia, era o lugar ideal para os professores do seminário diocesano, recém-assumido pelos frades, passarem as férias e se refazerem do estafante trabalho e insalubre clima de Porto Alegre;
- c) Permanecer como coadjutores de paróquias, seria fazer todo o trabalho e não ter a devida recompensa:

Ora, quanto mais vejo, mais me apercebo que nesse lugar ser os coadjutores, para os Capuchinhos, é fazer todo o trabalho e nada receber de salário. Então, se nós recusamos ser “párocos”, os dois pobres padres da Vacaria terão todo o trabalho, viagens sem fim, etc, terão os ciúmes e as incomodações do Pároco e talvez morrerão de fome. Se tomamos nós mesmos a direção da paróquia teremos quase o mesmo trabalho, mas teremos a independência e a paz e teremos um salário conveniente.¹¹³³

Em 11 de dezembro de 1902, o bispo enviou a Frei Bruno documento nomeando Frei Alfred pároco por seis meses.¹¹³⁴ Em 10 de janeiro de 1903, Frei Alfred chegou a Vacaria acompanhado pelo superior da missão para assumir a Paróquia. No mês seguinte, Frei Fidélis foi nomeado coadjutor e se juntou a ele dando início à presença capuchinha na administração da paróquia de Vacaria.¹¹³⁵

Com uma extensão territorial semelhante à da Suíça e uma população de

¹¹³¹ GILLONNAY, 1921E, p. 235.

¹¹³² GILLONNAY, 2007, p. 245-246 – Carta de 1º de dezembro de 1902; PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveria, Livro Tombo I, p. 45. Vacaria, 1902

¹¹³³ GILLONNAY, 2007, p. 245-246 – Carta de 1º de dezembro de 1902.

¹¹³⁴ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 45. Vacaria, 1902; GILLONNAY, 2007, p. 250. Carta de 21 de dezembro de 1902.

¹¹³⁵ PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 46. Vacaria, 1903. A aprovação pelo Definitório Provincial de Saboia foi dada no dia 13 de janeiro de 1903, depois que os frades já estavam na paróquia (TRANSCRIPTIONS registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. Archives des Capucins/5P/TRANSCRIPTIONS registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 11).

aproximadamente 25.000 habitantes privados desde sempre de assistência religiosa regular, o trabalho à frente da paróquia de Vacaria mostrou-se, desde o início, desafiador:

Salvo para quem fez a experiência, é difícil imaginar a vida do padre nestas imensas paragens. Ele parte para meses inteiros levando consigo tudo o que é necessário para celebrar a Missa e administrar os sacramentos. As casas são afastadas umas das outras. As principais dentre elas são a residência de algum rico proprietário, “fazendeiro”, que com seus numerosos empregados domésticos e algumas pobres famílias que ele deixa se estabelecerem sobre seu “campo”, tem todo o jeito de um chefe de tribo. O padre vai então de casa em casa, levantando nas “fazendas” seu altar por um dia ou dois, e administra todos os sacramentos. Algumas vezes, pelo contrário, ele deve se direcionar para a região de “mato”, ocupadas em parte pelos antigos escravos colocados em liberdade em 1888 e que ali vivem uma vida próxima à barbárie. Expressar o bem que o missionário faz a esta população é coisa difícil.¹¹³⁶

No final de 1904, Frei Alfred assim descreve a situação pastoral da paróquia:

Quando da nossa chegada, a igreja estava quase vazia nos domingos; agora ela se enche até a metade; a confissão e a comunhão anuais eram entes imaginários para todos, agora, até a comunhão mensal é uma realidade para uma elite de 25 a 30 moradores da cidade.¹¹³⁷

Com o trabalho dos frades, a vida dos católicos foi direcionada para o novo paradigma em implantação: “Tudo reaparece pouco a pouco: a confissão, as práticas religiosas, a recepção dos últimos sacramentos. [...] Agindo assim, temos a alegria de reconduzir, aos poucos, a população a uma vida realmente cristã.”¹¹³⁸

6.5.2 Vespasiano Correa

Em dezembro de 1897, Pe. Teodósio Sanson, pároco de Vespasiano Correa, convidou os frades para se instalarem no local, seguindo o modelo adotado em Garibaldi e Flores da Cunha. Em 1899, após a chegada dos estudantes do Líbano, Frei Bruno se interessou pela

¹¹³⁶ *A moins d'en avoir fait l'expérience, on s'imaginerait difficilement la vie du prêtre dans ces immenses parages. Il part pour des mois entiers, emportant avec lui tout ce qui est nécessaire pour célébrer la Sainte Messe et administrer les Sacrements. Les maisons sont très éloignées les unes de autres. Les principales d'entre elles sont la demeure de quelque riche propriétaire, 'fazendeiros', qui avec ses nombreux domestiques et quelques pauvres familles qu'il laisse s'établir sur son 'campo' a tout l'air d'un chef de tribu. Le prêtre s'en va donc de maison en maison, dressant dans la 'fazenda' son autel pour un jour ou deux, et administrant tous les sacrements. Quelquefois, au contraire, il doit s'engager dans les régions du 'matto', occupées en partie par les anciens esclaves mis en liberté en 1888 et qui y vivent dans un état bien voisin de la barbarie. [...] Exposer le bien que le Missionnaire fait à cette population est chose difficile.* GILLONNAY, 1921E, p. 235-236. No relatório ao ministro geral, Frei Bruno afirma que “La Vacaria porte le nom de paroisse, mais, em réalite, c'est une mission et une mission bien pénible” (GILLONNAY, Bruno de. Relation annuelle de la mission du Rio-Grande do Sul. Conde d'Eu, 2 septembre 1903. MUSCAP/AD/PSCJ 18). Tal modo de realizar o atendimento pastoral é aprovado em carta pessoal de Dom Cláudio ao pároco de Vacaria (PAROQUIA Nossa Senhora de Oliveira, Livro Tombo I, p. 45-47. Vacaria, 1903).

¹¹³⁷ *A notre arrivé, l'église était à peu près vide le dimanche; maintenant ele se remplit à moitié; la confession et la communion annuelles était un être de raison pour tous, maintenant, même la communion mensuelle est une réalité pour une elite de 25 a trente habitantes de la ville.* SAINT-JEAN D'ARVES, Alfred de. Lettre au Ministre Provincial. Vaccaria, 9 décembre 1904. AC/Lettres des missionnaires/P Alfred

¹¹³⁸ *Tout réapparât peu à peu: la confession, les pratiques religieuses, la réception des derniers sacrements. [...] Ainsi donc nous avons la joie de ramener peu à peu cette population à une vie vraiment chrétienne.* GILLONNAY, 1921E, p. 236.

possibilidade e solicitou ao provincial de Saboia autorização para a construção de um convento no local. A autorização foi concedida em dezembro.¹¹³⁹ A instalação definitiva da comunidade composta pelos professores e estudantes de Teologia que estavam em Garibaldi acontece em 4 de novembro de 1900, com a presença de Dom Cláudio que abençoou as novas instalações.¹¹⁴⁰ Além das aulas de Filosofia e Teologia, para manter os estudantes, os professores dedicavam-se à pregação de missões nas capelas da paróquia e em paróquias vizinhas. Durante o ano de 1900, a intensa seca que atingiu a região fez com que os recursos disponíveis para a construção do convento e a instalação dos frades fossem escassos.¹¹⁴¹

A parceria entre o pároco e os capuchinhos não teve o mesmo progresso que a de outras paróquias. No início de 1901, vários pontos de atrito começaram a surgir. O primeiro foi a tentativa, por parte do Pe. Teodósio, de instalar um colégio com internato no prédio do convento.¹¹⁴² Os frades não aceitaram. Pe. Teodósio alegou ser o convento de sua propriedade. E de fato, o convento fora construído sobre um terreno que, mesmo sendo da paróquia, estava escriturado em seu nome. Com isso abriu-se novo flanco de disputas: o da propriedade do terreno e do convento. A questão foi levada ao Presidente da Província, Borges de Medeiros, que deu ganho de causa ao pároco. As relações ficaram completamente envenenadas quando os frades intervieram num suposto relacionamento entre o padre e uma jovem que residia na casa canônica à espera de entrar no convento das irmãs de Garibaldi.¹¹⁴³

No final de 1901 e início de 1902, circularam na localidade boatos de que os frades deixariam o local.¹¹⁴⁴ No dia 18 de março, Pe. Teodósio proibiu os frades de realizar batismos e visitar as capelas da paróquia.¹¹⁴⁵ A tensão chegou a tal ponto que, em maio de 1902, estudantes e professores regressaram a Garibaldi.¹¹⁴⁶ A situação de Pe. Teodósio não se

¹¹³⁹ GILLONNAY, 2007, p. 154. Carta de 4 de dezembro de 1899.

¹¹⁴⁰ GILLONNAY, 2007, p. 177. Carta de 19 de novembro de 1900.

¹¹⁴¹ Com as colheitas fracassadas pela seca, muitas famílias ficaram sem ter o que comer e com que se vestir (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 38. AC/11A).

¹¹⁴² D'APREMONT, Bernardin. Lettre au Ministre Provincial. Esperança, 10 janvier 1901. MUSCAP/AD/Bernardin D'Apremont.

¹¹⁴³ D'APREMONT, 1976, p. 205-207. Segundo Frei Bernardin, não é claro o papel desempenhado pela moça em questão, Rosa Fachinetti, em todo o conflito. Nos relatos, ela é injuriada pelos colonos com palavras normalmente atribuídas a mulheres de má reputação: “porca, vacca, scroa” (*Journalier 7 (1900-1903)*, p. 134;136). AC/11A). Quando Pe. Teodósio se mudou para Petrópolis, Rosa, sua mãe e seu pai Antônio o acompanharam (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 10 (1904)*, p. 9. AC/11A).

¹¹⁴⁴ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 107-111. AC/11A. Dentre os muitos boatos que correram as colônias por ocasião da saída dos frades de Vespasiano Correa, estava o de que alguns frades haviam se unido ao grupo dos “monges barbudos” de Encantado (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 142. AC/11A).

¹¹⁴⁵ D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 7 (1900-1903)*, p. 126. AC/11A.

¹¹⁴⁶ GILLONNAY, 2007, p. 213. 4 de maio de 1902; ACCORD entre S. G. Monseigneur Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, Evêque de Rio Grande do Sul et le T. R. Père Raphael, Visiteur Proviincial des RR. Pères Capucins de Savoie (France). Porto Alegre, 18 mars 1902. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

tornou com isso mais tranquila. Sofrendo resistências da população que desejava a permanência dos frades, buscou apoio em Porto Alegre, tanto junto ao bispo como a Borges de Medeiros. Na região, aliou-se politicamente a Vespasiano Correa, administrador da Comissão de Terras e Colonização em Guaporé. Tentativas de acordo entre as partes foram feitas por intermediação do Pe. Fronchetti e do próprio bispo, mas resultaram infrutíferas.¹¹⁴⁷ Com o passar do tempo, tanto o bispo como o Presidente da Província inteiraram-se da real situação. O bispo suspendeu Pe. Teodósio de suas funções eclesiásticas e Borges de Medeiros ordenou-lhe que deixasse o Estado. Em maio de 1903, concluído o período para o qual tinha provisão para Esperança, Pe. Teodósio partiu para Petrópolis.¹¹⁴⁸

Dom Cláudio, a pedido da população, solicitou aos capuchinhos assumirem a paróquia. Frei Léonard de Chambèry foi nomeado pároco em 10 de maio de 1903.¹¹⁴⁹ Pouco depois foi substituído por Frei Michel de Mollettes. Frei Raymond de Vovray-em-Bornes foi coadjutor de ambos. A administração da paróquia foi deixada pelos frades no início de 1905 após intenso conflito com os comerciantes e as autoridades locais.¹¹⁵⁰

6.5.3 Flores da Cunha

Os primeiros imigrantes tirolezes estabeleceram-se em Flores da Cunha no ano de 1879. Em 1882, Pe. Luiz Centin foi nomeado capelão da localidade. Em 1884, Pe. Alessandro Magon estabeleceu residência no local. Optou ele por residir e construir a capela no alto de um morro e com isso deu início a uma longa contenda com as famílias que residiam no vale. Em 1889 Pe. Alessandro foi substituído pelos padres Francesco Schuster e Antônio Caubone Diderot. O curato só ganhou estabilidade com a presença, a partir de 1890, do Pe. Antonio Finotti e com a fixação da capela no vale.¹¹⁵¹

Em maio de 1897, Frei Bruno e Frei León pregaram missões no local. O pároco, “com a fé e a energia de um tirolês empenhou-se em fundar em seu curato um convento de

¹¹⁴⁷ GILLONNAY, 2007, p. 233-234. Carta de 9 de agosto de 1902; GILLONNAY, 2007, p. 242-243. Carta de 23 de outubro de 1902.

¹¹⁴⁸ D'APREMONT, 1976, p. 207-209.

¹¹⁴⁹ GILLONNAY, 2007, p. 262. Carta de 4 de maio de 1903. A aprovação para assumir a paróquia foi dada pelo Definitório Provincial de Saboia em 13 de janeiro de 1903 (TRANSCRIPTIONS registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. Paris, AC/5P/ TRANSCRIPTIONS registre du Definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 11). O *affaire* Pe. Teodósio e Esperança está amplamente documentado em: D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 9 (1903-1904)*. AC/11A.

¹¹⁵⁰ O conflito foi por nós abordado em 2.6.2. Na tradição popular, o atraso econômico da cidade devia-se à “Maledizione dei frati” que teria duração de 70 anos. De 1977 a 1988 a Paróquia de Vespasiano Correa foi atendida novamente pelo capuchinho Frei Vicente Weber.

¹¹⁵¹ PIMENTA, João. Relatório da visita pastoral de fevereiro de 1911. PAROQUIA Nossa Senhora de Lourdes. Livro Tombo I (1912-1974), p. 165B. Nova Trento, 1911.

Capuchinhos. [...] No dia 8 de dezembro de 1897, sob os auspícios da Virgem Imaculada, foi benta a primeira pedra da modesta capela do futuro convento.”¹¹⁵²

A autorização para a ereção do convento fora obtida em agosto de 1897.¹¹⁵³ O convento foi canonicamente constituído em março de 1899 e ali foi instalado o noviciado. Os primeiros candidatos oriundos da escola seráfica de Garibaldi ingressaram no noviciado de Flores da Cunha em 4 de outubro de 1901.

Juntamente com a formação do noviciado, os frades mestres auxiliavam o Pe. Finotti na sede do curato e pregavam missões nas capelas do interior e paróquias vizinhas. Em 1900, Pe. Finotti regressou para o Tirol e Pe. Ângelo Donato assumiu a administração da paróquia. Os capuchinhos continuaram como auxiliares até que, em 1903, a pedido do bispo, receberam a provisão para governar o curato.¹¹⁵⁴ No ano de 1904, durante a visita pastoral de Dom Cláudio, o titular do curato foi mudado de São Pedro para Nossa Senhora de Lourdes.¹¹⁵⁵

Frei Theophile de Villards-sur-Thônness foi o primeiro capuchinho a administrar o curato. Permaneceu na direção de 1903 a 1906, período em que foi iniciada a construção da Igreja Matriz. Sucederam-no os Freis Raymond de Vovray (1906-1912), Dominique d’Entremont (1912-1914) e Gerald de Gruffy (1914-1920). Em 1913, a paróquia contava com uma população de 4.500 habitantes.¹¹⁵⁶ Durante a administração de Frei Gerald, no ano de 1916, o curato foi elevado a Paróquia mantendo Nossa Senhora de Lourdes como titular.¹¹⁵⁷

6.5.4 Veranópolis

A colonização da região de Veranópolis iniciou em 1886 com imigrantes majoritariamente vênnetos. Também se estabeleceram na região alemães e poloneses. O local, na rota entre Lagoa Vermelha e Montenegro, era conhecido como “Paese Novo” ou “Roça Reiúna”. Em 1898, ao ser elevado a município, recebeu o nome de Alfredo Chaves.

Em 1886 o governo imperial nomeou para o curato a Pe. Matteo Pasquali e mandou

¹¹⁵² *Avec la foi et l’énergie d’un Tyrolien, il résolut de fonder dans sa paroisse même un couvent de Capucins... [...] Le 8 décembre de 1897, sous les auspices de la Vierge Immaculée, on bénissait la première pierre de la modeste chapelle du futur couvent.* GILLONNAY, 1921C, p. 161-162.

¹¹⁵³ TRANSCRIPTIONS registre du definitoire – BRESIL 1891-1906. AC/5P/ TRANSCRIPTIONS registre du definitoire – BRESIL 1891-1906. p. 6.

¹¹⁵⁴ ALFREDO CHAVES. Teodoro de. *Cincoenta anos de atividades pastorais dos capuchinhos no Rio Grande do Sul.* 1896-1946. Caxias do Sul, [s.n.], 1946. p. 78-81.

¹¹⁵⁵ STAWINSKI, 1970, p. 165. A construção em estilo gótico foi imposta pelos frades contra a vontade da comissão responsável pelas obras da igreja. Ver: COGNIN, Jean de. Le R. P. Louis de la Vernaz. Une âme d’apôtre et d’artiste. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIII Année, n° 3, p. 87-93, mars 1923A.

¹¹⁵⁶ MONTSAPÉY, Leon de. Rapport au Ministre Général. Chivasso, 2 mars 1913. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹⁵⁷ LE T. R. P. THEOPHILE de Villards-sur-Thônness. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, Fr, 52e Année, n° 2, p. 44-47, février 1951. Esta nota: p. 45; PAROQUIA Nossa Senhora de Lourdes. Livro Tombo I (1911-1974). Nova Trento, 1916, p. 9-9B.

construir uma igreja de alvenaria, em estilo colonial, com torre e sinos, que ficou concluída em 1887.¹¹⁵⁸ Em 1892, já no governo republicano, Dom Cláudio visitou o local e, no ano seguinte, criou as freguesias de Cotiporã e Nova Prata. Em 1896, desmembrada de Veranópolis, foi criada a freguesia de Nova Bassano, a cargo dos padres carlistas.¹¹⁵⁹

No ano de 1898, os capuchinhos de Saboia visitaram Veranópolis. Os Freis Bruno, Léon e Edmond de Nâves, a pedido do Pároco, ali pregaram missões com grande êxito:

Nós acabamos de realizar uma Missão em Alfredo Chaves: o Pe. Léon, o Pe. Edmond e eu. Nós fomos abençoados por Deus além de tudo o que se podia esperar. Casamentos legitimados: 2.900. Comunhões etc: tudo foi um grande êxito. O velho e temível Pe. Matteo foi muito bom para conosco: ele chorava de emoção vendo os resultados da Missão. Agora nós o podemos contar no número dos nossos bons amigos.¹¹⁶⁰

Pe. Matteo Pasquali permaneceu à frente da paróquia até 1900. Por ingerência política do intendente Alfredo Lima que com ele se indispôs, o bispo entregou a paróquia aos padres carlistas. Pe. Domingos Vicentini assumiu em março de 1900. Sem contar com o apoio da população que se mantinha fiel ao velho pároco, os carlistas abandonaram o local em outubro do mesmo ano. Pe. Pietro Colbacchini, superior da missão, retirou-se às escondidas para não ser linchado pela população da cidade.¹¹⁶¹ Pe. Mateus, com o apoio de Júlio de Castilhos, voltou à sua função. Para auxiliá-lo, buscou ajuda de padres diocesanos. Em dezembro de 1900, Pe. Miguel Sonni, originário da Calábria, foi nomeado coadjutor. Poucos meses depois retirou-se por desentendimentos com o pároco.¹¹⁶² Este procurou a ajuda dos capuchinhos para atender as capelas. A solicitação foi aceita por Frei Bruno.¹¹⁶³

Com portaria de 3 de junho de 1902, Dom Cláudio nomeou Frei Alfred como pró-vigário. Depois de Frei Alfred, atuaram como vigários os Freis Léonard de Chambéry, Robert D'Apprieu e Pacifique de Saint-Eustache. O modo como Pe. Matteo tratava os frades não diferia do modo como tratara os padres diocesanos.¹¹⁶⁴ Padre Mateus celebrava as missas na Matriz e os freis atendiam às capelas do interior e realizavam todas as demais atividades

¹¹⁵⁸ PAROQUIA São Luiz Gonzaga. Livro Tombo I (181896-1934), p. 1-1B. Alfredo Chaves, [s.d].

¹¹⁵⁹ LA VERNAZ, 1979, p. 190.

¹¹⁶⁰ GILLONNAY, 2007, p. 100. Carta de 1º de abril de 1898.

¹¹⁶¹ DUARTE, 1953, p. 26-26.

¹¹⁶² PAROQUIA São Luiz Gonzaga. Livro Tombo I (1896-1934), p. 6-8B. Alfredo Chaves, [s.d]. Os desentendimentos entre o Pe. Miguel Sonni e Matheus Paschoali chegaram, várias vezes, à luta física e tornaram-se célebres na cidade. Pe. Sonni dedicava seu tempo ao exercício da medicina, para a qual tinha formação.

¹¹⁶³ LA VERNAZ, Louis de. L'école seraphique des Missionnaires Capucins de Savoie ao Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, nº 8-9, p. 166-170, août-septembre 1920B. Esta nota: p. 169. Ver também: STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p. 16-17.

¹¹⁶⁴ “Depuis que l'évêque ma donné jurisdiction sur toutes les chapelles de la Paroisse 'sem dependência do Vigário', celui-ci a trouvé mauvaise mon occupation, par suite il me cherche des chicanes, mesquines d'ailleurs et insignifiantes.” (SAINT-JEAN D'ARVES, Alfred de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 21 octobre 1902. AC/Lettres des missionnaires/P Alfred). A mesma dificuldade de convivência com Pe. Matheus é atestada por Frei Fidèle de La Motte-Servolex (LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 5 décembre 1904. AC/7P/Lettres des Missionnaires/P Fidèle).

pastorais. A autorização episcopal para a instalação de uma residência dos frades foi dada em março de 1902.¹¹⁶⁵ Após a saída de Vespasiano Correa, os frades buscavam um local para acomodar os escolásticos de Garibaldi. Veranópolis surgiu como alternativa. No dia 24 de abril, os escolásticos fizeram a mudança percorrendo em um dia a distância entre as duas cidades. Os móveis foram transportados em carroças. Os estudantes e os frades se instalaram provisoriamente em uma casa alugada enquanto o novo convento era construído.¹¹⁶⁶

Na carta de Frei Bruno informando aos superiores a transferência não há menção à possibilidade de assumir a paróquia.¹¹⁶⁷ A convivência com Pe. Mateus não era fácil:

Em Alfredo Chaves o velho pároco nos faz praticar a paciência!!! Estes pobres italianos não se sabe como tomá-los: se se é bom, eles abusam disso; se se guarda os seus direitos, eles vos perseguem. Felizmente os fiéis são melhores que os párocos!¹¹⁶⁸

A provisão de Pe. Mateus para administrar a paróquia encerrou no dia 25 de maio de 1904. Dom Cláudio, tendo em conta a idade do pároco, ofereceu aos capuchinhos a administração da paróquia. Frei Bruno, presumindo a aprovação dos superiores da Saboia, indicou Frei Fidèle para pároco.¹¹⁶⁹ Em 29 de maio de 1904, ele assumiu tendo Frei Louis de La Vernaz como vigário. Em carta ao Ministro Geral, Frei Fidèle descreve o trabalho recém-assumido na nova localidade como muito mais exigente que o de Vacaria, onde antes estava. Mesmo sendo os italianos maioria na localidade, há significativa presença de brasileiros, alemães, poloneses e alguns remanescentes indígenas.¹¹⁷⁰

Em 1906, em cumprimento a uma promessa feita por ocasião da invasão de gafanhotos que assolou a região, foi construída, próximo ao convento, a primeira gruta em homenagem à Virgem dos Pirineus.¹¹⁷¹ De 1906 a 1920 a paróquia foi dirigida por Frei Louis de La Vernaz. No ano de 1913, a população de Veranópolis era de entre sete a oito mil habitantes.¹¹⁷²

¹¹⁶⁵ ACCORD entre S. G. Monseigneur Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, Evêque de Rio Grande do Sul et le T. R. Père Raphael, Visiteur Provincial des RR. Pères Capucins de Savoie (France). Porto Alegre, 18 mars 1902. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹⁶⁶ LA VERNAZ, 1920B.

¹¹⁶⁷ GILLONNAY, 2007, p. 213 – Carta de 4 de maio de 1902.

¹¹⁶⁸ GILLONNAY, 2007, p. 278 – Carta de 12 de janeiro de 1904

¹¹⁶⁹ GILLONNAY, 2007, p. 282 – Carta de 6 de março de 1904. A aprovação do Ministro Geral para assumir a paróquia foi, num primeiro momento, negada. Só depois de carta de Frei Bruno argumentando a necessidade é que houve a aprovação do Governo Geral. GILLONNAY, Bruno de. Lettre au Ministre Général. Conde d'Eu, 29 août 1904. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹⁷⁰ LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Carta ao Ministro Geral. Alfredo Chaves, 21 juillet 1904. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹⁷¹ LA VERNAZ, 1979, p. 191.

¹¹⁷² MONTSAPÉY, Léon de. Rapport au Ministre Général. Chivasso, 2 mars 1913. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

6.5.5 Lagoa Vermelha

A ocupação do atual território de Lagoa Vermelha por parte de paulistas aconteceu na primeira metade do século XIX. A primeira capela, em honra a São Paulo Apóstolo, foi construída no ano de 1844 na fazenda de José Ferreira Buena. Com o crescimento da população, em 17 de fevereiro de 1857, foi criada a paróquia de Lagoa Vermelha. Seu primeiro pároco, Pe. Bernardo Barbosa de Andrade Pinto Brandão foi nomeado em 13 de novembro de 1858.¹¹⁷³ A paróquia permaneceu, até 1908, sob a direção de sacerdotes diocesanos. Em visita pastoral realizada no ano de 1891, Dom Cláudio tomou conhecimento da realidade de abandono religioso em que jazia a população da região.¹¹⁷⁴

Em carta de 20 de agosto de 1903, Dom Cláudio solicitou a Frei Alfred, pároco de Vacaria, que, juntamente com seus cooperadores, visitasse a paróquia para administrar os sacramentos à população dispersa no imenso território.¹¹⁷⁵ Frei Bruno, que no ano de 1903 realizara uma viagem ao norte do Estado para conhecer a situação dos indígenas que ali viviam, viu no pedido a oportunidade para iniciar o sonhado trabalho junto aos nativos: “Eu vos falava na minha última carta dos ‘indígenas’ que eu visitei. Para evangelizá-los haveria que tomar uma nova paróquia, Lagoa Vermelha.”¹¹⁷⁶ Outra motivação que impulsionou a ida dos frades para Lagoa Vermelha é a ameaça da presença protestante junto aos indígenas.¹¹⁷⁷

A presença dos capuchinhos em Lagoa Vermelha urgia, pois a provisão do então pároco, Pe. Francisco Carrão expirava em 15 de maio de 1904. Na paróquia desde 1878, Pe. Francisco era um legítimo representante do velho clero do tempo imperial. Além de maçom, assumia publicamente sua convivência com uma mulher e defendia o divórcio.¹¹⁷⁸

Pressionado pelo bispo, Frei Bruno assumiu a missão com o compromisso de enviar “[...] um Padre por 6 meses, *ad instar missionis*, o qual se ocupará da paróquia e dos indígenas, até que o Reverendíssimo Padre Provincial tenha se pronunciado sobre a aceitação ou recusa da paróquia.”¹¹⁷⁹ Frei Alfred foi o primeiro a dedicar-se à paróquia de Lagoa Vermelha, continuando, no entanto, a residir em Vacaria.¹¹⁸⁰

Em 1905, após a morte do Pe. Carrão, Pe. Henrique Domingos Poggi foi nomeado

¹¹⁷³ PAROQUIA São Paulo. Livro Tombo I, p. 1. Lagoa Vermelha, 1858.

¹¹⁷⁴ Sobre as origens da cidade e da paróquia de Lagoa Vermelha, ver: BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Origens de Lagoa Vermelha*. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 257-261.

¹¹⁷⁵ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 50. Vacaria, 1903.

¹¹⁷⁶ GILLONNAY, 2007, p. 278. Carta de 12 de janeiro de 1904.

¹¹⁷⁷ GILLONNAY, 2007, p. 281. Carta de 6 de março de 1904.

¹¹⁷⁸ BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Nova história de Lagoa Vermelha*. Porto Alegre: EST, 1981. p. 157-158.

¹¹⁷⁹ GILLONNAY, 2007, p. 281. Carta de 6 de março de 1904.

¹¹⁸⁰ GILLONNAY, 1922, p. 92.

pároco. Para auxiliá-lo, os frades fixaram residência na cidade. A paróquia foi formalmente assumida pelos frades em maio de 1908 sendo Frei Germain de Saint-Sixt o primeiro pároco capuchinho.¹¹⁸¹ No relatório de 1909 enviado ao ministro geral, duas razões são apresentadas para assumir a paróquia: na região está sendo organizada uma colônia de italianos que certamente será uma sementeira de vocações e, nas florestas da região, há uma considerável população indígena que precisa ser atendida.¹¹⁸² Esta segunda razão era, para Frei Bruno, a mais importante:

O Bispo, confiando-nos a paróquia de Lagoa Vermelha, manifestou-nos o desejo de nos ver evangelizar estes 'índios' e, na verdade, esta foi a condição com a qual ele nos deu esta paróquia. Além disso, nós também partilhamos as intenções e os desejos do bispo de evangelizar os índios.¹¹⁸³

Antecipando-se à autorização do Ministro Geral, Frei Bruno já obtivera do governo do Estado recursos para manter um catequista junto aos Kaingang de Lagoa Vermelha.¹¹⁸⁴

A situação era desoladora. Em 1910, Frei Germain de Saint-Sixt, assim a descreve:

Lagoa Vermelha está na era da maçonaria. Os infelizes são aqui donos da situação... Desde que, há cinquenta anos, a paróquia foi erigida, os pastores que ali se sucederam, deram demonstração pública de toda tipo de escândalo. O último, falecido há seis meses, tinha assistido à morte de seus descendentes. Ele mesmo maçom, ele se servia da religião apenas como um negócio. Ele impulsionava a impudicícia até o ponto de aconselhar as pessoas que não tinham condições de lhe comprar os serviços religiosos a viverem maritalmente sem qualquer tipo de formalidade.¹¹⁸⁵

A descrição feita por Frei Bruno não é menos forte:

Há uns vinte anos, certas regiões da diocese do Rio Grande não eram governadas por pastores, mas devastadas por lobos. A paróquia de Lagoa Vermelha estava neste caso. Ela tinha à sua frente um infeliz que era tudo, exceto um bom padre. Infelizmente alguns que o antecederam não valiam mais que ele. Com tais chefes espirituais, pode-se ter uma ideia do estado moral e religioso da população. Ali não havia nem culto, nem missa regular no domingo. Nem pároco. Por igreja, uma miserável capela de tábuas meio podres. As almas estavam mergulhadas no vício e na ignorância religiosa. O padre era desprezado e os sacramentos completamente esquecidos. Para culminar a infelicidade, os protestantes vieram plantar sua tenda no centro da cidade e se dedicaram a uma propaganda desenfreada. Assim era Lagoa Vermelha tal qual nos foi oferecida.¹¹⁸⁶

No ano de 1909, com autorização episcopal, foi iniciada a construção de uma capela em madeira, dada a ausência de pedras ou tijolos na região.¹¹⁸⁷ O trabalho continuou com a construção de uma casa paroquial e de um colégio com internato e externato mantido pelas

¹¹⁸¹ PAROQUIA São Paulo. Livro Tombo II, p. 2. Lagoa Vermelha, 1908.

¹¹⁸² GILLONNAY, Bruno de. Rapport au Ministre Général. Conde d'Eu, 30 décembre 1909. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹⁸³ GILLONNAY, 1910A, p. 55.

¹¹⁸⁴ Sobre o projeto de educação indígena em Lagoa Vermelha, ver: 3.4.3

¹¹⁸⁵ Carta de Frei Germain de Saint Sixt escrita em 1910 quando era vigário de Lagoa Vermelha, apud STAWINSKI, 1970, p. 93.

¹¹⁸⁶ GILLONNAY, 1922, p. 91-92.

¹¹⁸⁷ PAROQUIA São Paulo. Livro Tombo II, p. 2. Lagoa Vermelha, 1908.

irmãs de São José. Depois de quinze anos de luta “[...] os padres que trabalharam e sofreram em Lagoa Vermelha podem ter a nobre satisfação de ter arrancado ao demônio este canto de terra cristã para entregá-la a Jesus-Cristo e à sua igreja.”¹¹⁸⁸

6.5.6 Sananduva

No início do séc. XX, com o esgotamento e a superpopulação das colônias velhas da RCI, iniciou a busca por novas áreas de colonização.¹¹⁸⁹ O governo do Estado começou a demarcar a região das matas de Lagoa Vermelha. Surgiu assim, em 11 de novembro de 1907, o distrito de Sananduva e, com ele, o curato de São João Batista que teve como seu primeiro responsável o Pe. Domingos Henrique Poggi.¹¹⁹⁰

No início de 1911, Pe. Domingos foi transferido para Bento Gonçalves e Dom Cláudio solicitou aos capuchinhos estender sua ação pastoral àquele curato. Frei Bruno, querendo consolidar a presença junto aos índios do Toldo de Cacique Doble, aceitou o pedido e, em 24 de março de 1912, para lá enviou Frei Léonard de Chambéry.¹¹⁹¹ Formalmente, o curato continuava sob a administração de Frei Pierre de Vailly, pároco de Lagoa Vermelha.¹¹⁹²

Divergências quanto ao local da construção da igreja paroquial fizeram com que Frei Léonard tivesse que se afastar da cidade, refugiando-se em Caseiros. O curato de Sananduva foi supresso temporariamente pelo bispo de Santa Maria.¹¹⁹³ Cogitou-se, naquele momento, por parte do provincial de Saboia, aproveitar a oportunidade para abandonar a região. Frei Bruno e outros frades da missão insistiram em permanecer no local visto o desenvolvimento que a região estava tomando e como uma alternativa caso os frades tivessem sua atividade restringida pelo novo bispo de Porto Alegre.¹¹⁹⁴ Em 14 de julho de 1914 o curato foi restabelecido e ali passou a residir Frei Gentil Giacometti.¹¹⁹⁵ No ano de 1913, a população de Sananduva era de 1.500 habitantes.¹¹⁹⁶ A paróquia foi criada em janeiro de 1919.¹¹⁹⁷

¹¹⁸⁸ [...] *les Pères qui ont travaillé et souffert à Lagoa-Vermelha peuvent avoir la noble satisfaction d'avoir arraché au démon ce coin de terre chrétienne pour le rendre à Jésus-Christ et à son Église.* GILLONNAY, 1922, p. 92.

¹¹⁸⁹ GILLONNAY, 1922, p. 93.

¹¹⁹⁰ STAWINSKI, 1970, p. 98.

¹¹⁹¹ STAWINSKI, 1970, p. 98.

¹¹⁹² PAROQUIA São Paulo. Livro Tombo II, p. 4. Lagoa Vermelha, 1913.

¹¹⁹³ O episódio foi por nós tratado em 2.6.2

¹¹⁹⁴ GILLONNAY, Bruno de. Lettre au Ministre Provincial. Porto Alegre, 14 mars 1914. AC/8P/1911-1925/1913-1918.

¹¹⁹⁵ PAROQUIA São Paulo. Livro Tombo II, p. 4. Lagoa Vermelha, 1913.

¹¹⁹⁶ MONTSAPÉY, Leon de. Rapport au Ministre Général. Chivasso, 2 mars 1913. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹¹⁹⁷ ZAMBONIN, Loreno Luiz. Paróquia de Sananduva: 1975. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 293-297.

6.5.7 Garibaldi

Mesmo tendo sido Garibaldi a primeira residência dos frades no RS, a paróquia só foi assumida formalmente pelos capuchinhos no ano de 1927, após o falecimento de Pe. Fronchetti que, desde 13 de setembro de 1895, a administrava.

Nos primeiros anos de presença, os frades dedicaram-se integralmente às missões populares. A partir de 1898, a atividade formativa na Escola Seráfica e no ensino de Teologia e Filosofia vieram se somar à atividade missionária. Em 1909, quando Pe. Giovanni comprou o jornal “La Libertá” e o transferiu para Garibaldi, um acordo foi estabelecido entre os frades e o pároco: este se dedicaria à redação do jornal e à pregação na Matriz nos domingos e os frades, para garantir ao pároco o tempo necessário para o jornal, atenderiam às capelas do interior e o serviço pastoral na paróquia durante os dias da semana.¹¹⁹⁸

No ano de 1913, os Freis Frei Michel des Molletes e Gentil de Caravaggio assumiram como auxiliares paroquiais. Em 1917, por razões de saúde, Pe. Fronchetti se licenciou de forma indeterminada do cargo de pároco. Permaneceu com o título, mas a administração passou a ser exercida por Frei Michel que recebeu o título de pró-pároco.¹¹⁹⁹ Ele permaneceu na função até 1921 quando foi substituído por Frei Bruno.¹²⁰⁰ Com o retorno de Frei Bruno à França, no fim de 1924, substituiu-o Frei Antônio de Caxias que, em fevereiro de 1927, com a morte de Pe. Fronchetti, tornou-se o primeiro pároco capuchinho de Garibaldi.¹²⁰¹

Em 1913, quando os frades iniciaram sua atividade paroquial em Garibaldi, a população da localidade era de em torno de dez a onze mil habitantes.¹²⁰²

6.6 Os desafios do apostolado paroquial capuchinho

Administrar paróquias era para os capuchinhos de Saboia um apostolado novo. Nem

¹¹⁹⁸ D'APREMONT, 1976, p. 163.

¹¹⁹⁹ PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I (1884-1947), 42. Garibaldi, 30 de janeiro de 1917.

¹²⁰⁰ PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I (1884-1947), p. 47B. Garibaldi, 31 de dezembro de 1920. Frei Michel continuou como coadjutor.

¹²⁰¹ PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I (1884-1947), p. 56-56B. Garibaldi, 31 de dezembro de 1926 e 22 de fevereiro de 1926. Na mesma página é apresentada breve biografia de Pe. Giovanni Fronchetti: “A vinte e dois de fevereiro de 1927, nesta paróquia faleceu Dom João Fronchetti. Nasceu Dom João em Torra, Província de Trento. Foi ordenado sacerdote em dezembro de 1887. Veio para o Brasil em 1890. Em Garibaldi rezou a primeira missa na festa de N. Sra. do Rosário no ano de 1890. Em seguida foi nomeado Vigário de S. Lourenço de Villas Boas. No fim do ano de 1896 deixou o Sessenta ou Villas Boas e foi nomeado Vigário de Garibaldi e aqui ficou até a sua morte, desempenhando o seu ofício com grande zelo e escrupulosa exatidão. [...] Em 1910, a instâncias de muitíssimos sacerdotes, teve que aceitar a direção do jornal *Il Colono Italiano*. Durante 11 anos dirigiu o jornal, fez duas práticas cada domingo e foi Vigário de Garibaldi. Em 1921, sentindo-se acabado, esgotado, retirou-se à vida privada e escondida. Veio a falecer no dia 22 de fevereiro de 1927 na idade de 63 consumado pelo trabalho. Gratidão deve o povo de Garibaldi a este sacerdote exemplar.”

¹²⁰² MONTSAPÉY, Leon de. Rapport au Ministre Général. Chivasso, 2 mars 1913. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

na França e nem no Brasil havia sido por eles antes exercido. Tiveram que aprendê-lo desde a prática. Os desafios que dele surgiram, podemos elencá-los em dois grupos: os que nasceram da realidade das paróquias e os que surgiram do novo compromisso institucional assumido pela missão.

6.6.1 Os desafios da realidade

A realidade das paróquias que os frades assumiram em nada se assemelhava à das paróquias europeias. As dimensões geográficas, as dificuldades de comunicação e transporte, o número de capelas e de fieis, o pequeno número de padres, tudo contribuía para que elas se assemelhassem mais a missões do que a paróquias. É assim que descreve o trabalho paroquial Frei Michel des Molettes que, durante 25 anos, de 1902 a 1927, dedicou-se a este ministério em Veranópolis, Vespasiano Correa, Garibaldi e Flores da Cunha:

Imagine-se, com efeito, atender paróquias tão grandes como uma de nossas dioceses, possuindo, é certo, seu centro, mas semeadas de capelas, indispensáveis para o serviço religioso de toda uma população disseminada aqui e ali sobre toda a extensão e na impossibilidade de chegar à igreja principal senão raras vezes. Por isso, para atendê-las, era necessário, de tempos em tempos, fazer um giro pelas capelas. Eram cavalgadas intermináveis ao longo dos caminhos, verdadeiros lamaçais e precipícios muitas vezes no meio das florestas cheias de mosquitos ávidos por sangue. Apenas chegando ao lugar, era necessário entrar no confessionário para fazer o atendimento que durava muitas vezes das duas ou três da manhã até tarde da noite; depois disso, pregar, catequisar, batizar, abençoar os casamentos, visitar os doentes; em seguida, ao fim de quatro ou cinco dias de um trabalho esmagador, rapidamente seguir para outra, em meio às mesmas dificuldades para ali recomençar o mesmo trabalho árduo. Trabalho árduo, é isso mesmo: pois apenas uma primeira viagem concluída, era já o momento de começar uma segunda, depois uma terceira e assim em seguida quase sem parar.¹²⁰³

Do mesmo teor é o relato de Frei Louis de La Vernaz, outro frade que dedicou todo o tempo de sua permanência no Brasil ao apostolado paroquial em Veranópolis:

As capelas, situadas à distância de sete quilômetros da igreja matriz, recebem a visita do padre, cada dois ou três meses, segundo a sua importância e a respectiva distância de outras capelas mais frequentadas. Cada visita às capelas prolongava-se por dois ou três dias e o ministério sacerdotal consistia na celebração da missa com

¹²⁰³ *Qu'on se figure, en effet, des paroisses à desservir grandes comme l'un de nos diocèses, possédant évidemment leur centre, mais parsemées de chapelles, indispensables pour le service religieux de toutes ces populations disséminées çà e là sur toute cette étendue et dans l'impossibilité de gagner l'église principale, sinon à de bien rares intervalles. De là, pour les atteindre, la nécessité d'entreprendre de temps en temps la tournée de ces chapelles. C'était, alors, d'interminables chevauchées le long de pistes, véritables fondrières et casse-cou souvent à travers d'immenses forêts, toute bordonnantes de moustiques altérés de sang, infestées aussi de reptiles et même de fauves. A peine arrivé, il fallait entrer au confessionnal, pour y faire des stations qui commençaient à deux ou trois heures du matin pour se terminer bien avant dans la nuit; après cela, prêcher, catéchiser, baptiser, bénir les mariages, visiter les malades; puis, au bout de quatre ou cinq jours de ce travail écrasant, vite courir à une autre, au prix des mêmes difficultés et pour y recommencer la même besogne. Besogne, sans un répit; car à peine une première tournée terminée, c'était bientôt le moment d'en entreprendre une seconde, puis une troisième et ainsi de suite presque sans arrêt.* LE T. T. P. MICHEL, 1946, p. 95-96. Frei Michel des Mollettes era corcunda e manco, por isso conhecido pelos colonos como "El Padre della Gnoca" (STAWINSKI; BUSATTA, 1979, p. 75).

instrução apropriada, no atendimento das confissões e, à tarde, no ensino do catecismo às crianças. Tais visitas tinham a característica de mini-missões, cujos frutos eram imensos. Em algumas capelas conseguiu-se, em poucos anos, uma transformação completa.¹²⁰⁴

Os desafios eram imensos e imenso foi o trabalho dos frades. Frei Louis de La Vernaz foi o que nos deixou um “plano de pastoral” por ele elaborado ao assumir a administração da paróquia de Veranópolis no ano de 1906. No plano, os objetivos eram:

- 1º - Visitar, pessoalmente, todas as famílias;
- 2º - Intensificar a instrução religiosa através da pregação da palavra de Deus e da difusão de bons livros e jornais;
- 3º - Promover a catequese das crianças, preparando-as com carinho para a Primeira Comunhão;
- 4º - Incentivar a frequência dos sacramentos, seja na igreja matriz, seja nas capelas, organizando, nesse sentido, associações de jovens;
- 5º - Fundar escolas e colégios católicos, entregando-os à direção de irmãos Maristas e de Irmãs religiosas;
- 6º - Fazer os preparativos para iniciar a construção da nova igreja matriz, já que a primitiva se tornou pequena, dado o aumento progressivo da população;
- 7º - Fornecer a igreja matriz e as capelas, de alfais novas e mais condizentes com o culto divino.¹²⁰⁵

Como podemos ver, todos objetivos que se enquadravam dentro dos meios preconizados como prioritários para implementar o projeto de reforma romanizante: a família, a imprensa, a catequese, os sacramentos, as escolas e a liturgia.

6.6.2 Os desafios institucionais

No relatório ao Ministro Geral relativo aos anos de 1902-1903, Frei Bruno afirmava que a possibilidade de assumir paróquias sempre lhe havia causado mal estar, mas que, dadas as circunstâncias do Brasil, acabou por entender a necessidade.¹²⁰⁶ Após a visita à missão no início de 1906, Frei Raphael solicitou ao bispo a administração das paróquias de Flores da Cunha, Vacaria e Veranópolis e, após a morte do pároco, a de Garibaldi.¹²⁰⁷

Não faltaram reações contrárias. Elas vieram de vários lados. Em primeiro lugar, dos frades da missão. A decisão não foi acolhida com unanimidade. Frei Emmanuel de Chambéry, mestre de noviços e conselheiro da missão, ao responder à consulta feita pelo Ministro Geral, afirmou que não era nem necessário e nem conveniente assumir paróquias, pelo menos na RCI. Na sua opinião, os frades poderiam sustentar-se sem dificuldades com o trabalho missionário e as desavenças com os párocos tinham origem, em muitos casos, no modo de

¹²⁰⁴ LA VERNAZ, 1979, p. 190.

¹²⁰⁵ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 21-21B. Alfredo Chaves, 1906.

¹²⁰⁶ GILLONNAY, Bruno de. Relation annuelle de la mission du Rio-Grande do Sul. Conde d’Eu, 2 septembre 1903. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

¹²⁰⁷ LA ROCHE, Raphael de. Carta a Dom Carlos José Ponce de Leão. Porto Alegre, 28 mars 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18; LA ROCHE, Raphael de. Carta ao Ministro Geral. Porto Alegre, 28 mars 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

proceder dos próprios frades. Assumir paróquias não era conveniente, pois o trabalho paroquial absorveria os frades impedindo-os de dedicar-se às missões – razão da vinda ao Brasil – e de realizar com efetividade a formação dos jovens.¹²⁰⁸ Frei Alfred foi taxativo: “[...] o povo quer os ‘frati’ como *missionários* e não como *párocos*.”¹²⁰⁹ Segundo ele, as exigências da administração paroquial eram incompatíveis com a regularidade exigida pela vida religiosa.

Reações contrárias também vieram dos frades na Saboia que não entendiam como uma província tradicionalmente missionária passava a dedicar-se ao ministério paroquial que exigia a estabilidade. A essa inquietação responde Frei Bruno:

Compreendemos as condições de nossos irmãos da Savóia e, por outro lado, aqui, as três paróquias que nós administramos = N. Trento, Vacaria e Esperança, nos asseguram o futuro do ponto de vista temporal. Deus *providebit!* Que Deus nos conserve bem espertos e tudo irá bem.¹²¹⁰

O que, no princípio parecia ser uma solução para os problemas econômicos da missão, logo transformou-se em problema para a vida fraterna. Ao assumirem a função de párocos, os frades passaram a organizar a vida a partir da dinâmica da paróquia e não mais da fraternidade. Como párocos, os frades-párocos engajavam, pela força dos compromissos institucionais, os frades que depois deles viriam substituí-los nas paróquias. Apenas um ano e meio depois de assumir as primeiras paróquias a dificuldade foi sentida e Frei Bruno propôs uma regulamentação para a atividade dos frades párocos:

Seria necessário ainda regulamentar a questão dos Párocos, digo, de nossos Padres que são Párocos. Cada um tem sua própria cabeça e sua maneira de fazer e de ver. Nesses casos sempre será assim. Mas como o mesmo Padre não será necessariamente sempre Pároco, pode acontecer que tome decisões, compromissos, etc, que seu sucessor não poderá ou não quererá continuar. Disso decorre o espanto dos fiéis e inconvenientes para a Ordem. Parece-me então bom estabelecer que: 1º Que o Pároco nada poderá empreender nem inovar na paróquia quando se tratar de coisas de certa importância sem o consentimento escrito em um livro especial por parte de dois conselheiros da Ordem nomeados pelo conselho da Missão. 2º No caso de uma decisão duvidosa, será necessário, além disso, o consentimento do Superior da Missão. E este consentimento dado por escrito será necessário cada vez que um dos conselheiros o pedir.¹²¹¹

O problema tornou-se de difícil solução e o superior da missão teve que se explicar diante dos frades que o acusavam de querer cercear a liberdade de ação dos frades párocos:

Quanto ao regulamento dos Párocos, eu fui, acho eu, mal compreendido. Meu objetivo não é impedir que o Pároco faça boas obras. Não penso ter esta mesquinha

¹²⁰⁸ CHAMBÉRY, Emmanuel de. Lettre au Ministre Général. Nova Trento, 17 setembro 1904. MUSCAP/AD/PSCJ 18. Igual opinião tem Frei Pacifique de Bellevaux: BELLEVAUX, Pacifique de. Lettre au Ministre Provincial. Porto Alegre, 26 février 1905. AC/Lettres des Missionnaires/P Pacifique.

¹²⁰⁹ [...] *les gens aiment les Frati comme missionnaires et non comme Curés.* (SAINT-JEAN D’ARVES, Alfred de. Lettre au Ministre Provincial. Alfredo Chaves, 13 aout 1904. AC/Lettres des Missionnaires/P Alfred).

¹²¹⁰ GILLONNAY, 2007, p. 265 – Carta de 28 de junho de 1903.

¹²¹¹ GILLONNAY, 2007, p. 293 – Carta de 28 de julho de 1904.

inclinação. Meu objetivo ao vos propor a modificação em questão era de deixar o Pároco mais capuchinho. Parece-me que todos tomam a mania de receber e de dar, como se ninguém tivesse nada de votos. Eu queria simplesmente advertir no sentido de não favorecer esta tendência. Eu não tinha outro objetivo a não ser esse.¹²¹²

Além dos problemas suscitados pelos compromissos que os frades-párocos assumiam, outro apareceu na medida em que eles, ao administrarem os recursos financeiros da paróquia, ganhavam autonomia econômica em relação à fraternidade e, ao invés de utilizar os recursos advindos do ministério paroquial em favor da fraternidade tal como era o objetivo inicial, retinham os recursos para a paróquia. A situação chegou a tal ponto que foi elaborado um regulamento provisório para ordenar as relações entre as paróquias e as fraternidades.¹²¹³ Tal regulamentação não encontrou unanimidade, pois privava os párocos dos recursos para a paróquia. Por outro lado, deixando nas mãos dos párocos todo o rendimento da paróquia, o guardião da fraternidade perdia sua autoridade sobre o pároco. E, o que era mais grave: ao administrar dinheiro, os párocos poderiam ser tentados a desviar-se da vida de pobreza exigida pela regra franciscana. O dilema foi assim apresentado pelo superior da missão:

O Regulamento provisório proposto para os religiosos párocos parece ter que ser modificado e profundamente modificado. Ele não satisfaz nem aos Párocos nem aos Guardiães. Por ocasião da Visita recebi numerosas observações. 1º - O décimo das receitas ordinárias dá apenas uma soma irrisória aos Párocos. Eu achei obrigatório permitir-lhes reter o décimo de todos os honorários (exceto as Missas) até que Vossa Reverenda Paternidade tenha sido avisado e se tenha pronunciado. 2º - Os Guardiães se queixam que eles dependem dos Párocos e que se o Pároco quisesse poderia reduzir à fome o Guardião e sua Comunidade. Um Guardião nem mesmo queria aceitar o cargo de Superior em tais condições. 3º - Estes Párocos, assim autorizados a ter caixa e dinheiro, é um grande chute dado à pobreza seráfica. Há queixas quanto ao fato de que os Superiores, por causa do mal dos tempos, devam ter dinheiro, etc, etc e tenham que fazer tantas coisas contrárias à regra. Há razões nas queixas, pois verdadeiramente resta bem pouco da vida franciscana. Mas, não se poderia arranjar as coisas de modo a que esta necessidade na qual se encontram os Superiores não fosse estendida aos Párocos? 4º - Não se vê bem neste regulamento como e porque os Párocos devem pagar aos Guardiões seus hábitos e sua pensão.¹²¹⁴

¹²¹² GILLONNAY, 2007, p. 340 – Carta de 2 de outubro de 1906.

¹²¹³ “Lendo e meditando o regulamento (ad experimentum) feito para os Padres Párocos, encontrei um grande perigo na colocação em prática dos dois pontos seguintes “-Tomado do total para a sua manutenção, o Pároco poderá consagrar aos pobres, obras, fabriqueiros da paróquia, o 10% das doações. O restante será entregue, no fim de cada mês, no caixa do Pe. Ecônomo do Convento. – O Pároco terá seu número de Missas para ele e seu Coadjutor.” – O perigo que vejo nisto é que – 1º - o Pároco será um homem separado demais da Comunidade tendo uma espécie de poupança. 2º - Nos Conventos onde temos paróquia, não há nada para manter a Comunidade a não ser os emolumentos e os honorários das Missas recebidos pelo Pároco e seu coadjutor, de modo que o Pe. Guardião não terá necessidade de ter um caixa para as missas e as esmolos. Ele dependerá, pouco a pouco, em tudo do Pároco. Acho que poucos Guardiães aceitarão esta situação. Eu proporia então substituir o texto citado antes de publicá-lo pelo seguinte texto: ‘Cada ano, por ocasião da visita, depois de ter-se prestado contas de todas as coisas, o Visitador estabelecerá, em acordo com o Pe. Guardião e o Pároco, a soma que este poderá consagrar às esmolos e às obras ou dar aos fabriqueiros da Igreja, etc. As Missas e os honorários recebidos pelo Pároco serão, como as outras missas e esmolos, versados no caixa do convento ou do Pe. Ecônomo’” (GILLONNAY, 2007, p. 331-332. Carta de 14 de maio de 1906).

¹²¹⁴ GILLONNAY, 2007, p. 403-404 – Carta de 11 de outubro de 1907. A dificuldade de os frades párocos viverem o voto de pobreza será observada também por Frei Jean de Cognin por ocasião da visita realizada no ano de 1910 (COGNIN, Jean de. Rapport de la visite à la mission du Rio Grande du Sud. Porto Alegre, 20

Frei Bruno reconhece que as novidades trazidas pelo fato de os frades administrarem paróquias estão minando os princípios da pobreza e da obediência, dois pilares da vida fraterna. Naquele mesmo ano de 1907, no relatório da visita às fraternidades, ao falar da fraternidade de Garibaldi, constata que outro sustentáculo da vida capuchinha, a oração comunitária, em nome do exercício do ministério paroquial, estava em perigo:

O Pe. Fidèle, no mais bom confrade e muito bom religioso, sob o pretexto dos trabalhos do ministério, raramente se vê no Coro. Os jovens Padres naturalmente o imitam de modo que o Coro está quase que completamente desertado pelos Padres que se ocupam do Ministério. Lembrei na Visita os costumes da Província. Houve protestos respeitosos, no entanto penso que se aterão ao cerimonial, ou quase; e acho que é necessário, para manter um pouco de espírito interior.¹²¹⁵

Mesmo reconhecendo os inconvenientes que o ministério paroquial trazia para a vida fraterna, Frei Bruno não conseguia imaginar a possibilidade de dar um passo atrás. O máximo que ele visualizava era uma regulamentação da vida dos frades que atuavam nas paróquias: “[...] seria bom encarregar o Conselho de examinar a questão e de elaborar, conforme a necessidade, outro regulamento que vos seria submetido antes de ser posto em prática.”¹²¹⁶

De parte do clero diocesano, também houve reações. Por ocasião de uma festa em uma localidade próxima a Caxias, significativo número de padres diocesanos da região se reuniram e puseram-se a murmurar contra o fato de o bispo ter entregue paróquias aos capuchinhos. Quem tomou a defesa dos frades foi o Pe. Mariano Rossi, recém-chegado da Itália:

Os Capuchinhos assumem paróquias, fazem bem, muito bem. Aliás, não podem fazer de outro jeito. Sei, vocês devem saber também, que eles não tinham esta intenção ao chegaram às colônias. O Bispo lhes oferecia paróquias que eles sempre recusaram. Queriam dedicar-se exclusivamente às Missões; serem unicamente missionários. *Mas já não podem mais pregar missões porque vocês, vigários, não só não os convidam, mas não gostam dos exercícios das missões. E quando raramente vocês as promovem, ou melhor, se dignam a permitir uma missão em sua paróquia, vocês sempre receiam que os missionários os prejudiquem financeiramente. Contudo, os Capuchinhos também precisam viver. Reduzidos a quase não poder mais trabalhar nas paróquias de vocês, e não podendo de outra forma prover à sua subsistência, resolveram pedir uma ou duas paróquias. Que é que isso pode fazer a vocês? Estas paróquias não serão talvez tão bem administradas quanto as de vocês e a minha? A supor mesmo, o que não é verdade, que os Padres Capuchinhos nos prejudiquem um pouco, bem feito, é culpa nossa, fomos nós que o quisemos. Eis tudo!*¹²¹⁷

Como percebe-se na afirmação, o clero resiste em admitir que os capuchinhos preguem missões em suas paróquias. E o que os leva a isso, não são razões pastorais, mas econômicas:

dezembro 1910. MUSCAP/AD/PSCJ 18).

¹²¹⁵ GILLONNAY, 2007, p. 407 – Carta de 23 de novembro de 1907.

¹²¹⁶ GILLONNAY, 2007, p. 403-404 – Carta de 11 de outubro de 1907. A solução ao problema parece ter tardado. No relatório da visita realizada em 1910, Frei Jean de Cognin constata os mesmos problemas e solicita ao Ministro Geral orientações para solucioná-lo (COGNIN, Jean de. Rapport au Ministre Général. Porto Alegre, 1 octobre 1910. AGO/H84/II/1908-1931).

¹²¹⁷ D'APREMONT, 1976, p. 141-142. Grifo nosso.

com as missões, os frades prejudicam financeiramente os párocos.¹²¹⁸

Para regulamentar as relações entre os capuchinhos e a diocese e assim manter-se a salvo das reclamações do clero diocesano e de possíveis decisões tomadas unilateralmente por parte do bispo quanto à permanência dos frades nas paróquias, Frei Bruno, a pedido do Provincial de Saboia, tentou estabelecer com Dom Cláudio “Convenções” a respeito das paróquias. A negociação iniciou em 1907, mas não evoluiu devido à possibilidade, naquele momento aventada, de Dom Cláudio deixar a diocese e de esta ser desmembrada.

Outro fator que tornou as negociações difíceis era o do alcance que elas teriam: atingiriam apenas os capuchinhos ou seriam extensivas a outros religiosos, no caso os jesuítas, que também administravam paróquias na diocese? Em alguns momentos os capuchinhos negociaram isoladamente com o bispo. Noutras, incluíram nas negociações os jesuítas. A expectativa, por parte de Frei Bruno, era que Dom João Pimenta, com o qual os frades mantinham um bom relacionamento, assumisse a diocese e fosse possível com ele negociar melhores condições.¹²¹⁹

Com a confirmação da continuidade de Dom Cláudio à frente da diocese,¹²²⁰ Frei Bruno elaborou um rascunho de proposta e partiu para negociar com o bispo. Eram quatro os pontos principais em questão:

Art. I. As paróquias de N[ova] T[rento] são atribuídas indefinidamente aos Capuchinhos por razões conhecidas por Mons. Bispo de P[orto] Alegre e referendadas pela S[anta] Sé. Nenhuma das partes poderá mudar a atribuição a não ser com a expressa permissão de Roma.

Art. II. Se por motivos previstos pelo direito canônico uma parte destas paróquias for desmembrada, Mons. Bispo deverá pedir aos capuchinhos a recusa da parte destacada antes de nela nomear outro Pároco.

Art. III. Conforme o teor da Bula “Romanos Pontífices”, os Padres estão sob a dependência de Mons. Bispo diocesano em tudo o que diz respeito à administração da paróquia.

Art IV. As nomeações se farão por Mons. Bispo a partir da apresentação do Superior regular, o qual se submeterá aos costumes locais aprovados por Roma. Para mudar um Pároco basta que o pedido seja feito, seja pelo Mons. Bispo, seja pelo Superior regular.¹²²¹

As negociações emperraram no tópico II. Os frades queriam a garantia de que as paróquias não fossem desmembradas, o que diminuiria a possibilidade de prover seu sustento.

¹²¹⁸ A resistência do clero diocesano da região, segundo Frei Raphael de La Roche em seu relatório ao Ministro Geral após a visita de 1906, se deve mais a questões econômicas que a pastorais. Segundo ele, os párocos da região, zelosos por sua bolsa, fizeram uma “grève de demandes” contra os frades. Tal situação forçou os frades a assumirem paróquias para poder sobreviver e manter a formação dos estudantes. (LA ROCHE, Raphael de. Rapport de la visite a la mision du Rio Grande du Sud. Chatillon, 18 juillet 1906. p. 7. MUSCAP/AD/PSCJ 18.)

¹²¹⁹ GILLONNAY, 2007, p. 346; 353; 356-357; 385.

¹²²⁰ GILLONNAY, 2007, p. 388 – Carta de 11 de julho de 1907.

¹²²¹ GILLONNAY, 2007, p. 400 – Carta de 1º de outubro de 1907

Mas o bispo não queria perder o poder de criar novas paróquias.¹²²² No início de 1908 as partes desistiram do acordo e decidiram que os frades atuariam a partir do direito comum da Igreja.¹²²³

Entre os frades, os questionamentos sobre a atividade paroquial continuaram. No relatório da visita à missão em 1910, Frei Jean de Cognin, ao lembrar da situação da Província de Saboia e das necessidades da missão nas ilhas Seychelles, observava:

Ainda hoje seria bem difícil saber o objetivo que nossa missão persegue! Estaríamos nós aqui unicamente para fornecer missionários à diocese em vez de preparar pessoas para a Província mãe? Seria bom ter isso claro para dar à nossa missão uma orientação adequada à sua razão de ser.¹²²⁴

6.7 Conclusão do capítulo

A contribuição que os capuchinhos de Saboia, através da administração de paróquias, deram ao projeto de reforma romanizante, foi mais de conteúdo do que de forma. Como percebemos, assumir paróquias não foi uma opção, mas uma imposição da realidade para poder sobreviver e sustentar a formação dos jovens frades, tanto franceses como brasileiros. Foi também uma exigência do bispo que pensava a presença dos frades a partir de sua necessidade de estender a cobertura paroquial sobre todo o território da diocese.

De parte dos frades, houve relutância tanto de quem coordenava a missão como de outros frades que se apegavam às raízes missionárias da província de Saboia. Ao assumirem as paróquias, os frades imprimiram nelas o seu caráter missionário, não colocando o acento na administração, tal como o preconizado pelo CPLA e pela Pastoral Coletiva de 1910, mas priorizando o atendimento da população em seus locais de residência. Tanto na RCI como nos Campos de Cima da Serra, os capuchinhos, mais do que párocos tradicionais, foram missionários em suas imensas paróquias. Sem descuidar da população que habitava os centros urbanos, deslocavam-se por linhas e travessões atendendo os colonos em suas capelas, numa espécie de “mini-missões” ou, nos Campos de Cima da Serra, como “vendedores ambulantes”, indo de fazenda em fazenda para atender os habitantes dispersos pela região.

Destaque deste modo missionário de conceber o ministério paroquial foi o caso de Lagoa Vermelha onde a paróquia foi assumida na perspectiva da evangelização dos indígenas da região. Desta prática inicial dos saboiardos nasceu um modo de atuação que até hoje

¹²²² GILLONNAY, 2007, p. 398 – Carta de 1º de outubro de 1907.

¹²²³ GILLONNAY, 2007, p. 421 – Carta de 30 de agosto de 1908

¹²²⁴ *Actuellemente encore il serait fort difficile de savoir le but que poursuit notre mission! Sommes-nous ici uniquement pour fournir des missionnaires au diocese, ou bien por préparer des sujets à la mère province?... Il serait bien de le savoir afin de donner à notre mission une orientation en rapport avec sa raison d'être.* COGNIN, Jean de. Rapport de la visite à la mission du Rio Grande du Sud. Porto Alegre, 20 decembre 1910. MUSCAP/AD/PSCJ 18.

caracteriza a atuação capuchinha nas paróquias a eles confiadas: mais centrada na atenção ao povo que na administração propriamente dita.

Quanto ao conteúdo, no entanto, a atuação dos capuchinhos no ministério paroquial se ateve ao preconizado pelo projeto reformador: catequese e sacramentalização ocuparam a maior parte do tempo e das energias dos frades.

Outro aspecto a ressaltar, foram os efeitos internos à vida capuchinha resultantes da assunção de paróquias: os frades foram cooptados pelo projeto reformador e renunciaram ao seu carisma missionário para integrar-se no projeto eclesial. O carisma franciscano foi obscurecido pela força da instituição eclesial. Os conflitos surgidos no seio das fraternidades em que havia frades-párocos são o sintoma deste deslocamento que atingiu não só aos capuchinhos, mas outras congregações religiosas clericais masculinas em que os religiosos, para serem párocos, tiveram que deixar de lado aspectos fundamentais da vivência fraterna: a pobreza, a obediência e a vida fraterna.

7 MISSÕES POPULARES E VISITAS PASTORAIS

Dentre as estratégias utilizadas para a reforma do catolicismo brasileiro, duas merecem atenção especial: as visitas pastorais dos bispos às suas dioceses e as missões populares. Elas são complementares: pelas visitas, o bispo faz chegar a autoridade da Igreja até o povo. Ela também é ocasião de levar a autoridade e os princípios reformadores até o clero que, por inércia ou opção, mantinha-se insensível ou contrário à reforma. Já as missões populares têm como destinatário o povo católico que se mantinha afastado da Igreja ou vivia o catolicismo fora dos padrões considerados ideais a partir dos princípios reformadores.

Também neste último capítulo iniciaremos por uma panorâmica das duas temáticas no âmbito brasileiro, depois sulriograndense e, finalmente, nelas, a atuação dos missionários franceses.

7.1 As missões populares

Mesmo tendo existido desde a antiguidade, as missões populares como um instrumento sistemático da ação pastoral têm sua origem no contexto da reforma tridentina e sua inspiração nos exercícios inicianos. Os primeiros a dedicaram-se a elas foram os jesuítas e os capuchinhos.¹²²⁵ As missões ganharam impulso a partir da criação de congregações religiosas voltadas especificamente para este ministério, como a Congregação da Missão (Lazaristas) fundada por São Vicente de Paulo em 1625 e a dos Padres Redentoristas fundada por Santo Afonso Maria de Ligório em 1732.

Conforme o espírito da reforma, as missões populares tinham dois objetivos básicos: trazer os hereges de volta ao seio da Igreja e animar os católicos desanimados, corrigindo àqueles que não viviam conforme as normas da Igreja. Para todos, a palavra chave é “conversão” como caminho para a salvação individual expresso no lema “Salva tua alma!”.

No Brasil colonial e imperial, as missões populares partiam do pressuposto de que toda a sociedade era cristã. Seu objetivo era a renovação da vida de fé daqueles que se afastavam da Igreja ou tinham uma vida cristã desregrada, especialmente no que concerne à ortodoxia da fé, da moral familiar e da convivência entre os habitantes da localidade. Confissão e matrimônio eram os principais instrumentos para a correção dos erros.¹²²⁶

Para ser eficaz, o missionário devia ser um grande orador capaz de convencer as

¹²²⁵ DREHER, Martin N. *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013. p. 312; D'ALATRI, 1998, p. 39-41.

¹²²⁶ FRAGOSO, 2008, p. 209; MATOS, 2002, p. 95.

pessoas a mudarem de vida. A habilidade oratória era auxiliada pela temática abordada. Morte, juízo, inferno e paraíso eram descritos de modo a fazer os pecadores temerem, tremerem e se converterem. Blasfêmia, violência e luxúria eram os pecados que levavam ao inferno. Já o céu, era apresentado como o lugar do encontro com Deus, com os santos e com os anjos. Para nele chegar, o católico contava com um auxílio infalível: a Virgem Maria.

Para evitar que as novas gerações de católicos crescessem na ignorância religiosa e fossem facilmente induzidas ao erro, a catequese se constituía na atividade privilegiada durante as missões. Pela manhã, os missionários dedicavam-se ao ensinamento da doutrina às crianças separadas por grupos de meninos e meninas. O método utilizado era o de perguntas e respostas. Aqueles que demonstrassem ter assimilado as verdades da fé, eram admitidos à Primeira Comunhão. Na parte da tarde, a exposição doutrinária era feita aos jovens e adultos, também separados por sexo. A base para a pregação era um texto dos evangelhos ou da vida dos santos. O objetivo era levar o adulto à confissão e, na sequência, à comunhão sacramental.

No caso de necessidade, durante a missão, o povo todo da localidade era mobilizado para trabalhos comunitários como a construção ou reparação da igreja, do cemitério ou de alguma outra obra de interesse da comunidade: estrada, açude, fontes.

Em cada localidade os missionários permaneciam de nove a doze dias e sua presença alterava a rotina tornando-se um acontecimento único na vida das populações dispersas nas florestas, campos e beiras de rio. Mesmo sendo o conteúdo e o método construídos dentro do espírito da reforma, as missões sintonizavam com dois elementos fundamentais da religiosidade popular: a expiação e a festa. Segundo Fragoso, durante a missão,

[...] não devia haver festividades “externas”, mas todo o ambiente das “santas missões” era como que uma festa “sagrada” [e] [...] se a temática das pregações carregava muitas vezes as tintas nos “castigos” de Deus, no entanto, isso era contrabalançado por esse caráter de “festa” sagrada.¹²²⁷

Como vimos acima, as missões populares surgiram e se desenvolveram na Europa como uma atividade apostólica característica da ação das ordens e congregações religiosas nascidas no contexto da reforma. No Brasil, essa característica ganha ainda mais realce devido ao padroado que faz do padre secular, mais do que um pastor de almas a serviço da Igreja, um funcionário público a serviço do Estado. O clero secular normalmente restringia sua atuação aos peninsulares residentes nas cidades. Mesmo os filhos dos portugueses não eram considerados pelo clero secular como sua responsabilidade. Negros, índios e a população dispersa no interior ficaram sempre sob a responsabilidade dos religiosos.¹²²⁸

¹²²⁷ FRAGOSO, 2008, p. 209.

¹²²⁸ PRIEN, 1985, p. 385.

7.1.1 As missões populares no Brasil

Durante o período colonial, os capuchinhos foram os religiosos que se destacaram na pregação de missões populares. Depois da Independência, em meio ao vai-e-vem da política do Padroado, eles mantiveram-se como símbolo da pregação popular até o fim do Império.¹²²⁹

Em 1819 os padres lazaristas, trazidos inicialmente com a finalidade de dedicaram-se à conversão dos indígenas, reencontraram seu carisma original nas missões populares.¹²³⁰ Em 1842 os jesuítas retornaram ao país e, juntamente com o trabalho nas escolas, fizeram da pregação de missões populares uma de suas atividades principais.¹²³¹

Com a proclamação da República, um novo cenário se abriu para a ICAR e as missões populares nele ganharam destaque. Entre as instruções que o Cardeal Rampolla, através do internúncio Spolverini, transmitiu aos bispos brasileiros no momento imediatamente posterior à Proclamação da República, estava uma referente às missões populares. Elas são indicadas como um remédio para a ignorância do povo a respeito da doutrina e da prática católica.¹²³²

A Pastoral Coletiva de 1890 não fez nenhuma referência às missões populares. Elas foram tema do CPLA de 1899. Os poucos quatro números (n. 712-715) que lhe foram dedicados revelam o pouco interesse dos bispos com o assunto. O texto não faz nenhuma referência aos conteúdos e, surpreendentemente, também não aos sacramentos. Apenas afirma que os párocos são os primeiros responsáveis pelas missões e que é desejável que os religiosos sejam os que se dediquem a estas tarefas (n. 714). A única novidade que se poderia destacar é a referência às missões nas cidades grandes, uma realidade pastoral com a qual a ICAR estava pouco afeita. Nelas, após o encerramento das missões, deve-se realizar retiros espirituais inicianos em casas separadas para homens e mulheres. Para os retiros, “escojan los asuntos de meditación que saben que moverán más à su auditorio; pero absténganse de toda representación o aparato, que pueda parecer indecoroso, o pueda dar ocasión a los impíos para burlarse de las verdades de nuestra fe” (n. 715).

O tema foi retomado pelos bispos brasileiros na Pastoral Coletiva de 1910. As missões são apontadas como meio eficaz para recolocar o povo católico no caminho da verdadeira fé e

¹²²⁹ Sobre a presença e missão dos capuchinhos no período colonial e no império, ver: 1.6.1. O relatório do Ministério da Justiça de 1842 assim descreve o trabalho missionário capuchinho nos primeiros dois anos após o seu restabelecimento: “Admiráveis têm sido nas províncias do Maranhão, Pernambuco e Sergipe e entre os rios Tocantins e Araguaia, os frutos colhidos das missões de alguns poucos capuchinhos que um dos meus predecessores mandou vir da Itália. É também admirável a constância e fervor evangélico com que esses homens de paz penetram os nossos sertões, no meio das maiores provações e trabalhos, unicamente com o fim de converter homens perdidos para a Religião e para a sociedade” (Apud AZZI, 1975, p. 128).

¹²³⁰ HAUCK, 2008, p. 103.

¹²³¹ MATOS, 2002, p. 95.

¹²³² RAMPOLLA, 1997, p. 455.

de uma exemplar vida cristã (n. 74). Preocupados em reforçar o sistema paroquial como o modo ordinário da presença da Igreja, os bispos afirmam que a responsabilidade primeira pela realização das missões populares é do pároco e elas devem ser realizadas, pelo menos, de três em três anos, não somente nas cidades, mas também nas capelas do interior (n. 75).

Quanto ao desenvolvimento das missões, elas devem estender-se por, pelo menos, oito dias. Dois são os conteúdos principais a serem desenvolvidos nas pregações realizadas duas vezes por dia. Uma pregação será sobre a catequese e a outra “[...] versará sobre os novíssimos, sobre as verdades fundamentais da Religião, mandamentos de Deus e da Igreja, sacramentos, e obrigações gerais e particulares do cristão.” (n. 75, §4).

Além de não perturbar o serviço paroquial (n. 75,§6) os missionários devem ter cuidado para não envolver-se com questões políticas e outras questões locais (n. 75,§11). Fica assim preservado o objetivo último das missões populares dentro da perspectiva da reforma que é o de fortalecer a estrutura paroquial e afastar a Igreja de todo envolvimento com as questões mundanas. A conversão do povo, feita através da catequese e da pregação dos novíssimos, tem como objetivo a salvação das almas.

7.1.2 Missões populares no Rio Grande do Sul

Durante o período colonial, a presença de religiosos no RS para a pregação de missões populares foi esparsa. Apenas jesuítas e capuchinhos dedicaram-se a tais atividades. Entre os jesuítas são lembrados os nomes de Bento de Nogueira e Francisco de Faria que, chegados a Rio Grande para o ministério entre os indígenas remanescentes das Missões aldeadas na região do Estreito, no ano de 1749 pregaram missões na região entre Rio Grande e o Chuí. Dos capuchinhos são lembrados os Freis Fernando de Piacenza e Marcelo de Gradisca que, entre 1781 e 1782 pregaram missões nas paróquias da Campanha. Nos anos de 1804 e 1805, Frei Urbano de Bástia missionou em 30 paróquias e curatos da região da fronteira.¹²³³

As missões populares voltaram a ser uma atividade constante a partir do retorno dos jesuítas no ano de 1842. Já na década de 1840, ao lado do trabalho educacional em Porto Alegre e São Leopoldo e das missões junto aos indígenas do Alto Uruguai, os jesuítas pregaram missões populares, entre outros lugares, em Pelotas, Porto Alegre, São Leopoldo, Viamão, Cruz Alta, Santo Antônio da Patrulha e Rio Grande.¹²³⁴

Conforme descreve Barea, mesmo em Porto Alegre, a missão foi exitosa:

¹²³³ RUBERT, 1994, p. 162-163.

¹²³⁴ RUBERT, 1998, p. 292; SCHUPP, Ambros. *A missão dos jesuítas alemães no Rio Grande do Sul*. São Leopoldo: Unisinos, 2004. p. 22-25.

Em 25 de março de 1843, iniciaram a santa missão na antiga Matriz, com frequência tal, que nem a terça parte do povo achou acomodação no templo, e no dia da comunhão geral, oito sacerdotes atendiam as confissões, desde a manhã até o meio-dia, e muitos penitentes só puderam ser atendidos nos dias seguintes.¹²³⁵

Sobre o trabalho missionário dos jesuítas, temos um interessante relato de uma missão pregada pelo Pe. José von Lassberg (1851-1946) no vale do Rio das Antas, provavelmente em Veranópolis, no ano de 1898:

Foi assim ou ao menos idêntico meu programa diário da última semana: ida à igreja pelas 4h30min da manhã, abrindo eu mesmo a porta. Em breve o início das confissões. Sobrando algum tempo – o que era raro –, eu catequizava os ‘brasileiros’ (lusos). Missa com instruções sobre o Decálogo (em si pregação, de missões populares). Muitas vezes havia pregação polonesa antes da missa e italiana depois da missa. Em seguida batizados, seguindo-se doutrina de 4 a 5 horas para as crianças polonesas. Em prosseguimento, catequese italiana e, por fim ainda, ao escurecer, o atendimento dos brasileiros. Conforme o caso, também confissões noite-a-dentro. A tudo isso juntaram-se, à noite, conferência com os fabriqueiros, revisão das contas da igreja e coisas semelhantes. Após a missa matutina, tomava eu boa merenda, possivelmente acompanhada de carne, ovos ou queijo. Pelas 4 da tarde, café, e um sólido jantar à noite. Conservava eu assim minhas forças.¹²³⁶

Como pode-se ver, a maior parte do tempo e da atividade do missionário era dedicada à pregação, à catequese e às confissões, atividades importantes no processo de implantação da reforma romanizante.

7.2 Os capuchinhos de Saboia e as missões populares

Os capuchinhos de Saboia são herdeiros de uma longa tradição na pregação de missões. “Província das Missões” é um dos títulos que os frades saboiardos sempre fizeram questão de ostentar.¹²³⁷

A implantação dos capuchinhos na Saboia deu-se em 1575, sob o impulso de São Carlos Borromeu (1538-1584), bispo de Milão, que pretendia conter o avanço da Reforma protestante na região. Sob a proteção de Francisco de Sales (1567-1622), os frades se notabilizam por trazer de volta à fé católica os que haviam aderido ao calvinismo. No combate aos protestantes forjou-se uma linhagem de frades missionários que marcaram o século XVII: Esprit de Baume, Antoine de Tournon, Chérubin de Maurienne, Sébastien de Maurienne, Augustin de Asti, Maurice de La Morra, Francis de Chambéry, Dominique de

¹²³⁵ BAREA, 2004, p. 175.

¹²³⁶ Apud: RABUSKE, 1978, p. 107-108. Doutor em Direito Canônico e hábil em 15 línguas, Pe. José von Lassberg chegou ao Brasil em 1897. Residindo em Lajeado, visitava as colônias polonesas em toda a serra gaúcha. No início de outubro de 1899 visitou os capuchinhos em Garibaldi. Além de encontrar-se com seu irmão, Maximiliano, que frequentemente se hospedava no convento, queria convencer os frades a atender os poloneses que, na falta de um padre, ameaçavam aderir a uma igreja protestante, como haviam feito seus conterrâneos de Curitiba (D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 66-67. AC/11A)

¹²³⁷ COGNIN, 1935, p. 262.

Chambéry, Diègue de La Cité-Neuve, Joseph de La Bâthie e Jean de Maurienne.¹²³⁸

Enquanto alguns frades se mantinham fixos nas cidades vizinhas a Genebra e, nelas, através da pregação e da catequese, tentavam trazer de volta ao catolicismo aqueles que o haviam abandonado, outro grupo desloca-se pelas montanhas e vales com a mesma finalidade. Ponto culminante da missão era o exercício das “Quarenta Horas”: durante quarenta horas, na presença da eucaristia exposta solenemente em um altar construído na praça central da cidade, os frades se revezavam, de hora em hora, na pregação, intercalada por cânticos, para a população que acorria em grupos por sexo, idade e condição social.¹²³⁹

Na missão realizada na cidade de Annemasse, no ano de 1597, a celebração das “Quarenta Horas”, coordenada por Frei Chérubin de Maurienne, reuniu uma multidão de mais de 30 mil pessoas.¹²⁴⁰ O êxito foi tal que, além de conferir aos frades o título de Missionários Apostólicos, o papa Clemente VIII convidou Frei Chérubin para uma visita a Roma. Visando a conversão dos hereges, duas propostas foram levadas pelo frade francês ao papa nos anos de 1600-1601. A primeira era a da fundação, na cidade de Thonon, de uma Universidade católica para a formação técnica de jovens a fim de que estes fossem protegidos das influências heréticas presentes nos meios universitários. Seria, no entanto, a segunda proposta a acolhida por Clemente VIII e concretizada, 21 anos mais tarde, por seu sucessor Gregório XV, através da criação da congregação da “Propaganda Fide” em 1622.¹²⁴¹

Com o passar do tempo, a missão popular capuchinha ganhou uma identidade própria:

[...] ela consistia numa série de exercícios espirituais pregados durante um tempo determinado, mais ou menos longo; ela continha quatro exercícios por dia, e algumas vezes, conforme a necessidade, dos quais duas eram pregações e dois catecismos. No primeiro exercício, tratava-se dos mandamentos de Deus; no segundo, do símbolo e dos artigos de fé; no terceiro, dos sacramentos, particularmente da confissão e da comunhão. O quarto ficava à escolha dos missionários, e consistia num tema para emocionar os fiéis e levá-los à contrição e à penitência. Havia também instruções familiares sobre a vida cristã, a piedade, as ações do dia, a oração, o exame de consciência, o modo de se preparar para a confissão, de se confessar, de comungar, etc.¹²⁴²

¹²³⁸ IRIARTE, 1985, p. 350-355.

¹²³⁹ COGNIN, 1938, p.15. Sobre a celebração das Quarenta Horas, ver: D’ALATRI, 1998, p. 82.

¹²⁴⁰ LES CAPUCINS, 1958. p. 4.

¹²⁴¹ COGNIN, 1933, p. 19-20. A participação dos capuchinhos na criação da “Propaganda Fide” parece ter sido mais indireta do que direta. Segundo Cognin, foi Gerônimo de Narni o capuchinho que convenceu Gregório XV a fundar a “Propaganda Fide”. Outras fontes indicam uma participação mais modesta: “[...]i suoi ripetuti inviti al papa e ai cardinali perché mandassero missionari in tutto il mondo influirono indirettamente sulla decisione di Gregorio XV di fondare la congregazione di Propaganda Fide” (GIROLAMO de Narni. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-da-narni_%28Dizionario-Biografico%29/ Acesso em 28 novembro 2014). Sobre Gerônimo de Narni, ver: CRIUSCULO, 2007, p. 553-564; D’ALATRI, 1998, p. 84.

¹²⁴² [...] elle consistait en une série d’exercices religieux prêchés pendant un temps déterminé, plus ou moins long; elle comportait quatre exercices par jour, et quelquefois plus, selon le besoin, dont deux prédications et deux catéchismes. Dans le premier exercice, on traitait des commandements de Dieu; dans le second, du symbole ou des articles de foi; dans le troisième, des sacraments, et particulièrement de la confession et de la

Quanto à forma, o primado era dado à simplicidade e à clareza de modo que fosse compreensível a todos. O ideal é um discurso o mais simples possível, atento aos dogmas da fé católica, sem destaques, nem curiosidades, sem nenhum ornamento estranho e sem sutilezas. O objetivo era levar os ouvintes ao sacramento da confissão. Esta só seria administrada depois que a pessoa estivesse devidamente preparada para tal. Os que não tivessem participado dos exercícios, não eram admitidos ao confessorário.¹²⁴³

A missão concluía com a cerimônia das “Quarenta Horas” e uma procissão geral com o Santíssimo Sacramento. Para dar continuidade à obra missionária, em cada lugar eram fundadas confrarias do Santíssimo Sacramento, do Santo Rosário e da Doutrina Cristã.¹²⁴⁴

No início do séc. XIX, após a tormenta revolucionária que deixou a Ordem em completa desorganização, os capuchinhos, sob a liderança de Frei Eugène de Rumilly, restabeleceram a Província de Saboia. A primeira atividade retomada foi a das missões populares. Depois de um longo trabalho de formação de novos missionários, no ano de 1828, foi reiniciada a pregação nas dioceses de Chambéry, Tarentaise e Maurienne.

Para dar uniformidade à atividade, foram organizados Regulamentos ou Diretórios para o uso dos missionários.¹²⁴⁵ Neles são descritos, nos mínimos detalhes, todos os passos da missão. Às 5 horas da manhã, enquanto um dos missionários, do alto do púlpito, dirige a oração da manhã seguida de um exame de consciência, os outros celebram a missa em voz baixa. Meia hora depois inicia-se a audiência de confissões que se prolonga até às 9 horas quando tem lugar o principal exercício da manhã que é constituído por um novo exame de consciência, mais prolongado que o precedente e adaptado às necessidades da paróquia. Segue-se a celebração da missa presidida pelo pároco do lugar. A pregação é feita por um dos missionários. Durante a missa, exceto no momento da consagração, são alternados momentos de silêncio e cânticos penitenciais. No final da missa, o missionário prega novamente, de preferência sobre um tema relacionado à Paixão. Após a missa, novamente confissões. As atividades da tarde iniciam às 14 horas com a recitação do rosário seguida de catequese para as crianças. Em seguida é realizada uma “conferência com interlocutor” para os adultos e uma

communion. Le quatrième était au choix des missionnaires, et consistait en un sujet propre à émouvoir les fidèles et à les porter à la contrition et à la pénitence. Il y avait aussi des instructions familières sur la vie chrétienne, la piété, les actions de la journée, la prière, l'examen de conscience, la manière de se préparer à la confession, de se confesser, de communier, etc. COGNIN, 1933, p. 52.

¹²⁴³ COGNIN, 1933, p. 51-52. Segundo as Constituições de 1608, os capuchinhos só podiam atender confissões de seculares em casos excepcionais, como o de missões populares entre os hereges (D'ALATRI, 1998, p. 85).

¹²⁴⁴ COGNIN, 1933, p. 53.

¹²⁴⁵ Em 1919 os diretórios foram unificados e adaptados às novas realidades. Ver: DIRECTOIRE des missions préchées par les Frères Mineurs Capucins de la Province de N. D. des 7 Douleurs. [s.l]:[s.n.], [1919?], p. 4.

meditação final após a qual os missionários ficam novamente à disposição para confissões.¹²⁴⁶

A “conferência com interlocutor” tinha como objetivo criar, de forma teatral, o clima para o discurso apologético de modo que a temática exposta fosse facilmente compreensível para o comum do povo. Enquanto um missionário fazia o papel de defensor da fé, o outro, o interlocutor, assumia a tarefa de questionador. Para que o exercício não caísse no espetaculoso ou ridículo ou se tornasse embaraçoso para o pregador, algumas regras eram seguidas:

A) O pregador da conferência deve, após o exórdio, anunciar a tese e convidar o interlocutor a apresentar suas objeções. Ele as refuta com uma argumentação clara, calma e vigorosa, em um tom seguro que exclui qualquer sombra de hesitação. Não se passa a outra objeção antes de refutar a precedente de uma forma absolutamente vitoriosa. Ele conclui com uma peroração plena de força e de unção.

B) O interlocutor deve: 1º jamais afetar um tom zombeteiro de cinismo ou de incredulidade; 2º manter-se como digno ministro de J.C. perguntando com simplicidade e seriedade uma resposta às dificuldades do povo e um remédio para suas dúvidas; 3º jamais propor outras objeções que as concertadas com o pregador; 4º não falar mais do que o necessário para dar variedade e motivação à instrução; 5º recapitular brevemente as respostas dadas, confessando que foram entendidas e que são verdadeiras; 6º apresentar suas questões com clareza e concisão, temperando-as com o sal da sabedoria e lhes dando uma forma viva, mas respeitosa do decoro. Ele evitará provocar risos excessivos e inconvenientes ao seu caráter de ministro de J.C. e ao lugar santo.¹²⁴⁷

As conferências com interlocutor eram realizadas duas vezes por semana. Caso o diretor da missão considerasse útil, o número podia ser ampliado. Para quebrar o ritmo das missões que podiam se prolongar por até quarenta dias, eram realizados quatro exercícios extraordinários revestidos de caráter solene e teatral: 1) Consagração à Santa Virgem pelo bom êxito da missão; 2) Perdão Honorável pelas ofensas cometidas contra Jesus eucarístico; 3) Comemoração dos Mortos da paróquia; 4) Renovação das Promessas do Batismo.

A mais marcante era a terceira, a comemoração dos mortos, realizada na terceira semana da missão e assim descrita por Frei Jean de Cognin:

Um cadafalso é erguido no meio da igreja. Na hora normal, missa solene pelos mortos da paróquia. Depois do Evangelho, canta-se o cântico: *No fundo das almas ardentes!*, seguido de sermão sobre o purgatório. No fim da missa, silêncio absoluto e, se possível, procissão até o cemitério; no cemitério, nova pregação substancial, curta, piedosa e muito emocionante, indicada para o lugar e as circunstâncias. O

¹²⁴⁶ COGNIN, 1933, p.158-160.

¹²⁴⁷ A) *Le prédicateur de la conférence doit, après l'exorde, énoncer la thèse et inviter le contradicteur à présenter ses objections. Il les réfute dans une argumentation claire, calme, vigoureuse, d'un ton assuré qui exclut jusqu'à l'ombre d'une hésitation. On ne passe à une autre objection qu'après avoir réfuté la précédente d'une manière absolument victorieuse. Il termine par une péroraison pleine de force et d'onction.* B) *Le contradicteur doit: 1º ne jamais affecter le ton railleur du cinisme ou de l'incredulité ; 2º rester digne ministre de J. C. demandant avec simplicité et sérieusement une réponse aux difficultés du peuple et un remède à ses travers ; 3º ne jamais proposer que des objections concertés avec le prédicateur ; 4º ne parler qu'autant qu'il le faut, pour mettre de la variété et de l'apropos dans l'instruction ; 5º récapituler très brièvement la réponse faite, avouant qu'on l'a comprise et qu'elle est vraie ; 6º poser ses questions avec clarté et concision, en les assaisonnant du sel de la sagesse et en leur donnant une forme vive mais respectueuse des bienséances. Il évitera de provoquer des rires excessifs et inconvenants à son caractère de ministre de J. C. et au lieu saint.* DIRECTOIRE des missions..., [1919?], p. 17-18.

missionário termina pela recitação em voz alta de um *Pater* e de uma *Ave* pelas almas do purgatório e sai-se silenciosamente do cemitério.¹²⁴⁸

Para dar mais eficácia à missão, por volta de 1880, os missionários confeccionaram um manual com as práticas de piedade e uma relação de cânticos para ajudar os fiéis na participação das missões. Para o cultivo pessoal do missionário, usava-se um manual ou livro de bolso com meditações e exercícios de espiritualidade.¹²⁴⁹

7.2.1 Missões entre os imigrantes italianos

Estabelecidos em Garibaldi no dia 18 de janeiro de 1896, Frei Bruno e Frei León lançaram-se de imediato à pregação de missões populares. Em carta de 20 de março, Frei Bruno narra as primeiras missões realizadas menos de dois meses depois da chegada:

Nos primeiros dias deste mês nós fizemos os exercícios na capela de São Marcos [...]. Nós pregamos duas vezes por dia, fizemos catecismo para as crianças e terminamos os exercícios para a Primeira Comunhão. Houve entusiasmo. Nunca se tinha visto coisa semelhante no Brasil. Há um bem enorme a se fazer a essas pobres almas. [...] Passado o tempo pascal, retomaremos nossas pequenas missões nas colônias.¹²⁵⁰

Pouco mais de três meses depois, relata o êxito e a crescente demanda por missões:

Nós nos lançamos agora nas missões e se nós escutássemos a necessidade do povo e as solicitações dos fiéis, não se tomaria nenhum descanso. Graças a Deus nós temos êxito em todos os lugares aonde vamos. O povo se entusiasma e nos mostram uma grande simpatia. É um ministério árduo, mas cheio de consolação. Creio que fazemos um verdadeiro bem.¹²⁵¹

O método de trabalho utilizado é o empregado na França:

Nós temos feito um certo número de exercícios, uma quinzena ao menos, um pouco espalhados pelas paróquias das Colônias. Ordinariamente nós não vamos dar estes exercícios na Igreja Paroquial, mas nas capelas distantes, as quais são muito abandonadas e privadas de socorro religioso. Nós ficamos numa das boas casas do

¹²⁴⁸ *Un catafalque est dressé au milieu de l'église. A l'heure ordinaire, messe solennelle pour les morts de la paroisse. Après l'Evangile, cantique: Au fond des brûlants abîmes! , sermon sur le purgatoire. La messe terminée: absoute solennelle et, si possible, procession au cimetière; là, nouvelle absoute et allocution substantielle, courte, pieuse et très émouvante, indiquée par le lieu et les circonstances. Le missionnaire termine par la récitation à haute voix d'un Pater et d'un Ave pour les âmes du purgatoire et l'on sort silencieusement du cimetière.* COGNIN, 1933, p. 161-162.

¹²⁴⁹ LADISLAS, R. P. *Méditations à l'usage du missionnaire capucin*. Paris: Oeuvre de Saint François d'Assise, 1897. O livro visava oferecer um subsídio prático para o cultivo da espiritualidade do missionário: "De même que l'ouvrier pressé par le travail prend rapidement la bouchée qui le soutient, ainsi le missionnaire écrasé par le ministère doit se nourrir chaque jour d'une pensée que l'éclaire sur ses importantes fonctions. Cette raison nous presse depuis longtemps d'offrir à nos laborieux confrères des méditations brèves, pratiques et toutes spéciales sur leurs devoir d'état. Puissions-nous: 1. Ne pas passer un jour sans en lire au moins quelques lignes, afin de les bien graver dans notre mémoire; 2. Sans prendre une résolution très pratique pour l'émendement de notre vie dans la journée même. Ainsi en conservant l'esprit de saint oraison tant recommandée par notre séraphique Père, nous multiplierons nos forces et nous aurons une action plus puissante pour ramener les âmes aux pieds de Jésus-Christ." A primeira parte do livro é dedicada a meditações que visam à santificação pessoal do missionário. A segunda parte, à santificação das almas. Cada meditação, depois do enunciado do tema, apresenta uma frase bíblica, uma pequena meditação sobre o tema e sugestões de resoluções para por em prática o meditado.

¹²⁵⁰ GILLONNAY, 2007, p. 33-34.

¹²⁵¹ GILLONNAY, 2007, p. 35 – Carta de 30 de junho de 1896.

lugar. [...] Desde o amanhecer nós atendemos as *confissões*. Às dez horas, *exame de consciência e pregação* na Missa. Depois da Missa, os *Batismos*, normalmente muito numerosos, pois a distância impede de levar as crianças à Igreja paroquial, de modo que eles devem seguidamente esperar 6 meses ou mais para serem batizados. Pela tarde, às 2 horas, *catecismo* até às 5 horas, para preparar os jovens para a 1ª *Comunhão*. Depois recomeçam as *confissões*. Estes exercícios duram 8 dias e durante esse tempo ninguém trabalha nesta localidade. Deus parece abençoar nossos trabalhos. *Todos se confessam e seguidamente as pessoas vêm de muito longe e esperam até dois dias para poder se confessar.*¹²⁵²

Pregação, confissão, batizados e catequeses para a primeira comunhão são as atividades principais. Dentre elas, como o destaca a última frase, a mais importante é a confissão. Apenas durante o ano de 1898, nas 40 capelas ou igrejas onde os frades pregaram missões, foram realizadas 15.590 comunhões; 146 Primeiras Comunhões; 193 Batismos; 139 unções de enfermos e 532 pregações ou catequeses.¹²⁵³

O mesmo Frei Bruno, 25 anos depois, ao narrar os inícios da presença capuchinha no RS, apresenta as missões como o primeiro trabalho dos frades:

Os dois missionários se lançaram então ao trabalho. E que trabalho! [...] Em todos os principais centros coloniais os missionários eram requisitados. Durante estas missões era um trabalho inaudito. Todos os dias ficava-se sentado no confessionário desde as três horas da manhã até tarde da noite. Os penitentes esperavam até três dias para poder se confessar. [...] Esta boa gente escutava com avidez a palavra de Deus da qual estavam há muito tempo parcialmente privados. *Todos queriam colocar em ordem sua consciência através de uma boa confissão*. Os doentes, aproveitando de nossa passagem, nos pediam à sua cabeceira; numerosas crianças se preparavam com cuidado e vinham com fervor receber a primeira comunhão. Os casais em guerra, os vizinhos em litígio submetiam suas disputas à arbitragem dos missionários.¹²⁵⁴

¹²⁵² GILLONNAY, 2007, p. 57 - carta de 25 janeiro 1897. Grifos nossos.

¹²⁵³ GILLONNAY, 2007, p. 119. Carta de 12 de janeiro de 1899. Para comungar, a confissão era obrigatória.

¹²⁵⁴ *Les deux missionnaires se mirent donc au travail. Et quel travail ! [...] On voulut des missions dans les principaux centres coloniaux. Durant ces missions c'était un travail inouï. Tous les jours on était assiégé au confessionnal depuis trois heures du matin jusque bien avant dans la nuit. Des pénitents attendaient jusqu'à trois jours pour pouvoir se confesser. [...] Ces braves gens écoutaient avec avidité la Parole de Dieu dont ils étaient en partie privés depuis de longues années. Tous voulait mettre ordre aux affaires de leur conscience par une bonne confession. Les malades profitant de notre passage nous appelaient à leur chevet ; et nombreux enfants se préparaient avec soin et venaient avec ferveur recevoir la première communion. Les ménages en guerre, les voisins brouillés soumettaient leurs différends à l'arbitrage des missionnaires.* GILLONNAY, 1921A, p. 117. Grifo nosso. Muito semelhante é a narrativa apresentada por D'Apremont: "Eis, em rápidas pinceladas, um dia do missionário: São dois sacerdotes; desde a madrugada ouvem o trotar dos cavalos. Lá fora conversam em surdina com receio de acordar os Missionários. [...] E os dois filhos de S. Francisco, que deitaram de batina, lavam às pressas o rosto com água bastante limpa, enxugando-se numa pequena toalha que logo mais servirá de toalha de mesa, no almoço. Uma oraçãozinha e, ei-los no confessionário, que não é uma obra-prima de marcenaria; serve para as confissões de senhoras, os homens preferem confessar-se face a face. Depois de uma ou duas horas, um dos Padres celebra a primeira missa. No decorrer da manhã, de tempos em tempos, é distribuída a santa Comunhão. A pregação é feita durante a missa ou logo depois. Quando possível o celebrante toma um gole de café e volta ao confessionário. Pelas 10 horas há a segunda missa, durante a qual ou logo depois, um dos sacerdotes vai fazer de 'juiz de paz' reconciliando inimigos ou apaziguando desavenças familiares; preparam os noivos, batizam, etc. pelo meio-dia um almoço rápido e, quando possível, um descanso de 15 minutos, para voltar às confissões e preparação à primeira comunhão. Pelas duas e trinta, grande afluência na Igreja. Pelas quatro ou cinco horas, pregação e novamente confissões. Quando as confissões diminuem, há ensaio de cantos; e o trabalho de atendimento prossegue até às 9 ou 10 horas da noite. Ao anoitecer, há bênção do SSmo. Sacramento, seguida de pregação. No início, o trabalho era encerrado pelas dez da noite, embora a

Neste relato, além dos elementos já presentes nos anteriores, aparece também como atividade importante na missão a administração do sacramento da Unção dos Enfermos e a intermediação nas disputas familiares e entre os vizinhos.

O êxito alcançado na região próxima a Garibaldi fez com que, das colônias vizinhas, também chegassem, por parte dos párocos, pedidos para missões.¹²⁵⁵ Em abril de 1897, a pedido do Pe. Augusto Finotti, os frades pregaram missões em Flores da Cunha.¹²⁵⁶ Em março de 1898, por solicitação do Pe. Matteo Pasquali, Frei Bruno, Frei León e o recém-chegado Edmond de Nâves, pregaram em Veranópolis.¹²⁵⁷ As missões se espalharam em todas as colônias da RCI e alcançam até a distante Silveira Martins onde, em fevereiro de 1901, Frei Bruno e Frei Léonard de Chambéry, pregaram a pedido dos padres palotinos.¹²⁵⁸

7.2.2 *Missões entre os brasileiros*

Durante os primeiros cinco anos, os frades pregaram missões unicamente na RCI. Mas nem toda a população da região era de origem italiana. No final de 1896, Dom Cláudio enviou os capuchinhos para a região de Guaporé onde ainda havia presença de brasileiros. Frei Bruno teme, mas também deseja a missão, pois representa um novo desafio: “Nesse lugar não tem nem padres, nem nada. Esta missão me preocupa um pouco. Eu queria que ela fosse feita. Enfim, confiemo-nos à Providência! Deus nos dará, espero, a coragem e a força.”¹²⁵⁹

A experiência foi traumática. A realidade dos brasileiros era bem diferente da dos colonos italianos que, acostumados com a religiosidade tridentina, buscavam os sacramentos e se submetiam à autoridade do padre. A cultura também era um passo difícil a transpor. As distâncias entre a cultura saboiarda e a italiana eram infinitamente pequenas se comparadas à que mediava entre a cultura europeia e a brasileira. O resultado é que, pelo menos num

Igreja continuasse lotada de pessoas vindas de longe para confessar. [...] E no dia seguinte, a lida recomeça” (D’APREMONT, 1976, p. 101).

¹²⁵⁵ A prestação de contas feita por Frei Casimir d’Andilly ao provincial de Savoia no final de 1897 oferece uma noção aproximada das missões pregadas nos dois primeiros anos. Em 1896 os frades pregaram em Zamith, Bento Gonçalves, Presidente Suarez, Nova Pádua, Nova Treviso, São Marcos, Linha Camargo, Isabella, Santo Antônio da Boa Vista, Costa Real, Primeira Seção, Nossa Senhora das Graças da Boa Vista, Santo Antônio de Castro, Santa Ana, São Roque de Figueira de Melo, São Lourenço, São Valentim da Quarta Seção, Zamith, Santa Teresa, Boa Vista, Capela das Almas do Purgatório de Linha Leopoldina, Virgínia e Esperança. No ano de 1897: Silva Pinto, Nova Trento, Adolorata, São Lourenço, Capela Nossa Senhora do Caravaggio de Mato Perso, Santo Antônio de Castro, Boa Vista, Costa Real, Santa Clara, São Sebastião e São Luiz de Castro, São Silvestre do Caminho Geral, Presidente Suarez, Camargo e Costa Real, Santa Teresa, Leopoldina, São Rafael e São João de Boa Vista, São Lourenço. Em média, eram duas missões por mês. (D’ANDILLY, Casimir. Lettre au ministre Provincial. Conde d’Eu, [janeiro 1898]. MUSCAP/AD/Casimiro d’Andilly).

¹²⁵⁶ GILLONNAY, 2007, p. 57 – Carta de 22 de abril de 1897.

¹²⁵⁷ GILLONNAY, 2007, p. 100 – Carta de 1º de abril de 1898.

¹²⁵⁸ GILLONNAY, 2007, p. 184 – Carta de 25 de fevereiro de 1901.

¹²⁵⁹ GILLONNAY, 2007, p. 49 – Carta de 16 de novembro de 1896.

primeiro momento, os frades desistiram da missão entre os brasileiros:

Nós fomos enviados pelo Bispo em Novembro último para o meio da floresta aonde os colonos chegaram faz pouco: é Nova Virgínia. Lá nós encontramos uma categoria de pobre gente impossível de descrever. São Brasileiros, quase todos comprometidos durante a revolução, retirados no interior das florestas virgens onde vivem sem padre, sem culto, e o que é pior, sem moral. Nós batizamos um bom número deles entre os quais 4 ou 5 adultos. Uma moça tinha 21 anos. Esta pobre gente nos suplicou de retornar no meio deles. Mas são viagens tão penosas, é um ministério tão esmagador que, pelo momento, eu não me sinto com forças para fazê-lo. A gente morre de fome no meio deles pois não se pode acostumar à sua comida. Morre-se de sono, pois eles não têm cada um deles mais que uma pequena palhoça onde tudo fica atirado por todos os lados.¹²⁶⁰

A missão entre os brasileiros só foi retomada por insistência do bispo que desejava a transferência dos frades para Passo Fundo. De lá, eles teriam mais facilidade para evangelizá-los. Frei Bruno sabia da necessidade, mas também das dificuldades para lançar-se no novo campo. Em janeiro de 1899 ele escreve: “O Bispo começa a preparar as coisas, mas antes de dois anos, o projeto não será, e não pode ser, realizado.”¹²⁶¹

De fato, foi a partir de 1901 que os frades iniciaram a pregação de missões na região de Vacaria utilizando-se, pela primeira vez, da língua portuguesa para o exercício do ministério.¹²⁶² Mas o desafio não era só a língua. Era toda outra cultura e outro modo de ser católico que os frades franceses não conheciam. Com cautela e implorando a graça de Deus, Frei Bruno e Frei Léon partiram para o novo desafio:

Padre Léon e eu devemos partir em novembro para ir dar Missões durante um mês e meio entre os Brasileiros, em *Vacaria*. É um ensaio. Nós veremos o que se pode fazer por esse povo. Não se pode imaginar o abandono em que vivem estes pobres cristãos. Que Deus nos abençoe e nos ajude!¹²⁶³

O resultado foi melhor que o previsto. Frei Bruno entusiasmou-se com o novo campo de missão que se descortinava:

Nossa missão entre os brasileiros teve êxito. As pessoas nos desencorajavam, diziam-nos que era tempo perdido tentar converter essa gente. Tudo ao contrário, eles aproveitam bem a graça. Que vasto campo está aberto diante de nós! É lá que se é verdadeiramente missionário.¹²⁶⁴

A ausência da prática sacramental é o que justifica, acima de tudo, a missão:

Essa pobre gente não conhece nem a confissão nem a comunhão. Quase todos os que se confessaram e comungaram recebiam os sacramentos pela primeira vez nas suas vidas. Muitos não são casados e, em alguns dias da Missão, tinha-se tanto trabalho para casar como para confessar. Muitos adultos não são batizados. Nós batizamos gente com 18 e 22 anos, etc. Que trabalho e que obra de caridade!¹²⁶⁵

¹²⁶⁰ GILLONNAY, 2007, p. 58 – Carta de 25 janeiro de 1897.

¹²⁶¹ GILLONNAY, 2007, p. 121 – Carta de 12 janeiro de 1899.

¹²⁶² GILLONNAY, 1901, p. 173.

¹²⁶³ GILLONNAY, 2007, p. 174 – Carta de 24 de agosto de 1900. O edital do Pe. Deluy convidando a população para as missões e os lugares onde os Freis estiveram durante as missões está em: DOTTI, 2009, p. 43-44.

¹²⁶⁴ GILLONNAY, 2007, p. 181 – Carta de 14 de janeiro de 1901.

¹²⁶⁵ GILLONNAY, 2007, p. 182 – Carta de 14 de janeiro de 1901.

O olhar atento do missionário permite-lhe perceber a complexa e desigual realidade social da região das Vacaria e que, se a necessidade dos sacramentos é igual para todos, há necessidades que são desiguais, dependendo do grupo social do qual as pessoas fazem parte. Para os ricos fazendeiros, o grande desafio é fazê-los aceitar o sacramento do matrimônio. Para os negros e pobres, a necessidade é reconduzi-los à prática moral cristã:

Tomemos conhecimento agora dos povos que vivem nessas regiões. Eles estão divididos em duas classes muito diferentes: *os ricos*, os “fazendeiros” que levam, no meio de suas imensas propriedades, uma vida simples e tranquila; *os pobres*, antigos escravos ou deserdados da fortuna, a maioria retirados nas vastas florestas virgens que se encontram nas proximidades dos rios Pelotas e das Antas. Os primeiros são bons, doces, ao modo antigo e patriarcal. Entre eles, a família é respeitada. Mas eles estão mergulhados numa profunda ignorância religiosa. O casamento civil é largamente aceito entre eles, por causa da ignorância, da indiferença e da propaganda maçônica. Eles vivem e morrem sem sacramentos. Eles vos respondem com uma firmeza imperturbável que a recepção dos sacramentos é um costume não aceito entre os brasileiros. A situação dos segundos é difícil de descrever. Esta pobre gente está lá, no meio da floresta em um estado a meio caminho entre o selvagem e o civilizado. Eles quase não têm casa, fazem e desfazem a família conforme as paixões. Eles quase que perderam todo sentimento de respeito e de moral e até o respeito do parentesco sanguíneo. Não ousou tentar descrever o interior de suas cabanas. Muitos nem são batizados. [...] No mais, estes pobres infortunados são doces e bons. Eles escutam os missionários e se poderia facilmente, com o tempo e a graça ajudando, trazê-los à prática da moral evangélica. Só Deus sabe o número destas infelizesovelhas do Bom Pastor, tristemente desgarradas e abandonadas no profundo deserto.¹²⁶⁶

Assim como na RCI, nos Campos de Cima da Serra os frades também tiveram que recriar a missão adaptando-a às circunstâncias locais. Num primeiro momento, os missionários utilizaram como base para a missão as antigas capelas do catolicismo brasileiro: “Existe em alguns pontos da paróquia, a uma distância de uns 80 quilômetros uma da outra, pequenas capelas em estado precário nas quais nós nos instalávamos durante 8 ou 10 dias. Nesses lugares convidávamos o povo e começávamos a pregar e a catequisar.”¹²⁶⁷

¹²⁶⁶ *Faisons connaissance maintenant avec les peuples qui habitent ces régions. Il sont divisés en deux classes assez distinctes: les riches, les «fazendeiros» qui mènent au milieu de leurs immenses propriétés une vie simple et tranquille; les pauvres, anciens esclaves ou déshérités de la fortune, qui se sont en grande partie retirés dans les vastes forêts vierges qui se rencontrent dans le voisinage du Rio Pelotas et du Rio das Antas. Les premiers sont bons, doux, aux moeurs antiques et patriarcales. Parmi eux, la famille est respectée. Mais il sont plongés dans une grande ignorance religieuse. Le mariage civil s'introduit largement parmi eux, à cause de l'ignorance, de l'indifférence et de la propagande maçonnique. Ils vivent et meurent sans sacrements. Ils vou répondent avec un aplomb impertubable que la réception des sacrements est un usage qui n'est pas reçu chez les Brésiliens. La situation des seconds est difficile à décrire. Les pauvres gens sont là au milieu de leurs forêts dans un état qui tient le milieu entre le sauvage et le civilisé. Il n'ont presque pas d'habitation, font et défont la famille au gré de la passion. Ils ont presque perdu tout sentiment de convenance et de morale et même le respect du sang. On n'ose pas par pudeur décrire l'intérieur de ces huttes. Beaucoup même ne sont pas baptisés. [...] Au reste, ces pauvre infortunés sont doux et bons. Ils écoutent les Missionnaires et l'on pourrait facilement avec le temps, la grâce aidant, les ramener à la pratique de la morale évangélique. Dieu seul connaît le nombre de ces malheureuses brebis du Bon Pasteur, tristement égarées et abandonnées dans leurs profonds déserts. GILLONNAY, 1901, p. 175-176.*

¹²⁶⁷ *Il y a sur divers points de la paroisse à une distance de quelque 80 kilomètres l'une de l'autre, de petites chapelles de secours dans lesquelles nous nous installions pendant 8 ou 10 jours. Là, on invitait le peuple et l'on*

Isto, no entanto, não era suficiente. Frei Alfred, ao iniciar seu trabalho missionário na região se pergunta:

Mas como instruir estas 20.000 almas dispersas, perdidas nesta planície vasta como a Suíça, sem possibilidade de agrupá-las? O único modo será de nos constituirmos como vendedores ambulantes do Evangelho e ir, de casa em casa, catequisar, batizar, casar, confessar e comungar. No início, este ministério será difícil: haverá espanto e escândalo a respeito de nossas correrias e de nossas conversações apostólicas.¹²⁶⁸

Os missionários estavam dispostos a mudar o método da missão. Mas o conteúdo continua o mesmo: “catequisar, batizar, casar, confessar e comungar”. Em outras palavras, mudar o modo de ser católico através da catequese e da sacramentalização:

A cidade e as principais vilas serão difíceis de evangelizar e, se nós queremos fazer o bem, teremos frente a nós *um inimigo com o qual é preciso contar. Os habitantes da campanha são católicos de batismo e por tradição de família*; de fato, a maioria ignora as verdades necessárias à salvação. Graças ao seu temperamento fleumático e dócil, poderemos levá-los à prática da religião.¹²⁶⁹

O catolicismo tradicional brasileiro que tem como elemento essencial o batismo e é vivido na tradição familiar, é o inimigo que deve ser vencido. Para o missionário, a salvação só é alcançada quando se conhece as verdades da salvação. Para levar as verdades da fé ao conhecimento do povo das Vacarias, a pregação dos missionários segue os moldes do novo projeto de evangelização que tem como objetivo levar as pessoas à aceitação dos sacramentos que é antecedida pelo ensino das verdades através da catequese:

Nos primeiros dias, era um pouco desencorajador: auditório pouco numeroso, indiferente e quase cético. Quando se começava a falar da confissão e do casamento religioso, a indiferença se mudava em oposição. Era esse o momento crítico da missão. O ponto nevrálgico era encontrar algumas almas disponíveis que quisessem se confessar e dar o exemplo de legitimar sua união pelo casamento religioso. A partir desse momento, a missão tomava seu caminho. Estes primeiros convertidos, em sua fé ingênua, tornavam-se apóstolos ao contar, a quem os quisesse escutar, como eles estavam felizes, como a confissão é fácil, etc. Então, o trabalho se tornava exorbitante. Pregar, catequisar em preparação aos sacramentos, confessar, batizar e casar absorviam a jornada da manhã à noite. Todos aqueles que assistiam a dois ou três dias da missão se confessavam e, perto do fim dos exercícios, os casamentos davam quase tanto trabalho como as confissões. A administração dos sacramentos a

commençait à prêcher e à catéchiser. GILLONNAY, 1901, p.176. No final do relato (p. 177-178), Frei Bruno afirma ter combinado com o bispo que, a partir do ano seguinte, a missão seria feita em tendas. Os missionários andariam de um lado para outro com duas tendas, servindo uma para capela e outra para residência. Não há informações sobre se este plano foi executado ou não.

¹²⁶⁸ *Mais comment instruire ces 20.000 âmes dispersées, perdues dans cette plaine vaste comme la Suisse, sans possibilité de les grouper ? L'unique moyen sera de nous constituer colporteurs de l'Évangile, et d'aller, de maison en maison, catéchiser, baptiser, marier, confesser et communier. Dans le début, ce ministère sera pénible: on s'étonnera, on se scandalisera de nos courses et de nos conversations apostoliques.* SAINT JEAN D'ARVES, Alfred de. Mission des capucins de Savoie au Brésil. Lettre du Pe. Alfred à un de ses amis. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 5, p. 141-143, mai 1903. Esta nota: p. 141-142.

¹²⁶⁹ *La ville et les principaux bourgs seront difficiles à évangéliser, et, si nous voulons faire le bien, nous aurons en face de nous un ennemi avec lequel il faudra compter. Les habitants de la champagne sont catholiques par le baptême et par tradition de famille; en fait, la plupart ignorent les vérités nécessaires au salut. Grâce à leur tempérament flegmatique et docile, on pourra les amener à la pratique de la religion.* SAINT JEAN D'ARVES, 1903, p. 141. Grifos nossos.

essa pobre gente não é uma coisa fácil, pois quase todos se confessam pela primeira vez. Anciãos de 80 a 100 anos vinham fazer sua primeira comunhão. As beatas do lugar gloriavam-se de já ter feito uma confissão em sua vida, há uns 56 anos, em 1844, quando dois padres jesuítas espanhóis pregaram uma missão em Vacaria. Posso dizer que nunca na minha vida tinha visto efeitos tão sensíveis da graça como durante esta missão.¹²⁷⁰

Ao fazer, no ano de 1914, um balanço do trabalho realizado pelos capuchinhos e por outros missionários que, no mesmo período, atuaram na região habitada pelos brasileiros, D'Apremont apresenta um saldo positivo:

As missões sempre tiveram lugar de destaque no centro do Brasil, mas no Rio Grande do Sul, perderam este costume durante muito tempo. Há alguns anos, contudo, nota-se consoladora renovação neste sentido. Religiosos dedicados, jesuítas, capuchinhos, Missionários Filhos do Imaculado Coração de Maria se consagram sem interrupção a este sagrado labor. Refiro-me aqui, às missões dadas não entre os colonos, mas nas paróquias dos antigos brasileiros. O início destas missões no Rio Grande do Sul foi difícil e muitas vezes desconcertante. Sei de um bom Padre Jesuíta que, indo numa localidade para pregar uma missão, teve que fugir apressadamente com perigo de ser esartejado. Verdade é que foi por engano, pois tinha sido tomado por um falso sacerdote. Aos poucos, todavia, Deus escolheu almas de boa vontade e hoje, quase em toda a parte, podem-se realizar missões, *não digo de modo a arrastar todo o povo à confissão*, contudo, com resultados sempre mais promissores.¹²⁷¹

Tanto nessa afirmação como nas anteriores, podemos ver que o objetivo da missão só é realmente alcançado quando todas as pessoas se submetem ao sacramento da confissão. Quando isso não acontece, a missão não alcançou plenamente o seu objetivo.

7.2.3 A missão sob a autoridade do bispo

Apesar do êxito obtido junto aos colonos italianos que nelas encontravam um modo de satisfazer suas necessidades espirituais marcadas pelo catolicismo tridentino, as missões não gozavam de unanimidade por parte do clero. Depois de um início com muitas solicitações, não demorou para que tensões começassem a aparecer, como relata Frei Bernardin:

¹²⁷⁰ *Les premiers jours, c'était peu encourageant: auditoire peu nombreux, indifférent et quasi sceptique. Quand on arrivait à parler de la confession et du mariage religieux, l'indifference se changeait en opposition. C'était alors le moment critique de la Mission. Le point capital était de trouver quelques âmes mieux disposées qui voulussent bien se confesser et donner l'exemple de légitimer leur union par le mariage religieux. Dès ce moment, la Mission allait son chemin. Ces premiers convertis, dans leur foi naïve, se faisaient apôtres, racontant, à qui voulait les entendre, comme ils étaient contents, comme la confession est facile, etc. Alors, c'était un travail exorbitant. Prêcher, catéchiser pour préparer aux sacrements, confesser, baptiser et marier absorbaient la journée du matin jusqu'au soir. Tous ceux qui assistaient deux ou trois jours à la Mission se confessaient et vers la fin des exercices, les mariages donnaient presque autant d'occupation que les confessions. L'administration des sacrements à ce pauvre peuple n'est pas chose très facile, car à peu près tous se confessent pour la première fois. Vieillards de 80 à 100 venaient faire leur première Communion. Les grandes dévotes de la contrée se glorifiaient d'avoir déjà fait une confession dans leur vie, il y a 56 ans, en 1844, alors que prêchèrent une mission à la Vaccaria, deux Jésuites espagnols. Je puis dire que jamais je n'ai vu dans ma vie les effets sensibles de la grâce, comme durant cette Mission.* GILLONNAY, 1901, p. 176-177. A informação sobre os missionários jesuítas é correta. São os que chegaram no ano de 1842 e passaram a pregar missões populares na região norte da Província.

¹²⁷¹ D'APREMONT, 1976, p. 64. Grifos nossos.

Até fins de 1898, dedicaram-se [os frades] exclusivamente a um trabalho apostólico intenso. O trabalho era prodigiosamente ativo e fecundo. Eram missões sucessivas; as populações disputavam os missionários que se doavam sem conta. Tendo de se ocupar das almas e de si mesmos, iam alegremente onde os levava o sopro do zelo apostólico. Não existiam ciúmes do clero, relativamente muito escasso, e os sacerdotes que administravam paróquias com intenção de lucro, não eram importunados. Esta disposição de inveja aparecerá mais tarde, com a divisão das paróquias, mas não terá somente os capuchinhos por objeto, os outros também terão sua parte.¹²⁷²

Para evitar ou sanar os problemas que surgiam com o clero que administrava as paróquias recém-criadas, os capuchinhos buscaram proteção na autoridade do bispo. Depois de visitar a missão no final de 1901 e início de 1902, Frei Raphael, provincial de Saboia, reuniu-se em 18 de março de 1902 com o bispo de Porto Alegre e, de comum acordo, estabeleceram normas para a pregação de missões pelos frades na diocese. No texto destaca-se o fato de a iniciativa das missões ser exclusiva do bispo. É ele quem estabelece os locais e datas para a realização das missões. Já a duração e o método são de responsabilidade dos missionários. Aos párocos cabe apenas acatar ou apresentar as razões para a não realização das missões nas suas paróquias. O acordo foi redigido nestes termos:

1. Uma carta circular do Bispo informará aos párocos que no futuro, os capuchinhos, cuja residência principal se encontra em Conde d'Eu, pregarão missões nas igrejas e capelas indicadas por ele. A época, duração e método de pregação são de responsabilidade e prudência do Superior da Missão.
2. O Bispo informará os párocos indicados para terem missões e, em caso de dificuldade ou impedimento à pregação dos exercícios da missão, os próprios párocos informarão logo ao Bispo.
3. Os párocos, após receberem a informação do Bispo a respeito da missão, procurarão entrar em contato com o superior dos missionários, a fim de garantir o êxito dos exercícios.
4. Os missionários abster-se-ão de celebrar nas capelas, sem autorização por escrito.
5. Duas vezes por ano, o superior dos missionários fielmente prestará contas ao Bispo do resultado obtido em cada missão, bem como dos obstáculos encontrados.
6. É desejável que, além dos grandes e raros exercícios da missão, os capuchinhos sejam convidados pelos párocos para exercer o ministério na paróquia por ocasião de algumas solenidades religiosas.¹²⁷³

¹²⁷² D'APREMONT, 1976, p. 25. As resistências do clero diocesano à pregação missionária capuchinha também são retratadas por Frei Bruno: "Está acontecendo nas colônias uma grande transformação. O Bispo multiplica as paróquias e os Padres. Estes Padres, mais numerosos, têm menos trabalho e assim menos recursos. Eles não sentem então mais a mesma necessidade de Missionários. Alguns até mesmo se mostram ciumentos. Então, é bom diminuir nas colônias o número de missionários e de transportá-los lá onde eles são mais desejados." (GILLONNAY, 2007, p. 162 – Carta de 24 de fevereiro de 1900).

¹²⁷³ 1. *Une lettre circulaire de Mgr. L'Evêque informera Messieurs les Curés que, à l'avenir, les RR. Pères Capucins, dont la station principale est à Conde d'Eu, prêcheront chaque année des Missions dans les Eglises et Chapelles indiquées par S.G. Mgr. L'Evêque. L'époque, la durée, le mode des exercices sont laissés au zèle et à la prudence du Supérieur de la Mission.* 2. *S.G. Mgr. L'Evêque informera lui-même les curés qui doivent avoir la Mission, et dans le cas où ceux-ci trouvaient quelques obstacles ou empêchements aux exercices de la Mission, ils informeront sans retard Mgr. L'Evêque.* 3. *Messieurs les Curés, après avoir reçu signification de la Mission par Mgr. L'Evêque, s'entendront avec le Supérieur des Missionnaires pour assurer le succès des Exercices.* 4. *Les Missionnaires s'abstiendront de célébrer dans les chapelles sans une autorisation écrite.* 5. *Deux fois par an, le Supérieur des missionnaires rendra fidèlement compte à Mgr. L'Evêque des résultats obtenus dans chaque Mission, ainsi que des obstacles qu'on aurait pu y rencontrer.* 6. *Il serait à souhaiter que,*

Nova tentativa de regulamentação foi ensaiada por ocasião da terceira visita de Frei Rapahel em 1906. O texto, redigido por Frei Bruno, era o seguinte:

Art. I. São propostos como diretores das missões os Freis Bruno de Gillonnay e Fidélis de La Motte-Servolex, que serão ajudados pelos padres disponíveis de cada convento, de acordo com as circunstâncias.

Art. II. Em cada missão deverá haver pelo menos dois padres. O número será aumentado, segundo a importância da localidade.

Art. III. Os meses de março, abril, maio, junho e julho serão consagrados, de maneira especial, à missão junto aos italianos; outubro, novembro e dezembro, janeiro e fevereiro, junto aos brasileiros. Agosto e setembro serão para descanso dos missionários.

Art. IV. Os missionários se dedicarão ao ministério da pregação, da catequese e da confissão, sem se encarregar de administrar os outros sacramentos que pertencem à jurisdição paroquial.

Art. V. Não há nenhum honorário estabelecido e *sine quo non* para os trabalhos missionários. Os missionários confiam na caridade do bispo, dos pastores e dos fieis para providenciar sua subsistência.

Art. VI. Os missionários, enquanto tais, consideram-se absolutamente dependentes da orientação do Bispo, de quem são enviados e, conseqüentemente, se submeterão a qualquer regulamento que ele julgar oportuno conceder-lhes.¹²⁷⁴

Do mesmo modo que no documento de 1902, os missionários colocam-se na dependência direta do Bispo. A relação com os párocos, que no primeiro documento aparecia explicitamente, agora é tratada indiretamente através de dois tópicos que, certamente, nos quatro anos de experiência entre um texto e outro, assinalam dois focos de tensão. O primeiro, indicado no tópico IV, trata da celebração dos sacramentos. Aos missionários é vedada a realização dos sacramentos “que pertencem à jurisdição paroquial”, ou seja, batizados e casamentos. Os missionários só podiam administrar o sacramento da confissão. Por trás dessa delimitação aparentemente canônica, está o problema tratado no tópico seguinte: o da manutenção dos missionários. Com efeito, os sacramentos do batismo e matrimônio são submetidos ao “direito de espórtula”, ou seja, quem os preside recebe remuneração para tal. Já

en outre les grands et rares Exercices d'une Mission, les Pères Missionnaires fussent invités par Messieurs les Curés à exercer leur saint ministère dans les paroisses à l'occasion de quelques solennités religieuses (ACCORD entre S. G. Monseigneur Cláudio José Gonçalves Ponce de Leão, Evêque de Rio Grande do Sul et le T. R. Père Raphael, Visiteur Provincial des RR. Pères Capucins de Savoie (France). Porto Alegre, 18 mars 1902. MUSCAP/AD/PSCJ 18).

¹²⁷⁴ *Art. I. Sont proposés comme Directeurs des Missions dans le Diocèse le P. Bruno de Gillonnay et le P. Fidèle de La Motte-Servolex. Ils seront aidés dans cette oeuvre par les Pères libres de chaque couvent, selon les circonstances; Art. II. Pour chaque mission, il y aura au moins deux Pères. On augmentará le nombre selon l'importance des localités. Art. III. Les mois de mars, avril, mai, juin et juillet seront surtout consacrés aux missions chez les Italiens. Les mois d'octobre, novembre, decembre, janvier et février seront surtout consacrés aux brésiliens. Aout et septembre seront des mois de repôs pour les missionnaires. Art. IV. Les missionnaires se donneront a son ministère de prédication, de catéchèse et de confessions, sans se charger de l'administration des autres sacrements, qui sont plus spécialement de la juridiction paroissiale. Art. V. Il n'y a aucun honoraire fixe et sine quo non pour les travaux des missionnaires. Ceux-ci se confiente à la charité de l'Evêque Diocésain, des pasteurs et des fidèles pour pourvoir à leur subsistance. Art. VII. Les missionnaires, en tant que missionnaires, se considèreront comme dépendants absolument de la Direction de Monseigneur l'Evêque Diocésain, dont ils sont les envoyés, et, par consequente, ils se soumettront à tous les réglements qu'il jugera bon de leur donner (PROJET de réglement pour les missions. Porto Alegre, 30 mars 1906. MUSCAP/AD/PSCJ 18).*

para o sacramento da penitência, não há espórtula. Pelo proposto no Regulamento, os frades declinam da celebração dos sacramentos que poderiam lhe oferecer remuneração e “confiam na caridade do bispo, dos pastores e dos fieis para providenciar sua subsistência”.¹²⁷⁵

Cabe ainda destacar, no artigo III, a igual distribuição do tempo no atendimento aos brasileiros e aos italianos. A cada grupo são dedicados cinco meses do ano, mostrando assim a igual importância dada ao atendimento tanto de um grupo como do outro.

Apresentado ao bispo sob o título de “Regulamento das Missões”, não teve aprovação oficial. Na prática, suas orientações eram observadas e os resultados foram positivos.¹²⁷⁶

A organização de uma equipe exclusivamente dedicada às missões foi um sonho sempre acalentado. Depois da visita provincial de 1906, o Definitório de Saboia determinou a criação de tal equipe que, inicialmente, seria composta pelos Freis Bruno e Fidèle.¹²⁷⁷ A decisão não foi executada pela impossibilidade de aumentar o número dos missionários que, cada vez mais, passaram a ser encaminhados às Ilhas Seychelles. As missões eram pregadas pelos párocos, formadores e pelos professores do seminário de Porto Alegre. Estes últimos, durante o período de férias escolares, pregavam missões tanto nas paróquias administradas pelos frades como em paróquias administradas pelo clero diocesano.¹²⁷⁸

A regulamentação das pregações missionárias foi definitivamente estabelecida por Dom João Becker em 10 de novembro de 1913.¹²⁷⁹

7.2.4 Continuidades e inovações

Surgidas no conturbado período da Reforma protestante e da Contrarreforma católica, as missões populares tiveram desde o início o objetivo de manter a Igreja unida em torno à autoridade do Papa e de seus representantes locais, os bispos e o clero. Mesmo longe dos conflitos europeus, na RCI também houve casos de tensões entre os fieis e as autoridades eclesiais. Numa missão em Caxias, no ano de 1898, uma das linhas estava “em rebelião

¹²⁷⁵ Em 1909 Dom Cláudio concedeu aos missionários a faculdade de sanar casamentos inválidos. Para isso os missionários deveriam obter a delegação do pároco. Cf. Arquivo do Convento de Flores da Cunha, novembro de 1909. Apud: ZAGONEL, Carlos Albino. As missões populares. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 130-138. Esta nota: p. 138.

¹²⁷⁶ GILLONNAY, 2007, p. 332. Carta de 13 de junho de 1906.

¹²⁷⁷ EXTRAIT de la Réunion Définitoriale. Chambéry, 11 Outubro 1906. AC/10-E-1.

¹²⁷⁸ Em dezembro de 1908 e janeiro de 1909, por exemplo, Frei Bernardin e Frei Fidèle pregaram missões em Uruguaiana, Itaqui e São Borja, em preparação à visita pastoral de Dom João Pimenta (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 21 (1908-1909)*, p. 29. AC/11A). Para descrever a pouca participação da população local na missão, Frei Bernardin diz: “On continue à prêcher de son mieux aux murs de l'église d'Itaqui.” Ele porém, não desiste: “Les murs de l'église ne furent pas; c'est ce qui m'encourage à continuer” (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 21 (1908-1909)*, p. 34. AC/11A).

¹²⁷⁹ BECKER, João. Sobre as missões. *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. 2 e 3, p. 17-19, novembro a fevereiro de 1913/1914.

contra a autoridade eclesiástica”. Como efeito da pregação das missões, diz Frei Bruno, “[...] pudemos confessar quase todos e no final da missão havia um tal entusiasmo por nós que mais de 150 cavaleiros vieram nos acompanhar com bandeiras e música até a uma hora da Igreja”.¹²⁸⁰

Além de chamar os católicos à conversão, preparar e administrar os sacramentos, reconciliar as famílias e vizinhos, os capuchinhos enfrentaram nas colônias um velho inimigo: os protestantes. Em seu relato do ano de 1898, Frei Bruno descreveu o enfrentamento com os eles em Veranópolis e Caxias: “As missões que deram mais consolação foram as de Alfredo Chaves: lá nós batizamos uma família protestante. Em seguida a Missão da segunda Légua de Caxias. [...] numa outra linha acabamos com uma escola protestante.”¹²⁸¹

Em Veranópolis, tratava-se de uma comunidade evangélica.¹²⁸² Em Caxias, possivelmente algum núcleo da Igreja Metodista que, ainda em 1906, continuava a chamar a atenção dos missionários: “Vamos nestes dias dar uma missão numa linha italiana dependente dos jesuítas onde os Metodistas fazem muito dano.”¹²⁸³

Conflitos étnicos que surgiam nas linhas limítrofes entre as colônias italianas, alemãs e polonesas também tiveram que ser enfrentadas pelos missionários. Tal situação é narrada pelo jesuíta Maximiliano Von Lassberg que, no início de 1900, realizou uma missão em conjunto com Frei Bruno na capela de Santo Antônio do Forromeco Superior, onde havia tensões extremas entre imigrantes alemães e italianos:

A comunidade, composta em sua maioria de italianos, achava-se desfeita por muitas e péssimas inimizades. Estas dirigiram-se, ao menos em parte, contra a própria missão. Chegara-se a tanto que, sem nós suspeitarmos, uns fizessem guarda noturna à nossa casa, protegendo-nos. É que morávamos sozinhos no pequeno prédio escolar, situado na outra banda do arroio. Os outros, pretendendo represar o arroio, tinham intenções de impossibilitar-nos o acesso à capela. Já contava eu com a necessidade de interrompermos a missão e de nos retirarmos em nossas montarias. No vale estreito e cercado de rochedos, fazia outrossim um calor “sobrenatural”, como se diz. Por fim, tivemos ainda a ocasião de resistir à prova de um ataque de pistola. Agora a solução dessas dificuldades todas: Certa noite, quando nós dois nos achávamos agradavelmente reunidos em nossa cabana, fez-se ouvir, lá fora, forte confusão de vozes e um grupo de homens, alemães e italianos, não demorou em invadir nossa casa. Vinham munidos todos eles com garrafas de cerveja e, para tranquilizar-nos, puseram-se a informar o seguinte: *Acabamos de festejar entre nós, agora mesmo, a paz, amizade e união. Sendo evidente que só o devíamos aos senhores – nossos missionários – achamos bom que também participassem da nossa alegria. Aqui, estas garrafas de cerveja são para os senhores. É o sinal de nossa gratidão.* Tendo-o dito, em alegre companhia passamos com eles um bom lapso de tempo. A missão terminou na mais bonita harmonia e, ainda anos depois, a

¹²⁸⁰ GILLONNAY, 2007, p. 1199-120. Carta de 12 de janeiro de 1899.

¹²⁸¹ GILLONNAY, 2007, p. 119. Carta de 12 de janeiro de 1899.

¹²⁸² WEISSHEIMER, 1998.

¹²⁸³ GILLONNAY, 2007, p. 332. Carta de 13 de junho de 1906.

comunidade se encontrava em união modelar.¹²⁸⁴

Se, por um lado, os capuchinhos de Saboia mantinham, nas missões populares, a estrutura fundamental da tradição herdada de Saboia, a realidade exigia inovações. Na França, as missões populares nos grandes centros paroquiais eram realizadas por grupos de até dez missionários e de no mínimo quatro ou cinco quando nas paróquias rurais.¹²⁸⁵ O reduzido número de missionários fez com que as missões no RS fossem pregadas por apenas dois missionários. Casos houve em que, devido à impossibilidade de estarem dois, apenas um encarregou-se de todo o trabalho.¹²⁸⁶

Inovação maior consistiu na pregação de missões de forma conjunta entre capuchinhos e jesuítas, como no caso por nós acima relatado e em outros que ficaram registrados. Desde meados de 1898 há informações de cooperação missionária.¹²⁸⁷ Em 1900, em São José do Hortêncio, jesuítas e capuchinhos pregaram missões conjuntas nas capelas São Maximiliano da Sertória e São José da Linha Italiana.¹²⁸⁸ Tal fato era inusitado tanto para o clero como para os religiosos, como narra graciosamente o Pe. Maximiliano Von Lassberg:

Em Conde d'Eu, que agora leva o nome de Garibaldi, achava-me eu falando com o Revmo. Superior dos Padres Capuchinhos. Era com respeito a uma missão popular – em italiano – que nós dois queríamos pregar. Sorrindo, apareceu o vigário P. Fronchetti e pôs-se a observar: - “Vejam só! Um francês e um alemão querem juntos pregar uma missão italiana. A coisa promete tornar-se interessante!” E a coisa se tornou interessante mesmo, pois Cristo Jesus, em sua Igreja Universal, harmoniza e ultrapassa todos os antagonismos nacionais. [...] Para a nossa defesa contra o calor, tinha eu descoberto, em casa vizinha, um porão muito refrescante, construído em parte no chão, e nele amontoados abundantes feijões pretos. Depois do almoço ao meio-dia era para lá que nos retirávamos. A dona de casa estendia um pano sobre o monte de feijão e até nos dava um travesseiro, para um melhor descanso. Era em cima disso que nós dois repousávamos ou fazíamos a sesta. Certa vez, o P. Bruno chegou a observar: - Que diriam os nossos Superiores Gerais, se nos vissem deitados aqui? - Ora, respondi, talvez se nos juntassem aqui, por causa do calor. Antes de deixarmos a temperatura agradável do porão, rezávamos as vésperas e só então ocorria nossa volta aos suadouros da capela ou aos confessionários.¹²⁸⁹

Frei Honorato Jedlinsky que, de 1901 a 1906 exerceu seu ministério junto aos poloneses, também pregou missões em companhia do jesuíta Maximiliano von Lassberg.¹²⁹⁰

¹²⁸⁴ RABUSKE, 1978, p. 76-77. A missão iniciou no dia 3 de fevereiro, sábado (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 20. AC/11A)

¹²⁸⁵ COGNIN, 1935, p. 53-54.

¹²⁸⁶ D'APREMONT, 1976, p. 102. Tal caso deu-se, por exemplo, no Núcleo Soturno, ex-colônia de Silveira Martins, onde, em agosto de 1910, Frei Fidèle pregou sozinho (DIDONET, A. *Il colono italiano*, Garibaldi, anno II, num. 24, 20 agosto 1910, p. 2).

¹²⁸⁷ GILLONNAY, 2007, p. 111. Carta de 7 de agosto de 1898. D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 25. AC/11A.

¹²⁸⁸ GILLONNAY, Bruno de. Notes Relatives à la Mission du Rio Grande do Sul. MUSCAP/AD/Frei Bruno de Gillonnay Caixa 01.

¹²⁸⁹ RABUSKE, 1978, p. 76-77.

¹²⁹⁰ D'APPRIEU, Robert. Lettre à Paulo Wansowsky. Annecy, 28 août 1959. MUSCAP/AD/Frei Paulo Wansowsky.

A realidade eclesial também exigia inovações no modo de pregar a missão. Na Europa, a ICAR se organizava basicamente ao redor da paróquia. Na RCI, além da paróquia, havia as capelas. Elas tornaram-se para os missionários o grande campo de atuação: “[...] grande campo de nosso ministério se encontra nas capelas e nos lugares mais abandonados das colônias. Lá, adeus ao método e aos horários da Europa: é preciso mudar tudo.”¹²⁹¹ Em pouco tempo, os saboiardos elaboraram duas metodologias para as missões. Uma foi utilizada nos centros paroquiais e a outra nas capelas:

As Missões que damos aqui são de dois tipos: as pregadas nos centros onde há um pároco e uma Igreja paroquial, e as outras, mais numerosas, dadas em lugares retirados e desprovidos de quase todo socorro religioso. Nas primeiras, ou seja, *nas Missões pregadas nas igrejas paroquiais*, o exercício principal é feito pela manhã, às 9 ou 10 horas. Começamos pelo exame e a exposição das verdades, antes da Missa. No Evangelho faz-se uma meditação sobre as grandes verdades, e depois da Missa o sermão. À noite não se faz exercício ou faz-se qualquer coisa de breve para o pequeno auditório que se pode ter. Tivemos que adotar este método por dois motivos. Primeiro devido aos fiéis virem de muito longe para assistir à Missão e a quase totalidade só pode vir uma vez por dia. Para eles, vir à Missão, é um dia de viagem. Em segundo lugar, as confissões absorvem os Missionários. Da manhã à noite, do primeiro dia da Missão ao último dia não se pode abandonar o confessional e apesar disso tem-se dificuldade em receber todos os penitentes. *Nas pequenas missões pregadas em lugares retirados*, é um sistema diferente. Nós reunimos na pequena capela 40 ou 50 famílias. Nesses lugares temos que catequisar, preparar para a Primeira Comunhão, batizar, etc. No entanto, nós cuidamos para reservar um pouco de tempo para fazer um exercício para todos, mais ou menos como nas grandes Missões.¹²⁹²

Mesmo nos centros paroquiais, o modelo europeu não era estritamente seguido. Como vemos no início da descrição anterior, as atividades da noite eram breves, pois a maioria das pessoas residia longe do centro urbano e tinha que regressar para suas casas.

Como era usual nas missões populares, os novíssimos ocupavam um lugar especial nas pregações. Também ocupava lugar importante a necessidade dos sacramentos – Confissão e Eucaristia – para alcançar a salvação. Outro tema sempre presente era o “das portas do inferno”: impureza e bebedeiras eram o caminho mais fácil para por elas adentrar.¹²⁹³ Mas o conteúdo, conforme Frei Bruno, tinha que ser adaptado à capacidade de compreensão dos colonos italianos: “É-nos necessário um gênero especial quando se trata de catequisar os ignorantes.”¹²⁹⁴

Para facilitar a compreensão, os missionários utilizavam com frequência a “conferência contraditória” que o Diretório das Missões de Saboia pedia fosse utilizada com parcimônia. Na missão realizada em Azevedo de Castro no ano de 1907, os Freis Fidèle

¹²⁹¹ GILLONNAY, 1900D, p. 208.

¹²⁹² GILLONNAY, 2007, p. 127-128. Carta de 25 de março de 1899. Grifos nossos.

¹²⁹³ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 23 e 80. AC/11A ; D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 17 (1907)*, p. 11. AC/11A ; D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 21 (1908-1909)*, p. 28. AC/11A.

¹²⁹⁴ GILLONNAY, 2007, p. 128 – carta de 25 de março de 1899.

e Victorin de La Ravoire, realizaram, na tarde da sexta-feira, uma “conferência contraditória” que é assim descrita por Catelan:

Pela tarde, às três horas, um presente lhes foi dado: uma conferência contraditória, coisa efetivamente nova no lugar. “Isso vai ser interessante: os missionários vão realizar uma disputa. Um representará o bom Deus! Qual dos dois? E o outro... o diabo! Quem ganhará?” Eis as observações que tomavam conta das conversas entre os homens na praça antes do exercício, enquanto que as mulheres na igreja rezavam pelo triunfo da boa causa. Finalmente, começou; todos estão de pé, silenciosos; o voo de uma mosca seria escutado. Depois de algumas palavras, o Pe. Fidèle convida o Pe. Victorin para expor as objeções que são feitas contra a necessidade de fugir às ocasiões de pecado. Durante uma hora e meia, sem que os ouvintes se cansassem, o representante do bom Deus pulverizava, queimava todas as objeções apresentadas pelo adversário de ocasião e, no fim, vendo triunfar assim a verdade, sentia-se pena que a cena tivesse sido tão curta.¹²⁹⁵

A teatralidade, como a das conferências contraditórias, constituía um elemento essencial da pregação. Ela estava presente na cerimônia de encerramento da missão com o levantamento da cruz em frente à igreja. A cruz devia lembrar aos participantes e a todos os que no futuro ali passassem, os compromissos assumidos. Fazendo referência ao livro de Josué (4,21) em que Moisés, chamando doze homens do povo de Israel, construiu um monumento com doze pedras para lembrar a entrada na Terra Prometida, Frei Bernardin assim explica o sentido da cruz erguida no final da missão:

Assim nós inauguramos este monumento para perpétua memória da grande graça dada por Deus nestes dias. E quando vossos filhos e netos, quando as futuras gerações vos perguntarem “ad quid lapides istae?” – vós responderéis: para recordar os grandes benefícios que Deus nos fez e o amor que nos deu. Esta cruz sugerirá ao passante muitos bons pensamentos, provará ao passante que aqui também se ama ao senhor, também aqui muitas boas almas sabem entender e abraçar a cruz, a amiga dos pobres; que Cristo aqui reina soberano. Esta cruz lembrará ainda aos passantes o amor infinito de Deus. Deixamos aqui a cruz para que continue nossa obra, para que chame o pecador obstinado à penitência, para que possa recordar-lhe o amor, a bondade e a misericórdia de Deus. A cruz é nossa fiel companheira. Não só na vida, mas também na morte. No momento da morte e nos perigos.¹²⁹⁶

¹²⁹⁵ *Le soir, à trois heures, un régal leur fut donné: une conférence contradictoire, chose tout à fait nouvelle dans ce pays. «Ce sera drôle! les missionnaires vont se disputer. L'un représentera le bon Dieu ! lequel des deux? Et l'autre... le diable! Que vont-ils dire? Qui gagnera?» Voilà les réflexions qui défrayaient la conversation des hommes sur la place avant l'exercice, pendant que les femmes priaient à l'église pour le triomphe de la bonne cause. Enfin, c'est commencé; tout le monde est debout, silencieux; on entendrait voler une mouche. Après quelques paroles, le P. Fidèle pria le P. Victorin d'exposer les objections que l'on fait contre la nécessité de fuir les occasions de péché. Durant une heure et demie, sans que les auditeurs fussent le moins du monde fatigués, le représentant du bon Dieu pulvérisa, broya toutes les difficultés opposées par l'adversaire de circonstance, et, à la fin, en voyant triompher ainsi la vérité, on regrettait que ce fut si court. CATELAN, Angelo. Une mission (suite). Le Rosier de Saint François, Chambéry, VIII Année, n° 9, p. 276-278, septembre 1907B. Est nota: p. 277.*

¹²⁹⁶ *Così noi inauguriamo questo monumento a perpetua memoria della grande grazia fattaci di Dio in questi giorni. E quando i vostri figli e nipoti, quando le future generazioni a voi chiederano “ad quid lapides istae?” – voi risponderete: per ricordare i grandi benefizi che Dio ci fece e l'amore che ci portò. Questa croce suggerirà al passante tanti bei pensieri, proverà al passante che anche qui si ama il signore, anche qui tante buone anime sanno capire ed abbracciare la croce, dei poveri amica; Che Cristo qui regna sovrano. Questa croce ammonirà poi il passeggero ricordandoli l'amore infinito di Dio. Noi lasciamo cui la croce affinché continui*

A instalação da cruz era teatralmente organizada de modo a ficar marcada na memória:

No dia seguinte, domingo, a missão devia já terminar, e com uma solenidade excepcional. [...] Às 10 horas, os sinos anunciam a missa solene. A cruz da missão está já levantada na igreja, enfeitada com guirlandas; diante dela tomam lugar, o peito estrelado de fitas e orgulhosos de seu trabalho, vinte e quatro jovens que deverão levar a cruz em procissão. Depois da bênção litúrgica da cruz, na saída da missa, a procissão avança ao som de hinos e cânticos, serpenteando através da pequena colina no meio da qual está assentada a igreja, enquanto que os fogos de artifício e os carrilhões dos sinos rivalizam com os cantos, o cortejo chega e se agrupa ao redor do local reservado para a cruz; esta, por sua vez, aparece sobre as alegres espaldas dos jovens e, num instante, é levantada e plantada. Ela permanecerá como símbolo da união dos corações, e como uma lembrança perpétua das abundantes graças da missão. É o que Pe. Fidèle explicou eloquentemente no próprio lugar, depois de ter contado as espantosas vitórias da cruz através dos séculos. A tríplice aclamação: *evviva la croce!*, respondeu ao discurso, depois o cortejo retornou para voltar a entrar na igreja e assistir ao sermão de clausura. Depois da bênção papal e do *Te Deum*, as pessoas partiam saudando novamente a Santa Virgem com o cântico da *Ave Maria*.¹²⁹⁷

Desse modo, ao lado da dimensão penitencial representada pela confissão à qual todos eram instados a participar, também se fazia presente a dimensão festiva da missão, como o reconhece o próprio Frei Bruno: “Quando nós estamos num lugar, todos os trabalhos param, é uma festa que dura toda a nossa presença.”¹²⁹⁸

O apelo ao estético como forma de fazer chegar as verdades da fé à consciência dos colonos, tidos pelos missionários como rudes, fez com que a música e o canto ocupassem um lugar central na dinâmica das missões populares.¹²⁹⁹ Os cânticos sacros, com suas melodias

l'opera mostra, affinché chiami il peccatore ostinato a penitenza, afinché senza posa gli ricordi l'amore, la bontà e misericórdia di Dio. La Croce é nostra fedele compagna. Non solo in vita ma anche in morte. In punto di morte, nei tremendi. D'APREMONT, Bernardin. Soggetti e abbozzi di predicche. [manuscrito] Roma, 1914. MUSCAP/AD/Bernardin d'Apremont.

¹²⁹⁷ *Le lendemain, dimanche, la mission devait déjà finir, et avec une solennité exceptionnelle. A 10 heures, les cloches annoncent la messe solennelle. La croix de mission est déjà dressé dans l'église, et enguirlandée ; devant elles viennent prendre place, la poitrine constellée de rubans et fiers de leur emploi, vingt-quatre jeunes gens qui devront porter la croix en procession. Après la bénédiction liturgique de la croix, à l'issue de la messe, la procession se déroule au chant des hymnes et des cantiques, serpente à travers la petite colline au milieu de laquelle est assise l'église, et pendant que les fusées d'artifice et les carillons des cloches rivalisent avec les chants, le cortège arrive et se groupe autour de l'emplacement réservé à la croix; celle-ci apparaît à son tour sur les joyeuses épaules des jeunes gens; en un instant, elle est plantée et dressée. Elle demeurera comme signe de ralliement des coeurs, et comme un souvenir perpétuel des grâces abondantes de la mission. C'est ce que le Père Fidèle expliqua éloquentement sur le lieu même, après avoir raconté les étonnantes victoires de la croix à travers les siècles. La triple acclamation: evviva la croce! répondit au discours, puis le cortège se reforma pour rentrer à l'église et assister au sermon de clotûre. Après la bénédiction papale et le Te Deum, on se sépara en saluant de nouveau la Sainte Vierge par le cantique Ave Maria. CATELAN, 1907B, p. 278.*

¹²⁹⁸ GILLONNAY, 1900B, p. 208.

¹²⁹⁹ A formação musical dos missionários foi fortemente estimulada por Frei Bernardin. Quando professor de teologia em Vespasiano Correa, questionado sobre o aumento do tempo dedicado ao estudo da música, ele assim o justificou: “David s’appliqua beaucoup à la musique, et s. Grégoire le Grand aussi; et également S. Augustin; étaient-ce des sprits légers? Beaucoup croient avoir tout dit, quando ils soutiennent qu’il suffit du plain-chant, sans la musique moderne. Mais pourquoi, s’il le peut, le missionnaire ne mettra-t-il pas deux roues à son char, au lieu d’une seule? Pourquoi conformément à la permission du concilie de Trente et à l’usage absolument universel, ne pas fournir aux âmes deux ailes, au lieu d’une seule, pour s’élever jusqu’à Dieu? Enfin, et je sais n’être pas seul à le penser, au moyen-âge il n’en était pas ainsi, mais actuellement il est impensable d’arriver à bien servir le plain-chant, si l’on ne connaît d’abord bien la musique moderne; en tout cas, on risque beaucoup de multiplier

populares, constituíam parte integrante das missões. Na RCI, é aos missionários capuchinhos que se deve a introdução e difusão de cânticos religiosos de índole popular. Foram eles que compilaram a primeira coleção de cantos sacros, com a maioria traduzidos do francês ao italiano e alguns ao português. Muitos eram cânticos que faziam parte da coletânea utilizada nas missões na França. Frei Fidèle foi o primeiro compilador daquilo que se tornaria o “Lodi Sacre”.¹³⁰⁰

Segundo Catelan, é em torno ao ano de 1907, numa missão pregada em Azevedo de Castro por Freis Fidèle e Victorin de La Ravoire, que foram pela primeira vez utilizados os cânticos traduzidos do francês para o italiano:

Eu estava me esquecendo de vos falar do prodigioso efeito que produziram os cânticos populares da Savoia traduzidos em italiano e editados sob os cuidados do Reverendo Padre Fidèle. Os Padres tinham trazido apenas uns cinquenta exemplares destes cânticos e, desde as primeiras horas do dia foram todos levados; um milheiro talvez teria sido necessário para satisfazer todos os pedidos. Foi muito bonito escutar estas vozes poderosas cantar, um de cada vez, os rigores da morte, o terror do inferno, as amabilidades de Deus, os benefícios do Sagrado Coração e sobretudo os louvores de Maria! Aqui, mais que em muitos outros lugares, estes cânticos são necessários ao sucesso da missão.¹³⁰¹

Na edição mais antiga que localizamos, os três primeiros cantos do “Lodi Sacre” são penitenciais.¹³⁰² O primeiro, com o título de “Arrependimento”, era um diálogo entre Deus e o Pecador. Desse modo, juntava-se o conteúdo, a música e a forma teatral:

<p><i>Coro</i> Deus de clemência, Deus Salvador, Perdoa nossas ofensas, Piedade para o pecador, <i>O Senhor</i> Vem, pecador, ao Deus que te chama, A minha bondade te quer perdoar, Vem, pecador, ao teu Pai que te ama, Muito até agora fizeste esperar. <i>O pecador</i> Eis, Senhor, a ovelhinha errante Que, com bondade, buscaste até agora</p>	<p><i>Coro</i> Dio di clemenza, Dio Salvator, Perdona nostre offese, Pietà pei peccator! <i>Il Signore</i> Vien, peccator, al Dio che ti chiama, La mia bontà ti vuole perdonar; Vien, peccator, al tuo Padre che t'ama, Troppo finor facesti aspetar. <i>Il peccatore</i> Ecco, Signore, la pecorella errante, Che, con bontà, tu cercasti finor,</p>
---	--

les difficultés, en prétendant les éliminer” (D’APREMONT, Bernardin. Lettre au ministre provincial. Esperança, 10 janvier 1901. MUSCAP/AD/Frei Bernardin D’Apremont).

¹³⁰⁰ LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle. Lettre à Fr. Bernardin. Jaguary, 27 décembre 1918. AC/8P/1911-1925/1913-1918. No ano de 1918 o mesmo Frei Fidèle organizou a quarta edição do livro. Após o decreto de nacionalização de Getúlio Vargas, Dom José Barea, bispo de Caxias, fez a tradução dos cantos do italiano ao português e o livro ganhou o nome de “Cantai ao Senhor”. Frei Exupère de La Compôte compôs uma edição com acompanhamento para harmônio (STAWINSKI, 1970, p. 181-182).

¹³⁰¹ *J’allais oublier de vous parler du prodigieux effet que produisirent les cantiques populaires de Savoie, traduits en italien, et édités par les soins du R. P. Fidèle. Les Pères n’en avaient apporté qu’une cinquantaine d’exemplaires, et dès les premiers jours ils furent tous enlevés; un millier aurait à peine suffi pour satisfaire à toutes les demandes. Qu’il était beau d’entendre ces voix puissantes chanter tour à tour les rigueurs de la mort, la terreur de l’enfer, les amabilités de Dieu, les bienfaits du Sacré-Coeur et surtout les louanges à Marie! Ici, plus que dans beaucoup d’autres régions, ces chants son nécessaires au succès des missions.* CATELAN, 1907A, p. 240.

¹³⁰² LODI Sacre. Garibaldi: Staffetta Riograndense, 1924.

Retorno a Ti, qual filhinho amante,
Unido a Ti quero viver para sempre.

O Senhor

Quando de mim te afastaste, ingrato,
Eu te chamava e me aproximava de ti,
O meu amor sempre te tenho mostrado,
E tu, enfim, não retornarás a mim?

O Pecador

De coração verdadeiro te peço perdão,
Querido Senhor, de minha iniquidade,
Te peço, pois, de te amar o grande dom,
E ficar contigo por toda a eternidade.

O Senhor

Ao teu Senhor, se queres, dileto filho,
Mostrar amor, e sempre a mim agradecer
Nunca mais pecar, sempre fugir do perigo,
E seja fiel aos teus deveres sagrados.

O Pecador

Sim, meu Senhor, sinto-me enormemente dolorido
Não quero mais teu Coração ultrajar;
Pelo teu amor me arrependo de todo erro,
Prefiro morrer antes que pecar.

Ritorno a Te, e qual figliuolo amante,
Unito a Te voglio viver ognor.

Il Signore

Quando da me t'allontanasti, ingrato,
Io ti chiamai e ricercai di te,
Il mio amor io sempre t'ho mostrato,
E tu enfin non tornerai a me?

Il peccatore

Di vero cuor domandoti perdono,
Caro Signore, di mie iniquità,
Ti chiedo pur d'amarti il grande dono,
E star con Te per tutta eternità.

Il Signore

Al tuo Signore se vuoi, diletto figlio,
Mostrar amor, e sempre a me piacer,
Non mai peccar, ognor fuggi il periglio,
E sii fedel ai sacri tuoi Dover.

Il peccatore

Sí, mio Signore, mi sento gran dolore,
Non voglio più il tuo Cuor oltraggiar;
Per tuo amor mi pento d'ogni errore,
Voglio morir prima di più peccar.

O cântico nº 2 era um convite à renovação dos propósitos de uma vida cristã. O conteúdo dos propósitos tocava situações concretas vividas pelos colonos no seu dia a dia. Da referência às situações cotidianas e sua ligação com o amor a Jesus, nascia a força do canto:

Coro: Pecados não mais; queremos prá sempre, amarvos Jesus.

1. Pecados, não mais: com eles de novo, dá morte a Jesus.
2. Blasfêmias, não mais: são tantos punhais, no coração de Jesus;
3. Perjúrios, não mais: ferem demais a honra de Jesus;
4. Violências, não mais: com eles, impiedoso, maltratas Jesus;
5. Bailes, não mais: bailando pisoteias, o amável Jesus;
6. As modas, não mais: quem segue as modas, não segue Jesus;
7. Bebedeiras, não mais: com o vinho se estingue o amor de Jesus;
8. Rancores, não mais: se apenas um o coração odeia, não ama Jesus;
9. Injúrias, não mais: se a outros maltratas, maltratas Jesus;
10. Ofensas, não mais: se o próximo ofendes, ofendes Jesus;
11. Vinganças, não mais: se também desejas o perdão o perdão de Jesus.

Coro: Peccati non più: vogliamom per sempre, amarvi, o Gesù.

1. Peccati non più; com questi di nuovo, dá morte a Gesù.
2. Bestemmie non più; son tanti coltelli, al cuor di Gesù
3. Spergiuri non più; feriscono troppo, l'onor di Gesù.
4. Brutteze non più; con queste,, spietato, tu strazi Gesù.
5. I Balli non più; ballando calpesti, l'amabil Gesù;
6. Le mode non più; chi segue le mode, non segue Gesù.
7. Ebbrezze non più; col vino s'estingue, l'amor di Gesù.
8. Rancori non più; se sun solo il cuor odia, non ama Gesù.
8. Ingiurie non più; se gli altri strapazzi, strapazzi Gesù.
10. Offese non più; se il prossimo offendi, offendi Gesù.
11. Vendette non più; se pur il perdono, tu vuoi da Gesù.

Na lista dos pecados, blasfêmias e injúrias ocupam o primeiro lugar. Eles ofendem diretamente a Deus e, ao questionar o fundamento de toda construção religiosa, representam o perigo maior. Mesmo condenados severamente pela Igreja, blasfêmias e injúrias eram

frequentes entre a população masculina de origem italiana. Na definição de Beneduzzi, “*bestemmiare* era proferir uma expressão agressiva para com Deus, como resposta a um acontecimento desagradável”.¹³⁰³ Além de ofensa direta a Deus, como no caso do “Porco Dio”, a blasfêmia dirigia-se contra aquelas realidades mais prezadas pela Igreja da romanização: a Virgem Maria e o Santíssimo Sacramento. É o caso do “Porca Madonna” e do “Sacramento dell’Ostia” ou então da imprecação que reunia as três numa só: “Sacramento-Dio-Madonna”. Mesmo sendo admitida para os homens e, em alguns ambientes da imigração ter-se tornado quase que um modo corrente de saudação, a blasfêmia era considerada como algo escandaloso para as mulheres, pois elas eram as guardiãs e transmissoras da fé cristã que incluía o respeito a Deus, à Virgem, aos sacramentos e à autoridade da igreja.

O baile (verso 5) era o lugar onde álcool e sensualidade se encontravam. A constante tentativa por parte dos missionários em cercear sua realização revela que, na prática, os bailes eram frequentes e também uma manifestação da transgressão das normas impostas pela Igreja. A realização de bailes no período das missões não era rara. Os donos das vendas aproveitavam a presença das pessoas para fazer seus negócios durante o dia e também à noite.¹³⁰⁴ Negar a confissão às moças que neles participavam era o modo pelo qual os padres tentavam impedir sua realização.¹³⁰⁵ Em alguns casos, como o do Pe. Rossi, em Caravaggio, a interrupção dos bailes era feita pura e simplesmente através da violência física.¹³⁰⁶

Outro problema ligado aos bailes era o da violência. Era comum na RCI os homens andarem armados com facas e revólveres desde a infância.¹³⁰⁷ Muitos bailes terminavam com brigas, ferimentos e mortes. Os missionários interpretavam tais fatos como um castigo de Deus: “O padre admoestou severamente as pessoas: ontem de noite eles dançaram. Em

¹³⁰³ BENEDEZZI, 2008, p. 93-94. Um amplo estudo sobre a blasfêmia no contexto cultural e religioso vêneto encontra-se em: TURINA, Isacco. *Maledire Dio*. Studio sulla bestemmia. 1999/2000. 199f. Tese (Doutorado). C. D. L. in Scienze de lla Comunicazione. Facoltà di Lettere e Filosofia. Università Degli Studi di Bologna, Bologna, 1999/2000. Segundo o autor, uma hipótese para explicar a forte presença da blasfêmia no contexto italiano é de que a ofensa a Deus é mais difundida naqueles lugares onde a presença da Igreja se impunha de forma autoritária sobre a sociedade. A blasfêmia seria uma forma de contestar a presença opressora da Igreja.

¹³⁰⁴ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, para 46-47. AC/11A. Sobre os bailes na região de colonização italiana e a tentativa do clero em coibi-los, ver: POSSAMAI, Paulo C. “O sepulcro do pudor”: o combate aos bailes e a imposição de uma moral monacal pelos missionários aos imigrantes italianos no Rio Grande do Sul. *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 2, n. 4, p. 247-262, jul./dez. 2003. Frei Honorato Jedlinski, frade polonês que veio ao Brasil para dar assistência aos imigrantes da Polônia, também foi vítima do horror dos padres aos bailes. No ano de 1901, ele foi dar assistência religiosa aos colonos poloneses em São Marcos. Na festa promovida por ocasião de sua visita, foi feito um baile e ele, pessoalmente, durante meia hora, permaneceu no local onde o baile era realizado. Denunciado aos superiores pelo pároco local, foi objeto de investigação da qual foi absolvido (MONTSAPEY, Leon. *Lettre au Ministre Provincial*. Nova Trento, 19 janvier 1901. AC/7P/Lettres des missionnaires/P. Leon; LA ROCHE, Raphael de. *Lettre à Monsg. Cláudio*. Porto Alegre, 16 mars 1902. AC/12P/Visites canoniques 1892-1911/1901-1902).

¹³⁰⁵ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, para 75. AC/11A.

¹³⁰⁶ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 18 (1907)*, p. 10. AC/11A.

¹³⁰⁷ D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 86. AC/11A.

consequência, foram punidos: um jovem recebeu uma bala de revólver na perna.”¹³⁰⁸

Apesar da oposição dos missionários e dos párocos, mesmo nas capelas da RCI, a prática dos bailes se manteve. No final de 1907, depois de visitar pessoalmente todas as famílias da paróquia de Veranópolis, em seu relatório anual, Frei Louis de La Vernaz reconhece que em várias capelas há muita dança e, junto com ela, bebedeiras e brigas.¹³⁰⁹

As modas (v. 6) eram associadas à modernidade e, como tal, combatidas, pois representariam o abandono, por parte das pessoas, especialmente das mulheres e moças, das verdadeiras tradições católicas.

A bebedeira (verso 7), no contexto da imigração italiana e de uma Igreja marcada pela romanização e sua pretensão de dar um sentido total à vida das pessoas e da comunidade, não representava apenas um problema de saúde ou um elemento desagregador da família e da comunidade.¹³¹⁰ A embriaguez também representava para os colonos, uma forma de desconformidade com as normas morais impostas pelo clero. Embebedar-se era uma forma de subverter a ordem estabelecida e mostrar independência diante de toda autoridade, inclusive a religiosa, na medida em que o “[...] o indivíduo fugia da prática da boa moral e da boa religião”.¹³¹¹ Admitido como normal entre os homens adultos, o consumo de bebidas alcoólicas era severamente repreendido quando praticado por jovens e mulheres. Para os jovens, era sinal de rebeldia contra a autoridade dos pais. Entre as mulheres, embora existisse no âmbito privado, era considerada a maior das desgraças, pois, no caso das mães, podia arrastar para a perdição toda a família. Uma moça solteira consumir bebida alcoólica era inadmissível e a excluía da convivência comunitária e da possibilidade de casamento. Era o caminho para a prostituição. Como observa Beneduzi, alcoolismo e sexualidade eram estritamente ligados no imaginário popular italiano e no discurso dos missionários.¹³¹²

A facilidade com que os italianos ofendiam e injuriavam, mesmo a pessoas da família, pai e mãe, é motivo de espanto para os missionários franceses:

¹³⁰⁸ *Le père a fortement semoncé les gens: ils ont dansé, hier soir. Du reste, ils ont été punis: un jeune homme a reçu une balle de révolver à la jambe.* D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 81. AC/11A.

¹³⁰⁹ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 22-23B. Alfredo Chaves, 1907.

¹³¹⁰ A quantidade de álcool consumida pelos colonos italianos surpreendia os missionários franceses: “L’italien n’est pourtant pas buveur naturellement; c’est étonnant qu’il boive tant ici” (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 69. AC/11A).

¹³¹¹ BENEDUZI, 2008, p. 93-94.

¹³¹² BENEDUZI, 2008, p. 95. O autor lembra as canções populares que, de forma bem humorada, desconstruíam o discurso missionário e os cantos onde a pureza sexual era pregada. É o caso, por exemplo, da canção “La Virginella” onde um jovem afirma que andou por toda a Itália e por todo o Tirol buscando uma virgem com quem casar-se. Como não a encontrou, casou-se como uma moça bonita porque, no fundo, o que interessa é a beleza e o amor, e não a virgindade. “Ho girato l’Italia il Tirolo sol per trovarmi na virginella, e ciombalarilalella e viva l’amor. Verginella non posso trovare, solo mi basta che la sai bela, e ciombalarilalella, evviva l’amor.” (BENEDUZI, 2008. p. 98). A presença de homens bêbados na missão, era uma constante. Na missão pregada em Bom Princípio em fevereiro de 1900 por Fr. Bruno e Pe. Maximiliano von Lassberg, um homem bêbado que havia sido expulso da igreja pelo jesuíta, tentou matar os missionários com tiros de revólver (D'APREMONT, Bernardin. *Journalier 6 (1899-1900)*, p. 23. AC/11A).

Que boca suja têm esses italianos! Que repertório de injúrias! E sem que disso resulte rancor algum! [...] Uma mãe, sem saber que os frades passavam por lá, chamou sua filha! Pelo que se ouvia, ela parecia jovem. Ela tinha uma voz extremamente doce, com um tom verdadeiramente piedoso: “Maria! Venha aqui, sua porca!” – “Como não absolvê-la, observa risonho o padre superior. Foi dito com uma tal piedade!” Uma mãe se orgulhava diante do padre Léonard de nunca ter dito m... à sua mãe. Igualmente, em presença do padre superior, outro dia, uma mãe de família falava dela mesma, diante de suas crianças, que ela nunca tinha dito m... à sua mãe. Entre os italianos, isto é quase digno de canonização.¹³¹³

Outro canto que ligava a fé com situações quotidianas era “Desiderio Cristiano”:¹³¹⁴

Coro: Por Deus, ó Mãe, abençoa o grito da fé: queremos Deus que é nosso Pai, queremos Deus que é nosso Rei.

1. Queremos Deus, Virgem Maria, inclina o ouvido ao nosso dizer: nós te invocamos ó mãe piedosa, dos filhos teus cumpre o desejo.
2. Queremos Deus: o grito da alma que levamos ao pé do santo altar, grito de amor ardente e fiel, por tua mão possa ao céu voar.
3. Queremos Deus; iníquas gentes se levantaram contra Ele, e nos excessos de sua fúria, ousaram, estultos, blasfemar.
4. Queremos Deus nas famílias, das criancinhas no coração, cresçam para Ele sábias as filhas, o adolescente em santo amor.
5. Queremos Deus em toda escola, para que a cara juventude aprenda a lei e a palavra, da sabedoria de Jesus.
6. Queremos Deus nos Tribunais, Ele presida o julgamento; nós o queremos nos esponsais, nosso conforto ao expirar.
7. Queremos Deus para que a Igreja possa a verdade ensinar, e do erro sempre protegida, reconduza a Ele a sociedade.
8. Queremos Deus: da sua fé juramos ser o defensor: nosso coração outra coisa não pede, senão morrer por seu honor.
9. Queremos Deus: a sua bondade se digne tal desejo cumprir, se preciso for o sangue, em sua piedade, sofreremos também o martírio.

Coro: Deh, benedeci, o Madre, al grido della fé: noi vogliam Dio che è nostro Padre, noi vogliam Dio che è nostro Re.

1. Noi vogliam Dio, Vergin Maria, porgi l’orecchio al nostro dir: noi t’invochiamo, o madre pia, dei figlio tuoi compli il desir.
2. Noi vogliam Dio: dell’alma il grido, che a piè leviam del santo altar: grido d’amore ardente e fido, per tua man possa al ciel volar.
3. Noi vogliam Dio; l’inique genti, contro di lui se solleva, e negli eccesi lor furenti, osaron, stolti, bestemmiar.
4. Noi vogliam Dio nelle famiglie, dei fanciulletti in mezzo al cor, crescan per Lui savie le figlie, l’adolescente in santo amor.
5. Noi vogliam Dio in ogni scuola, perché la cara gioventú, la legge apprenda e la parola, della sapienza di Gesù.
6. Noi vogliam Dio nei Tribunali, egli presieda al giudicar; noi lo vogliam negli sponsali, nostro conforto allo spirar.
7. Noi vogliam Dio perché la Chiesa, possa insegnar la verità, e dall’error sempre difesa, ritorni a Lui la società.
8. Noi vogliam Dio: della sua fede, giuriamo d’esser defensor: il nostro cuor altro non chiede, che di morir pel suo onor.
9. Noi vogliam Dio: la sua bontade, compir si degni um tal desir, se occorre il sangue, in tua pietade, noi soffrirem anche il mártir.

Em torno à figura materna de Maria, mãe de Jesus, são apresentados os temas relevantes do ideário romanizante. O verso 3 lembra as iníquas gentes que, ao proclamar a República, sublevaram-se contra a autoridade divina representada pela monarquia. O verso 4 apresenta a família como o espaço sagrado que restou para os católicos depois que os espaços

¹³¹³ *Ce qu’ils ont la bouche sale, ces italiens! Quel repertoire d’injures! Et, habituellement, sans rancune après! [...] Une mère, sans savoir que les frati passaient là, appelait sa fille! Elle paraissait jeune encore, à l’entendre. Elle avait une voix extrêmement douce, le ton tout à fait pieux: “Maria! Venga qua, figura porca!” – “Comme ne pas donner l’absolution là dessus, observe en riant le père supérieur. C’est dit avec tant de piété!” Une mère se félicitait devant le père Léonard de n’avoir jamais dit m... à sa mère. De même, em présence du père supérieur, l’autre jour, une mère de famille s’adressait à elle-même, devant ses enfants, qu’elle n’avait jamais dit m... à sa mère. Chez les italiens, c’est presque digne de la canonisation.* D’APREMONT, Bernardin. *Journalier 5 (1898-1899)*, p. 69. AC/11A.

¹³¹⁴ LODI Sacre, 1924, p. 11-12.

públicos para a religião foram suprimidos pela separação entre o Estado e a Igreja. O verso 5 faz uma defesa da escola como o lugar onde se possa transmitir aos jovens a palavra de Jesus, realidade também supressa pelo ensino laico. O verso 6 fala dos tribunais e suas leis não mais baseadas nos valores cristãos, mas no pacto republicano. Nele é feita especial menção ao matrimônio e aos cemitérios agora civis e não mais religiosos como no tempo do império. O verso 7 é uma defesa da Igreja e de seu papel na sociedade política que foi supresso pela constituição republicana. Finalmente, nos versos 8 e 9, o católico é conclamado a dar a sua vida até o martírio em defesa da fé cristã que se sente ameaçada no novo contexto.¹³¹⁵

Outro canto que primava pelo caráter catequético-pedagógico era intitulado “Decálogo” e apresentava, em forma musical, os dez mandamentos.¹³¹⁶ Em todas as edições de “Lodi Sacre” de que dispomos, o canto é apresentado em língua portuguesa:

Coro: Ao céu, ao céu, ao céu queremos ir! Ao céu, ao céu, ao céu queremos ir!
1º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Adora reverente, a Deus, e exatamente, não cesses de O servir;
2º Mandamento: Ao céu tu queres ir? As pragas evitando, e falso não jurando, os votos vae cumprir;
3º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Nas festas de preceito, descansa, e com respeito, a missa tens de ouvir.
4º Mandamento: ao céu tu queres ir? Aos pais obediente, serás constantemente, e os deves assistir.
5º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Vingança não te leve, a vida (nem de leve), ao próximo impedir.
6º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Conserva a castidade, o impuro, a eternidade, de fogo há de sentir.
7º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Não podes roubar nada; se coisa tens roubada, vai, pois, restituir.
8º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Calúnias evitando, ao próximo julgando, não queiras detrair.
9º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Desejos de impureza, com zelo e com presteza, tu deves repelir.
10º Mandamento: Ao céu tu queres ir? Tu nunca bens alheios, mediante injustos meios, desejes possuir.

Em conformidade com o espírito reformador que pretendia manter o cristão afastado das realidades temporais, os mandamentos não são apresentados como um modo de vivenciar o relacionamento com Deus e com as outras pessoas a partir de princípios cristãos. Sua finalidade é afastar a pessoa das tentações do mundo e levá-las diretamente ao céu.

Lugar de especial importância no cantoral missionário ocupavam os cantos a Nossa Senhora. Dos 67 cantos da edição de 1924, 29 eram dedicados à Nossa Senhora. Ao lado de Maria, o Sagrado Coração de Jesus, a adoração a Jesus Sacramentado e São José, devoções

¹³¹⁵ Na versão em língua portuguesa, um outro verso chama o católico à obediência aos ministros da Igreja, suas leis e lugares sagrados: “5. Queremos Deus! Por bom exemplo, hemos da Igreja as leis guardar, e nos Ministros do seu templo, caráter santo respeitar” (CANTAI ao Senhor. Coleção popular de cânticos sacros. Garibaldi: Tipografia da Sociedade S. Boaventura, 1941).

¹³¹⁶ LODI Sacre, 1924, p. 9.

típicas do catolicismo reformado, ocuparam especial lugar no hinário.¹³¹⁷

No afã de apresentar o caminho da salvação de modo compreensível a todos, no final do livro eram elencadas as verdades fundamentais da fé: 1. Que existe um só Deus; 2. Que são três as pessoas divinas: Pai, Filho e Espírito Santo; 3. Que a segunda pessoa, isto é, o filho, se fez homem; 4. Que Deus é um justo juiz que premia os bons e pune os maus. Junto com isso, há orações que o cristão deve necessariamente saber: 1. O Creio; 2. O Pai Nosso e a Ave Maria. 3. Os dez mandamentos e os preceitos da Santa igreja. 4. Os sete sacramentos.¹³¹⁸

Sendo a confissão o objetivo último de todo o trabalho missionário, o “Lodi Sacre” apresentava as orientações para uma boa confissão. Em primeiro lugar, o penitente era convidado a refletir sobre seu hábito e modo de confessar-se: “*Pense agora*: quanto te confessaste a última vez? Foi uma boa confissão? Você esqueceu de confessar algum pecado por vergonha ou por negligência ao fazer o exame? Você fez a penitência imposta pelo confessor?”¹³¹⁹ Em seguida, seguindo a relação dos dez mandamentos, uma série de questões que abordavam até o mais cotidiano e íntimo da pessoa, ajudavam o penitente na revisão de sua vida para assim poder fazer uma boa confissão.¹³²⁰

7.2.5 A tradição missionária

A pregação de missões populares marcou tão profundamente a presença capuchinha no RS que o ser capuchinho passou a significar, na prática, ser missionário. E, como podemos ver no relato de Frei Gentil Giacomel, frade da primeira geração nativa, o que tipifica o missionário é o atendimento de confissões:

Para dizer a verdade, desde o dia em que me senti chamado ao sacerdócio, sonhei sempre com a vida missionária e por isso, apenas iniciei a trabalhar nela, enchi-me de entusiasmo. Parecia-me haver realizado meu sonho, quando era criança de 10 anos, e sonhei que encontrava-me no confessionário, vindo de um lado filas de brancos, do outro, filas de negros, a confessar-se. É o que se realiza continuamente nas missões.¹³²¹

¹³¹⁷ Sobre a introdução das devoções associadas ao catolicismo romanizado, ver: 5.6.1.

¹³¹⁸ LODI Sacre, 1933, p. 113.

¹³¹⁹ Pensate adesso: Quando vi siete confessato l'ultima volta? Vi siete confessato bene? Avete tralasciato di confessare qualche peccato per vergonha, o per negligenza nel fare l'esame? avete fatta la penitenza impostavi dal confessore? LODI Sacre, 1933, p. 113.

¹³²⁰ LODI Sacre, 1933, p. 114-117.

¹³²¹ GIACOMEL, 1975, p. 13. Conhecido como Frei Gentil de Caravaggio, Fortunato Giacomel nasceu em 6 de janeiro de 1885, em Farroupilha. Filho de imigrantes italianos, ingressou na escola seráfica em 1898. Realizou o ano de noviciado em 1901-1902 e foi ordenado sacerdote em 30 de novembro de 1911, por Dom João Becker. Foi colega de estudos de vários capuchinhos franceses e trabalhou com Pe. Fronchetti e Frei Michel des Molettes em Garibaldi. Iniciou sua atividade missionária sob a orientação de Frei Fidèle. O texto “Meus vinte e cinco anos de ministério” foi escrito em 1936, quando Frei Gentil era pároco em Marau. Um detalhe que chama a atenção no texto é a referência à “fila de negros” que se aproximavam para a confissão. A presença de negros na região de colonização italiana ainda é escassamente estudada e merece atenção dos historiadores. Para uma breve introdução ao assunto, ver: GIRON, Loraine Slomp. O corpo estranho. Imigrantes italianos e escravos. In: SULIANI, 2001, p. 647-652; GIACOMINI, 2008, p. 786-792.

A aprendizagem do método de pregação missionária era feito na prática. Os capuchinhos franceses foram, pouco a pouco, iniciando os nativos na atividade missionária e a eles transmitindo seus métodos e conteúdos:

Sob a ótima direção do Pe. Fidelis iniciei em 1913 a pregar missões. A primeira foi em São Roque de Castro, de 20 a 28 de julho. Em agosto, junto com o Pe. Fidélis, parti para pregar missão em São Luís de Casca, passando por Alfredo Chaves, Bela Vista e Guaporé. A Missão começou a 15 de agosto e concluiu-se a 24 do mesmo mês. Quanto trabalho (700 confissões cada um!), quanto entusiasmo e consolações. Retornamos depois a Garibaldi, via Pinheiro Alto e Monte Belo.¹³²²

7.3 As visitas pastorais

A extensão territorial e o reduzido número de dioceses fez com que, no período colonial, fossem raras as visitas pastorais. As poucas efetivadas tiveram um cunho mais administrativo que pastoral. É com os bispos reformadores que as visitas começaram a adquirir um cunho pastoral. Dom Viçoso, em Minas Gerais, juntamente com a reforma do seminário, fez delas o principal instrumento para a reforma da igreja de Mariana. O principal tema de suas pregações era contra a prostituição e o amancebamento, dois problemas que ele considerava como fonte de todos os pecados existentes no Brasil.¹³²³

Dom Cláudio Gonçalves Ponce de León, ao anunciar sua segunda visita à diocese de Goiás, tomando como modelo Jesus que percorria cidades e aldeias, pregando o evangelho e sanando as doenças e todo tipo de enfermidade (Mt 9,35), afirmava que todo bispo era chamado a “[...] visitar as cidades populosas e as pequenas aldeias, ensinando a todos a doutrina dele mesmo recebida, pregando o Evangelho do Reino dos céus, fortalecendo os fracos, curando os enfermos, fazendo contínua guerra ao pecado.”¹³²⁴ Ele deixou, tanto na diocese de Goiás como em Porto Alegre, a marca do bispo que percorreu a diocese animando e corrigindo os párocos, pregando a doutrina e administrando os sacramentos.

Devido à escassez e dificuldade de encontrar entre o clero diocesano padres que estivessem dispostos a acompanhá-los em suas longas e penosas visitas, os bispos buscavam nos religiosos auxiliares para as visitas. Foi o caso do bispo do Pará, Dom José Afonso de Moraes Torres (1805-1865). Os Freis Pedro de Ciriana, Egídio de Carésio e Fidélis de Iesi acompanharam-no no púlpito e no confessionário em suas visitas pela Amazônia que

¹³²² GIACOMEL, 1975, p. 13. “Como teve por mestres de sua formação religioso-sacerdotal somente padres Capuchinhos franceses, o método por ele seguido na pregação das missões era tirado, quase exclusivamente, do ‘Le Prêtre dans le Ministère de la Prédication’, compilado pelo célebre missionário francês, Pe. J. Berthier, M. S. Tinha especial predileção pelo livro de pregações do Pe. Jouve. Quanto ao programa das missões populares, atinha-se ao livrinho ‘Recueil’, que era uma espécie de manual, redigido e editado pelos missionários Capuchinhos de Sabóia.” Ver também: STAWINSKI, 1970, p. 179-182. Sobre a continuidade da pregação de missões populares, ver: ZAGONEL, 1996, p. 130-138.

¹³²³ MATOS, 2002, p. 94-95.

¹³²⁴ Apud AZZI, 1992, p. 24.

chegavam a durar dois anos.¹³²⁵

Já no período republicano, seguindo o estabelecido pelo Concílio de Trento, o CPLA renova o compromisso dos bispos de visitar, por delegação e, pelo menos uma vez, pessoalmente, a todas as regiões de sua diocese (n. 201). A Pastoral Coletiva de 1910, ao falar do ministério dos bispos (n. 802-829), apenas faz algumas menções às visitas pastorais. No entanto, todo o Apêndice XXXV – “Cerimonial da Visita Episcopal” – foi dedicado a descrever, nos mínimos detalhes, quais deviam ser os procedimentos cerimoniais a serem executados por ocasião da visita de um bispo.¹³²⁶

7.3.1 Visitas pastorais ao Rio Grande do Sul no período colonial¹³²⁷

Durante todo o período colonial, nenhum bispo católico marcou presença no RS. As visitas foram todas realizadas por delegação episcopal. A primeira de que se tem notícia aconteceu em 1743, sete anos após o estabelecimento da presença portuguesa. Pe. Dr. Antônio Pestana de Coimbra, enviado pelo Cabido do Rio de Janeiro, realizou visita à recém-criada Paróquia de Rio Grande, a única então existente.

Em 1750, a mando do bispo de São Paulo que reivindicava jurisdição sobre o território, o Pe. Manuel José Vaz visitou a paróquia de Viamão, desmembrada da de Laguna pelo mesmo bispo de São Paulo em 1747. Em 1752, por mandato do bispo do Rio de Janeiro, o Pe. Domingos Pereira Telles, Pároco de Desterro, visitou a Paróquia de Rio Grande.

Com a criação, a partir de 1756, de paróquias para atender os imigrantes açorianos, as visitas começam a atingir outros territórios da Província. Em 1782, Pe. Dr. Vicente José da Gama Leal, pároco de Desterro, visitou as Paróquias da Comarca de Rio Grande, com faculdade para administrar Crismas.

Em 1799, Pe. Bento Cortes de Toledo, vice-reitor do Seminário São José do Rio de Janeiro, visitou e crismou nas paróquias de Porto Alegre, Triunfo, Taquari, Santo Amaro, Cachoeira, Viamão, Gravataí, Santo Antônio da Patrulha e São Francisco de Paula.¹³²⁸

Entre 1803 e 1805, o Pe. José Fernandes Mascarenhas Castelo Branco, Pároco de Rio Pardo e sobrinho do bispo do Rio de Janeiro, D. José Justiniano Mascarenhas Castelo Branco, visitou as paróquias da Campanha e da região das Missões. A importância desta visita reside

¹³²⁵ AZZI, 1992, p. 64.

¹³²⁶ PASTORAL Coletiva...1910, p. 645-658.

¹³²⁷ Salvo indicação em contrário, os dados relativos às visitas pastorais são os apresentados por RUPERT, 1994 e KÜHN, Fábio. *O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780 - 1815)*. 1996, 176 p. (Dissertação). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996. p. 63-90. No terceiro capítulo da obra – p. 91-146, Kuhn analisa as visitas pastorais realizadas entre 1870 e 1915 a partir de três elementos reformadores: as práticas sacramentais, a depuração das festas populares e as concepções sobre a morte.

¹³²⁸ HASTENTEUFEL, 1987, p. 53.

no fato de ter significado a incorporação efetiva da região das missões na jurisdição do bispo do Rio de Janeiro e sua integração ao padroado português. Na região que, no período jesuítico fora um florescente centro de vida cristã, o visitador, em 1805, encontrou as paróquias abandonadas. A única que mantinha alguma atividade religiosa era São Borja.¹³²⁹

Em três etapas, nos anos de 1790, 1795-1797 e 1812, o Pe. Agostinho José Mendes dos Reis visitou todas as paróquias do sul, mesmo as da região das missões. Em 1812 foi criada a Vigararia-Geral de Porto Alegre e para administrá-la foi nomeado o Pe. Antônio Vieira de Soledade. Três anos depois aconteceu a primeira visita de um bispo. Dom José Caetano da Silva Coutinho (1808-1833), iniciando por Osório e concluindo em Rio Grande, visitou durante os anos de 1815 e 1816 todas as paróquias, exceto as da região das missões. A principal recomendação do bispo aos párocos foi a necessidade da pregação da Catequese.¹³³⁰

7.3.2 As visitas ao Rio Grande do Sul no período imperial

No ano de 1823, por provisão do bispo do Rio de Janeiro, o Vigário Geral Pe. Antônio Vieira de Soledade recebeu a incumbência de realizar a visita pastoral na Província. Nos anos de 1824 e 1825 iniciou a visita que foi interrompida por sua eleição ao senado do Império. Findo o período no Rio de Janeiro, Pe. Soledade retomou em 1832 as atividades de Vigário Geral e concluiu a visita em praticamente todas as paróquias, exceto nas Missões.¹³³¹

Na delegação recebida do bispo de Rio de Janeiro, entre os assuntos que deviam ser investigados, estavam os seguintes:

- 1) crimes de heresia e apostasia; 2) Blasfêmias graves e públicas; 3) Feitiçarias; 4) Benzimentos; 5) Bigamias e mancebias; 6) Clérigos e religiosos porventura casados; 7) Solicitação em confissão e sigilo sacramental; 8) Simonia; 9) Se se bateu em clérigo e religioso; 10) Falsos juramentos em juízo; 11) Alcoviteiros; 12) Sodomia e bestialidade, incestos e mancebias; os que maltratam a família, os que não pagam imposto das bestas, ódios públicos, falta de missa, desobriga, clérigos tratantes e intrigantes, concubinários, suspeitos; se os juizes eclesiásticos, escrivães, notários, Vigário Geral e vigários da Vara levam mais do que é justo, etc.¹³³²

Em novembro de 1845, na tentativa de restabelecer a presença imperial na região, D. Pedro II visitou a Província. Na comitiva estava o bispo do Rio de Janeiro, D. Manuel do Monte Rodrigues de Araújo. Acompanhando o Imperador no seu périplo pela Província, o bispo visitou pessoalmente 12 paróquias e também o recém-criado Curato de N. Sra. da Conceição, em São Leopoldo, onde teceu elogios ao pároco pelo combate aos protestantes e por não tolerar que as obras da nova igreja estivessem sob a direção de um protestante, o coronel Hildebrando. Nas observações deixadas pelo bispo consta: “Os alemães são mui

¹³²⁹ RUPERT, 1994, p. 127

¹³³⁰ HASTENTEUFEL, 1987, p. 53-54; KUHN, 1996, p. 84.

¹³³¹ RUBERT, 1998, p. 93.

¹³³² RUBERT, 1998, p. 162.

católicos; vi que se crismavam, levavam seu livro de orações e recebiam o Sacramento com suma devoção e inteiro recolhimento.”¹³³³ O bispo regressou ao Rio de Janeiro na companhia do Imperador e a visita foi continuada pelo Cônego Antônio da Silva Chaves que, nos anos de 1845 e 1846, esteve nas paróquias da Fronteira e Missões. Entre os anos de 1847 e 1849, o Pe. Fidêncio José Ortiz completou o que faltava nas visitas anteriores.¹³³⁴

Dom Feliciano, ao assumir a diocese, apesar da idade avançada, entre os anos de 1854 e 1856, visitou praticamente todas as paróquias da diocese, com exceção das Missões e do sul do Estado. Por ocasião de sua visita a Pelotas, no ano de 1854, reuniu todos os padres da região. A principal questão tratada foi a da precedência das irmandades nas procissões nas cidades de Pelotas, Rio Grande e Piratini.¹³³⁵

Seu sucessor, Dom Sebastião, não teve entre suas preocupações as visitas pastorais. Em seu longo período à frente da diocese, apenas em 1863 e 1864 visitou as paróquias de mais fácil acesso: Rio Grande, Pelotas e vale do Jacuí. Também visitou as paróquias na região de colonização alemã atendidas pelos padres jesuítas e onde se fazia forte a presença protestante. Tampouco enviou visitantes apostólicos. Das poucas visitas realizadas, não restaram registros.¹³³⁶ A maioria das paróquias ficou sem visitas durante mais de 30 anos.

7.3.3 *Os capuchinhos e as visitas pastorais na Região Colonial Italiana*

As visitas pastorais foram retomadas e utilizadas como instrumento de reforma por Dom Cláudio que fez delas um dos elementos marcantes de seu período à frente da diocese de Porto Alegre.¹³³⁷ A extensão da diocese e a precariedade do transporte tornavam as visitas

¹³³³ Apud: RUBERT, 1998, p. 265.

¹³³⁴ RUBERT, 1998, p. 172-184. Dom Pedro II negou-se a visitar as cidades que foram sede dos governos farrapo. Acompanhando-o na viagem e na posição política, o bispo também não o fez (MAESTRI, 2010, p. 186).

¹³³⁵ RUBERT, 1998, p. 196-197.

¹³³⁶ RUBERT, 1998, p.227-232.

¹³³⁷ Na Carta Pastoral em que anunciava sua visita à diocese, Dom Cláudio afirmava que ela começaria no dia 7 de abril e “[...] nunca mais a encerraremos, enquanto nos conservar o Senhor no meio de vós” (PONCE DE LEÃO, Cláudio Gonçalves. *Carta Pastoral anunciando a visita pastoral ao clero e fieis da mesma diocese*. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1891. p. 10). O anúncio antecipado da visita tinha por objetivo “[...] dar-vos o tempo necessário para endireitardes o que talvez se ache torto; para que possais concluir o que deveríamos encontrar acabado; caiando-se, asseando-se bem as casas de Deus ou nossas Igrejas e Capelas; concertando-se as alfaias e todos os objetos destinados ao culto divino, à administração dos sacramentos; para que desde já os Reverendos Párcos e Capelães juntamente com os fieis tratem de prover as Igrejas das alfaias necessárias; de púlpitos, de confessionários, e sacrários preparados segundo as regras da Sagrada Liturgia; para que encontremos todos os cemitérios com seus muros e portões em bom estado, de sorte que não haja o menor perigo de serem violadas as sepulturas; os livros de assentos de batizados, casamentos e óbitos todos em dia; que não tenhamos o grave, muito grave pesar de encontrarmos cristãos casados só civilmente, e portanto amancebados diante de Deus e de sua Igreja; nem meninos de meses e anos por batizar; que desde já vão todos juntos trabalhando para a cessação dos escândalos públicos; que os fieis vão voltando aos bons costumes antigos de assistir ao Santo Sacrifício da Missa nos Domingos e dias festivos observando fielmente os preceitos da Confissão e da Comunhão anual; que os casados vão fazendo todos os sacrifícios necessários para o bom cumprimento de seus deveres, e particularmente para viverem cada dia em mais perfeita harmonia; que vão desaparecendo as inimizades e que a Santa Caridade vá transformando cada uma de nossas freguesias em outras

longas e penosas. Segundo Frei Bruno, uma das visitas realizadas por Dom Cláudio no ano de 1896 teve a duração de seis meses.¹³³⁸

Em novembro de 1891, Dom Cláudio realizou visita pastoral em Vacaria. No Livro Tombo registrou a sua inconformidade com o comportamento pastoral e pessoal do pároco Pe. João Francisco Alves. Além de não fazer os devidos registros, o pároco descuidava a pregação, a catequese e a administração dos sacramentos. Da vida pessoal do pároco, afirma: “É de absoluta necessidade que o exemplo das virtudes do pároco confirme sua doutrina.”¹³³⁹

No ano de 1892, o novo bispo realizou sua primeira visita pastoral na RCI. De 23 a 30 de dezembro, esteve em Veranópolis onde administrou 2.561 crismas.¹³⁴⁰ No ano de 1903 percorreu a RCI o bispo de Piacenza e fundador da Congregação dos Padres Carlistas Scalabrinianos que atuavam na região, Dom João Batista Scalabrini. Com a autorização do bispo diocesano, realizou crismas em todas as paróquias da região. Em Veranópolis foram crismadas 4.951 pessoas. Missa solene também foi realizada na capela de Lageadinho, onde foi abençoado o novo cemitério local.¹³⁴¹

Nova visita foi realizada por Dom Cláudio em Veranópolis em 3 de janeiro de 1905. No termo da visita, no Livro Tombo da paróquia, deixou assinalado:

O povo está contente com a direção do Cura [Frei Fidèle] e do seu auxiliar [Frei Louis]. E nós também aqui testemunhamos nossa grande satisfação pelo zelo e prudência com que é administrada a paróquia, e nos faz esperar maior progresso no bom governo da mesma.¹³⁴²

Com a chegada, em 8 de setembro de 1906, de Dom João Antônio Pimenta como bispo auxiliar de Porto Alegre, as visitas passaram a ser por ele realizadas. No início de 1910, iniciando em 12 de fevereiro por Encantado, visitou toda a RCI.¹³⁴³ Durante a Semana Santa esteve em Veranópolis e no Livro Tombo deixou registrado:

Ótima e consoladora impressão produziu-nos a visita a esta Paróquia, atualmente entregue à prudente e zeladora direção do Rvdo. Frei Luís de La Vernaz, Capuchinho. Por um minucioso e bem elaborado relatório que nos foi apresentado pelo Rvdo. Pároco, e pelas informações por Nós tomadas e escrupuloso exame das pessoas e das coisas, podemos reconhecer bem claramente que está em boas mãos a direção da Paróquia, confiada em boa hora aos dignos filhos de S. Francisco.¹³⁴⁴

Nas visitas realizadas na RCI, normalmente os bispos não solicitavam o

tantas famílias cristãs, à semelhança dos primeiros cristãos que só tinham um só coração e uma só alma” (p. 12). Infelizmente, no AHCOMPA não foi possível localizar os registros das visitas pastorais realizadas no período.

¹³³⁸ GILLONNAY, 2007, p. 57. Carta de 22 de abril de 1897

¹³³⁹ Apud DOTTI, 2009, p. 37.

¹³⁴⁰ LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle. Lettre au ministre provincial. Alfredo Chaves, 22 octobre 1904. AC/7P/Correspondance diverse.

¹³⁴¹ VERONESE, 1994, p. 49.

¹³⁴² Apud: VERONESE, 1994, p. 49.

¹³⁴³ VISITA pastorale. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 44, n. 50, 19 febbraio 1910, p. 1; VISITA pastorale. *Il Colono Italiano*, Garibaldi, Anno 44, n. 51, 26 febbraio 1910, p. 1. Enquanto durou a visita, o jornal *Il Colono Italiano*, a cada semana, publicou os relatos das visitas nas diferentes paróquias.

¹³⁴⁴ PAROQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I (1896-1934), p. 28. Alfredo Chaves, 1910.

acompanhamento dos frades. Acompanhavam-nos dois padres ou dois seminaristas, ou um padre e um seminarista. Não por isso deixavam os frades de contribuir na realização das visitas pastorais. Em muitas paróquias, tanto aqueles que estavam encarregados de uma paróquia como os que se dedicavam à pregação das missões populares, eram convidados para ajudar na confissão dos crismandos, nas pregações e na organização da infraestrutura:

Uma multidão imensa acorre para a Crisma. Há confissões às centenas e mesmo aos milhares. É preciso preparar as fichas para a Confirmação. Fazer sala ao Bispo, orientar a cozinha e a mesa. Receber uma infinidade de visitantes que querem falar com o vigário ou com o Prelado. Vigiar para que tudo esteja em ordem na Igreja e na sacristia. É preciso ficar atento para que as cerimônias religiosas se realizem com respeito.¹³⁴⁵

A partir das experiências iniciais e em consonância com o bispo, os frades adotam, para a organização das visitas, o modelo desenvolvido pelos capuchinhos no norte do Brasil:

No norte do Brasil existe um método muito antigo: consiste em enviar um ou dois Missionários com uns quinze dias de antecedência em todas as localidades onde o senhor Bispo vai administrar a Crisma e, nossos Capuchinhos das diversas Missões do Brasil, peritos neste ministério, preparam o povo, pregando uma Missão. Confessam, preparam as fichas para a Crisma, orientam o vigário, quando necessário, da maneira de receber o Bispo. O Prelado chega, acompanhado de dois seminaristas, ou, o que é melhor, por dois sacerdotes, ou ainda por um padre e por um seminarista e tudo se realiza sem sobrecarga.¹³⁴⁶

Assim como as missões populares, as visitas pastorais ganhavam características de uma festa popular, com acúmulo de gente, procissões, cantos, discursos e grande foguetório. Era um momento de encontro das famílias, dos vizinhos e de pessoas que vinham de localidades distantes para desfrutar do momento de conagração e alegria.¹³⁴⁷

7.3.4 *Visitas pastorais nos Campos de Cima da Serra*

As visitas nas regiões de população brasileira adquiriam um tom diferente. Além das distâncias que tornavam a missão mais penosa, o tipo de catolicismo vivido nestas regiões fazia com que o caráter reformador das visitas se tornasse mais explícito.

Para estas visitas, o bispo, costumeiramente, solicitava o auxílio dos frades. Além das dificuldades normais, outra se apresentava: o domínio da língua portuguesa. Tendo atuado na RCI, a língua italiana se tornara para os missionários de Saboia a habitual para a pregação e a administração dos sacramentos. No ano de 1907, Frei Bruno foi convidado por Dom João Pimenta para visitar paróquias do sul do Estado. Sem condições de recusar, ele se retirou durante um mês na chácara do Partenon, em Porto Alegre, para dedicar-se ao estudo da língua portuguesa.¹³⁴⁸ Outro frade que, pelo fato de dominar perfeitamente a língua portuguesa e

¹³⁴⁵ D'APREMONT, 1976, p. 160.

¹³⁴⁶ D'APREMONT, 1976, p. 161.

¹³⁴⁷ Ver, por exemplo, a narrativa da visita de D. João, no ano de 1910, às localidades de Nova Bassano, Nova Prata e Protásio Alves: CORRIER delle colonie. *Il Colono Italiano*, Anno II, n. 3, 26 marzo 1910, p. 2.

¹³⁴⁸ GILLONNAY, 2007, p. 387 – Carta de 11 de julho de 1907.

conhecer a cultura e a religião dos brasileiros, destacou-se no acompanhamento das visitas pastorais foi Frei Fidèle.¹³⁴⁹

Para Frei Bernardin, as dificuldades se apresentavam desde a chegada do bispo que, para a população local, significava ocasião para festa e não, como queriam o bispo e os missionários, uma possibilidade para aproximar-se dos sacramentos:

Em toda a parte, o Bispo é recebido com grandes manifestações de alegria, cavalgadas, fogos de artifício, banquetes, discursos, visitas às autoridades, desfiles de jovens que oferecem flores. Tudo isso é tradicional, desde os tempos mais antigos. Nisto se limita, muitas vezes, toda a religião. Engano-me. Muitos vêm receber a confirmação; alguns, se não ficamos atentos, recebem-na diversas vezes. É que a parte exterior da religião agrada como uma festa mundana, um baile ou um cinema. Mas, a confissão e a comunhão!... Ah! Isso não!¹³⁵⁰

Como podemos notar, o catolicismo brasileiro é caracterizado como ignorante das verdades da fé – alguns querem confirmar-se diversas vezes – e mera exterioridade ritual. É tudo o que o projeto de reforma romanizante quer combater.

Conforme o mesmo autor, três eram as características necessárias para ter êxito numa visita pastoral na região dos brasileiros: “Para bem desempenhar esta tarefa deve-se ser resistente, paciente e orador.”¹³⁵¹ Numa missão, o frade deve “[...] pregar sobre toda espécie de assunto, muitas vezes sem tempo de se preparar, perante um povo que tem paixão pela eloquência [...]”. Só a eloquência, no entanto, não basta. É necessário capacidade de persuasão, pois, o povo da região predominantemente brasileira “[...] parece não escutar quando se trata de assuntos religiosos, particularmente sobre a confissão, e que, muitas vezes, não sabe guardar silêncio na igreja.”¹³⁵² Aquilo que, na perspectiva reformadora, era o mais importante, o povo não aceita: os sacramentos e, especialmente, a confissão.

A falta de silêncio na igreja é, para Frei Bernardin, um indício do desrespeito da população para com a autoridade do sacerdote. Falta de respeito que pode chegar até à contestação de sua autoridade em plena celebração litúrgica: “Acontece também que alguns não receiam interpelar o pregador e discutir com ele ou lançar-lhe algumas grosserias.”¹³⁵³ A autoridade do padre, outro pilar da igreja romanizada, é contestada pelos fieis.

No final de 1904 e início de 1905, Dom Cláudio realizou uma longa visita pastoral no norte da diocese. Frei Bruno foi buscá-lo em Montenegro onde iniciou o périplo pela região. No dia 23 de dezembro, os dois realizaram a visita em Vacaria onde a paróquia já era administrada pelos capuchinhos.¹³⁵⁴ A primeira visita pastoral à paróquia de Vacaria fora

¹³⁴⁹ GILLONNAY, 2007, p. 408 – Carta de 23 de novembro de 1907.

¹³⁵⁰ D’APREMONT, 1976, p. 48. Na Carta Pastoral em que anunciava sua primeira visita, Dom Cláudio pedia explicitamente que se primasse pela simplicidade e “[...] não se pareça de modo algum com as recepções dos reis, dos grandes do mundo, com as entradas triunfais dos conquistadores” (PONCE DE LEÃO, 1891, p. 14).

¹³⁵¹ D’APREMONT, 1976, p. 49

¹³⁵² D’APREMONT, 1976, p. 50.

¹³⁵³ D’APREMONT, 1976, p. 50.

¹³⁵⁴ GILLONNAY, 2007, p. 309 – Carta de 12 de novembro de 1904; GILLONNAY, 2007, p. 310 – Carta de 3

realizada em 23 de novembro de 1891, por Dom Cláudio, ocasião em que crismou 569 pessoas.¹³⁵⁵ Depois de percorrer Lagoa Vermelha, a visita seguiu para Nova Prata e Veranópolis, já na RCI.

Em 1908, Frei Bruno foi novamente convidado para acompanhar o bispo auxiliar em visita aos Campos de Cima da Serra. Como havia na diocese a expectativa de que Dom Cláudio renunciasse e Dom João assumisse a titularidade, Frei Bruno aproveitou para, durante a viagem, negociar com ele o futuro da presença dos frades naquela região e em toda a missão que, naquele momento, voltava a sofrer turbulências na sua relação com o bispo. Havia, por outro lado, o convite de Dom João Francisco Braga, recém-nomeado bispo de Curitiba, para que os frades, caso tivessem que abandonar o RS, para lá se transferissem.¹³⁵⁶

A impressão que os frades tinham das visitas dos bispos nos Campos de Cima da Serra nem sempre eram positivas. Frei Pacífico fazia delas uma avaliação crítica: “As visitas pastorais aqui podem resumir-se em duas palavras: grandes recepções – discursos, banquetes – crismas numerosíssimas, mas casamentos religiosos e confissões quase nada.”¹³⁵⁷ Em consequência, quando o pároco falava ao povo da necessidade dos sacramentos, o povo respondia que “o vigário quer saber mais que o bispo”, pois este aceitava como padrinhos pessoas não casadas na Igreja e não exigia a confissão para a recepção dos sacramentos.

Tal situação mudou com a criação da diocese de Santa Maria e a nomeação de Dom Miguel de Lima Valverde como bispo. Em sua visita pastoral na última quinzena de 1913, muitos casais que estavam unidos apenas pelo civil receberam o sacramento do matrimônio e os adultos que receberam o sacramento da crisma foram antes devidamente confessados, coisa que não se fazia nas visitas de Dom Cláudio.¹³⁵⁸

Os registros deixados por Frei Bernardin apresentam, de forma narrativa e, sem dúvida acentuada nas cores pela ação do tempo, da distância e da idealização, o sentido e o objetivo das visitas pastorais nos Campos de Cima da Serra.

Um dos desafios encontrados nestas localidades, segundo d’Apremont, é a incredulidade alimentada pelo positivismo e pela má imprensa entre os jovens que, em consequência, viviam afastados da religião e de suas exigências. Segundo ele, nas cidades com população predominante brasileira, a juventude é constituída por

[...] rapazes, alunos de professores imbuídos de positivismo, de impiedade e de um ódio, julgado por eles mais ou menos legítimo, por uma religião que tem a especialidade de atrapalhar as tendências naturais ao prazer e à liberdade. Coloque-se, em segundo lugar, a leitura de Renan, de romances, de jornais e de revistas escolhidas quase sempre entre os maiores inimigos do espírito evangélico e da

de janeiro de 1905; GILLONNAY, 2007, p. 312 – Carta de 5 de fevereiro de 1905. BARBOSA, 1984, p. 38.

¹³⁵⁵ BARBOSA, 1984, p. 38

¹³⁵⁶ GILLONNAY, 2007, p. 416 – Carta de 23 de fevereiro de 1908.

¹³⁵⁷ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 71. Vacaria, 1912.

¹³⁵⁸ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 78. Vacaria, 1913.

moral. E o resultado de tudo isso, para a alma brasileira do Rio Grande do Sul, é um complexo, uma mistura de religiosidade, de mundanismo, de crenças e descrenças.¹³⁵⁹

Devido a essa realidade, a visita pastoral que, por si só, pode produzir resultados admiráveis, encontrava não só dificuldade, mas resistência organizada:

Numa das paróquias mais afastadas da região, que se pode encontrar em toda a diocese, o Bispo coadjutor havia esgotado todos os recursos de seu zelo e os de seus companheiros para atrair as almas de boa vontade à prática dos sacramentos. O resultado era quase nulo. Os jovens eram quase todos ímpios e haviam organizado um clube de oposição. Cada um doutrinava uma jovem sobre quem exercia bastante influência, conforme o costume da região para servir-lhe de diretor de consciência, direção que consistia em persuadi-la de que Deus é um mito. Até agora, não é raro encontrar no Rio Grande do Sul, rapazes de grande projeção, incapazes de escrever corretamente em sua língua materna e já doutores em religião, capazes de ensinar às jovens que Deus não existe ou que Deus nada tem a ver sobre as nossas ações e que não devem dar crédito aos hipócritas que pregam a religião por motivos interesseiros ou mesmo vergonhosos. Entretanto, por curiosidade ou por outros motivos, vão escutar as pregações do Bispo e de seus companheiros. Iam até visitá-lo, de acordo com o costume no Brasil. Eram homens, rapazes, pais e mães de família que se deixavam conquistar!¹³⁶⁰

O caminho para contornar a resistência que se apresenta ao projeto de reforma romanizante, é convencer as mulheres, especialmente as jovens, da necessidade de submeter-se à autoridade eclesiástica. Quando as mulheres, tanto as adultas como as jovens, vencendo a vergonha da religião inculcada pelos rapazes imbuídos pelo positivismo e pela imprensa, decidiam confessar e comungar, a visita tinha alcançado seu objetivo.¹³⁶¹

7.4 Conclusão do capítulo

Dentre todas as atividades desenvolvidas pelos capuchinhos franceses na RCI e nos Campos de Cima da Serra, a pregação de missões populares foi aquela em que a tradição saboiarda e o projeto de reforma romanizante confluíram e provocaram o maior impacto.

As circunstâncias geográficas, sociais, culturais, eclesiais e religiosas exigiram dos frades uma adaptação na metodologia da missão e das pregações – missões com apenas dois frades, redução do tempo de permanência num local, pregação nas capelas, adaptação dos horários, acentuação da dimensão estética (teatralidade e musicalidade) – mas o conteúdo permaneceu essencialmente o mesmo preconizado pelo ideal tridentino: o conhecimento da doutrina católica através da catequese, a administração dos sacramentos para o maior número possível de pessoas e o regramento da vida através da pregação centrada numa moral condicionada pelo medo do inferno e pelas promessas da vida feliz depois da morte.

A colaboração dos frades nas visitas pastorais dos bispo seguiu na mesma perspectiva de manter o conteúdo e inovar na metodologia conforme a necessidade. Na RCI, as visitas

¹³⁵⁹ D'APREMONT, 1976, p. 49.

¹³⁶⁰ D'APREMONT, 1976, p. 51

¹³⁶¹ D'APREMONT, 1976, p. 51-52. O episódio foi por nos analisado em 4.6.4.2.

pastorais, pela ação dos capuchinhos, adquiriram características de missão e com isso atingiram o povo católico oferecendo-lhe oportunidade para, além da crisma, aceder também à confissão e comunhão. Estando nesta região, tanto clero como fieis em sua maioria já assimilados ao catolicismo romanizado, as visitas confirmam, através da pregação, da celebração dos sacramentos e da presença da autoridade episcopal, o novo modo de ser católico em implantação.¹³⁶²

Na região dos Campos de Cima da Serra, as visitas enfrentaram uma realidade muito mais exigente, pois o catolicismo popular brasileiro ainda era a forma predominante de vivência da fé católica. Durante o ano de 1918, Frei Bruno, acompanhado por Frei Pacifique de Bellevaux e Frei José Cherubini, por delegação de Dom Miguel de Lima Valverde, bispo de Santa Maria, diocese da qual Vacaria passou a fazer parte a partir de 1912, realizou visita pastoral nas paróquias de Lagoa Vermelha e Vacaria. Ao término da visita, deixou ele assim assinalada a sua impressão sobre a realidade pastoral da região:

Faz uns 18 anos que percorri, como missionário, a maior parte da paróquia de Vacaria, e posso dizer que o progresso religioso foi tão acentuado que, atualmente, quase não se conhece este povo. O melhoramento se nota principalmente em três pontos: *no respeito para com os ministros da religião, na atenção à pregação de Deus e na recepção dos sacramentos*. Com efeito, pude constatar que os padres são em toda parte respeitados e acatados, que os fiéis manifestam uma religião e fé sinceras no ouvir as pregações e exortações religiosas, e que o número daqueles que recebem os sacramentos vai sempre crescendo.¹³⁶³

As missões e as visitas pastorais, na avaliação de Frei Bruno, tinham alcançado o objetivo de transformar a realidade religiosa da região. Agora os fieis acatam a autoridade do clero, conhecem melhor a doutrina católica e buscam os sacramentos como forma de salvação. A reforma católica chegou à região!

¹³⁶² Na Carta Pastoral em que anunciava sua primeira visita, Dom Claudio expressava seu desejo que as visitas fossem “verdadeiras missões” (PONCE DE LEÃO, 1891, p. 14).

¹³⁶³ PAROQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I, p. 91. Vacaria, 1918.

CONCLUSÃO

A presente tese, como o assinalamos em nossos propósitos iniciais, foi desenvolvido com uma dupla finalidade. A imediata, que era a de compreender o modo como os capuchinhos de Saboia que iniciaram sua missão no RS em 1896 contribuíram no processo de reforma romanizante da ICAR no Estado. No final de cada capítulo fizemos as devidas considerações sobre a contribuição dos capuchinhos saboiardos na transformação da ICAR referentes à temática nele abordada.

Nesta reflexão final, sempre fazendo referência à missão desenvolvida pelos frades franceses, retomamos o objetivo mediato de nossa investigação que é o de perceber as estruturas que, naquele momento de profunda transformação da ICAR no Brasil, se construíram e consolidaram e até hoje marcam a vida das comunidades católicas e, em alguns casos, dificultam e até mesmo impedem o processo de transformação que, como o afirmam vários documentos eclesiais, é necessária para que a fé cristã e a presencial institucional da ICAR retome uma incidência prática e profética na vida de nossa sociedade sul rio-grandense e brasileira.

Um primeiro elemento estrutural a assinalar a partir do investigado no capítulo II, é o relativo à dificuldade da ICAR em relacionar-se com o poder político, a sociedade civil e, de modo particular, com as outras Igrejas cristãs e com as outras religiões. Como toda estrutura, a que rege as relações da ICAR com os outros poderes políticos, sociais e religiosos, ela é antiga e poderíamos fazê-la remontar aos tempos constantinianos. No caso brasileiro, ela antecede à Proclamação da República e se enraíza no regime de Padroado, quando Igreja e Estado se confundiam. Com a separação republicana, o discurso do Estado brasileiro passou a ser o da neutralidade em matéria religiosa. A ICAR, porém, nunca abandonou o sonho do retorno de uma aliança com o poder que lhe garantisse a proteção e o apoio do Estado para a missão evangelizadora. Se, num primeiro momento, o discurso eclesial é de radical oposição ao sistema republicano, isso se deve substancialmente ao fato de, no Brasil, o novo governo ter sido capitaneado pelos inimigos ideológicos da Igreja, o positivismo e a maçonaria. Como pudemos ver na Pastoral Coletiva de 1890, a ICAR não considera ilegítimo, por princípio, o sistema republicano. Ele pode ser legítimo na medida em que garante a exclusividade e a proteção à ICAR, como estava acontecendo em outras repúblicas latino-americanas.

Por parte do Estado, mesmo que o discurso e, muito provavelmente, as intenções dos fundadores da República fossem de neutralidade em questões religiosas, ele também nunca abandonou o sonho do retorno do padroado, ou seja, o de utilizar a ICAR e, por semelhança, as outras igrejas cristãs e as outras religiões como uma forma de consolidar seu projeto de poder. O conflito de Canudos onde a jovem República foi ameaçada em sua legitimidade por

um discurso religioso e o poder civil fez apelo à ICAR para que pacificasse os revoltosos liderados por Antônio Conselheiro – pedido aceito pela Igreja e levado a cabo pelos capuchinhos italianos – é uma das muitas demonstrações de que a estrutura que regia as relações entre poder político e poder religioso se mantinha viva e forte.

Tal continuidade estrutural no modo de reger as relações entre o poder político e a ICAR pôde ser por nós percebido na atuação dos capuchinhos de Saboia no RS. Mesmo marcados pelo histórico dos conflitos entre a República e a ICAR na França, os capuchinhos, sem abandonar a crítica radical ao positivismo e à maçonaria, mantiveram uma postura majoritariamente neutra, quando não positiva, em relação ao regime republicano. E, como vimos no capítulo II, eles foram além ao buscar em nível local e estadual, a aproximação com o poder político quando este acenava com a possibilidade de oferecer benefícios para os interesses da evangelização. O caso de Veranópolis e, num primeiro momento, o da escola indígena de Lagoa Vermelha, são típicos desta postura.

No âmbito eclesial mais amplo, tal postura de reaproximação entre o poder político e o religioso ganhou espaço institucional com a posse, no final de 1912, de Dom João Becker como arcebispo de Porto Alegre e sua aproximação com a ditadura castilhista. O movimento de retomada das relações entre Igreja e Estado ganharia dimensões nacionais com a aproximação entre o Cardeal Leme e o governo de Getúlio Vargas e se expressaria de forma tardia nas Marchas da Família com Deus pela Liberdade em 1964.

Não podemos esquecer, no entanto, os casos de Vespasiano Correa, Sananduva e o segundo momento da missão junto aos indígenas de Lagoa Vermelha, em que os frades tomaram a defesa dos mais fracos – os colonos explorados pelos comerciantes da cidade que constituíam a base do sistema coronelista republicano nos dois primeiros casos e os indígenas no segundo – e foram derrotados. Em Vespasiano Correa e Lagoa Vermelha tiveram que deixar a missão. Em Sananduva permaneceram, mas submissos aos interesses do poder econômico e político local. Mesmo tendo os frades fracassado, estes casos demonstram a possibilidade de uma transformação estrutural das relações entre o Estado e a Igreja em que esta já não se pensa dentro do parâmetro do Padroado, mas se coloca numa postura de defesa dos interesses dos mais pobres.

Nossa conclusão é que, se a ICAR quiser realizar uma mudança nas estruturas no que concerne às suas relações com a sociedade, ela necessita abandonar definitivamente a mentalidade de Padroado e também a pretensão de utilizar o Estado como mediação de evangelização, e compreender a evangelização em primeiro lugar como a defesa dos despossuídos e impotentes da sociedade.

A partir deste novo lugar social, a ICAR não mais compreenderá as outras igrejas cristãs e as outras religiões como competidoras na luta por obter proteção e benesses do

Estado. Atitude esta que gera competição religiosa por número de membros e legitimidade diante do poder político. Ao colocar-se no lugar do pobre, a ICAR poderá articular um discurso e uma prática ecumênica e inter-religiosa a partir dos interesses dos pobres e efetivar um real e frutuoso diálogo colaborativo com as outras Igrejas e as outras religiões na medida em que elas compartilhem de idêntica ubicação social.

Quanto à tentativa de utilizar a educação como forma de manter a influência sobre a sociedade, ela também foi marcada pela compreensão de que é a partir do poder que se transforma a sociedade. Como vimos no capítulo III, a educação católica tinha como destinatários principais as elites e a classe média urbana que começava a se formar no fim do Império e início da República. O objetivo era formar líderes católicos que, ao ocupar postos de poder na sociedade passariam a defender os interesses eclesiásticos. As congregações religiosas, tanto masculinas como femininas, foram incumbidas pelos bispos para levar adiante essa missão e, há que reconhecer, foram plenamente exitosas: em poucos anos os colégios católicos tornaram-se referência na educação para as elites e as classes médias em todo o Brasil.

Tal fenômeno aconteceu também na RCI e nos Campos de Cima da Serra. Os frades foram grandes incentivadores e se engajaram pessoalmente na instalação de religiosas e religiosos – Irmãs de São José de Moûtiers, Irmãs Maristas e Irmãos das Escolas Cristãs – tanta nas paróquias por eles atendidas como nas servidas pelo clero diocesano. Localizadas nos centros urbanos e custeadas pelos pais dos estudantes, as escolas, apesar do esforço de irmãs e irmãos em ampliar o máximo possível a sua abrangência através da aceitação de externos que frequentavam as aulas pagando uma contribuição menor, foram, majoritariamente, um lugar acessível a poucos. O sucesso das escolas católicas consistiu em formar as elites locais que se integravam ao poder dominante e reproduziam, em suas relações com os colonos, uma relação de dominação.

Para a os filhos e filhas dos colonos restava como única opção as escolas, públicas ou particulares, estabelecidas nas linhas e travessões e que ofereciam apenas os rudimentos da leitura e da escrita. Os dois projetos em que os capuchinhos encetaram uma educação voltada para os pobres – os órfãos de Vacaria e os Kaingang de Lagoa Vermelha – fracassaram. Eram demasiadamente utópicos numa sociedade e numa Igreja que privilegiava as elites.

Uma mudança estrutural na presença da ICAR no campo educacional – seja pela atuação das paróquias, dioceses ou congregações religiosas – implicaria em construir um sistema educacional voltado para os grupos mais vulnerabilizados da sociedade propiciando-lhes condições para o empoderamento e a transformação da sociedade e não o sonho de adquirir conhecimento para poder aceder aos benesses e ao poder dentro de uma sociedade que continua produzindo novos pobres.

Outra característica estruturante da educação católica era o de ter como objetivo manter os leigos fieis à doutrina católica e submissos à autoridade eclesiástica. Como vimos, as escolas católicas, sem descuidar a formação técnica e o cumprimento da legislação de modo a garantir aos egressos os mesmos direitos daqueles que se formavam em escolas públicas, elas primavam pelo caráter catequético e de iniciação dos jovens na prática sacramental e na participação nas associações de culto introduzidas pelo projeto de reforma romanizante. Tanto numa prática como na outra, o leigo aprendia que sua participação na igreja se dá de forma subordinada ao clero.

Por outro lado, aos leigos e às leigas nunca foi confiada a missão de ensinar e muito menos de dirigir escolas católicas. Para tal foram trazidas religiosas e religiosos que vinham da Europa marcadas pelo espírito antimoderno e de total fidelidade à autoridade eclesiástica e à doutrina católica. Aos leigos católicos, mesmo no campo da educação, coube apenas a missão de aprender. Em outras palavras, foram mantidos na condição infantil.

Para mudar as estruturas eclesiais no campo da educação, é necessário também abandonar a pretensão do clero de tudo controlar, inclusive a educação, e incentivar o protagonismo leigo deixando que leigos e leigas, proclamando sua identidade católica, assumam a responsabilidade de gerir escolas com toda a liberdade e responsabilidade, como parte de sua missão no mundo, e sem o temor de serem cerceados em sua atuação pelas autoridades eclesiásticas.

Permitir o protagonismo leigo, no entanto, não fazia, como vimos ao longo do capítulo IV, parte do ideário da reforma romanizante: as lideranças leigas e suas estruturas autônomas que durante os quatro séculos de padroado, em função da ausência de clero e de estruturas eclesiásticas, haviam mantido vivo e dado forma a um catolicismo tipicamente brasileiro, foram vítimas da clericalização da ICAR.

Na RCI, a grande vítima da ânsia de controle sobre as organizações leigas foi a estrutura autônoma das capelas e suas lideranças escolhidas pela própria comunidade, especialmente o padre-leigo. Nos Campos de Cima da Serra, foram as mulheres dos brasileiros, que comandavam o catolicismo popular nas ermidas familiares e nas festas populares, as submetidas ao controle do clero.

Para mudar esta estrutura que torna a ICAR dependente de um clero cada vez menos numeroso e precariamente qualificado, a alternativa é resgatar o protagonismo leigo, tanto masculino como feminino e, seguindo o paradigma das capelas, recriar uma Igreja toda ela ministerial e onde os ministros sejam eleitos pela comunidade e não impostos e de procedência exógena. E, como na experiência das capelas, organizar as comunidades para responder às exigências que nascem do cotidiano e não apenas para preparar as pessoas para a vida depois da morte. Em outros termos, a partir do que analisamos no capítulo V, respeitar

a espiritualidade leiga e popular que, intuitiva ou reflexivamente, une indissolavelmente a fé com a vida e não pretender uma espiritualidade supostamente pura que, em muitos casos, justifica as situações de dor e sofrimento dos empobrecidos e debilitados.

Com estas afirmações não queremos apresentar as capelas como modelo ideal, pois, como vimos no material que conseguimos coletar, mesmo nelas a participação ativa das mulheres era limitada. Na catequese, por exemplo, elas só atuavam no âmbito doméstico. Na capela ou na escola, a catequese, assim como os outros ministérios, permaneciam sob responsabilidade masculina. Isso era consequência da cultura patriarcal dos imigrantes italianos. Os únicos espaços que sobravam para as mulheres exercerem um protagonismo religioso eram o lar e no clandestino papel de “strega”. Mas mesmo neste espaço marginal elas foram substituídas pelos padres que, mudando o protagonista e as fórmulas milagrosas, pretendiam assumir o papel de solucionadores das dificuldades extremas dos imigrantes.

Considerando os avanços das mulheres na sociedade e, inclusive, em outras igrejas e religiões, pode-se afirmar que uma mudança estrutural na ICAR só será possível com a superação do “kyriarcalismo”, do patriarcalismo, do machismo que lhe é conatural e da ginecofobia que campeia em não poucos meios clericais. Ela é condição para a integração da mulher na Igreja em todos os níveis e todos os ministérios. Caso contrário, assim como a ICAR perdeu os intelectuais no século XIX e os operários no século XX, no presente século, ela perderá o que resta do último segmento que ainda se lhe mantém fiel: as mulheres.

Na ICAR, a submissão das mulheres foi acentuada pelo discurso que preconizava uma família ideal, onde ao pai cabia a autoridade de origem divina e à mulher e filhos a obediência cega à sua autoridade. Sutil forma de dominação também se deu através do discurso idealizador da família que escondia as tensões existentes em seu seio que resultavam em violências domésticas que erram narradas, mas não avaliadas pelos frades. Com isso se ocultou a situação das famílias reais e não foi possível compreender sua condição para, a partir dela, construir comunidades eclesiais e estruturas sociais inclusivas e igualitárias, especialmente em relação à mulher e aos jovens.

Para que a ICAR possa desenvolver uma atividade que transforme estruturalmente a condição da família, tanto a católica como as outras, é condição desfazer-se do véu que a impede ver as famílias reais e reconhecer que, no Brasil, no RS e também nas comunidades descendentes de imigrantes, a constituição de uma família nos moldes por ela propostos, tanto no passado como no presente, sempre foi privilégio de poucos. E isso não é por maldade ou decadência moral, como o afirmavam os frades em relação aos brasileiros dos Campos de Cima da Serra, mas por condicionamentos econômicos, sociais, culturais e religiosos. E isso, hoje, não diz respeito apenas aos brasileiros, mas também aos descendentes dos imigrantes que já não se sentem constrangidos pela Igreja a manter as aparências de uma família modelar

que já não existe.

Quanto à paróquia, outra estrutura fundamental para a reforma romanizante, como vimos no capítulo VI, ela foi assumida pelos capuchinhos de Saboia mais por necessidade do que por opção. E logo experimentaram eles, na própria fraternidade, os seus efeitos deletérios provocados pela introdução do clericalismo baseado na autonomia do pároco em relação à comunidade e pelo poder econômico que lhe proporcionava o exercício do ministério paroquial.

Em termos de estruturas eclesiais, a principal limitação da paróquia foi seu caráter territorial e burocrático que não conseguiu dar respostas às demandas pastorais de uma sociedade que, lenta, mas inexoravelmente, migrou do rural ao urbano e se caracteriza cada vez mais como uma sociedade em movimento. Mesmo que as paróquias tenham sido mantidas como base para a articulação eclesial da ICAR, esta só reencontrará vitalidade, nas décadas posteriores, em estruturas que ultrapassavam o território e a administração dos párocos: a Ação Católica, as Comunidades Eclesiais de Base e os Movimentos Eclesiais (Cursilhos de Cristandade, Encontro de Casais com Cristo, Renovação Carismática Católica, entre outros).

Como assinalamos na Introdução e foi um dos motivos que nos levou a esta pesquisa, os bispos do Brasil, diante deste desafio, pretendem revitalizar a paróquia transformando-a numa “comunidade de comunidades”. A intuição é perfeita ao prever “comunidades ambientais e transterritoriais”, mas falha ao não colocar em discussão a necessidade de reformular o ministério ordenado que é a base da estrutura paroquial. Como vimos no mesmo capítulo VI, a estrutura paroquial sempre foi pensada em relação inseparável com o ministério paroquial reservado a homens celibatários, separados do mundo já desde a infância, ordenados presbíteros e dedicados exclusivamente ao sacerdócio com poder absoluto sobre a vida religiosa das pessoas residentes num determinado território. Mudar uma estrutura, implica, necessariamente, em mudar a outra. Construir uma “paróquia comunidade de comunidades” requer repensar os ministérios para essa nova estrutura pastoral. É preciso e possível sonhar um sacerdócio não exclusivamente masculino e nem profissional de modo a ser representativo da comunidade em gênero e extração social. É possível também sonhar com um sacerdócio comunitário e não monárquico, diversificado nas funções litúrgica, régia e profética e dedicado ao serviço de grupos específicos da sociedade. Um sacerdócio que privilegia a construção de relações, internas à comunidade e com a sociedade, e não a simples administração de uma instituição.

Talvez as duas estruturas por nós analisadas capítulo VII possam servir de inspiração para a renovação eclesial necessária. As visitas pastorais e as missões populares foram instrumentos fundamentais para que o projeto de reforma romanizante chegasse aos mais

recônditos rincões do território ultrapassando as limitações e delimitações paroquiais. Os capuchinhos utilizaram com tanto êxito as missões populares que, ser capuchinho e ser missionário tornaram-se termos equivalentes. Nas visitas pastorais, foram incansáveis acompanhantes dos bispos fazendo delas verdadeiras missões.

Abstraindo o conteúdo que buscava disciplinar o catolicismo de modo a conformá-lo aos padrões romanos, as missões populares e as visitas pastorais, por seu caráter itinerante e por terem como destinatários privilegiados as pessoas (leigos e clérigos), podem ser apresentadas como estruturas que respondem ao apelo do Papa Francisco de uma “Igreja em saída”, que se desloca para as “periferias existenciais” e, com olhar de misericórdia se transforma em “hospital de campanha” para acolher a ovelha perdida e curar as pessoas caídas à beira do caminho.

Para isso é necessário uma Igreja toda que se desvista da “psicologia de príncipe”, que deixe de preocupar-se com os olhares que vem do trono, seja este civil ou religioso. Uma Igreja que deixe de olhar só para o alto seja capaz de encarar mundo humano tal qual ele é. Uma Igreja capaz de ser honesta para com o real e, inspirada no Pai misericordioso que ressuscitou Jesus dos mortos, se empenhe em descer da cruz os crucificados da atribulada história indo-afro-euro-americana. Uma Igreja capaz de deixar-se penetrar pelas culturas dos povos onde é chamada a testemunhar o evangelho e, na diversidade da “oikoumene” cristã e humana, seja, de coração e de direito, menos romana, mais brasileira, mais evangélica e mais latino-americana.

REFERENCIAS

1.1 Fontes primárias

Arquivos

Archive des Capucins. Bibliothèque Franciscaine des Capucins. Paris.

Archivum Generale Ordinis. Biblioteca Centrale dei Frati Minori Cappuccini. Roma.

Arquivo de Documentos. Museu dos Capuchinhos do Rio Grande do Sul. Caxias do Sul, Rio Grande do Sul.

Arquivo Histórico da Cúria Metropolitana de Porto Alegre. Curia Arquidiocesana. Porto Alegre

PARÓQUIA Nossa Senhora da Oliveira. Livro Tombo I. Vacaria, 1859-1937.

PARÓQUIA Nossa Senhora de Lourdes. Livro Tombo I. Flores da Cunha, 1911-1974.

PARÓQUIA Santo Antônio. Livro Tombo I. Porto Alegre, 1911-1927.

PARÓQUIA São Luiz Gonzaga, Livro Tombo I. Alfredo Chaves, 1896-1934.

PAROQUIA São João Batista, Livro Tombo I. Esperança, 1915-1974.

PARÓQUIA São Paulo. Livro Tombo I. Lagoa Vermelha, 1858-1908.

PARÓQUIA São Paulo. Livro Tombo II. Lagoa Vermelha, 1908-1944.

PARÓQUIA São Pedro. Livro Tombo I. Garibaldi, 1884-1947.

Jornais

Il Colono Italiano, Garibaldi, 1910-1915.

La Libertà, Garibaldi, 1909-1910.

Livros e Capítulos de Livros

COGNIN, Jean de. *Les capucins en Savoie*. Chambéry: Le Rosier de Saint François, 1934.

D'APREMONT, Bernardin. Missão dos religiosos franceses nas colônias do Rio Grande do Sul. In: D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976. p. 13-221.

DIRECTOIRE des missions prêchées par les Frères Mineurs Capucins de la Province de N. D. des 7 Douleurs. [s.l]:[s.n.], [1919?].

GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os capuchinhos do Rio Grande do Sul: correspondência – 1895-1909*. Porto Alegre: EST, 2007.

GILLONNAY, Bruno de. *O Coração de Jesus*. Roma: Federigo Pustet, 1912.

GILLONNAY, Bruno de. *O humano em Cristo*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Correio Riograndense, 1996.

GILLONNAY, Bruno de. Relatório de Frei Bruno a Dom Scalabrini, Bispo de Piacenza. In:

D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, brasileiras, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS, 1976. p. 244-248.

GILLONNAY, Bruno de. *Vers le Coeur de Jesus*. Thonon: Société d'Édition Savoyarde, 1938.

LA COMPÔTE, Exupère de. *Teoria e prática musical*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS/Sociedade Literária São Boaventura, 1977.

LA MOTTE-SERVOLEX, Fidele de. *Avocat, Religieux, Martyr ou Saint Fidèle de Sigmaringe martyrisé par les protestantes*. Paris: Charles Poussié, 1901.

LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. *Le Bonheur par la Foi*. Paris/Lyon, Emmanuel Vitte, 1902.

LA VERNAZ, Luís de. *Carta aos meus seminaristas*. Caxias do Sul: São Miguel, 1962.

LA VERNAZ, Louis de. Relatório do ministério sacerdotal realizado pelos capuchinhos franceses na Paróquia de Alfredo Chaves desde 1901 até 1918. In: STAWINSKI, Alberto Vitor; BUSATTA, Félix Fortunato. *Luis de La Vernaz. A Igreja em colônias italianas*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS, 1979. p. 191-192.

LADISLAS, R. P. *Meditations à l'usage du missionnaire capucin*. Paris: Oeuvre de Saint François d'Assise, 1897.

LES CAPUCINS. Les enfants de St. François au Val d'Aoste. Aoste: Imprimerie Valdôtaine, 1958.

LODI Sacre. Garibaldi: Staffetta Riograndense, 1924.

TABLEAU chronologique des chapitres de la Province des Capucins de la mision de Thonon dite Province de Savoie. Chambéry: Imprimerie Générale de Savoie, 1898.

Artigos

ALMEIDA, Arlindo de. Un bon exemple. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VII Année, n° 6, p. 175-177, juin 1906.

CATELAN, Angelo. Une mission (suite). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VIII Année, n° 9, p. 276-278, septembre 1907B.

CATELAN, Angelo. Une mission. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VIII Année, n° 8, p. 238-242, aout 1907A.

COGNIN, Jean de. Le R. P. Louis de la Vernaz. Une âme d'apôtre et d'artiste. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIII Année, n° 3, p. 87-93, mars 1923A.

COGNIN, Jean de. Le R. P. Louis de la Vernaz. Une âme d'apôtre et d'artiste (suite). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIII Année, n° 4, p. 118-124, avril 1923B.

COGNIN, Jean de. Le R. P. Louis de la Vernaz. Une âme d'apôtre et d'artiste (suite). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIII Année, n° 5, p. 153-157, mai 1923C.

COURSEBAC, Ch. Retour aux colonies. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, X Année, n° 1, p. 26-28, janvier 1909.

CRUSEILLES, Anthelme de. En voyage vers le Rio Grande du Sud (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XL Année, n° 4, p. 83-86, avril 1939.

- D'ALENÇON, Ubald. Les Capucins et la Sacrée Congrégation de la Propagande. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXII Année, n° 4, p. 103-107, avril 1922.
- D'APPRIEU, Robert. Le T. R. P. Bruno de Gillonnay. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXXIX Année, n. 11, p. 543-554, décembre 1938.
- D'APPRIEU, Robert. Léon de Montsapey (1869-1940). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLI Année, n° 11, 207-208, novembre 1940.
- D'APPRIEU, Robert. Noces de diamant de la Mission du Rio-Grande do Sul. I. *Route D'Assise*, Chambéry, n° 02, [s.p.], février 1957.
- D'APREMONT, Bernardin. A Imaculada e Lurdes. *Atualidade*, Porto Alegre, Anno I, num. 47, 17 de setembro de 1911, p. 2.
- D'APREMONT, Bernardin. Dernière Campagne. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XV Année, n° 4, p. 118-121, avril 1914B.
- D'APREMONT, Bernardin. Dernière Campagne. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XV Année, n° 10, p. 316-320, octobre 1914C.
- D'APREMONT, Bernardin. Recit d'un Missionnaire. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XV Année, n. 2, p. 54-56, février 1914A.
- DANS UN COUVENT. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VI Année, n° 4, p. 106-109, avril 1905.
- DUARTE, Eduardo. Moeurs brésiliennes. *Rosier de Saint François*, Chambéry, VII Année, n° 1, p. 19-21, janvier 1906.
- GILLONNAY, Bruno de. Chez les indiens de l'État du Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XI Année, n° 2, p. 54-57, février 1910A.
- GILLONNAY, Bruno de. Chez les indiens de l'État du Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XI Année, n° 3, p. 85-87, mars 1910B.
- GILLONNAY, Bruno de. Chez les indiens de l'état du Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, XI Année, n. 1, p. 54-57, janvier 1910.
- GILLONNAY, Bruno de. Espiritismo e ilusão. *Atualidade*, Porto Alegre, Anno I, num. 11, 23 de abril de 1911, p. 1.
- GILLONNAY, Bruno de. Festas e luto. *Atualidade*, Porto Alegre, Anno I, num. 16, 20 de maio de 1911, p. 1.
- GILLONNAY, Bruno de. Lettre du Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 3, 63-68, mars 1919.
- GILLONNAY, Bruno de. Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 1, p. 236-240, janvier 1904A.
- GILLONNAY, Bruno de. Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. *Le Rosier de Saint François d'Assise*, Chambéry, V année, n° 8, p. 236-240, août 1904B.
- GILLONNAY, Bruno de. Mission des FF.-Mineurs Capucins de Savoie au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, I Année, n° 5, p. 142-145, mai 1900B.
- GILLONNAY, Bruno de. Mission des FF.-Mineurs Capucins de Savoie ao Brésil (suite e fin.). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, I Année, n° 7, p. 207-213, juillet 1900D.
- GILLONNAY, Bruno de. Mission des Frères-Mineurs Capucins de Savoie ao Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, II Année, n° 6, p. 173-178, juin 1901.

- GILLONNAY, Bruno de. Notre mission au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 1, p. 11-13, janvier 1903.
- GILLONNAY, Bruno de. Première Messe dans la Forêt Vierge. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 8, p. 119-121, juin 1920.
- GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Alfredo Chaves. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 8, p. 186-188, aout 1921D.
- GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Conde d'Eu. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 4, p. 92-94, avril 1921.
- GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Lagoa Vermelha - Sananduva. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXII Année, n° 3, p. 91-94, mars 1922.
- GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – suite. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 7, p. 161-164, juillet 1921C.
- GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – suite. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 5, p. 117-118, mai 1921A.
- GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – suite. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 6, p. 139-142, juin 1921B.
- GILLONNAY, Bruno de. Vingt-cinq ans au Brésil – Vacaria. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXI Année, n° 9-10, p. 235-237, septembre-octobre 1921E.
- LA MOTTE SERVOLEX, Fidèle. La fête de la Pentecôte au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 6, p. 176-180, juin 1904C.
- LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Chez les sauvages du Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 3, p. 75-79, mars 1904B.
- LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Confiance en Saint François d'Assise. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, VI Année, n° 11, p. 337-339, novembre 1905.
- LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Le 3 de mai au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 1, p. 147-149, janvier 1904A.
- LA MOTTE-SERVOLEX, Fidèle de. Moeurs brésiliennes. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 4, p. 303-306, octobre 1903.
- LA ROCHE, Raphael de. Rapport sur la visite canonique à Rio Grande do Sul (Brésil). *Analecta ordinis minorum capuccinorum*, Roma, Fasc. IX, p. 264-272, septembris 1902.
- LA VERNAZ, Louis de. L'école seraphique des Missionnaires Capucins de Savoie ao Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 8-9, p. 166-170, août-septembre 1920B.
- LA VERNAZ, Louis de. L'école seraphique des Missionnaires Capucins de Savoie ao Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 10, p. 196-198, octobre 1920C.
- LA VERNAZ, Louis de. L'école seraphique des Missionnaires Capucins de Savoie ao Rio Grande do Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XX Année, n° 7, p. 137-141, juillet 1920A.
- LE T. R. P. THEOPHILE de Villards-sur-Thôness. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, LII Année, n° 2, p. 44-47, février 1951.
- LE T. T. P. MICHEL des Mollettes. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLVII Année,

n° 5, p. 94-97, mai 1946.

LES SOEURS de Saint Joseph de Moûtiers ao Rio-Grande. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXIV Année, n° 2, p. 53-57, février 1924.

MARGUERITE DE JESUS. Lettre de la Révérende Mère Provinciale des Religieuses de St-Joseph, missionnaires dans la même mission du Brésil. *Rosier de Saint François*, Chambéry, II Année, n° 3, p. 78-81, mars 1901A.

MARGUERITE DE JESUS. Lettre de la Révérende Mère Provinciale des Religieuses de St-Joseph, missionnaires dans la même mission du Brésil (suite et fin). *Rosier de Saint François*, Chambéry, II Année, n° 4, p. 109-112, avril 1901B.

MARGUERITE de Jesus. Lettre de la Supérieure Provinciale de Conde d'Eu à sa Supérieure générale de Moûtiers. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 3, p. 75-80, mars 1903A.

MARGUERITE de Jesus. Lettre de la Supérieure Provinciale de Conde d'Eu à sa Supérieure générale de Moûtiers (suite). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 4, p. 108-112, avril 1903B;

Mlle. ANGELINE MICHELON. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXXe Année, n° 11, p. 353-356, novembre 1930.

NOTRE MISSION au Rio-Grande-do-Sul (Brésil). *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XXXII Année, n° 2, p. 56-58, février 1930.

R. P. BERNARD de Puigros. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLVII Année, n° 3-4, p. 61-63, mars-avril 1944.

R. P. EDMOND de Nâves. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLVII Année, n° 7-8, p. 149-151, juillet-août 1946.

SAINT JEAN D'ARVES, Alfred de. Mission des capucins de Savoie au Brésil. Lettre du Pe. Alfred à un de ses amis. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 5, p. 141-143, mai 1903.

SAINT JEAN D'ARVES, Alfred. Mission des capucins de Savoie au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 4, p. 110-116, avril 1903.

SAINT JEAN D'ARVES, Mission des Capucins de Savoie ao Brésil. Lettre du P. Alfred à un de ses amis. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, IV Année, n° 4, p. 141-43, mai 1903.

SECRET, Bernard. La Savoie Franciscaine. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XLVI Année, n. 1, janvier 1945, p. 16-19.

SILVA, José da. A travers um pays en révolution. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 12, p. 368-372, decembre 1904D.

SILVA, José da. A travers un pays en révolution. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 11, p. 337-341, novembro 1904C.

SILVA, José da. Une première Communion au Brésil. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, V Année, n° 9, p. 269-272, septembre 1904A.

UNE AME d'Elite. Le T. R. P. Alfred de Saint Jean d'Arves. *Le Rosier de Saint François*, Chambéry, XV Année, n° 6, p. 136-139, juin 1939.

Fontes Orais

DUGNO, Rovílio; DUGNO, Aurora Maria Boccalon. Mulheres na imigração italiana. Vila Flores, 16 de fevereiro de 2016. Entrevista concedida ao autor.

3.1 Fontes capuchinhas

ALFREDO CHAVES, Teodoro de. *Cincoenta anos de atividades pastorais dos capuchinhos no Rio Grande do Sul*. 1896-1946. Caxias do Sul, [s.n.], 1946. p. 78-81.

AMOROSO, Marta Rosa. Mudança de hábito. Catequese e educação para índios nos aldeamentos capuchinhos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, vol. 13 n. 37, junho de 1998. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-69091998000200006 Acesso em: 2 de outubro de 2015.

ANGHEBEN, Caetano. As origens e a Sorbonne: 1958. In: GILLONNAY, Bruno de. *A Igreja e os capuchinhos no Rio Grande do Sul: correspondência – 1895-1909*. Porto Alegre: EST, 2007. p. 19-25.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *A diocese de Vacaria*. Porto Alegre: EST/EDUCS/Diocese de Vacaria, 1984.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Antônio Prado e sua história*. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1980.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. *Nova história de Lagoa Vermelha*. Porto Alegre: EST, 1981.

BARBOSA, Fidélis Dalcin. Origens de Lagoa Vermelha. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 257-261.

BATTISTEL, Arlindo Itacir; COSTA, Rovílio. *Assim vivem os italianos*. A vida italiana em fotografia. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1983.

BATTISTEL, Arlindo. *Colônia italiana: religião e costumes*. Porto Alegre: EST, 1981.

CANTAI ao Senhor. Coleção popular de cânticos sacros. Garibaldi: Tipografia da Sociedade S. Boaventura, 1941.

CAXIAS, Aleixo de. *Normas Práticas para os Catequistas*. Porto Alegre: La Salle, 1957.

CHERUBINI, José. Paróquia de Lagoa Vermelha de 1917-1918 In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 264-267.

COSTA, Rovílio. Do religioso ao social: a Igreja nas colônias italianas. In: DREHER, Martin N. (Org.). *Populações Rio-grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 163-200.

COSTA, Rovílio. *Imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: EDUCS, 1986.

COSTA, Rovílio. Padre Carmine Fasulo: comunicar para evangelizar. *Teocomunicação*, Porto Alegre, v. 37 n. 156 p. 289-296, jun. 2007.

COSTA, Rovílio. Valores da imigração italiana cem anos após. *Teocomunicação*, Porto Alegre, n. 37, p. 215-223, ago. 1977.

CRIUSCULO, Vincenzo (Org.). *Os capuchinhos*. Fontes documentárias e narrativas do primeiro século (1525-1619). Brasília: CCB, 2007.

- D'ALATRI, Mariano. *Os Capuchinhos*. História de uma família franciscana. Porto Alegre: EST, 1998.
- DE BONI, Luis Alberto. O Catolicismo da imigração: do triunfo à crise. In: DACANAL, José Hildebrando. *Rio Grande do Sul: imigração e colonização*. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1980. p. 234-255.
- DE BONI, Luis Alberto; COSTA, Rovílio. *Os italianos no Rio Grande do Sul*. Disponível em: <http://www.insieme.com.br/portal/conteudo.php?sid=144&cid=514&parent=134> Acesso em: 21 março 2014.
- DOTTI, Orlando. *Pe. Mario Deluy: missionário e pastor*. Porto Alegre: EST, 2009.
- GABRIELI, Cassiana Maria Mingotti. *Capuchinhos bretões no Estado do Brasil: estratégias políticas e missionárias (1642-1702)*. 2009. 119 f. Dissertação (Mestrado). Programa de pós-graduação em História Social, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Universidade de São Paulo, São Paulo, 1998.
- GIACOMEL, Fortunato. Meus vinte e cinco anos de ministério. In: GIACOMEL, Fortunato; POLESSO, Hermenegildo; CHERUBINI, Humberto. *Pioneiros às margens do Uruguai*. A vida nos primórdios das novas colônias italianas do Alto Uruguai. Porto Alegre: EST, 1975. p. 9-52.
- GIROLAMO de Narni. Disponível em: http://www.treccani.it/enciclopedia/girolamo-da-narni_%28Dizionario-Biografico%29/ Acesso em 28 novembro 2014.
- IRIARTE, Lázaro. *História Franciscana*. Petrópolis: CEFEPAL/Vozes, 1985.
- LIBERALI, Ricardo Domingos. *Braure de do compari: Togno Brusafrați e Rassaura*. 2. ed. Porto Alegre: EST, 1975.
- MANFROI, Olívio. *A colonização italiana no Rio Grande do Sul: implicações econômicas, políticas e culturais*. Porto Alegre: Grafosul e Instituto Estadual do Livro, 1975.
- MARTINS, Patrícia Carla de Melo. *Seminário episcopal de São Paulo e o paradigma conservador do séc. XIX*. 1986. 309 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 1986. Disponível em: http://www.sapientia.pucsp.br/tde_arquivos/3/TDE-2007-05-16T09:14:11Z-3148/Publico/Patricia%20Carla%20de%20Melo%20Martins.pdf Acesso em: 16 outubro 2014.
- MOLON, Moacir. A utopia de um jornal católico. *Correio Riograndense*, Caxias do Sul, Ano 101, n. 5147, 24 de junho de 2009, p.7-13.
- MONTEBELO, Caetano de. Cinquenta anos da obra iniciada pelo Revmo. Padre Bruno de Gillonnay. In: ALFREDO CHAVES, Teodoro de. *Cincoenta anos de atividades apostólicas dos capuchinhos no Rio Grande do Sul*. 1896-1946. Caxias do Sul, [s.n.], 1946. p. 38-43.
- MORAIS, Carmen Regina Colman de (Org). *Togno Brusafrați. Tonho Queima-frades*. Transcrição do processo criminal. Porto Alegre: EST, 1997.
- NEMBRO, Metodioda. *Storia dell'attività missionária dei Minori Cappucini nel Brasile (1538?-1889)*. Roma: Institutum Historicum Ord. Fr. Min. Cap., 1958.
- PALAZZOLO, Jacinto de. *Nas selvas dos vales do Mucuri e do Rio Doce*. Petrópolis: Vozes, 1945.
- PALAZZOLO, Jacinto. *Crônica dos Capuchinhos do Rio de Janeiro*, Petrópolis: Vozes, 1966.

PRIMERIO, Fidelis M. de. *Capuchinhos em terras de Santa Cruz nos séculos XVII, XVIII e XIX*. São Paulo: [s.n.], 1942.

REGNI, Pietro Vittorino. *Cappucini in Brasile* (in margine a um centenário). Ancona: Curia Provinciale FF. Cappuccini, 1991.

REGNI, Pietro Vittorino. *Os capuchinhos na Bahia*. Uma contribuição para a História da Igreja no Brasil. Porto Alegre: Est; Salvador: Casa Provincial dos Capuchinhos, 1988. Vol. I: Os capuchinhos franceses.

REGNI, Pietro Vittorino. *Os capuchinhos na Bahia*. Uma contribuição para a História da Igreja no Brasil. Porto Alegre: Est; Salvador: Casa Provincial dos Capuchinhos, 1988. Vol. II: os capuchinhos italianos.

STAWINSKI, Alberto Victor. História da Província dos Capuchinhos do Rio Grande do Sul. In: STAWINSKI, Alberto Victor; GARDELIN, Mário. *Capuchinhos italianos e franceses no Brasil*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1986. p. 23-48.

STAWINSKI, Alberto Victor. *O Capuchinho Frei Gentil*. Caxias do Sul: São Miguel, 1970.

STAWINSKI, Alberto Victor. *Primórdios da imigração polonesa no Rio Grande do Sul* (1875-1975). Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976B.

STAWINSKI, Alberto Victor. Toldo dos Índios de Cacique Doble. In: D'APREMONT, Bernardin; GILLONNAY, Bruno de. *Comunidades indígenas, polonesas e italianas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976. p. 252-259.

STAWINSKI, Alberto Vitor; BUSATTA, Félix Fortunato. *Josué Bardin: História e religião das colônias polonesas*. Porto Alegre: EST, 1981.

STAWINSKI, Alberto Vitor; BUSATTA, Félix Fortunato. *Luis de La Vernaz*. A Igreja em colônias italianas. Porto Alegre: Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes; Caxias do Sul: UCS, 1979.

SUSIN, Luiz Carlos. "Coração de Jesus": uma obra de síntese com sabor patrístico. In: GILLONNAY, Bruno de. *O humano em Cristo*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: Correio Riograndense, 1996. p. 9-18.

VERONESE, Dionísio. *Frei Luís de La Vernaz*. O apóstolo de Alfredo Chaves – 1904-1920. Porto Alegre: EST, 1994.

WONSOWSKI, João Ladislau. *Nos peraus do rio das Antas*. Porto Alegre: EST; Caxias do Sul: UCS, 1976.

ZAGONEL, Carlos Albino. As missões populares. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 130-138.

ZAGONEL, Carlos Albino. *Igreja e imigração Italiana: capuchinhos de Sabóia um contributo para a igreja no Rio Grande do Sul* (1895-1915). Porto Alegre: EST/Sulina, 1975.

ZUGNO, Vanildo Luiz. As capelas como experiência de eclesiogênese na região da imigração italiana no Rio Grande do Sul. *Cadernos da ESTEF*, Porto Alegre, n. 54, p. 5-24, 2015/1.

3.2 Documentos eclesiásticos

ACTAS y decretos del Concilio Plenario de la América Latina celebrado en Roma el Año del Señor de MDCCCXCIX. Traducción Oficial. Roma: Tipografia Vaticana, 1906.

BECKER, João. Mandamento (14 de dezembro de 1912). *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. I,

p. 17, setembro e outubro de 1913.

BECKER, João. Sobre as missões. *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. 2 e 3, p. 17-19, novembro a fevereiro de 1913/1914.

BENTO XIV, Papa. *Immensa pastorum*. 20 de dezembro de 1741. Disponível em: <http://documentos-magisterio.blogspot.com.br/2012/02/bula-immensa-pastorum.html> Acesso em: 5 de março de 2015.

CATECHISMO di Friburgo ad uso della gioventù italiana. Friburgo in Brisgovia: Herder, 1900.

CELAM. *Documento de Aparecida*. Texto conclusivo da V Conferência Geral do Episcopado Latino-americano e do Caribe. Brasília : CNBB; São Paulo: Paulus; São Paulo: Paulinas, 2007.

CNBB. *Comunidade de comunidades: uma nova paróquia*. A conversão pastoral da Paróquia. São Paulo: Paulinas, 2014.

CONSTITUIÇÕES Eclesiásticas do Brasil. Nova edição da Pastoral Coletiva de 1915. Canoas: La Salle, 1950.

FRANCISCO, Papa. *Evangelii Gaudium*. Exortação Apostólica do Papa Francisco ao episcopado, ao clero, às pessoas consagradas e aos fiéis leigos sobre o anúncio do evangelho no mundo atual. Roma, 2013. Disponível em: <http://www.agencia.ecclesia.pt/dlds/bo/EVANGELIIGAUDIUMPapaFrancisco2013CEP.pdf> Acesso em: 19 novembro 2014.

LEÃO XIII, Papa. *Quamquam Pluries*. Carta Encíclica sobre a necessidade de se recorrer ao Patrocínio de São José, junto ao da Virgem Mãe de Deus, nas dificuldades dos tempos atuais. Roma, 15 de agosto de 1899. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/leo-xiii/en/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15081889_quamquam-pluries.html Acesso em: 1 de abril de 2015.

PASTORAL Collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das províncias eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Marianna, S. Paulo, Cuyabá e Porto Alegre comunicando ao clero e aos fiéis os resultados das Conferências dos mesmos realizadas na cidade de S. Paulo de 25 de setembro a 10 de outubro de 1910. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1911.

PASTORAL Collectiva. O Episcopado Brasileiro ao Clero e aos fiéis da Igreja do Brazil. Rio de Janeiro, Typographia Montenegro, 1890.

PIO X, Papa. *Lacrimabili statu*. Carta encíclica aos arcebispos e bispos da América do Sul sobre a situação dos índios. Roma, 7 de junho de 1912. Disponível em: http://w2.vatican.va/content/pius-x/en/encyclicals/documents/hf_p-x_enc_07061912_lacrimabili-statu.html Acesso em: 5 março de 2015.

PIO X, Papa. *Quemadmodum Deus*. Decreto proclamando a San José como Patrono de la Iglesia. Roma, 8 de dezembro de 1870. Disponível em: <http://www.traditio-op.org/santos/San%20Jose/Quemadmodum%20Deus,%20Pio%20IX.pdf> Acesso em: 21 agosto 2015.

PIO X. *Acerbo Nimis*. Carta Encíclica sobre o Ensino do Catecismo. Roma, 15 de abril de 1905. Petrópolis: Vozes, 1946.

PONCE DE LEÃO, Cláudio José Gonçalves. *Carta Pastoral anunciando a visita pastoral ao clero e fiéis da mesma diocese*. Porto Alegre: Typographia do Mercantil, 1891.

PONCE DE LEÃO, Cláudio José Gonçalves. *Carta Pastoral publicando a segunda Encyclica*

do Soberano Pontífice Pio X concedendo um jubileu por ocasião do 50º aniversário da proclamação do Dogma da Imaculado Coração de Maria Santíssima. Porto Alegre: Typographia do Centro, 1904.

PONCE DE LEÃO, Cláudio José Gonçalves. Carta Pastoral publicando oficialmente a Encyclica do Soberano Pontífice Pio X Acerbo Nimis do Ensino da Doutrina Christiana. Porto Alegre : Typographia do Centro, 1905.

QUAM singulari. Decreto da Sagrada Congregação dos Sacramentos. Roma, 8 de outubro de 1910. In: DENZINGER, Heinrich. *Compêndio dos símbolos, definições e declarações de fé e moral*. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2007.

RAMPOLLA, Mariano. Instruções da Santa Sé ao Internuncio Apostolico para as Conferencias dos bispos brasileiros. In: CALAZANS, Mylène Mitaini. *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na Internunciatura do Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana*. 1997, 584 f. Tese (Doutorado). Facultas Theologiae – Pontificium Athenaeum Sactae Crucis, Roma, 1997. p. 455.

REGOLAMENTO delle cappelle della Comarca Ecclesiastica di Bento Gonçalves. In: BATTISTEL, Arlindo. *Colônia italiana: religião e costumes*. Porto Alegre: EST, 1981. p. 11-14.

REGULAMENTO geral do ensino diocesano. In: PASTORAL COLLECTIVA dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Eclesiásticas de S. Sebastião do Rio de Janeiro, Marianna, S. Paulo, Cuyabá e Porto alegre comunicando ao clero e as fieis o resultado das Conferências dos mesmos realizadas na cidade de S. Paulo de 25 de setembro a 10 de Outubro de 1910. Rio de Janeiro: Typographia Leuzinger, 1911. p. 693-703.

SPOLVERINI, Francesco. Carta nº 628 de Monsenhor Spolverini ao Cardeal Rampolla, 23 de abril de 1890. In: CALAZANS, Mylène Mitaini. *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na Internunciatura do Brasil (1877-1991) segundo a documentação Vaticana*. Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita. Roma, Pontificum Athenaeum Sanctae Crucis. Facultas Theologiae, 1997. p. 426.

3.3 Legislação civil

BOLETIM do Expediente do Governo. Rio de Janeiro, 30 de julho de 1862. Disponível em: <http://memoria.bn.br/DocReader/Hotpage/HotpageBN.aspx?bib=231444&pagfis=2973&pesq=&esrc=s&url=http://memoria.bn.br/docreader/#> Acesso em: 13 de junho de 2014.

DECRETO 1528 de 9 de outubro de 1909. *A Federação*, Porto Alegre, 18 de outubro de 1909, p. 4.

DECRETO 3069 de 17 de abril de 1863. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3069-17-abril-1863-555008-publicacaooriginal-74026-pe.html> Acesso em: 4 agosto de 2015.

DECRETO nº 1.144, de 11 de Setembro de 1861. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1144-11-setembro-1861-555517-publicacaooriginal-74767-pl.html> Acesso em: 4 de agosto de 2015.

DECRETO Nº 119-A, de 7 de janeiro de 1890. Prohibe a intervenção da autoridade federal e dos Estados federados em materia religiosa, consagra a plena liberdade de cultos, extingue o padroado e estabelece outras providencias. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm Acesso em: 17 abr. 2014.

DECRETO Nº 181, de 24 de janeiro de 1890. Promulga a lei sobre o casamento civil. Disponível em: https://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/d181.htm Acesso em: 22 novembro 2014.

DECRETO No 8.072, de 20 de junho de 1910. Crêa o Serviço de Protecção aos Indios e Localização de Trabalhadores Nacionaes e aprova o respectivo regulamento. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/Ccivil_03/decreto/1910-1929/D8072impressao.htm Acesso em: 22 novembro 2014).

LEI de 1º de outubro de 1828. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/LIM/LIM-1-10-1828.htm Acesso em: 4 de agosto de 2015. Esta nota: Art. 66, § 2º.

LEI nº 173, de 10 de setembro de 1893. Regula a organização das associações que se fundarem para fins religiosos, moraes, scientificos, artísticos, políticos ou de simples recreio, nos termos do art. 72, § 3º, da Constituição. Disponível em: <http://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1824-1899/lei-173-10-setembro-1893-540973-publicacaooriginal-42519-pl.html> Acesso em: 22 dezembro 2014.

SENAT de France. Loi Militaire. *La Croix*, Paris, 9 Année, n. 1568, 13 Juillet 1888. Disponível em : <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k2118113/texteBrut> Acesso em: 13 de julho de 2015.

3.4 Bibliografia geral

ADAMI, João Spadari. *História de Caxias do Sul*. 1864-1962. Caxias do Sul: São Miguel, [s.d.].

ALFREDO CHAVES. *A Federação*, Porto Alegre, Anno XXII, n. 13, 14 de janeiro de 1905, p. 1.

ALMEIDA, Marcos Antônio de. A paróquia no Portugal medieval: um esboço histórico do século XII ao século XVI. In: TORRES LONDOÑO, Fernando (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil*. Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997.

ALVES, Rubem. *Dogmatismo e tolerância*. São Paulo: Paulinas, 1982.

AQUINO, Maurício de. Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: as relações entre Estado e Igreja na Primeira República (1889-1930). *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 32, n. 63, p. 143-170, 2012. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0102-01882012000100007&script=sci_arttext

AXT, Gunter. *Gênese do estado moderno no Rio Grande do Sul*. 1889-1929. Porto Alegre: Paiol, 2011.

AZEVEDO, Thales. *Italianos e gaúchos: os anos pioneiros da colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: A Nação/IEL, 1975.

AZZI, Riolando. *A igreja católica na formação da sociedade brasileira*. Aparecida: Santuário, 2008.

AZZI, Riolando. A questão metodológica: a proposta do CEHILA como historiografia ecumênica. In: DREHER, Martin N. (Org.). *História da Igreja em Debate: um simpósio*. São Paulo: ASTE, 1994. p. 81- 94.

AZZI, Riolando. Do Bom Jesus sofredor ao Cristo libertador. *Perspectiva Teológica*, Belo Horizonte, nº 18, p. 215-233, 1986.

- AZZI, Riolando. Dom Antônio de Macedo Costa e a reforma da Igreja no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 35, fasc. 139, p. 683-701, 1975.
- AZZI, Riolando. *História da educação católica no Brasil*. Contribuição dos irmãos maristas. São Paulo: SIMAR, 1997. Vol. I. Os primórdios da obra de Champagnat no Brasil (1897-1922).
- AZZI, Riolando. Método Missionário e Prática de Conversão na Colonização. In: QUEIMADA e sementeira: da conquista espiritual ao descobrimento de uma nova evangelização. Petrópolis: Vozes, 1988. p. 89-105.
- AZZI, Riolando. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Paulinas, 1992.
- AZZI, Riolando. *O catolicismo popular no Brasil*. Aspectos históricos. Petrópolis: Vozes, 1978.
- AZZI, Riolando. *Os bispos reformadores*. A segunda evangelização do Brasil. Brasília: SER, 1992B.
- AZZI, Riolando. Os capuchinhos e o movimento brasileiro de reforma católica do século XIX. *REB*, Petrópolis, vol. 35, fasc. 137, p. 123-139, 1975.
- AZZI, Riolando. *Sinal dos tempos: a Congregação das Irmãs do Imaculado Coração de Maria na renovação pastoral*. Porto Alegre: [s.n.], 2007.
- BAREA, Giuseppe. La vita spirituale nelle Colonie Italiane dello Stato. In: CINQUANTENARIO della colonizzazione Italiana nel Rio Grande del Sud. 1875-1925. Porto Alegre: Globo, 1925. p. 54-128.
- BAREA, José. *A vida espiritual nas colônias italianas do Estado do Rio Grande do Sul (1925)*. Porto Alegre: EST, 1995.
- BAREA, José. *História da Igreja de Nossa Senhora do Rosário*. Porto Alegre: EST, 2004.
- BENCI, Jorge. *Economia Cristã dos Senhores no Governo dos Escravos*. São Paulo: Grijalbo, 1977.
- BENEDUZI, Luis Fernando. *Imigração italiana e catolicismo: entrecruzando olhares, discutindo mitos*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2008.
- BENEDUZI, Luís Fernando. Nem Jerusalém nem Sodoma: a vivência da religião nas comunidades italianas da serra gaúcha nos inícios do século XX. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 683-697.
- BENEDUZI, Luiz Fernando. *Mal di paese: as reelaborações de um vêneto imaginário na ex-colônia de Conde d'Eu. (1884-1925)*. 2004, 324 f. Tese (doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2004. Disponível em: <http://www.lume.ufrgs.br/bitstream/handle/10183/14417/000426797.pdf?sequence=1> Acesso em: 6 de abril de 2015.
- BENVEGNO, Cleto. Sacerdoti Italiani che precedettero l'emigrazione. In: CINQUANTENARIO della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud. 1875-1925. Porto Alegre: Globo, 1925. p. 134-150.
- BEOZZO, José Oscar. A Igreja na crise final do Império (1875-1888). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 255-307.

- BEOZZO, José Oscar. Evangelho e escravidão na teologia latino-americana. In: RICHARD, Pablo. *Raízes da teologia latino-americana*. São Paulo: Paulinas, 1988.
- BEOZZO, José Oscar. História da Igreja na América Latina e no Caribe. O debate metodológico na CEHILA. In: CONGRESO continental de teologia, 2012. São Leopoldo. La teologia de la liberación en prospectiva. Tomo II – Talleres y paneles. Montevideo: Doble Clic, 2012. p. 151-177.
- BEOZZO, José Oscar. Irmandades, santuários, capelinhas. *REB*, Petrópolis, vol. 37, fasc. 148, p. 741-758, 1977.
- BERNARDO, Ulderico. *Il lungo viaggio*. Dalle terre venete ala selva brasiliana. Treviso: Santi Quaranta, 2007.
- BERTUOL, Olívio. *Milagrosa Rainha de Caravaggio*. Canoas: La Salle, 1951.
- BIAVASCHI, Márcio Alex Cordeiro. Coronelismo na região colonial italiana: Alfredo Chaves (1903-1928). *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 9, n. 18, p. 213-243, jul./dez. 2010.
- BIAVASCHI, Márcio Alex Cordeiro. *Relações de poder coronelistas na Região Colonial Italiana do Rio Grande do Sul durante o período borgista (1903-1928)*. 2001, 380 f. Tese (Doutorado) – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pós-Graduação em História, PUCRS. Porto Alegre, 2001.
- BIDEGAIN GREISING, Ana Maria. A Igreja na emancipação (1750-1830). In: DUSSEL, Enrique (Org). *Historia Liberationis: 500 anos de história da Igreja na América Latina*. São Paulo: Paulinas, 1992. p. 123-161.
- BOFF, Clodovis. *Maria na cultura brasileira: Nossa Senhora e Iemanjá*. Petrópolis: Vozes, 1995.
- BOFF, Léonardo. *Eclesiogênese: A reinvenção da igreja*. Rio de Janeiro: Record, 2008.
- BONFADA, Genésio. *Os Palotinos no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Palotti, 1991.
- BORTOLUZZI, Octávio Cirillo. *Documentário*. Congregação das Irmãs do Imaculado Coração de Maria. Porto Alegre: [s.n], 1996.
- CALIMAN, Cleto. *Estruturas e ministérios eclesiais à luz da teologia*. Disponível em: <http://ccaliman.wordpress.com/2014/04/27/estruturas-e-ministerios-eclesiais-a-luz-da-teologia-4/> Acesso em: 19 novembro 2014.
- CANTINI, Mario. *I Tabernacoli di Fiesole*. Firenze: Polistampa, 2010.
- CAPRARA, Bernardete Schiavo; LUCHESE, Terciane Ângela. *Da Colônia Dona Isabel ao Município de Bento Gonçalves 1875 a 1930*. Bento Gonçalves: VISOGRAF; Porto Alegre: CORAG, 2005.
- CASTELLANO, J. Eucaristia. In: DICIONÁRIO de Espiritualidade. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2012.V. 2. p. 937-954.
- CERTEAU, Michel de. *A escrita da história*. 2. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2008.
- CHEGADA e posse do novo Arcebispo. *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. I, p. 60-63, setembro e outubro de 1913.
- CLEMENTE, Elvo; UNGARETTI, Maura. *História de Garibaldi: 1870-1993*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1993.

COCCO, Ricardo. A questão da religião e a imigração italiana no Rio Grande do Sul. *Revista de Ciências Humanas*, Santo Ângelo, v. 9, n. 13, p. 9-13, 2008.

CODINA, Victor. El Vaticano II en medio del conflicto de interpretaciones. *Pistis e praxis*. Curitiba, v. 4, n. 2, p. 504-515, julho/dezembro 2012.

COLBACCHINI, Pietro. *Guida spirituale per l'emigrato italiano nella America*. Milano: Bertarelli, 1896.

COMBLIN, José. *Padre Ibiapina*. São Paulo: Paulinas, 1993

COMBLIN, José. Situação histórica do catolicismo no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 26, fasc. 3, p. 574-601, 1966.

COMBLIN, José. Tipologia do catolicismo no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 28, fasc. 1, p. 46-73, 1968.

COMEMORAÇÃO de um duplo jubileu. Sinos dalém e daquém mar. As irmãs de São José da Província do Rio Grande do Sul recordando trezentos anos de existência da congregação e cinquenta de apostolado em terras gaúchas. Porto Alegre, [s.n.], 1949.

COMPAGNONI, Ivo Carlos. *História dos irmãos lassalistas no Brasil*. Canoas: La Salle, 1980.

Coração Imaculado. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 325-334.

CORREA, Marcelino Armellini. Dom Bartolomeu Tiecher: o primeiro pároco dos imigrantes italianos. In: Anais do IV encontro nacional do GT história das religiões e das religiosidades – ANPUH - Memória e Narrativas nas Religiões e nas Religiosidades. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, PR v. V, n.15, jan/2013. Disponível em <http://www.dhi.uem.br/gtreligiao/pub.html> Acesso em: 14 de junho de 2014.

CORTEZE, Dilse Piccin. *Ulisses va in América: História, historiografia e mitos da imigração italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Passo Fundo: UPF, 2002.

COSTA, Antônio de Macedo. *Direito contra o Direito* ou O Estado sobre tudo. Refutação da Theoria dos políticos na Questão Religiosa, seguida da resposta ao Supremo Tribunal de Justiça. Rio de Janeiro: Typographia do Apostolado, 1874.

COSTA, Antônio de Macedo. *O Barão de Penedo e a sua Missão a Roma*. Rio de Janeiro: Typ. G. Leuzinger e Filhos, 1888.

COSTA, Antônio de Macedo: *Questão Religiosa perante a Santa Sé* ou A Missão Especial a Roma em 1873 à luz de documentos publicados e inéditos. Maranhão: Typographia da Civilização, 1886.

COSTAMILAN, Ângelo Ricardo. *Homens e mitos na história de Caxias*. Porto Alegre: Posenato Arte e Cultura, 1989.

CYBEO, Giovanni M. Nuova Trento. Stato di Santa Catharina (Brasile). *Italica Gens*, Torino, Anno II, n. 11, p. 424-441, novembre 1911.

DALL'ALBA, H. *A saga dos camaldulenses no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

DEL PRIORE, Mary. *A mulher na história do Brasil*. 3. ed. São Paulo: Contexto, 1992.

DEL PRIORE, Mary. As atitudes da Igreja em face da mulher no Brasil colônia. In: MARCÍLIO, Maria Luiza (org). *Família, mulher, sexualidade e Igreja na História do Brasil*.

São Paulo: Loyola, 1993. p. 171-190.

DELLA BONNA, Fabiano. Coloni e missionari italiani nelle foreste del Brasil – Pe. Luigi Mazzano – 1903. *Fragmentos*, Florianópolis, num. 21, p. 95-101, jul-dez 2001.

DELUMEAU, Jean. *História do medo no Ocidente (1300 – 1800)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

DI GERONIMO, A. José (São). In: DICIONÁRIO de Espiritualidade. São Paulo: Paulinas/Loyola, 2012. V. 2. p. 1402-1406.

DREHER, Martin N. *Breve história do ensino privado gaúcho*. São Leopoldo: Oikos, 2008.

DREHER, Martin N. *História do povo de Jesus: uma leitura latino-americana*. São Leopoldo: Sinodal, 2013.

DREHER, Martin Norbert. *A Igreja latino-americana no contexto mundial*. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

DUARTE, Eduardo. Alfredo Chaves. *A Federação*, Porto Alegre, 12 de julho de 1905, p. 1.

DUARTE, Eduardo. *Padre Mateus Pasquali e seu curato*. Veranópolis: Tipografia Pessato, 1953.

DUSSEL, Enrique. Hipóteses Fundamentais da História Geral da Igreja na América Latina. In: PARA uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos (o debate metodológico). Petrópolis: Vozes, 1986. p. 49-74.

DUSSEL, Enrique. *Historia general de la Iglesia en America Latina*. Salamanca: Sígueme, 1981-1985. XI T.

ESCOBAR, Wenceslau. *30 annos de Dictadura Rio-Grandense*. Rio de Janeiro: Canton e Bever, 1922.

FABRIS, Carlin. Istorica de Conceição. In: DE BONI, Luis A. *La Mérica*. Escritos dos primeiros imigrantes italianos. Caxias do Sul: UCS; Porto Alegre: EST, 1977. p. 74-89.

FAVARO, Cleci Eulália. Mulheres, imagens e representações. Papéis femininos e imprensa na colônia italiana do Rio Grande do Sul. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blásio; TRAMONTINI, Marcos Justo (Orgs.). *Imigração e Imprensa*. Porto Alegre: EST, 2004. p. 506-519.

FERRARO, Alceu Ravanello. Educação, classe, gênero e voto no Brasil imperial: Lei Saraiva – 1881. *Educar em Revista*, Curitiba, n. 50, Oct./Dec. 2013. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S0104-40602013000400012&script=sci_arttext Acesso em: 4 de agosto de 2015.

FIORINZA, Elisabeth S. *As origens cristãs a partir da mulher: uma nova hermenêutica*. São Paulo: Paulinas, 1992.

FIORINZA, Elisabeth S. *Discipulado de iguais: uma ekklesia-logia feminista crítica da libertação*. Petrópolis: Vozes, 1993.

FIORINZA, Elisabeth Schussler. O rei está nu: autocompreensão ekklesial democrática e autoridade romana kyriocrática. *Concilium*, Petrópolis, n. 281, p. 69-77, 1993.

FIORINZA, Elisabeth S. *Los Caminos de la Sabiduría*. Una introducción a la interpretación feminista de la Biblia. Santander: Sal Terrae, 2004.

FLAUBERT, Gustave. *Madame Bovary*. Porto Alegre: LePM, 2003.

FLESCHE, Benícia. *Seguindo, passo a passo, uma caminhada*. História da congregação das

Irmãs Franciscanas da Penitência e Caridade Cristã no Brasil. Dos primórdios à subdivisão em duas províncias 1872-1951. 2. ed. [Porto Alegre]: [s.n.], 1973.

FORTES, Amyr Borges; WAGNER, João B. S. *História administrativa, judiciária e eclesiástica do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1963.

FOUCAULT, Michel. Des espaces autres. In: *Dits e Écrits*, tome 2: 1976-1988. Paris: Gallimard, 2001. p.1571-1581.

FRAGOSO, Hugo. A Igreja na formação do Estado liberal (1840-1875). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p.141-322.

FRANCO, José Eduardo; MORÁN CABANAS, Maria Isabel. *O Padre António Vieira e as Mulheres*. O mito barroco do universo feminino. Porto: Campo das Letras, 2008.

FRANCO, Sérgio da Costa. O despertar político da região colonial italiana. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 1024-1027.

FRANCO, Sérgio da Costa. Os coronéis burocratas da região colonial italiana na era Borges de Medeiros. *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 2, n. 2, p. 131-138, jul./dez. 2002.

FRANCO, Sérgio da Costa. Os primeiros intendentess borgistas de Veranópolis. In: COSTA, Rovílio (Org.). *Raízes de Veranópolis*. Porto Alegre: EST, 1998. p. 67-73.

FRANZINA, Emilio. *La storia altrove: casi nazionali e casi regionali nelle moderne migrazioni di massa*. Verona: Cierre, 1998.

FRANZINA, Emilio. *Storia dell'emigrazione veneta: dall'unità al fascismo*. Verona: Cierre, 1991.

FREYRE, Gilberto. *Dona Sinhá e o filho padre*. Lisboa: Livros do Brasil, [s. d.].

FUCHINA, Rosimeri. *Entre anjos e demônios: a questão da violência feminina nas comunidades de origem italiana – 1890-1920*. Disponível em: <http://www.pph.uem.br/cih/anais/trabalhos/187.pdf> Acesso em: 26 de agosto de 2015.

GALIOTO, Antônio. O significado das capelas nas colônias italianas do Rio Grande do Sul. In: DE BONI (Org). *A presença italiana no Brasil*. Porto Alegre: EST, 1987. p. 293-312.

GARDOLINSKI, Edmundo. *Escolas da Colonização Polonesa no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1976.

GAUDIANO, Pedro. El Concilio Plenario Latinoamerica (Roma 1899): preparación, celebración y significación. *Revista Eclesiástica Platense*, La Plata, Año CI, Oct.-Dic. 1998. p. 1063-1078. Disponível em: <http://www.franciscanos.net/sut/cpla1.htm> Acesso em: 11 abril 2014..

GERTZ, René E. A eleição de 1907 nas regiões de colonização alemã do Rio Grande do Sul. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 963-976.

GIACOMINI, Ambrósio. Colonização de Cotiporã por brasileiros afro-descendentes. In: GUZZO, Dirce Bambatti; BACCARIN, Onira; BARROSO, Véra Lucia Maciel (Orgs.). *Raízes de Antônio Prado*. Porto Alegre: EST, 2008. p. 786-792.

GIRON, Loraine Slomp. *As sombras do Littorio*. Porto Alegre: Parlenda, 1994.

GIRON, Loraine Slomp. Colônia italiana e educação. *Revista História da Educação*, Pelotas,

n. 3, vol. 2, p. 87-106, set. 1998.

GIRON, Loraine Slomp. O corpo estranho. Imigrantes italianos e escravos. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 647-652.

GIRON, Loraine Slomp; HEREDIA, Vania Beatriz Merlotti. *História da imigração italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 2007.

GOES, Cesar Hamilton Brito. *Nos caminhos do Santo Monge: religião, sociabilidade e lutas sociais no sul do Brasil*. 2007. 284 f. Tese (Doutorado) – Programa de Pós-Graduação em Sociologia, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto alegre, 2007.

GOMES, Edgar da Silva. *A separação Estado-Igreja (1890)*. Uma análise da Pastoral Coletiva do episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca, 2006, 238 p. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2006.

GRAZZIOTIN, Vitor. A maldição do padre. In: GUZZO, Dirce Bambatti; BACCARIN, Onira; BARROSO, Véra Lucia Maciel (Orgs.). *Raízes de Antônio Prado*. Porto Alegre: EST, 2008.

HASTENTEUFEL, Zeno. *Dom Feliciano na Igreja do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Acadêmica, 1987.

HAUCK, João Fagundes. A Igreja na Emancipação (1808-1840). In: HAUCK, João Fagundes. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: segunda época, século XIX*. 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2008. p. 7-139.

HAUCK, João Fagundes. A vida religiosa e a evangelização no Brasil colônia e império. *Convergência*, Rio de Janeiro, Ano XXIII, n. 210, p. 105-111, 1988.

HENRICH, Liliana Alberti (org.). *Histórias da imprensa em Caxias do Sul*. Caxias do Sul: Museu Municipal/Arquivo Histórico de Caxias do Sul/Pioneiro, 1988.

HOORNAERT, Eduardo. *História da Igreja no Brasil: ensaio de interpretação a partir do povo: a primeira época, Período Colonial*. 5. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

HOORNAERT, Eduardo. *História do cristianismo na América Latina e no Caribe*. São Paulo: Paulus, 1994.

HOORNAERT, Eduardo. Ibiapina e os desclassificados. In: DESROCHERS, Georgette; HOORNAERT, Eduardo (Orgs.). *Padre Ibiapina e a Igreja dos pobres*. São Paulo: Paulinas, 1984.

HUCKELMANN, Theodoro (Coord.) *Dom Vital*. In Memoria. Primeiro centenário de sua Morte – Conferências – Documentos selecionados e textos. Recife: Convento da Penha, 1979.

Imaculada. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995.

IOTTI, Luiza Horn. *Imigração e poder: a palavra oficial sobre os imigrantes italianos no Rio Grande do Sul (1875-1914)*. Caxias do Sul: EDUCS, 2010.

IRMÃS de São José no Rio Grande do Sul. Resgatando aspectos da caminhada. 1898-1964. Canoas: La Salle, 1998.

ISAIA, Artur Cesar. *Catolicismo e autoritarismo no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Edipucrs, 1998.

- JACHEMET, Célia Silva. Cavalhadas em Gravataí e Santo Antônio da Patrulha. In: PREFEITURA Municipal de Vacaria. *Raízes de Vacaria*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 389-398.
- JACHEMET, Célia Silva; OURIQUES, Ana Zenaide Gomes. *Cavalhadas: uma tradição de raiz milenar*. Porto Alegre: EST, 1977.
- KARSBURG, Alexandre de Oliveira. *O Eremita do Novo Mundo: a trajetória de um peregrino italiano na América do século XIX (1838-1869)*. 2012. Tese (Doutorado), 480 f. Programa de Pós-Graduação em História Social. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2012.
- KLOPPENBERG, Boaventura. O Espiritismo no Brasil. *REB*, Petrópolis, vol. 19, fasc. 4, p. 842-871, 1959.
- KREUTZ, Ivo José. *A paróquia: lugar privilegiado da ação pastoral da igreja*. Comentário jurídico-pastoral ao Código de 1983. São Paulo: Loyola, 1989.
- KREUTZ, Lúcio. Modelo de uma Igreja imigrante: educação e escola. In: DREHER, Martin N. (Org.). *Populações Rio-grandenses e modelos de igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 201-225.
- KREUTZ, Lúcio. *O professor paroquial: magistério e imigração alemã*. Porto Alegre: UFRGS; Florianópolis: EDUSC; Caxias do Sul: EDUCS, 1991.
- KUHN, Fábio. O “povo sem religião”: as representações da historiografia tradicional sul-riograndense acerca da religiosidade popular. *Revista de Filosofia e Ciências Humanas*, Passo Fundo, Ano 16, n. 2, p. 51-67, 2000.
- KÜHN, Fábio. *O projeto reformador da diocese do Rio de Janeiro: as visitas pastorais no Rio Grande de São Pedro (1780 - 1815)*. 1996, 176 p. (Dissertação). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 1996.
- KÜNG, Hans. *A Igreja Católica*. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.
- KÜNG, Hans. *A igreja tem salvação?* São Paulo: Paulus, 2012.
- KÜNG, Hans. *Cambios de modelo de Iglesia en la marcha del pueblo de Dios*. Disponível em: www.servicioskoinonia.org/relat/265.htm Acessado em 16 de abril de 2013.
- LAROQUE, Fernando da Silva. Kaingang e Missões Religiosas: situações de alianças e guerras. *Tellus*, Campo Grande, ano 9, n. 16, p. 35-55, jan./jun. 2009.
- Le Associazioni. In: CINQUANTENARIO della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud. Porto Alegre: Posenatto: Arte e Cultura, 2000. Vol I: La cooperazione degli italiani al progresso civile ed económico del Rio Grande del Sud. 1875-1925. p. 364-397.
- LE GOFF, Jacques. A história nova. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A história nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- Le Scuole. In: CINQUANTENARIO della colonizzazione italiana nel Rio Grande del Sud. 1875-1925. Porto Alegre: Globo, 1925. p. 398-403.
- LIMA, Maurílio Cesar de. *Breve história da igreja no Brasil*. Rio de Janeiro: RestauRO, 2001.
- LORENZONI, Júlio. *Memórias de um imigrante italiano*. Porto Alegre: Sulina, 1975.
- LUCHESE, Terciane Ângela. *Relações de poder: autoridades regionais e imigrantes italianos nas colônias Conde d’Eu, Dona Isabel, Caxias e Alfredo Chaves – 1875 a 1889*. 2001, 231 p. Dissertação (Mestrado). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Curso de Pós-graduação

em História, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, Porto Alegre, 2001.

LUCHESE, Terciane Ângela. Singularidades na história da educação brasileira: As escolas comunitárias étnicas entre imigrantes italianos no Rio Grande do Sul (final do século XIX e início do XX). *Cuadernos Interculturales* [online] 2008, 6 (segundo semestre - Sin mes). Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=55261104> Acesso em: 19 de março de 2015.

Lurdes. In: FIORES, Stefano de; MEO, Salvatore. *Dicionário de Mariologia*. São Paulo: Paulus, 1995. p. 767-775.

LUSTOSA, Antônio de Almeida. *Dom Macedo Costa*. Bispo do Pará. Rio de Janeiro: Cruzada da Boa Imprensa, 1939.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil*. São Paulo: Giro, 1977.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *Igreja e política no Brasil; do Partido Católico à LEC (1874-1945)*. São Paulo. Loyola, 1983.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. Separação da Igreja e do Estado no Brasil (1890); uma passagem para a libertação. *REB*, vol. 35, n. 139, p. 624-647, 1975.

MAESTRI, Mário. *Os senhores da serra*. A Colonização Italiana no Rio Grande do Sul (1875-1914). Passo Fundo: UPF, 2000.

MAESTRI, Mário. A travessia e a mata: memória, mito e história na imigração italiana no RS. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 761-781.

MAESTRI, Mario. *Breve história do Rio Grande do Sul: da pré-história aos dias atuais*. Passo Fundo: UPF, 2010.

MAESTRI, Mário. Os gringos também amam. *Revista Espaço Acadêmico*, Ano III, n. 25, p. 1-10, junho de 2003. Disponível em: <http://www.espacoacademico.com.br/025/25hmaestri.htm> Acesso em 26 de agosto de 2015.

MAINARDI, Geraldo. Médicos italianos nos municípios originários de Santo Antônio da Patrulha. In: COSTA, Rovílio (Org.). *Raízes de Veranópolis*. Porto Alegre: EST, 1998. p. 122-130.

MANICA, Ernesto. O Clero, seu papel civilizador durante 75 anos de colonização italiana. In: BERTASO, Henrique D'Avila; LIMA, Mario de Almeida (Org.). *Album comemorativo do 75º aniversário de colonização italiana no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: Globo, 1950. p. 238-254.

MANIFESTO per l'emigrazione gratuita a S. Paolo, Brasile, contenente le norme per l'accettazione di famiglie di veri contadini. *Archivio comunale di Bagnai*, 1901. Roma, Museo Nazionale dell'emigrazione italiana.

MARASCA, Elsa Maria; ZANELLA, Clenia Maria; SILVA, Maria Elizabete Ribeiro da. *As irmãs de São José de Chambéry para Vacaria*. Porto Alegre: EST, 2005.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa história: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2001. Tomo 1: Período Colonial.

MATOS, Henrique Cristiano José. *Nossa História: 500 anos de presença da Igreja Católica no Brasil*. São Paulo: Paulinas, 2002. T. 2. Período Imperial e Transição Republicana.

MERLOTTI, Vania Beatriz Pisani. *Antecedentes míticos em torno da figura do padre entre descendentes de imigrantes italianos*. Estudo descritivo. 1978. 124 f. Dissertação (Mestrado).

Curso de Pós-graduação em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do sul, Porto Alegre, 1978.

MERLOTTI, Vania Beatriz Pisani. *Antecedentes míticos em torno da figura do padre entre descendentes de imigrantes italianos: estudo descritivo*. Porto Alegre: PUCRS, 1978.

MIGOT, Aldo Francisco. Manifestações de sociabilidade entre imigrantes italianos e seus descendentes, no Rio Grande do Sul. In: SULLIANI, Antônio (Org.). *Etnias & Carisma*. Polianteia em homenagem a Rovílio Costa. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 45-61.

MOLTMANN, Jurgen. *Dios en la creación*. Doctrina ecologica de la creación. Salamanca: Sígueme, 1987.

MONNERAT, Patrícia Carvalho Santório. *Festa e conflito: D. Antônio e a Questão de Nazaré (1861-1878)*. 2009, 169 f. Dissertação (Mestrado). Programa de Pós-graduação em História. Universidade Federal Fluminense, Niterói, 2009. Disponível em: <http://bibliotecadocirio.org/index.php/2014-09-05-18-00-52/todos-os-registros/118-dissertacoes/325-festa-e-conflito-d-antonio-e-a-questao-de-nazare> Acesso em 09 dezembro 2014.

MOURA, Laércio D. de. *A educação católica no Brasil*. São Paulo: Loyola, 2000.

NASCIMENTO, Mara Regina do. *Irmandades leigas em Porto Alegre*. Prática funerárias e experiência urbana. Séculos XVIII-XIX. 2006. 362 f. Tese (Doutorado) – Programa de pós-graduação em História, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2006.

O Thabor, Porto Alegre Anno I, n. 4, p. 1, 1º de outubro de 1881.

OBEID, Rafael Issa. *Notas sobre as origens do casamento civil no Brasil*. Disponível em: <http://jus.com.br/artigos/23332/notas-sobre-as-origens-do-casamento-civil-no-brasil> Acesso em: 4 de agosto de 2015.

OLIVEIRA, Pedro A. Ribeiro de. Catolicismo popular e romanização do catolicismo brasileiro. *REB*, Petrópolis, vol. 36, fasc. 141, p. 131-141, 1976.

PARMAGNANI, Jacob José. Educadores Europeus em Vacaria no começo do século XX. In: PREFEITURA Municipal de Vacaria. *Raízes de Vacaria*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 305-311.

PAZOS, Antón M. *El iter del Concilio Plenario Latino Americano de 1899 o la articulación de la iglesia latino-americana*. Disponível em:

<dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/236866.pdf> Acesso em: 11 abril 2014.

PESAVENTO, Sandra Jatahy. *História do Rio Grande do Sul*. 8. ed. Porto Alegre: Mercado Aberto, 1997.

PICCARDO, Diego R. *Historia del Concilio Plenario Latinoamericano* (Roma, 1899). Extracto de la Tesis Doctoral presentada em la Facultad de Teología de la Universidade de Navarra. Pamplona, 2012. Disponível em: http://dspace.si.unav.es/dspace/bitstream/10171/29220/1/CD_teologia_59_06_piccardo.pdf Acesso em: 11 abr. 2014.

POMIAN, Crzyztof. A História das Estruturas. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A História Nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 129-165.

POSSAMAI, Paulo C. “O sepulcro do pudor”: o combate aos bailes e a imposição de uma moral monacal pelos missionários aos imigrantes italianos no Rio Grande do Sul. *MÉTIS: história & cultura*, Caxias do Sul, v. 2, n. 4, p. 247-262, jul./dez. 2003.

- POSSAMAI, Paulo César. *Imprensa e italianidade: Rio Grande do Sul (1875-1937)*. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blasio; TRAMONTINI, Marcos Justo. *Imigração e Imprensa*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Instituto Histórico de São Leopoldo, 2004. p. 561-584.
- POSSAMAI, Paulo. “*Dall’Italia siamo partiti*”. A questão da identidade entre os imigrantes italianos e seus descendentes no Rio Grande do Sul (1875-1945). Passo Fundo: UPF, 2005.
- POSSE do Sr. Presidente do Estado. *Unitas*, Porto Alegre, Anno I, n. I, p. 65-66, setembro e outubro de 1913.
- POZENATTO, Kenia Maria Menegotto; GIRON, Loraine Slomp. *Católicos x Maçons. Imigrantes italianos: imprensa e lutas políticas*. In: DREHER, Martin N.; RAMBO, Arthur Blasio; TRAMONTINI, Marcos Justo. *Imigração e Imprensa*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Instituto Histórico de São Leopoldo, 2004. p. 537-548.
- PRIEN, Hans-Jurgen. *La historia del cristianismo en America Latina*. Salamanca: Sígueme; São Leopoldo: Sinodal, 1985.
- PRIEN, Hans-Jürgen. *Problemas e Metodologia para uma História de Síntese da Igreja na América Latina*. In: PARA uma História da Igreja na América Latina: marcos teóricos (o debate metodológico). Petrópolis: Vozes. 1986. p. 75-92.
- RABUSKE, Arthur. *Empenho pela saúde colonial no Rio Grande do Sul da segunda metade do século XIX*. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 272-280.
- RABUSKE, Arthur. *Il Corriere Cattolico*, na Porto Alegre, Rio Grande do Sul, de 1891-1895. In: SULIANI, Antônio (Org.). *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 281-300.
- RABUSKE, Arthur. *Os inícios da colônia italiana em escritos de jesuítas alemães*. Porto Alegre, UCS/EST, 1978.
- RAMBO, A. Blásio. *Restauração católica no Sul do Brasil. História: Questões & Debates*, Curibita, n. 36, p. 279-304, 2002.
- RAMBO, Arthur Blasio. *A Igreja da Restauração Católica no Brasil Meridional*. In: DREHER, Martin Norbert. *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998. p. 147-161.
- RAMBO, Arthur Blasio. *A Igreja dos imigrantes*. In: DREHER, Martin Norbert (org.). *500 anos de Igreja na América Meridional*. Porto Alegre: EST/CEHILA, 2002. p. 57-73.
- RAMOS, Maria Beatriz Cunha. *Igreja das Dores*. Importância histórico-cultural para a cidade de Porto Alegre. Porto Alegre: Palotti, 1989.
- REILY, Duncan A. *Os metodistas no Brasil (1889-1930)*. *Estudos Teológicos*, São Leopoldo, Ano 20, nº 1, p. 100-122, 1980.
- REVIVENDO um longínquo passado. 1648-1954. *Histórico da Congregação das Irmãs de São José fundada no Puy en Velay*. São Paulo: Ave Maria, 1955.
- RICHARD, Pablo. *A morte da cristandade e o nascimento da igreja*. Análise histórica e interpretação teológica da Igreja na América Latina. 2. ed. revista e ampliada. São Paulo: Paulinas, 1982.
- RIZZARDO, Redovino. *Carlitas no Rio Grande do Sul*. Porto Alegre, EST – CEPAM, 1981
- RIZZON, Luiz A.; POSSAMAI, Osmar J. *História de São Marcos*. Caxias do Sul, [1987].

RODRIGUES, Nadir Bonini. *Ação inovadora dos irmãos maristas no sul do Brasil: 1900-2000*. Porto Alegre, [s.n.], 2000.

ROMANATO, Giampaolo. Parlavano “talian”, cambiarono il Brasile. *Visione LatinoAmericane*, Trieste, n. 1, p. 29-32, Luglio 2009.

ROSENDAHL, Zeny; CORREA, Roberto Lobato. Difusão e territórios diocesanos no Brasil: 1551-1930. *Scripta Nova: Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, Barcelona, v. X, n. 218 (65), 2006. Disponível em: <http://www.ub.edu/geocrit/sn/sn-218-65.htm> Acesso em: 14 out. 2013.

ROUX, Rodolfo R. de. Conhecimento histórico da Igreja: exigências e limites de um ofício. In: CEHILA. *Para uma história da Igreja na América Latina*. Marcos teóricos (o debate metodológico). Petrópolis: Vozes, 1986. p. 93-104.

RUBERT, Arlindo. A Igreja açoriano-portuguesa no Rio Grande do Sul. In: DREHER, Martin N. (Org). *Populações rio-grandenses e modelos de Igreja*. Porto Alegre: EST; São Leopoldo: Sinodal, 1998b. p. 34-43.

RUBERT, Arlindo. *A igreja no Brasil*. Expansão missionária e hierárquica (Século XVII). Volume II. Santa Maria: Palotti, s.d.

RUBERT, Arlindo. *A igreja no Brasil*. Expansão territorial e absolutismo estatal (1700-1822). Volume III. Santa Maria: Palotti, 1988.

RUBERT, Arlindo. *A igreja no Brasil*. Origem e desenvolvimento (século XVI). Volume I. Santa Maria: Palotti, 1981.

RUBERT, Arlindo. *Clero secular italiano no Rio Grande do Sul (1815-1930)*. Santa Maria: Palotti, 1977.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época colonial*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1994.

RUBERT, Arlindo. *História da Igreja no Rio Grande do Sul: época imperial (1822-1889)*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

RUBERT, Arlindo. Os bispos do Brasil no Vaticano I (1869-1870). *REB*, Petrópolis, vol. 29, fasc. 1, p. 103-120, 1969.

RUBERT, Arlindo. *Os padres-mestres e o ensino sul-riograndense: 1737-1889*. Santa Maria: Pallotti, 1980.

RUSSEL, Henrique. *Dados biográficos sobre a vida e obra do revmo. pastor Miguel Häetinger*. Ijuí: Serrana, [19--?]

SANZ DEL CASTILLO, José Manuel. O Movimento da Reforma e a “paroquialização” do espaço eclesial do século XIX ao XX. In: TORRES LONDOÑO, Fernando (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil*. Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997.

SCARPIM, Fábio Augusto. Um guia para a saúde do corpo e da alma: o ideal de catolicidade proposto pelo Padre Pietro Colbachini para imigrantes italianos. *REVER*, Ano 15, Nº 01, Jan/Jun 2015. Disponível em: <http://revistas.pucsp.br/index.php/rever/article/view/23589/16917> Acesso em: 23 de setembro de 2015.

SCHMIDT, Jean-Claude. A história dos marginais. In: LE GOFF, Jacques (dir.). *A História nova*. 5. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2005. p. 351-390.

SCHUPP, Ambros. A missão dos jesuítas alemães no Rio Grande do Sul. São Leopoldo:

Unisinos, 2004.

SIGNOR, Lice Maria. *João Batista Scalabrini e a migração italiana: um projeto sócio pastoral*. Porto Alegre: Pallotti, 1986.

SIMÕES, José Garibaldi Evangelho. *Monsenhor Mario Deluy: notícia biográfica*. Porto Alegre: Martins Livreiro, 1984.

SPALDING, Walter. *Construtores do Rio Grande*. Porto Alegre: Sulina, 1969. Vol. I.

SPOLVERINI, Francesco. Carta nº 628 de Monsenhor Spolverini ao Cardeal Rampolla, 23 de abril de 1890. In: CALAZANS, Mylène Mitaini. *A missão de Monsenhor Francesco Spolverini na Internunciatura do Brasil (1877-1991) segundo a documentação Vaticana*. Thesis ad Doctoratum in Sacra Theologia totaliter edita. Roma, Pontificum Athenaeum Sanctae Crucis. Facultas Theologiae, 1997. p. 426.

SPONCHIADO, Breno Antônio. *O positivismo e a colonização do Norte do Rio Grande do Sul*. Frederico Westphalen: URI, 2005.

SUESS, Paulo. A história dos outros escrita por nós. In: LAMPE, Armando (Org.). *Ética e a Filosofia da Libertação*. Festschrift Enrique Dussel. Petrópolis: Vozes; São Paulo: CEHILA, 1995.

TAMBARA, Eliomara. Trajetórias e natureza do livro didático nas escolas de ensino primário do séc. XIX no Brasil. *História da Educação*, Pelotas, n. 11, p. 25-52, abril 2002.

TAVARES, Mauro Dillmann. *Irmandades religiosas, devoção e ultramontanismo em Porto Alegre no bispado de Dom Sebastião Dias Laranjeiras (1861-1888)*. 2007. 279 f. Dissertação (mestrado). Universidade do Vale do Rio dos Sinos, Programa de Pós-Graduação em História, São Leopoldo, 2007.

TEDESCO, João Carlos. A família e a carreta. As bases da vida nos primórdios da colônia. In: SULIANI, Antônio. *Etnias & carisma: poliantéia em homenagem a Rovílio Costa*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2001. p. 582-592.

TORRES LONDOÑO, Fernando. *A outra família*. Concubinato, igreja e escândalo na colônia. São Paulo: Loyola, 1999.

TORRES LONDOÑO, Fernando. Paróquia e comunidade na representação do sagrado na colônia. In: TORRES LONDOÑO, Fernando (Org.). *Paróquia e comunidade no Brasil*. Perspectiva histórica. São Paulo: Paulus, 1997. p. 51-90.

TURINA, Isacco. *Maledire Dio*. Studio sulla bestemmia. 1999/2000. 199f. Tese (Doutorado). C. D. L. in Scienze de Ila Comunicazione. Facoltà di Lettere e Filosofia. Università Degli Studi di Bologna, Bologna, 1999/2000.

VANNINI, Ismael Antônio. *A vida sexual dos ítalo-gaúchos – implicações socioculturais e econômicas*. Disponível em: <http://oriundi.net/site/oriundi.php?menu=categdet&id=5811>
Acesso em: 26 de agosto de 2015.

VANNINI, Ismael Antônio. *Crescei e multiplicai-vos: o papel da mulher no projeto imigratório (serra gaúcha - 1890-1950)*. Disponível em: http://www.fazendogenero.ufsc.br/9/resources/anais/1277833952_ARQUIVO_TextoCompletocongressoUFSC.IsmaelAntonioVannini.pdf
Acesso em: 26 de agosto de 2015B.

VANNINI, Ismael Antônio. *O sexo, o vinho e o diabo: demografia e sexualidade na colonização italiana no RS: Vanini (1906-1970)*. 2. ed. Passo Fundo: UPF; Porto Alegre: EST, 2004.

VENDRAME, Máira Inês. “*Lá éramos servos, aqui somos senhores*”: a organização dos imigrantes italianos na ex-colônia Silveira Martins (1877-1914). 235 p. Dissertação (Mestrado) – Programa de Pós-graduação em História das Sociedades Ibéricas e Americanas Pontifícias Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre, 2007. Disponível em: http://tede.pucrs.br/tde_busca/arquivo.php?codArquivo=483 Acesso em: 6 de abril de 2015.

VENDRAME, Máira Inês. *Ares de Vingança: redes sociais, honra familiar e práticas de justiça entre imigrantes italianos no sul do Brasil (1878-1910)*. 2013. 477 f. Tese (doutorado) – Programa de Pós-Graduação em História – Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Pontifícia Universidade Católica de Porto Alegre, Porto Alegre, 2013.

VENEROSI, Ranieri. La colônia italiana di Urussanga nello Stato di Santa Caterina del Brasile. *Italica Gens*, Anno I, n. 11, p. 407-439, dicembre 1910.

VENEROSI, Ranieri. Le Colonie italiane negli stati Meridionali del Brasile (Rio Grande do Sul – Santa Catarina – Paraná). *Italica Gens*, Torino, It. Anno IV, n. 5-12, p. 129-418, maggio-diciembre 1913.

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

VILLA Santa Teresa. Stato di Espírito Santo (Brasile). *Italica Gens*, Torino, It., Anno II, n. 11, p. 448-450, novembre 1911.

WACHHOLZ, Wilhelm. *Atravessem e ajudem-nos*. A atuação da Sociedade Evangélica de Barmen e de seus obreiros e obreiras enviados ao Rio Grande do Sul (1864-1899). São Leopoldo: EST/Sinodal, 2003.

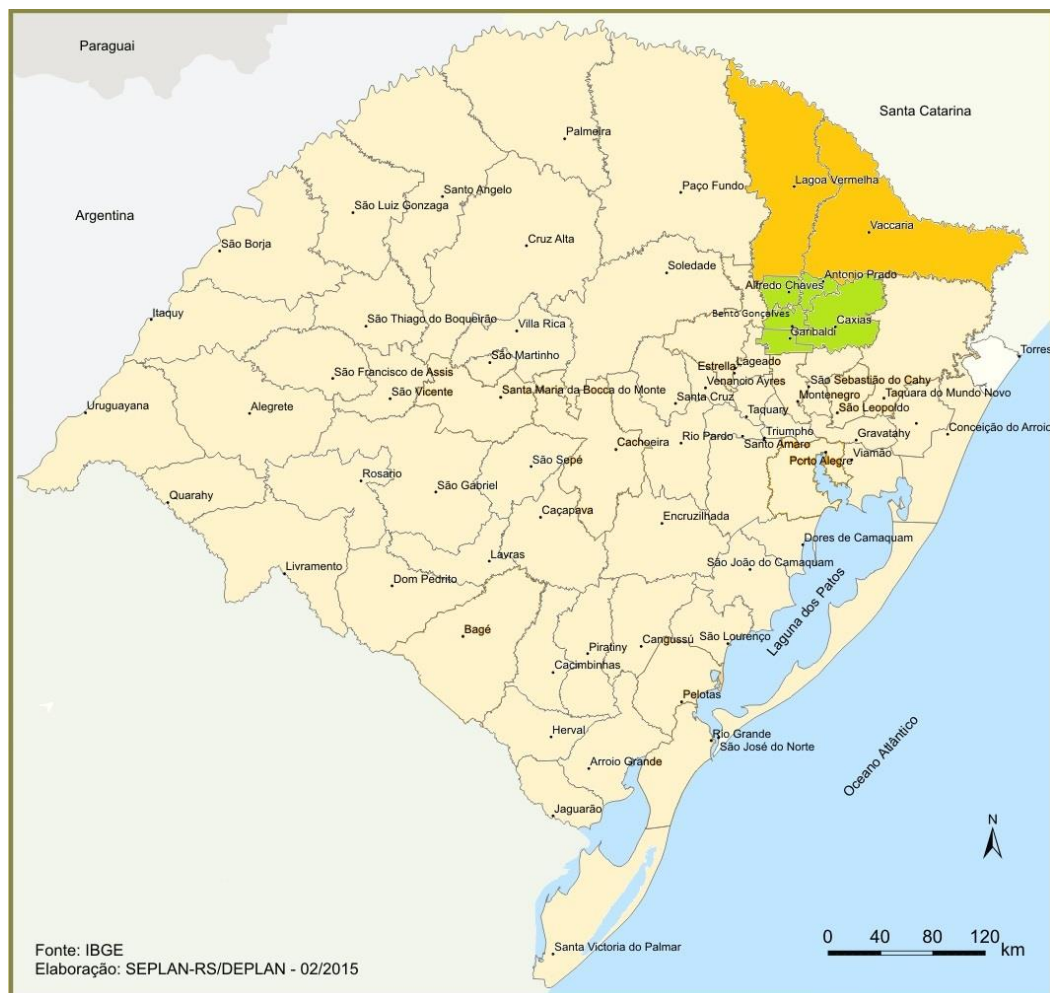
WEISSHEIMER, Egídio. Comunidade Evangélica de Alfredo Chaves. In: COSTA, Rovílio (Org.). *Raízes de Veranópolis*. Porto Alegre: EST, 1998. p. 350-376.

ZAGHENI, Guido. *A idade contemporânea: curso de história da Igreja*. São Paulo: Paulus, 1999.

ZAMBONIN, Loreno Luiz. Igreja Matriz de Sananduva: 1975. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 308-311.

ZAMBONIN, Loreno Luiz. Paróquia de Sananduva: 1975. In: COSTA, Rovílio; DE BONI, Luiz A. *Os capuchinhos do Rio Grande do Sul*. Porto Alegre: EST, 1996. p. 293-297.

ANEXO I – MAPA DO RIO GRANDE DO SUL NO ANO DE 1900



- Região Colonial Italiana
- Campos de Cima da Serra

ANEXO II - NOMES DE LUGARES

No final do séc. XIX e início do séc. XX, muitas localidades da RCI tiveram sua denominação alterada. Usaremos no texto a nomenclatura atual e aqui apresentamos a relação entre ela e a antiga que aparece em algumas citações:

NOME ATUAL	NOME ANTIGO
Amaral Ferrador	São José do Patrocínio
Bento Gonçalves	Isabella
Carlos Barbosa	Nova Vicenza
Cotiporã	Monte Vêneto
Fagundes Varela	Bela Vista
Flores da Cunha	Nova Trento
Garibaldi	Conde d'Eu
General Câmara	Santo Amaro
Getúlio Vargas	Erexim
Guaporé	Nova Virgínia
Ipê	Formigueiro/São Luiz do Formigueiro
Nova Prata	Capoeiras
Pinto Bandeira	Nova Pompéia
Protásio Alves	Nossa Senhora do Rosário do Turvo
Monte Belo do Sul	Linha Zamith
Serafina Correa	Linha X de Guaporé
Veranópolis	Alfredo Chaves
Vespasiano Correa	Esperança

ANEXO III – INFORMAÇÕES BIOGRÁFICAS

ALFRED DE SAINT-JEAN D'ARVES (Bernard-Alphonse Riccaz)

*19/08/1873 – Saint-Jean D'Arves, França

†20/01/1938 – Annecy, França

Fez seus estudos em Ghazir e, recém-ordenado, no ano de 1898, veio para a missão. Dedicou-se ao apostolado paroquial e às missões populares, principalmente nos Campos de Cima da Serra onde fez os primeiros contatos com os kaigangs em Lagoa Vermelha. Foi o primeiro a retornar para a França no ano de 1908 onde exerceu, por três triênios, a função de Ministro Provincial.

ANDRÉ D'ÉPAGNY (François Dupanloup)

*12/04/1864 – Épagny, França

†03/03/1929 – França

Irmão leigo capuchinho, veio para a missão em 1903 para trabalhar no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Regressou à França em 1913.

BARTOLOMÉ DE NOVEL (Eugène Brouze)

*03/05/1873 – Novel, França

07/02/1950 – Roma, Itália

Irmão leigo capuchinho, veio para a missão em 1903. Trabalhou no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Em 1913 foi enviado para Roma onde prestou serviços no Colégio Internacional São Lourenço de Bríndise.

BENJAMIN DE SAINT-DIDIER (Alphonse Mugnier)

*24/01/1877 – Saint-Didier, França

†16/02/1915 – Porto Alegre, Brasil

Irmão leigo capuchinho, veio para a missão em 1902, com o último grupo que se deslocou do Império Otomano para o Brasil. Trabalhou no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Após a saída dos frades do Seminário, permaneceu residindo em Porto Alegre onde faleceu em 1915.

BERNARDIN D'APREMONT (François Pollet)

*19/11/1869 – Apremont, França

†26/08/1919 – Meylan, França

Estudou Teologia em Lyon onde foi aluno de Joseph Tixeront e Elie Blanc. Em 1896, antes de concluir o doutorado, foi enviado para o Líbano para substituir, como professor, a Frei

Bruno de Gillonnay que viria ao Brasil para reconhecer o local da futura missão. Em 1898, acompanhando a primeira turma de estudantes, veio para o Brasil. Ensinou em Garibaldi e Vespasiano Correa. Em 1903 foi designado para ensinar no Seminário Diocesano de Porto Alegre onde permaneceu até 1913. Ao lado do ensino, colaborava com os jornais de Porto Alegre sobre temas teológicos e de atualidade. Durante o período de férias do Seminário, dedicava-se à pregação de retiros e missões populares. Desde a ida para o Líbano até a sua morte em 1929, manteve um “Journalier” onde anotava diariamente fatos e situações do cotidiano que constituem, em seus 68 cadernos, um inestimável e ainda pouco explorado registro da missão francesa no Rio Grande do Sul. Em 1914, a pedido do Ministro Geral, escreveu um relatório sobre a missão no Rio Grande do Sul. Com a demissão dos capuchinhos do Seminário de Porto Alegre, assumiu a direção da Paróquia Santo Antônio. Em maio de 1913 foi chamado para trabalhar no Colégio Internacional São Lourenço de Bríndise em Roma.

BRUNO DE GILLONNAY (Adrien-Charles-Prosper Bellier)

*09/02/1859 – Gillonnay, França

†04/11/1938 – Chambéry, França

Depois de ter trabalhado como professor em Ghazir, juntamente com Frei Léon de Montsapey, veio para o Brasil fazer o reconhecimento da nova missão. Dedicou-se às missões populares, à direção da missão e ao ensino teológico, tanto para os frades como no Seminário Diocesano de Porto Alegre do qual foi diretor de 1910 a 1913. Foi interlocutor próximo de Dom Cláudio Gonçalves Ponce de Leão ao qual acompanhou em várias de suas visitas pastorais. Com espírito de liderança, inspirava, ao mesmo tempo, confiança e temor por parte dos frades. Ao deixar o Seminário de Porto Alegre, voltou para Garibaldi onde dedicou-se à atividade pastoral e ao jornal “Stafetta Riograndense” em processo de aquisição por parte dos frades. Dirigiu a construção da Igreja Matriz de Garibaldi. Em 1924, em conflito com os frades nativos, regressou para a França onde, no ano seguinte, foi eleito 1º Definidor Provincial. Com a morte do Provincial, assumiu o cargo e, em 1926, esteve em visita à Província. Após a visita intercedeu junto ao governo geral da Ordem para que a Missão do Rio Grande do Sul não fosse incorporada à Missão de São Paulo. Homem de profunda espiritualidade, cultivou a devoção ao Sagrado Coração de Jesus ao qual dedicou duas obras. Está enterrado em Chambéry sob a mesma lápide que seu companheiro de missão, Frei Léon de Montsapey.

EDMOND DE NÂVES (Joanny-Claude Moëne)

*27/11/1872 – Nâves, França

†14/02/1946 – Flores da Cunha, Brasil

Fez seus estudos em Ghazir onde foi ordenado presbítero e, no mesmo ano de 1897, veio para o Brasil no segundo grupo de missionários. Foi o primeiro diretor da Escola Seráfica de Garibaldi. Acompanhou os aspirantes na mudança de Garibaldi para Veranópolis em 1902. Foi professor no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Com o encerramento das atividades dos frades no Seminário, mudou-se para Flores da Cunha. Acometido de epilepsia, passou os últimos 34 anos de vida em Flores da Cunha, entre estudos e oração.

EPHRÉM DE BELLEVAUX (Jean-Louis Bernaz)

*12/08/1883 – Bellevaux, França

†10/03/1945 – Porto Alegre, Brasil

Veio para a missão em 1903. Dedicou-se ao ministério paroquial e à orientação espiritual. Trabalhou em Veranópolis, Vacaria e Porto Alegre. Em Vacaria, dirigiu a construção da Catedral. Em Porto Alegre, destacou-se na orientação espiritual de religiosas e de leigos, especialmente intelectuais. Projetou e dirigiu a construção da capela do Colégio Sévigné.

EXUPÈRE DE LA COMPÔTE (Alexis Dumoulin)

*11/09/1876 – La Compôte, França

†04/01/1971 – Marau, Brasil

Chegou ao Brasil no início de 1898 proveniente de Ghazir onde havia iniciado seus estudos de Filosofia. Ordenado em 1900, trabalhou no Seminário Diocesano de Porto Alegre, na formação e no apostolado paroquial destacou-se como compositor sacro e regente de corais. Foi o último dos Freis franceses no Rio Grande do Sul.

FELIX DE ANDERMATT (Dominik Christen)

*03/04/1859 – Andermatt, Suíça

†03/11/1922 – San Juan de la Costa, Suíça

Veio para a missão em 1903 e atuou no Seminário de Porto Alegre. Sua vinda teve como objetivo atender os estudantes do Seminário que eram de origem alemã e tinham dificuldade em compreender os frades de origem francesa. Permaneceu em Porto Alegre até 1909 quando foi para o Chile para trabalhar na missão da Província da Baviera junto aos mapuche do sul do Chile.

FIDÈLE DE LA MOTTE-SERVOLEX (Jean-Marie Routin)

*24/04/1866 – La Motte-Servolex, França

†17/07/1934 – França

Veio para a missão em 1902, já presbítero. Dedicou-se inicialmente às missões populares. Em 1903 assumiu a direção da paróquia de Vacaria e em 1904 a de Veranópolis onde introduziu a devoção à Nossa Senhora de Lourdes e construiu a primeira gruta em sua homenagem no Rio Grande do Sul. De 1906 a 1918 dedicou-se integralmente à pregação de missões populares, especialmente nos Campos de Cima da Serra. Foi o missionário popular que mais se identificou com a cultura e o catolicismo popular, tanto italiano como brasileiro. Adotou o estilo de vida gaúcha e aproximou-se politicamente dos setores republicanos gozando de familiaridade com Borges de Medeiros e outras figuras políticas. Em 1907 iniciou a tradução de cantos religiosos populares do francês para o italiano do qual resultaria a coletânea “Lodi Sacre” que, em 1941, seria traduzido para o português com o nome de “Cantai ao Senhor”. Em 1918 foi atender a colônia italiana de Jaguari onde permaneceu até o ano seguinte, quando regressou para a França.

GERMAIN DE SAINT-SIXT (Firmin Bouvard)

*20/05/1875 – Saint-Sixt, França

†16/10/1952 – Porto Alegre, Brasil

Veio para a missão em 1898, na primeira turma de estudantes que se deslocou do Império Otomano para o Brasil. Atuou no ministério paroquial em Vacaria, Lagoa Vermelha e Porto Alegre. Ao lado de Frei Fidèle de La Motte-Servolex, foi o frade que se identificou profundamente com a cultura rio-grandense.

HILARION DE LANS-LE-VILLARD (Etienne Demaison)

*17/11/1864 – Lans-le-Villard, França

†06/02/1943 – Annecy, França

Irmão leigo capuchinho, veio para o Brasil no segundo grupo de missionários. Trabalhou em Garibaldi como cozinheiro e esmoleiro. Nesta atividade tinha contato direto com a população da cidade e do interior. Trabalhou também no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Regressou à França em 1913.

HONORATO JEDLINSKI DE PRZEMYSL (Francisco Vitor Jedlinski)

*03/11/1869 – Przemyśl, Polônia

†1º/09/1952 – Sendziszów, Polônia

Veio para a missão do Rio Grande do Sul no ano de 1901 com o objetivo de atender os

colonos de origem polonesa. Exerceu incansável apostolado junto às comunidades polonesas, desde Rio Grande, na Serra do Sudeste, Porto Alegre e Serra e Enconsta Superior do Nordeste. Foi grande incentivador das escolas polonesas e, na Linha Nona de Veranópolis, fundou um internato para a formação de professores poloneses que se manteve atuante até a metade da década de 1910. Em 1906, após conflitos com Frei Bruno, regressou para a Polônia.

JEAN DE COGNIN (Pierre Gremo)

*26/04/1856 – Cognin, França

†10/12/1933 – Meylan, França

Veio para Porto Alegre para acompanhar a instalação dos frades no Seminário do qual assumiu a direção até 1907. De espírito aristocrático e autoritário, teve constantes conflitos com o bispo de Porto Alegre. Por exigência deste, deixou o Seminário e regressou à França. Esteve na missão no final de 1910 e início de 1911 como visitador e Comissário. Suas relações com Frei Bruno sempre foram muito tensas, tanto no período em que esteve aqui como, posteriormente, quando foi Provincial de Saboia.

LÉANDRE DE BELLEVAUX (Jean-Adrien Baud)

*04/01/1875 – Bellevaux, França

†03/02/1917 – Lyon, França

Fez seus estudos em Ghazir. Recém ordenado presbítero, veio para a missão no final de 1898. Destacou-se como professor de Filosofia em Vespasiano Correa, Flores da Cunha e no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Colaborou com artigos científicos nos jornais “Correio do Povo” e “Actualidade”. Deste último foi Censor Eclesiástico e Diretor interino. Destacou-se como defensor da filosofia scotista tendo por isso sofrido um processo na Sagrada Congregação para a Doutrina da Fé. Convocado pelo exército francês, retornou à pátria em 1914 e prestou serviço militar em Lyon. Tendo que permanecer no quartel durante o dia, dedicava o período noturno para pesquisas na Biblioteca da Universidade Católica de Lyon. Faleceu em consequência de ferimentos recebidos em um bombardeio da aviação alemã sobre a cidade de Lyon.

LÉON DE MONTSAPEY (Séraphin Pommier)

*22/06/1868 – Montsapey, França

†18/09/1940 – Chamberry, França

Juntamente com Frei Bruno de Gillonnay, foi pioneiro da missão saboiarda no Rio Grande do Sul. Dedicou-se às missões populares e ao ensino de Filosofia e Teologia em Flores da Cunha

e Porto Alegre onde foi reitor do Seminário Diocesano. Em 1911 retornou para a Europa onde foi mestre de noviços em Chivasso (Itália). Regressou à França onde faleceu em 1940. Está sepultado ao lado de Frei Bruno de Gillonnay, sob a mesma lápide.

LÉONARD DE CHAMBÉRY (Jean-Marie Barandier)

*26/09/1873 – Chambéry, França

†1º/12/1949 – Pelotas, Brasil

Veio para a missão já presbítero acompanhando o primeiro grupo de estudantes que se deslocou do Império Otomano para o Brasil. Dedicou-se ao apostolado paroquial e à pregação de missões populares, principalmente na região dos Campos de Cima da Serra. Com ideias próximas à “Action Française”, movimento nacionalista e monarquista de extrema-direita, manteve relações conflituosas com os frades e com os bispos das dioceses onde atuou.

LOUIS DE LA VERNAZ (François Garin)

*30/11/1877 – La Vernaz, França

†1º/05/1923 – La Tronche, França.

Veio ao Brasil, na primeira turma de estudantes franceses que veio de Ghazir. Fez seus estudos de Filosofia e Teologia no Brasil. Aqui foi ordenado presbítero e atuou na pastoral paroquial em Veranópolis. Autodidata em arquitetura, assessorou Frei Robert D’Apprieu na adaptação do projeto arquitetônico da Igreja Matriz de Flores da Cunha. Dirigiu a construção da Igreja Matriz de Veranópolis. Também destacou-se como poeta e animador de vocações à vida capuchinha e ao presbiterato. Convocado para o serviço militar em 1914, conseguiu dispensa alegando razões de saúde. Sua despedida de Veranópolis, no último dia de 1920, foi acompanhada de manifestações públicas de apreço. Uma multidão tomou silenciosamente as ruas para vê-lo despedir-se da cidade onde atuou por 16 anos. Um acompanhamento de cavaleiros seguiu-o até o Passo do Rio das Antas. Por ocasião de seu falecimento, o Intendente local declarou luto oficial de três dias. Retornou à França em 1920 onde faleceu em 1923.

MICHEL DES MOLETTES (Joseph Pierre Ailloud)

*25/09/1864 – Les Molettes, França

†16/02/1946 – La Roche-sur-Foron, França

Veio para a missão em 1902, já ordenado presbítero, acompanhando o último grupo de estudantes que se deslocou do Império Otomano para o Brasil. Dedicou-se ao ministério pastoral, sem nunca assumir a função de pároco, em Veranópolis, Garibaldi e Flores da Cunha. Manco e corcunda, era conhecido pela população como “El prete de la Gnocca”.

Extremamente discreto, era conhecido pela extrema austeridade de vida. Dedicou-se de maneira especial ao ministério da confissão. Durante o período em que permaneceu no Brasil, ouviu 380.000 confissões. Também atuou intensamente nas missões populares. Regressou à França em 1927. Morreu de morte súbita no confessionário.

PACIPHQUE DE BELLEVAUX (Louis-Narcise Place)

*31/01/1763 – Bellevaux, França

†24/02/1927 – Porto Alegre, Brasil

Iniciou seus estudos teológicos em Ghazir e após ser acometido pela febre tifóide, no ano de 1899, veio ao Brasil. Impedido pelas sequelas da doença a atuar na pastoral, foi designado para ensinar Teologia em Vespasiano Correa. Em 1903 passou a ensinar no Seminário Diocesano de Porto Alegre onde se destacou pela ampla cultura filosófica e teológica. Após a saída do Seminário, permaneceu atuando em Porto Alegre onde exerceu forte influência sobre toda uma geração de intelectuais. Foi, ao lado de Madre Clara de Azevedo, fundador da Congregação das Irmãs Franciscanas de Nossa Senhora Aparecida. No início da década de 1930, ajudou a organizar a criação da Prelazia de Vacaria. Junto com Frei Ephrem de Bellevaux, finalizou os trabalhos da Igreja Catedral daquela localidade. Após ser preterido na eleição para bispo devido ao fato de ser estrangeiro, regressou a Porto Alegre. Em 1940 retirou-se para o leprosário de Itapuã (Viamão) onde permaneceu até o fim da vida.

RAPHAEL DE LA ROCHE (Louis Rosnoblet)

*13/01/1849 – La Roche-sur-Foron, França

†11/01/1911 – Châtillon, França

Foi Ministro Provincial de Saboia de 1893 a 1899 e de 1902 a 1909. Além de acompanhar, no início de 1896, os Freis Bruno de Gillonnay e Léon de Montsapey que vinham se instalar no Brasil, esteve na missão duas outras vezes: em 1902 e no final de 1905 e início de 1906.

ROBERT D'APPRIEU (Joseph-Gustave Sibut)

*30/07/1876 – Apprieu, França

†24/02/1968 – Annecy, França

Veio ainda como estudante para a missão em 1898. No ano seguinte foi ordenado e dedicou-se principalmente ao ensino filosófico e teológico nas casas de formação dos frades e no Seminário Diocesano de Porto Alegre. Autodidata em arquitetura, exectou a construção da Igreja Matriz de Flores da Cunha e projetou a catedral de Vacaria e a Igreja Matriz de Veranópolis. Retornou à França em 1913 onde foi Ministro Provincial (1931-1937) e Definidor Geral da Ordem (1938-1946). Esteve em visita ao Brasil em 1936 e em 1947.

ANEXO IV - RELAÇÃO DOS PROVINCIAIS DA PROVÍNCIA DE SABOIA

1890-1893: Basile de la Roche (20 de junho de 1890 a 23 de junho de 1893)

1893-1899: Raphael de La Roche (23 de junho de 1893 a 16 de junho de 1899)

1899-1902: Basile de la Roche (16 de junho de 1899 a 13 de junho de 1902)

1902-1909: Raphael de La Roche (13 de junho de 1902 a 14 de julho de 1909)

1909-1909: Marie-Alphonse de La Murette (17 de julho de 1909 a 28 de outubro de 1909)

1910-1912: Basile de La Roche (5 de janeiro de 1910 a 1 de maio de 1912)

1912-1919: Jean de Cognin (17 de julho de 1912 a 30 de setembro de 1919)

ANEXO V - SUPERIORES DA MISSÃO/COMISSARIATO NO RS

18 de janeiro de 1896 a 06 de junho de 1910: Frei Bruno de Gillonnay

06 de junho de 1910 a 1º de fevereiro de 1911: Frei Jean de Cognin

1º de fevereiro de 1911 a 11 de maio de 1912: Frei Léon de Montsapey

17 de julho de 1912 a 07 de fevereiro de 1913: Frei Robert D'Apprieu

07 de fevereiro de 1913 a 25 de fevereiro de 1924: Frei Bruno de Gillonnay

ANEXO VI - FREIS FRANCESES FALECIDOS NO RIO GRANDE DO SUL

Em ordem alfabética:

Nome	Nascimento	Profissão Temporária	Ordenação Presbiteral	Chegada no RS	Falecimento no RS
Frei Benjamin de Saint-Didier (Rvt)	24.01.1877	1º.10.1899		1902	16.02.1915
Frei Bernard de Puygros (Rs)	20.10.1882	10.09.1899	30.11.1908	1902	20.12.1945
Frei Clement de La Roche-sur-Foron (Rvt)	13.03.1882	07.08.1908		1906	13.11.1911
Frei Crispin de Turin (Rvt)	10.09.1853	06.06.1880		1905	22.07.1919
Frei Domingue d'Entremont (Rs)	11.08.1880	29.05.1898	30.11.1907	1898	24.10.1914
Frei Edmund de Nâves (Rs)	27.11.1872	10.05.1891	27.05.1897	1897	14.02.1946
Frei Ephrem de Bellevaux (Rs)	12.08.1883	28.07.1901	30.11.1911	1902	10.03.1945
Frei Evarist de Guttet (Suíça) (Rvt)	12.07.1883	17.08.1902		1902	19.01.1905
Frei Exupère de La Compôte (Rs)	11.09.1876	11.06.1893	29.04.1900	1898	04.01.1971
Frei Gerald de Gruffy (Rs)	04.11.1885	17.08.1902	30.11.1911	1902	17.09.1954
Frei Germain de Saint-Sixt (Rs)	20.05.1875	24.07.1892	30.11.1899	1898	16.10.1952
Frei Léonard de Chambéry (Rs)	26.09.1873	18.10.1891	13.11.1898	1898	1º.12.1949
Frei Melchior d'Eyzin-Pinet (Rs)	14.11.1884	17.08.1902	30.11.1911	1902	18.10.1936
Frei Modest de Nâves (Rs)	13.01.1878	06.01.1896	10.04.1904	1898	11.10.1949
Frei Pacíphique de Bellevaux (Rs)	31.01.1873	15.08.1891	1º.11.1900	1898	24.02.1957
Frei Rouphin de Bellevaux (Rs)	10.05.1885	18.07.1901	30.11.1911	1902	26.11.1918
Frei Valentin de Valgrisanche (Rvt)	16.08.1883	10.09.1899		1902	02.09.1907

Rs: religioso sacerdote

Rvt: religioso de votos temporários

ANEXO VII - FREIS FRANCESES NA MISSÃO DO RIO GRANDE DO SUL E FALECIDOS NA EUROPA

Em ordem alfabética:

Nome	Nascimento	Profissão Temporária	Ordenação presbiteral	Período no RS	Falecimento
Alban de Nendaz (Suíça) (Rvt)	26.03.1866	10.06.1900		1898-1903	Laicizado
Alphred de Saint-Jean d'Arves (Rs)	19.08.1873	15.08.1891	13.11.1898	1898-1908	20.01.1938
Ambroise de Saint-Mury (Rs)	06.03.1879	23.08.1896	30.11.1905	1898-1912	1º.05.1946
André d'Epagny (Rvt)	12.04.1864	25.07.1897		1903-1913	03.03.1929
Angélique de Saint-Christophe (Rs)	27.09.1881	10.09.1899	30.11.1908	1902-1927	29.04.1973
Antethelme de Cruseilles (Rs)	1º.11.1882	10.09.1899	30.11.1908	1902-1914	12.05.1966
Antoine de Bellevaux (Rvp)	20.07.1881	12.09.1897		1899-1903	Laicizado
Arcanje de Marin (Rs)	06.02.1888	15.08.1905	24.09.1921	1906-1911	10.01.1985
Arsène de Tournon (Rvt)	23.08.1857	16.10.1882		1903-1924	20.11.1929
Bartolomé de Novel (Rvt)	03.05.1873	20.10.1895		1902-1913	07.02.1950
Bernardin d'Apremont (Rs)	19.11.1869	31.07.1887	22.12.1894	1898-1913	26.08.1929
Bruno de Gillonnay (Rs)	09.12.1859	1º.05.1877	19.12.1885	1896-1924	04.11.1938
Casimire d'Andilly (Rs)	15.04.1869	31.07.1887	19.03.1895	1897-1899	17.09.1899
Casimire de Vailly (Rs)	05.04.1883	16.09.1900	30.11.1908	1902-1913	22.02.1966
Diogo de Yenne (Rs)	04.10.1887	02.10.1904	28.06.1914	1905-1911	04.01.1974
Elzéar de Novel (Rs)	18.12.1910	15.08.1928	25.08.1935	1938-1939	27.11.2003
Felician de Valgrisanche (Rvt)	26.02.1879	05.03.1899		1902-1913	29.01.1967
Félix de Andermatt (Suíça) (Rs)	03.09.1859	18.09.1882	04.10.1885	1903-1909	03.11.1922
Fidélis de Avezano (Itália) (Rs)	10.05.1887	1º.09.1903	30.06.1912	1919-1925	19.08.1935
Fidèle de La Motte-Servolex (Rs)	24.04.1866	16.09.1883	06.09.1891	1902-1919	17.07.1934
Firmin de Viviers (Rvt)	16.10.1879	30.08.1903		1903-1916	15.11.1940
François-Marie de Annecy (Rs)	26.02.1877	03.02.1896	06.06.1902	1898-1911	14.02.1923
Hilarión de Lans-Le-Villard (Rvt)	17.11.1864	24.06.1888		1897-1913	06.02.1943
Honorato Jedlinski (Polónia) (Rs)	23.11.1869	02.08.1892	27.10.1895	1901-1906	1º.09.1952
Iriné de Saint-Sixt (Rs)	25.04.1885	30.08.1903	10.08.1913	1903-1911	30.08.1968
Jacques-Marie de Paray-Le-Frésil (Rs)	05.06.1854	17.09.1874	17.02.1883	1908-1913	14.06.1929
Jean de Cognin (Rs)	26.04.1856	24.10.1874	17.02.1883	1903-1907	10.12.1933
Jean-Marie de Chambéry (Rs)	19.05.1890	15.08.1905	29.06.1915	1907-1915	30.01.1985
Joseph Celestin de Marseille (Rs)	07.05.1882	04.06.1899	30.11.1907	1899-1911	Laicizado
Leandre de Bellevaux (Rs)	04.01.1875	09.04.1893	13.11.1898	1898-1913	03.02.1917
Léon de Montsapey (Rs)	22.06.1868	31.07.1887	22.12.1894	1896-1911	18.09.1940
Louis de La Vernaz (Rs)	30.11.1877	19.08.1894	29.01.1901	1898-1920	1º.01.1923
Manoel de Chambéry (Rs)	12.01.1865	17.04.1884	06.09.1891	1898-1912	16.03.1917
Marie-Louis de Puygros (Rs)	20.04.1885	28.07.1901	30.11.1911	1902-1922	14.02.1932
Michel des Molettes (Rs)	25.09.1864	19.08.1883	06.09.1891	1902-1927	16.02.1946
Patrice de Saint-Eustache (Rs)	26.10.1874	24.07.1892	30.11.1899	1898-1912	12.03.1960
Paul de Groisy (Rvt)	02.05.1881	29.05.1898		1899-1907	Laicizado
Pierre de Vailly (Rs)	26.01.1880	29.05.1898	30.11.1907	1898-1916	13.10.1933
Raphael de La Roche (Rs)	13.01.1849	29.01.1865	21.12.1871	1896-1896	11.01.1911
Raymund de Vovray-en-Bornes (Rs)	26.01.1878	19.08.1894	29.01.1902	1898-1913	28.07.1952
Robert d'Apprieu (Rs)	30.07.1876	11.06.1893	30.11.1899	1898-1913	24.02.1968

Seraphin de Montvernier (Rs)	11.06.1883	02.07.1904	19.11.1911	1903-1911	19.05.1960
Silvain de Vinzier (Rvt)	08.02.1885	30.08.1903		1903-1909	Laicizado
Teóphile de Villards-Sur-Thôness (Rs)	08.01.1874	15.08.1891	13.11.1898	1898-1911	14.12.1950
Teótimo de Vailly (Rs)	27.12.1884	28.07.1901	30.11.1911	1902-1919	27.10.1947
Vitorin de La Ravoire (Rs)	16.02.1881	12.09.1897	30.11.1905	1899-1908	20.05.1940

Rs: religioso sacerdote

Rvt: religioso de votos temporários

Rvp: religioso de votos perpétuos (leigo)

**ANEXO VIII - RELAÇÃO DOS PRIMEIROS FRADES CAPUCHINHOS NASCIDOS
NO RIO GRANDE DO SUL (1900-1910)**

Nome	Profissão Temporária	Profissão Perpétua	Ordenação Sacerdotal
Agatângelo M. Miorando (Rs)	07.03.1909	29.03.1912	29.03.1916
Aleixo Polesso (Rs)	19.03.1904	25.12.1909	03.12.1913
Antônio Bampi (Rs)	27.02.1910	23.03.1913	30.11.1917
Antônio Franceschet (Rvp)	19.03.1904	1º.01.1908	
Caetano Angheben (Rs)	04.10.1902	15.08.1906	19.11.1911
Cândido M. Bampi (Bp)	08.04.1906	11.04.1909	09.08.1914
Carlos Picinini (Rvp)	08.04.1906	11.04.1909	
Cassiano M. Giacomet (Rs)	08.04.1906	24.05.1909	06.04.1919
Cláudio Mocelini (Rs)	08.04.1906	11.04.1909	21.12.1914
Estêvão Bonet (Rvp)	25.12.1900	26.04.1904	
Evaristo Fassina (Rs)	07.03.1909	29.03.1912	26.12.1916
Gentil Giacomet (Rs)	04.10.1902	25.02.1906	30.11.1911
Honório Passerini (Rs)	04.10.1902	25.02.1906	30.11.1911
José Cherubini (Rs)	19.03.1903	15.08.1907	30.11.1911
Ladislau Berehula (Rs)	26.06.1908	29.03.1912	25.01.1916
Onésimo Sperandio (Rvp)	29.06.1909	12.05.1912	
Pasqual Zorzi (Rvp)	06.01.1903	11.07.1907	
Paulino Bernardi (Rs)	27.02.1910	23.03.1913	30.11.1917
Paulo Wansowski (Rs)	06.01.1912	02.02.1915	10.18.1919
Romualdo Spada (Rs)	04.10.1902	25.02.1906	30.11.1912
Simão Giordani (Rs)	1º.03.1907	08.12.1910	29.06.1915
Simeão Pelizzoni (Rvt)	08.01.1900		

Rs: religioso sacerdote

Rvt: religioso de votos temporários

Rvp: religioso de votos perpétuos (leigo)

ANEXO IX - CONTRATO ENTRE OS FRADES CAPUCHINHOS E OS IRMÃOS LASSALISTAS PARA A ESCOLA DE VACARIA

Contrato firmado entre o Reverendíssimo Pe. Bruno, Superior da Missão dos Capuchinhos do Rio Grande do Sul, agindo em nome dos Capuchinhos, e o Irmão Pierre, delegado do Superior Geral dos Irmãos das Escolas Cristãs.

Art. I. Os Reverendíssimos Padres Capuchinhos e os Irmãos das Escolas Cristãs se engajam de comum acordo a abrir uma escola paga na cidade de Vacaria onde se receberá alunos internos e externos.

Art. II. As obrigações dos Reverendíssimos Padres Capuchinhos são as seguintes:

Parag – 1º Eles tomam a responsabilidade de todos os gastos para a instalação e a manutenção (do colégio) da obra.

Par. 2º Proverão a Comunidade dos Irmãos e o Colégio de um mobiliário simples mas conveniente.

Par 3º Se comprometem a pagar a cada irmão a quantia anual de 400 mil réis, ou seja, 100 mil réis a cada trimestre. Para o primeiro ano, os irmãos pagos são em número de seis.

Par. 4º Os gastos de alimentação, de doenças ordinárias, iluminação e outros gastos ordinários estão a cargo dos Reverendíssimos Padres Capuchinhos.

As condições atuais não permitindo reembolsar, durante este ano, os gastos de viagem dos seis Irmãos, da Europa a Vacaria, os Capuchinhos tratarão esta questão com os Superiores maiores dos Irmãos das Escolas Cristãs.

Art. III. Par. 1º Os Irmãos se comprometem a dar, neste ano, aos mesmos seis Irmãos, os quais estarão encarregados da instrução, do cuidado dos alunos e da cozinha.

Par. 2º Um dos Irmãos será encarregado de receber o pagamento das pensões e a retribuição escolar.

Par 3º. Cada mês ele prestará conta das receitas ao Superior dos Capuchinhos. O delegado habitual dos Capuchinhos é o Pároco de Vacaria.

Par. 4º Os gastos de vestimenta, lavagem e reparação de roupas e de doenças extraordinárias são responsabilidade dos irmãos .

Par. 5º Os instrumentos clássicos ficam à livre administração dos Irmãos.

Par. 6º A recepção dos alunos se faz em comum acordo entre o Superior dos Capuchinhos e o Diretor do Colégio; a expulsão se faz nas mesmas condições. No entanto, se um dos dois tiver razões graves, ele é autorizado a expulsar, mesmo sem o consentimento do outro.

Este contrato será colocado em execução para o ano de 1907. –Ele será comunicado imediatamente aos respectivos Superiores dos Capuchinhos e dos Irmãos das Escolas Cristãs. Depois de ter recebido suas observações, os contratantes mudarão, modificarão ou prorrogarão o presente contrato, remetendo-se para isso à sua decisão. As modificações e alterações, de uma ou outra parte, deverão ser notificadas pelo menos um mês antes do fim do ano.

Feito em Vacaria, dia 2 de abril de 1907.

F. Bruno, cap f. Pierre Para cópia

Com. Prov. Diretor dos Irmãos.

Conforme

f. Bruno. Cap.

Com. Prov.