

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO ESPÍRITO SANTO
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS E NATURAIS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM
HISTÓRIA SOCIAL DAS RELAÇÕES POLÍTICAS**

Nicodemo Valim de Sena

**ESPAÇO E IDENTIDADE: O CONFLITO RELIGIOSO
ENTRE CATÓLICOS MILITANTES, PROTESTANTES E
MAÇONS EM MANHUMIRIM (1928-1944)**

VITÓRIA

2022

NICODEMO VALIM DE SENA

**ESPAÇO E IDENTIDADE: O CONFLITO RELIGIOSO
ENTRE CATÓLICOS MILITANTES, PROTESTANTES E
MAÇONS EM MANHUMIRIM (1928-1944)**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História Social das Relações Políticas da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Orientador: Prof. Dr. Nelson Pôrto Ribeiro.

VITÓRIA

2022

NICODEMO VALIM DE SENA

ESPAÇO E IDENTIDADE: O CONFLITO RELIGIOSO ENTRE CATÓLICOS MILITANTES, PROTESTANTES E MAÇONS EM MANHUMIRIM (1928-1944)

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em História do Centro de Ciências Humanas e Naturais da Universidade Federal do Espírito Santo, como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em História, na área de concentração em História Social das Relações Políticas.

Aprovada em 18 de Outubro de 2022.

COMISSÃO EXAMINADORA

Professor Doutor Nelson Pôrto Ribeiro
Universidade Federal do Espírito Santo – Orientador

Professora Doutora Maria Fernanda Baptista Bicalho
Universidade Federal Fluminense – Examinadora Externa

Professor Doutor Sérgio Luiz Marlow
Faculdade Unida de Vitória – Examinador Externo

Professora Doutora Almerinda da Silva Lopes
Universidade Federal do Espírito Santo – Examinadora Interna

Professor Doutor Luiz Cláudio Moisés Ribeiro
Universidade Federal do Espírito Santo – Examinador Interno

Ficha catalográfica disponibilizada pelo Sistema Integrado de Bibliotecas - SIBI/UFES e elaborada pelo autor

V172e Sena, Nicodemo Valim de, 1984-
Espaço e identidade : o conflito religioso entre católicos militantes, protestantes e maçons em Manhumirim (1928-1944) / Nicodemo Valim de Sena. - 2022.
503 f. : il.

Orientador: Nelson Pôrto Ribeiro.
Tese (Doutorado em História) - Universidade Federal do Espírito Santo, Centro de Ciências Humanas e Naturais.

1. Conflito social. 2. Estigma. 3. Identidade. 4. Arquitetura e religião. 5. Jornais. 6. Manhumirim. I. Pôrto Ribeiro, Nelson. II. Universidade Federal do Espírito Santo. Centro de Ciências Humanas e Naturais. III. Título.

CDU: 93/99

A Deus, fonte de inspiração, a minha
esposa Verônica e ao meu filho Heitor,
pela compreensão e apoio, dedico minha
gratidão e meu reconhecimento.

AGRADECIMENTOS

Depois de anos de pesquisa, muitas são as pessoas que, direta ou indiretamente, contribuíram para que este trabalho fosse concluído e que, dessa forma, merecem o devido agradecimento.

Ao Professor Doutor Nelson Pôrto Ribeiro, que, com grande paciência e persistência, ajudou-me a alcançar novos horizontes no meu desenvolvimento intelectual. Seu comprometimento e sua dedicação creditados a mim foram essenciais à minha formação como historiador e, por isso, tenho-lhe grande admiração e respeito.

Aos Professores Doutores Sergio Luiz Marlow, Almerinda da Silva Lopes e Maria Fernanda Baptista Bicalho, minha gratidão pelas críticas, sugestões e observações realizadas durante o Exame de Qualificação. Tais apontamentos contribuíram para aprimorar meu trabalho. Agradeço mais uma vez ao Professor Doutor Sergio Marlow, pela leitura minuciosa e pelas observações pertinentes em relação ao meu projeto de pesquisa, durante o Seminário de Tese. Sou muito grato ainda ao Professor Doutor Luiz Cláudio Moisés Ribeiro, pela colaboração no Estágio de Docência. À Fundação de Amparo à Pesquisa e Inovação do Espírito Santo (Fapes), agradeço o suporte financeiro que possibilitou a construção desse trabalho.

E mais, a realização deste trabalho logrou êxito também graças ao acesso constante a acervos diversos das instituições: Instituto Sacramentino, da Paróquia de Manhumirim; Loja Maçônica *Propter Humanitatem*; Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá; e Igreja Presbiteriana de Manhumirim. Por isso, agradeço aos seus representantes: padres Sacramentinos Heleno Raimundo da Silva e Marcos Antônio Alencar Duarte, Débora Maria Assumpção, pastores presbiterianos Robson Pires Gripp e Arthur da Costa Corrêa, venerável Jorge Consendey e orador Marco Antônio Silva Ruela.

Por fim, dedico meus agradecimentos a minha esposa Verônica Paradela de Souza Sena e a meu filho Heitor Paradela Sena, pelo apoio incondicional, mesmo nos momentos mais turbulentos, e aos meus demais familiares: meu pai Jorge José de Sena, minha mãe Maria Helena Valim de Sena, meus irmãos Bruno e Geórgia, minha tia Maria das Graças, e minhas avós Geralda (*In Memoriam*) e Nilza (*In Memoriam*), que, em vida, sempre compreenderam minha dedicação à pesquisa. Com gratidão, lembro ainda dos meus amigos Douglas Edward Furness Grandson e João Carlos Furlani, pelo grande apoio.

RESUMO

Nesta tese, analisa-se a relação existente entre espaço urbano e identidade cultural durante o conflito religioso ocorrido entre católicos, maçons e protestantes em Manhumirim, Minas Gerais, entre as décadas de 1920 e 1940. Tal recorte temporal privilegia o período de atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde, sacerdote que implantou na cidade um catolicismo militante e empreendedor, caracterizado pela coesão e mobilização social em prol da construção de empreendimentos católicos – igrejas, educandários, seminário - e pelo posicionamento refratário aos grupos acatólicos, como espíritas, maçons e, em especial, protestantes. Para tanto, serviram de fonte primária registros em relatórios e outros documentos institucionais, além de artigos produzidos pelas lideranças dos grupos que se digladiavam, publicados em periódicos locais e institucionais – *Manhumirim* e *O Lutador*. O referencial teórico empregado nessa pesquisa pauta-se nos conceitos de “estabelecidos”, “*outsiders*”, “conflito”, “violência”, “espaço”, “identidade” e “diferença”, conforme autores, como: Elias e Scotson (2000); Pasquino (1998); Stoppino (1998); Navarro (2007) e Silva (2000). Já a metodologia utilizada é a Análise de Conteúdo, teorizada por Laurence Bardin (2000). O objetivo principal é evidenciar o emprego de estigmas depreciativos dos oponentes e a apropriação e transformação do espaço físico da cidade – com a construção de edifícios monumentais ligados à esfera religiosa e com as ocupações temporárias por meio de desfiles, pregações e procissões -, ações que contribuíram para a formação, a afirmação e a depreciação das identidades dos atores sociais envolvidos no embate.

Palavras-chave: Manhumirim. Conflito religioso. Estigmas. Espaço urbano. Identidade.

ABSTRACT

In this thesis, we analyze the relationship between urban space and cultural identity during the religious conflict that took place between Catholics, Freemasons and Protestants in Manhumirim, Minas Gerais, between the 1920s and 1940s. Júlio Maria de Lombaerde, priest who implanted in the city a militant and enterprising Catholicism, characterized by cohesion and social mobilization in favor of the construction of Catholic enterprises – churches, schools, seminary - and by the position refractory to non-Catholic groups, such as Spiritists, Freemasons and, especially Protestants. To this end, records in reports and other institutional documents served as a primary source, as well as articles produced by the leaders of the groups that fought each other, published in local and institutional periodicals – *Manhumirim* and *O Lutador*. The theoretical framework used in this research is based on the concepts of "established", "outsiders", "conflict", "violence", "space", "identity" and "difference", according to authors such as: Elias and Scotson (2000); Pasquino (1998); Stoppino (1998); Navarro (2007) and Silva (2000). The methodology used is Content Analysis, theorized by Laurence Bardin (2000). The main objective is to highlight the use of derogatory stigmas from opponents and the appropriation and transformation of the city's physical space – with the construction of monumental buildings linked to the religious sphere and with temporary occupations through parades, preaching and processions -, actions that contributed to the formation, affirmation and depreciation of the identities of the social actors involved in the clash.

Keywords: Manhumirim. Religious conflict. Stigmas. Urban space. Identity.

RESUMEN

En esta tesis, analizamos la relación entre espacio urbano e identidad cultural durante el conflicto religioso ocurrido entre católicos, masones y protestantes en Manhumirim, Minas Gerais, entre las décadas de 1920 y 1940. Júlio Maria de Lombaerde, sacerdote que implantó en la ciudad un catolicismo militante y emprendedor, caracterizado por la cohesión y movilización social a favor de la construcción de empresas católicas – iglesias, escuelas, seminarios - y por la posición refractaria a los grupos no católicos, como espíritas, masones y, especialmente, protestantes. Para ello, sirvieron como fuente primaria los registros en informes y otros documentos institucionales, así como los artículos elaborados por los líderes de los grupos enfrentados, publicados en los periódicos locales e institucionales – *Manhumirim* y *O Lutador*. El marco teórico utilizado en esta investigación se basa en los conceptos de “establecido”, “forasteros”, “conflicto”, “violencia”, “espacio”, “identidad” y “diferencia”, según autores como: Elias y Scotson (2000); Pasquino (1998); Stoppino (1998); Navarro (2007) y Silva (2000). La metodología utilizada es el Análisis de Contenido, teorizado por Laurence Bardin (2000). El objetivo principal es resaltar el uso de estigmas despectivos por parte de los opositores y la apropiación y transformación del espacio físico de la ciudad – con la construcción de edificios monumentales vinculados al ámbito religioso y con ocupaciones temporales a través de desfiles, prédicas y procesiones -, acciones que contribuyeron a la formación, afirmación y depreciación de las identidades de los actores sociales involucrados en el enfrentamiento.

Palabras clave: Manhumirim. Conflicto religioso. Estigmas. Espacio urbano. Identidad.

LISTA DE FIGURAS

Figura 1 – Capela Católica de Alto Jequitibá.....	172
Figura 2 – Templo da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá.....	181
Figura 3 – Escola dirigida por Constância Nóra.....	184
Figura 4 – Ginásio Evangélico de Alto Jequitibá.....	185
Figura 5 – Igreja Presbiteriana de Manhumirim.....	199
Figura 6 – Os 300 homens da Liga Católica de Manhumirim.....	223
Figura 7 – Charge de <i>O Lutador</i>	229
Figura 8 – Coluna Revolucionária de Manhumirim.....	263
Figura 9 – Rua Central do Distrito de Pirapetinga.....	281
Figura 10 – Rua João Pinheiro, Distrito de Manhumirim.....	282
Figura 11 – Mapa de Manhumirim, 1938.....	285
Figura 12 – Mapa representativo de Manhumirim, 1920-1940.....	287
Figura 13 – Comício nos arredores da Prefeitura, rua João Pinheiro.....	294
Figura 14 – Evento político na avenida Raul Soares, Estação.....	294
Figura 15 – Charge “O Protestantismo em Pé”.....	297
Figura 16 – Percurso das procissões religiosas em Manhumirim.....	304
Figura 17 – Praça Arthur Bernardes.....	309
Figura 18 – Desfile cívico, Praça da Estação.....	311

Figura 19 – Alto Jequitibá, início dos anos 1930.....	324
Figura 20 – Encerramento do Mês de Maria em Alto Jequitibá, 1929.....	325
Figura 21 – Centro de Manhumirim entre as décadas de 1930/1940.....	342
Figura 22 – Esquema estrutural da planta, Matriz de Manhumirim.....	348
Figura 23 – Os Evangelistas.....	349
Figura 24 – Igreja Matriz de Manhumirim, 1940.....	356
Figura 25 – Igreja Matriz de Manhumirim, atual.....	356
Figura 26 – Parte interna da Igreja Matriz de Manhumirim, Altar-mor	363
Figura 27 – História da Fundação dos Sacramentinos.....	365
Figura 28 – Festividade no Colégio Santa Teresinha, década de 1930.....	381
Figura 29 – Colégio Santa Teresinha, construção do Salão Nobre.....	384
Figura 30 – Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, 1930/1940.....	385
Figura 31 – Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, 1930/1940.....	385
Figura 32 – Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, atual.....	386
Figura 33 – Visão Sacramentina.....	409
Figura 34 – Seminário Apostólico de Manhumirim, atual.....	414
Figura 35 – Hospital e Asilo São Vicente de Paulo, 1936.....	417
Figura 36 – Hospital e Asilo São Vicente de Paulo, 1939.....	417
Figura 37 – Hospital e Asilo São Vicente de Paulo, atual.....	417
Figura 38 – Desenho do Seminário Apostólico e Ginásio Pio XI de Manhumirim.....	419

Figura 39 – Seminário Apostólico e Ginásio Pio XI de Manhumirim, 1941.....	419
Figura 40 – Ginásio Pio XI, atual.....	419
Figura 41 – Aprendizado Doméstico São José, 1942.....	420

LISTA DE SIGLAS E ABREVIATURAS

ICAR – Igreja Católica Apostólica Romana

SAR – Serviço de Assistência Religiosa

LEC – Liga Eleitoral Católica

PRM – Partido Republicano Mineiro

PRD – Protestantismo de Reta Doutrina

O Lut. – *O Lutador*

Manh. – *Manhumirim*

O Purit. – *O Puritano*

C. M. – *Correio da Manhã*

Alm. Laem. – *Almanak Laemmert*

Bol. – *Boletim*

Liv. Tomb. – *Livro de Tombo*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	17
CAPÍTULO I: A RELIGIÃO DO ESTADO E A IMPLANTAÇÃO DO PROTESTANTISMO NO BRASIL	34
O regalismo constitucional.....	34
A investida contra as ordens monásticas.....	41
A questão dos padres incontinentes e a nomeação dos bispos.....	47
O reformismo episcopal e o surgimento de uma nova fase.....	51
O ataque à Maçonaria e a Questão Religiosa.....	55
A chegada dos protestantes e a abertura constitucional.....	62
Acomodações legais nas questões de parentesco.....	68
Protestantismo de imigração ou de colônia.....	73
Protestantismo missionário ou de conversão.....	78
CAPÍTULO II: O FORTALECIMENTO INSTITUCIONAL E A REAPROXIMAÇÃO COM O ESTADO	93
O início da Era pós-padroado.....	93
O rompimento do silêncio das lideranças católicas.....	98
O projeto constitucional e as pressões eclesiásticas.....	104
Os limites da laicização e os pontos de contato.....	110
A dimensão “ <i>ad intra</i> ” da Eclésia brasileira.....	115
Rumo à implantação de um catolicismo militante.....	125
A aproximação com o poder e a arregimentação dos intelectuais.....	131
O estreitamento dos laços sob Epitácio Pessoa e Arthur Bernardes.....	136
A importância política dos grandes eventos católicos.....	143
O sucesso da estratégia eleitoral e o auge da neocristandade.....	150

CAPÍTULO III: A IMPLANTAÇÃO DO CATOLICISMO E DO PROTESTANTISMO EM MANHUMIRIM.....	161
Manhumirim – a “Cidade Dínamo da Mata”.....	161
A implantação do catolicismo em Manhumirim e em Alto Jequitibá.....	168
O povoado de Alto Jequitibá e a expansão do protestantismo.....	173
A violência da fronteira e as hostilidades iniciais aos diferentes na fé.....	187
A implantação “tardia” do presbiterianismo em Manhumirim.....	194
As narrativas sobre a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde.....	200
CAPÍTULO IV: A CHEGADA DO PADRE LOMBAERDE E O EXACERBAR DOS CONFLITOS RELIGIOSOS.....	215
O papel das associações religiosas em Manhumirim.....	215
O embate identitário por meio de artigos polêmicos.....	226
A marcação da diferença entre católicos e acatólicos.....	233
O risco de “contágio” e o estabelecimento de sanções comerciais e sociais.....	243
Patriotismo, nacionalismo e comunismo.....	248
Atritos com a Maçonaria e a divisão das forças políticas da cidade.....	253
A Revolução de 30 na região do Caparaó.....	261
O aumento da violência e a substituição do presidente da Câmara.....	269
CAPÍTULO V: A OCUPAÇÃO TEMPORÁRIA DE RUAS E PRAÇAS DE MANHUMIRIM E DE ALTO JEQUITIBÁ.....	281
A demarcação oficial dos logradouros e os relatos espaciais.....	281
A disputa pelo domínio das ruas.....	291
As procissões e a ocupação católica das vias públicas.....	298
O território da praça e seus usos diversos.....	308
A “invasão” do distrito de Alto Jequitibá e o discurso na Praça da Igreja.....	318
As Conferências Públicas e a “Grande Revolução em Manhumirim”.....	327

CAPÍTULO VI: A IDENTIDADE CONSTRUÍDA EM PEDRA	338
A importância simbólica do centro da cidade.....	338
A Igreja Matriz do Senhor Bom Jesus de Manhumirim.....	344
“Como é diferente a nossa Matriz”.....	349
As diversas “chuvas” de donativos.....	357
As pinturas da Matriz e suas implicações sociais e políticas.....	364
A disputa pelo campo educacional e a criação da Irmandade Sacramentina.....	373
O monumental Colégio e Escola Normal Santa Teresinha.....	377
A campanha depreciativa contra os educandários protestantes.....	390
A disputa pelas subvenções municipais.....	395
O Instituto dos Padres Sacramentinos de Nossa Senhora.....	403
O “edifício mais belo, mais alto e mais extenso de Manhumirim”.....	409
CONSIDERAÇÕES FINAIS	422
REFERÊNCIAS	438
Documentação textual.....	438
Bibliografia instrumental.....	481
Obras de apoio.....	483
APÊNDICES	495
APÊNDICE A.....	495
APÊNDICE B.....	499
APÊNDICE C.....	501

INTRODUÇÃO

Nesta tese, analisamos o conflito envolvendo católicos, protestantes e maçons, ocorrido no período de 1928 a 1944, na cidade de Manhumirim, Zona da Mata de Minas Gerais, buscando compreender de que forma a espacialidade urbana e seus elementos constitutivos – ruas, praças e edifícios - foram sendo apropriados pelos atores sociais como instrumentos de construção de identidades e de afirmação de poder. Além disso, buscamos destacar a relevância do uso da imprensa, por meio de periódicos locais, como forma de ataque e de defesa no embate identitário travado.

Nos anos iniciais da República, o clero católico brasileiro enfrentava uma realidade distinta da que vivenciou nos períodos precedentes da sua história. Com a proclamação do novo regime, ocorreu o rompimento da secular relação entre Igreja Católica Apostólica Romana (ICAR) e o Estado brasileiro, fazendo com que a religião católica perdesse o caráter até então oficial que mantinha no Brasil e, junto com a perda da “oficialidade”, deixou de ter o controle sobre importantes segmentos da vida social, como a gestão de cemitérios, dos registros civis e da instrução pública (AZZI, 1991, p. 159; SKIDMORE, 1993, p. 38).

As relações entre Estado e Igreja, ao longo do século XIX, já se apresentavam, em alguns momentos, instáveis e tensas, haja vista o grande número de atritos referentes à ingerência estatal nos assuntos eclesiásticos, assim como a extrapolação de esfera de atuação de alguns bispos, que, por vezes, ultrapassavam os limites do poder religioso e interferiam em questões que, até então, estavam sob o domínio do Estado. Assim, com o rompimento antes citado, essas relações institucionais ganharam novos contornos e adaptações diante da nova realidade que se impunha.

O advento do regime republicano foi percebido de forma contraditória pela hierarquia eclesiástica brasileira, o que gerou posicionamentos distintos (AZZI, 1977b, p. 74). De um lado, encontramos a maioria do clero, que encarava com desconfiança o governo republicano e lamentava o afastamento da ICAR da esfera estatal, visto que tal rompimento significava perda de privilégios e status, pois rebaixava a Igreja Católica ao mesmo nível das demais denominações (SOARES, 2009, p. 30). Do outro lado, temos aqueles que entendiam a separação como algo positivo, pois libertaria a Igreja do controle do Estado, o que permitiria maior fortalecimento institucional e maior amplitude de ação (GUARIZA, 2003, p. 33).

Nos primeiros trinta anos da República, os bispos adotaram uma atitude ponderada em relação à vida política, pois estavam mais preocupados com a estrutura interna da ICAR que, desde as décadas finais do Império, sofria com limitações impostas pelo governo e com a incorporação, por parte do Estado, de bens eclesiásticos, principalmente imóveis. De forma similar, as lideranças políticas do final do século XIX e início do XX, imbuídas de ideais liberais e positivistas, não buscavam uma reaproximação com a Igreja (AZZI, 1977b, p. 75; CANCIAN, 2011, p. 21). Durante esse período, percebemos um clero contrário à laicização do Estado e que, de forma tímida, tentava recuperar seu antigo prestígio e poder na sociedade brasileira, com argumentos contra a laicidade do Estado e a favor do catolicismo como religião tradicional do Brasil, da maioria dos habitantes. Logo, na concepção das lideranças eclesiásticas, a implantação do Estado laico coubera a uma minoria de políticos, e não representava o interesse da maior parte da população que era católica (GUARIZA, 2003, p. 34; SOARES, 2009, p. 32).

De 1920 a 1930, um novo posicionamento em relação ao Estado e à sociedade ganhou destaque em meio ao clero, que abandonou o antigo marasmo e adotou uma atitude mais efetiva com o intuito de restaurar o Cristianismo no Brasil e recristianizar a sociedade. A ICAR, no Brasil, submetida aos direcionamentos da Santa Sé, passou a investir em um catolicismo “militante”, a tentar recuperar espaços perdidos e a fazer frente ao avanço dos “inimigos” da fé católica, em especial os protestantes, que, instalados no Brasil desde o século XIX, se expandiram por diversas regiões e disputavam espaço com o catolicismo não só na esfera religiosa, mas também na educacional. Tal fato, somado às agitações sociais e políticas da década de 1920, que fragilizavam os alicerces do governo, criou um terreno fecundo para a adoção, por parte das autoridades, de um certo conservadorismo que prezava pela manutenção da ordem, pelo combate aos princípios desestabilizadores, enfim, por um cidadão mais resignado.

Dessa forma, estava formado um pano de fundo que permitiria uma reaproximação entre Igreja e Estado (SOARES, 2009, p. 33). O Estado, fragilizado ante as agitações, buscava o apoio da Igreja como forma de legitimação do poder; já a Igreja percebia que a colaboração do governo lhe ajudaria na retomada do prestígio perdido e potencializaria a ação do clero na defesa de seus interesses junto à sociedade brasileira. Na prática, a reaproximação seria boa para ambos, pois ajudaria na manutenção da ordem social, fazendo frente ao avanço das ideias reformistas e revolucionárias (AZZI, 1977b, p. 75-76).

Com o início da década de 1930, os embates entre católicos e protestantes ganharam novo fôlego. O catolicismo militante, fortalecido e agora próximo do Estado, se deparou com

um concorrente notável, um protestantismo revigorado e atuante, que, em algumas regiões do país, como na Zona da Mata mineira, vivenciava um período de sólida expansão e chegava a rivalizar com o catolicismo tanto na esfera religiosa quanto na educacional. Diferente da primeira metade do século XIX, em que prevaleceu o *protestantismo de imigração*, caracterizado pela presença de pastores que vinham da Europa para dar assistência religiosa às comunidades de imigrantes, no final do Império e início da República, um novo modelo de protestantismo ganhou destaque, o *protestantismo de missão*, representado pelas chamadas denominações históricas do protestantismo (metodistas, congregacionais, presbiterianos e batistas), quase todas provenientes de atividades de pastores enviados por missões norte-americanas. Enquanto o primeiro grupo se concentrou mais na preservação e/ou manutenção da fé entre seus membros originários, o último adotava uma postura apologética e proselitista, mediante pregações públicas, distribuição de Bíblias e panfletos, criação de escolas, formação de lideranças nacionais e o uso da imprensa para propagar a fé reformada (SIMÕES, 2008, p. 26; AZZI, 1991, p. 173; RAMALHO, 1975, p. 60).

Nesse contexto de enfrentamento, de demarcação de posições, destacamos a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde (1878-1944) no embate com o protestantismo, principalmente o presbiteriano, e com a maçonaria, na Zona da Mata mineira, mais especificamente no município de Manhumirim, no período de 1928, ano da chegada do padre à região, até 1944, ano da sua morte. Desse modo, analisamos, nesta pesquisa, as estratégias utilizadas por cada grupo envolvido no conflito, em especial a produção de artigos polêmicos, carregados de estigmas e rotulações, e a ocupação espacial da cidade com construções exuberantes que, para além de mera apropriação de espaço, desempenharam um papel fundamental para fortalecimento identitário e demonstração de poder.

*

O número de obras referentes aos dois principais ramos do Cristianismo no Brasil – Católico Apostólico Romano e Igrejas da Reforma, denominadas genericamente de Protestantes - é de notável extensão. Igualmente numerosos são os estudiosos que se debruçaram direta ou indiretamente sobre temas afins a esta pesquisa – o conflito religioso entre lideranças católicas e protestantes deflagrado por meio de publicações de estilo polêmico em periódicos, na primeira metade do século XX. Desse modo, na impossibilidade de esgotarmos, no momento, as referências sobre o tema, selecionamos algumas obras pontuais na bibliografia geral e

específica que nos permitem traçar um panorama da discussão historiográfica a respeito do conflito entre católicos e protestantes.

O conflito religioso entre católicos e protestantes recebeu grande destaque historiográfico entre autores que se dedicaram a pesquisar o Cristianismo no Brasil, o que pode ser explicado pela importância desses fatos para os estudos políticos e culturais. Outra explicação possível se baseia nas fontes preservadas (livros, sermões, relatórios, cartas e jornais), visto que esses documentos permitem a análise do tema sob vários aspectos (sociocultural, político e econômico).

Nas obras gerais sobre o catolicismo brasileiro, percebemos que grande parte dos autores se preocuparam em traçar um panorama histórico da ICAR e suas transformações nos diversos períodos políticos da história brasileira. A título de exemplo, temos os trabalhos de Riolando Azzi, por certo um dos grandes pesquisadores da história eclesiástica católica no Brasil. No artigo intitulado *O início da restauração católica no Brasil*, publicado em 1977b, o autor aponta que, até o século XIX, perdurou, no Brasil, um modelo de catolicismo português (festivo, sentimental), mas tal modelo entrou em crise e foi substituído por uma Igreja segundo o espírito tridentino (clerical e sacramental), mais aguerrida, mais forte institucionalmente e que, durante o período que compreende os anos de 1920 a 1930, passou a se reaproximar do Estado, no intuito de recuperar sua legitimidade e o espaço perdido com a laicização ocorrida no advento do regime republicano. Esse novo posicionamento marca não o início, mas o acirramento dos conflitos com outras denominações.

Na bibliografia que trata das chamadas religiões protestantes, a preocupação com a presença histórica de tais denominações é constante. Antônio Gouvêa Mendonça, no seu livro *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*, publicado em 2008, traçou um panorama da implantação do protestantismo no Brasil, desde o início frustrado com as invasões francesas e holandesas, chegando à presença efetiva, mas cerceada a partir de 1810 e, por fim, a atuação no Brasil do chamado protestantismo de imigração, voltado para atender às colônias de imigrantes, principalmente as de origem germânica, e do protestantismo de missão, atuante no final do século XIX e início do XX, realizado por pastores de origem norte-americana e mais propenso aos embates com as autoridades católicas, principalmente no período republicano.

A bibliografia específica, por se deter sobre o tema com maior ênfase, apresenta conclusões mais consistentes. Poucos autores se dedicaram a analisar a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde no embate contra o protestantismo e, dentre os que fizeram, percebe-se,

nos seus escritos, a existência de alguns “lugares comuns”, como: os posicionamentos idealizados sobre a figura do padre Lombaerde (herói ou vilão); as relações políticas entre Estado e Igreja em nível local e nacional; e as estratégias utilizadas pelas lideranças da Igreja Católica no processo chamado de restauração católica, com o objetivo de cercear as atividades dos protestantes.

A ampla maioria dos estudos realizados sobre o padre Lombaerde e sua atuação na questão protestante é carregada de evidente posicionamento político. De um lado, temos as produções escritas por seus “filhos espirituais”, membros dos Sacramentinos, instituto religioso criado por ele, como a do bispo Dom Antônio Afonso de Miranda, seu biógrafo oficial (*Pe. Júlio Maria sua vida e sua missão*, 1957), a do padre Demerval Alves Botelho (*Lutando pelo reino*, 2013) e a do ex-seminarista Ivan Fornazier Cavaliere (*Lembranças do Passado*, 2002). Tais obras, por serem produzidas por pessoas que conviveram com o padre Júlio Maria de Lombaerde, fornecem informações importantes sobre o embate ao qual nos dedicamos a estudar, contudo, contribuem para criar uma figura legendária, idealizada e até mesmo heroica em torno do padre como defensor do catolicismo ante aos ataques protestantes.

Historiadores consagrados também se dedicaram à pesquisa sobre o padre Júlio Maria de Lombaerde. Riolando Azzi, já citado, nas duas obras a respeito do clérigo (*A Igreja no Brasil: da apologética à renovação pastoral*, 1991, tomo I e tomo II), problematizou os atos do sacerdote dentro de um contexto de direcionamento episcopal brasileiro voltado para um catolicismo militante e, por se basear em autores como Botelho e Miranda, acabou por contribuir na construção da figura mítica do padre Júlio Maria de Lombaerde.

Mas, por outro lado, temos obras, como *História da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá* (SATHLER, et al., 1991), *A Cidade Sem Pecado* (QUINTÃO, 2006), *Embaixador e Forasteiro* (SIQUEIRA, 1996) e *Autobiografia* (NÓRA, 1966), escritas por autores ligados ao presbiterianismo, alguns dos quais ex-alunos do colégio criado pelo Rev. Annibal Nóra e, depois, dirigido pelo Rev. Cícero Siqueira. Nessas obras, como é de se esperar, o inverso acontece: o padre Júlio Maria de Lombaerde é apontado como o grande culpado pelas escaramuças.

Nos últimos anos, a problemática por nós estudada tem ganhado espaço nas academias. Assim, encontramos dissertações e teses sobre o conflito religioso ocorrido em Manhumirim: Carlos Ribeiro Caldas Filho, na sua dissertação de mestrado *Fé e Café: um estudo do crescimento do presbiterianismo no Leste de Minas Gerais de 1919 a 1989*, defendida em 1997,

e que depois foi adaptada em um livro com mesmo título, estudou os aspectos que motivaram a vitalidade e a expansão do presbiterianismo no Leste de Minas. Na obra, o autor apontou a relação conflituosa com a Igreja Católica local como um dos fatores responsáveis pelo fortalecimento da identidade presbiteriana.

Daniel Soares Simões, na sua dissertação de mestrado intitulada *O rebanho de Pedro e os filhos de Lutero: o Pe. Júlio Maria de Lombaerde e a polêmica antiprotestante no Brasil*, defendida em 2008, procurou situar a polêmica antiprotestante no Brasil na colisão de dois movimentos desencadeados a partir de meados do século XIX: de um lado, a romanização da Igreja no Brasil e, de outro, a implantação do chamado protestantismo missionário. Simões focalizou a atuação do padre Lombaerde no contexto da restauração católica, no qual a polêmica antiprotestante ganhou novo impulso, tornando-se instrumento de afirmação doutrinária e social do catolicismo romanizado, dentro do movimento católico restaurador.

Por sua vez, Fabrício Emerick Soares, na dissertação *Do discurso missionário à prática do poder político: uma análise da atuação do Padre Júlio Maria de Lombaerde na Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, defendida em 2009, analisou as relações entre a Igreja Católica e o Estado na República, período de laicização no qual a Igreja promoveu uma reaproximação do Estado para se fortalecer (recristianização/restauração católica). Soares enfatizou as diversas formas de relações de poder que ligam o local e o nacional, como a proximidade do padre Júlio com o bispo Dom Carloto Fernandes da Silva Távora (1863-1933), familiar (tio) do influente ministro de Vargas, Juarez do Nascimento Fernandes Távora (1898-1975), influência essa que, por vezes, garantia vitórias nas disputas político-religiosas locais – como o afastamento do prefeito e do delegado de polícia tidos por inimigos associados à maçonaria e a lideranças protestantes, e a obtenção de liberações para o funcionamento de escolas, entre outros benefícios - e o uso de relações de clientelismo por meio de construção de obras assistencialistas que fortaleciam as relações locais com a Igreja, como hospital, patronato, asilo e colégios. Soares deu prosseguimento aos seus estudos e escreveu a tese de doutorado *Religião, Política e Espaço Público: um estudo sobre configurações de Secularismo e Laicidade no Brasil, a partir da atuação do Padre Júlio Maria De Lombaerde na Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim (1928-1944)*, na qual problematizou a atuação política do padre Júlio Maria. O autor chegou a depositar a tese, mas infelizmente faleceu em 2018, antes de defendê-la.

Nadia Maria Guariza, na sua dissertação *As guardiãs do lar: a valorização materna no discurso Ultramontano*, de 2003, analisou o papel da mulher dentro da família – a valorização do discurso materno como estratégia da Igreja Católica para recristianizar a sociedade - e como

esse discurso normatizador criou possibilidades para a ação feminina. Guariza estudou o grande enfoque dado pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, dentro do discurso ultramontano, de valorizar o culto mariano como forma de conquistar o público feminino e os espaços de atuação criados como ordens religiosas femininas, ficando as irmãs ao encargo de dirigir importantes instituições criadas por ele, como o Colégio Feminino, voltado à formação de professoras católicas para atuar nas escolas e fazer frente ao colégio protestante.

Por fim, Adenilson Soares Moura, na sua dissertação *A influência do protestantismo calvinista na cidade de Alto Jequitibá*, de 2019, trabalhou as transformações sociais, econômicas e políticas que acarretaram na imigração de colonos protestantes para a região, e as estratégias utilizadas por esses colonos para preservar sua cultura religiosa ante as investidas católicas, como a criação de instituições que corroboravam nesse intuito, por exemplo o Colégio Evangélico.

Grosso modo, ao contrário da bibliografia geral que, apesar de abordar os enfrentamentos entre as denominações religiosas, enfatiza o processo histórico de implantação dessas correntes no Brasil, a bibliografia específica está voltada a detectar as causas do conflito, inserindo o embate dentro de um período pluralista (laicização) no qual a Igreja Católica se valeu de estratégias de fortalecimento, entre elas: defender e/ou atacar as correntes que questionavam seus dogmas.

Apesar de receber atenção por parte da bibliografia geral e específica, os estudos relativos ao conflito entre católicos e protestantes no período republicano, em especial, no contexto da Era Vargas, apresentam uma análise preocupada em evidenciar os motivadores do confronto. Nas obras gerais, apesar de não ignorada, as referências ao nosso tema de estudo são breves, carecendo de exames mais aprofundados. Nas obras específicas, embora algumas sejam abertamente tendenciosas, as contribuições são reconhecidamente valorosas. No entanto, algumas áreas de discussão ainda estão silenciadas, o que evidencia a existência de lacunas. Ou seja, poucos autores fazem um contraponto do conflito usando fontes protestantes, não havendo também trabalhos sobre o aspecto espacial do embate, ou seja, estudos que o analisem a partir da dimensão urbana, da forma como os espaços públicos e privados, monumentais ou não, foram apropriados e construídos pelos diversos grupos em interação.

Desse modo, a pesquisa interessa ao conhecimento histórico na medida em que pretendemos preencher uma lacuna deixada pela historiografia, já que interpretamos o nosso objeto segundo uma perspectiva diferente e renovada, analisando a relação existente entre

espaço, violência e identidade, no conflito entre católicos, protestantes e maçons, ocorrido em Manhumirim, entre os anos de 1928 a 1944, buscando evidenciar as formas pelas quais os aspectos culturais, políticos, econômicos e religiosos se imprimem na ocupação do espaço físico da cidade, nas ruas, nas praças e nos edifícios, como seminário, templos e escolas, relacionando-se com a construção e afirmação da identidade de cada grupo envolvido.

*

Duas hipóteses norteiam este trabalho. Na primeira, ponderamos que a chegada e permanência do padre Júlio Maria de Lombaerde, em Manhumirim (1928-1944), imbuído em um projeto missionário caracterizado pela combatividade em relação a denominações religiosas não-católicas e a associações com influência política (maçonaria), acarretou rearranjos e transformações significativas na configuração social, econômica, política e cultural da cidade, provocando e/ou estimulando um ambiente propício ao conflito. Tal conflito não ficou apenas delimitado em artigos polêmicos e provocativos nos jornais locais, mas tomou corpo também em ações efetivas de violência física.

Como segunda hipótese, sugerimos que o espaço configura uma dimensão existencial do ser humano, pois nele se desenvolvem as interações, pacíficas ou não, cumprindo um papel fundamental no sentido de reforçar ou enfraquecer as identidades. Estabelecemos, em relação ao espaço, um caminho de mão dupla: nós o moldamos e somos moldados por ele. O catolicismo militante do padre Júlio Maria de Lombaerde fomentou enfrentamentos com outros grupos religiosos e sociais atuantes na cidade e tais embates repercutiram na espacialidade urbana de Manhumirim, visto que suscitou, nos grupos envolvidos, a prática de alterações no espaço, caracterizadas pela apropriação de áreas estratégicas da cidade e pela construção de edifícios monumentais utilizados, para além de sua função original – local para ensino no caso das escolas e para culto no caso das igrejas -, para afirmação de identidade e demonstração de poder.

Nesse sentido, o principal objetivo desse trabalho é analisar, por meio dos artigos dos jornais *Manhumirim* e *O Lutador*, como a apropriação dos diversos espaços da cidade – ruas, praças e edifícios - e o recurso à violência contribuíram na formação e na afirmação da identidade de protestantes e católicos em Manhumirim.

*

O *corpus* documental que selecionamos para o presente estudo é composto por: diversos artigos publicados pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, no jornal *O Lutador*; registros feitos pelo padre no *Livro de Tombo da paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim* e em *cadernos de anotações*; artigos publicados por autoridades políticas e líderes protestantes no jornal *Manhumirim*; *panfletos anônimos* de cunho depreciativo em relação ao padre Júlio Maria que circularam pela cidade; e *relatórios anuais* e *folhetins* produzidos pelos pastores presbiterianos instalados na cidade. Acreditamos que a estratégia de investigar o conflito estabelecido entre católicos e protestantes, no município de Manhumirim, com base em fontes católicas (artigos e registros do padre Júlio), políticas (artigos de autoridades civis do município) e protestantes (artigos, relatórios e panfletos), possibilita uma análise de maior alcance, pois permite interpretar o conflito por ângulos diferentes, mas complementares. Para uma definição mais estrita dessa documentação, precisamos antes contextualizá-las em termos do momento da sua produção, do lugar social dos autores e dos assuntos de que tratam.

Júlio Emílio Alberto de Lombaerde, doravante padre Júlio Maria de Lombaerde, nasceu na Bélgica, em 1878. Na juventude, ingressou na Congregação dos Missionários de Nossa Senhora da África, religiosos conhecidos como Padres Brancos. Foi enviado ao continente africano no ano de 1895, local em que atuou por seis anos, principalmente na Argélia. Ao retornar para Europa, ingressou na Congregação da Sagrada Família, fundada na Holanda, pelo padre Jean Berthier (1840-1908). Em 1908, foi ordenado sacerdote e, em 1910, fundou e dirigiu, na Bélgica, uma escola apostólica. Nesse mesmo período, realizou trabalhos missionários na França.

Padre Lombaerde partiu para o Brasil, em 1912, desempenhando funções religiosas em diversos estados do norte e do nordeste, como Pernambuco, Paraíba, Pará e Rio Grande do Norte. Nessas regiões, destacou-se como pároco, jornalista e polemista em relação aos protestantes. Em 1928, embarcou para o Rio de Janeiro, com destino a Minas Gerais, a convite do Bispo Dom Carloto Távora, da diocese de Caratinga, e no mesmo ano chegou a Manhumirim.

No pequeno município mineiro, padre Júlio Maria de Lombaerde notabilizou-se por atividades e obras empreendedoras, entre as quais: a conclusão da construção da Igreja Matriz do Bom Jesus; a fundação do jornal e tipografia *O Lutador*; e a criação das instituições da Escola Normal Santa Teresinha, da Congregação dos Padres Sacramentinos de Nossa Senhora, da Congregação das Irmãs Sacramentinas de Nossa Senhora, do Seminário Apostólico, do

Colégio Pio XI, do Aprendizado Doméstico São José, do Hospital e Asilo São Vicente de Paula e do Patronato Agrícola Santa Maria.

Padre Lombaerde morreu em 1944, em Manhumirim, no Córrego da Vargem Grande. Em 1978, foi agraciado com o título de *Cidadão Honorário de Minas Gerais* “post mortem” pela Assembleia Legislativa mineira e, em 1984, Tancredo Neves (1910-1985), então governador, o condecorou com a Medalha de Ouro da Inconfidência, a mais alta comenda concedida pelo Governo de Minas Gerais.

Das diversas realizações do padre Júlio Maria, interessa-nos, no âmbito desta pesquisa, evidenciar sua atuação como escritor: o clérigo lançou cerca de 50 títulos somente no período em que residiu em Manhumirim, sendo que, desses, cerca de 15 títulos podem ser classificados como antiprotestantes e anti-espírita (SIMOES, 2008, p. 19).¹ Neste trabalho, não nos concentramos nos livros, mas sim nos artigos escritos pelo padre Júlio Maria e publicados no jornal *O Lutador*, fundado por ele em 1928. O motivo para tal escolha de análise é que boa parte dos livros pode ser considerada uma extensão dos artigos do jornal, visto que as polêmicas publicadas no semanário eram reunidas e lançadas na forma de livro em diversas editoras, facilitando, assim, a divulgação.

O jornal *O Lutador* foi fundado em 25 de novembro de 1928 e ainda se encontra em circulação na forma de revista. O periódico foi o principal meio de divulgação das realizações do padre Júlio Maria, e serviu também como instrumento de catequização católica e como espaço de combate contra o protestantismo, o espiritismo e a maçonaria. A circulação era semanal, sendo produzidos cerca de quatro exemplares por mês. Diante de tamanha

¹ Padre Júlio Maria escreveu livros em diversos idiomas, pois dominava várias línguas, entre elas o francês e até o árabe, mas algumas de suas obras ainda não foram traduzidas para a língua portuguesa. O religioso foi apontado pela Editora Vozes, do Rio de Janeiro, como o escritor eclesiástico mais lido no seu tempo (BOTELHO, 2013, p. 104). Apesar de significativas, as obras polêmicas não ocuparam a maior parte de sua produção, visto que a maioria dos seus livros era de cunho teológico e espiritual, contudo lhe renderam, em nível nacional, a alcunha de “martelo do protestantismo no Brasil” (SIMÕES, 2008, p. 23). Entre os livros polêmicos do padre Júlio Maria, estão: *O perigo dos colégios protestantes* (Manhumirim: O Lutador, 1929); *Palhaçada protestante* (Manhumirim: O Lutador, 1929); *O homem de sete cabeças* (Manhumirim: O Lutador, 1929); *A mulher e a serpente* (Manhumirim: O Lutador, 1930); *Objções e erros protestantes* (Manhumirim: O Lutador, 1932); *Respostas irrefutáveis às objções protestantes* (Manhumirim: O Lutador, 1932); *Ataques protestantes às verdades católicas* (Petrópolis: Vozes, 1934); *A Mulher Bemdita* (Manhumirim: O Lutador, 1936); *Aventuras da vida de Lutero* (Manhumirim: O Lutador, 1937); *Balbúrdia protestante* (Manhumirim: O Lutador, 1938); *Aventuras de Chiquinho dos Ares* (Manhumirim: O Lutador, 1943); *Luz nas trevas* (Petrópolis: Vozes, 1944); *O Diabo, Lutero e o Protestantismo* (Manhumirim: O Lutador, 1939); *Os segredos do espiritismo* (Petrópolis: Vozes, 1933); *Polêmicas de doutrina de ciência e de bom senso* (Manhumirim: O Lutador, 1933); *Sol Eucharístico e Trevas Protestantes* (Manhumirim: O Lutador, 1937); *O fim do mundo está próximo?* (Rio de Janeiro: Boa Imprensa, 1942); *O anjo das trevas* (Petrópolis: Vozes, 1936).

documentação, selecionamos, para análise, os artigos polêmicos redigidos, em sua maior parte, pelo padre Júlio Maria, no período que vai da fundação do jornal até a sua morte, em 1944.

Também nos valem dos registros feitos pelo padre Júlio Maria no *Livro de Tombo da paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, fonte primária, manuscrita, na qual o padre relatou os principais acontecimentos do município e paróquia no período de 1928 a 1938. Dentre as anotações, encontram-se registros sobre: a atuação do padre frente aos “inimigos” da fé católica, como: protestantes, espíritas, maçons e lideranças políticas locais; a fundação das irmandades; e a construção de diversos edifícios.

A edificação de obras, como escolas, seminário, hospital e igreja, em especial, chama à atenção, pois, apesar de muitos estudiosos afirmarem que a principal “arma” do padre Júlio Maria contra o protestantismo foi a “pena” (escrita), e não o “púlpito” (doutrina católica) (BOTELHO, 2013, p. 114; SIMÕES, 2008, p. 19), acreditamos que o “tijolo” (edifícios) foi tão importante quanto os primeiros. Afinal, todas as construções monumentais realizadas ou finalizadas pelo padre Júlio foram feitas no “calor” do embate contra os protestantes. Por isso, utilizamos também, em nosso estudo, dados acerca dessas edificações, como plantas, desenhos, fotografias e mapas.

As fontes que nos permitiram captar uma visão protestante do conflito são alguns panfletos anônimos circulantes na cidade, desafiando o padre Júlio Maria, recém-chegado à paróquia, a responder com fundamentos bíblicos alguns questionamentos teológicos levantados por parte dos protestantes. Existem, também, alguns artigos publicados no jornal *Manhumirim*, por meio dos quais algumas lideranças protestantes e políticas se defendem e/ou atacam as missivas do padre Júlio Maria.

Além destes artigos, *relatórios anuais da Igreja Presbiteriana e atas de reuniões diversas* que versam sobre a organização administrativa da instituição, como lista de membros, diretrizes, áreas de atuação, trazem informações que nos capacitam a entender o crescimento e a atuação do referido grupo religioso no município. Como a maior parte dos artigos e panfletos protestantes não identificam autoria, traçaremos, de forma breve, um perfil das principais instituições protestantes e de seus líderes que atuaram em Manhumirim no período contemporâneo ao padre Júlio Maria.

A presença de protestantes na região remonta à chegada dos primeiros imigrantes de origem alemã e suíça a Jequitibá, na segunda metade do século XIX.² O primeiro templo evangélico foi erguido em 1897 e, em 1902, foi organizada uma Igreja Presbiteriana. Em Manhumirim, por influência de Alfredo Breder, personagem importante na política e na economia local, foi fundada a primeira igreja presbiteriana, em 1922. Os principais pastores dessa denominação que atuaram no município e estiveram diretamente envolvidos nas querelas com o padre Júlio Maria foram: o Rev. Annibal dos Santos Nóra (1877-1971), que pastoreou as Igrejas de Manhumirim e Alto Jequitibá entre os anos de 1908 a 1927; o Rev. Júlio Camargo Nogueira (1888-?) em 1928; e o Rev. Cícero Siqueira da Silva Romeu (1894-1963), que assumiu o pastorado em 1929 e permaneceu na função até 1963, ano da sua morte (AZZI, 1991, p. 174-175; SIMÕES, 2008, p. 12; BOTELHO, 2013, p. 135-136).

Tais pastores presbiterianos, assim como políticos, fazendeiros e comerciantes que os apoiavam, eram alvos constantes do padre Júlio Maria, nas páginas do jornal *O Lutador* (SIMÕES, 2008, p. 13-15; SOARES, 2009, p. 53). As fontes que possibilitaram examinar o ponto de vista das autoridades políticas de Manhumirim sobre o assunto foram os artigos publicados no jornal *Manhumirim*, jornal oficial do município, fundado pelo prefeito Dr. Alfredo Soares de Lima (1892-1966) e que circulou de 1925 a 1947. O periódico, desde a sua fundação, tinha caráter político. No início, prestava-se aos serviços do Partido Republicano Mineiro, além de noticiar os acontecimentos da prefeitura local. Durante o período de 1928 a 1944, o *Manhumirim* tornou-se porta-voz dos posicionamentos contrários ao padre Júlio Maria, defendendo interesses protestantes, maçons e dos líderes políticos locais.

Os embates se iniciaram com os protestantes, mas, com o recrudescimento do conflito, esse grupo passou a ser apoiado por lideranças políticas e econômicas, filiadas à maçonaria. A presença de integrantes da maçonaria na região de Manhumirim data de 1898, ano em que moradores de Bom Jesus de Pirapetinga – primeiro nome do distrito e depois cidade de Manhumirim - se tornaram membros da Loja Maçônica do município sede, Manhuaçu. A loja Maçônica de Manhumirim *Propter Humanitatem* foi fundada e instalada em 1921, reunindo as pessoas mais importantes da política e da economia local. No momento da chegada do padre Júlio Maria a Manhumirim, a Maçonaria contava com cerca de 127 membros.

² Jequitibá ou Alto Jequitibá foi um distrito pertencente ao município de Manhumirim até o ano de 1953, quando se emancipou. Durante boa parte da sua história, foi chamado de Presidente Soares, para homenagear Raul Soares de Moura (1877-1924), Presidente de Minas Gerais, que veio a falecer em 1924. A nomenclatura perdurou até 1991, quando, então, por meio de um plebiscito, o município voltou a se chamar Alto Jequitibá.

Os atritos entre a Maçonaria e a Igreja Católica começaram quando o padre Júlio Maria proibiu que membros daquela instituição fizessem parte da Comissão de Construção da Matriz, das Irmandades criadas por ele e que participassem dos sacramentos católicos. Outro ponto de conflito esteve relacionado à invasão de terras da Igreja, por parte da maçonaria e da Prefeitura, com o objetivo de construir a Loja Maçônica em terreno situado aos “pés” da Igreja Matriz, mas o padre Júlio descobriu as incoerências e recorreu à Justiça para regularizar a situação do imóvel, fato que não foi bem recebido no meio político, uma vez que grande parte das autoridades era adepta da maçonaria, por exemplo, o prefeito Dr. Alfredo Lima, que foi venerável em 1924 (BOTELHO, 2011a, p. 163-164; BOTELHO, 2011b, p. 27; SOARES, 2009, p. 53-54).

Tendo em vista os aspectos citados e as peculiaridades de cada documentação, ao serem tratadas em conjunto, tais fontes permitiram uma análise mais abrangente do conflito entre católicos e protestantes em Manhumirim, pois as obras se complementam e servem de contraponto entre si, o que pode evitar uma análise parcial ou tendenciosa do objeto.

*

Compreender como o conflito etnorreligioso entre católicos e protestantes em Manhumirim ficou caracterizado nos jornais então circulantes no município – *O Lutador e Manhumirim* -, e como a apropriação e a disputa dos espaços centrais da cidade, ocupados com construções monumentais, foram utilizadas como estratégia de afirmação de identidade religiosa traz o desafio de abordar acontecimentos complexos e dinâmicos. Por isso, torna-se necessário recorrer a conceitos que permitem iluminar o nosso objeto.

Para analisar as relações de poder e a apropriação do espaço urbano em Manhumirim, tomamos por base os estudos de Norbert Elias e Scotson (2000). Na concepção desses autores, em sociedades marcadas por relações desiguais de poder, os grupos sociais mais antigos e coesos são os que controlam ou se beneficiam dos diversos *loca* de poder. Sendo assim, passam a ditar as regras e a demarcar os territórios (físicos ou sociais) diante dos demais grupos. Com isso, cria-se a oposição *estabelecidos x outsiders*: os *outsiders* não aceitam a configuração social imposta e passam a exercer pressões tácitas ou deliberadas no sentido de reduzir os diferenciais de poder tidos como responsáveis por sua situação inferior, ao passo que os *estabelecidos* se mobilizam em prol da preservação ou até mesmo da ampliação desses diferenciais (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 37). Essa dinâmica leva a uma situação de conflito, de disputa por espaços, que, no caso manhumiriense, desembocou em atos de violência pelas

ruas da cidade (agressões físicas, verbais, depredações de patrimônio) e calorosos embates na imprensa local.

Recorremos também ao conceito de *conflito*, de Pasquino (1998, p. 225), que o analisa como uma forma de interação entre indivíduos, grupos, organizações e coletividades que lutam entre si para obter o acesso e a distribuição de recursos escassos, como poder, riqueza e prestígio. Nesse sentido, este conceito foi utilizado para compreender como a disputa por alguns recursos no meio urbano de Manhumirim (poder, prestígio, espaço) resultou em uma disputa ardorosa emplacada pelo padre Júlio Maria Lombaerde, representante máximo da Igreja Católica na localidade (pároco e superior geral da ordem dos Sacramentinos) contra autoridades civis, membros da maçonaria e líderes protestantes.

Violência e espaço, por sua vez, são dois conceitos que se comunicam e se interligam em nossa pesquisa, pois, em Manhumirim, a violência se desenvolve no território urbano. Navarro (2007) entende o espaço como uma das dimensões existenciais do ser humano porque considera que a maior parte das ações humanas exibe um aspecto espacial. A violência é uma forma de interação entre pessoas e, como tal, precisa de um espaço para se desenvolver; ela é intencional, é dotada de pessoalidade e se realiza mediante uma intervenção física de um indivíduo ou grupo contra outro indivíduo ou grupo com a finalidade de destruir, ofender e coagir. A violência necessita de interação, de contato; ela é sempre percebida como uma resposta a outra violência. É a partir do outro que ameaças, agressões e hostilidades nos atingem e se fundamentam em nós (DADOUN, 1998, p. 63). A violência pode ser direta ou indireta: é direta quando atinge de maneira imediata o corpo da vítima; e indireta quando opera por meio de uma alteração do ambiente físico no qual a vítima se encontra, como o impedimento a livre acesso a determinadas áreas, destruição, danificação ou até mesmo subtração de recursos (STOPPINO, 1998).

Os conceitos até agora apresentados – *estabelecidos*, *outsiders*, *conflito*, *violência e espaço* - são essenciais para compreendermos o embate religioso deflagrado em Manhumirim, pois apontam para um problema latente na cidade: a construção das identidades. Tomás Tadeu da Silva (2000) considera que a *identidade*, tal como a *diferença*, é uma relação social, por isso, sua existência está sujeita a vetores de força, a relações de poder. Identidade e diferença não são simplesmente definidas, elas são impostas. Elas não convivem de forma harmoniosa, elas são disputadas. A identidade e a diferença se traduzem nas declarações sobre quem pertence e sobre quem está ou não incluído. Afirmar a identidade significa demarcar fronteiras. Essas

separações e distinções supõem e, ao mesmo tempo, afirmam e reafirmam relações de poder (SILVA, 2000, p. 81-82).

No que diz respeito ao trato com as fontes, adotamos o método da *Análise de Conteúdo*, conforme Laurence Bardin (2000), que se divide em quatro etapas: 1) pré-análise; 2) exploração do material; 3) tratamento dos resultados obtidos, inferência e interpretação; e 4) síntese final e apresentação dos resultados. Como método de codificação, utilizamos a técnica de *Análise Categorical*, que se baseia em operações de desmembramento do texto em unidades de registro que, por sua vez, são recortadas e agrupadas em categorias específicas relativas ao objeto de estudo tratado (BARDIN, 2000, p. 36-37). Acreditamos que tal ferramenta metodológica (*Análise de Conteúdo* respaldada na técnica de *Análise Categorical*) contribui de forma produtora para uma análise sistematizada e objetiva das fontes, permitindo-nos transpor a superficialidade de uma leitura meramente impressionista.

*

A tese encontra-se dividida em oito partes: introdução, seis capítulos e considerações finais. No capítulo inicial, intitulado *A religião do Estado e a implantação do protestantismo no Brasil*, concentramos nossa análise em documentações oficiais do Estado brasileiro (*Anais da Câmara, Constituição de 1824, Código Criminal de 1830, Leis, Decretos e Avisos diversos*), emitidas ao longo do século XIX, período de institucionalização do Estado brasileiro, das definições legais da relação existente entre Igreja Católica e Estado, e da chegada de novas organizações religiosas (Calvinista, Luterana, Metodista, Congregacional, Presbiteriana, Batista e Episcopal). Assim, traçamos o desenvolvimento histórico do catolicismo e do protestantismo no Brasil, analisando a relação entre as autoridades religiosas e políticas, os principais pontos de atrito e os embates iniciais entre católicos e protestantes. Acreditamos que esse recuo histórico se fez necessário para melhor compreensão dos aspectos construtores e definidores não só da identidade católica, mas principalmente da protestante, moldada no enfrentamento e na contestação do modelo católico, característica que perpassará para o período republicano, conforme observaremos no caso manhumiriense.

No segundo capítulo, denominado *Fortalecimento institucional e a reaproximação com o Estado*, por meio da análise de documentos emitidos pela Igreja Católica (*Encíclicas e Cartas Pastorais*) e pelo Estado (*Decretos e Constituições*), caracterizamos as novas formas de relacionamento entre as esferas religiosa e política ocorridas com a implantação do estado laico e com a aproximação efetiva da Igreja Católica brasileira com a Santa Sé. Examinamos

também a expansão territorial da Igreja por meio da criação de novas dioceses dotadas de estruturas eclesiais, como seminários e escolas, assim como da adoção de estratégias de atuação junto à sociedade (obras assistencialistas, organizações leigas, manifestações de massa e pressão política), as quais ajudaram a consolidar o poder social da Igreja e facilitaram na reaproximação junto ao Estado, pautada por um viés colaborativo, principalmente durante a Era Vargas, quando a Igreja de fato se reintegrou ao poder.

No terceiro capítulo, intitulado *A implantação do catolicismo e do protestantismo em Manhumirim*, analisamos os fatores que permitiram o avanço efetivo da Igreja Católica e do protestantismo para novas áreas de ocupação populacional, como a Zona da Mata mineira. Estudamos o desenvolvimento histórico do município de Manhumirim e observamos também o processo de formação das vertentes religiosas (catolicismo e protestantismo) na cidade, assim como a implantação da maçonaria, mostrando as singularidades de cada grupo e as relações que mantinham entre si. Problematizamos também diversas obras de autores que se debruçaram sobre a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde e dos pastores presbiterianos pioneiros na região, enfatizando que, de acordo com interesses políticos diversos, foram criadas verdadeiras narrativas míticas, categorizando os personagens históricos como heróis ou vilões.

No quarto capítulo, *A chegada do padre Lombaerde e o exacerbar dos conflitos religiosos*, empreendemos uma análise das transformações ocorridas nos âmbitos econômico, político e sociocultural após a chegada do padre Lombaerde, e demonstramos como tais transformações modificaram o convívio dos grupos sociais da cidade, ocasionando diversos atritos que se popularizavam por meio de publicações polêmicas nos órgãos da imprensa local, como os semanários *O Lutador* e *Manhumirim*. Além disso, caracterizamos o embate entre católicos e protestantes, identificando os móveis do conflito e destacando os principais estigmas utilizados pelos atores sociais para promover o seu grupo e/ou depreciar os antagonistas. Analisamos também como a instabilidade política provocada pela Revolução de 1930 foi utilizada por cada grupo conflitante, seja valendo-se do recurso da violência (depredações, atentados) ou ainda da adoção de estratégias que ocasionaram uma mudança temporária na condução do poder municipal.

Nos dois últimos capítulos, intitulados, respectivamente, *A ocupação temporária de ruas e praças de Manhumirim e de Alto Jequitibá* e *A identidade construída em pedra*, interpretamos nosso *corpus* documental em articulação com o instrumental teórico, buscando compreender de que forma o conflito religioso repercutiu na apropriação da espacialidade de

Manhumirim, seja por meio da realização de pregações públicas, comícios e procissões, ou ainda por meio de construções monumentais ligadas à esfera religiosa, como igrejas, escolas, seminário e hospital, edificados nas áreas mais importantes do município, como ao redor de praças centrais e de ruas e avenidas que sediavam a vida econômica e política da cidade. Verificamos que, para além da atividade fim (religiosa, educacional, assistencialista), essas edificações, assim como as ocupações temporárias das ruas e praças, serviram como demonstração de poder e como elemento de coesão e, dessa forma, contribuíram na formação e afirmação da identidade dos grupos envolvidos no embate.

Por fim, nas *Considerações finais*, retornamos nossa atenção aos pontos mais essenciais da tese e concluímos esse trabalho revisitando as hipóteses iniciais para confirmar as contribuições da pesquisa para a temática explorada.

CAPÍTULO I

**A RELIGIÃO DO ESTADO E A IMPLANTAÇÃO DO
PROTESTANTISMO NO BRASIL³****O regalismo constitucional**

As origens das interferências e/ou controle exercido pelos soberanos portugueses sobre a atividade da Igreja Católica Romana (instalação, manutenção e até atuação) em territórios lusitanos remontam ao final da Idade Média, período de forte integração entre a Igreja e o Estado na Península Ibérica. Esse modelo organizativo se estabeleceu mediante sucessivas concessões papais, iniciadas a partir de 1319, quando o papa João XXII (1316-1334), com a bula *Ad ea ex quibus cultus augeatur*, instituiu a Ordem de Cristo, para suceder a Ordem dos Templários, sob o mestrado do rei D. Diniz (1279-1325). Surgiu, dessa forma, o fenômeno do padroado, pelo qual a Igreja Romana concedia ao grão-mestre da Ordem (e depois, ao soberano em geral) certo grau de controle administrativo sobre as igrejas em seu território, como reconhecimento por seu zelo cristão e incentivo para futuras ações em favor da Igreja.

Entre 1455 e 1551, diversos papas concederam direitos de padroado aos reis portugueses como recompensa por seu embate aos mouros e pela tarefa de expansão do cristianismo atrelada às descobertas de novas terras. Destacamos a atuação de alguns papas, como: Calisto III (1455-1458) que, por meio da bula *Inter Caetera Quae Nobis* (1455), permitiu aos soberanos portugueses a apresentação e colação de postulantes a cargos religiosos; e o papa Júlio III (1550-1555) que, em 1551, confirmou os atos de seus predecessores pela bula *Praeclara charissimi in Christo*, que concedia a D. João III (1521-1557) e seus sucessores a união formal dos mestrados da Ordem de Santiago, de Avis e de Cristo à Coroa portuguesa (SILVA, 2011, p. 11; BALLARINI, 2016, p. 34-35; FILHO, 1938, p. 39; MATOS, 2011, p. 1; RIBEIRO, 1973, p. 35).

As concessões papais se tornaram mais raras após o Concílio de Trento (1545-1563), contudo o padroado, com seus excessos – pois algumas vezes os soberanos extrapolavam os limites acordados –, transformou-se em tutela permanente do direito majestático, ocasionando

³ O primeiro capítulo desta tese foi publicado na forma de livro autoral, com o título “*Catolicismo e Protestantismo no Brasil Monárquico*”, pela editora CBJE, do Rio de Janeiro, em 2020.

uma série de longos conflitos entre o Vaticano e o Estado português. Esse embate se transferiu para o Brasil junto com a Corte, estabeleceu-se e acirrou-se com a independência em relação à Portugal, liderada por Pedro I (1798-1834). Assim, os próceres do sistema político afirmaram e confirmaram a supremacia do poder imperial sobre a Igreja católica no Brasil, não raro com apoio contundente de parte do clero brasileiro, adeptos, de uma linha teológica jansenista⁴, enfim, fatores que fortaleceram o regalismo monárquico, ou seja, a intervenção exacerbada do soberano nos assuntos internos da Igreja.

Segundo Ribeiro (1973, p. 34), a Igreja Católica no Brasil era nacional, se não por cisma (como chegou-se a cogitar), era pelo regalismo das leis e da prática. Durante o primeiro reinado (1822-1831), foi instituído um conjunto de leis que, no decorrer do tempo, foram aprimoradas por decretos e avisos, que embasariam a supremacia do soberano político sobre a gerência do clero no Brasil. Diferente do período colonial, no qual o padroado régio se baseava sobretudo pelo fato de o soberano possuir o mestrado das ordens militares e das concessões e acordos fundadas em diversas bulas papais, as quais já aludimos, agora, no novo país independente a partir de 1822, o padroado imperial se tornou um direito legal, assegurado pela Lei Magna do Império (*Constituição do Império do Brasil*, de 1824), e sua inobservância repercutiria em penas estabelecidas no *Código Criminal* (1830).

Em 25 de março de 1824, quatro meses depois de fechar a Constituinte (12 de novembro de 1823), D. Pedro I outorgou a primeira *Constituição do Império*, a que vigoraria por mais tempo em território nacional, composta por 179 artigos, divididos em oito títulos, e que

⁴ Jansenismo foi uma tentativa de reforma na Igreja Católica iniciada no século XVII, por Fleming Cornelius Otto Jansen (1563-1638), bispo de Ypres (França). Jansen propôs a adoção de uma teologia agostiniana, baseada na predestinação, em substituição ao tomismo então adotado. A corrente jansenista, por acreditar na sucessão papal, não buscava a separação de Roma, mas defendia o controle do Estado sobre as Igrejas nacionais. Jansen se opôs aos jesuítas. Seu movimento foi perseguido na França e suas proposições, sobretudo no tocante à leitura popular da Bíblia, foram anatematizadas em 1713 pela bula *Unigenitus dei filius* do Papa Clemente XI (1700-1721). Em Portugal, o jansenismo se fortaleceu durante o embate travado por Pombal contra os jesuítas. Após expulsar os padres da Companhia de Jesus, Pombal utilizou bispos de tendência jansenista, como D. Francisco Lemos de Farias Pereira Coutinho (1735-1822), para reformar o currículo da Universidade de Coimbra. Essa corrente se transferiu para o Brasil com a vinda de padres e prelados educados em Coimbra, a exemplo de D. José Joaquim da Cunha de Azeredo Coutinho (1742-1821), que estudou em Coimbra e, ao se tornar bispo de Olinda (1799-1806), fundou o Seminário de Olinda, cujo quadro de professores trouxe da sua antiga universidade. Em território brasileiro, o jansenismo também se difundiu por meio de livros que eram amplamente utilizados em escolas e seminários, sendo um dos mais famosos o *Instructions générales en forme de catechisme*, conhecido como *Catecismo de Montpellier*, escrito por François-Aime Pouget (1666-1723). A obra e suas traduções foram condenadas por diversos decretos papais. Apesar disso, esse livro era muito usado, sobretudo na região Norte, visto que o bispo do Pará, Frei Miguel de Bulhões e Souza (1706-1778), o adotava em sua diocese. Outro livro jansenista, até mais utilizado que o primeiro, foi o *Institutiones Theologicae ad usum scholarium*, conhecido como *Teologia de Lião*, publicado em 1780, pelo Oratoriano José Valla (1720-1790). A obra foi colocada no *Indéx* em 1792, mas constituía a base do ensino teológico nos seminários do Rio de Janeiro e de Olinda (LEONARD, 1981, p. 36-38; VIEIRA, 1980, p. 29-31).

representava um misto entre aspectos liberais e conservadores. Nela, D. Pedro I estabeleceu as bases jurídicas pelas quais se dariam doravante as relações entre Igreja e Estado. A antiga tradição lusitana de atrelar religião e política permaneceu, como se observa desde o cabeçalho “em nome da Santíssima Trindade”. Já no primeiro título, que trata do Império, do território, do governo, da dinastia, a questão religiosa se impõe, ficando estabelecido no

Art. 5. A Religião Católica Apostólica Romana *continuará* a ser a Religião do Império. Todas as outras Religiões serão permitidas com seu culto doméstico, ou particular em casas para isso destinadas, sem forma alguma exterior de Templo (BRASIL, 1824, grifo nosso).

O artigo quinto é o primeiro a tratar da questão religiosa no Império, apontando que a religião católica permanecerá como a oficial, embora não exclusiva, pois o texto concede certa liberdade religiosa, assunto que desenvolveremos adiante. Ao definir a relação entre Igreja Católica e Estado Monárquico brasileiro, o termo *continuará* o faz de modo a assegurar para o último todas as concessões obtidas ao longo dos séculos pela Coroa portuguesa sobre a administração eclesiástica, restringindo, assim, o poder da Santa Sé sobre a Igreja no país. Dessa forma, por meio desse artigo, sobretudo do termo *continuará*, o regalismo é introduzido por via legal na administração da Igreja, que passa a ser incluída no sistema jurídico nacional (RIBEIRO, 1973, p. 35).

Nesta conjectura, alguns artigos da Constituição imperial atacavam indiretamente as pretensões do Sumo Pontífice, como o artigo sétimo, que trata da perda de cidadania e aponta, em seu segundo parágrafo: “O que sem licença do Imperador aceitar Emprego, Pensão, ou Condecoração de qualquer Governo Estrangeiro” (BRASIL, 1824). Cabe lembrar que o Vaticano é um país e o papa acumula, além do poder espiritual, o poder político, enquadrando-se perfeitamente nesse parágrafo da Constituição. O padroado e o beneplácito são tratados de forma mais explícita no artigo 102 e parágrafos, que discorrem sobre as atribuições do poder executivo, cuja chefia é ocupada pelo imperador.

§ II. Nomear Bispos, e prover os Benefícios Eclesiásticos.

[...]

§ XIV. Conceder, ou negar o Beneplácito aos Decretos dos Concílios, e Letras Apostólicas, e quaisquer outras Constituições Eclesiásticas que se não opuserem à Constituição, e precedendo aprovação da Assembleia, se contiverem disposição geral (BRASIL, 1824, Art. 102).

Com base nesse corpo legal, a Comissão Eclesiástica da Assembleia proferiu um parecer contrário à bula *Praeclara Portugaliae et Algarbiorum Regum*, emitida pelo papa Leão XII (1823-1829), em 30/05/1827 (ANAIS da Câmara, 16 de outubro de 1827). Compunham essa

Comissão oito membros: Antônio Paulino Limpo de Abreu (1798-1883), Bernardo Pereira de Vasconcellos (1795-1850), Diogo Antônio de Feijó (1784-1843), Nicolau Pereira de Campos Vergueiro (1778-1859), José Clemente Pereira (1787-1854), Lúcio Soares Teixeira de Gouveia (1792-1838), Antônio da Rocha Franco (1777-1843) e Miguel José Reinaut (?-?), alguns dos quais padres (Feijó, Franco e Reinaut). A Assembleia Legislativa recebeu as razões da Comissão Eclesiástica negando o beneplácito, caracterizando a primeira manifestação regalista contra a doutrina do padroado expedida pela Cúria Romana. Ainda no mesmo ano, um Aviso vinculava a permissão do Estado à comunicação que o papa pudesse ter com a Igreja Romana no Brasil, mesmo que por intermédio de particulares, de forma que não seriam admitidos despachos para qualquer orientação da Santa Sé obtida por particular, sem licença imperial (FILHO, 1938, p. 43; RIBEIRO, 1973, p. 39).

A obtenção da bula *Praeclara Portugaliae* resultou dos esforços do Monsenhor Francisco Correia Vidigal (1766-1838), enviado por D. Pedro I, como plenipotenciário, ou seja, como representante apto a tomar decisões em nome do Governo, com o objetivo de pleitear o reconhecimento da independência brasileira em relação a Portugal junto ao Vaticano. Somado ao reconhecimento da independência, as “instruções” dadas ao Monsenhor Francisco Vidigal proibiam-no de fazer qualquer concessão relativa ao padroado (nomear bispos, recolher dízimos) e intentava também para o imperador o grão-mestrado da Ordem de Cristo. Caso o papa demorasse nas deliberações, o plenipotenciário estava autorizado a se valer de ameaças veladas, entre elas, o fato de que existiam Sés vagas no Brasil, e que muitos bispos estavam velhos e doentes, o que, em caso extremo, para não afetar o bom funcionamento dos serviços religiosos, obrigaria o imperador a nomear bispos e fazê-los sagrar pelo Metropolita (arcebispo). Em janeiro de 1826, a Santa Sé reconheceu a independência do Brasil e, um ano depois, procedeu à designação de um representante apostólico junto ao Governo, mas, por motivos financeiros (custeio), a Assembleia Legislativa não consentiu, o que só se concretizou de fato em 1830, com a nomeação do internúncio Pietro Ostini (1775-1849) (FILHO, 1938, p. 40-42).

Em 1827, o papa atendeu ao pedido relativo à transferência do grão-mestrado da Ordem, contudo, desde 1824, o Estado já havia definido de que forma se daria suas relações com a Igreja, e esse contato seria mediado pela Constituição, Códigos, Decretos e Avisos. O papado, desde o desembarque do seu primeiro núncio em terras brasileiras, Lorenzo Caleppi (1808-1816), tentou estabelecer-se na direção espiritual da Igreja instalada no país, e a bula *Praeclara Portugaliae* era um meio de assumir a soberania sobre a Igreja brasileira, pois caberia ao papa

delegar poder ao imperador. No entanto, boa parte dos dirigentes políticos do período observavam a Santa Sé com desconfiança, se não hostilidade, o que resultou na não concessão do beneplácito pela Assembleia.

Toda a argumentação do parecer da Comissão Eclesiástica foi fundamentada nas diretrizes emanadas da Constituição Imperial de 1824 e girou em torno do fato de a bula ser ociosa e inútil, visto o padroado no Brasil ser inerente à soberania imperial, como fora no passado à soberania real, “*continuará a ser a religião do Império*” (BRASIL, 1824, Art. 5). Na concepção dos membros da Comissão, a carta pontifícia queria confirmar direitos (apresentação de bispos e benefícios) que o Imperador já possuía por sua aclamação e pela Constituição (BRASIL, 1824, Art. 102).

Para os legisladores, o direito de padroado competia a quem fundou as igrejas (edificou e dotou). A Ordem de Cristo não fundou igrejas no Brasil, logo, o direito de padroado aqui exercido pelos soberanos portugueses não estava atrelado ao grão-mestrado da Ordem, mas sim à soberania real, transferida para a soberania imperial. Outro fato apontado foi que um dos objetivos da fundação da Ordem de Cristo, em 1319, era o de combater os inimigos da fé (até com uso de violência), conduta que se apresentava como inconstitucional, pois feria o artigo 5 da Constituição, que permitia outras religiões dentro dos limites legais, e o artigo 179, § 5, que apontava que ninguém podia ser perseguido por motivo religioso, desde que respeitasse a religião do Estado e não ofendesse a moral pública (BRASIL, 1824).

De qualquer forma, alguns mestrados de Ordens foram transferidos para o Brasil, além da Ordem de Cristo, que já aludimos. Monsenhor Francisco Vidigal conseguiu também, para D. Pedro I e seus sucessores, a transferência dos mestrados das Ordens de São Thiago da Espada e de São Bento de Aviz. Contudo, no Brasil, por força do Decreto nº 321, de 9 de setembro de 1843, foram consideradas apenas como honoríficas, sem vantagens pecuniárias (tenças, dízimos), devido ao fato de a Assembleia Legislativa ter negado aprovação à bula que as transferia (FILHO, 1938, p. 40; SANTINI, 1974, p. 159-162).

Além do clero secular, estritamente vinculado ao padroado imperial, a *Constituição* também legislava sobre o clero regular, composto por diversas ordens religiosas em atuação no país que⁵, por não estarem diretamente sobre a tutela imperial, despertavam atenção de parte

⁵ Diversas ordens religiosas desenvolveram suas atividades no Brasil. Membros dos franciscanos, entre eles, como o Frei Henrique Soares de Coimbra (1465-1532), celebrante principal da primeira missa em 1500, fez parte da esquadra de Cabral, mas não permaneceu no território. Até 1580, apenas os Jesuítas tinham autorização para se estabelecerem na Colônia. Contudo, durante o período da União Ibérica (1580-1640), outros grupos religiosos

dos dirigentes políticos partidários do imperador, sendo muitas vezes taxadas de ultramontanas⁶, elementos de desestabilização da ordem pública e corpo ocioso. Os indivíduos que faziam parte dessas ordens foram praticamente eliminados da participação direta no sistema político. O artigo 92 da *Constituição Imperial*, que trata das eleições e dispõe sobre os excluídos de votar nas Assembleias Paroquiais, já no primeiro parágrafo, restringe o voto dos “clérigos de Ordens Sacras” e, no quinto parágrafo, dos “religiosos, e quaisquer, que vivam em comunidade claustral”. Pelo artigo 93, “Os que não podem votar nas Assembleias Primárias de Paróquia, não podem ser membros, nem votar na nomeação de alguma autoridade eletiva nacional, ou local” (BRASIL, 1824). Ou seja, como somente eleitores podem ser eleitos, os integrantes do clero regular, não raro de orientação tridentina ultramontana, ficaram, assim, alijados de participação no Governo.

Já no final do primeiro reinado, em 16 de dezembro de 1830, foi sancionado o primeiro *Código Penal brasileiro*, dividido em quatro partes: crimes e penas; crimes públicos; crimes particulares; e crimes policiais, vigorando até 1891. Na parte que trata dos crimes públicos, apesar de tratar de disposições gerais, impostas a qualquer infrator, em alguns artigos se

passaram a atuar na colônia, como: Franciscanos (1587), Capuchinhos franceses (1612), Carmelitas (1584), Beneditinos (1581), Mercedários (1639) e até mesmo grupos femininos: Clarissas (1677), Concepcionistas (1678), Ursulinas (1735) e Carmelitas. No século XIX, além do retorno da ordem dos Jesuítas, Lazaristas (1819), Dominicanos (1881) e Salesianos (1883) se instalaram no Brasil, assim como várias ordens femininas, como: Filhas da Caridade de São Vicente de Paula (1849), Irmãs de São José de Chambéry (1867), Irmãs de Santa Doroteia de Frassinetti (1873), Irmãs Franciscanas da penitência e da caridade cristã (1872) e Dominicanas de Nossa Senhora do Rosário de Mouteils (1885) (GUMIEIRO, 2013, p. 65-76).

⁶ Ultramontanismo, termo polissêmico usado desde o século XI para apontar os clérigos que buscavam a liderança de Roma, ou seja, os que eram partidários do papa, ou para designar papas escolhidos ao norte dos Alpes. A partir de meados do século XVIII, parte expressiva do clero francês se tornou adepta do liberalismo veiculado pelos enciclopedistas. Nesse período, o grupo que permaneceu fiel ao papa (que observado a partir da França, residia além dos Alpes, ultramontes) passou a ser designado como ultramontano. Essa corrente prezava pela hierarquia, pela moralização e formação do clero, além de se posicionar contra aos “excessos” da Revolução Francesa. Reação essa caracterizada pela reafirmação do escolasticismo, pelo reestabelecimento da Companhia de Jesus (1814) e por bulas, encíclicas e Constituições lançadas contra o que a Igreja considerava “erros modernos”. Os principais papas ultramontanos foram: Gregório XVI (1831-1846), Pio IX (1846-1878), Leão XIII (1878-1903), Pio X (1903-1914), Bento XV (1914-1922), Pio XI (1922-1939) e Pio XII (1939-1958). O período de atuação desses papas foi marcado pelo conservadorismo e pela pretensão, por parte da Igreja, de dirigir a sociedade, o que gerava atritos, como no caso brasileiro, no qual a legislação vigente no país privilegiava o poder imperial em detrimento do poder papal, mesmo em questões relativas à esfera religiosa. O doutrinário ultramontano também pode ser considerado um movimento tridentino, visto que procurou colocar em prática os ditames do Concílio de Trento, sobretudo no tocante à moral do sacerdote e do ofício religioso que não haviam penetrado no Brasil plenamente. No Brasil, o ultramontanismo entrou no século XIX, mas não encontrou um ambiente propício, visto que, desde Pombal e da expulsão dos jesuítas, os seminários e as dioceses haviam caído em mãos de jansenistas. Apesar disso, essa corrente cresceu lentamente por meio de clérigos estrangeiros que vinham atuar no país (Ordens religiosas que voltavam ao Império, como os Lazaristas em 1827, os Capuchinhos em 1862, e os Jesuítas em 1866) ou por meio de clérigos brasileiros educados na Europa. Também contavam com a ajuda dos representantes papais, os internúncios. Entre os primeiros ultramontanos no Brasil, destacamos a atuação dos padres: Luiz Gonçalves dos Santos (1767-1844), apelidado de padre Perereca, e do sacerdote inglês William Paul Tilbury que, no Brasil, adotou o nome de Guilherme Paulo Tilbury (1784-1863), ambos se destacaram como polemistas (CANCIAN, 2011, p. 17; OLIVEIRA; MARTINS, 2011, p. 259; AZZI, 1992, p. 109; LUSTOSA, 1977, p. 38; CASALI, 1995, p. 60; RIBEIRO, 1973, p. 51; VIEIRA, 1980, p. 32-36; GUARIZA, 2003, p. 17; SIMÕES, 2008, p. 24).

enquadrariam perfeitamente clérigos em obediência a ordens emanadas de autoridades não nacionais. Por exemplos:

Art. 79. Reconhecer, o que for cidadão brasileiro, superior fora do Império, prestando-lhe efetiva obediência. Penas – de prisão por quatro a dezesseis meses.

Art. 80. Se este crime for cometido por Corporação, será esta dissolvida; e, se os seus membros se tornarem a reunir debaixo da mesma, ou diversa denominação com a mesma, ou diversas regras. Penas – aos chefes, de prisão por dois a oito anos; aos outros membros, de prisão por oito meses a três anos.

Art. 81. Recorrer à Autoridade Estrangeira, residente dentro, ou fora do Império, sem legítima licença, para impetração de graças espirituais, distinções ou privilégios na hierarquia eclesiástica, ou para autorização de qualquer ato religioso. Penas – de prisão por três a nove meses (BRASIL, 1830).

A Constituição Imperial de 1824 e o Código Penal de 1830 expressam o contundente posicionamento regalista de parcela expressiva das lideranças políticas de meados do século XIX, que apontavam para a interferência do papa como um poder estrangeiro tentando atuar contra a soberania nacional. Contudo, os documentos manifestam a sua lealdade à religião católica, a única religião do Estado, subvencionada e até defendida, religião a qual o Imperador, o Príncipe Imperial, possíveis regentes, o Conselho de Estado e demais políticos juravam preservar (Constituição de 1824, Arts.103, 106, 127 e 141). No caso do Imperador, o juramento de manter a Igreja precedia o da integridade e indivisibilidade do Império, das leis e da promoção do bem geral do país (BRASIL, 1824, Art. 103).

A importância dos preceitos católicos era tamanha que, ao sancionar lei que tratava da criação de escolas primárias, entre as atribuições dos professores estava o ensino da doutrina da religião Católica Apostólica Romana (Lei de 15 de outubro de 1827, Art. 6) e, na mesma data, outra lei que tratava da responsabilidade de ministros, secretários e conselheiros apontava que incorria em crime de traição os que maquinassem contra a religião do Estado (Lei de 15 de outubro de 1827, Art. 1).

De certa forma, os dirigentes nacionais permaneceram leais à religião católica, não da forma que a Cúria Romana queria, mas da forma que entendiam ser a correta para o caso brasileiro. Os atritos eram inevitáveis, visto que a Santa Sé, de acordo com as prerrogativas tridentinas, sustentava o seu poder, ou melhor, o seu governo sobre a Igreja Romana espalhada pelo mundo, e o regalismo do Império ia de encontro a esse ideal, o que acirrava os ânimos das duas partes. Os embates entre Igreja Católica e Estado brasileiro no século XIX foram diversos, por isso, elencamos aqueles que, de certa forma, fragilizaram o domínio religioso católico, justamente em um período de inserção de novas formas de Cristianismo no território nacional.

A investida contra as ordens monásticas

As arremetidas contra as ordens monásticas e a incorporação de seu patrimônio à fazenda imperial ou a instituições diversas (escolas, sedes administrativas, orfanatos, entre outros) não foram ações exclusivas ao período imperial. De certa forma, essas ações demarcam uma continuidade histórica de atos reformistas que vinham se processando desde a fase colonial, a exemplo do ocorrido com os jesuítas em 1759⁷, com a expulsão e apropriação dos seus bens, ou da obtenção da bula *Ingeniosa Reginarum Illustrium* solicitada à Santa Sé por D. Caetano Brandão (1740-1805), bispo do Pará, em 1787, que extinguiu a ordem de Nossa Senhora das Mercês, cujos bens foram avaliados na época em mais de mil contos de réis (FILHO, 1938, p. 24).

As causas que levaram a tais atos em relação ao clero regular são diversas e dividem os autores, variando de acordo com as fontes nas quais baseiam suas análises, como anais da Câmara, pronunciamentos de autoridades eclesiásticas, relatos de viajantes estrangeiros. Alguns apontam que o caráter de continuidade do ataque aos religiosos regulares advém do regalismo português que se opunha ao avanço do poder papal e usava como justificativa a decadência moral e religiosa dos frades (RIBEIRO, 1973, p. 39; FILHO, 1938, p. 24). Outros, por sua vez, indicam o enfoque liberalista dos legisladores, no início do Império, que se colocavam contra o conservadorismo dos frades estrangeiros, que não raro eram acusados de serem “jesuítas disfarçados”, que perturbavam a ordem pública e eram inimigos das “Luzes” (VIEIRA, 1980, p. 36-37).

Ainda nesta perspectiva, alguns autores entendem como motivação da severidade aos clérigos teses econômicas, como a ociosidade dos religiosos, a transferência de divisas, a dispendiosidade com obras que poderiam ter finalidade de maior abrangência social – por isso, as sugestões de converter conventos em escolas e hospitais -, além de questões políticas, como o obstáculo à modernização que se desejava dar à pátria recém-liberta (AZZI, 1986, p. 28-29).

⁷ Uma das ordens que mais se desenvolveu no Brasil foi a dos Jesuítas, criada por Inácio de Loyola (1491-1556), em 1540. Os primeiros jesuítas vieram para o território brasileiro em 1549, e atuaram de forma ininterrupta por 210 anos (1549-1759). Vários padres jesuítas se destacaram, a exemplo de Manuel da Nóbrega (1517-1570), Leonardo Nunes (1509-1554), João Azpilcueta Navarro (1522-1557) e José de Anchieta (1534-1597). Além do trabalho espiritual desenvolvido entre os colonos e os nativos, notabilizaram-se também na construção de escolas, dentre as quais podemos listar: Escola de teor elementar na Bahia (fundada por Nóbrega em 1549); Escola de São Vicente (fundada por Leonardo Nunes em 1549); Colégio de Todos os Santos (Bahia, 1556); Colégio de São Sebastião (Rio de Janeiro, 1567); Colégio de Olinda (1568); Colégio Santo Inácio (São Paulo, 1631); Colégio de São Miguel (Santos, 1652); Colégio de São Tiago (Espírito Santo, 1654); Colégio Nossa Senhora da Luz (Maranhão, 1652); Colégio Santo Alexandre (Pará, 1652); Colégio Nossa Senhora do Ó (Recife, 1678) e Escola de Belém (Bahia, 1687) (AZEVEDO, 1944, p. 131-134; BARRETO, 2009, p. 19-20).

Entendemos que os móveis apontados não são opostos, mas complementares entre si, e é importante ressaltar que, independente das motivações políticas, econômicas, socioculturais ou até mesmo religiosas, o fato é que as ações contra as ordens religiosas foram deliberadamente empreendidas como política governamental ao longo de todo o período imperial, embora com maior vigor sob o primeiro reinado e a regência, conforme atestam leis, decretos regulamentários e avisos circulares emanados no período.⁸

De forma geral, os ataques iam desde o impedimento à participação na vida política, conforme apontamos com base nos artigos 92 e 93 da Constituição Imperial de 1824, que tratam das eleições, perpassavam por medidas que atingiram diretamente diversas ordens, fechando-as e apropriando-se de seus bens, e, por fim, chegando a atos que as cerceavam em longo prazo, como a construção de um corpo legal que impedia a admissão de noviços e noviças, fadando-as, dessa forma, à extinção.

O Governo brasileiro não observava com bons olhos a ação do clero regular, visto que se sujeitavam, em boa parte, a autoridades alocadas em outros países e escapavam, em certa medida, da tutela imperial, não sendo raro entre seus membros um comportamento tido por “conservador e reacionário” que se posicionava contra o regalismo do Império e a favor das orientações emanadas da Santa Sé⁹. Esse fato não passava despercebido pelas lideranças políticas imperiais e, já no reestabelecimento dos contatos Brasil-Vaticano, após a independência, entre as orientações emitidas pelo Aviso de 28 de agosto de 1824 ao Monsenhor Francisco Vidigal, em sua missão junto a Leão XII, constava que solicitasse ao papa que não

⁸ Ao governo de D. Pedro I e ao da regência deve-se o encerramento das atividades de diversas congregações religiosas no Brasil. Por Carta Imperial de 04 de maio de 1824, extinguiu-se a ordem agostiniana da Bahia. Desde 1828, ficaram proibidas de existir a congregação do Tribunal da Bula Cruzada (que funcionava desde 1724 e exportava o dinheiro esmolado no Brasil) e a congregação dos Mercenários do Pará, cujos bens (1.086 escravizados e 40.000 cabeças de gado *vacum* e cavalos distribuídos em 10 fazendas) foram incorporados ao patrimônio nacional, não se levando em conta a orientação emitida pela Santa Sé para que se destinassem os bens a orfanatos e hospitais. Por lei de 07 de setembro de 1830, foram suprimidas, em Pernambuco, a congregação Carmelitana Descalça e a ordem Franciscana de Capuchinhos italianos. No mesmo ano, por lei de 09 de dezembro, chegou ao fim a congregação do Oratório (padres de São Felipe Neri), também pernambucana, cujos bens foram incorporados ao patrimônio nacional e deveriam custear a criação de uma Casa Pia, para abrigar e educar órfãos de ambos os sexos. No período de nove anos, 1831-1840, um conjunto de leis encerrara as ordens Carmelitana Calçada e Carmelitana Descalça do Sergipe e a Carmelitana Calçada e a Carmelitana Descalça da Bahia (FILHO, 1938, p. 24; RIBEIRO, 1973, p. 40-42).

⁹ Apesar de usarmos o termo “conservador” no decorrer do trabalho para caracterizar algumas facetas do ultramontanismo, como o forte apoio ao papa e a defesa de valores tradicionais em relação aos avanços da modernidade, sobretudo, em relação aos ideais de progresso, concordamos com Santirocchi (2013, p. 5-6) quando ressalta o cuidado ao utilizar essa terminologia para se estudar aspectos eclesiais e políticos no período imperial brasileiro, pois, de certa forma, o comportamento regalista era uma herança lusitana. Sendo assim, os clérigos que defendiam essa corrente podem ser interpretados como conservadores, no sentido de que queriam conservar a tradição vigente, enquanto o ultramontanismo iniciado no Brasil, no contexto do século XIX, pode ser definido como uma novidade que, no correr do seu desenvolvimento, ocasionará mudanças profundas na relação Estado-Igreja no Brasil.

facultasse mais aos regulares a sua entrada no Brasil que “não tinha necessidade de frades estrangeiros e nem de aumentar as suas profissões” (BRASIL, 1824).

Os anos de 1827 e 1828 foram marcados por calorosos e acirrados debates na Câmara dos deputados sobre questões em que se chocavam o poder temporal e o poder religioso, como: o celibato do clero, as nomeações de bispos e, principalmente, os projetos que versavam a regulamentação dos estatutos das ordens e congregações no Brasil e a destinação de seus bens patrimoniais (CARVALHO, 2008, p. 61; CIARALLO, 2011, p. 92). Um desses projetos foi apresentado pelo deputado Paula e Souza (1791-1852) e visava proibir a entrada de todas as ordens religiosas estrangeiras no Império (ANAIS da Câmara, 17 de maio de 1828). Os debates foram prolongados, muitos deputados – entre eles padre José Custódio Dias (1770-1838), padre Diogo Feijó, José da Cruz Ferreira (1775-1841), Bernardo Vasconcellos e Raimundo José da Cunha Mattos (1776-1839) - acusavam os frades estrangeiros, sobretudo os lazaristas do Colégio do Caraça em Minas Gerais, de perturbarem a ordem pública e pediam punições, como a de galés perpétua. O bispo D. Romualdo Antônio de Seixas (1787-1860), arcebispo da Bahia e Primaz do Brasil¹⁰, junto com D. Marcos Antônio de Souza (1771-1842), bispo do Maranhão, cerraram fileiras contra os projetos antifrades, argumentando que o país admitia a entrada de indivíduos de todas as religiões e, no entanto, queria restringir a entrada de clérigos que professavam a religião do Estado (ANAIS da Câmara, 17 de maio de 1828).

Inclusive, padre Diogo Feijó se posicionou ao lado dos políticos liberais contra os frades estrangeiros defensores do ideal ultramontano e apresentou um projeto, secundado pelos padres José Bento Ferreira de Melo (1785-1844) e Miguel José Reinault, que determinava que todos os frades estrangeiros residindo fora dos conventos deveriam ser presos e encaminhados ao convento de origem (ANAIS da Câmara, 11 de junho de 1828). Os debates realizados nesse período apontam para um consenso entre boa parte dos parlamentares que, imbuídos de ideias jansenistas, regalistas e liberais, entendiam que o ultramontanismo tridentino, representado pelas ordens religiosas estrangeiras, não deveria ser importado e, se já estivesse em solo pátrio, teria que ser confinado aos conventos para não contaminar a população com suas ideias “absolutistas”, afinal, a imigração que interessava ao país seria a que favorecesse ao progresso industrial e econômico (VIEIRA, 1980, p. 37).

¹⁰ Primaz do Brasil é um título honorífico adotado desde 1676 em relação ao arcebispo de Salvador, para referenciar o ocupante da diocese mais antiga do país. Até a obtenção do cardinalato para o Brasil, no início do século XX, o arcebispo primaz simbolicamente representava o mais alto posto hierárquico do episcopado brasileiro.

De qualquer forma, foi aprovado, em 1828, pela Assembleia, um projeto que dispunha sobre a proibição de que entrassem e residissem no Império congregações e frades estrangeiros, que exercessem funções religiosas em corporações ou isoladamente, sendo puníveis os que assim incorressem em penas de prisão e de repatriamento. O projeto proibia também a criação de novas ordens ou associações religiosas, não importando o sexo, e determinava a expulsão do território nacional de frades ou congregações que obedecessem a superiores residentes fora do Brasil. Também foi proibido a beneditinos e carmelitas aceitarem noviços, ato que sinalizava a extinção total dessas ordens (RIBEIRO, 1973, p. 41-42).

À medida que eram extintas as congregações, seus bens eram incorporados ao patrimônio nacional e muitos edifícios monásticos passaram a ser utilizados com finalidades seculares, a exemplo do Convento de Bom Jesus da Ilha, localizado na baía de Guanabara, requisitado para abrigar os leprosos (1823-1833). Já o Convento dos Franciscanos, em São Paulo, foi anexado à Faculdade de Direito (1828). Em Santos, na década de 1860, parte do Convento Franciscano, localizado no bairro do Valongo, foi adquirido e demolido para a estrada de ferro *The São Paulo Railway Company*. Essa prática de apropriação, conforme apontamos, ocorria desde a incorporação dos bens dos Jesuítas. Como exemplo, o Colégio dos Jesuítas, de Santos, foi transformado em hospital militar e palácio da presidência, e o de São Paulo, em palácio do Governo (LEONARD, 1981, p. 30; RIBEIRO, 1973, p. 43).

Uma das soluções encontradas pela ICAR para evitar o sequestro de seus bens e, assim, preservar seu patrimônio foi recorrer à alienação, ou seja, a transferência para outrem de bens ou direitos. Contudo, esse estratagema foi ofuscado em 1830, pela implementação de uma lei que, depois, seria regulada pelo Decreto nº 655, de 28 de novembro, de 1849. A lei de 9 de dezembro de 1830 dispunha, em seu único parágrafo, que

São nulos e de nenhum efeito em juízo, ou fora dele, todas as alienações e contratos onerosos, feitos pelas Ordens Regulares, sobre bens móveis, imóveis e semoventes, de seu patrimônio, uma vez que não haja procedido expressa licença do Governo para celebrarem tais contratos (BRASIL, 1830).

No transcorrer do Segundo Reinado, foram perpetrados os principais atos legais que finalizariam as medidas reformistas iniciadas com a independência acerca das ordens religiosas. A principal ação nesse sentido ocorreu em 19 de maio de 1855, quando José Tomás Nabuco de Araújo Filho (1813-1878), então Ministro da Justiça, emitiu um Aviso Circular que mandava cassar as licenças concedidas para a entrada de noviços em todos os conventos do Império até que fosse resolvida a questão em concordata que o Governo iria propor à Santa Sé. Nabuco argumentava que muitos súditos concorriam para o claustro não por vocação sincera, mas como

forma de eximir-se do ônus da vida social, evadindo-se do exército. Como não se falou mais na concordata e nem se revogou a circular, os conventos foram aos poucos se despovoando e por certo teriam sido extintos se não fosse o Decreto de 07 de janeiro de 1890, que extinguiu o padroado e suas prerrogativas e reconheceu a personalidade jurídica das confissões religiosas para administrarem e gerirem seus bens (FILHO, 1938, p. 25).¹¹ Os regulares encontraram uma forma de burlar o Aviso de 19 de maio de 1855, mandando noviços para o exterior, onde juravam ordens, e depois os introduziam no Brasil, mas essa artimanha foi descoberta e invalidada, conforme Aviso Circular do Ministro dos Negócios do Império, João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919), datado de 27 de outubro de 1870, que observava aos gerais de todos os conventos:

O Governo imperial sabe de fonte oficial que frei João de Santa Gertrudes, do Rio de Janeiro, apresentou-se em Roma, acompanhado de três jovens brasileiros, chamados Francisco Ferreira Villaça, José Thomaz de Faria e Hermenegildo de Araújo Sampaio, que entraram como noviços na Ordem dos Beneditinos. O Governo imperial não pode e nem deseja impedir que os súditos brasileiros se passem ao estrangeiro para fazer profissão nas Ordens Religiosas que existem; mas devo observar a Vossa Paternidade Reverendíssima que a permissão para a admissão de noviços nas Ordens Religiosas do Império está suspensa pelo aviso de 19 de maio de 1855 e seria contravir a essa determinação se fosse permitido aos brasileiros que professem em Ordens Religiosas estrangeiras de fazer parte das comunidades existentes no Brasil. Sua Majestade o Imperador ordena, assim, que mesmo os brasileiros que fizerem profissão em Roma não poderão, voltando ao Império, fazer parte das Ordens que aqui existem (BRASIL, 1870).

Estava manifesta também, na perspectiva de Nabuco, uma série de reformas que tinham por premissa a extinção de algumas ordens religiosas e a reorganização de outras, com a conversão de suas propriedades em títulos da dívida pública. Mas fugia à alçada do poder temporal modificar a organização de entidades regidas exclusivamente por leis canônicas. Por isso, o Governo brasileiro encaminhou, em 1858, Francisco Inácio Carvalho Moreira (1815-1906), barão de Penedo, como plenipotenciário em Roma para levar uma proposta de

¹¹ Apesar da proibição de Nabuco, em 1862, ocorreu um interessante caso de uma noviça que foi aceita no Convento d'Ajuda, no Rio de Janeiro, sob permissão de Pedro Araújo Lima (1793-1870), Marquês de Olinda, então primeiro ministro, fato que desagradou o Imperador. O problema foi que, em 1870, a referida freira se rebelou após o bispo D. Pedro Maria de Lacerda (1830-1890) efetuar reformas no edifício e mandar bloquear algumas janelas. O caso foi noticiado em jornais da época e o promotor público José Tito Nabuco de Araújo (1832-1879) interrogou a freira de 29 anos, que declarou que cometeria suicídio caso não lhe fosse permitido abandonar o claustro. O promotor redigiu uma petição ao Imperador, mas se tratava de assunto eclesiástico e somente o papa poderia liberar a freira. O processo foi moroso e o fato de a família da freira ter se convertido ao protestantismo (seu irmão José Ribeiro Franco era maçom e membro da Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro) tornou a situação ainda mais complicada. Transcorrido mais de um ano, a freira, que se dizia doente e maltratada, passou a implorar para rever sua mãe, pedido que foi negado pelo bispo, e a freira faleceu. O assunto uniu protestantes, maçons e liberais diversos e foi explorado na imprensa de forma a atacar a repressão da liberdade de consciência exercida pela Igreja Católica. Essa união perdurou nos anos seguintes, principalmente na ocasião da chamada Questão Religiosa (1872-1875) que envolveria Igreja Católica, Maçonaria e Governo Brasileiro em um conflito que culminou na prisão de dois bispos (VIEIRA, 1980, p. 266-268).

concordata. Pio IX (1846-1878) apresentou certo receio na questão dos títulos da dívida pública por temer sobre a validade destes em casos de eventualidades, como crises financeiras. Contudo, a negociação foi declarada terminada por parte do Governo brasileiro via resolução imperial datada de 04 de dezembro de 1858, tomada sob consulta da Seção de Justiça e das Negociações Estrangeiras, visto que, na concordata, estavam inclusas questões relativas ao direito público (FILHO, 1938, p. 26-27).

A questão relativa ao patrimônio das Ordens Religiosas só foi resolvida de fato em 28 de junho de 1870, quando tais bens (prédios rústicos e urbanos, terrenos e escravizados) tiveram conversão forçada em apólices da dívida pública interna. Essa lei foi regulamentada pelo Decreto nº 9.094, de 22 de dezembro de 1883, que reafirmou a conversão dos bens em apólices da dívida pública interna num prazo de dez anos a contar da data do regulamento, contudo isentou

I. Os conventos e suas dependências, em que residirem efetivamente, em comunidade claustral, três ou mais religiosos ou religiosas professos;

II. Os prédios e suas indispensáveis dependências, em que as Ordens religiosas tiverem estabelecidos cemitérios, hospitais, institutos orfanológicos, asilos de inválidos, de mendigos, de infância desvalida, e outros quaisquer estabelecimentos de caridade ou de educação, uma vez que estejam providos do necessário e dotados de patrimônio suficiente para a sua sustentação e destino (BRASIL, 1883).

Mesmo havendo legislação destinada a desocupar bens imóveis, pelo Decreto nº 9.094, percebemos que a incorporação dos bens visava ao patrimônio não ocupado e isentava também os imóveis que tinham maior utilidade pública, como cemitérios, hospitais, escolas e asilos diversos. Contudo, a regulamentação aponta, em parágrafo único, que “os bens que [...] foram excetuados da desamortização, ficam a ela sujeitos logo que deixarem de ter a aplicação em virtude da qual são excetuados” (BRASIL, 1883). Semelhantemente à Lei de 9 de dezembro de 1830, o Decreto também cassava todas as licenças concedidas às Ordens religiosas para realizar contratos onerosos. Doravante, os bens das ordens religiosas (há muito cerceados, visto que, desde 1827, leis determinavam a revalidação dos bens de mão-morta e a aplicação a hospitais dos legados pios não cumpridos) passaram a ser regidos não pelo direito comum, mas pela legislação referente ao regime de mão-morta, só extinta no período republicano.¹²

¹² A expressão mão-morta foi criada na França e adotada em outros países para nomear corporações diversas, como igrejas, mosteiros, irmandades, confrarias, asilos, hospitais, enfim, instituições de caráter permanente envolvidas diretamente em atividades religiosas ou beneficentes. Devido à sua perpetuidade, os bens de tais entidades, obtidos por diversos meios (doações, legados, aquisições), se tornavam inalienáveis, ou seja, não podiam ser negociados sem autorização do Estado, e constituíam, assim, uma riqueza morta (SACRAMENTO, 2014, p. 8; TEIXEIRA, 2009).

Quanto ao clero secular, ao menos os que podiam opor alguma resistência (membros do legislativo, bispos), em geral, tomaram a atitude de apoiar o Governo nas ações reformistas em relação às Ordens Religiosas. Até os bispos que, nos debates de 1827/1828, defenderam o ingresso dos frades estrangeiros recebiam de bom grado as medidas que colocavam a administração das Ordens e parte de seu patrimônio sob jurisdição dos ordinários no Brasil, como o Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857, que estabeleceu o princípio de que não haveria recurso das suspensões ou interdições que os bispos extrajudicialmente ou *ex-informata conscientia* impusessem aos clérigos para sua emenda e correção. Boa parte do clero nacional, embora em graus diversos, era regalista, característica que passará por mudança no decorrer do segundo reinado, com a elevação de jovens religiosos formados no exterior ao bispado.

A questão dos padres incontinentes e a nomeação dos bispos

Em 1827, iniciou-se, na Câmara, um complicado debate acerca do celibato do clero e que viria a repercutir no não reconhecimento, pela Santa Sé, do bispo eleito para o Rio de Janeiro, padre Antônio Maria de Moura (1794-1842), fato que estremeceu a relação do Estado brasileiro com o Vaticano, chegando-se a cogitar em cisma, visto que o papa pôs em xeque o direito para a apresentação de bispos para dioceses vagas, prerrogativa essa assegurada pelo Art. 102 da Constituição de 1824.

A origem da querela que opôs o regalismo monárquico ao tridentinismo da Santa Sé iniciou-se nos debates relativos a projetos anticelibatários discutidos no parlamento, no biênio 1827/1828. Em setembro de 1827, o deputado eleito pela Bahia, Antônio Ferreira França (1771-1848), fez uma indicação na Câmara que versava sobre o celibato do clero, assunto que gerou grande estardalhaço, principalmente por meio do parecer emitido pelo padre Diogo Feijó, em 10 de outubro de 1827, visto que seu pronunciamento foi marcado por uma certa hostilidade ao papa, como se segue:

[...] primeiro que autorize ao Governo para obter de Sua Santidade a revogação das penas espirituais ao clérigo que se casa, [...] segundo, que o mesmo governo marque ao nosso plenipotenciário prazo certo, e só o suficiente em que deve definitivamente receber o deferimento da Santa Sé dessa súplica; terceiro, no caso da Santa Sé recusar-se ao requerimento o mesmo plenipotenciário declare a Sua Santidade mui clara, e positivamente, que a assembleia geral não derrogará a lei do celibato, mas suspenderá o beneplácito de todas as leis eclesiásticas disciplinares que estiverem em oposição aos seus decretos [...] (ANAIS da Câmara, 1827).

No ano seguinte, padre Diogo Feijó ampliou seu voto em separado e o publicou sob o título de “Demonstração”. De igual modo, fez outro folheto, que nomeou como *Respostas ás*

parvoíces, absurdos e impiedades e contradições do Sr. Pe. Luiz Gonçalves dos Santos na sua intitulada Defesa do celibato clerical contra o voto em separado do Pe. Diogo Antônio Feijó, membro da Comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados, dessa vez em resposta à publicação realizada pelo padre Luiz Gonçalves dos Santos (1767-1844), intitulada *Defesa do celibato clerical contra o voto em separado do Pe. Diogo Antônio Feijó, membro da Comissão Eclesiástica da Câmara dos Deputados*, que havia se levantado contra o voto separado de padre Diogo Feijó.¹³

Ambas as publicações de Feijó foram distribuídas na Câmara, causando algumas resistências, como do bispo do Maranhão, D. Marcos Antônio de Souza. Padre Diogo Feijó, em sua “Demonstração”, firmava seu voto baseando-se na sua análise em relação à questão do celibato contida nos decretos tridentinos e concluía que o celibato clerical não era condição apostólica ou dogmática, mas sim de disciplina. Argumentava que questões disciplinares variavam com os costumes e o meio social de cada país, logo, o poder temporal teria o direito de modificá-la. Feijó entendia que o celibato tinha que ser abolido, pois essa proibição não era observada na realidade, mas a imoralidade de sua transgressão acarretava males à sociedade (FILHO, 1938, p. 57-59).

O projeto foi debatido na Câmara e chegou a ser aprovado em segunda discussão, contudo, não foi adiante devido à forte oposição imposta por D. Romualdo Seixas, arcebispo da Bahia. Padre Diogo Feijó viajou para São Paulo, onde moveu a Assembleia Provincial a representar ao bispo diocesano D. Manuel Joaquim Gonçalves de Andrade (1767-1847),

¹³ As divergências entre os padres Feijó e Luiz Gonçalves, apelidado de “padre perereca” eram notórias. Enquanto o primeiro se aproximava de uma linha mais liberal e jansenista, o segundo adotava uma postura mais conservadora e tridentinizada, características que ficam evidentes nos embates travados entre ambos. Para além da questão do celibato clerical, que os colocava em polos opostos, encontramos semelhante configuração ao tratarmos da questão da liberdade religiosa referente à implantação do protestantismo no Brasil. Feijó, enquanto regente, tentou trazer para o Brasil os chamados Irmãos Morávios (protestantes luteranos) para catequizar os índios e, na chegada da primeira missão Metodista, foi cordial, recebia-os para conversar. Padre Luiz Gonçalves dos Santos, por sua vez, destacou-se por escrever obras polêmicas contra os referidos missionários, atividade na qual era auxiliado pelo padre Tilbury. Entre as principais obras polêmicas do padre Luiz Gonçalves, podemos destacar três, todas publicadas no Rio de Janeiro, pela editora Imprensa Americana de I. P. da Costa & Co.: A primeira, publicada em 1837, foi *Desagravo do Clero e do Povo católico fluminense ou refutação das mentiras e calúnias de hum impostor que se intitula missionário do Rio de Janeiro, enviado pela sociedade Methodista episcopal de New York para civilizar e converter ao Cristianismo os fluminenses*. Em 1838, dessa vez em parceria com o padre Tilbury, publicou o *Antídoto Católico contra o veneno methodista ou refutação do segundo relatório do intitulado missionário do Rio de Janeiro com huma analyse do annuncio do vendedor de Bíblias*. Um ano depois, viria a publicar o seu maior texto polêmico contra os metodistas (203 páginas), obra na qual aproveitou para homenagear o representante da Santa Sé no Brasil, Scipione Fabbrini (?-1841), sob o título de *O Cathólico e o Methodista ou reputação das doutrinas heréticas e falsas, que os intitulados missionários do Rio de Janeiro, Methodistas de New York, tem vulgarizado nesta Corte do Império do Brasil, por meio de huns impressos chamados Tracts, com o fim de fazer prosélitos para sua seita* (VIEIRA, 1980, p. 31; LEONARD, 1981, p. 40; SILVA; CARVALHO, 2017, p. 112-113).

alegando que havia muitas paróquias vagas por falta de sacerdotes, causada pelas penas impostas aos padres não continentais. Logo, abolir o celibato seria servir à religião e ao Estado. O bispo que participava dessa ideia deu prosseguimento aos trâmites, remetendo a documentação ao ministro da justiça Aureliano de Souza e Oliveira Coutinho (1800-1855).¹⁴ Aureliano Coutinho considerou o assunto muito polêmico e pediu opinião do arcebispo da Bahia antes de remetê-lo ao Congresso. D. Romualdo Seixas contestou e, tempos depois, o tema saiu da pauta dos parlamentares (HASTENTEUFEL, 1998, p. 204-205; LEONARD, 1981, p. 40).

A matéria reacendeu mais tarde, com a nomeação de padre Diogo Feijó ao Ministério da Justiça (1831-1832) e suas medidas buscando reformar a Igreja.¹⁵ A questão relativa ao celibato do clero ganhou contorno mais grave quando, em 1833, entrelaçou-se com a nomeação do padre Antônio Maria de Moura à Sé do Rio de Janeiro, vacante com a morte do capelão-mór, D. José Caetano da Silva Coutinho (1768-1833). A Cúria Romana não aprovou a nomeação, apresentando uma série de impedimentos que iam desde o fato de o padre Moura ser filho espúrio (*ex defectu natalium*), passando por questões de saúde (epilepsia), até por questões de cunho pessoal (avareza e embriaguez). No entanto, o que realmente se apresentava como empecilho “incontornável” ao acesso ao báculo episcopal era o fato de padre Antônio de Moura ter, enquanto deputado, participado de projetos que, no entender do papa, eram atentatórios à organização eclesiástica. O fato ocorreu no período em que padre Diogo Feijó estava na pasta da Justiça e a Comissão Eclesiástica da Câmara era composta por três padres: José Bento Leite Ferreira de Mello, Antônio Maria de Moura e Francisco de Brito Guerra (1777-1845). A referida Comissão apresentou um projeto sobre contrato matrimonial, abolindo algumas restrições e dando jurisdição para que as causas fossem julgadas por magistrados seculares (HASTENTEUFEL, 1998, p. 205).

¹⁴ Essa investida ameaçava os interesses da Santa Sé, fazendo que seu representante, o internúncio Scipione Fabbrini, enviasse uma carta reservada, em 18 de fevereiro de 1834, ao ministro da justiça, indagando a posição do Governo nessa questão. Aureliano de Souza não tardou em responder ao internúncio, dizendo que, no entender do Governo de Sua Majestade, a questão do celibato dos padres constitui um ponto de disciplina que o soberano pode alterar em benefício de seus súditos. Argumentou, ainda, que o Governo sabe que o celibato do clero não existe de fato e esse estado de coisas é prejudicial, pois favorece a imoralidade pública (FILHO, 1938, p. 68-70).

¹⁵ Em 12 de março de 1832, padre Diogo Feijó emitiu um Aviso Circular ao episcopado brasileiro repreendendo os abusos e exortando aos bispos que fiscalizem e escolham de forma mais ciosa os sacerdotes. Segundo Feijó, era notório que a causa da irreligiosidade disseminada no Império era a superstição, a hipocrisia, meras exterioridades religiosas e principalmente “devida à má escolha dos ministros da religião” e, “querendo a regência, em nome do Imperador, remover tais embaraços”, recomendava aos bispos que escolhessem de forma escrupulosa as pessoas destinadas ao serviço da Igreja que, “por suas moralidades e instrução, sejam capazes de lhe servir de ornamento”. Recomendava, também, punir de forma severa os que deixassem as regras, enfim, o cumprimento exato de seus deveres.

A questão da confirmação de padre Antônio de Moura envolveu um longo e desgastante esforço diplomático junto à Santa Sé que foi marcado por atos de intransigência de ambas as partes. Por cerca de cinco anos, vários plenipotenciários brasileiros – Luís Moutinho de Lima Álvares da Silva (1792-1863), José Joaquim da Rocha (1777-1848), Antônio de Menezes Vasconcellos Drumond (1794-1865) e Felisberto Caldeira Brant Pontes de Oliveira Horta (1772-1842) - tentaram o reconhecimento de padre Antônio de Moura como bispo, mas o papa Gregório XVI (1831-1846) apresentava-se inamovível, alegando questão de consciência. Em 1835, ocorreu um avanço nas negociações, quando o papa se mostrou aberto a confirmar a nomeação, desde que o postulante se retratasse publicamente das posições tomadas em contrário à Igreja, proposta que muito indignou o Ministro Aureliano Coutinho, visto que as atitudes tomadas por padre Antônio de Moura, enquanto membro da Câmara, eram condizentes com a legislação brasileira. Logo, a retratação representava um ataque à soberania nacional, ferindo a dignidade de padre Antônio de Moura, da Câmara, da Constituição e do Governo do Império. Diante disso, o Governo pressionou padre Antônio de Moura a não ceder (FILHO, 1938, p. 76-84).

Ainda estando pendente a nomeação de padre Antônio de Moura, o Governo indicou o padre Diogo Feijó para a Sé de Mariana, vacante por morte de D. José da Santíssima Trindade (1762-1835). Feijó participava com Antônio de Moura em alguns dos impedimentos já apontados, como o “defeito de nascimento”, e superava padre Antônio de Moura na defesa até extremada da primazia do Governo sobre as questões religiosas, chegando ao ponto de intimar o papa e propor a separação do Brasil da comunhão romana (FILHO, 1938, p. 85). Apesar das circunstâncias, a Santa Sé adotou a transigência, visto que o internúncio, Monsenhor Scipione Fabbrini (?-1841), propôs uma fórmula que significaria vitória para o Governo brasileiro. A Cúria Romana renunciaria a todas as exigências a respeito das nomeações de padre Antônio de Moura e padre Diogo Feijó, desde que se efetuasse uma simples inversão: que Antônio de Moura fosse para Mariana e Diogo Feijó para o Rio de Janeiro. A proposta esbarrou na intransigência de Feijó que, obstinado, respondeu a Fabbrini que não poderia aceitar, porque se tratava de uma prerrogativa do Governo imperial (RIBEIRO, 1973, p. 46-47).

Os embates só chegaram ao fim com as renúncias de padre Diogo Feijó (Ofício de 10 de junho de 1838) e de padre Antônio de Moura (Ofício de 01 de outubro de 1838), encerrando o impasse que, por anos, desgastou a já complicada relação entre o Estado Brasileiro e o Vaticano. Dessa forma, em 1840, foi ordenado como bispo do Rio de Janeiro, D. Manoel do Monte Rodrigues de Araújo (1798-1863), voltando a diocese a ter um titular após a vacância

de sete anos. Já a Sé de Mariana ficou mais tempo vaga, pois o bispo eleito em 1840, padre Carlos Pereira Freire de Moura (1785-1841), faleceu antes de sua ordenação e o posto ficou vago até 1844, quando foi ocupado pelo bispo Antônio Vicente Ferreira Viçoso (1787-1875), que iniciou um processo de implantação das diretrizes tridentinas em meio ao clero mineiro (SELINGARDI; TAGLIAVINI, 2014, p. 253; HASTENTEUFEL, 1998, p. 209).

O reformismo episcopal e o surgimento de uma nova fase

Diferente da primeira metade do século XIX, em que o jansenismo e o regalismo contavam com fortes defensores no seio do clero brasileiro, com o transcorrer da segunda metade do século, essa configuração passou por mudanças. Personagens, como o padre Diogo Feijó, falecido em 1843, já haviam desaparecido do cenário político e os membros do clero, cada vez mais, adotavam posturas conservadoras condizentes com o ultramontanismo tridentino de Pio IX, emanado de Roma. Conforme apontamos, algumas medidas defendidas pelo Governo, a exemplo a tentativa de nomear bispos regalistas para Sés importantes, como a de Mariana e a do Rio de Janeiro, e projetos tocantes ao celibato do clero nacional, apesar do grande alvoroço causado no congresso e na imprensa, chegando mesmo a abalar a relação diplomática entre Governo brasileiro e Vaticano, foram frustradas.

Apesar da existência de diversos pontos de atritos entre o poder imperial e o poder eclesiástico, eles não eram adversários, sobretudo na alta hierarquia, visto que os bispos só se posicionavam contra o Governo em assuntos que consideravam ingerência sobre a organização da Igreja. Nesta perspectiva, a força das circunstâncias reforçou a união entre Igreja e Império em uma causa comum – a manutenção e afirmação de uma ordem social conservadora - e, inadvertidamente, o Imperador acabou por auxiliar e/ou fomentar o fortalecimento dos bispos e suas ações reformistas, sendo que algumas delas, como a obediência irrestrita ao papa, eram desfavoráveis ao poder soberano.

Adotando uma postura conservadora, com poder político centralizado, o Governo se preocupava com as agitações e sufocava os focos de rebelião liberal e social que surgiam em diversas províncias do império, não raro com a participação de clérigos entre suas fileiras.¹⁶ Daí

¹⁶ A participação de clérigos em revoltas no Brasil ocorreu com certa frequência, conforme é atestado na Inconfidência Mineira, na Revolução Pernambucana de 1817 – apelidada de “revolução dos Padres” devido à atuação efetiva de dezenas de sacerdotes, entre eles José Inácio Ribeiro de Abreu e Lima (1768-1818), conhecido como “padre Roma” (pai do General José Inácio de Abreu e Lima (1794-1869), que se envolveria na causa protestante anos mais tarde, como defensor dos distribuidores de Bíblias) - e na Confederação do Equador, de

o interesse da Coroa de afastar os padres da participação na política. Havia também a questão da vida desregrada de muitos sacerdotes, fato que chamava a atenção de visitantes estrangeiros, incorporando, dessa forma, a moralidade clerical na pauta política imperial. Abstenção política e celibato eclesiástico há muito eram metas do Vaticano, afinal, entre suas diretrizes, estavam a de sufocar o liberalismo e o laicismo crescente no corpo clerical.

O Governo precisava de bispos que refreassem os sacerdotes, no sentido da imoralidade e da participação política. Com esse intuito, passou a nomear bispos zelosos da boa reputação clerical e de tendência conservadora.¹⁷ Tais bispos, não regalistas, passaram a enviar para a Europa (principalmente França e Itália) grande número de seminaristas, onde obtinham uma formação tridentina. Ao retornarem ao Brasil, esses jovens, em pouco tempo, conquistavam posições de liderança dentro da Igreja, alguns alcançando o bispado. Esse novo clero, formado na Europa ou mesmo nos seminários diocesanos por professores vindos de lá, eram mais zelosos da obediência à Santa Sé e aos bispos do que ao Governo (VIEIRA, 1980, p. 38). A autonomia dos seminários também entrou na pauta reformista e, por vezes, gerava conflitos.¹⁸ Alguns

1824, na qual se destacaram o “padre Mororó”, Gonçalo Inácio de Loyola Albuquerque e Mello (1774-1825), e o “Frei Caneca”, Joaquim do Amor Divino Rabelo (1779-1825). Contudo, esse envolvimento diminuiu consideravelmente após a Revolução Liberal de 1842, ocorrida nas províncias de Minas Gerais e São Paulo, e da finalização da Farroupilha (1835-1845). Entre os padres que participaram dessas revoltas, podemos citar: Diogo Feijó, José Antônio Marinho (1803-1853), José Bento Ferreira de Melo, Joaquim Camilo de Brito (1814-1898), José Joaquim Correia de Almeida (1820-1905), João Marciano de Cerqueira Leite (1797-?), Francisco de Paula Moreira, os irmãos Antônio e Urbano dos Reis Silva Resende, Manuel Dias do Couto Magalhães, Gonçalo Ferreira da Fonseca (1872-1857), Manoel de Oliveira Libório, Francisco Gonçalves Pacheco, Rafael Gomes da Silva, Juliano de Faria Lobato (1792-1843), Hildebrando de Freitas Pedroso (1807-1881) e Francisco das Chagas Martins Ávila e Sousa (1788-1865). Cabe lembrar que alguns dos clérigos, que durante tais conflitos (Revolução Liberal e Farroupilha) se posicionaram a favor da ordem estabelecida, foram agraciados posteriormente com o bispado, a exemplo dos padres Antônio Viçoso e Antônio de Melo, na Revolução Liberal, tornando-se bispos de Minas Gerais e de São Paulo, respectivamente. No caso sulista, Sebastião Pinto do Rego (1802-1868) se tornaria bispo de São Paulo, e José de Araújo Prates (1781-1868) seria eleito o primeiro bispo do Rio Grande do Sul (SANTIROCCHI, 2013, p. 5-9; CARVALHO, 2005, p. 24-25, MARINHO, 2015).

¹⁷ A atuação reformadora dos bispos ganhou destaque a partir da nomeação de D. Antônio Ferreira Viçoso para a Sé de Mariana. Padre Antônio Viçoso chegou ao Rio de Janeiro no início do século XIX, a convite de D. João (1767-1826). Em 1844, foi elevado a bispo e, por mais de trinta anos, liderou a ação reformadora dos bispos. A meta principal de sua atuação episcopal era reformar o clero, focando na formação intelectual e moral, de forma que seus padres se dedicassem exclusivamente aos interesses religiosos. Na concepção de D. Antônio Viçoso, a atuação do sacerdote deveria restringir-se ao recinto da Igreja, ou seja, ao altar, ao púlpito e ao confessionário. Além de D. Antônio Viçoso, podemos listar outros bispos reformadores, como: D. João Antônio dos Santos (1863-1905), bispo de Diamantina; D. Pedro Maria Lacerda, bispo do Rio de Janeiro; D. Antônio Joaquim de Melo, bispo de São Paulo; D. Sebastião Dias Laranjeiras (1820-1888), bispo do Rio Grande do Sul; D. Antônio de Macedo Costa (1830-1891), bispo do Pará; e D. Vital Maria de Gonçalves de Oliveira (1844-1878), bispo de Olinda. O movimento afirmou-se com maior vigor a partir de 1860, quando o ultramontanismo no Brasil já começava a eclipsar o catolicismo liberal (CASALI, 1995, p. 75; SILVA, 2008, p. 542; OLIVEIRA; MARTINS, 2011, p. 263).

¹⁸ Apesar de existirem referências a um seminário fundado em 1569, na cidade de Salvador-BA, durante o bispado de D. Pedro Leitão (1519-1573), estudiosos, como Luíz Castanho Almeida (1949) e Laércio Dias Moura (2000), apontam um consenso entre historiadores em considerar como primeiro seminário episcopal o de São José, fundado em 1739, na região do Morro do Castelo, pelo bispo do Rio de Janeiro, D. Antônio de Guadalupe (1672-1740). A partir de então, outros seminários episcopais foram criados: Seminário de Nossa Senhora da Conceição, Bahia, 1741; Seminário de Santo Alexandre, Pará, 1749; Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte, Mariana, 1750;

bispos mais incisivos, como D. Antônio Joaquim de Melo (1791-1861), de São Paulo, preferiram perder toda a subvenção imperial para manter seus seminários fora da influência e inspeção governamental. Por vezes, traziam para atuar como professores regulares europeus de ortodoxia tridentina, não raro escolhidos pelo próprio papa (RIBEIRO, 1973, p. 47).

Nesse período, a Santa Sé, por meio da Nunciatura Apostólica, passou a apoiar a política imperial de nomeação dos bispos, afinal, a formação de um clero dedicado à função eclesiástica e de moral acentuada, defensor do conservadorismo, era uma causa que atendia a ambos os poderes. Foi configurada dessa forma toda uma reestruturação eclesiástica liderada pela hierarquia episcopal, que viria a ser chamada de “movimento reformador dos bispos” (OLIVEIRA; MARTINS, 2011, p. 262). A ação reformista dos bispos buscava atingir o clero e o povo, embora em um primeiro momento tenha ficado mais limitada à reorganização interna da Igreja e à formação do novo corpo clerical, atuando de forma mais restrita junto aos fiéis.

O movimento dos bispos apresentava alguns objetivos delimitados, como: criar uma Igreja forte, atuante e não dependente do Governo, e reorganizar o clero dentro das diretrizes romanas, seja exortando os já formados a adotarem uma vida marcada pela moral e pelo cumprimento dos votos, seja cuidando da formação dos novos postulantes ao sacerdócio e, por fim, refutando as práticas devocionais de cunho popular e/ou familiar, substituindo-as por expressões religiosas norteadas pela autoridade sacerdotal (GUARIZA, 2003, p. 30-31).

Com o início da segunda metade do século XIX, os atritos entre a Igreja Católica e o Governo imperial ganharam intensidade. Em 1846, morreu o papa Gregório XVI e subiu ao papado o franciscano Giovanni Maria Mastrai-Ferrete, adotando o nome de Pio IX, iniciando um dos mais longos pontificados da história, marcado por uma administração centralizadora, conservadora e anatematizante ante tudo aquilo que se apresentasse como “inimigo” dos dogmas da Igreja. Pio IX agiu energeticamente no sentido de centralização e fortalecimento do poder da Igreja, defendendo a supremacia papal e atacando a interferência do poder temporal na organização eclesiástica. Nessa ótica, os bispos brasileiros se empenharam para se libertarem das amarras do regalismo e, assim, submeterem-se às diretrizes do pontífice. Quanto mais fortalecido ficava o episcopado brasileiro, mais acirrados iam ficando os embates entre poder civil e eclesiástico.

Seminário de Nossa Senhora da Lapa, Rio de Janeiro, 1752; Seminário de Nossa Senhora das Graças, Olinda, 1800; e Seminário de São Damaso, Bahia, 1815 (FABRIL, 2007, p. 51-52).

Um exemplo de confrontação entre o poder do soberano com a alta hierarquia eclesiástica brasileira ocorreu em 1855, quando D. Pedro II (1825-1891), emitiu um decreto apresentando, para o canonato da Sé de Mariana, o padre José de Souza e Silva Roussin, mas o prelado, D. Antônio Viçoso, negou-se a fazer a colação por considerar o indicado indigno para exercer a função. A atitude de D. Antônio Viçoso configurava-se em clara desobediência ao poder imperial. O Governo manteve a nomeação e, dois anos depois, o bispo escreveu uma carta provocativa ao ministro da justiça, dizendo que, se ele imputava em desobediência, que o Governo fizesse o que julgasse melhor, cárcere, desterro e o mais. O atrito só não tomou proporções mais dramáticas porque o Conselho de Estado exortou o imperador a adotar atitude moderativa, evitando, dessa forma, um conflito que viria a eclodir 15 anos depois (ANAIIS do Senado, 04 de junho de 1875; AZZI, 1986, p. 33).

Outro fator que contribuiu para o fortalecimento dos bispos, além do controle dos seminários que já mencionamos, foi a emissão do Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857, que versava sobre a interposição de recursos junto à Coroa. Esse decreto foi emblemático porque, por um lado, fortalecia o poder dos bispos que, doravante, teriam o direito de suspender qualquer clérigo *ex-informata conscientia* como forma de emenda e correção, sem que o afetado pudesse apelar ao soberano (Art. 2, § 2), mas, por outro lado, permitia o recurso à Coroa em casos de usurpação de jurisdição (Art. 1, § 1) e por notória violência no exercício da jurisdição e poder espiritual (Art. 1, § 2). Dessa forma, o referido decreto municiaava ambos os lados.

Conforme já observamos, a partir do pontificado de Pio IX, a Santa Sé adotou de forma vigorosa um projeto antiliberal e centralizador, exercendo maior controle sobre as Igrejas nacionais, submetendo-as aos cânones estabelecidos no Concílio de Trento, os quais afirmavam ser a Igreja uma sociedade perfeita, composta por um corpo hierarquizado, disciplinado, autônomo e governado pelo papa. Pio IX fortaleceu institucionalmente a Igreja e procurou combater os “erros da época”. Nesta perspectiva, emitiu, em 1864, a encíclica *Quanta Cura*, suplementada pelo anexo *Syllabus* que, em suas 80 proposições, condenou teses liberais, como: a separação entre Igreja e Estado, a liberdade religiosa, o casamento civil, o ensino laico, o deísmo, o jansenismo, a liberdade de imprensa, o comunismo, o racionalismo, o protestantismo, as sociedades secretas, entre outras (SIMÕES, 2008, p. 23-24; VIEIRA, 1980, p. 33).

Seguindo essa linha reformadora, em 1868, Pio IX emitiu uma Bula de Convocação, *Aeterni Patris*, conclamando os bispos espalhados pelo mundo a se reunirem em Roma, onde ocorreria o chamado Concílio do Vaticano I (1869-1870) que, apesar de ter sido interrompido devido a eclosão da Guerra Franco-Prussiana (1870), definiu, em sua quarta sessão, a questão

da infalibilidade papal, doravante estabelecida pela Constituição Dogmática *Pastor Aeternus*. Nesse tempo, o ultramontanismo já dominava o clero brasileiro, pois jovens bispos formados na Europa, onde tiveram contato com o conservadorismo e com a reação antimoderna, trouxeram para o Brasil a polêmica antiliberal e passaram a defender a restauração do poder central da Igreja em Roma. O episcopado brasileiro também legislou no concílio e se juntou à maioria que defendeu o projeto que estabelecia a infalibilidade do papa (VILLAÇA, 2006, p. 85-87; VIEIRA, 1980, p. 38; CASALI, 1995, p. 64).

O ataque à Maçonaria e a Questão Religiosa

Em 1872, iniciou-se o conflito mais emblemático entre Igreja e Estado ocorrido no Império e que oporia o regalismo do Imperador e do Conselho de Estado ao tridentinismo ultramontano dos bispos, sobretudo, de dois deles, D. Vital Maria Gonçalves de Oliveira (1844-1878), bispo de Olinda, e D. Antônio de Macedo Costa (1830-1891), bispo do Pará. Os atritos ganharam proporção quando o episcopado brasileiro tentou implantar no Brasil as diretrizes emanadas de Roma e passou a atacar a Maçonaria, buscando eliminar, da comunhão dos fiéis, pessoas que faziam parte dessa sociedade, principalmente, por meio de expulsão de irmandades religiosas.¹⁹

A atitude dos bispos D. Vital Maria e D. Macedo Costa extrapolou a esfera religiosa e passou a esbarrar nos contornos legais, visto que a maçonaria era permitida e tolerada pelas leis do país (Art. 27 e 34 do Decreto nº 2. 711, de 19 de dezembro de 1860). Outro problema é que

¹⁹ Maçonaria: Associação semissecreta, de certa forma ecumênica, presente no Brasil desde a Inconfidência Mineira, embora que as primeiras lojas (no início filiadas à Grande Loja Francesa) foram inauguradas entre os anos de 1801-1802, no Rio de Janeiro e na Bahia. A maçonaria, desde o século XVIII, tinha sido alvo de documentos condenatórios por parte de alguns papas, contudo, o fato de tais bulas não terem sido contempladas com o beneplácito imperial brasileiro as tornavam inócuas, o que abria espaço para que grande número de pessoas, como padres e autoridades civis, militares e políticas, pertencessem à maçonaria e pudessem exercer suas funções públicas, sem ferir o texto constitucional, que mencionava a necessidade de jurar fidelidade à Igreja Católica no ato de investiduras de cargos, como os de deputado. Existe um certo consenso entre os historiadores que se debruçaram sobre o embate iniciado pelos bispos adeptos do ultramontanismo em relação à maçonaria, no qual apontam que, desde 1822 até 1872, a maçonaria brasileira se distinguiu por seu caráter patriótico, identificado com as aspirações dos grupos mais elevados intelectualmente, destacando-se por atividades beneficentes e progressistas. Ou seja, não possuía a característica militante e revolucionária pela qual se destacava em alguns países europeus e que tanto alarmava os pontífices católicos. Por certo, devido a este fato, o clero brasileiro encarava com tolerância essa organização, atitude que, por vezes, transpunha a barreira da simpatia, pois, conforme nos informa João Dornas Filho (1938, p. 108), “no seu seio não era pequeno o número dos que cobriam a sotaina com o avental”. Desde 1863, dois grandes orientes se sobressaíram: o Grande Oriente do Vale do Lavradio, conservador, liderado por Bento da Silva Lisboa (1793-1864), barão de Cairu, e o Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, liberal, administrado por Joaquim Saldanha Marinho (1816-1895). No entanto, a maioria das lojas ligadas a eles adotava o rito escocês, menos radical e que dava grande importância simbólica à Bíblia, chamada de “regra da vida” (VIEIRA, 1980, p. 41-47; VILLAÇA, 2006, p. 87-92).

estes bispos passaram a aludir diversas bulas antimaçônicas que nunca foram placitadas, ou seja, estavam ferindo também o beneplácito do Imperador, estabelecido no Art. 102 da Constituição.

A questão do *placet* sempre foi considerada um ponto nevrálgico, e a sua contestação só não chegou a causar problemas antes porque foi, aos poucos, ignorada pelos prelados tridentinistas, que adotavam e circulavam pronunciamentos papais não autorizados pelo Governo. As autoridades governamentais eram cientes desse fato, mas faziam “vista grossa” e, assim, o Estado não se dava por desautorizado. O que, de fato, elevou o nível da gravidade da situação foi que a parte atingida pelas decisões dos bispos se valeu do recurso à Coroa, em um caso em que havia sido ignorado o beneplácito constitucional (RIBEIRO, 1973, p. 36). Ainda no tocante à esfera jurídica, o fato de os prelados tentarem controlar o quadro de membros das Irmandades expulsando os partícipes maçons configurava também uma extrapolação da sua esfera de poder, visto que as Irmandades possuíam uma natureza jurídica mista (civil e eclesiástica) e, na questão administrativa, estavam sob legislação civil.

O marco inicial da questão remete ao discurso proferido pelo padre José Luís de Almeida Martins (1836-?), na recepção ofertada pelo Grande Oriente em honra de seu grão-mestre e também chefe do Governo, José Maria da Silva Paranhos (1819-1880), Visconde de Rio Branco, na noite de 03 de março de 1872, por motivo da aprovação da Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871, conhecida como *Lei do Ventre Livre* ou *Lei Rio Branco*, que determinava que os filhos de mulheres escravizadas nascidos a partir daquela data eram livres. A reação inicial partiu de D. Pedro Maria de Lacerda (1830-1890), bispo do Rio de Janeiro, que, não concordando com o envolvimento do padre Almeida Martins com a maçonaria, suspendeu-o de algumas funções (pregar e confessar), alegando bulas praticamente extintas que condenavam a maçonaria e que nunca haviam sido observadas no Brasil. A questão avançou quando D. Pedro Lacerda interditou a Irmandade de Nossa Senhora do Rodeio de Vassouras e quando surgiram publicações polêmicas sobre o assunto, no jornal *O Apóstolo*, vinculado ao bispo (FILHO, 1938, p. 107-109).²⁰

²⁰ Apesar do protagonismo inicial de D. Pedro Lacerda, o comportamento que se verificou à medida que o conflito ia se avolumando foi o de afastamento, atitude compartilhada por quase todo o corpo episcopal, à exceção de D. Vital Maria e D. Macedo Costa, os principais envolvidos e que ficaram praticamente isolados. No geral, o apoio dos demais bispos aos prelados insurgentes se baseou em cartas recriminatórias enviadas ao Governo e circulares nas dioceses, nas quais se autoacusavam dos mesmos crimes incorridos por D. Vital Maria e D. Macedo Costa. D. Pedro Lacerda foi um dos primeiros a visitar D. Vital Maria na sua prisão provisória (Arsenal da Marinha no Rio de Janeiro) e chegou a oferecer jurisdição em sua diocese, mas depois mudou de postura e passou a aconselhar aos bispos cativos submissão e prudência, o que resultou na desconfiança de D. Macedo Costa sobre a aproximação de D. Pedro Lacerda com o Governo (FILHO, 1938, p. 209; AZZI, 1986, p. 34).

Os fatos que giraram em torno da suspensão do padre José Luiz de Almeida Martins marcaram o início de uma colaboração mais estreita entre protestantes e maçons liberais, e também a união entre os dois grandes Orientes (Vale do Lavradio e Vale dos Beneditinos), tendo em vista a causa comum no tocante à liberdade de consciência. Os desdobramentos desse conflito levaram diversos intelectuais (padres maçons entre eles) a assinarem o jornal protestante *Imprensa Evangélica* e a assistirem a reuniões presbiterianas no Rio de Janeiro, Igreja à qual alguns viriam a se filiar (VIEIRA, 1980, p. 278-291).

Por sua vez, o jovem bispo de Olinda, D. Vital Maria, educado na França, começou a colocar em prática os ditames que havia exposto em sua Carta Pastoral, *premunindo os seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria*, publicada em 02 de fevereiro de 1873. Pela Pastoral, D. Vital Maria condenou a doutrina do *placet*, baseando-se em diversas bulas, mas, sobretudo, nas resoluções do Concílio do Vaticano I e do *Syllabus*, que preconizam que o poder eclesiástico deve exercer autoridade sem precisar de licença do governo temporal. Na Carta, D. Vital Maria atacou também a maçonaria, condenando a assinatura de jornais maçônicos e exortando os fiéis iniciados nessa sociedade a deixarem-na, sob pena de expulsão de Irmandades e Confrarias religiosas e até de excomunhão aos desobedientes (VITAL MARIA, 1873). D. Vital Maria ordenou também que o vigário da Paróquia de Santo Antônio do Recife exortasse Costa Ribeiro, maçom e membro da Irmandade do Santíssimo Sacramento, a abjurar da maçonaria, caso contrário seria expulso da irmandade (FILHO, 1938, p. 110-112; VILLAÇA, 2006, p. 85).

A mesa regedora da Irmandade se reuniu e verificou que, devido às disposições do estatuto jurídico da organização, não poderia cumprir as ordens do bispo D. Vital Maria que, comunicado, não se deu por satisfeito e lançou pena de interdito. Tanto os membros da Irmandade quanto o presidente da província, Henrique Pereira Lucena (1835-1913), tentaram fazer acordos com o bispo, que permaneceu inamovível. Diante da situação, os representantes da Mesa Diretora da Irmandade interpuseram recurso à Coroa, firmado no Art. 1º, parágrafos 1 e 3, do Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857. Os trâmites seguiram, e o presidente Lucena encaminhou a questão para o desembargador da Coroa, José Pereira da Costa Motta (1809-1880), e este, por sua vez, emitiu, em 04 de março de 1873, parecer favorável ao recurso, alegando serem as Irmandades regidas por compromissos aprovados pelas Assembleias Provinciais, ou seja, possuíam caráter misto, ficando a parte religiosa sob atuação do bispo e a parte administrativa sob jurisdição do Juiz de Capelas. Logo, o bispo D. Vital Maria teria exorbitado e invadido as atribuições do Juiz de Capelas ao exigir que a Irmandade fizesse o

que, pelo regulamento, não podia e, por consequência, penalizá-la (FILHO, 1938, p. 120-122, VIEIRA, 1980, p. 282-284).

Henrique Lucena, munido desse parecer, encaminhou o pedido ao Ministério do Império, que admitiu o recurso e o remeteu à Seção competente. A consulta fundamentada por João Alfredo Correia de Oliveira (1835-1919), assim como o parecer dos Conselheiros da Seção – Bom Retiro (1818-1886), Sapucahy (1793-1875) e Souza Franco (1805-1875) -, apontaram a gravidade da situação. Os conselheiros lembraram a Pastoral na qual o bispo D. Vital Maria sustentara doutrinas contrárias à Constituição e fomentava a desobediência. Na questão do interdito, apontaram a referência a bulas não placitadas e a exorbitação de sua esfera de poder.

Enfim, o parecer emitido deu provimento ao recurso interposto, mas, por se tratar de um caso delicado, o Governo adotou a prudência e o submeteu ao Conselho de Estado Pleno, que se reuniu, na presença do Imperador, no dia 03 de junho de 1873, e chegaram à decisão que se deveria intimar o infrator, bispo D. Vital Maria, a dar cumprimento à decisão do recurso, ou seja, reintegrar as irmandades e cessar as pastorais de excomunhão aos maçons. Comunicado, o bispo desobedeceu ao ordenamento. Sendo assim, coube ao Juiz de Direito Provedor de Capelas dar execução, levantando o interdito, mas não foi obedecido, pois D. Vital Maria ordenara a vigários e sacerdotes o não cumprimento, ameaçando-os com a suspensão *ex-informata conscientia* (FILHO, 1938, p. 123-134). Em decorrência disso, os serviços religiosos ficaram interrompidos e passou a ocorrer distúrbios, visto que os maçons invadiram e destruíram as tipografias do jornal *O Católico* e do jornal *A União*. D. Vital Maria não retrocedeu e, ao que tudo indica, havia consultado o papa e recebido apoio do Pontífice.

Em 27 de setembro de 1873, o Ministro João Alfredo emitiu um Aviso submetendo o bispo D. Vital Maria a processo por desobedecer à decisão do recurso e por incitar os vigários à desobediência. As interdições aumentaram e diversas irmandades ficaram proibidas de participar de solenidades religiosas na capital pernambucana.²¹ Nesse período, ocorreram também grandes debates nos jornais, principalmente no jornal *A Boa Nova*, de D. Macedo Costa, bispo do Pará, que atacava o Governo de forma contundente. Em 22 de dezembro de 1873, foi emitido o mandato de prisão contra D. Vital Maria, que foi preso no palácio da

²¹ Algumas irmandades possuíam igrejas próprias, nas quais coordenavam todas as atividades religiosas; outras, atuavam em diversas igrejas, ficando ao seu encargo as missas cantadas que ocorriam às quintas-feiras, nos dias santos (que eram muitos, incluindo Semana Santa, Páscoa e Natal), além de procissões diversas. Filho (1938, p. 145-146), ao tratar das interdições em Recife, aponta a interrupção dos serviços em cerca de 20 igrejas, constando entre elas matrizes (Santo Antônio, Corpo Santo, Carmo e São Francisco e São José), devido ao fato da interdição de diversas irmandades.

Soledade, no dia 02 de janeiro de 1874, de onde foi enviado sob escolta para a Corte. Com a chegada do bispo ao Rio de Janeiro, os jornais recomeçaram a polêmica, sobretudo, por uma série de artigos publicados por Saldanha Marinho (1816-1895), no *Jornal do Comércio* (FILHO, 1938, p. 162; VILLAÇA, 2006, p. 88).²²

Mesmo com a prisão de D. Vital Maria, a situação em Pernambuco não se resolveu. Depois de preso, o bispo nomeou o padre José Joaquim Camello de Andrade como governador do bispado. O Governo reconheceu como legítima a nomeação, mas o problema é que o preposto só obedecia ao bispo: governava sob procuração que descriminava e delimitava seus poderes, na qual constava que só poderia levantar os interditos se as irmandades se sujeitassem no tocante às determinações sobre os maçons. Dessa forma, o nomeado também incorria em desobediência ao poder civil e foi processado (FILHO, 1938, p. 164).

O julgamento, iniciado em 18 de fevereiro de 1874, desdobrou-se em outra sessão, no dia 21 de fevereiro de 1874. Os senadores Zacarias de Góis e Vasconcellos (1815-1877) e Cândido Mendes de Almeida (1818-1881) se apresentaram para defender o bispo D. Vital Maria, que foi condenado a quatro anos de prisão com trabalho. A condenação, apesar de representar a vitória do Governo, acarretou no agravamento de problemas, como revoltas populares no interior do país²³ e também a invalidação do trabalho diplomático realizado em

²² Joaquim Saldanha Marinho exerceu as funções de advogado, jornalista e político, na qual ocupou cargos de deputado, senador e presidente de província. Foi membro do Partido Liberal e republicano histórico, sendo um dos signatários do Manifesto Republicano de 1870. Como maçom, membro do Grande Oriente do Vale dos Beneditinos, atuou ativamente na imprensa durante o conflito que envolveu os bispos de Olinda e do Pará. Nos artigos, abordava questões polêmicas relativas à liberdade religiosa e adotava o pseudônimo de “Ganganelli”, fazendo referência ao nome de família do papa Clemente XIV (1769-1774), Giovanni Vincenzo Antônio Ganganelli, pontífice responsável pela supressão da ordem dos Jesuítas, em 1773, por meio do breve *Dominus ac Redemptor Noster*. Sessenta desses artigos foram coligidos e publicados sob forma de livro pela tipografia J. C. de Villeneuve, do Rio de Janeiro, em 1873, com o título *A Igreja e o Estado*.

²³ Um das características das revoltas e agitações populares ocorridas no Segundo Reinado, sobretudo, após a década de 1850, foram as reações às medidas reformistas impostas pelo Governo. Aconteceram em diversas províncias, envolvendo todo o território, nas quais interagiam questões locais com problemáticas mais amplas. Entre os móveis dessas revoltas, encontram-se a insatisfação com leis que introduziam o registro civil de nascimento e de óbitos, leis de terras, recenseamento nacional, recrutamento militar obrigatório e adoção do sistema métrico francês para padronizar pesos e medidas. Tais revoltas – “Quebra-Quilos”, “Rasga-Listas”, “Revolta das Mulheres”, entre outros nomes, - tiveram a participação de diversos segmentos sociais (religiosos, sertanejos, comerciantes, fazendeiros) que invadiam Câmaras Municipais, Cartórios, Coletorias, Igrejas, para destruir guias de impostos, alistamentos e listas de padronização dos novos pesos e medidas. A partir da prisão dos bispos em 1874, as revoltas passaram a ganhar contornos religiosos mais nítidos, principalmente com o envolvimento de figuras, como o padre José Antônio de Maria Ibiapina (1806-1883) e o padre Calixto Correia de Nóbrega (1822-1885), na região da Paraíba. Em Pernambuco, padres estrangeiros foram presos por envolvimento com as rebeliões e foram deportados, no final de 1874. Nas cartas apreendidas com eles, entre remetentes e destinatários, constavam nomes de políticos, médicos, advogados e religiosos, como José Soriano de Souza (1833-1895), Frei D. Vital Maria (que estava preso), Tarquínio Bráulio de Souza Amarante (1829-1894), Souza Rangel e padre Ibiapina. No Norte, padres promoveram revolta popular, atacando portugueses e maçons em Macapá. Cabe destacar que, durante as revoltas, eram constantes as publicações de jornais ligados a bispos, como o *A Boa Nova*, do Pará, e o *Apóstolo*, do Rio de Janeiro, agitando a população por meio de artigos contra a maçonaria, por vezes

Roma, por Carvalho Moreira, barão de Penedo.²⁴ No Rio de Janeiro, o internúncio Domenico Sanguigni (1809-1882) apresentou um protesto ao Governo, objetando sobre a prisão do bispo, que foi respondido em tons ríspidos pelo Ministro das Relações Exteriores, Carlos Carneiro de Campos (1805-1878), visconde de Caravelas, que, ao defender a decisão da justiça brasileira, taxou o protesto de impertinente e nulo, logo sem efeito algum.

Pio IX também enviou uma amarga carta em protesto ao Imperador, que acabou comutando em prisão simples a pena com trabalho imposta a D. Vital Maria, conforme Decreto de 12 de março de 1874. Nesse ínterim, D. Vital Maria que, mesmo preso, tinha livre acesso aos jornais, publicou, em 25 de março de 1874, uma Pastoral, na qual explorava a situação por meio de termos, como “pesados grilhões” e “perenes sentinelas”, expressões que poderiam ser interpretadas como maus tratos, o que não refletia a realidade de um prisioneiro que podia se locomover livremente pelo forte, que recebia visitas, que tomava banho de mar todos os dias, que possuía secretário particular (que foi nomeado pelo Governo como Capelão da Fortaleza) e que se correspondia livremente com seus representantes, em sua diocese, via telégrafo e por cartas (VITAL MARIA, 1874; FILHO, 1938, p. 171-178).

De forma concomitante às ações de D. Vital Maria, o bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa, também jovem e educado na França, iniciou em sua diocese o embate contra a maçonaria. Em 25 de março de 1873, D. Macedo Costa publicou uma Pastoral citando bulas antimaçônicas e exortando os católicos maçons a abjurar a maçonaria e, aos demais, a não se tornarem membros dela. Diferente de D. Vital Maria, D. Macedo Costa não impôs logo a

até, como no caso do primeiro, espalhando boletins incendiários (*Brado ao Povo*), informando data, local e hora de reunião de maçons portugueses, acusados de não terem fé, lei ou pátria, e conclamando o povo a afugentá-los (FILHO, 1938, p. 218-226; CARVALHO, 2005, p. 70-71; OLIVEIRA, 2017, p. 108-109; CÂNDIDO, 2008, p. 26-27).

²⁴ Carvalho Moreira, ministro residente em Londres, foi acionado pelo Ministro dos Negócios Estrangeiros, visconde de Caravelas, para atuar como plenipotenciário em uma negociação direta com o papa Pio IX sobre as insurgências dos bispos brasileiros. A situação era embaraçosa, pois D. Maria Vital justificava sua ação por meio de um Breve papal, emitido em 29 de maio de 1873, no qual o papa encorajava a resistência. Após uma primeira audiência com o papa, barão de Penedo foi orientado a escrever um memorando relatando os pormenores do conflito. Nele, o ministro tentou esclarecer dúvidas e incompreensões, e eximiu a Santa Sé da responsabilidade em relação ao alegado Breve papal, arrazoando que provavelmente o bispo interpretou de forma errada a orientação do pontífice. As negociações correram bem, ficando acordado que o Cardeal Giacomo Antonelli (1806-1876), Secretário de Estado do Vaticano, emitiria uma carta reprovando a atitude dos bispos. Contudo, nesse ínterim, ocorreu a prisão de D. Vital, fato que anulou o trabalho diplomático de Penedo, pois o papa sentiu-se ludibriado pelo embaixador, que havia garantido as disposições conciliatórias do Governo brasileiro. O caso ficou ainda mais complicado, pois a referida carta já havia sido enviada para o Brasil e o internúncio Monsenhor Sanguigni já a tinha apresentado aos bispos encarcerados, que ficaram desgostosos pelo recuo papal. Para diminuir o embaraço, foi ordenada, ao internúncio e aos bispos, a destruição da carta, para que ninguém dela soubesse. Essa situação colocou o barão de Penedo em uma situação insustentável, pois ele alegava ter visto o documento, cuja existência era negada pelas autoridades católicas. O imbróglio só terminou com a anistia dos bispos, quando surgiu uma cópia da referida carta e D. Macedo Costa revelou não só a existência do documento, como o fato de terem sido orientados a guardar profundo silêncio sobre ele (FILHO, 1938, p. 229-265).

excomunhão, pois permitia a absolvição sacramental. Permitia também o sepultamento eclesiástico mediante confissão ou sinal claro de arrependimento (MACEDO COSTA, 1873). No tocante à participação de maçons em confrarias e irmandades, ficou proibida; em caso de desobediência (após admoestações do vigário e intimação formal), a confraria que não se submetesse seria suspensa de todas as funções religiosas e as capelas e igrejas sob sua direção ficariam interditadas (FILHO, 1938, p. 186-188; VIEIRA, 1980, p. 49).

Em 31 de março de 1873, o vigário geral da diocese comunicou ao prior da Irmandade do Senhor Bom Jesus dos Passos que era público e notório achar-se ele filiado à maçonaria, exortando-o a deixá-la, mediante ordenação do bispo (Carta Pastoral de 25 de março de 1873). Daí em diante, o caso seguiu de forma similar ao já observado com o Bispo de Olinda. Ocorreram novas suspensões, agora na Ordem Terceira de Nossa Senhora do Monte do Carmo e Ordem Terceira de São Francisco. As irmandades interpuseram recurso à Coroa, alegando usurpação de jurisdição e de poder temporal, com base no Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857. O recurso seguiu para a Sessão do Império do Conselho do Estado e para o Conselho de Estado Pleno, que emitiram pareceres favoráveis aos reclamantes e ordenaram a suspensão dos interditos, o que não foi obedecido pelo bispo D. Macedo Costa (FILHO, 1938, p. 189-194).

Em 28 de abril de 1874, D. Macedo Costa foi preso em seu palácio episcopal e recolhido ao arsenal da Marinha, de onde foi transferido para a Corte. Seu julgamento foi iniciado em 27 de junho de 1874. Zacarias de Góis e Vasconcellos e Antônio Ferreira Viana (1834-1903) se apresentaram como defensores. A sentença proferida em 1º de julho de 1874, de quatro anos com trabalho, foi comutada para prisão simples por Decreto Imperial de 23 de julho de 1874 (FILHO, 1938, p. 205-209). O problema relativo aos “nomeados” obedientes ao bispo e desobedientes ao Governo também se repetiu. D. Macedo Costa havia se precavido e, antes de ser preso, nomeou sucessores, ao todo dez, entre titulares e suplentes por ordem de nomeação. Os nomeados tinham plena jurisdição, exceto o de conceder cartas demissórias para ordenação e, é claro, o de levantar interditos.

A situação só se encerrou após a queda do Ministério de Rio Branco, em 23 de junho de 1875, e a ascensão do novo gabinete presidido por Duque de Caxias (1803-1880), também maçom de grau elevado, que pressionou o Imperador a conceder a anistia, que o fez a contragosto pelo Decreto nº 5.993, de 17 de setembro de 1875. Dessa forma, chegou ao fim a chamada Questão Religiosa (1872-1875) que, na concepção de vários autores, representou de fato o término do pombalinismo no Brasil e o início de uma nova fase, a da renovação católica, caracterizada por uma maior militância dos membros da Igreja, entre fiéis e sacerdotes, e da

adoção dos padrões oriundos do Vaticano, ou seja, uma romanização do catolicismo brasileiro que culminará nas atuações de D. Sebastião Leme da Silveira Cintra (1882-1942) no período republicano (MATOS, 2011, p. 7; VILLAÇA, 2006, p. 90; SILVA, 2008, p. 543; SIMÕES, 2008, p. 25).

A questão dos bispos sensibilizou setores leigos e alas do clero brasileiro no sentido de rever a subordinação política da Igreja diante do Estado. Contudo, não foi forte o suficiente para gerar um movimento de dissidência que fomentasse a separação. Embora a relação tenha chegado à beira de um cisma, o assunto se orientou no sentido político e, satisfeitas algumas reivindicações das partes, episcopado e autoridades civis pesaram a favor da reconciliação e da manutenção da paz, principalmente sob Leão XIII (1878-1903), que implantou um papado mais dialógico, se comparado ao seu predecessor Pio IX. Leão XIII também condecorou, com a Rosa de Ouro, à princesa Isabel (1846-1921), em 28 de setembro de 1888, sendo que, na ocasião, o orador oficial foi o próprio D. Macedo Costa, que se tornaria arcebispo primaz do Brasil no início da República (VILLAÇA, 2006, p. 95).²⁵

Destacamos, então, um posicionamento ambíguo adotado pela alta hierarquia católica em relação ao controle exercido pelo Estado sobre a Igreja, pois, em certa medida, os bispos aceitavam e requeriam a proteção do Império e, até, dispunham-se a colaborar em causas comuns, como a manutenção de uma ordem social conservadora. Contudo, desejavam cada vez mais liberdade para exercer seu trabalho religioso e para implantar os projetos da Santa Sé, mesmo que isso significasse, em alguns casos, confrontar abertamente a Coroa (AZZI, 1986, p. 34).

A chegada dos protestantes e a abertura constitucional

No alvorecer do século XIX, não se tem registro de protestantismo no Brasil.²⁶ As tentativas iniciais de implantação, ocorridas no século XVI, pela incursão francesa na

²⁵ A Rosa de Ouro é uma condecoração oferecida pelo papa, normalmente a chefes de Estado, pela fidelidade à Santa Sé e por feitos notáveis. A insígnia recebida pela princesa Isabel, pela libertação dos escravizados, foi a primeira a transpor o Atlântico. Isabel sempre se destacou pelo zelo religioso e, no contexto da questão dos bispos, tomou atitudes condenatórias em relação à maçonaria, em franco apoio à Igreja Católica. Esse fato, por vezes, rendia-lhe críticas, principalmente por parte dos opositores republicanos, que a taxavam de “beata” e “ultramontana” (MATTOS, 2006, p. 13-14).

²⁶ O Catolicismo exercia, até o início do século XIX, monopólio quase que absoluto da religiosidade do povo brasileiro. As duas maiores exceções estão relacionadas às categorias étnicas e sociais que vieram a se constituir nas camadas mais desprivilegiadas da população colonial: indígenas e negros escravizados. Contudo, existiu um forte contato sincrético entre os credos católico, indígena e de matriz africana. Embora alvo da ação catequética dos jesuítas, os indígenas continuamente deslocados pela colonização para áreas mais afastadas dos centros

Guanabara (Rio de Janeiro), e no século XVII, pelo domínio holandês de parte do Nordeste brasileiro, chegaram ao fim junto com a derrota militar e a expulsão dos referidos invasores, e não deixaram marcas profundas no sistema religioso brasileiro. Tais expulsões somadas a uma legislação que restringia a entrada de visitantes na Colônia contribuíram para isolar o Brasil de influências oriundas do movimento reformista iniciado por Martinho Lutero (1483-1546), no século XVI. A falta de contato foi tamanha que nem livros protestantes foram encontrados nos milhares de volumes arrolados nas bibliotecas pessoais de ilustrados no país antes de 1810 (RIBEIRO, 1973, p. 15; CAMARGO, 1973, p. 126; RAMALHO, 1975, p. 56).

Contudo, já na primeira década do oitocentos, crises políticas e militares, ocorridas no continente europeu, relativas às incursões do imperador francês Napoleão Bonaparte (1769-1821), culminaram na transferência da Corte portuguesa para o Brasil, finalizando o período colonial e propiciando transformações políticas, econômicas, sociais e culturais. Essas mudanças no cenário brasileiro, ao longo do século XIX, interromperam a exclusiva dominação religiosa do catolicismo romano e abriram o território para a atuação do cristianismo protestante em suas diversas denominações, fatores que, em conjunto, levariam à separação, sete décadas depois, da centenária união entre Estado e Igreja Católica (SANTOS, 2010, p. 104).

O traslado da Corte portuguesa se deu com o auxílio das forças inglesas. Doravante, a presença de estrangeiros na Colônia, ingleses em sua maioria, não podia ser ignorada. Ainda em 1808, após a Abertura dos Portos, um Decreto Real, de 25 de novembro de 1808, já habilitava aos estrangeiros aceitáveis a posse de terras no Brasil, o que antes só era permitido aos súditos portugueses. A primeira legislação a tocar de fato na questão religiosa e que, de certa forma, serviria de referência para as leis posteriores foi estabelecida com o Tratado de Comércio e Navegação, datado de 1810, que definia os parâmetros legais nas relações comerciais com os ingleses e, nos artigos 12 e 23, discorria sobre a matéria de religião, traçando as diretrizes pelas quais seria permitida a prática do culto protestante no Brasil.

Pelo acordo, os súditos da Majestade Britânica, residentes nos territórios e domínios portugueses, não seriam perturbados ou perseguidos em suas pessoas e propriedades desde que se conduzissem com moralidade e decência, respeitando os costumes políticos e religiosos do país. Os súditos britânicos podiam reunir-se em casas particulares, igrejas e capelas para a prática de seu culto, desde que essas possuíssem semelhança externa a de casas normais e não

desenvolvidos conseguiram preservar por mais tempo suas tradições religiosas do que os cativos africanos (CAMARGO, 1973, p. 31; MACEDO, 2008, p. 12-13).

possuíssem sinos para anunciar publicamente o horário das atividades de culto (RIBEIRO, 1973, p. 17; MATOS, 2011, p. 8; SANTOS, 2010, p. 104; MENDONÇA, 2008, p. 41-42; ROSA, 2017, p. 181). Contudo, eram advertidos que:

Porem se se provar, que eles pregão, ou declamão publicamente contra a Religião Catholica ou que elles procurão fazer Proselytas, ou Conversões, as Pessoas que assim delinquirem poderão, manifestando-se o seu delicto, ser mandadas sahir do Paiz, [...]. E aquelles que no Público se portarem sem respeito, ou com impropriedade: para com os Ritos, Ceremonias da Religião Catholica dominante, serão chamados perante a Policia Civil, e poderão ser castigados com multas, ou com prizão em suas próprias casas. E se a ofensa for tão grave, e tão enorme que perturbe a tranquillidade Publica, e ponha em perigo a segurança das Instituições da Igreja [...], as Pessoas que tal ofensa fizerem, havendo, a devida prova do facto, poderão ser mandadas sahir dos Domínios de Portugal (PORTUGAL; INGLATERRA, Art. XII, 1810).

Essa abertura estimulou a vinda, embora tímida de início, de mais estrangeiros para o Brasil que, de certa forma, não se colocavam como desejosos de tornar seus cultos conhecidos dos brasileiros que, por sua vez, também não demonstravam interesse em conhecer uma nova fé que não lhes fora apresentada (LEONARD, 1981, p. 42). Conforme era de se esperar, os primeiros a iniciarem, ainda que de forma restrita, atividades protestantes no Brasil pós-transferência da Corte foram os anglicanos ingleses, que passaram a celebrar culto a bordo de seus navios mercantis ou bélicos que ancoravam no porto do Rio de Janeiro ou em residências particulares, como na do embaixador inglês, Lord Strangford (1780-1855).

Os primeiros anglicanos a atuarem nas terras brasileiras foram o ministro eclesiástico R. E. Jones, que aqui chegou em 1812, seguido pelo capelão Robert C. Crane, em 1816, e por Jeremiah Flynn, em 1817. Já em 1819, iniciaram, na capital, sujeitos às limitações do Tratado (forma exterior), a construção do seu templo, obra que seria finalizada em 1822. Os anglicanos realizavam cultos dominicais, encontros nos quais se reuniam protestantes de língua inglesa, entre eles funcionários de embaixada, comerciantes, marinheiros, militares e viajantes. Tal modelo configurava-se mais como uma capelania do que uma congregação protestante propriamente dita (RIBEIRO, 1973, p. 17; ROSA, 2017, p. 181-183; MATOS, 2011, p. 8).

A implantação do protestantismo se dará de fato com a política de imigração, inaugurada por D. João e efetivada durante o período imperial, sobretudo com a fundação de colônias de imigrantes germânicos professantes da fé luterana, que iniciará, no Brasil, uma forma de protestantismo que ficou conhecida como “protestantismo de imigração ou de colônia”, assunto que trataremos adiante. Contudo, a necessidade de atrair imigrantes colocava em pauta a questão da garantia da liberdade religiosa, tema que foi debatido pela Constituinte de 1823, que constava no primeiro projeto do texto constitucional, e se fez presente na Constituição de 1824 e no Código Criminal de 1830. Somados aos contratos realizados entre Estado e colonos, esses

documentos seriam a base legal que garantiria a presença e a permanência de protestantes no país.

É claro que esse conjunto de leis não colocaria um termo em toda questão religiosa, mas, à medida que surgiam embaraços, por indefinições legais ou por atritos com as lideranças católicas, adequações eram feitas e asseguravam, minimamente, para os protestantes de colônia e para os brasileiros que, pouco a pouco, em número crescente, passavam a adotar a nova fé, a segurança e o direito de convivência na sociedade. Portanto, esse corpo legal, ao mesmo tempo que protegia a nova fé, tolhia a Igreja do Estado, enfraquecendo e/ou limitando uma possível reação à presença e ao estabelecimento das “religiões concorrentes”.

Já na Constituinte de 1823, a questão da liberdade religiosa foi colocada como algo inerente ao ser humano, e a sua concessão beneficiaria a imigração que se apresentava cada vez mais necessária. O tema era polêmico. Deputados, como Maciel da Costa (1769-1833) e Silva Lisboa (1756-1835), arrazoavam que a pauta não era reivindicada pelo povo brasileiro e questionavam se a Assembleia possuía a prerrogativa de debater sobre liberdade religiosa (SANTOS, 2018, p. 11-18). Alguns autores, como Mendonça (2008, p. 43), argumentam que o fato de existir grande número de clérigos católicos entre os deputados constituintes (19 religiosos) foi o motivo para existir grande objeção à concessão da liberdade religiosa. Discordamos em parte desse posicionamento, visto que, conforme já demonstramos, nos anos iniciais do reinado, apesar de existirem clérigos políticos que apresentavam algumas características mais ortodoxas (ultramontanas, tridentinas), como D. Romualdo Seixas, arcebispo primaz e grande opositor na questão dos protestantes, esse posicionamento não era comungado por todo o corpo eclesiástico brasileiro. Logo, o fato de ser padre não era o suficiente para determinar o posicionamento político adotado.

Boa parte do clero brasileiro, formada em uma linha jansenista, havia sofrido influências do Iluminismo e era adepta de uma visão mais liberal, o que a tornava, em certa medida, mais tolerante em relação a outros cultos, principalmente quando essa tolerância implicava diretamente na agenda de progresso e desenvolvimento do país, como no caso da imigração. A nível de exemplo, citamos a defesa à liberdade de culto a brasileiros natos feita pelo clérigo pernambucano Monsenhor Francisco Muniz Tavares (1793-1876), que argumentava, na Constituinte, ser dever do Governo proteger todos os súditos, independente de religião, e ponderava: se os brasileiros naturalizados podiam professar um credo protestante, por que impedir os natos? Essa posição era partilhada por outro deputado de batina, também defensor de um pensamento liberal nacionalista, o padre mineiro José Custódio Dias, que apontava que

Deus não queria coisas obrigadas e que o homem deveria ser livre para escolher sua religião, mas se errasse na escolha, pagaria depois (RIBEIRO, 1973, p. 28-31; AZZI, 1986, p. 28).

De qualquer forma, apesar das divergências e embates, o texto do projeto constitucional apontou um resultado satisfatório ao protestantismo. Assim, antes mesmo que houvesse protestantismo brasileiro de fato, a condição para sua aceitação já estava posta. A matéria de religião foi tratada nos artigos 14, 15 e 16 do projeto, os quais discorriam que os membros das comunhões cristãs podiam professar sua religião nos recintos destinados a esse fim e que também gozariam de direitos políticos. As religiões não-cristãs seriam toleradas, competindo a elas apenas o culto doméstico. A religião Católica Apostólica Romana seria a religião do Estado, a única subvencionada por ele, e teria o direito exclusivo de realizar culto externo às igrejas (BRASIL, 1823).

Ao comparamos o texto do projeto com o artigo quinto da Constituição imperial de 1824, evidencia-se um nítido recuo, o que demonstra que a pauta defendida pelos políticos contrários à liberdade religiosa foi em parte atendida. Ainda assim, a presença de protestantes foi assegurada, mesmo que limitada a cultos domésticos ou particulares em edifícios sem forma exterior de templo.

Para além do artigo quinto, o texto constitucional salvaguardava a liberdade de culto para brasileiros, pois, no artigo 6, ao definir quem pode ser chamado de brasileiro, apontava, no parágrafo V: “Os estrangeiros naturalizados, qualquer que seja sua religião” (BRASIL, 1824). Já no artigo 179, sustentava um conjunto amplo de garantias, como a liberdade de propaganda, no parágrafo IV: “Todos podem comunicar os seus pensamentos, por palavras, escritos, e publicá-los na Imprensa, sem dependência de censura [...]”. Também dava garantia contra possíveis represálias, no parágrafo V: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado e não ofenda a Moral pública”. Por fim, no mesmo artigo, o parágrafo XIV assegurava a participação na esfera política e militar, embora caiba lembrar que, para tomar posse de alguns cargos, a própria Constituição firmava a necessidade de juramento relativo à defesa da religião do Estado, excluindo e/ou causando impedimento aos que professassem outro credo. Seja como for, estava escrito que “Todo cidadão pode ser admitido aos cargos públicos civis, políticos ou militares, sem outra diferença que não seja dos seus talentos e virtudes” (BRASIL, 1824).

Seguindo a mesma linha da Constituição de 1824, o Código Criminal de 1830 apresentava dispositivos legais que, em certa medida, eram favoráveis à inserção do

protestantismo. O artigo 278 apontava prisão de quatro meses a um ano e multa para aqueles que desrespeitassem a religião do Estado, porém, o que configuraria o desrespeito seria a propagação de ideias e doutrinas por meios impressos ou discursos públicos que contestassem as “verdades fundamentais da existência de Deus e da imortalidade da alma” (BRASIL, 1830), ou seja, tese consensual entre católicos e protestantes. O mesmo código consolidava a proteção firmada no artigo 179, parágrafo V, da Constituição, sobre perseguição religiosa, pois penalizava com um a três meses de prisão os infratores (BRASIL, 1830, Art. 191), da mesma forma que punia com prisão de um a seis meses e multa ao que “abusar ou zombar de qualquer culto estabelecido no Império” (BRASIL, 1830, Art. 277).

Todavia, os protestantes não podiam exorbitar ao que fora assegurado no artigo 5 da Constituição, pois, se assim incorressem, estariam sujeitos a multa que poderia variar de dois a doze mil réis, caso fossem flagrados celebrando em lugar público ou em edifício com forma exterior de templo. Além da multa, estavam sujeitos a dispersão dos que estivessem reunidos e, no caso do edifício, a forma exterior teria que ser demolida (BRASIL, 1830, Art. 276).

O que se depreende do exposto é que, no Brasil, em matéria de religião, os limites da tolerância ao protestantismo não seriam postos pela Santa Sé e nem pelo clero católico nacional, mas essa prerrogativa estava sujeita ao Governo Imperial e caberia a esse poder a função de arbitrar os embates entre católicos e protestantes. Todavia, o fato de existir um enfrentamento, ora velado e ora explícito, entre regalismo imperial e tridentinismo papal, não raro, acarretará decisões favoráveis aos protestantes que, no geral, se configurarão apenas na observância das leis constituídas. Dessa forma, o viés liberal e regalista dos legisladores (padres entre eles) e juízes brasileiros facilitou ou abrandou a inserção e permanência dos protestantes no país, por meio de proteção jurídica e, em alguns casos mais extremos, proteção policial (RIBEIRO, 1973, p. 34).

Cabe lembrar que a Constituição e o Código Criminal, apesar de serem bem elaborados, foram produzidos em um período no qual o protestantismo no Brasil era incipiente. Logo, à medida que começasse a chegar de fato maior contingente de protestantes, uma série de pendências não resolvidas pela legislação – como os registros de nascimento e óbito, sepultamentos e principalmente casamentos, sob o encargo da Igreja Católica, que, para além da esfera religiosa, também desempenhava funções públicas -, provocaria grandes atritos entre as partes.

Acomodações legais nas questões de parentesco

Em 1824, quando a Constituição foi promulgada, praticamente inexístiam relatos de proselitismo religioso na sociedade brasileira. Os protestantes aqui instalados eram estrangeiros, boa parte ingleses que, mediante aos termos do Tratado de 1810, recorriam à organização social de seu país para ter acesso a serviços civis (casamentos, registros de nascimento) que, no Brasil, estavam sob a administração da Igreja Católica. No caso dos sepultamentos, possuíam um lugar separado, o Cemitério dos Ingleses, localizado no bairro da Gamboa, região portuária da então capital federal.

O texto constitucional, conforme já analisamos, abria o país à presença de protestantes, ou seja, adotava a tolerância em relação aos acatólicos e, além dos ingleses, já existiam no Brasil colônias de imigrantes implantadas com esforço direto do Governo, algumas delas, com pastores subvencionados pelo Império, como na colônia de Nova Friburgo. Apesar disso, nenhuma exceção legal se abriu para atender esses indivíduos em questões de registro de nascimento, casamento e sepultamento, atividades que possuíam um caráter misto, envolvendo não só a esfera civil, mas também a religiosa, afinal estavam sob o domínio da burocracia católica. Somente o batismo (católico) possibilitava o registro legal dos filhos; já o casamento, o único praticado no território nacional no sentido de produzir efeitos civis era o romano (RIBEIRO, 1973, p. 106-107).

Por desconhecimento dos dispositivos legais e sem interesse de abjurar de sua religião, os protestantes ignoravam os cânones comportamentais da religião local e casavam-se e batizavam-se com seu pastor e, na ausência dele, se valiam de leigos, recorrendo a contratos realizados perante testemunhas, ou aguardavam a passagem de algum pastor itinerante. Enfim, paliativos que, na teoria, não outorgavam direito algum a uma eventual prole. Outros, ainda, transigiam de sua religião e se valiam dos serviços de sacerdotes católicos, principalmente no tocante ao batismo, pois entendiam que estavam iniciando seus filhos no Cristianismo, e não no catolicismo romano, como asseverado pelo padre (LEONARD, 1981, p. 52).

Em 1827, o Decreto nº 3, de 03 de novembro, declarou a efetiva observância às disposições do Concílio tridentino e das Constituições do Arcebispado da Bahia a respeito do matrimônio, ou seja, essa regulamentação limitava aos protestantes decidir entre duas opções: ou se casar no rito católico e passar por constrangimentos inevitáveis, ou se valer de expedientes não reconhecidos legalmente e ver a sua união e seus filhos não legitimados na concepção do Estado. Dessa forma, os filhos dos acatólicos eram considerados bastardos e o meio jurídico

para resolver essa situação seria o genitor reconhecer legalmente seu filho como “natural” por meio de uma carta emitida por juiz de primeira instância (Lei de 22 de setembro de 1828, Art. 2, § 1). Esse processo era difícil e dispendioso, principalmente para imigrantes que mal dominavam o vernáculo e viviam em colônias que, muitas vezes, eram afastadas dos centros urbanos, gerando gastos com transportes, estada, alimentação, além das taxas cartoriais.

Tendo em vista que a lei que tratava dos filhos naturais só foi implementada anos depois, mediante o Decreto nº 463, de 2 de setembro de 1847, os protestantes, em sua grande maioria, continuaram se valendo de expedientes que já praticavam antes de 1827, ou seja, casando-se em cerimônias conduzidas por pastores ou leigos, fazendo uso de contratos testemunhados, unindo-se informalmente sem qualquer registro, ou, em alguns casos, casando-se perante o vigário, em obediência às determinações legais (CAMARGO, 1973, p. 112).

O reconhecimento legal e a regularização do casamento protestante ocorreram em 1861, por meio do Decreto nº 1.144, de 11 de setembro, o que garantiu às religiões toleradas o direito de celebrar matrimônio com efeitos legais. Esse dispositivo foi regulamentado por outro Decreto, de nº 3.069, de 17 de abril de 1863. Para usufruir dessa legislação, as igrejas protestantes deveriam ser organizadas (estatutos internos, eleições) e reconhecidas pelo Governo, pois o texto asseverava que os casamentos deveriam ser precedidos de proclamas (anúncio público) e celebrados por ministro cuja nomeação/eleição tivesse registro na Secretaria do Império. Já os certificados desses casamentos seriam registrados na Câmara Municipal da localidade do ato. Grupos protestantes, como presbiterianos e congregacionalistas, orientados por políticos liberais, como Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875), agiram rápido no intuito de organizar e legalizar suas igrejas. Reuniram seus fiéis, realizaram eleições de pastores e auxiliares e ainda em 1863 obtiveram os registros que os habilitavam a realizar os casamentos de protestantes (LEONARD, 1981, p. 54; RIBEIRO, 1973, p. 115).

Esses Decretos, nº 1.144 e nº 3.069, foram uma conquista para os protestantes, mas não resolviam todos os problemas e até dificultavam algumas questões. Foram um avanço porque reconheciam e fomentavam o registro de igrejas e de pastores, garantindo às igrejas protestantes devidamente registradas e pastoreadas direitos negados desde 1827, pelo Decreto nº 3 e, de certa forma, reestabeleciam as aberturas indicadas na Constituição de 1824. Também ofereciam meios e prazos para a legitimação dos casamentos e registros de filhos, até então realizados e que, doravante, seriam registrados nos cartórios de paz. Contudo, não resolveram plenamente

o problema dos casamentos acatólicos, pois, onde não houvesse pastor registrado, não existiria a cerimônia com efeitos legais.

A falta de pastores era rotineira até nas colônias, quiçá fora delas, e, nesse período, já era recorrente a prática de imigrantes que deixavam os assentamentos e se espalhavam pelo interior em busca de novas terras, sobretudo as de expansão recente, como os territórios do Leste mineiro. Longe do acesso ao serviço pastoral, os protestantes continuaram a se registrar em cartório (mesmo sem valor legal) ou a viverem em concubinato ou ainda a se valerem dos serviços de sacerdotes católicos para matrimônios e batismos (VIEIRA, 1980, p. 226; RIBEIRO, 1973, p. 114).

Os decretos analisados também não tocaram na delicada questão dos casamentos mistos, entre católicos e protestantes, problema que foi abordado quase dois anos depois, por meio do Aviso nº 495, de 25 de outubro de 1865, que estabeleceu que os casamentos mistos, para terem legitimidade, só podiam ser ministrados por meio de sacerdote católico e que apontava também a necessidade do cônjuge protestante assinar um compromisso de educar os eventuais filhos, resultantes dessa união, segundo os preceitos católicos. Situação embaraçosa, mas que, de certa forma, favoreceu a expansão do protestantismo, pois os pastores passaram a exigir que a parte católica abjurasse por escrito da sua religião e que aderisse ao novo credo, pois assim poderiam realizar o casamento sem infringir a lei (RIBEIRO, 1973, p. 115).

A solução final desses impasses só veio ocorrer com o advento da República, mediante o decreto nº 181, de 24 de janeiro de 1890, que promulgou a lei do casamento civil, separando os efeitos civis das cerimônias religiosas.²⁷ O Decreto nº 3.069 também foi um avanço em outra questão de relevo, a dos sepultamentos. A relevância desse documento o dotou da função de ser o “estatuto dos não católicos brasileiros”, conforme apontou Leonard (1981, p. 54).

Os sepultamentos, também controlados pela Igreja Católica, foram outro tema que, desde a chegada dos primeiros imigrantes, preocupou aqueles que não eram católicos. Quanto aos ingleses, a situação foi resolvida logo no início com o Cemitério da Gamboa, em 1811

²⁷ O Decreto republicano nº 181, de 24 de janeiro de 1890, em seus 125 artigos, colocou um ponto final na discussão sobre o casamento civil, que foi aventado em diversas ocasiões (1829, 1833, 1858, 1859, 1866, 1867, 1875, 1879 e 1884), sob lideranças diversas – Campos Vergueiro, Diogo Feijó, Nabuco de Araújo, Tavares Bastos, Tristão de Alencar Araripe (1821-1908), Saldanha Marinho e Francisco Bernardo Antunes Maciel (1844-1917) -, quase sempre sobre o argumento da imigração crescente e da necessidade de adequação das leis, e que, foi combatido por bispos, líderes de governo e internúncios, como D. Romualdo Seixas, muito atuante na década de 1830 e pelos chefes de Gabinete Marquês de Olinda e Zacarias Góis, que, aliados ao internúncio Domenico Sanguigni por mais de uma ocasião, embaraçaram o andamento de projetos nos anos 1870. Ações que resultaram em legislações restritivas, como o Aviso nº 491, de 21 de outubro de 1865, que firmou que os casamentos celebrados só civilmente não tinham efeitos legais (LEONARD, 1981, p. 52; VIEIRA, 1980, p. 230-243; RIBEIRO, 1973, p. 115-116).

(*British Burial Ground*). Os demais imigrantes, germânicos em sua maioria, logo que instalados em suas colônias, colocavam em pauta a construção do cemitério, da mesma forma que o local de culto e as escolas, e os erigiam o mais rápido possível. Já a situação do protestante como indivíduo isolado em uma maioria católica, para ter um sepultamento digno, dependia de condições locais, do zelo ultramontano dos párocos e do prestígio social e financeiro do defunto, a menos que, em vida, ou nos seus momentos finais, transigisse com a religião adotada pelo Estado.

Os católicos, até a década de 1830, eram quase que exclusivamente sepultados em cemitérios contíguos às igrejas e até dentro delas em alguns casos. Eram cemitérios religiosos, terra consagrada pelo ritual de benção efetuado por um sacerdote católico. De certa forma, após a benção, era como se a terra se tornasse “catolicizada” ou “tridentinizada”, sendo inconcebível que ali fossem sepultados indivíduos tidos por hereges. No entanto, ao tratar das atribuições das Câmaras Municipais, em Lei de 01 de outubro de 1828 e Aviso de 26 de janeiro de 1832, o Governo criara os cemitérios municipais subsidiados com fundos públicos, embora a lei de 1828 ainda previsse participação do poder religioso, pois apontava que “sobre o estabelecimento de cemitérios fora do recinto dos templos conferindo a esse fim com a principal autoridade eclesiástica do lugar” (BRASIL, 1828, Art. 66, § 2).

Os cemitérios municipais passaram a ser utilizados de fato na década de 1850, período de alta mortalidade, principalmente nos grandes centros urbanos, causada por doenças, como a febre amarela. Já que se tratavam de locais públicos, deveriam ser franqueados a todos os cidadãos, independente da religião, fato que não era observado em todas as partes, como no caso dos imigrantes confederados de Santa Bárbara, São Paulo, que encontraram dificuldades de sepultarem seus mortos no cemitério local e, por vezes, tinham que fazê-lo dentro das fazendas, enquanto o cemitério protestante ainda não estava construído.²⁸

²⁸ Entre os anos de 1865 e 1869, iniciou-se a vinda de imigrantes, a maioria sulistas norte-americanos, oriundos de diversas denominações religiosas (batistas, metodistas, presbiterianos e episcopais) para a região de Santa Bárbara do Oeste, fundando nas proximidades uma vila chamada Americana. Nesse mesmo período, o governo brasileiro auxiliou a abertura de um escritório em Nova York para coordenar propaganda de imigração, divulgando a imagem de um país rico, tolerante e inexplorado. Diversas sociedades de imigração foram organizadas nos Estados Unidos e enviaram representantes para conhecerem o Brasil e confeccionarem relatórios sobre suas impressões. Estes enviados, quando aqui chegavam eram muito bem recebidos pelas autoridades nacionais, percorriam o território e recebiam diversas garantias, sobretudo a de liberdade religiosa. Falava-se de uma imigração em massa, de cerca de 50 a 100 mil famílias, dos “mais industriais e ordeiros” cidadãos norte-americanos. Apesar do interesse na imigração de indivíduos que dominavam tecnologias mais avançadas que ajudariam no progresso do país, tal transplante em larga escala também causava preocupações, afinal, em caso de revoltas, seria difícil combater um grupo grande, concentrado e com maior experiência bélica. Para além desse temor em relação a um possível movimento expansionista norte-americano, a ideia de uma “invasão protestante” muito inquietou as autoridades eclesiásticas católicas. De qualquer forma, as projeções mostraram-se exageradas

Indivíduos protestantes isolados também enfrentavam situação complicada. Em São Paulo, um professor de origem germânica chamado Júlio Frank, falecido em 1841, foi sepultado no pátio da Faculdade de Direito. Caso semelhante ocorreu em Diamantina, com o avô inglês da escritora juvenil brasileira Alice Dayrell, sepultado na porta da Casa de Caridade (RODRIGUES, 1997, p. 34-47; VIEIRA, 1980, p. 270; RIBEIRO, 1973, p. 108; MORLEY, 1998, p. 70-71).

A lei relativa aos cemitérios públicos, portanto abertos a todos os indivíduos, era inobservada em parte, devido ao fato que os sacerdotes católicos continuavam a benzer o local, o que, de certa forma, “catolizava” o “campo-santo”. No caso dos protestantes instalados em colônias, conforme já apontamos, a solução encontrada foi a construção de cemitério próprio ou, por vezes, um “anexo” ao cemitério público. Famílias protestantes isoladas ou brasileiros convertidos não eram contemplados por essa adequação. Cabe ressaltar, ainda, que a Constituição de 1824 e o Código Criminal de 1830 proibiam perseguições religiosas. Logo, criar “anexos protestantes” ou “cemitério protestante” era fechar a sociedade para os não-católicos, visto que a rejeição social imposta a eles em vida atingia-os até quando mortos. O Decreto nº 3.069 sentenciou que o registro de óbitos de não-católicos devia ser feito pelo escrivão do Juiz de Paz, em livro apropriado, e que, nos cemitérios públicos, houvesse “lugar separado” para seu sepultamento (RIBEIRO, 1973, p. 109).

O sepultamento de protestantes e até de simpatizantes ganhou destaque novamente em 1869, quando faleceu, em Pernambuco, o general Abreu e Lima, antigo desafeto da Igreja Católica, por debater publicamente em favor da fidedignidade das Bíblias protestantes em 1866. O bispo de Olinda, Dom Francisco de Cardoso Ayres (1821-1870), negou lugar no cemitério municipal para o defunto - sendo o corpo sepultado no cemitério inglês de Recife -, fato que causou grande repercussão e debates acirrados na imprensa provincial e nacional, muito em virtude da notoriedade do falecido.

Além dos protestantes, os maçons também eram atingidos pelas autoridades eclesiásticas. No mesmo ano, o bispo do Rio de Janeiro, Dom Pedro Maria de Lacerda, mandou exumar os restos mortais do almirante Joaquim José Inácio (1808-1869), Barão de Inhaúma, sepultado no Cemitério de São Francisco Xavier, por ter se tornado manifesto na imprensa o

e não mais que 4 mil imigrantes chegaram ao Brasil, sendo que alguns receberam auxílio do Governo para fundação de colônias, outros não. Cerca de 90 famílias se estabeleceram em Santa Bárbara, compraram sítios, introduziram técnicas avançadas de cultivo, organizaram escola e igreja, enfim, fatores que auxiliaram no avanço do protestantismo local (RIBEIRO, 1973, p. 103-105; LEONARD, 1981, p. 74-75; VIEIRA, 1980, p. 209-260).

fato de ser ele maçom. A decisão do bispo também rendeu ataques e discussões na imprensa e sua ordem não foi atendida.

Ainda em 1869, a morte de David Sampson, trabalhador da estrada de ferro, por suicídio, ajudou a fomentar novas mudanças legais. O vigário local negou o sepultamento (suicida e protestante), fazendo com que o diretor da Estrada de Ferro Pedro II, Mariano Procópio Ferreira Lage (1821-1872), tentasse uma solução junto ao vigário geral do bispado, Monsenhor Félix Maria de Freitas (1817-1883). Como não obteve sucesso, recorreu via petição ao Ministro da Agricultura e Obras Públicas, conselheiro Joaquim Antão Fernandes Leão (1809-1887). A petição de Lage recebeu parecer favorável junto ao Conselho de Estado, no sentido de que os cemitérios públicos fossem franqueados a indivíduos de qualquer credo religioso, nem que fosse por meio de anexos não bentos ou que os sacerdotes católicos realizassem cerimônia de “retirada de benção”. Em 27 de abril de 1870, foi publicado e enviado a todos os bispos do Império um Aviso com essa orientação. Mas essa diretriz não foi observada em toda parte, pois, em locais isolados, onde vigários e autoridades municipais dificultavam a acomodação protestante, casos de protestantes impedidos de serem sepultados em cemitérios públicos serão uma realidade até no período republicano (VIEIRA, 1980, p. 268-270; MENDONÇA, 2008, p. 45).

Protestantismo de imigração ou de colônia

Desde a abertura ocorrida com a chegada da Família Real, em 1808, imigrantes estrangeiros passaram a vir para o Brasil, muitos deles protestantes. Já em 1810, um grupo de suecos foi trazido para São João do Ipanema, São Paulo, para trabalhar em uma fundição de ferro, e parte do grupo era de luteranos. Em 1818, D. João VI contratou uma leva de colonos suíços para fundar assentamento na região de Nova Friburgo, Rio de Janeiro. No contrato, era requerido que fossem católicos, provavelmente sob o argumento que o fato de possuírem a mesma religião adotada no local de destino facilitaria a adaptação.

O empreendimento fracassou e a maior parte dos colonos abandonou a região, mas logo os lotes vagos seriam ocupados por outros imigrantes, pois, entre 1822 e 1823, Pedro I enviou o major Schaeffer (1779-1836) à região da atual Frankfurt, com o objetivo de arregimentar pessoas interessadas em vir para o Brasil.²⁹ No contrato firmado com estes imigrantes, já não

²⁹ Dr. George Anton Schaeffer teve atuação destacada, seja como médico, político e militar, por países, como Alemanha, Rússia e Brasil. Foi enviado como plenipotenciário brasileiro, em 1822, por José Bonifácio de Andrada

existia a exigência de serem católicos e, ainda, sob ordem do imperador, foi contratado um pastor protestante para acompanhar o grupo que, ao chegar no Brasil, foi assentado na antiga colônia dos suíços. No dia 03 de maio de 1824, o pastor Friedrich Oswald Sauerbronn (1784-1864) celebrou culto e fundou uma das primeiras comunidades luteranas no país (ROSA, 2017, p. 183; MATOS, 2011, p. 8).

Imigrantes das mais variadas origens foram chegando: ingleses, germânicos, suíços, franceses, suecos, norte-americanos, dinamarqueses, escoceses, entre outros. Boa parte deles se estabeleceram na Corte, outros se espalharam por Bahia, Recife, Minas Gerais, Espírito Santo e São Paulo. Parcelas consideráveis de germânicos rumaram para o Sul do país entre 1824 e 1830, sendo expressivo o número de protestantes entre eles. Junto aos imigrantes, novas comunidades religiosas foram surgindo. Não é nosso interesse arrolar todas elas, e nem seria possível, mas listar de forma sucinta as primeiras que se destacaram. Em 1827, foi criada, no Rio de Janeiro, por iniciativa do cônsul prussiano Guilherme Theremin (1784-1852), a Comunidade Protestante Alemã-Francesa, congregando luteranos e calvinistas. Durante dez anos, esse grupo manteve suas reuniões em casas particulares, até que, em 1837, alugaram uma casa para culto.

Em 1844, iniciou-se a construção do templo da Igreja Evangélica Alemã, sob a autorização do imperador e com donativos de notáveis, como de Leopoldo I (1790-1852), grão-duque de Baden; do príncipe Henrique Guilherme Adalberto da Prússia (1811-1873); do rei da Dinamarca, Cristiano VIII (1786-1848); e da duquesa de Orleans. Um ano depois, a obra já estava concluída, ostentando, em sua fachada, ornamentos religiosos e uma Bíblia ladeada por dois cálices. O pastor era o Dr. Ludwig Neumann (1811-?) que, com a ajuda e proteção do major Koeler (1804-1847), iniciou também o serviço religioso (casamentos e cultos) junto à colônia de imigrantes em Petrópolis, em 1840.³⁰ Esse trabalho prosseguiu com outros pastores,

e Silva (1763-1838), então Ministro dos Negócios Estrangeiros, para regiões da Áustria e da Alemanha, com o objetivo de recrutar imigrantes para a formação de uma colônia rural-militar no Brasil. A primeira leva de imigrantes partiu do porto de Den Helder, a bordo do navio *Argus*, em junho de 1823, chegando ao Brasil em 1824, sendo instalados em Nova Friburgo. Sob diversos aspectos, a referida colônia interessa à nossa pesquisa por dois motivos: primeiro, por ela ter sido uma das comunidades luteranas inaugurais do Brasil e, portanto, uma das primeiras a despertar reações por parte do clero católico, a exemplo das diversas representações perpetradas pelo vigário local, padre Joyce, da Igreja de São João Batista, junto ao Inspetor de Colonos, Monsenhor Pedro Machado de Miranda Malheiros (1780-1838), e ao Ministro Luís José de Carvalho e Melo (1764-1826), sobre as atividades religiosas do pastor, notadamente no tocante a matrimônios e sepultamentos; segundo, devido ao fato que foram os imigrantes dessa colônia que, ao abandoná-la e saírem em busca de novas terras, acabaram por povoar a região de Manhumirim e do distrito de Alto Jequitibá, onde, nas primeiras décadas do século XX, envolveram-se na polêmica entre católicos e protestantes ocorrida nessa localidade, tema principal do nosso trabalho e que será melhor desenvolvido a partir do terceiro capítulo.

³⁰ Júlio Frederico Koeler, após atuar no exército prussiano, veio para o Brasil em 1828. Em 1830, após solicitar dispensa da Igreja Luterana, casou-se na Igreja Católica com Maria do Carmo Rebelo de Lamare. Naturalizou-se

a exemplo de Frederico Avé-Lallemant (1807-1876), que, subvencionado pelo Governo, visitava a região periodicamente para oferecer seus serviços religiosos. Em 1845, foi inaugurado o Cemitério Protestante e instalada a Comunidade Evangélica de Petrópolis. Em 1863, o templo foi construído, inclusive com ajuda financeira do imperador para a aquisição do terreno.

Em 1828, no Rio Grande do Sul, o pastor F. C. Klingelhofer (1784-1838), que morreria dez anos mais tarde como capelão do exército legalista na Guerra dos Farrapos (1835-1845), organizou a igreja de Campo Bom e, dois anos depois, inaugurou o primeiro templo luterano do país. À medida que as colônias eram criadas, novas comunidades protestantes surgiam, como em Santa Isabel, no Espírito Santo, no ano de 1847, e em Juiz de Fora e Teófilo Otoni, em Minas Gerais, no ano de 1862 (RIBEIRO, 1973, p. 79-80; MATOS, 2011, p. 9; CAMARGO, 1973, p. 165-166; LENZ, 2002, p. 103; DREHER, 1985, p. 92-99).

Os imigrantes, principalmente os germânicos, trouxeram consigo a sua religião, os seus costumes e a sua língua. O isolamento de muitos de seus assentamentos, sobretudo os rurais (os mais próximos aos centros urbanos estavam mais sujeitos às transformações socioculturais), reforçavam sua identidade grupal e evidenciavam a incompatibilidade entre a religião trazida por eles ante a prática religiosa nacional. Esses imigrantes não buscavam o proselitismo que, por vezes, ocorria. A atividade de seus pastores se constituía mais em capelanias de assistência espiritual aos imigrantes que, embora fossem rotulados genericamente como alemães, vinham de diferentes territórios germânicos e possuíam grandes diferenças culturais entre eles (DREHER, 1985, p. 99). Distantes de sua pátria, vivendo em regiões afastadas e com costumes e religião diferentes, o objetivo imediato desses imigrantes era preservar a fé, um dos marcos de sua identidade cultural, ao invés de angariar novos adeptos, o que por vezes, não era nem aventado (MENDONÇA, 2008, p. 45; SANTOS, 2010, p. 105; RAMALHO, 1975, p. 58; CAMARGO, 1973, p. 32).

Nos cinquenta anos do período de 1824 até 1874, organizou-se, no Brasil, cerca de 40 igrejas protestantes de colônia. Apesar de boa parte das colônias estar localizada em regiões

brasileiro em 1833 e serviu ao exército nacional como engenheiro militar, foi procurador de Pedro II para a construção do palácio em Petrópolis e dirigiu a colônia de imigrantes instalada na região. Influente, como chefe da 2ª Seção de Obras Públicas da Província do Rio de Janeiro, atuou junto ao presidente da Província Cândido Batista de Oliveira (1801-1865) e junto ao mordomo imperial Paulo Barboza da Sylva (1790-1868) no estabelecimento do culto protestante na região. Cedia o espaço da sua casa para a celebração de cultos protestantes e católicos; conseguiu trazer o pastor Dr. Neumann para efetuar casamentos em 1840 e, cinco anos depois, o pastor Frederico Ave-Lallemant para visitar a região, mensalmente, de forma remunerada, para dirigir os ofícios religiosos. Já no primeiro culto, em 30 de agosto de 1845, foram oficializados oito casamentos, além da benção do Cemitério Protestante Petropolitano (RIBEIRO, 1973, p. 87-89; RODRIGUES, 2014, p. 3-4).

afastadas dos grandes centros urbanos – áreas de expansão e regiões fronteiriças, nas quais os imigrantes atuavam no combate aos índios, na ocupação de terras que repercutia em valorização fundiária, na abertura de estradas e no fornecimento de víveres para guarnições militares -, sua presença no campo social não seria ignorada e nem ficaria sem consequências.

Nos assentamentos, os colonos se apoiavam mutuamente; na ausência de templos, realizavam culto nas residências ou nos “quartéis de colonos” (galpões, depósitos). Quando, enfim, conseguiam construir suas igrejas, por vezes, interpretavam de forma bem alargada o texto constitucional no tocante à forma exterior do edifício, adereçando com símbolos religiosos e, não raro, sinos.³¹ Educavam seus filhos na sua cultura e, via de regra, a construção de escolas precedia ou acompanhava a dos templos. Ao se depararem com impedimentos para sepultar seus mortos, construía, ao lado de suas colônias, cemitérios protestantes. Na ausência de pastores, tomavam soluções pragmáticas, elegendo leigos (às vezes sem qualquer formação teológica ou cultural) para exercerem funções que, no império, estava reservada ao sistema religioso, como batizados ou casamentos (RIBEIRO, 1973, p. 81-85).

Por vezes, aguardavam a eventual visita de pastores itinerantes para a formalização ou a confirmação dos atos religiosos. Os primeiros imigrantes germânicos tiveram assistência religiosa escassa, pois existiam poucos pastores para atender grande número de colônias espalhadas por um território extenso e de difícil acesso, fatores que muito limitavam essa esfera de atuação. Houve comunidades que ficaram por tão longo tempo abandonadas, que foram absorvidas pela religião católica ou simplesmente conservaram, de forma superficial, poucos atos religiosos. Outras, ainda, serviram de campo de evangelização para os missionários protestantes, sobretudo os vindos dos Estados Unidos, embora com resultados nem sempre satisfatórios, devido às diferenças dos rituais e costumes religiosos que, por vezes, causavam estranhamento e relutância dos imigrantes em relação ao que consideravam ser uma “nova religião”. No início da segunda metade do século, os protestantes dos territórios germânicos e

³¹ Ribeiro (1973, p. 82-83) informa que, desde os tratados de 1810, o texto “forma exterior de templo” tem sido interpretado como torres e sinos, perspectiva que também era adotada pelos germânicos que, no entanto, em algumas ocasiões, caracterizavam a frente de seus templos com outros símbolos religiosos. Um exemplo seria o templo da Comunidade Evangélica Franco-alemã do Rio de Janeiro, adereçado com a figura de uma Bíblia e dois cálices, fato que não resultou em manifestação por parte das autoridades cariocas. O mesmo modelo foi adotado pela Igreja de Petrópolis, construída em 1863, mas, desta vez, sob os protestos do internúncio junto às autoridades policiais que, apesar das reclamações, nada obteve. Em alguns casos, a desobediência ao entendimento da lei era evidente, visto que diversas comunidades evangélicas instalaram sinos na fachada de suas igrejas, como: a Igreja Evangélica de Passo Fundo, em 1842; a de Teófilo Otoni, em 1868; a de São Miguel de Dois Irmãos, com dois sinos, em 1873; a de Santa Cruz do Sul, em 1880; e a de Petrópolis, em 1881. Por vezes, as autoridades tentavam impedir, como ocorrido em 1887, na inauguração do templo da Igreja Evangélica de Santa Maria, dotado de torre e sino, o que levou o chefe de polícia a tentar fechar a Igreja, mas o assunto repercutiu na imprensa e no meio político, e o intento do delegado não logrou êxito.

da Suíça começaram a enviar pastores para as colônias no Brasil, ação que foi reforçada principalmente pelos germânicos, com o envio de sacerdotes em 1864, por meio de um comitê organizado em Barmen (MENDONÇA, 2008, p. 45).

O processo imigratório implantado no Brasil durante o século XIX não foi homogêneo e se desenvolveu de distintas formas: subvenção imperial, provincial, particular, iniciativa própria, as quais variavam de acordo com o período e com o local estudado. Um exemplo é a imigração de germânicos e suíços para São Paulo, no final da década de 1820. Lá não se estabeleceram colônias protestantes sob o patrocínio imperial. Os imigrantes eram trazidos por acordos particulares para trabalharem nas lavouras, regidos por contratos de parceria. Católicos e protestantes eram recebidos de forma igual nas fazendas, eram apresentados às mesmas condições de trabalho, porém, no tocante à assistência religiosa, essa equidade não existia.

Os imigrantes católicos, desde a sua chegada, contavam com a assistência de sua Igreja. O padre capelão da fazenda ou o vigário da vila mais próxima batizava-lhes os filhos, casava-os, atuava nos sepultamentos e oferecia os demais ofícios religiosos, elementos que, somado ao fato que nem o idioma seria um agravante, afinal, no modelo de missa tridentina, a língua usada na Europa, como no Brasil, era o latim.

Em contrapartida, os protestantes encontravam grandes dificuldades, sem assistência pastoral. O fazendeiro não lhes custeava esse atendimento, afinal, não estava no contrato, e o Governo Imperial também não se preocupava, pois tais fazendas se tratavam de empreendimento privado com fins particulares. Pobres, sem recursos, devedores da própria passagem de vinda, os imigrantes também não tinham condições econômicas para subsidiar um pastor. Dessa forma, adotavam soluções práticas, elegendo os companheiros mais instruídos para ministrar as orações, os ofícios fúnebres, os cantos, entre outros atos. Os casamentos eram realizados diante de funcionários civis e de testemunhas, via contrato, no qual os nubentes firmavam compromisso de educar sua eventual prole na religião católica (RIBEIRO, 1973, p. 94-100).

Não obstante as dificuldades encontradas, várias comunidades protestantes sobreviveram e, mesmo que não fomentassem proselitismo, tornaram-se parte da organização social do país, estabeleceram seu culto, batizavam, casavam e sepultavam seus membros, e faziam isso antes das acomodações no sistema jurídico, cujas leis relativas ao matrimônio, batismo e sepultamento só foram implementadas a partir da década de 1860. Por vezes, essas

comunidades contavam com a conivência das autoridades, apesar dos constantes protestos do clero católico que, até então, monopolizava tais atos.

Os imigrantes protestantes conservaram sua identidade comunitária por meio da educação de seus filhos em escolas próprias, e pela preservação da língua e da religião. No local onde se instalaram, angariaram a proteção de pessoas importantes e ocuparam o espaço físico com a construção de seus templos, casas pastorais, cemitérios e escolas, ajudando a abrir, dessa forma, o caminho para a introdução do “protestantismo missionário ou de conversão” no Brasil que, diferente do primeiro modelo, objetivava atrair prosélitos. Enfim, os protestantes estavam presentes e se faziam notar, enfrentando hostilidades, pois, apesar da tolerância religiosa contida na lei, o clero católico e a polícia local nem sempre a adotavam.

Protestantismo missionário ou de conversão

Conforme já apontamos, o início das atividades protestantes no Brasil esteve ligado às transformações políticas aqui ocorridas que repercutiram em aberturas na legislação vigente, rompendo, dessa forma, o monopólio secular da Igreja Católica Apostólica Romana sobre o sistema religioso brasileiro. O processo foi lento, iniciou-se com a presença de súditos ingleses e sua capelania anglicana, e ficou mais intenso com a chegada dos primeiros imigrantes, principalmente os de origem germânica, que implantaram o luteranismo em suas colônias. No entanto, tais grupos tinham como objetivo principal preservar a sua fé e, por isso, sua atividade religiosa ficava restrita aos seus. Assim, embora despertassem a curiosidade dos que estavam próximos, os protestantes não buscavam novos adeptos. Esse quadro mudou, pois, logo nas primeiras décadas após a independência, missionários protestantes, oriundos em sua maioria dos Estados Unidos, das mais variadas denominações, como Metodista, Congregacional, Presbiteriana, Batista, Episcopal, elegeram o Brasil como um dos seus campos de atuação e iniciaram aqui suas atividades religiosas (RAMALHO, 1975, p. 57).

O empreendimento missionário encontrou grandes dificuldades, além das restrições em alguns pontos, como na questão do culto público e na forma de construção de templos. No geral, a legislação brasileira assegurava as garantias essenciais, como o reconhecimento das religiões protestantes e a liberdade de propaganda. Se o corpo legal, em certa medida, podia sustentar a alcunha de “tolerante”, semelhante adjetivo não cabia a boa parte dos clérigos católicos, principalmente depois da segunda metade do século XIX, período em que estavam cada vez mais alinhados com o Vaticano, justamente quando aqui desembarcava os missionários das

denominações mais proselitistas, como os presbiterianos, em 1859, e os batistas, entre 1881 e 1882. Tolerante também não era parte da população sujeita às instigações dos padres católicos ultramontanos, principalmente no interior, onde as “leis” demoravam a chegar ou eram interpretadas de forma deturpada ou até ignoradas pelas autoridades locais, sobre as quais os padres tinham grande influência, como juízes de paz, vereadores, prefeitos e chefes de polícia.

Ao chegarem no Brasil, os missionários depararam-se também com problemas logísticos, pois cabia a um número reduzido de pastores a incumbência de propagar uma fé exógena, em um território gigantesco, boa parte dele coberto por áreas insalubres, de difícil acesso, no qual a população, sobretudo a do interior, mas também nas grandes capitais, enfrentava, cotidianamente, a miséria, a fome, além de variadas doenças, como a febre amarela, fatores que contribuíam para a morte prematura de grande número de missionários.³²

Além disso, existia também a barreira cultural, imposta pelos costumes locais, especialmente pelo idioma, o qual muitos missionários nunca conseguiram dominar completamente, além do analfabetismo de grande parte da população, fatores que por si só, limitavam em muito a propagação do credo protestante, principalmente devido à grande ênfase que as novas religiões davam à leitura cotidiana da Bíblia. Acrescenta-se a esses obstáculos o domínio secular do catolicismo que, embora enfraquecido e limitado pelo Estado, reagia, seja por meio de ações diretas, fomentando atos de violência contra os protestantes, ou de forma indireta, por meio de publicações de literatura polêmica, de contratempos impostos na agenda de parentesco que estava sob seu controle (batismos, casamentos, sepultamentos) e, por fim, na admoestação de seus fiéis por meio de ameaças espirituais, como o impedimento à salvação (MENDONÇA, 2008, p. 96; RAMALHO, 1975, p. 63).

³² Nas últimas três décadas do século XIX, um relativo número de missionários, na maior parte das vezes acompanhado de suas esposas, de denominações religiosas diversas, vieram para o Brasil, mas as dificuldades do trabalho que impunha uma vida de “nomadismo”, caracterizada por longas e extenuantes viagens e, em alguns casos, a alimentação deficitária, eram fatores que atentavam contra a saúde desses indivíduos, tornando-os suscetíveis à contração de diversas doenças, como a tuberculose e a febre amarela. Contratempos que também eram impostos aos filhos e esposas que, vivendo em um meio por vezes hostil, assumiam para si a direção dos trabalhos religiosos locais durante as viagens frequentes dos esposos. Leonard (1981, p. 77-78) lista alguns religiosos (congregacionalistas, metodistas, batistas e presbiterianos) que vieram a óbito no período devido à contração de doenças, mormente, a febre amarela. Boa parte morria jovem e com pouco tempo de atuação no país, a exemplo do missionário congregacionalista William Bowers, que faleceu em 1873, apenas um mês após a chegada no Brasil, vítima da febre amarela. Apesar dos recuos de diversas doenças pelas ações sanitárias implementadas nas primeiras décadas do século XX, a questão das longas viagens em condições adversas ainda foi constante, até mesmo entre os chamados “pastores fixos”, ou seja, aqueles que residiam em sua área de atuação. Um exemplo que remete ao nosso objeto de pesquisa é o do pastor presbiteriano Annibal Nóra, que residiu por 19 anos em Alto Jequitibá e que tinha por área de atuação um extenso campo com cerca de 270 quilômetros de diâmetro, que abrangia cidades e distritos nos estados de Minas Gerais e Espírito Santo, distâncias que percorria em viagens solitárias “em lombo de burro” (NÓRA, 1966, p. 52-53).

Os primeiros pastores aqui enviados, além de se dedicarem à assistência religiosa aos seus concidadãos – funcionários de embaixadas, portuários, empregados de empresas estrangeiras, bem como as envolvidas na construção de ferrovias - ajudaram também na distribuição de Bíblias, no estabelecimento de uma rede de contatos com pessoas influentes, além de viajarem pelo território com o intuito de analisar as possibilidades de propaganda e de inserção do protestantismo. As impressões e observações colhidas eram enviadas em forma de relatórios para as sedes das missões ou, em alguns casos, transformadas em livros, que aguçavam a curiosidade e despertavam o interesse no envio de novos missionários.

Uma das estratégias iniciais de propagação do protestantismo no Brasil se deu por meio da distribuição, gratuita ou não, de Bíblias, biografias e folhetos devocionais, firmados na crença de que a simples leitura desse material seria capaz de promover conversões. Tática essa que deu resultado, pois parte do sucesso obtido no final do século XIX, na expansão do protestantismo, se deveu também a conversões espontâneas, mediadas apenas pela leitura da Bíblia, devido, entre outras coisas, a uma certa disposição religiosa da população. Segundo Leonard (1981, p. 84-90), numerosos foram os casos de conversões individuais e de formação de comunidades protestantes por meio apenas da Bíblia, sem intervenção missionária, como as ocorridas em Conquista, na Bahia, Cachoeiras, no Espírito Santo, e Campos, no Rio de Janeiro, cabendo apenas aos missionários batistas, nos exemplos citados, o trabalho de organizar tais comunidades.

No início do século XIX, surgiram, em várias nações, Associações Livres que tinham por objetivo imprimir e distribuir material religioso. Algumas dessas associações atuaram no Brasil por meio do trabalho de colportores, vendedores ambulantes de Bíblias e literatura religiosa, ou simplesmente se valiam dos comerciantes em viagem, que levavam junto à sua mercadoria os impressos religiosos e deixavam à disposição de quem se interessasse, ou “esqueciam” caixas de Bíblias nas alfândegas. Essa forma de propaganda do protestantismo foi amplamente utilizada pelos primeiros missionários que atuaram no território nacional, visto que boa parte deles atuara como agentes, remunerados ou não, das sociedades bíblicas,³³ conciliando seu trabalho pastoral e a distribuição desse material (CAMARGO, 1973, p. 111).

³³ Diversas sociedades bíblicas atuaram no Brasil desde as décadas iniciais dos oitocentos. Dentre elas, destacamos a Sociedade Bíblica Britânica e Estrangeira, fundada na Inglaterra, em 1804, e as nova-iorquinas Sociedade Bíblica Americana, criada em 1816, e a Sociedade Americana de Panfletos, de 1825. Nesse período, existiam duas traduções da Bíblia em português: uma protestante, feita pelo reverendo João Ferreira de Almeida (1628-1691), e uma católica, do padre Antônio Pereira de Figueiredo (1725-1797). Grande parcela dos missionários pioneiros no Brasil era representante ou colaboradora das sociedades bíblicas. Como exemplo, podemos citar os mais relevantes: o metodista Daniel Parish Kidder; os presbiterianos James C. Fletcher, Ashbel Green Simonton e

O trabalho missionário foi iniciado de fato pelos metodistas. Em 1835, na Conferência Anual do Tennessee, decidiu-se por enviar um representante para a América do Sul, com o objetivo de visitar alguns países e analisar as possibilidades de criação de um campo missionário. O enviado foi o reverendo Fountain E. Pitts (1808-1874), que se instalou no Rio de Janeiro, onde iniciou pregações em casas particulares e ajudou a organizar uma sociedade metodista. Depois disso, rumou para Uruguai e Argentina e retornou aos Estados Unidos. Fountain Pitts recomendou aos diretores da Conferência o envio de missionários para a região sul americana. Para o Brasil, foi enviado Justin R. Spaulding (1802-?), em 1836, que atuou junto às colônias inglesas e norte-americanas, foi capelão da Sociedade Americana dos Amigos dos Marinheiros,³⁴ criou uma pequena escola para crianças brasileiras e estrangeiras e organizou uma igreja, na qual congregavam cerca de 40 membros, todos estrangeiros.

Diante da complexidade do trabalho, em 1837, um novo missionário foi enviado, Daniel Parish Kidder (1815-1891), que aqui aportou junto com sua esposa, Cynthia Herriet Kidder (1817-1840). Diferente de Justin Spaulding, que ficou mais alocado na capital, Daniel Kidder, que também atuava como agente da Sociedade Bíblica Americana, percorreu o país, distribuindo Bíblias que, embora fossem da tradução de Figueiredo, autorizada pela hierarquia católica, não o livraram de contratempos; visitou conventos e igrejas católicas e assistiu a suas cerimônias; visitou faculdades e suas bibliotecas; e estabeleceu contatos intelectuais e políticos com diversas autoridades, entre eles padre Diogo Feijó, ministro Vergueiro, jurista Avellar Brotero (1798-1873) e bispos de São Paulo e de Cuiabá, que o receberam cordialmente. Nas suas viagens, também reuniu material para o livro que publicaria anos mais tarde, no seu retorno aos Estados Unidos, *Sketches of residence and travel in Brazil*, de 1845 (LEONARD, 1981, p. 42-44; SANTOS, 2010, p. 107).

Essa primeira fase dos metodistas no Brasil se encerrou nos primeiros anos da década de 1840, com o retorno de Justin Spaulding e de Daniel Kidder para os Estados Unidos. Mas, apesar de curta, a missão de Pitts-Spaulding-Kidder, que durou cerca de 7 anos, deixou frutos,

Alexander L. Blackford; o anglicano Richard Corfield (1810-1885); o congregacional Robert Reid Kalley, além dos colportores propriamente ditos, como Francisco da Gama (1812-1882) e Robert Nesbit (? -1858). O trabalho de distribuição foi intenso e despertou o apoio principalmente dos educadores, que desejavam livros de leitura para suas escolas, como resistência, tendo em vista que alguns padres e bispos colocavam em dúvida a fidedignidade das traduções das Bíblias disseminadas pelos protestantes, chamando-as de “falsas”. Seja como for, até 1859, registra-se a distribuição de cerca de 24.000 exemplares no país (LEONARD, 1981, p. 49; MATOS, 2011, p. 10; RAMALHO, 1975, p. 60; MENDONÇA, 2008, p. 101).

³⁴ A Sociedade Americana dos Amigos dos Marinheiros era uma organização paraeclesiástica, criada em 1828, na cidade de Nova York, com o objetivo de melhorar a condição social e moral dos marinheiros, promovendo, em diversos portos, acesso a habitação, bibliotecas, escolas e assistência religiosa (MENDONÇA; FILHO, 1990, p. 101).

como a criação da primeira escola dominical no país e a distribuição de Bíblias de forma sistemática. Cabe lembrar também que o livro de Daniel Kidder se tornou peça de propaganda entre os norte-americanos, impulsionando a vinda de imigrantes e religiosos. Como pioneiros, também foram os primeiros a despertar a reação católica, não de todos, pois, durante o primeiro reinado e regência, o jansenismo e o liberalismo eram muito fortes entre os padres brasileiros, tornando-os mais tolerantes. Contudo, aqueles mais alinhados com Roma (ultramontanos), a exemplo do arcebispo D. Romualdo Seixas e do padre Luiz Gonçalves dos Santos, logo se posicionaram contra a atividade metodista, por meio de cartas e artigos polêmicos, colocando em dúvida a autenticidade das Bíblias distribuídas por eles e taxando-os de turbulentos e fanáticos (SIMÕES, 2008, p. 26; VIEIRA, 1980, p. 211; MENDONÇA, 2008, p. 44).

Após 25 anos dessa primeira fase, os metodistas reiniciaram suas atividades, dessa vez junto aos imigrantes confederados em Santa Bárbara, interior de São Paulo, em 1871, liderados pelo reverendo Junius Estaham Newman (1819-1895) e, no Rio de Janeiro, por John James Ranson (1854-1934), em 1876. A denominação também atuou com grande destaque no campo educacional, sobretudo pela atuação da missionária Martha Hite Watts (1845-1910), que iniciou, em 1881, na cidade de Piracicaba, uma escola para moças, embrião da futura Universidade Metodista de Piracicaba, que viria a ser fundada quase cem anos depois (MATOS, 2011, p. 11).

Após a primeira fase de inserção dos metodistas (1835-1842), a atividade missionária protestante no Brasil prosseguiu pela atuação de James Cooley Fletcher (1823-1901), colaborador de Daniel Kidder. James Fletcher foi enviado ao Brasil, em 1851, como missionário da União Cristã Americana e Estrangeira. Entre idas e vindas, residiu no país em diversos períodos (1851-1854; 1855-1856, 1862), tempo no qual se dedicou a diversas funções, como Capelão da Sociedade dos Amigos dos Marinheiros, agente da Sociedade Bíblica Americana, diretor da União Cristã Americana de Jovens, secretário da Legação Americana, e pesquisador. Bem relacionado no meio político, inclusive com o Imperador, James Fletcher entendia a religião protestante e o progresso como faces da mesma moeda. O metodista se tornou membro do Instituto Histórico Brasileiro, promoveu exposição na capital de artigos industriais norte-americanos, atuou no estabelecimento de rota comercial marítima entre Estados Unidos e Rio de Janeiro e também participou de expedição científica nos rios da Amazônia. Nas suas diversas viagens pelo Brasil, Fletcher recolheu material que o ajudou a reeditar e a enriquecer a obra de Daniel Kidder, que nomeou como *Brazil and the Brazilians* (1857), livro que serviu de propaganda e incentivo para a vinda de mais religiosos. James Fletcher também promoveu e

facilitou a chegada de novos missionários, principalmente congregacionais e presbiterianos (que criticavam seu envolvimento político). Em relação aos últimos, Fletcher também enviou para a pequena tipografia evangélica fundada por eles, em 1864, máquinas e clichês de ilustrações (VIEIRA, 1980, p. 161; ROSA, 2017, p. 187).

A contribuição dos primeiros missionários, conforme citamos, foi deveras importante, contudo não obtiveram sucesso entre os nacionais. Tais pastores ministravam suas cerimônias em inglês, para seus concidadãos, a bordo de navios que atracavam no porto e em residências particulares, enfim, não registraram conversões de brasileiros. Esse passo foi dado pelos congregacionais, no trabalho iniciado em 1855, quando, influenciado por James Fletcher, chegou ao Brasil o médico escocês Robert Reid Kalley (1809-1888) que, considerando a necessidade de ir além da simples propagação de Bíblias, iria implantar a primeira “igreja de missão” e iniciar de fato o período de evangelização protestante entre os brasileiros. Robert Kalley fixou residência em Petrópolis, na casa de verão que alugara do embaixador dos Estados Unidos, local em que, por vezes, chegou a receber o próprio Imperador e em que fundou também uma escola dominical permanente.³⁵ Entretanto, seu campo de atuação foi a cidade do Rio de Janeiro, onde publicava seus artigos em jornais, como o *Correio Mercantil*, e mantinha agentes que vendiam Bíblias e organizavam cultos domésticos em suas residências (ROSA, 2017, p. 191-193; RIBEIRO, 1973, p. 19).

Em 11 de julho de 1858, Robert Kalley fundou, no Rio de Janeiro, a Igreja Evangélica, que mais tarde viria a se chamar Igreja Evangélica Fluminense (1863). Esta foi a primeira comunidade protestante do Brasil, e contava apenas com 14 membros: Kalley e esposa, três norte-americanos, oito portugueses e um brasileiro. A inauguração modesta chamou pouca atenção, mas pontuou a conversão do primeiro brasileiro ao protestantismo, Pedro Nolasco de Andrade. Menos de um ano depois, a conversão de mais duas brasileiras não passaria de forma despercebida, visto que eram damas da Corte Imperial: D. Gabriela Augusta Carneiro Leão (1812-1896), irmã do marquês de Paraná e do barão de Santa Maria, e sua filha D. Henriqueta Soares do Couto (?-1885). Tais cooptações causaram grande escândalo no meio católico, a ponto de o internúncio persuadir o Ministro dos Negócios Estrangeiros, Silva Paranhos, Visconde do Rio Branco, a pressionar a Legação Britânica para que Robert Kalley

³⁵ Dr. Robert Kalley adotava estratégias diversas para implantar seu trabalho religioso no Brasil. Ressentido da perseguição sofrida anteriormente na Ilha da Madeira, além de não ultrapassar os limites legais, buscava sempre obter apoio de notáveis. Na sua chegada ao Brasil, trouxe cartas de recomendação e relógios de ouro, com os quais presentearia pessoas influentes que poderiam lhe ajudar em caso de problemas (LIMA, 2010, p. 48).

interrompesse suas atividades médicas e pastorais (RAMALHO, 1975, p. 62; SANTOS, 2010, p. 107; LIMA, 2010, p. 52).

Impedido de clinicar e na iminência de ter que interromper suas atividades religiosas ou se retirar de Petrópolis, Robert Kalley escreveu a grandes juristas da época – Nabuco de Araújo, Urbano Sabino Pessoa de Melo (1811-1870) e Caetano Alberto Soares (1790-1867) -, e indagou sobre os limites legais da propaganda religiosa, e se ele os havia infringido, consulta na qual recebeu parecer favorável dos magistrados. O Governo, que havia agido por instigação da internunciatura, deu-se por satisfeito e pediu apenas que revalidasse seu diploma de medicina no Brasil, o que foi feito, e Robert Kalley continuou com seu serviço religioso.

Apesar disso, os atritos persistiram, dessa vez por incidentes nos locais de reunião evangélica no Rio de Janeiro, contra os quais eram arremessados pedras e excrementos, além de serem proferidos insultos e ameaças aos presentes, atos que aconteciam com o conhecimento da polícia local. Robert Kalley usou de diplomacia e apelou para o cônsul britânico William Stuart (1824-1896), ameaçando regressar a Escócia, de onde denunciaria para a opinião pública internacional a ausência de liberdade religiosa no Brasil, o que seria muito ruim para a política imigracional desenvolvida pelo Estado brasileiro. As ameaças surtiram efeito, pois, em 19 de outubro de 1861, foi distribuída uma Circular do chefe de polícia rememorando aos seus subordinados o respeito ao culto protestante realizado em locais particulares, sem formato exterior de templo (ROCHA, 2013, p. 95-96; LEONARD, 1981, p. 49-51).

Ao Dr. Robert Kalley e aos seus colaboradores se devem importantes avanços na implementação da fé protestante no país, sobretudo no estabelecimento das bases legais da propaganda. Robert Kalley contava também com um elemento facilitador, visto que ele e boa parte de seus propagadores dominavam a língua portuguesa, pois haviam residido por anos na Ilha da Madeira, de onde foram expulsos por perseguição religiosa, e se instalaram nos Estados Unidos antes de rumarem para o Brasil. O domínio da língua facilitava o acesso a brasileiros, seja por meio das pregações ou dos artigos e materiais religiosos publicados, a exemplo do primeiro hinário evangélico em português, composto em coautoria com sua esposa Sarah Poulton (1825-1907).

Em 1863, Robert Kalley foi eleito formalmente pastor da Igreja Evangélica Fluminense, condição que o permitiu realizar casamentos religiosos com efeitos civis. Dez anos mais tarde, criou, no Recife, a Igreja Evangélica Pernambucana. Durante sua estada no Brasil, foi receptivo com os missionários de outras denominações que aqui chegavam, facilitando os contatos e os

aconselhando sobre estratégias de evangelização. Robert Kalley rumou em definitivo para a Escócia, em 1876, vindo a falecer na cidade de Edimburgo, em 1888 (MATOS, 2011, p. 11; ROSA, 2017, p. 191-193).

A partir da segunda metade do século XIX, marcou-se o começo de um período de efervescência das atividades missionárias protestantes no Brasil. Concomitante à atividade congregacional de Robert Kalley, iniciou-se o desenvolvimento da missão presbiteriana, com a chegada de pastores enviados pela Igreja Presbiteriana do Norte dos Estados Unidos, trabalho que, poucos anos depois, seria reforçado com a vinda de pastores oriundos da Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos.

O primeiro missionário presbiteriano a desembarcar no Rio de Janeiro, capital do Império, em 1859, foi o jovem de 26 anos, formado em Princeton, Ashbel Green Simonton (1833-1867), que atuou no Brasil até 1867, ano de sua prematura morte. Ashbel Simonton trouxe consigo diversas cartas de apresentação fornecidas por James Cooley Fletcher, dirigidas a pessoas importantes no cenário da capital, como o diretor do Colégio Dom Pedro II, Manuel Pacheco da Silva (1812-1889) e o médico Luiz Correa de Azevedo (1823-1879), um dos responsáveis pela administração da Santa Casa de Misericórdia, contatos que ajudaram o jovem missionário recém-chegado dos Estados Unidos a tecer toda uma rede de relações que envolveria diretores de empresas norte-americanas, empreiteiros e engenheiros atuantes na expansão ferroviária, cônsul e ministros dos Estados Unidos, enfim, indivíduos influentes que ajudaram Ashbel Simonton a iniciar suas atividades.

O fato de Ashbel Simonton não dominar a língua portuguesa foi um dos grandes entraves iniciais enfrentados, visto que limitou seu trabalho religioso à atuação como Capelão voluntário entre os anglo-saxões instalados na capital, principalmente entre os mecânicos residentes no Bairro da Saúde. Simonton também pregava para os marinheiros que chegavam ao porto, para os funcionários encarregados da construção do trecho montanhoso da Estrada de Ferro Pedro II e no consulado americano. Nesse período, Ashbel Simonton conheceu o Dr. Robert Kalley, que o aconselhou a adotar moderação e também a iniciar serviços religiosos em português (LEONARD, 1981, p. 54; VIEIRA, 1980, p. 135-137; CAVALCANTI, 2001, p. 74).

Para auxiliar Ashbel Simonton, em 1860, foi enviado ao Brasil seu cunhado, Alexander Lattiner Blackford (1828-1890). Desenvolto, Alexander Blackford logo tornou-se amigo do ministro americano Richard K. Meade (1803-1862), amizade essa que lhe valeu a nomeação, em 1861, para ocupar, no lugar de funcionários que retornaram aos Estados Unidos, no contexto

da Guerra Civil americana, o posto de Secretário da Legação Americana, função que exerceu durante cerca de três meses e que resultou no estabelecimento de amizades com importantes políticos do Império, a exemplo do deputado Aureliano Cândido Tavares Bastos (1839-1875) que, por diversas vezes, auxiliou (protegeu, assessorou) o trabalho de pastores protestantes.

Em 1860, Ashbel Simonton empreendeu uma viagem para São Paulo com o objetivo de analisar as possibilidades de implantação de um posto missionário naquela província. Passou por várias cidades, entre elas Itapetininga, Sorocaba, São Paulo, nas quais recebeu auxílio, geralmente hospedagem, de políticos liberais dessa região. Ao perceber a presença de grande número de protestantes na província – grupos de imigrantes ingleses e germânicos que não tinham acesso aos serviços religiosos -, Simonton escreveu ao Conselho da Missão solicitando o envio de um missionário para trabalhar entre os germânicos, pedido que se concretizou em 1861, com o estabelecimento de Francis Joseph Christopher Schneider (1832-1910) em São José do Rio Claro (VIEIRA, 1980, p. 139-141; MENDONÇA, 2008, p. 47-48).

Em meados de 1861, Ashbel Simonton começou a pregar em português em uma pequena sala localizada na Rua do Ouvidor. O trabalho foi tomando proporção e já no início de 1862 foram batizados os primeiros convertidos. Brasileiros passaram a ser encontrados entre os novos adeptos, como Serafim Pinto Ribeiro (1840-?). Já no final de 1862, foi fundada a primeira Igreja Presbiteriana do Brasil, sendo que a constituição oficial da Igreja se deu em 15 de maio de 1863, no contexto da oficialização dos casamentos de acatólicos.

Francis Schneider, que havia se estabelecido em São José do Rio Claro, região que contava com grande concentração de germânicos, encontrou resistências entre os imigrantes e até mesmo de um pastor luterano que havia na região, chamado Hölzel. Diante de tais dificuldades, decidiu retornar para o Rio de Janeiro. Contudo, o trabalho entre os paulistas não foi interrompido, pois Ashbel Simonton e Alexander Blackford passaram a viajar para São Paulo, onde celebravam cultos e ministravam ceias na casa de um antigo colaborador do Dr. Robert Kalley, um inglês chamado William Deatron Pitt (1828-1870), que ofereceu sua casa para sediar os ofícios religiosos.

Entre 1863 e 1864, foram registradas algumas conversões de americanos, portugueses e até brasileiros, mas, apesar do esforço, não conseguiram formar uma base sólida, afinal, tratavam-se de conversões individuais de pessoas com status sociais diversos. Ashbel Simonton continuou responsável pela igreja do Rio de Janeiro e Alexander Blackford deu prosseguimento ao ramo paulista, ministrando serviços religiosos na casa de outro apoiador, Daniel Makinson

Fox (1830-1918), superintendente da Estrada de Ferro de São Paulo, de onde viajava regularmente para pregar em regiões interioranas (LEONARD, 1981, p. 56; VIEIRA, 1980, p. 142).

Na província paulista, os presbiterianos expandiram-se na direção das plantações de café e das estradas de ferro, focando suas atividades no interior, fato que caracterizou a ação missionária tipicamente rural dessa igreja nos seus anos iniciais (SANTOS, 2010, p. 107). Alexander Blackford organizou, em São Paulo, no ano de 1865, a segunda Igreja Presbiteriana, com 18 membros. No mesmo ano, em Brotas, foi organizada a terceira Igreja, com 11 membros. O trabalho na região de Brotas cresceu e, em menos de 10 anos após a fundação, a igreja já contava com 140 fiéis.

Boa parte desse sucesso, principalmente da expansão da Igreja Presbiteriana por outras regiões do interior paulista, deveu-se à conversão de um ex-padre, José Manuel da Conceição (1822-1873), que viria a ser também o primeiro pastor protestante brasileiro.³⁶ Após convertido, Manuel da Conceição passou a percorrer as antigas paróquias onde havia sido padre. Ele fazia sozinho seu trabalho de evangelização, mas, por vezes, era acompanhado pelos missionários Alexander Blackford, George Whitehill Chamberlain (1839-1902), Francis Schneider e Ashbel Simonton, e por jovens evangelistas, alguns dos quais, tornar-se-iam pastores também, como Miguel Gonçalves Torres (1849-1892), Modesto Perestrelo Barros de Carvalhosa (1846-1917), Antônio Pedro Cerqueira Leite (1845-1883), entre outros.

Graças ao trabalho itinerante de Manuel da Conceição, o presbiterianismo formou bases sólidas em diversas regiões do interior de São Paulo, de Minas Gerais e do Rio de Janeiro, visto que não converteu apenas indivíduos isolados, mas famílias extensas dedicadas à atividade rural

³⁶ Manuel da Conceição nasceu em São Paulo, mas, após a morte de sua mãe, foi enviado para Sorocaba, para ser educado por um tio que era padre. Desde jovem, teve contato com estrangeiros protestantes, com os quais aprendeu a língua germânica e também passou a ter acesso a material teológico protestante por meio de Henrique Laemmert, editor no Rio de Janeiro. Tornou-se padre em 1845, mas destoava do modelo convencional: não ouvia confissões, não cobrava por emolumentos (batismos, matrimônios, entre outros) e, durante seu ministério, passou por diversas crises vocacionais, enfim, um conjunto de acontecimentos que causavam incompreensão e lhe renderam a alcunha de “padre protestante” e de “padre louco”. Por precaução, as autoridades diocesanas o mantinham como vigário encomendado. Dessa forma, não passava muito tempo nas paróquias e assim se diminuía o risco de expor os fiéis a uma influência destoante por um longo período. Durante 15 anos, serviu como padre em uma dezena de paróquias. Conheceu Alexandre Blackford em Rio Claro, São Paulo, rompeu com a Igreja Católica, converteu-se ao presbiterianismo e, em 16 de dezembro de 1865, foi ordenado pastor. Como ministro presbiteriano, continuou com sua vida itinerante, percorrendo só, e na maioria das vezes a pé, várias cidades do interior paulista, mineiro e carioca. Seu trabalho religioso, sem planejamento prévio ou maior orientação, incomodava os missionários norte-americanos, que adotavam uma técnica mais ordenada, metódica. Não aconteceu um rompimento, mas Manuel da Conceição foi perdendo apoio e ficando cada vez mais solitário em sua missão, de forma que, de “padre louco”, passou a “pastor louco”. Adoecido e vivendo em condições extremas, faleceu no final de 1873 (LEONARD, 1981, p. 56-67; VIEIRA, 1980, p. 143-147).

e seus agregados (meeiros, parceiros), como as famílias Gouvêa, Cerqueira Leite, Garcia e Lima. Quando membros dessas famílias se mudavam para outras fazendas, localizadas em outras regiões, levavam consigo grande número de pessoas e criavam novas igrejas nesses locais, já com um número significativo de fiéis. Cabe lembrar também que a conversão de um padre ao protestantismo e sua elevação ao ministério pastoral não foi bem recebida nos meios católicos ultramontanos, gerando grande estardalhaço, sobretudo na imprensa (LEONARD, 1981, p. 57-64; MENDONÇA, 2008, p. 47-48; VIEIRA, 1980, p. 143-145).

A atuação presbiteriana prosseguiu e passou também a concentrar esforços na imprensa. Os presbiterianos criaram um jornal chamado *Imprensa Evangélica*, que daria suporte na publicação de materiais protestantes. Esse jornal, fundado por Ashbel Simonton e Alexander Blackford, ficou em atividade de 1864 a 1892, e contava com a colaboração de diversos escritores, entre intelectuais, políticos e funcionários públicos, boa parte deles liberais e maçons.³⁷ Entre os assinantes, encontravam-se políticos, autoridades públicas e até padres. A fundação desse periódico despertou uma reação na imprensa católica ultramontana e várias reclamações do clero, mas, como nada obtiveram junto às autoridades, passaram a criar jornais ultramontanos, como forma de enfrentamento. Além da imprensa, os presbiterianos destinaram ampla atenção à questão educacional (prática comum nos meios protestantes), visto como meio de atrair as elites locais mediante o bom nível de ensino ofertado, tido por moderno. Merece destaque a fundação da Escola Americana, na década de 1870.

Em 1865, os missionários reuniram-se em Concílio e criaram o primeiro presbitério (unidade regional eclesiástica), reunindo, então, as três igrejas existentes no Brasil (Rio de Janeiro, São Paulo e Brotas) e, dois anos depois, com o objetivo de formar novos pastores nacionais, fundaram, no Rio de Janeiro, o primeiro seminário (1867-1870), que iniciou suas atividades com quatro seminaristas oriundos de São Paulo.

³⁷ *Imprensa Evangélica* (1864-1889) foi um periódico bimensal, fundado por Ashbel Simonton e por Alexander Blackford, na capital do Império, e que perdurou por 25 anos. Foi um avanço, pois permitiu um espaço para a publicação de assuntos teológicos protestantes, tema que até então só era tratado pelo Dr. Robert Kalley em alguns artigos publicados na imprensa carioca. A primeira publicação foi datada de 05/11/1864 e despertou reações hostis do clero e de jornais ultramontanos, como o *Cruzeiro do Brasil*, que solicitaram das autoridades o impedimento da atuação desse periódico. Não atendidos, uma das medidas tomadas pelo clero para combater o folhetim protestante foi o de criar e/ou incentivar a fundação de jornais ultramontanos em várias províncias do país (Pernambuco, Pará, Rio de Janeiro, Bahia, Porto Alegre, entre outras). Apesar da reação, a *Imprensa Evangélica* contava com bons escritores/colaboradores, como Manuel da Conceição, Antônio José dos Santos Neves (1827-1874), Júlio César Riberio Vaughan (1845-1890), Dr. Miguel Vieira Ferreira (1837-1895), Tavares Bastos, Saldanha Marinho, Carl Von Koseritz (1830-1890), entre outros, o que assegurava uma boa recepção para além dos redutos protestantes, nos meios liberais e maçônicos (VIEIRA, 1980, p. 145-149; VICENTE, 2014, p. 75; FEITOZA, 2012, p. 70; LIMEIRA, 2011, p. 12-13).

A atuação dos primeiros missionários foi intensa e coube a eles também lidar com certos aspectos da religiosidade brasileira (espiritualismo, misticismo) que se chocavam com a formalidade de sua formação espiritual. Tais questões, por vezes, levavam a incompreensões (como no caso de Manuel Conceição) e até a divisões internas, como a ocorrida em 1879, quando membros da igreja do Rio de Janeiro, liderados por Miguel Vieira Ferreira (1837-1895) e seus familiares, romperam com a Igreja Presbiteriana e fundaram uma denominação própria, nomeada Igreja Evangélica Brasileira (MATOS, 2011, p. 11; LEONARD, 1981, p. 68-70).³⁸

Conforme já apontamos, a Igreja Presbiteriana do Sul dos Estados Unidos também enviou missionários para atuarem no Brasil, principalmente em São Paulo, na região de Santa Bárbara do Oeste e de Campinas, locais em que se estabeleceram grande número de imigrantes confederados no contexto da Guerra Civil norte americana (1861-1865). Os imigrantes sulistas chegaram na região por volta de 1866 e, dois anos depois, o Sínodo Presbiteriano da Carolina do Sul enviou os missionários Edward Lane (1835-1892) e Georg Nash Morton (1841-1925) para São Paulo. Nos anos iniciais, os esforços foram concentrados na assistência religiosa entre os norte-americanos, mas, com o passar do tempo, o trabalho foi expandindo para outras regiões do país, a exemplo dos missionários William LeConte (1846-1876) e John Rockwell Smith (1846-1918), enviados para o Recife, em 1873. Como prática comum nos meios presbiterianos, também se atentaram para a questão educacional, fundando, em Campinas, o Colégio Internacional.

O trabalho efetivado pelo ramo sulista dos presbiterianos resultou na criação dos presbitérios de Campinas e de Minas, em 1886. E juntamente com a missão presbiteriana do Norte e com lideranças nacionais emergentes, participaram da criação do presbitério do Recife, em 1888. Ainda em 1888, logo após o fim da escravidão, os dois ramos presbiterianos (oriundos do Norte e do Sul do Estados Unidos) se uniram e formaram o primeiro Sínodo nacional (Conselho de Presbitérios), fato que marcou a autonomia eclesiástica da Igreja Presbiteriana

³⁸ Miguel Vieira Ferreira nasceu em São Luiz do Maranhão, filho de uma família ilustre, que listava, em suas fileiras, deputados, senadores, juizes do Supremo Tribunal de Justiça e generais do exército. Formou-se em física e matemática no Rio de Janeiro. Fez carreira no exército (coronel), atuou no Corpo de Engenharia e foi membro da comissão responsável pela demarcação dos limites territoriais entre Brasil e Peru. Muito atuante na vida política, foi um dos fundadores do Movimento Republicano na década de 1870. Apesar de ser racionalista, chegou a frequentar sessões espíritas kardecistas e também cultos na Igreja Presbiteriana do Rio de Janeiro. Em um desses cultos, ministrados por Alexander Blackford, teve um “transe”, uma “visão” e se converteu. Tornou-se presbítero, atuou no Rio de Janeiro, São Paulo e Minas Gerais, contudo não conseguia abandonar o misticismo. Narrava sua conversão (visão) e pregava um contato “direto” com Deus, o que contrariava a doutrina presbiteriana de um contato não direto, mas mediado por meio da Bíblia. Chegou a ser suspenso da Igreja Presbiteriana e, por fim, deixou-a e fundou uma Igreja própria, em 1879, com 27 membros, que, devido ao prestígio de Miguel Vieira, foi rapidamente regularizada pelos órgãos governamentais (LEONARD, 1981, p. 68-70; VIEIRA, 1980, p. 152-158).

Brasileira, visto que transferiu para os concílios nacionais a responsabilidade do governo eclesiástico (MENDONÇA, 2008, p. 49; RIBEIRO, 1973, p. 19-20; CAVALCANTI, 2001, p. 75).

Por certo, uma das igrejas protestantes que obteve maior sucesso no sentido de conversões foi a Batista. A primeira tentativa de implantação do trabalho missionário iniciou-se nos primeiros anos da década de 1860, com a chegada de Thomas Jefferson Bowen (1814-1875), mas dificuldades de adaptação e a contração de doença resultou em um retorno precoce do pastor aos Estados Unidos, ficando apenas alguns meses no Brasil. O trabalho prosseguiu na região de Santa Bárbara do Oeste, visto que, entre os imigrantes sulistas, existiam muitos batistas, até mesmo pastores. Esse grupo de imigrantes organizou duas igrejas na região, por volta de 1871, mas não objetivavam expandir a fé para os brasileiros, e sim preservar a religião dos imigrantes batistas.

A missão Batista iniciou-se de fato nos anos de 1881 e 1882, com a chegada de dois casais de missionários, os Bagby, William Buck (1855-1939) e Anne Luther (1858-1942), e os Taylor, Zacarias Clay (1851-1919) e sua esposa Katherine Steves Crawford (1862-1894), auxiliados pelo ex-padre que se tornaria o primeiro pastor batista brasileiro, Antônio Teixeira de Albuquerque (1840-1887). Após passarem um período em São Paulo, rumaram para a província da Bahia, onde organizaram, em 1882, a primeira Igreja Batista do Brasil para Brasileiros, na cidade de Salvador. Início modesto, contava apenas com cinco membros, um deles brasileiro, mas alcançou grande crescimento nos anos iniciais, com a conversão de mais fiéis e a instalação de pontos de pregação pela cidade. Em 1884, abriram uma nova frente de trabalho no Rio de Janeiro e, no desfecho do período imperial, já contavam com jornais de circulação nacional e igrejas espalhadas por diversas regiões do país (MATOS, 2011, p. 12; MENDONÇA, 2008, p. 50; CAVALCANTI, 2001, p. 78-80).

O grupo religioso mais tardio a implantar missões no Brasil foi o da Igreja Protestante Episcopal dos Estados Unidos da América. Apesar do grande impacto do trabalho precursor de Richard Holden (1828-1886), que atuou por alguns anos (1861-1865) no Pará, na Bahia e, depois, no Rio de Janeiro, quando se aproximou do Dr. Robert Kalley e dos Congregacionais. Richard Holden, percorreu várias regiões do norte brasileiro, distribuindo Bíblias e panfletos evangélicos, publicou artigos na imprensa dos locais onde residiu e também traduziu vários hinos para a língua portuguesa. Sua intensa atividade despertou reação católica, principalmente entre os ultramontanos, como o bispo do Pará, D. Antônio de Macedo Costa. Richard Holden deixou o Brasil no início da década de 1870 e o trabalho episcopal só foi reiniciado no alvorecer

do período republicano (1888-1889), com a chegada dos missionários James Watson Morris (1874-1954) e Lucien Lee Kinsolving (1862-1929), que se estabeleceram em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul (MATOS, 2011, p. 12; SANTOS, 2010, p. 107; MENDONÇA, 2008, p. 50-51).

Apesar de serem religiões de mercado aberto, as diversas denominações aqui implantadas, a partir da década de 1830, não eram estanques, relacionavam entre si e também com o protestantismo de colônia, de forma quase sempre harmoniosa.³⁹ Tais grupos religiosos souberam tirar proveito das brechas existentes, seja na legislação, seja no discurso de modernidade atrelado ao fomento da imigração e até mesmo na difícil relação entre Igreja Católica e Estado brasileiro que, em alguns momentos de atritos, enfraquecia a religião dominante e colocava contra ela liberais de vários matizes. Assim, as religiões protestantes conseguiram adeptos e apoiadores em diferentes setores da população, com destaque para elementos notáveis da sociedade,⁴⁰ como membros da nobreza, políticos liberais, empresários,

³⁹ Modelo adotado pelas missões norte-americanas, na qual denominações diferentes competiam entre si, pela adesão espontânea dos seguidores. Diferente do modelo de “Igreja Oficial”, no qual existe um entrelaçamento constitucional entre Igreja e Estado, pelo qual a primeira recebe apoio e proteção do segundo, para o qual presta serviços. As diversas igrejas que aqui aportaram se apresentaram como organizações religiosas independentes, ou seja, não franqueadas pelo Governo, o que forçava cada uma delas a desenvolver uma evangelização eficaz que a distinguisse das demais e, assim, convencer elementos da população local da superioridade da sua forma religiosa. Tarefa difícil, visto que o entendimento sobre religião que traziam se diferenciava em muito do aqui praticado há séculos (CAVALCANTI, 2001, p. 62-63).

⁴⁰ A prática de manter relações cordiais, amigáveis e, em alguns casos, até de cooptação entre elementos de destaque social foi recorrente entre os protestantes, tanto os de imigração, quanto os de missão, e rendia-lhes ajuda e parcerias em expedientes diversos, como a proteção legal e, em alguns casos, até policial contra as sevícias de católicos mais exaltados. Isso garantia a expansão protestante por regiões afastadas dos grandes centros, o subvencionamento de pastores por parte do Governo para atender as novas colônias imigrantes, o auxílio financeiro para a compra de terrenos e a construção de templos, orientações jurídicas nas mudanças nas leis e até fomentava uma maior aceitação social do novo credo. No geral, as relações não ultrapassavam a barreira da amizade (sem conversão), a exemplo do contato que Pedro II estabeleceu com diversos personagens protestantes (Dr. Kalley, Dr. Lippold, Fletcher), chegando a visitá-los para tratar de assuntos diversos (cultura, viagens, estudos acadêmicos). Alguns desses contatos com notáveis resultavam em auxílios diretos, como o dos imigrantes luteranos em Petrópolis, que obtiveram várias conquistas (doação de terrenos, serviço pastoral) por intermédio do influente major Koeler. A amizade dos presbiterianos Alexander Blackford e Emanuel Vanorden (1839-1917) com figuras, como os políticos e jornalistas Tavares Bastos e Saldanha Marinho, em diversos momentos, resultou em proteção contra abusos de autoridades policiais, estabelecimento de escolas e orientações jurídicas, como no episódio da regulamentação das igrejas por ocasião do Decreto nº 3.069, de 1863. Por vezes, tais aproximações resultavam em conversões, como as ocorridas em 1859, das damas da corte, D. Gabriela e D. Henriqueta, familiares do marquês de Paraná e do barão de Santa Maria, batismos que quase causaram a expulsão do Dr. Robert Kalley do Brasil. Os batistas, por sua vez, obtiveram sucesso junto aos Nogueira Paranaguá, no Piauí, família de ricos proprietários de terras e de lideranças políticas (deputados, senadores, governadores de província). Contudo, foi entre os presbiterianos que a prática de atrair membros em meio a elites urbanas e rurais foi observada com mais clareza. Entre as fileiras de seus membros, encontram-se nomes ligados à nobreza, a lideranças políticas e militares, além de intelectuais, profissionais liberais, industriais, comerciantes e destacados produtores rurais (CAVALCANTI, 2001, p. 75; ROSA, 2017, p. 187-189; RIBEIRO, 1973, p. 91; LEONARD, 1981, p. 95-103; VIEIRA, 1980, p. 140-160).

maçons, militares, intelectuais diversos, grandes fazendeiros e, de forma curiosa e provocante, ex-clérigos católicos.

O resultado numérico foi modesto, afinal, a conversão do elemento nacional a um credo estrangeiro exigia um custo social e identitário muito grande, pois o neófito teria que abandonar sua cultura para adotar um novo estilo de vida, o que, por vezes, significava duras sanções, como o afastamento de amigos e familiares e até dificuldades mais amplas, como sanções comerciais, profissionais e cerceamento a serviços públicos (casamentos, sepultamentos, escola para os filhos). Como exemplo, podemos citar o crescimento dos presbiterianos e dos batistas que, apesar de serem as denominações mais proselitistas, no alvorecer do período republicano, listavam poucos milhares de membros (presbiterianos, em 1890, quase cinco mil membros, entre adultos e crianças, depois de 31 anos de atuação; e batistas, após 8 anos de atuação, também em 1890, listavam 312 fiéis ativos, adultos, pois eles não contabilizavam as crianças), isso em uma população com 14.333.915 habitantes (CAVALCANTI, 2001, p. 75-80; CAMARGO, 1973, p. 111-114; IBGE, 1900).

Contudo, essas diversas denominações estabeleceram bases sólidas, seus pastores foram reconhecidos oficialmente, realizavam ofícios com validade jurídica – como casamentos -, fundaram igrejas e escolas em todas as regiões brasileiras, e criaram seminários para formar seus pastores, fomentando a nacionalização das igrejas. Enfim, esses fatores contribuíram para a rápida expansão do protestantismo, principalmente nos anos iniciais da República, período de liberdade religiosa plena, ao menos na legislação, e de reestruturação interna da Igreja Católica, recém-separada do Estado.

CAPÍTULO II

O FORTALECIMENTO INSTITUCIONAL E A REAPROXIMAÇÃO COM O ESTADO

O início da Era pós-padroado

A década final do século XIX foi marcada por transformações “já anunciadas” no sistema político-administrativo do país que, por sua vez, impactaram diretamente na instituição Igreja Católica devido à sua relação histórica com o Estado Monárquico. Essa relação entre as duas esferas, religiosa e política, pautada em um modelo de tutela por parte do Estado, em diversos momentos no transcorrer do Oitocentos, demonstrou desgaste e colocou as instituições em rota de colisão. Não raro, em situações extremadas, caracterizadas pela interferência exacerbada de uma parte sobre a outra, Igreja e Governo traziam para a discussão a ideia de separação, que parecia despontar num horizonte próximo.

Contudo, na década de 1880, embora evidentes, os problemas se acalmaram num contexto de reaproximação com o poder imperial (renascença isabelina), mediante a expectativa de um Terceiro Reinado conduzido por Isabel, filha de Pedro II, tida por defensora dos ideais católicos, sucessão essa que foi frustrada pelo fim do regime em 15 de novembro de 1889 (AZZI, 1977b, p. 74).

Desde a década de 1850, uma certa “laicização” das camadas intelectuais brasileiras se ampliava e se tornava mais notória. O movimento republicano iniciado nos anos 70 se fortalecia em torno de bandeiras que pautavam o progresso e a modernidade, conquistando um número maior de adeptos em meios importantes da sociedade brasileira, como políticos liberais e parcelas insatisfeitas dentro de grupos tradicionais como grandes produtores e militares. Nesse contexto, a defesa da secularização do país ganhou impulso, pois a Igreja atrelada ao Império representava o “atraso” que o projeto republicano, portador da modernidade, queria extirpar.

A Igreja Católica era considerada por muitos uma instituição conservadora e retrógrada desde os anos iniciais do Império, conforme atestam os discursos de políticos de diversas correntes, padres entre eles, que atuaram como deputados nas Legislações iniciais. Essa imagem de uma instituição contrária à liberdade de consciência, monopolizadora, de um clero “jesuítico” e “romano”, ficou mais evidente e foi intensamente explorada no contexto da

Questão Religiosa que opôs o catolicismo ultramontano de alguns bispos a uma massa heterogênea composta por regalistas, políticos liberais, positivistas e livres pensadores que saíram em defesa da maçonaria, instituição da qual muitos já faziam parte.

A anistia dos bispos realizada em setembro de 1875 não apagou essa imagem negativa da Igreja ante aos “setores modernos” da sociedade, pois, considerada legítima representante de um passado que incomodava, era acusada juntamente com o regime político da qual estava imbrincada, de impedir o progresso e de manter o povo acorrentado no atraso e na ignorância (IRSCHLINGER, 2014, p. 1139; AQUINO, 2012, p. 146).

A Proclamação da República deixou os dirigentes da Igreja Católica, sobretudo bispos e internúncio, em estado de alerta, afinal, “secularização” era um termo recorrente nos meios liberais e esse processo de ruptura poderia ocorrer de diversas maneiras. Em casos mais graves e traumáticos, esses dirigentes da ICAR poderiam sofrer violências, prisões, expulsões e expropriação de patrimônio. Embora não de modo radical, o Governo Imperial já vinha adotando uma agenda de secularização do Estado, e a Igreja Católica já passava por um processo de enfraquecimento institucional, pois estava perdendo o controle legal de algumas áreas, como a exclusividade do culto cristão, que foi obrigada a compartilhar com anglicanos, luteranos e diversas correntes missionárias protestantes que, de forma limitada, tiveram sanção legal para atuar no país.

Nesse contexto de abertura religiosa motivada sobretudo pela imigração, pautas liberais progressistas foram aos poucos sendo aprovadas, fazendo com que a Igreja Católica perdesse mais monopólios. Assim, os protestantes passaram a construir escolas, realizar casamentos, obter registro cartorial de seus filhos e local para sepultar seus mortos em cemitérios públicos. A expansão do catolicismo também era cerceada por outros atos do governo, que evitava “colar” as novas paróquias instituídas pelos bispos,⁴¹ deixava sés vacantes por longos períodos, desviava parte do corpo religioso para ocupar funções burocráticas e até impedia via legislação o deslocamento dos bispos para fora de suas dioceses sem licença prévia do Governo Imperial, levando ao isolamento regional dos prelados e dificultando o planejamento e a execução

⁴¹ No intuito de evitar a oneração da folha eclesiástica, a Coroa colava poucas paróquias (legalmente constituída), pois os párocos colados recebiam a paróquia como benefício perpétuo (côngrua), mas os bispos, inclinados a atenderem às necessidades da população (espirituais e civis, registros diversos, como nascimento, casamento, óbitos), criavam paróquias não coladas, nas quais os sacerdotes encomendados (provisórios), que não eram remunerados diretamente pelo Governo, dependiam basicamente das taxas cobradas da população local, os emolumentos, conhecidos como “pés-de-altar”, valores pagos originalmente de forma espontânea por batismos, missas, enterros, casamentos, confissão, comunhão e conhecenças, espécie de dízimo pessoal sobre os lucros obtidos com as artes e ofícios (LIMA, 2014, p. 51).

conjunta de trabalhos pastorais. Além disso, diversas medidas foram tomadas para estancar o recrutamento de novos quadros para ordens religiosas e os conteúdos ministrados nos seminários eram controlados por autoridades civis. O confisco de bens patrimoniais também não era novidade.

Enfim, existia um amplo precedente coercitivo que, desde o Império, atingia a Igreja Católica. Nos anos iniciais do regime republicano, a ICAR não era bem vista por muitos dos novos mandatários, pois representava um elo com o passado e, naquele passado, a Monarquia, o ambiente também era hostil. Assim, as previsões por parte das lideranças eclesiásticas não eram animadoras (MICELI, 2009, p. 21-23; RODRIGUES, 1981, p. 6; LUSTOSA, 1991, p. 25).

Contudo, o quadro obscuro que se desenhava não se concretizou. Cabe lembrar que a Igreja Católica, além do seu aspecto confessional, detinha também um caráter político, pois, apesar de ser uma confissão religiosa, possuía a peculiaridade de ser indissociável de sua representação jurídica, a Santa Sé, sujeito de direito internacional, semelhantemente aos Estados Soberanos. Esse peso político e simbólico foi levado em conta pelos líderes do novo regime implantado, de forma que, três dias após a proclamação, o Estado brasileiro, por meio do Ministro das Relações Exteriores, Quintino Bocaiuva (1836-1912) tomou a iniciativa de estabelecer comunicação com a Santa Sé, enviando uma carta ao representante papal em solo brasileiro (internúncio). Essa missiva assegurava que o Governo Provisório tinha interesse em manter as relações de amizade entre Brasil e Santa Sé (AQUINO, 2012, p. 147; ROSA, 2011, p. 1).

A atitude de Bocaiúva externava a complexidade da questão enfrentada pelos dirigentes brasileiros: imbuídos de implantarem a pauta de laicização, não poderiam desconsiderar também o caráter político-internacional da Igreja Católica, que projetava uma situação por si só já complicada – visto que se tratava da confissão religiosa da maioria da população que poderia não ver com bons olhos tais mudanças - para a esfera política internacional, extrapolando assim o aspecto religioso.

A nova República precisava obter reconhecimento externo e o apoio do papa tinha um peso simbólico e político muito grande. Dessa forma, apesar da separação que se avizinhava ter sido uma ação unilateral, pois foi decisão exclusiva do Estado brasileiro, a Igreja Católica, que pleiteava autonomia, mas não ruptura, não ficou totalmente alijada do processo, pois suas

lideranças alocadas no Brasil (bispos e internúncio) opinaram e exerceram pressão, ou seja, existiu uma certa negociação com o governo.

Menos de uma semana após a Proclamação da República, D. Luís Antônio dos Santos (1817-1891), arcebispo primaz do Brasil – portanto, ocupante do mais alto posto da hierarquia católica no país - enviou correspondência a Deodoro da Fonseca (1827-1892), chefe do governo provisório, saudando-o pelo novo regime estabelecido e aproveitando para pressionar o marechal a não tomar medidas anticlericais. Deodoro, por sua vez, encarregou o presidente do Estado da Bahia de ir pessoalmente ao arcebispo para agradecer os cumprimentos (FILHO, 1938, p. 281-282; RIBEIRO, 1991, p. 2; LUSTOSA, 1991, p. 21).

O projeto inicial de separação entre a Igreja Católica e o Estado foi redigido pelo então Ministro da Agricultura, positivista, Demétrio Ribeiro (1853-1933), na primeira quinzena de dezembro de 1889. Na proposta, estava incluída a separação das esferas religiosa e pública, a secularização dos cemitérios, a questão do casamento e dos registros civis, mas o ponto mais polêmico era em relação aos templos, que pertenceriam ao Estado, que os cederia aos sacerdotes católicos, contanto que os conservassem e os provessem – caso contrário, o Governo poderia cedê-los a qualquer outro sacerdócio. O governo poderia também facultar o mesmo templo ao uso de vários cultos, sem privilégio para nenhum. O texto não foi aprovado por parte dos demais ministros, de modo que Deodoro da Fonseca incumbiu a Rui Barbosa (1849-1923), Ministro da Fazenda e interino da Justiça, da redação de um novo projeto (RIBEIRO, 1991, p. 2-3).

A partir de então, estabeleceu-se uma linha de comunicação mais constante entre o representante do Governo, Ministro Rui Barbosa e membros da alta hierarquia da Igreja Católica, como D. Macedo Costa, bispo do Pará, que se encontrava no Rio de Janeiro para tratar problemas de saúde, e o internúncio Monsenhor Francesco Spolverini (1838-1918), representante da Santa Sé no país. As “negociações” ocorreram em dezembro de 1889, e os contatos se deram por meio de encontros e por trocas de correspondência.

Nas cartas dos representantes do clero, pleiteavam-se os interesses da Igreja no Brasil. Considerando sua importância histórica e social, religião da maioria do país, a Igreja solicitava liberdade de atuação e se posicionava contrária à separação, afinal, aceitá-la seria contradizer a doutrina oficial do catolicismo que condenava o estado laico. Nas cartas, existiam também apelos pessoais e políticos, pois D. Macedo Costa, que no passado fora professor de Rui Barbosa, lembrava-lhe suas “raízes católicas” e apontava que a Igreja possuía certo prestígio

junto a lideranças governistas, como Bocaiuva e até Deodoro (AZZI, 1976, p. 56-64; AQUINO, 2012, p. 58-60).

Em 7 de janeiro de 1890, foi instituído o Decreto nº 119-A, que seria o marco legal da separação entre as esferas religiosa e política. Pelo primeiro artigo, o Governo, tanto em nível federal como estadual, eximiu-se de expedir leis e regulamentos no tocante à organização interna de qualquer religião e extinguiu também as “diferenças entre os habitantes do país” por motivo de crença religiosa no contato entre indivíduo e Estado (BRASIL, 1890). Os artigos 2º e 3º do citado Decreto garantiram a liberdade de culto a todas as confissões religiosas, tanto em nível individual (fiel) quanto em nível coletivo (igrejas, associações e institutos). O artigo 4º é o mais central do Decreto, pois extinguiu o “padroado com todas as suas instituições, recursos e prerrogativas”, encerrando, dessa forma, uma união histórica entre Igreja e Estado no Brasil que causava muitos problemas, conforme trabalhamos ao longo do capítulo primeiro. O artigo 5º discorreu sobre a liberdade das igrejas para administrar os seus bens – emancipação relativa, pois o texto ainda aludia à legislação de mão-morta. Por fim, o 6º artigo informou que o Governo Federal continuaria a manter a cômputo e subvencionaria pelo período de um ano as cadeiras dos seminários (BRASIL, 1890).

Rui Barbosa procurou, em seu decreto, acomodar as reivindicações de grupos bem antagônicos. De um lado, políticos liberais e positivistas, boa parte filiada à maçonaria, organização que teve envolvimento direto no mais emblemático conflito entre a Igreja Católica e o Estado, chegando a resultar na prisão de bispos. Do outro lado, o ministro não podia desconsiderar parte das questões pleiteadas pela Igreja Católica, representada por uma pequena elite eclesiástica, mas que possuía um amplo prestígio em níveis nacional e internacional.

A partir da publicação do Decreto nº 119-A, deu-se impulso ao processo de secularização. A separação das esferas religiosa e política ocorreu ao ponto de Demétrio Ribeiro, autor da primeira proposta, considerar o texto de Rui Barbosa, em alguns aspectos, similar ao seu. Contudo, a liberdade de culto e a manutenção das propriedades eclesiásticas, que eram as duas principais bandeiras sustentadas por D. Macedo Costa e pelo internúncio Monsenhor Francesco Spolverini, foram preservadas. O clero católico obteve ainda, pelo período de um ano, o pagamento das cômputos e de alguns gastos da Igreja, proposta emendada pelos esforços de Campos Sales (1841-1913), ocupante da pasta da Justiça e que configurava uma medida compensatória, afinal o trabalho cartorial do Estado ainda era realizado por clérigos (AQUINO, 2012, p. 61-63; RIBEIRO, 1991, p. 3).

Como resultado, na tentativa de atender aos variados interesses envolvidos, o Decreto não agradou por completo a nenhum grupo (clerical e anticlerical) e, como todos estavam cientes do caráter transitório dessa legislação, que teria vigência até a promulgação da nova Carta Constitucional na qual se estabeleceriam os ditames definitivos, tal medida desencadeou um período de debates e discussões sobre a matéria religiosa que só chegaria ao fim em 24 de fevereiro de 1891, com a nova Constituição.

Ainda nessa perspectiva de secularização, uma semana após o Decreto nº 119-A, o governo publicou o Decreto nº 155-B, primeiro calendário republicano, e instituiu os dias de festa nacional, no qual observa-se a exclusão de todos os feriados estritamente religiosos, até mesmo o Natal.⁴² O governo, no decorrer de 1890, continuou a legislar em matéria religiosa. Em 24 de janeiro, publicou o Decreto nº 181, promulgando a lei sobre a obrigatoriedade do casamento civil, reforçando-a com prisão e multa para os sacerdotes que celebrassem cerimônia religiosa antes do ato civil (Decreto nº 521, de 26 de junho de 1890). Em 27 de setembro, os cemitérios foram secularizados pelo Decreto nº 789.

O rompimento do silêncio das lideranças católicas

De certa forma, a Proclamação da República e as decisões tomadas pelos dirigentes do país, no sentido de implementar um Estado laico, encontraram um episcopado debilitado. Diversos bispos estavam idosos e doentes – inclusive D. Macedo Costa, o mais destacado entre eles -, eram conservadores, formados em sua maioria nas escolas dos antigos bispos de Mariana e de São Paulo, D. Antônio Viçoso e D. Antônio Melo, partidários de uma abstenção do clero em relação à política e da manutenção do “status quo”. Alguns bispos eram declaradamente monarquistas, sobretudo os bispos de Mariana, D. Antônio Maria Correia de Sá Benevides (1836-1896) e seu coadjutor, D. Silvério Gomes Pimenta (1840-1922), que chegou a escrever, no final de 1889, para o imperador deposto, defendendo a monarquia, relatando que os brasileiros ficaram “Órfãos” e atribuindo os acontecimentos recentes, relativos ao 15 de novembro, como “violência de poucos” e que o “trono da Família Imperial será eterno no coração dos brasileiros” (PIMENTA, 1889).

⁴² Ainda em 1890, a questão da extinção dos feriados religiosos causou incompatibilidade com os costumes tradicionais. Ribeiro (1991, p. 9) relata um interessante caso ocorrido durante a Semana Santa do referido ano, quando o governo, pressionado pelos funcionários públicos, dispensou do ponto aqueles que não comparecessem aos locais de trabalho motivados por convicções religiosas.

O aspecto da “liberdade” em relação ao Estado era bem visto por parte dos bispos, mas a ruptura incomodava, afinal, o Estado laico era condenado pela doutrina católica e os bispos brasileiros, apesar de se oporem a algumas facetas do poder imperial, eram defensores do Trono, considerado como bastião de uma ordem social na qual a Igreja Católica ocupava um lugar privilegiado (AZZI, 1986, p. 35).

A atitude inicial dos bispos em relação ao golpe que proclamou a República foi de expectativa e silêncio. Mas, após a publicação do Decreto nº 119-A, a internunciatura agiu de forma rápida, articulando uma série de contatos com o episcopado brasileiro. Foi enviada carta circular reservada aos bispos, indagando-os sobre diversos assuntos, como: ensino religioso, número de escolas católicas, propriedades das ordens religiosas, enfim, as condições nas quais se encontravam as dioceses. O internúncio também procurou saber quais eram as impressões que os bispos tinham acerca da nova situação política com a qual teriam de lidar. Outra atitude de Monsenhor Francesco Spolverini, motivada pelo Decreto nº 119-A, foi a de convocar uma reunião, com a presença de todos os bispos, que seria realizada em março de 1890, nas dependências do Seminário Episcopal de São Paulo (AQUINO, 2012 p. 63-64; RODRIGUES, 1981, p. 5).

Cerca de dois meses após o Governo romper com a Igreja, a alta hierarquia católica brasileira manifestou-se pela publicação da primeira *Carta Pastoral Coletiva do Episcopado Brasileiro*. Essa demora em tomar posição chegou a fomentar publicações em jornais da época, como o *Correio Paulistano*, nas quais articulistas indagavam sobre a “mudez dos sinos das catedrais” (AZZI, 1976, p. 49). Intitulada “*O episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis da Igreja do Brasil*”, a carta foi redigida por D. Macedo Costa, valendo-se, em boa parte, de conteúdo já trabalhado em correspondências enviadas a Rui Barbosa no contexto de negociação anterior à promulgação do decreto. O documento recebeu adesão (assinatura) de todos os bispos brasileiros, incluindo os monarquistas.

Assim, se o Decreto nº 119-A pode ser considerado o marco legal da separação, a *Pastoral Coletiva* de 19 de março de 1890 possui a peculiaridade de ser o primeiro documento colegiado dos bispos que, amparados pela internunciatura, apresentou o posicionamento público-oficial da Igreja Católica do Brasil em relação à decisão do Governo de separar as esferas política e religiosa.

Para o episcopado, o período que atravessavam era de crise, e como tal, marcado por indefinições e perigos reais, mas que, dependendo das decisões tomadas no tocante à religião,

as previsões apocalípticas que se desenhavam poderiam ser evitadas. Os bispos se referem à situação que viviam da seguinte forma:

Melindrosa, cheia de perigos, de imensas consequências para o futuro, dignos cooperadores e filhos amados, é a crise, que, neste revolto período de sua história, vai atravessando nossa pátria. Crise para a vida ou para a morte. Para a vida, se todo o nosso progresso social for baseado na religião, para a morte se não for [...] (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Na citada carta pastoral, os clérigos analisam as características do poder terreno (político) e fazem um contraponto com o poder espiritual da Igreja. Na concepção dos prelados, o poder da Igreja é superior, pois ela é representante de Deus e visa à felicidade eterna, enquanto o poder do Estado é limitado, tendo em vista seu objetivo de felicidade temporal. E, em tom de alerta, ressaltam que, embora o “Trono” tenha caído, o “Altar” permaneceu de pé, sustentado pela “fé do povo e pelo poder de Deus”, de modo que a queda do trono deve ser entendida como lição divina, lição essa para a qual o novo governo devia se atentar (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Ao tratar diretamente da separação das esferas política e religiosa, percebemos duas imagens divergentes: primeiro, os bispos se definem contra a ruptura. Eles se encontravam em uma situação complicada, pois não podiam refutar os preceitos da Igreja (proposição 55 do *Syllabus* de Pio IX), que preconizava a união entre os dois poderes, e apontavam a separação como um erro. Portanto, lamentavam o ocorrido:

Ó Santa Igreja Católica! Igreja do Deus Vivo! Eis-te, pois, privada da coroa de honra com que nesta terra te cingiram a fronte os nossos maiores, os ínclitos estadistas que fundaram a nossa nacionalidade! [...] eles te mantiveram no posto soberano que já ocupais, e consagraram na carta constitucional os foros que já tinhas e terás sempre, de Igreja do povo brasileiro (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Contudo, os bispos admitiam que o novo regime, ao extinguir o padroado, libertava a Igreja de um jugo pesado; e reconheciam o poder republicano, baseados nos textos paulinos que expressam que toda autoridade procede de Deus, de modo que “aquele que resiste ao poder, resiste as ordens de Deus” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a). Mas argumentam que a Igreja Católica não desejava a ruptura, e sim uma maior autonomia. Ponderam que “independência não quer dizer separação” e apontam o modelo de união que interessava ao clero:

[...] exigimos a união entre os dois poderes [...]. Mas, notai bem, não queremos, não podemos querer essa união de incorporação e de absorção, como tem tentado realizá-la certo ferrenho regalismo monárquico ou republicano – União detestável, em que o regime das almas constitui um ramo da administração pública [...] (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Em diversas partes do texto da carta pastoral, os bispos relembram aspectos amargos do padroado e pintam com cores bem vivas as dificuldades que enfrentavam:

Entre nós, a opressão exercida pelo Estado em nome de um pretenso padroado, foi uma das principais causas do abatimento da nossa Igreja, do seu atrofiamento quase completo [...]. Era uma proteção que nos abafava. Não eram só intrusões contínuas nos domínios da Igreja; era a frieza sistemática, para não dizer desprezo, [...] era a prática de deixar dioceses por longos anos viúvas dos seus pastores [...]; era o apoio oficial dado a abusos que estabeleciam a abominação da desolação no lugar santo; era a opressão férrea a pesar sobre os institutos religiosos [...]. Vedando-se o noviciado [...] e espiando baixamente o momento em que expirasse o último frade para se pôr mão viva sobre esse sagrado patrimônio chamado de mão-morta. Chegou-se até a perseguição! E a Igreja do Brasil viu com horror dois dos seus bispos, como se foram vis criminosos, condenados por sentença do Superior Tribunal de Justiça, a carregar baldes e a varrer pátios na Casa de Correção por quatro anos, porque ousaram manter a liberdade de consciência católica em face da prepotência do cesarismo (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Os bispos admitiam os danos do padroado sobre a Igreja e constatavam também a liberdade que se apresentava com o novo regime: “cumpre todavia reconhecer que, tal qual está redigido, assegura a Igreja Católica no Brasil certa soma de liberdade como ela nunca logrou no tempo da monarquia”, mas, como “príncipes” da Igreja, não podiam refutar seus ditames e aceitar a separação (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Mais difícil, porém, do que aceitar a separação – que, apesar de ser contra as leis da Igreja, possuía lá seus aspectos positivos - era concordar com a ampla liberdade religiosa que se estabelecia. Do ponto de vista católico, tal liberdade era ultrajante, pois igualaria, ou melhor, rebaixaria a Igreja Católica ao mesmo nível das demais denominações (SIMÕES, 2008, p. 31). As lideranças católicas se valiam de dois argumentos para questionar a imposição da liberdade religiosa: o primeiro era baseado na conaturalidade do catolicismo como religião dos brasileiros – de acordo com essa premissa, historicamente, o Brasil “sempre” foi católico. O segundo argumento, mais sólido do que o primeiro, baseava-se na chamada democracia numérica, pois a medida republicana desconsiderava o anseio da maior parte da população. Para os bispos, o interesse da maioria não foi observado. E, assim, ponderam:

[...] é lei, e lei soberana que a todos se impõe, a maioria. Só quando se trata da religião e dos interesses sagrados que a ela se prendem, é que vemos trocados os estilos; subvertido, calcado aos pés, não levados em conta alguma o princípio, tão proclamado pelo liberalismo moderno, da soberania do número, do poder incontestável das maiorias (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Para o episcopado, representado pela pena de D. Macedo Costa, só existia uma religião verdadeira. Logo, era inadmissível aceitar a liberdade religiosa, pois ela era entendida como equiparação – o que, do ponto de vista doutrinário, extrapolava a simples tolerância. Tanto é que, ao tratar desse assunto, os bispos entendem que aceitá-la seria o “suicídio” da Igreja, seria

“contradizer toda a sua história”, “renegar a sua própria essência”, “negar a verdade”, pois seria como conciliar o “princípio que todas as religiões são igualmente verdadeiras, ou que todas são falsas, ou que sendo uma só verdadeira, seja indiferente abraçar a esta ou outra; como se a verdade e o erro tivessem os mesmos direitos perante a consciência!” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

A ruptura estava posta e os bispos reconheciam isso: “É um fato: o Brasil não é mais uma potência católica!”. E apesar de entenderem o momento como “clamorosa injustiça praticada contra a Igreja Católica”, não se posicionaram contra o novo regime, pois argumentavam que “a Igreja é indiferente a todas as formas de governo. Ela pensa que todas podem fazer a felicidade temporal dos povos, contanto que estes e os que governem não desprezem a religião”. De certa maneira, a alta hierarquia eclesiástica até prediz um apoio, embora condicionado a uma não interferência estatal: “basta que o Estado fique na sua esfera. Nada tente contra a religião”. Dessa forma, nos dizeres dos bispos, conflitos seriam evitados e a “ação da Igreja será, para o Estado a mais salutar; e os filhos dela, os melhores cidadãos, os mais dedicados a causa pública, o que derramarão mais de boamente o seu sangue em prol da liberdade da pátria” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

O episcopado sabia que o texto do decreto poderia passar por mudanças, para bem ou para mal, por isso, sinalizaram para o governo um repúdio ao modelo de separação ocorrido na França, marcado por abusos, e pedem que tais atos “não se repitam aqui; como o clero foragido, guilhotinado, afogado, metralhado; as Igrejas fechadas ou profanadas, umas feitas armazéns, outras estribarias; culto católico interrompido; crucifixos atirados ao rio Sena [...]” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a). Tais atitudes foram condenadas pela comunidade internacional, comunidade essa pela qual a República Brasileira teria que obter reconhecimento. Portanto, os bispos advertem que europeus e americanos “não olhariam de melhores olhos para nós se cáissemos em imitá-lo” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Na concepção do episcopado, o modelo americano teria que ser o de referência, pois lá, apesar do catolicismo ser minoria, asseguraram diversos direitos, como o de manter propriedades e o de possuir escolas e universidades. E, assim, anseiam: “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!” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

No decorrer do extenso texto da carta pastoral, os bispos analisam também, artigo por artigo, o Decreto nº 119-A e suas implicações perante a Igreja Católica. Também se valem da pastoral coletiva para pressionar os legisladores constituintes, que seriam responsáveis por estabelecer de fato a nova Constituição do país e, de forma direta e específica, listam as principais causas pleiteadas pela Igreja:

[...] não se consigne, pois na Carta Constitucional da República Brasileira uma palavra que ofender possa a liberdade da consciência religiosa do país que é, na sua quase totalidade, Católico, Apostólico, Romano! Não tolham os altos poderes da república o direito que temos, e já nos reconheceram, de sermos absolutamente livres, nós, católicos, de crer nos nossos dogmas, de praticar a disciplina de nossa religião, sem a mínima oposição do poder civil. Não ponha a república estorvos às nossas profissões religiosas e às vocações sacerdotais; não condene os sacerdotes católicos ao exercício das armas, violando a consciência deles e as leis da Igreja, que lhes proíbem tais exercícios, como incompatíveis com as funções sagradas e pacíficas do seu sagrado ministério; não nos prive da posse e administração de nossas propriedades, não estabeleça escolas sem Deus (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

Por fim, o documento pastoral exorta os católicos a observarem os preceitos religiosos, a difundirem o evangelho, a atuarem na imprensa – área de constante preocupação dos bispos, pois, nos meios letrados, o prestígio da imprensa ofuscara o do púlpito - e nas obras sociais, chamando-os para a ação, pois “É hora de surgir do sono, de despertar da inércia, de estimular os brios, de agir com valor [...] de combinar um grande e generoso esforço para defender, restaurar e fazer florescer a nossa religião e salvar nossa pátria” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a). Essa ação, nos moldes ultramontanos, seria submetida e coordenada pela hierarquia: “Trabalhemos juntos, o Episcopado unido entre si e ao Sumo Pontífice, vós todos unidos ao Episcopado na grande obra da restauração da nossa religião, remédio eficacíssimo dos males da pátria” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a).

A *Carta Pastoral Coletiva* de 1890 e as demais que a sucederam são de grande importância para a compreensão do período, pois nelas encontramos o parecer oficial da mais alta hierarquia católica no Brasil. O documento demonstrou o posicionamento político da Igreja Católica que, apesar de reconhecer a separação como um fato, a todo momento enfatiza sua tradição e seu poder social de representar a fé da maioria da população e baseia-se nesse poder social para pressionar os líderes políticos do novo regime a tomarem decisões mais amenas em relação à instituição eclesiástica. A carta de 1890 aponta também a coesão dos bispos brasileiros, sob a liderança de D. Macedo Costa, que, seguindo as orientações diretas da Cúria Romana, conseguiu unir bispos, monarquistas em sua maioria, em torno de um projeto de aceitação do novo regime.

Contudo, o episcopado compreendia que o período o qual atravessava era transitório. Por isso, os bispos católicos nutriam grande expectativa em relação à nova *Constituição* a ser promulgada, da qual participavam diretamente de sua elaboração antigos desafetos da Igreja Católica, como Saldanha Marinho. Nessa conformidade, os bispos estavam atentos a todos os atos do governo.

O projeto constitucional e as pressões eclesiais

Em 22 de junho de 1890, o governo tornou público o Decreto nº 510, que corporificava o projeto da nova Constituição. Elaborado pela “Comissão dos 5” ou “Comissão de Petrópolis”, como também ficou conhecida – da qual faziam parte Américo Brasiliense de Almeida Melo (1833-1896), Francisco Rangel Pestana (1839-1903), José Antônio Pedreira de Magalhães Castro (1858-1939), Antônio Luiz dos Santos Werneck (1858-?), presididos por Saldanha Marinho -, o texto seria votado pela Constituinte e, antes de ser publicado, foi revisado (redação e conteúdo) por Rui Barbosa (Decreto nº 29, de 3 de dezembro de 1889; GOMES, 2006, p. 190).

Em diversos artigos, o projeto justificava a apreensão dos líderes da Igreja, pois impedia que clérigos, regulares e seculares se candidatassem às vagas do Congresso, ou seja, privava a instituição religiosa de possuir representantes diretos no parlamento (BRASIL, 1890, Art. 26). Também vetava “religiosos de ordens monásticas, companhias, congregações ou comunidades” cujos membros estivessem sujeitos a voto de obediência de se alistarem como eleitores (BRASIL, 1890, Art. 70, §1).

Para além do cerceamento na questão do direito eleitoral, princípio basilar da liberdade política, uma série de outros artigos impactava diretamente as reivindicações do clero católico. No artigo 10, a laicidade do Estado, implantada a partir do Decreto nº 119-A, foi preservada, pois estava vedado aos Estados e à União “estabelecer, subvencionar, ou embaraçar o exercício de cultos religiosos” (BRASIL, 1890), mas foi o artigo 72 que definiu de forma clara a situação da esfera religiosa na República:

Art. 72

[...]

§ 3º Todos os indivíduos e confissões religiosas podem exercer publicamente e livremente o seu culto, associando-se para esse fim, e adquirindo bens, observados os limites postos pelas leis de mão-morta.

§ 4º A República só reconhece o casamento civil, que precederá sempre as cerimônias religiosas de qualquer culto.

§ 5º Os cemitérios terão caráter secular, e serão administrados pela autoridade municipal.

§ 6º Será leigo o ensino ministrado nos estabelecimentos públicos.

§ 7º Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União, ou dos Estados.

§ 8º É excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos, ou ordens monásticas (BRASIL, 1890).

O projeto constitucional, além de preservar pautas já apresentadas no Decreto de separação e demais decretos secularizadores, como os que tratavam da gestão dos cemitérios e da obrigatoriedade do casamento civil, avançou ainda mais em algumas questões polêmicas, legislando sobre assuntos que há muito embaraçavam a relação Estado-Igreja, como o ensino leigo e o já histórico enfrentamento aos religiosos regulares, sobretudo os jesuítas. Cabe ainda ressaltar que o Art. 82 impôs a “todo brasileiro”, ou seja, sem isenção, a obrigatoriedade do serviço militar (BRASIL, 1890). Depreende-se do texto que as reivindicações do episcopado, mesmo com as “advertências em tons apocalípticos”, não foram levadas em consideração pelos redatores do projeto (FILHO, 1938, p. 284).

De forma similar, assim como o Decreto nº 119-A moveu a hierarquia católica e resultou na primeira reunião do episcopado e na elaboração de um documento coletivo que dava suporte ao posicionamento da Igreja Católica do Brasil, o projeto da Constituição motivou uma segunda conferência, ocorrida em agosto de 1890, em São Paulo, presidida por D. Macedo Costa, recém-nomeado Arcebispo da Bahia, primaz do Brasil, substituindo D. Luís Antônio dos Santos que havia se resignado de sua arquidiocese (MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 327). Contudo, diferente da *Carta Pastoral Coletiva*, escrita em rebuscada erudição, fundamentada nos dogmas canônicos e aberta à nação (ao clero e aos fiéis), mas que não surtiu grandes efeitos, agora a estratégia mudou e o novo documento elaborado pelo episcopado, mais sucinto que o primeiro, foi direcionado ao líder político do país, Manuel Deodoro da Fonseca, chamando-o a juízo, e foi entregue pessoalmente, por uma comissão de bispos, liderada por D. Macedo Costa.

Intitulado “*Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Exm. Sr. Chefe do Governo Provisório*”, o documento foi publicado paralelamente no jornal *O Apóstolo*, sempre na primeira página, nas edições 90, 91, 92 e 93, que vieram à lume na primeira quinzena de agosto de 1890. Meses depois, os bispos também viriam a distribuir cópias desse material entre os membros do Congresso Constituinte. Na *Reclamação*, os bispos se dizem assombrados com o anteprojeto constitucional, pois “os direitos e as tradições três vezes seculares desta nação

católica”, sob a “funesta influência de doutrinas radicalmente opostas”, ao entendimento católico, foram desprezados. Dessa forma, não tiveram outra opção, pelo bem da ordem pública, e por entender o amplo poder que goza o presidente, de procurá-lo. Logo no início do documento, os bispos transferem para Deodoro da Fonseca, que, no decorrer do texto, passa a ser chamado de “Sr. Marechal”, toda a responsabilidade acerca dos acontecimentos futuros, nos seus dizeres: “sendo por isso V. Ex. diante da história, da consciência e de Deus, o principal responsável dos males ingentes e profundos que à religião indubitavelmente não de acarretar aquelas cláusulas constitucionais [...]” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b).

Em diversas partes do texto da *Reclamação*, os bispos relembram a *Pastoral Coletiva*, as esperanças que nutriam, esperanças essas frustradas pela “acelerada redação desse documento gravíssimo”. Acusam o “ímpio positivismo” por esse ataque, e assim se posicionam:

Ver-nos-emos, pois, forçados, para bem-estar da nossa pátria, para salvar e firmar a ordem, a paz, o futuro da sociedade, a trabalhar sem descanso, em todos os terrenos legais, para obter a derrogação desse ato fundamental deturpado pela mácula do ateísmo. No entanto, nós, como Bispos e como cidadãos, levantamos, não contra a república, mas contra esse ateísmo legal [...] (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b).

Após esse início escrito em tons ríspidos, os bispos passam a “reclamar” de diversos pontos do projeto, tidos por eles como injuriosos. Além disso, questionam a “odiosa lei de exceção” que alija o clero nacional de um dos direitos fundamentais dos regimes republicanos, que é participar de forma ativa da política, ou seja, votar e ser votado, e ponderam que “Só no Brasil, Sr. Marechal, julga-se conveniente e decoroso nivelar os membros do clero nacional com os analfabetos, os sentenciados, os banidos, os mentecápios [...]” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b).

Na *Reclamação*, os bispos também discorrem acerca das ordens religiosas, sobretudo a dos jesuítas. Relembram a importância histórica dessa ordem, apontam sua grande contribuição no processo colonizador e enaltecem as atividades atuais desses padres no sistema de ensino, sobretudo, na formação dos membros da elite do país. E, em tom provocador, indagam “Por qual destes benefícios quereis vós expulsá-la da nossa terra? Ingratidão!” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b). E mais, os bispos questionam também sobre a proibição de se estabelecerem ordens religiosas no Brasil e alegam não conseguir compreender essa cláusula, “num regime de plena liberdade como o que se diz inaugurado em 15 de novembro”, e se valem de um exemplo bem caricato para ilustrar a situação:

[...] Se uma jovem quer atirar-se ao abismo da prostituição, a polícia da república abre alas respeitadas, e a deixa passar, dizendo: “está no seu direito, é livre de dirigir a sua vida como quiser!” Mas se ela se encaminha a um santo asilo para ali viver castamente

[...] “Alto lá, lhe diz a polícia, não tendes licença, isso é proibido pela constituição da república!” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b).

Ainda na abordagem relativa às ordens religiosas, os bispos passam a tratar, na *Reclamação*, do direito de propriedade, questionam a legislação de mão-morta e relembram ao destinatário palavras que ele proferiu a um bispo: “Dos bens das ordens religiosas não se há de tocar numa pedra sequer!” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b). As reclamações prosseguem: pautam a exclusão do ensino religioso nas escolas públicas e o casamento civil; apelam para o “patriotismo” de Deodoro da Fonseca e anseiam sua interferência; apontam o “ateísmo social” como ameaça e alertam sobre os riscos advindos pela “perseguição religiosa” que cria para todo o país uma situação de violência (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b). Após essas diversas ponderações, os bispos terminam o texto, demarcando de forma clara, e até combativa, o posicionamento da Igreja Católica do Brasil:

Seja, porém como for. Se, cerrando os ouvidos aos nossos patrióticos protestos, assentou o governo provisório de enveredar pelos caminhos tortuosos de uma política de violência [...]. Aceitaremos o repto [...]. Teremos em derredor de nós doze milhões de católicos. Usaremos energicamente de todos os meios legais para sustentar, sem desfalecimentos, os interesses sagrados da fé e da liberdade das almas. Ainda em ferros ou no exílio, à custa da própria vida, ergueremos com apostólica intrepidez a nossa voz em defesa da causa santa da religião. Não trepidaremos da luta (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890b).

O apelo remetido diretamente ao Chefe do Governo Provisório não surtiu muito efeito, pois, pouco tempo depois, foi publicado pelo governo um novo projeto constitucional, ou melhor, uma revisão do primeiro. O Decreto nº 914-A, de 23 de outubro de 1890, foi muito similar ao Decreto nº 510, ao qual deveria substituir. No tocante à esfera religiosa, poucas alterações foram feitas. Alguns artigos foram reescritos de forma a atender ainda mais a posição do Governo em detrimento da Igreja Católica, a exemplo do artigo 26, que trata dos indivíduos inelegíveis ao Congresso Nacional. Na primeira versão, o texto era sucinto: são inelegíveis “os clérigos e religiosos regulares e seculares de qualquer confissão”; já a nova redação praticamente nomeia todos os clérigos católicos, pois estabelece “Os religiosos regulares e seculares, bem como os arcebispos, bispos, vigários gerais ou forâneos, párocos, coadjutores e todos os sacerdotes que exercerem autoridade nas suas respectivas confissões” (BRASIL, 1890). Outra alteração se deu no artigo 72, parágrafo 8, que tratava dos jesuítas e demais ordens religiosas. Na primeira versão, o texto estava redigido da seguinte forma: “É excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos, ou ordens monásticas”. De forma provocativa, o novo texto trocou apenas uma palavra em relação à frase originária, ficando estabelecido que “*Continua* excluída do país a Companhia dos Jesuítas e proibida a fundação de novos conventos, ou ordens monásticas” (BRASIL, 1890, grifo nosso).

Nesse “jogo de tabuleiro” republicano, no qual cada parte movia suas “peças” em busca de um resultado positivo, o episcopado percebeu que suas ações, junto ao poder executivo, não alcançaram os objetivos ambicionados. Por isso, passaram a pressionar o Congresso (deputados e senadores), afinal, seria o Legislativo Federal que avaliaria, modificaria e aprovaria o texto proposto. Apesar de a maioria dos constituintes adotarem o catolicismo como religião, muitos eram influenciados por correntes e associações que as lideranças católicas identificavam como “hostis”, como o positivismo, o liberalismo, e a maçonaria. Podemos ainda ressaltar a existência de políticos, embora em pequeno número, adeptos ao protestantismo, como o senador Joaquim Nogueira Paranaguá (1855-1926).

Nessa perspectiva, cerca de duas semanas após a divulgação do “novo” projeto constitucional, os bispos remeteram um memorial aos constituintes. O documento “*O episcopado brasileiro ao Congresso Nacional*”, datado de 06 de novembro de 1890, relembra aos legisladores a importância dos assuntos religiosos:

Entre os assuntos variadíssimos que se terá de ocupar o primeiro Congresso da República [...] uma questão há que se vai impor fatalmente as suas deliberações: é a situação atual da Igreja Católica do Brasil [...]. Com efeito, nenhuma outra pode haver, nem de maior monta, nem de mais alcance, porque a ela, forçosamente se prende a sorte futura da pátria (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890c).

Assim, os bispos alertam que o trabalho de reconstrução política e social no qual o Congresso estava empenhado só teria sucesso se respeitasse a religião católica. E mais: citam as cláusulas entendidas como ofensivas à ICAR, relembram as tratativas e apelos infrutíferos junto ao poder executivo, e que, por não terem sido atendidos, apelam ao Congresso que eliminem do pacto fundamental da república os “princípios antinômicos da nossa fé católica”. Por fim, os prelados afirmam que estão fazendo a sua parte, de modo que “Sobre outros recairá a tremenda responsabilidade da agitação religiosa a que o sistemático esquecimento de nossos direitos vai forçosamente condenar o país” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890c).

Não só a elite católica pressionava os legisladores, mas também positivistas famosos, como Miguel Lemos (1854-1917) e Teixeira Mendes (1855-1927) que, ao lado de Benjamin Constant (1836-1891), foram os fundadores da Sociedade Positivista Brasileira e participaram da implantação da República. Chegaram até a desenvolver um projeto de Constituição próprio, que foi apresentado aos constituintes por intermédio do deputado Demétrio Ribeiro, em dezembro de 1890, mas que, devido às excentricidades do texto e o pouco fundamento em direito constitucional, não foi adotado pelos congressistas (GOMES, 2006, p. 192).

Por fim, em 12 de janeiro de 1891, às vésperas da votação definitiva da *Constituição*, D. Macedo Costa, valendo-se da sua autoridade de arcebispo primaz do Brasil, como um último esforço político, enviou uma “representação” à Assembleia Constituinte. No documento, o bispo expôs que é um equívoco de muitos considerar a Igreja Católica como inimiga do regime republicano, e apontou que as medidas anticatólicas privavam a maioria do povo de um direito. E em teor semelhante ao já utilizado anteriormente na *Carta Pastoral Coletiva*, na *Reclamação* ao Chefe do Governo Provisório e no *Memorial* enviado ao Congresso, o arcebispo fez severas advertências:

A separação violenta, absoluta, radical, impossível, como se está tentando estabelecer [...] perturba gravemente a consciência da nação, e produzirá os mais funestos efeitos, mesmo na ordem das coisas civis e políticas. Uma nação separada oficialmente de Deus torna-se ingovernável e rolará por um fatal declive de decadência até o abismo, em que a devorarão os abutres da anarquia e do despotismo (MACEDO COSTA, 1891).

E depois de relembrar uma vez mais os pontos reivindicados pela Igreja Católica, D. Macedo Costa discorreu sobre o poderio social que gozava a ICAR e as vantagens que o Estado obteria em continuar aliado a ela, pois

Não é sobre a força das armas que se fundam e mantem os Estados; mas sobre a justiça e o respeito dos sentimentos mais íntimos dos povos. A nossa força moral se baseia na justiça e no respeito. Ela é grande, bem organizada e conta com o porvir. Nós a oferecemos toda inteira [...] para a consolidação da ordem, da paz pública e do bem estar do nosso país. Não recuseis a aliança e o apoio desta força moral, que dirige e contém um povo nos limites do dever e da obediência aos poderes constituídos [...] (MACEDO COSTA, 1891).

Em 24 de fevereiro de 1891, foi aprovado o texto definitivo da primeira *Constituição* republicana brasileira. Assim, com a promulgação da Carta Magna, encerrou-se o período de incertezas marcado por debates e conflitos em torno da matéria religiosa. Na *Constituição*, os artigos pertinentes à esfera religiosa se mantiveram muito próximos à construção formulada no Decreto nº 119-A. O novo Estado que se implantava tinha caráter liberal, laico, de modo que, mesmo com as pressões da elite clerical, as medidas secularizadoras foram preservadas e a ICAR foi forçada a resignar-se.

A separação efetivou-se, os cemitérios ficaram sob a administração pública, apenas o casamento civil tinha reconhecimento oficial, o ensino nas escolas públicas seria leigo, a liberdade de crença e de culto foi ampla, e, na teoria, os subvencionamentos por parte do Estado estavam vetados para qualquer religião ou culto. No texto, ficou prevista também a perda de direitos políticos para qualquer indivíduo que alegasse motivo religioso para isentar-se de deveres cívicos, além de ficar proibida a participação no sistema eleitoral de religiosos submetidos a voto de obediência (BRASIL, 1891, Art. 11, 70, 72).

Todavia, a intensa movimentação das lideranças católicas no sentido de pressionar as lideranças políticas do país não foi de tudo infrutífera, pois a Assembleia Constituinte rejeitou algumas medidas que poderiam ser classificadas como anticlericais e que constavam no anteprojeto constitucional. Dessa forma, os bens da Igreja foram poupados e deixaram de ser regidos pela legislação de mão-morta, doravante vinculados à esfera do direito comum (BRASIL, 1981, Art. 72, § 3). E o temido parágrafo 8, do artigo 72 do projeto constitucional, que versava sobre a expulsão dos jesuítas e o veto à fundação de novos conventos e ordens no país, sequer foi mencionado na Constituição.

Os limites da laicização e os pontos de contato

O novo regime que se implantou, conforme analisamos nos artigos da Constituição Federal de 1891, proclamada em nome do povo, não em nome de Deus, foi pautado pela laicidade, mas uma laicidade maleável, acomodatória, que não era antirreligiosa. Um *pragmatismo de resultado* que, saindo do texto legal até chegar à prática da vida sociopolítica, dava espaço a uma ampla margem relacional pautada em interesses mútuos entre Estado e Igreja (LUSTOSA, 1991, p. 37). Ou, conforme pontuou Aquino (2012, p. 77), estabeleceu-se uma *laicidade pragmática*, que permitia ao Estado, ou seja, às suas lideranças, um amplo espaço relacional com as diversas confissões religiosas, espaço esse que, dependendo dos interesses do Governo e também levando em conta o peso social e político das denominações religiosas, abria caminho para alianças, omissões e perseguições.

O “peso” social e cultural do catolicismo assegurava para essa denominação religiosa os maiores ganhos nas relações com o poder público.⁴³ Contudo, representantes de outras instituições religiosas cristãs também conseguiam, embora em menor proporção, alguns benefícios, como subvenções a escolas e a utilização de espaços públicos – como sede de câmaras municipais e fóruns - para a realização de cultos e de propaganda, o que pela lei também era impedido (RIBEIRO, 1991, p. 9).

⁴³ Um interessante caso que exemplifica permanências de prerrogativas católicas é o pagamento de soldo militar à imagem de Santo Antônio. O ato iniciou-se em 1711, quando foi atribuído praça de soldado de infantaria, no Rio de Janeiro, à imagem de Santo Antônio, que pouco tempo depois, na vitória contra os franceses, foi promovido à patente de capitão. Em 14 de julho de 1810, D. João promovia Santo Antônio a major e, quatro anos depois, a tenente coronel, sempre fazendo jus aos soldos respectivos. Em setembro de 1890, o provincial dos Franciscanos reclamou junto às autoridades o pagamento devido ao santo, e o Ministro de Guerra, Floriano Peixoto (1839-1895) mandou continuar pagando enquanto não fosse revogado o Decreto de 26 de julho de 1814, que conferiu ao santo a patente de tenente coronel. A remuneração foi paga até 1911, quando foi interrompida sob o governo de Hermes da Fonseca (1855-1923).

As duas instituições, Estado e Igreja Católica, passavam por um período novo em suas histórias, uma espécie de recomeço, de fortalecimento e amadurecimento institucional que trazia novos desafios – ampliação de poder, legitimidade, obtenção de recursos - para ambos. Esses desafios demandavam atenção quase que exclusiva, de forma que uma análise rápida entre a relação Estado e Igreja Católica, nos anos iniciais do período republicano, levou muitos estudiosos a evidenciar um afastamento da Igreja da esfera política, pois bispos e políticos, cada qual envolvido com os problemas que se colocavam em seus respectivos campos de atuação, adotaram uma atitude de reticência ou até indiferença entre si (AZZI, 1977b, p. 75; CASALI, 1995, p. 66-67).

O interstício representado pelas primeiras duas décadas da República, se comparado ao período precedente, pautado pelo padroado e pelo período posterior, marcado por uma forte aproximação, transmite a ideia de um cessar de contato entre Igreja-Estado. Contudo, a separação das esferas não significou uma ruptura total. As relações continuaram a existir, mas pautadas por condicionantes novos, característicos das orientações adotadas pelos respectivos entes: uma Igreja Católica cada vez mais romanizada e um Estado envolto em um liberalismo laicista que tentava se afirmar como moderno, bem como por questões externas às instituições, mas que impactavam diretamente nas suas tomadas de decisão, por exemplo, os problemas econômicos, sociais e políticos que se impunham na agenda brasileira (MICELI, 2009, p. 10-11).

Destacamos dois posicionamentos da Igreja Católica no Brasil nesse contexto inicial: o primeiro, foi o de negação ao novo estado de coisas, pois, na teoria, o magistério oficial da Igreja, boa parte fundamentado sobre o papado de Pio IX, abalizava em muito os direcionamentos da Santa Sé que, embora estivesse desde 1878 sob a direção de Leão XIII, mais moderado que o antecessor, ainda condenava o liberalismo e a adoção do estado não confessional. Soma-se a isso a tese utilizada pelos bispos, sobretudo por D. Macedo Costa, que se destacou na liderança entre seus pares que, ao dar voz ao posicionamento oficial da Igreja Católica brasileira, por meio de pastorais e comunicações enviadas ao poder executivo e legislativo, questionava a legitimidade do *estado laico*, implantado por uma minoria de políticos, em relação ao peso da *nação católica*, religião histórica – secular, atrelada ao descobrimento - e adotada por uma maioria incontestada da população. Essa formulação será reapropriada e reutilizada de diversas formas pelo episcopado até o contexto da Era Vargas (1930-1945) (SILVA, 2008, p. 541; SOARES, 2009, p. 32).

Todavia, na prática, a realidade brasileira se impunha e mostrava aos líderes religiosos e políticos, ao menos em alguns momentos, a necessidade de aproximação e até cooperação

entre os grupos. Diversos fatos evidenciam que, aos poucos, um segundo posicionamento prevaleceu dentro da instituição eclesiástica. Foi uma postura pautada na conciliação, na diplomacia e na progressiva reaproximação, conduta essa admitida e até promovida pela Santa Sé. Os bispos, apesar de continuarem a tecer reclamações contra o Estado, mostravam-se dispostos a colaborar com ele. Os líderes políticos, por sua vez, não recebiam em procurar os préstimos da Igreja nas ocasiões que achavam necessário (AZZI, 1986, p. 36-37; MOURA; ALMEIDA, 1978; LUSTOSA, 1991, p. 27).

Em grande parte, essa rápida reaproximação, podemos inferir, deu-se pelo caráter bifacetado da Igreja Católica – religioso e espiritual, mas também político. Em 23 de outubro de 1890, pouco menos de um ano após a Proclamação da República, já eram públicos e notórios os atos do Governo que impactavam nos interesses da Igreja – decreto de separação e projeto constitucional - e que despertaram, em nível nacional, toda uma agenda reativa do episcopado brasileiro que, de diversas formas, pressionava os próceres políticos com intuito de reverter pautas tidas por negativas. A Santa Sé, mesmo em meio a essa batalha política, reconheceu oficialmente o novo regime.

Dois meses depois desse reconhecimento oficial, em uma atitude de respeito e cordialidade, a Santa Sé, por meio do Secretário de Estado do Vaticano, Cardeal Mariano Rampolla (1843-1913), solicitou que o internúncio Monsenhor Francesco Spolverini inquirisse o ministro de Negócios Estrangeiros, Quintino Bocaiúva, se desagradaria ao governo a possível designação de um bispo, D. João Fernando Tiago Esberard (1843-1897), monarquista confesso, para ocupar o trono episcopal da capital federal. Bocaiúva, também em tons amistosos, respondeu, em dezembro de 1890, agradecendo a consulta, mas lembrando que, desde a separação, a nomeação de bispos era assunto exclusivo da Santa Sé (AQUINO, 2012, p. 74-75). Essa correspondência revela o respeito da Santa Sé pelo Governo republicano brasileiro e também demonstra, por parte do Governo, que ele reconhece e respeita o poder da Igreja em gerir seus encargos internos.

Outros marcos podem ser interpretados como parte dessa política conciliatória: a elevação da representação diplomática no Brasil à categoria de Nunciatura, em 1901, com jurisdição expandida para os outros países da América Latina, na condição de Delegado Apostólico; e a nomeação, em 1905, por Pio X (1903-1914), de D. Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (1850-1930) ao Cardinalato, primeiro do Brasil e da América Latina, posto que, ao menos na teoria, colocava um brasileiro na linha de sucessão papal (SIMÕES, 2008, p. 29; MICELI, 2009, p. 26; ROSA, 2011, p. 7).

O período da Primeira República foi marcado por diversos conflitos, motivados por questões sociais, políticas e econômicas que fragilizavam não só a legitimidade do Governo republicano, como ameaçavam a conduta ultramontana da Igreja Católica. Alguns movimentos, como Canudos (1896-1897), Contestado (1912-1916) e Juazeiro (1913-1914), possuíam nítidas implicações de religiosidade popular, e a posição oficial da Igreja Católica foi a de afastamento, censura e condenação aos líderes desses movimentos, ao mesmo tempo em que se aproximava dos detentores do poder político institucionalizado, levando o Estado a flexibilizar a proibição de assistência religiosa às forças armadas (BEOZZO, 1984, p. 277; MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 323-324; HERMANN, 1997).

O Estado republicano se valeu da Igreja para ajudar na ocupação de parte da região norte do país, por meio de missões religiosas. Assim, em 1891, o governo contatou a internunciatura para solicitar oficialmente o auxílio dos capuchinhos no norte do Amazonas. Quatro anos depois, o mesmo pedido foi feito em relação aos salesianos para atuar em Mato Grosso (AQUINO, 2012, p. 78).

Como já aludimos, o prestígio internacional da Igreja Católica tornava-a atrativa e levou políticos, como Rio Branco e Rodrigues Alves (1848-1919), a se aproximarem dela em busca de auxílio nas negociações relativas à definição das fronteiras nacionais. Para além da secular presença de missões católicas brasileiras em diversas áreas de litígio e que ajudavam a comprovar a posse efetiva das terras, baseadas no princípio *uti possidetis, ita possideatis* que balizou as negociações, a Santa Sé foi chamada também a participar diretamente na resolução de alguns impasses, como nas questões relativas ao território do Acre e, em 1904, quando o Núncio do Brasil, Giúlio Tonti (1844-1918), foi escolhido pelos presidentes do Brasil e do Peru para arbitrar a definição dos limites territoriais entre os dois países, trabalho árduo e demorado, que se encerrou em 1910, com resultados satisfatórios aos brasileiros (AQUINO, 2012, p. 94-95; LUSTOSA, 1991, p. 28).

O princípio federativo adotado na Primeira República também abria espaço para uma maior aproximação e reestabelecimento de laços entre as elites eclesiais e políticas, sobretudo em nível estadual. Embora tivessem por referência e modelo a Constituição Federal de 24 de fevereiro de 1891, cada ente federativo deveria elaborar a sua própria Constituição, e o faziam moldando o texto legal à realidade estadual. Dessa forma, encontraremos, na primeira Constituição mineira, promulgada em 15 de junho de 1891, escritas em letras destacadas, a frase “Em nome de Deus, Todo Poderoso”, alusão essa que foi banida da Carta federal. Outro caso emblemático, observado no Mato Grosso, foi o poder político se valer de um bispo, D. Francisco de Aquino Correia (1885-1956), apoiado pelo presidente da república Venceslau Brás

(1868-1966), para ocupar a cadeira da presidência do Estado no período de 1918 a 1922, numa tentativa de mediar facções oligárquicas divergentes. Em diversas regiões do país, sacerdotes atuaram em cargos políticos (vereadores, prefeitos, deputados, senadores) e muitos se comportavam como os tradicionais “coronéis” locais (MICELI, 2009, p. 27; LUSTOSA, 1991, p. 28-32).

Por fim, cabe ainda observar que a realidade brasileira, de amplidão territorial, com imensas áreas pouco ocupadas, impunha limites à agenda de laicização do Governo. Uma delas foi a dificuldade encontrada pelo Estado, sobretudo nos anos iniciais, de tornar efetiva a legislação referente à Igreja Católica, seja pela resistência da população que, no vasto interior do país, recusava-se a aceitar o casamento civil ou a afastar dos recintos públicos símbolos religiosos – questão que, até nos dias atuais, ainda suscita discussões nos meios jurídicos -, seja pela ausência de meios para a execução, pois a burocracia estatal era precária, faltavam cartórios de paz, de registro civil e funcionários. Ou seja, se em algumas regiões do Brasil, até a ICAR chegava com dificuldade e não conseguia manter um atendimento regular, quiçá as leis da República, haja vista as limitações do Estado (BEOZZO, 1984, p. 283; RIBEIRO, 1991, p. 8).

Essas brechas, essas interpretações alargadas dos componentes legais, motivadas por jogos de interesses que envolviam tanto o Estado quanto a Igreja, permitiram que, nas condições da época, a Igreja Católica Brasileira, ocupasse, mesmo dentro de um Estado laico, espaços consideráveis em diversas áreas, como saúde, educação e cultura. Clérigos participavam na organização de comemorações coletivas, fazendo coincidir festas religiosas com cívicas, e forneciam assistência religiosa familiar à elite dirigente política, estando presentes em importantes etapas do itinerário pessoal dos mandatários do poder, como batizados, casamentos, formaturas e sepultamentos. O prestígio da instituição religiosa era levado em conta nas campanhas políticas, de modo que candidatos, como Rui Barbosa, declaravam em público sua opção religiosa. Padres marcavam presença em inaugurações de obras públicas e posses de autoridades, ministrando suas bênçãos a pessoas e objetos. Também geriam hospitais, asilos e escolas, quase sempre recebendo subvenções da administração pública, sob título de ajuda a obras beneficentes (MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 327; MICELI, 2009, p. 34).

Essas ações consentidas da Igreja em diversas áreas públicas, atuação que se avolumará na década final da Primeira República e sob o Governo Vargas, só foram possíveis graças a todo um processo de reforma e fortalecimento institucional pela qual a instituição vinha passando desde a segunda metade do século XIX, mas que tomou impulso logo após a separação do Estado. Esse processo de revigoração foi abalizado e orientado pela Santa Sé e colocado em prática pelo clero nacional, sobretudo pela alta hierarquia. Dentre os ditames estabelecidos,

estavam a preocupação com as questões financeiras e patrimoniais, a ampliação de quadros e o estabelecimento de novas dioceses.

A dimensão “*ad intra*” da Eclésia brasileira

Do ponto de vista gerencial, a brusca ruptura ocorrida em 07 de janeiro de 1890 foi rapidamente tratada e não significou, para a Igreja Católica no Brasil, o início de um período de acefalia ou de vacância de poder, pois a presença do corpo diplomático do Vaticano no país, a internunciatura depois elevada a nunciatura, contribuiu de forma decisiva na integração das estruturas da igreja local com a rede administrativa da Cúria Romana. Ocorreu, assim, um deslocamento de eixo: se antes da instauração da República as estruturas da Igreja brasileira estavam em coalizão com o Estado e não com a Santa Sé, com a separação evidenciou-se uma ruptura nessa interação Igreja-Estado, oportunizando à Santa Sé um momento único para tornar a Igreja Católica do Brasil um componente cada vez mais integrado ao projeto global do catolicismo (ROSA, 2011, p. 8-9; MICELI, 2009, p. 18).

Como o próprio episcopado reconheceu na Pastoral Coletiva de 1890, o novo regime ofertava à Igreja uma liberdade nunca antes experimentada em solo brasileiro. Atos que, no período precedente, eram dependentes do clivo do Governo Imperial, como nomeações, distribuição de cargos e fixação de diretrizes, agora estavam sob o controle dos bispos e da internunciatura que, de forma rápida, assumiram a coordenação desses processos. Assim, uma das primeiras ações da ICAR foi no sentido de ampliar os quadros da alta hierarquia no Brasil. Já em junho de 1890, menos de seis meses após a separação, por um consistório realizado em Roma, procedeu-se a primeira designação e nomeação de bispos para o Brasil no período pós-padroado. D. Macedo Costa foi elevado a arcebispo primaz, D. Cláudio José Gonçalves Ponce de León (1841-1924) foi transferido da diocese de Goiás para Porto Alegre e foram nomeados os primeiros bispos sob o regime republicano: Manuel dos Santos Pereira (1827-1900), Silvério Gomes Pimenta, João Fernando Tiago Esberard, Jerônimo Tomé da Silva (1849-1924) e Joaquim Arcoverde de Albuquerque Cavalcanti (AQUINO, 2012, p. 74; AZZI, 1976, p. 49).

O estreitamento dos laços da Igreja Católica do Brasil com a Santa Sé, da qual passou a receber de forma mais eficaz recursos e orientações, iniciou, no Brasil, uma fase de maior romanização da igreja local. Assim, diretrizes papais, que desde o Império já vinham sendo implementadas por bispos reformistas, mas que encontravam forte obstáculo no padroado, tomaram um novo impulso. Agora, a comunicação Igreja do Brasil-Santa Sé, seja por meio de

correspondências, mediação da internunciatura ou contatos diretos, por visitas de prelados a Roma, tornou-se mais aberta e constante.

No trecho final da Pastoral Coletiva de 1890, os bispos aludiam para um chamado de ação, propunham a realização de um esforço conjunto (episcopado, papa, fiéis) no sentido de “defender, restaurar e fazer florescer” a religião católica. Uma reorganização era premente e necessária. Afinal, a República trouxe consigo novos paradigmas para a instituição religiosa. Já em 14 de junho de 1890, a Cúria enviou para o episcopado brasileiro, por meio do Cardeal Rampolla, Secretário de Estado do Vaticano, um documento intitulado “*Instruções da Santa Sé ao Internúncio Apostólico para as conferências dos bispos brasileiros*”, cujo objetivo principal era o de orientar a atuação dos bispos nessa reorganização, nesse processo de reforma da Igreja. Dentre os pontos centrais do documento podem ser destacados: a unidade entre os bispos, a reforma do clero, a reforma das congregações, o controle sobre as irmandades, a ação missionária no interior do país, a introdução de devoções europeias, a catequese, o aventamento de novas formas de arrecadação e a ampliação do número de dioceses.

Baseado nesse documento, D. Macedo Costa formulou um outro, datado de 02 de agosto de 1890, chamado *Alguns pontos da reforma na Igreja do Brasil*. Juntos, esses documentos foram analisados e debatidos pelos bispos na reunião realizada em São Paulo, em agosto de 1890 (AQUINO, 2012, p. 79-80; AZZI, 1976, p. 50-51).⁴⁴ Somado ao documento *Instruções*, do Cardeal Rampolla, e aos *Pontos*, de D. Macedo Costa, outra importante orientação expedida pelas autoridades católicas, com o intuito de nortear os rumos da Igreja no Brasil, foi a encíclica *Littera a Vobis*, escrita por Leão XIII, em 02 de julho de 1894, e destinada diretamente “aos arcebispos e bispos” do Brasil. Nela, o papa relembra a importância da expansão da Igreja por meio da criação de dioceses e do levantamento de novos bispos, argumentando que “entre as muitas causas do declínio do catolicismo entre vocês está o número de bispos muito pequeno” em relação ao tamanho do território e a distribuição dos habitantes (LEÃO XIII, 1894).

⁴⁴ No contexto inicial da separação, D. Macedo Costa desempenhou um papel de destaque, pois protagonizou a redação de diversos documentos oficiais do episcopado – como a Pastoral Coletiva de 1890 –, mediou junto ao papa Leão XIII a realização de um Concílio Nacional dos bispos brasileiros e, em setembro de 1890, viajou para Roma para tratar diretamente com o papa a situação da Igreja Católica no Brasil – viagem curta, durou menos de um mês, afinal urgia retornar ao país para acompanhar de perto o andamento do projeto constitucional no Congresso. Toda essa movimentação, reunião de bispos, trocas constantes de correspondências, visita a Roma, foram essenciais para traçar os novos rumos e os discursos e práticas que doravante seriam adotados pela Igreja Católica do Brasil sob a nascente República. Problemas de saúde motivaram D. Macedo Costa a se retirar para a cidade mineira de Barbacena, onde, debilitado, veio a falecer em 21/03/1891. A morte de D. Macedo Costa “esfriou” ou postergou, em parte, algumas agendas da Igreja, como a realização do Concílio Nacional, e ofuscou a atuação política da instituição, situação que será transformada com o protagonismo de D. Sebastião Leme, sobretudo na década de 1930, quando assumirá o cardinalato e liderará a Igreja Católica no projeto de aproximação com o Estado brasileiro.

Feitas essas considerações, o sumo pontífice passou a recomendar alguns pontos a serem observados pelos prelados. O primeiro deles, numa perspectiva de romanização, de padronização doutrinária, está relacionado à responsabilidade e à preparação dos sacerdotes, pois “onde os ministros carecem de conhecimento doutrinário apropriado, seu povo geralmente sofre com a ignorância da fé e da religião” (LEÃO XIII, 1894). Nesse sentido, Leão XIII atribuiu aos bispos a responsabilidade na formação dos padres, afinal, “os futuros sacerdotes serão do tipo que vocês tiveram o cuidado de formar”, e o local destinado a essa capacitação eram os seminários, que agora estavam livres do controle do Estado na grade curricular (LEÃO XIII, 1894). Dessa forma o papa orientou que se

[...] incentive o crescimento e a prosperidade dos seminários eclesiásticos que vocês já possuem, tanto no estudo do aprendizado sagrado, quanto no treinamento das almas. Para garantir que esse treinamento prossiga adequadamente, são necessários os melhores professores [...], os guias espirituais devem ser escolhidos com cuidado [...]. Mas nas dioceses onde ainda não há seminários, que os bispos usem todos os meios para estabelecer excelentes o mais rápido possível (LEÃO XIII, 1894).

O papa Leão XIII também recomendou aos bispos que enviem os alunos de destaque para que prossigam seus estudos no Pio Latino Americano, em Roma, local no qual muito dos prelados brasileiros haviam se formado.⁴⁵ Também conclama aos bispos para a atuação nas ordens religiosas e no atendimento às necessidades dos fiéis, como na catequese e no estabelecimento de obras de caridade, além de incentivarem aos leigos, sobretudo os jovens, a participarem das sociedades cristãs (LEÃO XIII, 1894).

O pontífice ressaltou também a necessidade de usar a imprensa como “arma” na defesa do nome cristão, mas submetida ao controle do episcopado e respeitando sempre o poder civil. O campo educacional também foi referenciado: “a instrução deve ser organizada para os jovens, para que não sejam obrigados a frequentar as instalações atléticas dos hereges ou frequentar escolas onde a disciplina católica não é mencionada” (LEÃO XIII, 1894). Por fim, Leão XIII pediu a união entre os bispos e a nunciatura e enfatizou a importância da participação na vida política. Nos seus dizeres:

[...] todos os católicos devem lembrar que é da maior preocupação para a Igreja que tipo de homens são eleitos para a legislatura. Assim, preservando os direitos do direito civil, todos devem se esforçar para eleger aqueles que unem o zelo pela religião ao zelo pelos assuntos públicos (LEÃO XIII, 1894).

⁴⁵ O Seminário Pio Latino-Americano foi fundado em 1858, pelo papa Pio IX. Religiosos brasileiros de destaque eram enviados para lá a fim de completarem seus estudos. A administração ficava a cargo dos padres jesuítas. Entre os bispos brasileiros formados nesse seminário, podemos citar: D. Jerônimo Tomé da Silva, D. Joaquim Arcoverde, D. Sebastião Leme, entre outros. Em 1933, o papa Pio XI fundou, também em Roma, o Pontifício Seminário Pio Brasileiro, para melhor receber os estudantes brasileiros (FABRIL, 2007, p. 63; MICELI, 2009, p. 82-101).

Baseado nesses documentos, podemos visualizar minimamente algumas estratégias que, no entender da Cúria e do episcopado brasileiro, deveriam integrar as ações da Igreja Católica no Brasil dentro do projeto de restauração do catolicismo nos moldes ultramontanos, como: a união entre bispos e nunciatura, sem a qual nenhuma ação integrada teria sucesso; a reforma e ampliação do clero, cada vez mais profissionalizado e padronizado com os parâmetros romanos, o que origina a necessidade de estruturação e construção de novos seminários para despertar vocações nativas e da “importação” de clérigos europeus e suas ordens; o estabelecimento de meios que permitissem uma sustentabilidade financeira, ou seja, adquirir recursos, patrimônio, no qual destaca-se o empreendimento escolar; a criação de novas circunscrições eclesiais, implantando dioceses nos diversos estados do país; e a recuperação de espaços de ação na sociedade, por meio de alianças e apoio a parcelas das elites dirigentes que, motivadas por interesses diversos, coadunavam ou eram receptivas aos ideais católicos.

Do ponto de vista constitucional, os limites da atuação da ICAR estavam postos e dificilmente, ao menos em curto e médio prazo, seriam modificados na legislação. Nessa conjectura, a recuperação e o fortalecimento institucional se tornaram preocupação premente da Igreja Católica, embora não descuidasse de outras questões, como a de obter apoio do Estado e a de aumentar sua influência na sociedade, pautas que estavam sempre no horizonte da instituição. A Igreja precisava criar um espaço de opinião pública para legitimar suas ações sociais e políticas, mas, para isso, deveria adotar estratégias que permitissem seu crescimento de forma autônoma em relação ao poder político, da qual foi separada.

O revigoramento institucional foi realizado em meio a dois condicionantes: de um lado, as diretrizes romanizadoras da Santa Sé que, desde a segunda metade do século XIX, vinham sendo adotadas de forma tímida, mas, agora, livres da barreira de contenção representada pelo Estado, poderiam ser efetivadas com maior êxito, e, de outro lado, existia toda uma estrutura na qual pesavam as características sociais, econômicas, culturais e políticas da sociedade brasileira (MICELI, 2009, p. 17; CANCIAN, 2011, p. 21; MATOS, 2011, p. 13; JÚNIOR, 2018, p. 3; LUSTOSA, 1977, p. 48-49).

Boa parte da agenda do projeto que se queria implantar eram emanadas da Santa Sé e faziam parte de uma percepção global de Igreja. Contudo, a execução dessa pauta reformista seria encabeçada pelos bispos, topo da hierarquia católica no Brasil. Diante dessa situação, um dos pontos lembrados pelo papa Leão XIII era o da união dos bispos entre si, promovendo encontros, compartilhando experiências e apoio mútuo, unidade essa que, no Império, em momentos de crise, como na Questão dos Bispos, não foi vigorosa. A distância entre o episcopado e o papa tornava necessária a atuação de um outro personagem que Leão XIII fez

questão de lembrar nas linhas finais da *Littera a Vobis*: o “Legado da Sé Apostólica, que lhe dirá nossa mente e nossos conselhos” (LEÃO XIII, 1894).

A figura do Núncio Apostólico exerce uma dupla função: a de diplomata junto ao governo e a de porta-voz eclesial encaregado de fazer a ligação entre a Igreja local e a Cúria Romana. Ele é o representante pontifício, relaciona-se com a hierarquia da Igreja local, sem sobrepor-se a ela, mas deixando sempre em evidência que a função que ocupa é a principal via de comunicação institucional com a Santa Sé. Cabe ao núncio informar a Secretaria de Estado do Vaticano e o papa sobre o comportamento dos bispos, do clero secular e regular e dos fiéis do país no qual está alocado. E, no sentido inverso, recebe os ditames e as sugestões da Cúria e os repassa para a Igreja local (ROSA, 2011, p. 5-6). Dentro desse complexo organograma, a união dos componentes era fundamental para a execução plena das atividades propostas, por isso, foi tão recomendada pelo papa Leão XIII.

Uma das pautas ultramontanas mais antigas dizia respeito à reforma do clero, ofertando aos noviços uma formação sólida, padronizada e dentro das diretrizes tridentinas. Assim preparados, ao tornarem-se bispos, poderiam ajudar a efetuar toda uma “reforma do sagrado”, defendendo a ortodoxia católica no intuito de controlar as diversas facetas da religiosidade popular – muito santo e pouca missa - e de dificultar a proliferação de movimentos sociais e religiosos concorrentes e divergentes, como a maçonaria, o protestantismo, Canudos, Juazeiro e Contestado. Para realizar essa reforma, era necessária uma ampliação sistemática dos quadros, de tornar atrativa a carreira eclesial, enfim, fomentar todo um programa de recrutamento e formação clerical.

No início do período republicano, existiam, no Brasil, cerca de nove seminários maiores (oito seculares e um regular), a maioria deles criados entre o século XVIII e o início do XIX. O número de padres atuantes também não era animador: cerca de 700 padres, mal distribuídos geograficamente para atender uma população estimada em 14.333.915 habitantes e que se expandia rapidamente devido à chegada de imigrantes (IBGE, 1900). Os resultados obtidos pela Igreja nesse campo foram notórios, pois, em 1927, já funcionavam no país 15 seminários maiores, destinados aos alunos que seguiriam carreira religiosa, nos quais cursavam Filosofia e Teologia, e 30 seminários menores, com cursos preparatórios básicos para os alunos mais jovens que optavam em ingressar na vida religiosa. O número dessas instituições se ampliou durante a Era Vargas. Em consequência, o número de sacerdotes também avançou, chegando a quase cinco mil, nos anos 30, e a mais de sete mil, no final dos anos 40 (LEONARD, 1981, p. 207; MICELI, 2009, p. 29-30; CANCIAN, 2011, p. 21).

Além da razão de ser principal dos seminários, que era a formação e a ampliação no número de padres, tais instituições também auxiliaram no aumento do prestígio social e da legitimidade da Igreja Católica em meio às elites oligárquicas, pois filhos oriundos desse estamento social ingressavam na vida religiosa, tornavam-se sacerdotes e muitos deles, bem articulados social e economicamente, alcançavam ao bispado. E mais, os seminários também eram importantes para indivíduos oriundos das camadas desprivilegiadas ou decadentes. Na Primeira República, a Igreja configurava-se como uma das poucas alternativas para que os jovens economicamente impossibilitados de aceder às faculdades superiores (direito, medicina, engenharia, farmácia), que davam acesso às carreiras dominantes, pudessem prolongar seus estudos e alçar certo prestígio entre seus pares (MICELI, 2009, p. 128).

Boa parte desse crescimento numérico de clérigos se deu também devido à importação sistemática e progressiva de religiosos e de ordens estrangeiras. Vários fatores contribuíram para esse prodigioso recrutamento. O estabelecimento de ordens religiosas era um componente do projeto de romanização, afinal, tais padres eram adeptos de um catolicismo tridentino, ultramontano, triunfalista, características que tentavam implantar no Brasil, como analisaremos nos capítulos finais em relação ao caso manhumiriense com a chegada do missionário belga padre Júlio Maria de Lombaerde em 1928. A Igreja Católica do Brasil precisava desses clérigos para atuarem nas paróquias, nos seminários (diretores, docentes), na imprensa, nas missões que, de certa forma, atraíam os interesses territoriais do Estado, e nas escolas confessionais que se tornaram o principal meio de subsistência econômica da Igreja. Somado a isso, cabe lembrar que os empecilhos legais para a implantação das ordens e congregações já não existiam e que, na Europa, muitos religiosos passavam por um período de restrições e até perseguições, situação essa que apesar dos problemas de adaptação, como clima e língua, tornavam o Brasil bem atraente (AQUINO, 2012, p. 81; SIMÕES, 2008, p. 28; MATOS, 2011, p. 13; MICELI, 2009, p. 29).

Tal abertura fomentou o ingresso e o revigoramento de diversas congregações masculinas e femininas, sobretudo aquelas mais dependentes e leais ao Vaticano, como jesuítas, lazaristas, salesianos, capuchinhos, beneditinos, carmelitas e franciscanos, que atuaram em diversas áreas, como: saúde, educação, formação clerical, obras assistencialistas, entre outras, nas mais variadas regiões do país. De 1890 a 1930, chegaram no Brasil cerca de 31 congregações masculinas e 71 femininas, ao passo, que no mesmo período, foram criadas aqui uma congregação masculina e 22 femininas. Dos quase cinco mil padres em atuação que citamos, na década de 30, cerca de dois mil deles pertenciam ao clero regular, número que se

ampliou para mais de três mil nos anos 40 (LEONARD, 1981, p. 207; SOARES, 2009, p. 38; FABRIL, 2007, p. 63-64)).

Uma das consequências diretas da separação do Estado e talvez a que mais impactou a Igreja Católica foi a perda da dotação financeira.⁴⁶ O fim do padroado representou também o fim da subvenção do governo. Assim, tornou-se fundamental desenvolver atividades que pudessem assegurar uma certa rentabilidade e sustentabilidade da Instituição Clerical. Essas atividades deveriam ajudar a complementar as inconstantes contribuições dos fiéis advindas dos dízimos e doações. Desde longa data (Colônia e Império), a Igreja vinha sendo delapidada no aspecto patrimonial, pois boa parte de suas posses, mormente aquelas ligadas ao clero regular, havia sido incorporada pelo poder público. Desse modo, uma das medidas de curto prazo foi a de tentar reaver parte desse patrimônio, como reapropriar conventos, igrejas, casas de misericórdia, terras, entre outros bens que, no passado, foram da Igreja, mas que estavam em posse do Estado. Além desses litígios com o poder público, os bispos travaram batalhas, quase sempre ganhas, no sentido de controlar os bens da Igreja que estavam sob domínio de diversas irmandades leigas espalhadas pelo país (MICELI, 2009, p. 24-25; JÚNIOR, 2018, p. 4-5).

A atividade que mais concentrou esforços da Igreja Católica no período republicano foi a atuação na área educacional. A nova Constituição instituiu uma educação laicizada, e o conteúdo religioso foi eliminado dos currículos das escolas públicas. Contudo, no viés educacional, o novo regime, diferente do antecessor, eximiu-se de garantir um acesso livre e gratuito ao ensino e submeteu o campo educacional à competência do Poder Legislativo, pois cabia ao Congresso, pelo artigo 35 da *Constituição*: “2º) animar no país o desenvolvimento das letras, artes e ciências [...] sem privilégios que tolham a ação dos Governos locais; 3º) criar instituições de ensino superior e secundário nos Estados” (BRASIL, 1891).

Essa postura pouco delimitada levou dirigentes Estaduais e Municipais a se preocuparem com o estabelecimento de escolas secundárias, das quais filhos e filhas da elite econômica e política do país eram os principais clientes. Mas o poder público reconhecia seus

⁴⁶ Uma das reclamações mais constantes do corpo clerical católico foi em relação ao baixo valor e ao atraso no pagamento das cômguas, fatores que tornavam a carreira eclesiástica pouco atrativa. Lana Lima (2014, p. 49-51) aponta que, no final do século XVIII, portanto, ainda no período Colonial, a cômgrua anual episcopal era de 800\$000, e a de um pároco girava em torno de 200\$000. Leonard (1981, p. 29) informa que, no período Regencial (1831-1840), a remuneração sacerdotal era de duzentos mil réis. No início da República, D. Macedo Costa menciona a remuneração sacerdotal, ao discorrer sobre o Decreto 119-A, que separou a Igreja do Estado. Segundo o prelado, um bispo recebia o valor mensal de 285\$000, um pároco inamovível 600\$000 por ano, amovível 300\$000 (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1890a). Cabe lembrar que esses valores não eram fixos, variavam para mais ou para menos e poderiam ser complementados com verbas extras, de acordo com as necessidades de cada diocese ou paróquia.

limites nesse campo: faltavam recursos financeiros e humanos, bem como políticas educacionais que abalzassem esses empreendimentos. Assim, os governantes passaram a apoiar e a reconhecer as escolas confessionais, auxiliando-as de diversas formas: cedendo terrenos e prédios, contornando a proibição constitucional e fornecendo subsídios e convênios, enfim, legitimando-as por meio da matrícula de seus filhos. Dessa forma, a atuação no mercado de ensino secundário tornou-se a mais rentável das atividades eclesiásticas (MICELI, 2009, p. 28-29; RIBEIRO, 1991, p. 4).

Mas, para além do motivador econômico, o envolvimento com a esfera educacional coadunava diretamente com outros interesses das lideranças da Igreja, pois foi nela que operaram boa parte dos religiosos estrangeiros que foram trazidos para o Brasil. Além disso, atuar na educação também favoreceu no estreitamento do contato com os grupos dirigentes da sociedade, atendendo a um projeto de reforma pelo alto, de cristianização das elites para, assim, chegar ao Estado (líderes) e ao povo. Na concepção da hierarquia católica, a oferta de ensino a um público detentor do poder político e econômico seria uma forma eficaz de recuperar espaços e de fortalecer a influência da Igreja nos meios dominantes. Nesse quesito, obtiveram sucesso, pois o estado laico começou a reconhecer e a admitir as instituições de ensino confessionais como importantes espaços de propagação de educação cívica e, assim, contribuía para sua manutenção e reprodução (BEOZZO, 1984, p. 280; CANCIAN, 2011, p. 22; JÚNIOR, 2018, p. 3; AQUINO, 2012, p. 92).

Cabe lembrar que o ensino religioso, confessional, não era ofertado de forma exclusiva pela Igreja Católica. Os grupos protestantes, desde as décadas finais do Império, já se enveredaram com sucesso por esse caminho, chegando ao ponto de disputar com os católicos o apoio de políticos para suas instituições. Tal competição perpassou para o período republicano, de modo que a atuação no campo educacional se configurou também como importante espaço de contato social por parte dos protestantes. Inclusive, estes recebiam também apoio financeiro de governadores e prefeitos, o que contribuiu para tornar as disputas pela atuação no ensino um dos motivos do conflito entre católicos e protestantes durante a primeira metade do século XX.

Por fim, uma das pautas que unia de forma vigorosa os ideais reformadores, tanto dos prelados, quanto da Cúria, era o estabelecimento de novos bispos e dioceses.⁴⁷ Essa estratégia

⁴⁷ A despeito do crescimento da população brasileira e da ocupação mais eficaz do território, a ampliação efetiva do número de dioceses não foi pauta significativa na agenda política das autoridades portuguesas e, depois, nacionais em relação ao Brasil, tanto no período colonial como no imperial. A primeira diocese foi a de São Salvador, criada em 1551, e elevada a arcebispado em 1676, mesmo ano em que foram fundadas as dioceses de Rio de Janeiro e de Olinda, seguidas por dioceses em São Luiz do Maranhão (1677), Belém (1719) e São Paulo (1745). Goiás (1745) e Cuiabá (1746) eram prelaças. Tal característica de atuação persistiu durante o Império, pois, em quase sete décadas, foram criados apenas cinco bispados, considerando duas prelaças que foram

era considerada fundamental, constava nas reivindicações do episcopado – pautava nos “*Alguns Pontos*” de D. Macedo Costa e o próprio, na viagem realizada ao Vaticano, em setembro de 1890, chegou a propor ao Cardeal Rampolla a criação imediata de 10 dioceses, de modo a abarcar todos os Estados brasileiros - e era fomentada pela Santa Sé – nas “*Instruções*” do Cardeal Rampolla e na encíclica *Littera a Vobis*, de Leão XIII.

Já em 1892, Leão XIII iniciou a expansão do número de circunscrições eclesiásticas, que seria seguida pelos papas posteriores. Por meio da bula *Ad universas orbis ecclesia*, criou quatro dioceses – Amazonas, Curitiba, Niterói e Paraíba - e instituiu também uma segunda província eclesiástica com a elevação do Rio de Janeiro à categoria de arquidiocese (SIMÕES, 2008, p. 28). A criação de uma diocese significava para a Igreja estabelecer a materialização de uma área de referência sociopolítica e também a obtenção, da parte das autoridades civis, da legitimação de um território da Igreja justaposto ao espaço laico. A Igreja Católica passou a criar toda uma rede de dioceses, prelazias, prefeituras apostólicas e paróquias que dotaram a instituição de uma capilaridade territorial, uma ocupação de espaços sem precedentes no Brasil.

No interior dos limites da diocese, eram colocados em prática os ideais ultramontanos. Nas dioceses, a Igreja enfrentava os desafios suscitados com a República, como: a imigração, o crescimento demográfico e urbano, a expansão dos sistemas de transporte e meios de comunicação, a economia cafeeira, o surgimento de novas lideranças políticas, as demandas sociais e o embate à maçonaria e ao protestantismo (AQUINO, 2012, p. 93-96). Assim, a divisão do território eclesiástico em dioceses permitia também um maior “cuidado” dos bispos, um maior zelo administrativo sob as áreas sujeitas à sua jurisdição, as quais tinham que prestar contas diretamente ao papa (*visitas ad limina apostolarum*), geralmente em intervalos de cinco anos.

Dessa forma, os bispos não ficavam mais encastelados em seus palácios episcopais, pois se tornaram prática corrente as chamadas “visitas pastorais”, nas quais os prelados percorriam suas dioceses para fiscalizar o trabalho dos padres (promovendo, admoestando) e para conhecer de forma real as necessidades materiais e espirituais das diversas paróquias e curatos. Tais visitas também oportunizavam uma aproximação com os fiéis, sobretudo com as aristocracias locais, que promoviam acomodações (hospedagens, jantares, almoços) para os prelados em passagem por suas regiões e favoreciam também o estabelecimento de apoio financeiro para a ICAR, por meio do recolhimento de doações e da implantação de campanhas de arrecadação (MICELI, 2009, p. 147-148).

transformadas em dioceses em 1826. Logo, apenas três eram novos: o do Rio Grande do Sul, em 1848, e os de Fortaleza e Diamantina, em 1854 (FILHO, 1938, p. 19; LEONARD, 1981, p. 205).

Esse fenômeno de diocesanização do espaço católico, de forma a ocupar todos os Estados da Federação, foi enfocado por diversos estudiosos do período analisado nesta pesquisa, os quais ressaltam esse aspecto como marca indelével do fortalecimento institucional da Igreja Católica. No auge da separação do Estado, após séculos de catolicismo no Brasil, existiam apenas 12 dioceses, uma província eclesiástica e cerca de 13 bispos. A partir de então, esses números passaram por um crescimento progressivo e, no período que compreende 1890 a 1930, foram criadas 56 dioceses, 18 prelazias e três prefeituras apostólicas, nas quais atuaram quase que uma centena de bispos. Essa expansão prosseguiu sob o Governo de Vargas, de modo que, na segunda metade dos anos 40, existiam, no Brasil, 17 arcebispados, 65 bispados, 25 prelazias e duas prefeituras apostólicas. Como era de se esperar, o número de paróquias também aumentou: em 1933, somavam 2.384 e, em 1947, chegaram a quase três mil paróquias (CANCIAN, 2011, p. 21; MICELI, 2009, p. 58; LEONARD, 1981, p. 206; AQUINO, 2012, p. 100).

O crescimento e o fortalecimento institucional foram reais, os números mostram isso. Mas a opção tomada pela hierarquia católica, de se aproximar de parcelas dos grupos dirigentes que eram favoráveis às suas pretensões e que reconheciam o poder da instituição eclesiástica como instrumento ideológico que poderia ser utilizado na manutenção da ordem social e política, dificultou ou postergou uma maior integração da ICAR com a ampla maioria dos fiéis. Prestigiada pelo poder e moldada nos padrões romanos, a Igreja se distanciou das massas, dos movimentos populares, ficou mais elitizada.

Era difícil estabelecer laços entre o catolicismo ultramontano e o catolicismo tradicional da religião popular. Os padres, formados em seminários “romanizados”, estavam cada vez mais ciosos da ortodoxia, pois passaram por toda uma formação intelectual, moral e doutrinária. Assim, destoavam e se distanciavam do cidadão comum, ao passo que se identificavam com as camadas mais abastadas da sociedade que, da mesma forma que os sacerdotes, embora de formas diferentes, também passavam por transformações – culturais, políticas e econômicas - advindas da maior abertura as influências estrangeiras ocorridas no alvorecer do período republicano (SEVCENKO, 1995, p. 27-31).

O número de clérigos, que apesar do crescimento ainda se mostrava insuficiente, não conseguia atender satisfatoriamente às diversas regiões do país, sobretudo os meios rurais, onde se concentrava a maior parte da população. Essas localidades estavam desassistidas ou mal assistidas, recebendo apenas visitas esporádicas de missionários para a desobriga pascoal, batizados e casamentos – eventos que alteravam momentaneamente a rotina secular de religião doméstica e realçavam e evidenciavam as divergências e os distanciamentos entre as devoções

populares e a doutrina clerical. A atuação no sistema educacional também não os conectava, pois a população pobre estava ausente desse sistema, principalmente do ensino secundário, no qual a Igreja Católica concentrava seus esforços (BEOZZO, 1984, p. 279-281; MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 329-331; AQUINO, 2012, p. 97; MICELI, 2009, p. 19).

Somado a essa situação de distanciamento intelectual, social e doutrinal, evidencia-se um certo marasmo clerical, que limitava a ação religiosa ao espaço da igreja e da sacristia, à administração de sacramentos e às pregações pouco enfáticas – fatores que prejudicavam a vitalidade da atividade pastoral e abria espaço para os concorrentes do mercado religioso, como protestantes e espíritas. Contudo, alguns clérigos, como o padre redentorista Júlio Maria de Moraes Carneiro (1850-1916)⁴⁸ e o bispo D. Sebastião Leme, instigados por mudanças posturais advindas de Roma, nos papados de Leão XIII e, de forma mais enfática, sob Pio XI (1922-1939), passaram a perceber, embora de formas distintas, as fragilidades da instituição e a fomentar uma maior articulação com a sociedade.

Rumo à implantação de um catolicismo militante

O ano de 1900 foi marcado por diversas comemorações. Em nível mundial, festejava-se a virada de um século. No contexto brasileiro, o regime republicano completava sua primeira década de existência em um país que celebrava seu quarto centenário. O episcopado brasileiro se valeu dessa ocasião para emitir uma *Carta Pastoral Coletiva*, relembrando aos brasileiros a importância da atuação da Igreja Católica nesses quatrocentos anos, mas também aproveitou o momento para remoer lembranças do fim de um século que considerava apóstata e trazer à tona mágoas e ressentimentos contra o regime monárquico, período no qual foram incubados os “germes de destruição” que vieram a produzir “frutos de morte na formação de nossa República” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1900).

A *Carta*, cuja escrita foi atribuída a D. Silvério Gomes Pimenta, bispo de Mariana, possui trechos de conotações bem agressivas. Nela, os bispos se valem da usual construção do “estado laico”, estabelecido por uma minoria, confrontando-o com os interesses da “nação católica” representada pela maioria da população e que foi alijada dos seus direitos. Os bispos

⁴⁸ No decorrer da tese, utilizamos a grafia completa Júlio Maria de Moraes Carneiro para referenciar o padre “Júlio Maria”, brasileiro de origem, personagem histórico, que ocupou lugar destacado na imprensa e na literatura no final do XIX e início do século XX. Apesar de repetitivo, trata-se de um recurso diferenciador, visto que muitos autores o confundem com o padre Júlio Maria de Lombaerde, belga de nascimento, e que só chegou ao Brasil em 1912, cuja atuação de 16 anos na Zona da Mata mineira, ou seja, de 1928 a 1944, é um dos temas principais da nossa pesquisa.

também criticam as medidas “anticatólicas” da República, como a ampla liberdade de culto, o casamento civil, a laicidade do ensino e a equiparação do catolicismo com as outras denominações religiosas. Nesse contexto, incentivam os católicos a protestarem contra as leis ímpias, por meio de firmes e decididas petições, mas sem abrir mão do respeito às autoridades (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1900).

Afora esse posicionamento político, baseado nas doutrinas ultramontanas de condenação ao estado laico, o que se sobressai, apesar da agressividade de algumas explanações, é um discurso moderado em busca de concórdia com o Estado (PEREIRA, 2014, p. 278-281; MARCHI, 1993, p. 62-64; JÚNIOR, 2018, p. 6). Nesse esforço de se estabelecer uma relação mais amistosa, os prelados afirmam que não foram “adversos ao regime passado, nem somos ao que atualmente nos rege” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1900). Os bispos, argumentam ainda que a reaproximação da Igreja com o Estado redundaria na prosperidade da nação, que passava por momentos de dificuldade:

Queremos que a pátria aflita consiga, por nossos atos de piedade, a concórdia de seus filhos, a santidade das leis, a repressão dos crimes, o respeito do povo a seus magistrados, o respeito dos magistrados à autoridade de Deus, de quem são depositários, a união da Nação com a Igreja de Jesus Cristo, da qual se divorciou violentamente, e com esta união sem prepotência, sem predomínio, união de amizade e não de cativeiro, consiga a prosperidade que anda fugitiva de nós (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1900).

Apesar de ainda ressentirem a separação, percebe-se, na manifestação dos prelados, a postura de uma instituição que, nesses dez anos, aprendera a caminhar por si só. A hierarquia passou a se preocupar com novos temas, como: o aprimoramento do ensino doutrinário dos fiéis a fim de torná-los católicos praticantes; o resgate do culto litúrgico e das devoções do Sagrado Coração de Jesus; o envolvimento da Igreja com a sociedade, de forma que o “Brasil seja a República de Jesus”; e a reunião dos “interesses do indivíduo, da pátria, de Deus, ficando o homem feliz, a pátria próspera e respeitada, Deus conhecido, amado e obedecido” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1900).

Para os bispos, essa cristianização da sociedade contribuiria para a mudança do corpo legal. Assim, orientam os fiéis a adotarem posturas mais convictas, fazendo o catolicismo extrapolar a esfera individual para a esfera pública:

Procuremos que Jesus seja reconhecido e adorado pela sociedade e não só pelos indivíduos; pública e oficialmente, e não só no interior das casas, no recinto dos templos e junto aos altares. Esforcemo-nos por cancelar do nosso código fundamental essas leis de apostasias que são a desgraça da nação brasileira (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1900).

O texto da *Carta Pastoral Coletiva* deixa transparecer uma Igreja em processo de fortalecimento, que se preocupa com sua organização interna, mas que aponta para novos

rumos, para a adoção de um catolicismo praticante que, depois, tornar-se-á militante; que procura envolver toda a sociedade em demonstrações públicas de zelo religioso e de adesão, para que, assim, consiga melhor pressionar os estamentos de poder na expectativa de realizar mudanças na legislação do país.

Seguindo nessa esteira de transição de atitudes da Igreja Católica, seja em relação à atuação junto ao povo, seja em relação ao contato com o Estado, destaca-se o papel de um leigo que, ao assumir uma vocação tardia, adentrou para o sacerdócio católico, passando a repensar e a criticar a postura clerical vigente, de forma a influenciar as gerações futuras de padres. No início do século, as novas diretrizes da Igreja adotadas pela Santa Sé, voltadas às questões de cunho político-social e que foram divulgadas pelas encíclicas de Leão XIII, como a *Libertas Praestantissimum* (1888) e *Rerum Novarum* (1891), ainda não tinham grande aceitação no contexto do catolicismo nacional. Coube a Júlio Maria de Moraes Carneiro ajudar na disseminação dessas diretrizes (RODRIGUES, 1981, p. 6).⁴⁹

Padre Júlio Maria Moraes Carneiro foi um dos primeiros a denunciar o afastamento social da Igreja. Nas suas publicações e sermões, entendia o padre ser um reformador social e apontava a ação religiosa como um meio eficaz para solucionar os problemas políticos, sociais e econômicos do país. Mas, para tanto, o clero deveria abandonar o comodismo, sair do encastelamento, da sacristia, para atuar junto ao povo, junto aos operários e, assim, ganhar as ruas, as cidades, os Estados e recuperar o prestígio. Segundo esse sacerdote, do ponto de vista social, existiriam apenas duas forças no mundo: a Igreja e o povo e, na sua concepção, essas duas forças deveriam se unir, consórcio esse que substituiria a tradicional aliança Igreja-Estado.

Além de condenar a pouca vitalidade do clero, o padre Júlio Maria Moraes Carneiro também se posicionava contra a frivolidade leiga: queria que os fiéis católicos adotassem um papel mais ativo. Além disso, defendia um maior envolvimento masculino na Igreja, pois os homens viam com certo desdém a participação na vida religiosa, e também se preocupava com a presença da Igreja nos meios culturais e intelectuais do país (VILLAÇA, 2006, p. 116-126; JÚNIOR, 2018, p. 10-11; MATOS, 2011, p. 13).

⁴⁹ Júlio César de Moraes Carneiro, nascido em Angra dos Reis, Rio de Janeiro, formado em direito pela Faculdade de Direito de São Paulo, área na qual possuía doutorado e atuou como promotor de justiça, foi duas vezes casado e duas vezes viúvo, pai de quatro filhos, converteu-se do agnosticismo ao catolicismo em 1884. Cinco anos depois, entrou para o Seminário de Mariana, onde, após concluir seus estudos religiosos, foi ordenado padre, pelo Bispo D. Silvério Pimenta. Passou a adotar o nome Júlio Maria e, em 1904, foi o primeiro brasileiro a ingressar na Congregação do Santíssimo Redentor, tornando-se redentorista. Grande pregador e possuidor de uma oratória refinada, realizou conferências e discursos em praticamente todos os Estados brasileiros. Intelectual, membro do Instituto Histórico Geográfico Brasileiro (IHGB), destacou-se também na atividade jornalística e autoral, publicando artigos, opúsculos e livros de cunho apologético e doutrinal. Seu prestígio chegou à Santa Sé e Júlio Maria recebeu de Pio X, o “papa da Eucaristia”, o título de “Missionário do Brasil” (VILLAÇA, 2006, p. 114-115; SILVA, 2008, p. 544-546; MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 334-336).

Padre Júlio Maria Morais Carneiro, como um dos precursores da Ação Católica, influenciou D. Sebastião Leme, bispo que se destacaria na liderança da Igreja nas décadas seguintes. Muitos dos caminhos apontados pelo redentorista – como a saída dos padres da sacristia, o catolicismo militante, o envolvimento social, a atuação junto aos intelectuais, entre outros - foram endossados, ampliados, acrescidos de elementos novos e colocados em prática por D. Sebastião Leme, ao longo do período de 1920-1940. Contudo, a aliança Igreja-Povo, nos moldes sugeridos pelo padre Júlio Maria Morais Carneiro, apesar do prestígio do interlocutor, não encontrou ampla receptividade, pois, conforme já aludimos, boa parte do projeto restaurador da Igreja buscava apoio nas elites nacionais, afinal, eram elas que legitimavam e até financiavam algumas ações da Igreja, a exemplo da atuação na esfera educacional.

Todavia, parte desse ideal de aliança com o povo foi colocado em prática por D. Sebastião Leme, nos anos iniciais da década de 1930, como forma de pressionar lideranças políticas por meio de concorridas manifestações populares. Mas, alcançados os objetivos, essa prática, embora não abandonada de todo, cedeu espaço a outras formas de abordagem, como a atuação política suprapartidária. Padre Júlio Maria Morais Carneiro e D. Sebastião Leme destoavam em suas estratégias: o primeiro defendia que a Igreja devia ir até o povo, aproximar-se dele e assumir suas dores e, apesar de reconhecer a frivolidade leiga, atribuía ao clero a maior parcela de culpa pela debilidade religiosa. Já o segundo, a despeito de não ignorar as limitações da Igreja na educação doutrinal e de considerar o povo católico, culpabilizava e cobrava dele posturas mais ortodoxas (BEOZZO, 1984, p. 278; OLIVEIRA; MARTINS, 2011, p. 267; IRSCHLINGER, 2014, p. 1149).

Em 1916, padre Júlio Maria Morais Carneiro faleceu. No mesmo ano, D. Sebastião Leme assumiu a Sé metropolitana de Olinda e dois anos depois anexaria a Sé de Recife. Ao tomar posse do arcebispado (1916-1921), D. Sebastião Leme publicou uma *Carta Pastoral* de saudação, documento no qual realizou uma leitura crítica da situação em que se encontrava o catolicismo brasileiro. D. Sebastião identificou os problemas e traçou “um plano de ação” que seria executado nas décadas seguintes, quando o então arcebispo de Olinda e Recife se tornaria o arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro (1921-1930) e, depois, Cardeal-arcebispo (1930-1942), período no qual assumiria de forma incontestada a liderança do episcopado brasileiro, ocupando um espaço de representatividade deixado pela morte de D. Macedo Costa, em 1891.

D. Sebastião Leme se reapropriou do já tradicional tema da “maioria católica”, mas fez uma releitura apontando as fragilidades dessa construção, pois ponderava que o simples fato de possuir uma maioria numérica não redundava em ganhos reais para a religião romana, a menos que essa maioria exercesse de fato o seu peso e a sua condição dominante, e indagava:

Que maioria católica é essa, tão insensível, quando leis, governos, literatura, escolas, imprensa, indústria, comércio e todas as demais funções da vida nacional se revelam contrárias ou alheias aos princípios e práticas do catolicismo? É evidente, pois, que apesar de sermos a maioria absoluta do Brasil, como Nação, não temos e não vivemos a vida católica. Quer dizer: [...] somos uma maioria que não cumpre os seus deveres sociais. Obliterados em nossa consciência os deveres religiosos e sociais, chegamos ao absurdo máximo de formarmos uma grande força nacional, mas uma força que não atua, e não influi, uma força inerte. Somos, pois, uma maioria ineficiente. Eis o grande mal (SEBASTIÃO LEME, 1916).

Na concepção do arcebispo, o catolicismo brasileiro ainda estava preso ao passado, às tradições, pois valorizava as exteriorizações (festas, novenas e devoções paralitúrgicas) e sofria com o pouco preparo dos padres – a má formação refletia nas pregações carentes de conteúdo doutrinário, de método e de didática. Apesar do processo de expansão, D. Sebastião Leme apontava que o número de sacerdotes era pequeno e que muitas paróquias ficavam, por longos períodos, desassistidas, sobretudo as rurais (SEBASTIÃO LEME, 1916).

Assim, para D. Sebastião Leme, o principal adversário a se combater era a indefinição, a indistinção, enfim, o indiferentismo religioso que grassava nos círculos católicos e que resultava em um povo supersticioso e ignorante em matéria de religião, e uma elite cética e agnóstica. Essa situação levava à inércia, fato evidenciado por D. Sebastião Leme numa série de indagações: “Que propaganda fazemos?”, “Que programas desdobramos?”, “Que resistência opomos?”, “Tem instrução religiosa nossos intelectuais?”, “Somos uma maioria cônica dos seus deveres religiosos e sociais?”, questionamentos esses, respondidos com negativas (SEBASTIÃO LEME, 1916). D. Sebastião Leme apontava que, fora dos espaços religiosos, como as igrejas, seria difícil identificar um católico, pois,

Diante da Constituição, diante do Governo, Imprensa, da Literatura, das academias e das escolas, do Comércio e da Indústria, diante de todos os expoentes da Nação, somos um povo ateu ou indiferente. E somos – os católicos – a maioria da nação? Ah! É certo, é evidente, é palpável que não sabemos aproveitar essa força. Somos católicos de clausura; a nossa fé se restringe ao encerro do oratório ou à nave das igrejas. Quando fora das portas dos lugares santos tremulam os nossos pendões, [...] não são bandeiras de ação, são vexilos de procissão (SEBASTIÃO LEME, 1916).

Na perspectiva de D. Sebastião Leme, essa apatia contribuía diretamente para a expansão de outras religiões, como o protestantismo e o espiritismo. O arcebispo insiste também na importância da atuação intelectual e da necessidade de criação de escolas superiores católicas, pois diversas nações do mundo as possuíam, como Bélgica, Alemanha, Estados Unidos, Chile e Argentina, e, indaga, “por que não as teremos no Brasil?” (SEBASTIÃO LEME, 1916). Portanto, o objetivo de D. Sebastião Leme é retirar o catolicismo da letargia, é “agitar as ideias, inspirar iniciativas, alimentar apostolados”, é um chamado para a “ação”, para fazer valer de fato o peso numérico, para valer o direito da maioria, pois, no seu entendimento,

obter ganhos para a causa católica não seria privilégio ou concessão, mas justiça (SEBASTIÃO LEME, 1916).

E ainda, para D. Sebastião Leme, a falta ou a pouca influência da Igreja dentro do sistema político republicano era uma preocupação constante. Para o arcebispo, era preciso recuperar esse espaço, pois

Direitos inconcussos nos assistem com relação à sociedade civil e política, de que somos maioria. Defendê-los, reclamá-los, fazê-los acatados, é dever inalienável. E nós não o temos cumprido. Na verdade, os católicos, somos a maioria do Brasil e, no entanto, católicos não são os princípios e os órgãos da nossa vida política. Não é católica a lei que nos rege. Da nossa fé prescindem os depositários da autoridade. Leigas são nossas escolas; leigo, o ensino. Na força armada da República, não se cuida da religião. Enfim, na engrenagem do Brasil oficial não vemos uma só manifestação da vida católica. O mesmo se pode dizer de todos os ramos da vida pública (SEBASTIÃO LEME, 1916).

Dentro desse contexto de mudança, de tomada de consciência, do exercício de se realizar uma leitura crítica da atuação do catolicismo brasileiro, D. Sebastião Leme anseia pela transformação:

Aproxime Deus esse dia! – seremos a maioria absoluta do país, não somente pelo número, como pela força de nossas convicções e pelo clarão fulgente de nossos arraiais. Em vez de coro plangente, formemos uma legião que combata: quem sabe falar, que fale; quem sabe escrever, que escreva; quem não fala e nem escreve, que divulgue os escritos dos outros (SEBASTIÃO LEME, 1916).

A pastoral de 1916 foi um marco inaugural na fomentação e na adoção de uma nova postura por parte dos prelados nacionais, pois colige problemas já apontados por bispos anteriores e pelo padre Júlio Maria Morais Carneiro, além de elencar e delimitar novas áreas de atuação, como o envolvimento com o meio social e político, a aproximação das forças armadas, a formação de uma *intelligentsia* católica, composta por clérigos e leigos, o fortalecimento e a expansão de uma imprensa católica por meio de jornais e revistas, entre outras. Essas metas serão colocadas em prática por D. Sebastião Leme e por outras lideranças leigas e clericais em diversas partes do país, ao longo das décadas de 20, 30 e 40.

Devido às limitações desta pesquisa, enfatizaremos as ações e eventos ocorridos na então capital federal, Rio de Janeiro, e, a partir do terceiro capítulo, no Estado de Minas Gerais, especificamente na cidade de Manhumirim, palco que sediou a nossa problemática, o embate entre católicos e protestantes no período, que vai de 1928 a 1944.

A aproximação com o poder e a arregimentação dos intelectuais

Somente na década de 1920, as pautas até então levantadas pela hierarquia eclesiástica católica, em especial por D. Sebastião Leme, ganharam representatividade na opinião pública por meio do envolvimento da ICAR com o laicato distribuído em diversas associações, sociedades e ligas e pela arregimentação de um grupo de intelectuais católicos que abraçaram parte das causas da Igreja. Essa ampliação de prestígio e poder social somada ao fortalecimento institucional deram nova visibilidade à instituição religiosa e chamou a atenção do Estado.

Em nível mundial, a finalização recente da Grande Guerra (1914-1918) e as transformações políticas, sociais e econômicas advindas nesse período trouxeram preocupações novas para a Igreja Católica e sua atuação global. No Brasil, tais mudanças ajudaram a criar um contexto favorável para a Igreja se reaproximar de forma mais efetiva do Estado Oligárquico, que enfrentava movimentos adversos, como: a Semana de 1922, o Tenentismo (1922), e a criação do Partido Comunista (1922), enfim, um conjunto de transformações sociais, ocorridas principalmente nos grandes centros urbanos, com destaque para a classe média e o operariado,⁵⁰ além – é claro - da crise econômica que fecharia o período.

Essas adversidades fragilizaram a organização política, que passou a ter dificuldade em manter a coesão das facções que a compunham, e enfraqueceram também o tradicional discurso pautado no progresso e na modernidade, enfim, abalos que levavam parte da sociedade a contestar a ordem política e social vigente.⁵¹ O Estado Oligárquico liberal passou a sofrer uma crise de legitimidade e, nesse momento de fragilidade, a Igreja Católica, que se encontrava em processo de franco fortalecimento, ofereceu amparo condicionado à mudança do seu estatuto no meio social e nas suas relações com o Governo (BEOZZO, 1984, p. 281; SOARES, 2009, p. 33).

Afastada do poder, ao menos no nível dos textos legais, pelos políticos liberais e positivistas que implantaram a República, a Igreja passava, neste momento – última década da Primeira República -, a ser reconhecida como instrumento propício à manutenção de um regime

⁵⁰ Carvalho (2001, p. 78-79) informa que, apesar de pequena, a população operária destacava-se pela agressividade, sobretudo nos grandes centros, como São Paulo e Rio de Janeiro. Segundo o autor, entre 1917 e 1920, ocorreram nessas duas regiões cerca de 236 movimentos grevistas que envolveram aproximadamente 300 mil operários.

⁵¹ Surama Conde de Sá Pinto (2001) aponta dois períodos de ruptura na estrutura organizacional (Política dos Governadores) criada por Campos Sales, em 1898, para conter o período de imensa instabilidade política que marcou os dez anos iniciais da República e permitir uma maior governabilidade. O primeiro período seria o biênio de 1909/1910, com a Campanha Civilista de Rui Barbosa, e o segundo em 1921/1922, com a Reação Republicana de Nilo Peçanha (1867-1924). Os dois movimentos lançaram candidatos opositores com forte capital político, que se aproximaram das massas, por meio de propaganda eleitoral e do uso da imprensa, atraindo a participação de eleitores, levantando bandeiras em torno da regeneração dos valores e dos costumes nacionais.

moldado em uma estrutura conservadora. As duas instituições, política e religiosa, passaram a perceber afinidades: a principal delas seria uma leitura social pautada pelo tradicionalismo, focada no respeito à autoridade, na ideologia da ordem e na crença de que, por meio das elites, é que se educa e controla o povo, além, é claro, da preocupação com o reerguimento moral da sociedade.

Nessa construção, o estabelecimento de uma aliança traria proveitos mútuos, pois o Estado se beneficiaria da capacidade legitimadora da Igreja, que seria defensora do poder constituído e se oporia às ideologias revolucionárias e aos movimentos sociais desestabilizadores da ordem pública. Enfim, a ICAR enfatizaria, junto aos fiéis, o conceito de obediência às autoridades, não pelo uso da força, mas por um meio tão eficaz quanto, que seria lembrá-los que a sujeição, para além de um compromisso legal, também representava uma obrigação de consciência perante Deus e seus ordenamentos divinos. A Igreja Católica, por sua vez, se valeria dos recursos, das estruturas e do prestígio do Estado para ampliar e reafirmar sua presença e influência na sociedade e, assim, dar continuidade na efetivação dos seus projetos, entre eles a contenção dos “inimigos da fé católica”, como protestantes, espíritas e todos aqueles que se associassem a eles (SOARES, 2009, p. 36; AZZI, 1978a, p. 47; SILVA, 2008, p. 543; RODRIGUES, 1981, p. 6).

Vários estudiosos que se debruçaram sobre a história da Igreja Católica no Brasil cunharam e se valeram de conceitos explicativos para descrever os momentos de transformação e transição nas relações entre Igreja e Estado. Dentre os mais utilizados, para compreender as amplas mudanças estruturais e políticas da Igreja Católica no contexto da Primeira República (1889-1930) e Era Vargas (1930-1945), está o conceito de *Neocristandade*. Essa construção teórica faz alusão ao modelo de *Cristandade*, que é usado para descrever o extensivo período, Colonial e Imperial, permeado por crises relacionais, no qual a Igreja Católica, unida e subordinada ao Estado, era utilizada por ele como instrumento, dentre outras coisas, de dominação social. A nova cristandade, conforme definida por Mainwaring (1985) e Bruneau (1979), designava um conjunto de práticas e estratégias católicas, tornadas evidentes a partir da *Carta Pastoral* de D. Sebastião Leme, em 1916, que propunha recatolizar ou recristianizar o Brasil, por meio de uma maior atuação da Igreja nos meios sociais e políticos. Esse modelo “floresceu” durante a década de 1920 e atingiu seu apogeu durante as décadas de 1930 e 1940, período no qual o reestabelecimento da aliança entre Igreja e Estado tornou-se mais concreto e evidente e, em alguns momentos, até oficializado.

Outro conceito muito utilizado é o de *Restauração Católica*. Riolando Azzi, em diversos trabalhos (1977a; 1977b; 1978a; 1978b), entende que o movimento de *Reforma Católica*, iniciado no século XIX, caracterizado por uma maior aproximação da Igreja nacional com a Santa Sé (*Romanização*), entrou em uma nova fase no início da década de 1920, fase que o autor denomina *Restauração Católica*. Para Azzi, reforma e restauração seriam etapas de um amplo processo fomentado pela Cúria de reorganização da Igreja, e ambas encontravam suas raízes no Vaticano: a primeira, estimulada e amparada por Pio IX, foi implantada no país por um conjunto de bispos reformadores; a segunda, por sua vez, encontrou a sua força propulsora em Pio XI e, em nível nacional, no futuro Cardeal Sebastião Leme, o seu principal articulador.

Enquanto a *Reforma Católica* se preocupou mais com a vida interna da Igreja (autonomia e formação doutrinária), a *Restauração Católica*, sem descuidar do primeiro aspecto, passou a enfatizar dois objetivos magnos que se complementavam e se autonomizavam: o fortalecimento da presença da ICAR na sociedade e, diretamente ligado a esse primeiro objetivo, o estabelecimento de uma aliança cooperativa com o Estado. Em 1921, D. Sebastião Leme atendeu ao pedido de D. Joaquim Arcoverde e se transferiu para o Rio de Janeiro, arquidiocese na qual se tornou o “braço direito” do cardeal, ocupando o cargo de arcebispo coadjutor. Ao chegar na capital, o prelado pôde colocar em prática os conceitos de reforma da Igreja que há muito já amadurecia.

D. Sebastião Leme atuou basicamente em duas frentes: uma voltada à organização do laicato, sobretudo entre os da classe média urbana (comerciantes, industriais, militares, profissionais liberais, entre outros), organizando e reformulando movimentos já existentes e criando outros, enfim, arregimentando ao redor das lideranças da Igreja uma grande massa de fiéis católicos, praticantes e militantes que, ao comando dos bispos, movimentavam-se e se juntavam em torno de projetos e de eventos. A outra linha de ação, também em consonância com a primeira, voltava-se para uma aproximação efetiva com o meio político, no intuito de obter ganho para as causas pleiteadas pela Igreja. Esse contato com as lideranças políticas foi pautado na cordialidade, evidenciada nos encontros e visitas mútuas, assim como nos eventos comemorativos cívico-religiosos, nos quais a Igreja exercia uma pressão sutil por meio da demonstração de poder social na arregimentação e condução de grandes massas de fiéis partícipes nesses eventos.

As ações de D. Sebastião Leme, assim como as de outros líderes religiosos, estavam em sintonia e respaldadas nas diretrizes emanadas de Roma, principalmente das apregoadas por Pio XI, que propunha dotar a Igreja Católica de uma presença ativa em um meio social cada vez

mais laicizado. O novo papa também defendia uma maior reaproximação com o Estado, a fim de garantir para a Igreja um poder mais amplo dentro da sociedade, e a “ponte” ou o “caminho” para realizar essa reconexão com o poder político seria o povo. Em 1922, poucos dias depois de assumir o papado, Pio XI emitiu a encíclica *Ubi Arcano Dei Consilio*. No documento, concluiu que o mundo passava por diversas catástrofes (conflitos internacionais, ruína da família, danos espirituais, entre outras) e a causa de todas elas seria o afastamento de Deus. Logo, a solução seria a reaproximação com o Divino, mediada pela Igreja.

Em 1925, o papa Pio XI escreveu outra encíclica, a *Quas Primas*, na qual dá continuidade à problemática desenvolvida na *Ubi Arcano*, a fim de condenar o laicismo e de instituir uma militância em favor do Reinado de Cristo, prescrevendo a participação de todos os fiéis (ação), sob a orientação da hierarquia eclesiástica, para instaurar o poder do Cristo Rei. As encíclicas de Pio XI apontam, em seu conjunto, para um movimento de valorização do meio social, que seria o ponto de partida para a reconstrução do reinado de Cristo. Portanto, o documento busca envolver os fiéis na adoção de um catolicismo integral, combativo e militante, como forma de recuperar espaços perdidos, conter os inimigos e recristianizar a sociedade (JÚNIOR, 2018, p. 16-17; SOARES, 2009, p. 27; SIMÕES, 2008, p. 34).

Atuando no sentido de obter maior projeção social para a Igreja, uma das primeiras preocupações de D. Sebastião Leme foi a de estabelecer laços com a intelectualidade do país, de criar um núcleo de estudiosos católicos. Até então, a atuação da Igreja nessa esfera era prejudicada pela ideia vigente e amplamente divulgada desde o final do século XIX de que o catolicismo seria sinônimo de obscurantismo e atraso, características que tornavam a religião pouca atrativa nos meios eruditos leigos. Nesse campo, o grande destaque na década de 1920 foi a atuação de Jackson de Figueiredo (1891-1928) que, após trocar diversas correspondências com D. Sebastião Leme, transferiu-se de Salvador para o Rio de Janeiro e se converteu, tornando-se amigo e auxiliador do arcebispo, amizade essa que representou a “conciliação” entre a Igreja e parte expoente dos grupos culturais e intelectuais do país (RODRIGUES, 1981, p. 12; VILLAÇA, 2006, p. 161). Jackson de Figueiredo, assim como a maioria dos intelectuais reunidos ao seu redor, destacava-se por praticar uma militância reacionária. Esses intelectuais enxergavam na Igreja Católica um símbolo de construção e manutenção da ordem social, pois fazia frente ao avanço das correntes que “ameaçavam” a sociedade, como o liberalismo, o modernismo e o socialismo.

Em 1921, com a aprovação de D. Sebastião Leme e em parceria com outros intelectuais, como Hamilton Nogueira (1897-1981), José Vicente de Souza, Perillo Gomes (1890-1952) e

Durval de Moraes (1882-1948), Jackson Figueiredo fundou, no Rio de Janeiro, a revista *A Ordem*, que possuía um caráter misto, religioso e político, que combatia as transformações revolucionárias por meio de um pensamento elitista e moralista, e que se mostrava defensora dos ideais de ordem e da autoridade estabelecida. Não era um jornal oficial da Igreja, mas um jornal fundado e dirigido por um católico que atuava em forte parceria e fidelidade junto a D. Sebastião Leme. *A Ordem* tornou-se a revista dos intelectuais católicos: atuava na formação religiosa, no embate político e na divulgação e defesa do ideário católico, angariando assim diversos apoiadores para a causa clerical (IRSCHLINGER, 2014, p. 1142; SILVA, 2008, p. 554-557; JÚNIOR, 2018, p. 13-14).

Ainda nessa esteira de atuação junto à intelectualidade, linha que será cada vez mais aprimorada ao longo dos anos, em 1922, D. Sebastião Leme inaugurou o Centro D. Vital, também sediado no Rio de Janeiro e dirigido por Jackson de Figueiredo. A função do Centro seria a de exercer influência espiritual nas camadas intelectuais da sociedade e promover a catalisação desse grupo, de forma a facilitar o acesso às doutrinas da Igreja e aos ideários dela, estendendo assim o apostolado intelectual por todo o Brasil. O objetivo era a recatolização da intelectualidade brasileira que, pautada em ideias conservadoras, auxiliaria no embate ao liberalismo e ao socialismo. Por meio desses dois órgãos, a revista *A Ordem* e o Centro D. Vital, assim como por uma série de periódicos inaugurados em todo o país, reunidos em torno do papel da “Boa Imprensa” na evangelização, revigorou-se a ação cultural do movimento católico.

Tais instrumentos serão suporte para a *intelligentsia* católica, composta por leigos e clérigos de diversas matizes, mas unidos em torno do fortalecimento da religião, colaborando com a expansão do catolicismo em uma camada social influente e quase sempre cética, o que fortalecerá também a imagem da Igreja como defensora do poder constituído, visto que a intelectualidade católica se mantém ausente da maioria dos movimentos desestabilizadores do período (sociais, culturais e políticos), posicionando-se e advertindo contra eles. Nas publicações católicas dessa época, duas características ou temas se sobressaem: a afirmação social e intelectual do catolicismo e o caráter apologético das obras, pautado na polêmica contra as correntes religiosas que estavam em expansão, como o espiritismo e o protestantismo. No final da década de 1920 e durante os anos 30, sem se afastar do combate aos adversários tradicionais, a Igreja Católica iniciou também uma campanha contra o comunismo.

Na polêmica entre católicos e protestantes, destacaram-se notáveis dos dois lados. Entre os protestantes, os principais polemistas foram: Salomão Ginsburg (1867-1927), Álvaro Reis (1864-1925), Erasmo Braga (1877-1932) e Eduardo Carlos Pereira (1855-1923). Entre os

católicos, temos: Carlos de Laet (1847-1927), padre Júlio Maria de Moraes Carneiro, padre Leonel Franca (1893-1948), Jackson de Figueiredo, Gustavo Corção (1896-1978), entre tantos outros, dos quais destacamos a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde, por meio do seu periódico *O Lutador*, na Zona da Mata mineira, assunto que desenvolveremos no terceiro capítulo desta tese (MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 342; AZZI, 1977a, p. 66; VILLAÇA, 2006, p. 12-16).

O estreitamento dos laços sob Epiácio Pessoa e Arthur Bernardes

O ano de 1922, sob muitos aspectos, serviu para que a Igreja Católica estreitasse seus laços com os fiéis (organização do laicato) e com as lideranças políticas, iniciando muitas etapas do projeto de restauração católica. Era o ano em que se comemorava o Centenário da Independência, data festejada tanto pelo Estado, por diversos eventos, destacando-se a Exposição Internacional,⁵² quanto pela Igreja Católica, que se manifestou pela *Pastoral Coletiva do Episcopado* de 1922 e pela realização do primeiro grande Congresso Eucarístico Nacional. Foi um ano de muitas mudanças, seja no espaço físico da capital (demolição do Morro do Castelo), seja no campo das artes (Movimento de 22 e o início do Modernismo no país), passando também pelo início do Tenentismo (Revolta dos 18 do Forte de Copacabana) e pela fundação do Partido Comunista Brasileiro. Enfim, essas transformações concorriam para abalar a ordem social e política estabelecida e, em certa medida, o combate a algumas delas, como a expansão do comunismo, ajudaria a cimentar as relações entre Igreja e Estado.

Em um período marcado por instabilidades, os líderes políticos procuraram se valer do prestígio da Igreja junto à população como forma de fortalecer o poder do Estado. E a hierarquia clerical, por sua vez, há muito desejosa de uma aproximação mais efetiva, não lhes negara auxílio. O estreitamento dos laços começou durante o governo de Epiácio Pessoa (1918-1922), que, já em 1920, em ofício enviado ao arcebispo da Bahia, primaz do Brasil, D. Jerônimo Tomé da Silva, reconhecia a Igreja Católica como fator do desenvolvimento moral e do progresso do país e assegurava ao arcebispo que, durante o seu governo, a ICAR teria liberdade de ação.

⁵² A Exposição Internacional do Centenário da Independência foi a primeira grande exposição a se realizar após a Grande Guerra. O evento foi realizado no Rio de Janeiro, entre 07 de setembro de 1922 e 24 de julho de 1923, e contou com a participação de expositores nacionais e internacionais, que tiveram seus trabalhos espalhados em seções temáticas, dispostas em pavilhões diversos. Boa parte da organização dos trabalhos coube ao Ministério da Agricultura, Indústria e Comércio, então liderado pelo engenheiro José Pires do Rio (1880-1950). Dentre os preparativos para o evento, destaca-se a demolição do Morro do Castelo e o aterro de áreas costeiras adjacentes.

Dois anos depois, um levante militar insurgiu com o objetivo de cometer um atentado contra o presidente Epitácio Pessoa. Partidários políticos solicitaram a D. Sebastião Leme que desfilasse em carro aberto ao lado do presidente, ato que representaria uma demonstração pública de apoio da Igreja à autoridade civil. O desfile também traria ganhos para a instituição religiosa, afinal, estaria prestando um serviço à causa da ordem, colaborando com a manutenção de um presidente que não lhe era hostil e também lhe valeria por público testemunho da ambicionada aproximação entre Igreja Católica e a República laicista. Diante disso, apesar da existência da exposição a um risco real, pois D. Sebastião Leme chegou a escrever um testamento em caso de um desfecho trágico, acompanhou, em carro aberto, o presidente desde a Estação da Praia Formosa até as dependências do Palácio do Catete (AZZI, 1977b, p. 83-84; SIMÕES, 2008, p. 36).

O apoio clerical não tardou em render frutos, pois, um mês após o referido desfile, o presidente Epitácio Pessoa conseguiu um parecer favorável, em 28 de maio de 1922, do experiente Consultor Geral da República, Rodrigo Otávio L. Meneses (1866-1944), alegando não existir impedimentos legais para a construção de monumento cristão no Rio de Janeiro. Munido por este parecer, mesmo sob protestos (estado laico e símbolo religioso), o presidente assinou o decreto que permitiu a edificação de uma estátua, o Cristo com os braços abertos, no alto do Corcovado. Já em outubro, ocorreria, com a presença de autoridades civis e eclesiásticas, o lançamento da pedra fundamental do Cristo Redentor, que seria inaugurado cerca de nove anos depois (BEOZZO, 1984, p. 297; AZZI, 1977a, p. 68).

Em 04 de junho de 1922, o episcopado publicou uma *Carta Pastoral Coletiva*, em comemoração ao primeiro Centenário da Independência do Brasil. A redação foi atribuída ao arcebispo de Diamantina-MG, D. Joaquim Silvério de Souza (1859-1933). De forma similar à *Pastoral Coletiva de 1900*, os capítulos iniciais da carta foram destinados à realização de um resgate histórico da importância do catolicismo no país, valendo-se da tese já usada na carta de 1900, de que o país possuía uma dívida histórica com a ICAR. Os bispos também lembraram alguns momentos polêmicos, como as reclamações e protestos não atendidos no contexto da Proclamação da República, criticaram a obrigatoriedade do casamento civil e discorreram sobre os males do divórcio. Contudo, “ignoraram” questões não resolvidas e que antes tanto incomodavam a hierarquia clerical, como a separação do Estado e a laicização dos cemitérios. Enfim, pautas já assimiladas pela hierarquia da Igreja (papa e bispos) e que dificilmente seriam revogadas pelo Estado, ou seja, já não possuíam a importância simbólica de duas décadas atrás (MOURA; ALMEIDA, 1978, p. 329; AZZI, 1978b, p. 66; PEREIRA, 2014, p. 281-284).

No texto da citada carta, transparece o caminho percorrido pela Igreja Católica Brasileira desde a separação. Os bispos abordam a liberdade de ação, o avanço territorial das dioceses (de 12 para 52, na época) e a importância em pleitear a ampliação da educação católica em “todos os estádios da formação intelectual, desde as escolas primárias até aos cursos superiores de ensino” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1922). Os prelados também fazem referência ao avanço das correntes antagonistas, religiosas ou não, e apontam a importância da atuação dos padres na defesa dos ideais da Igreja e da Pátria:

Num país em que ampla liberdade é concedida a todas as crenças, e nossos antagonistas numa atitude febril agitam a sociedade, porfiando em levar-nos de vencida; numa época em que certa casta de gente, assoalhando maravilhosas teorias, procuram aliciar as novas, inexperientes gerações contra a ordem social estabelecida; não é possível que o pároco, campeão da causa santa, deixe de olhar de frente tão graves problemas, e não se ponha em defesa dos mais caros interesses da Religião e da Pátria (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1922).

A mensagem que se destaca ao longo da pastoral é a do estabelecimento, que já vinha ocorrendo em parte, de uma aliança cordial entre as lideranças políticas e clericais, pautadas no binômio Pátria e Religião Católica. E seus autores reconhecem a atitude de boa vontade do Governo quanto a isso:

Do seu lado, o atual regime assegura a Igreja somas de liberdade que lhe facilitam a dilatação do reinado de Jesus Cristo, e justo é confessarmos, os poderes públicos têm procurado aplicar a Constituição de modo não infenso ao catolicismo, que é entre nós a religião nacional [...] (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1922).

Evidencia-se, portanto, o recuo das animosidades. O episcopado cita, no decorrer da pastoral, exemplos de apreço e cordialidade do poder público em relação à Igreja Católica, como a publicação de textos papais (encíclica) em órgãos oficiais do governo, como o *Diário do Congresso*, e os discursos de membros da embaixada brasileira junto ao Vaticano, reconhecendo a fé católica como uma das características da nacionalidade brasileira. E mais, os prelados esperam que esse comportamento se amplie “cada vez mais no nosso país cujo ambiente moral é católico, e cujos estadistas e legisladores, regra geral, [...] entendem que a separação não quer dizer indiferença e muito menos hostilidade” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1922).

O fortalecimento da aliança com o poder secular esteve sempre na pauta do episcopado. Uma das características da Restauração Católica era a de se valer da força emergente do laicato urbano, sobretudo das classes médias, como instrumento de pressão sobre as lideranças políticas. No Brasil, o início do movimento restaurador teve como marco simbólico a realização do Congresso Eucarístico Nacional do Rio de Janeiro, ocorrido durante a última semana de setembro de 1922, intimamente ligado às comemorações relativas ao Centenário da

Independência, comemorações nas quais o presidente Epitácio Pessoa e o cardeal Joaquim Arcoverde – que, no passado, fora professor do presidente, em Pernambuco - mutuamente se prestigiavam em aparições conjuntas.

O lema do congresso de 1922 foi “*A restauração cristã do Brasil pela vida eucarística, principalmente na família, na infância e na mocidade*”. O evento reuniu, na capital federal, uma grande massa de fiéis, parte significativa do episcopado, além de diversos representantes dos poderes civis e das forças armadas. As atividades realizadas durante o congresso, como passeatas, adorações e missas campais, eram muito concorridas e prestigiadas. Os discursos e as pregações estavam envoltas em um clima de patriotismo religioso e de reafirmação da doutrina e dos valores católicos (JÚNIOR, 2018, p. 15; SIMÕES, 2008, p. 35-36; LUSTOSA, 1991, p. 33).

O Congresso Eucarístico Nacional do Rio de Janeiro trouxe ganhos múltiplos para a Igreja. Além de ser uma grande manifestação de fé e das claras conotações políticas, pois era uma forma de apresentar a força social do catolicismo, capaz de arregimentar multidões no espaço público da cidade, o evento também corroborava para o reforço da ortodoxia doutrinária, ajudando a cimentar junto aos fiéis a importância do Culto Eucarístico, doutrina estimulada pela Santa Sé em detrimento ao combatido catolicismo popular, santorial e que dava pouco destaque à eucaristia e ao papel sacerdotal. Cabe ainda ressaltar que esses encontros eram oportunos para reunir bispos em torno da causa comum da restauração, permitindo uma maior articulação e adoção de estratégias conjuntas em diversas dioceses. Além, é claro, do papel formador e definidor de uma rede de sociabilidade que expandia os limites dos recintos das igrejas e paróquias, integrando os diversos ramos do laicato à política romanizadora e restauradora que estava em curso de forma mais ampla dos que os também importantes, mas menos expressivos, eventos locais. Por fim, a solenidade serviu para confirmar e realçar o papel de D. Sebastião Leme, que foi o seu principal organizador, na liderança da Restauração Católica no Brasil (JÚNIOR, 2018, p. 19; AZZI, 1977a, p. 67).

Apesar da importância dos grandes eventos de massa na demonstração do fortalecimento social e político da Igreja, os avultados esforços logísticos e estruturais que demandavam para a sua organização e realização impediam que sua prática fosse constante. Assim, a realização de outro congresso semelhante só voltaria a ocorrer na década de 30, quando passaram a ser realizados de três em três anos, em capitais diversas. D. Sebastião Leme entendia a necessidade de uma atuação constante junto ao apostolado leigo. Apesar de já existirem órgãos para isso, eles eram desconectados, careciam de ajustes e de coordenação, assim como

de ampliação e de criação de novas ferramentas. Com esse intuito, o arcebispo criou, em dezembro de 1922, a Confederação Católica do Rio de Janeiro, com o objetivo de ordenar e dinamizar os diversos movimentos católicos já existentes na arquidiocese, como as Conferências Vicentinas, as Congregações Marianas, as Pias Uniões Filhas de Maria e as Ligas Católicas Jesus, Maria e José. A Confederação possuía também um caráter instrutivo, que era o de auxiliar na formação de líderes que atuariam nas ligas, uniões e ações espalhadas por todo o território nacional (SILVA, 2008, p. 550; JÚNIOR, 2018, p. 15).

Ainda nesse esforço de formação e organização do laicato e de estabelecimento de uma rede leiga, composta por elementos oriundos dos mais diversos ramos da sociedade e de diferentes níveis etários, pois incluíam em associações diversas crianças, homens e mulheres, no empenho da causa Católica, D. Sebastião Leme, em 1923, publicou o livro *Ação Católica – instruções para a organização e funcionamento das Comissões Permanentes da Confederação Católica do Rio de Janeiro*. Em sintonia com as diretrizes papais, sobretudo as de Pio XI, no livro são tratados diversos assuntos, como: a maior participação do laicato no movimento da Igreja; a expansão da heresia protestante disseminada pelos missionários norte-americanos; o crescimento do espiritismo de superstições que se apoiava na pobreza, curiosidade e ignorância do povo; o laicismo que campeava entre as elites dirigentes e a falta de instrução religiosa da população. No livro de 1923, D. Sebastião Leme questionava também a estrutura interna da Igreja, sua vida *intramuros*, a recorrente falta de organização, enfim, as fragilidades que dificultariam vencer a penetração das “seitas” e o marasmo espiritual no Brasil. Por isso, impunha-se estabelecer uma ação católica coordenada. Os ditames apontados no livro não ficaram restritos ao ambiente do Rio de Janeiro, mas se espalharam. Muitas das orientações contidas nele foram adotadas em nível nacional (AZZI, 1977a, p. 69-70; GUARIZA, 2003, p. 41).

Com o término do mandato presidencial de Epitácio Pessoa e após um conturbado processo eleitoral, o mineiro Arthur Bernardes (1875-1955) assumiu a presidência do Brasil, em novembro de 1922, e a política de aproximação com a Igreja Católica, iniciada por seu predecessor, foi preservada. Em maio de 1924, foi comemorado o Jubileu do Cardeal Joaquim Arcoverde, festa relativa ao cinquentenário da ordenação sacerdotal daquele que se tornou o primeiro cardeal da América Latina. A pomposa comemoração reuniu lideranças civis, militares e católicas, e o presidente da República participou ativamente das celebrações organizadas por D. Sebastião Leme.

Desde o Congresso de 1922, D. Sebastião Leme passou a promover grandes Páscoas Coletivas dos homens. A mais importante delas, principalmente pelo seu revestimento político-religioso, foi a Páscoa dos Militares, realizada em 03 de maio de 1924, no contexto das festas jubilares do Cardeal Joaquim Arcoverde. A missa campal, realizada no Campo de Santana, reuniu cerca de dez mil militares (exército, marinha e polícia) e serviu para aproximar a ICAR de um dos grupos mais representativos do país e que estava em ebulição naquele momento. Durante a missa, foi ressaltado o fato de que o Brasil precisava resgatar os valores morais e valorizar as forças da espiritualidade cristã (*Correio da Manhã*, edição 09192, 03/05/1924).

Um dia após esse evento, do qual participaram diversas autoridades civis, militares e eclesiásticas, o presidente Arthur Bernardes, liderando um prestigioso séquito de ilustres (vice-presidente, ministros, senadores) realizou uma visita oficial ao Cardeal Joaquim Arcoverde, na sede do Palácio Episcopal São Joaquim. Esse encontro, em 1924, foi de grande simbolismo, afinal foi a primeira visita oficial realizada por um presidente à maior autoridade católica do país desde a separação dos dois poderes, ocorrida em janeiro de 1890.

No dia seguinte, o Governo ofereceu um banquete ao Cardeal Joaquim Arcoverde e demais dignidades católicas no Palácio do Itamarati. Durante o banquete, diversos discursos foram proferidos por notáveis ligados às esferas religiosa e civil, destacando-se o que foi proferido pelo então Ministro das Relações Exteriores, Félix Pacheco (1879-1935), que evidenciou a força moral do catolicismo e ressaltou seu papel de defensor da ordem. O banquete serviu para “selar” o pacto de mútua colaboração entre Igreja Católica e Estado do Brasil (LUSTOSA, 1991, p. 35; AZZI, 1986, p. 39-40; SOARES, 2009, p. 35).

Cabe lembrar que essas aproximações públicas entre Igreja e Estado nem sempre eram recebidas calmamente no meio político e social. Existiam objeções, tanto de políticos e pensadores que eram mais ciosos das diretrizes constitucionais, como de lideranças protestantes que, por vezes, teciam ruidosas críticas dessa aproximação em seus periódicos, afinal esse contato com o poder público não raro redundava em subvenções para a Igreja Católica, o que era proibido pela Constituição (RIBEIRO, 1991, p. 11-10).

De fato, as demonstrações de apreço entre Igreja Católica e Estado eram públicas e notórias, mas nem sempre resultavam em ganho de causa para os católicos. Apesar do prestígio que gozavam, os bispos, em algumas ocasiões, não eram ouvidos ou atendidos e, por vezes, eram até admoestados por autoridades políticas. Por exemplo, no contexto da Revolta do Forte de Copacabana, em 1922, D. Sebastião Leme intercedeu junto ao presidente Epitácio Pessoa

para que este anistiasse os presos, mas não obteve sucesso no pedido. Caso semelhante, também ligado às revoltas tenentistas, foi a Revolta Paulista, liderada por Isidoro Dias Lopes (1865-1949), em 1924, e que acarretou numerosas prisões. Muitos familiares dos presos recorreram a D. Sebastião Leme, paulista de nascimento, solicitando ajuda. O arcebispo, ao levar o assunto ao presidente Arthur Bernardes, foi acusado por este de “proteger demais” e, mais uma vez, o intento não logrou êxito (AZZI, 1977b, p. 85-88). Contudo, essas recusas se deram mais em nível de contato pessoal, não oficial, pois eram quase que pedidos de “favores”.

Mas, em 1925-1926, a Igreja Católica amargou uma frustração no seu movimento de aproximação com o Governo, na sua investida para tentar obter mudanças no corpo legal. O período de governo de Arthur Bernardes foi muito conturbado (revoltas, estado de sítio) e a Igreja, sobretudo nas esferas do laicato intelectual, lideradas por Jackson de Figueiredo, sempre se posicionou a favor do Governo. Em 1925, o presidente moveu-se para realizar uma reforma constitucional (competência dos poderes, sanções a projetos de lei com o chamado “veto parcial”, intervenções no Estados). A hierarquia eclesiástica, no intuito de aproveitar a oportunidade, atuou no sentido de introduzir, nos projetos em discussão na Câmara, pontos favoráveis aos interesses católicos, como: frear o avanço de possíveis leis divorcistas e avançar na questão do ensino religioso. As emendas católicas que se destacaram foram as propostas pelo deputado paranaense Plínio Marques (1883-?), e visavam o reconhecimento do catolicismo como religião oficial do Brasil e a implantação do ensino religioso nas escolas públicas.

Tais propostas foram alvo de pesadas críticas, tanto na imprensa (protestantes, maçons, espíritas, livres pensadores, entre outros), quanto nas esferas dos poderes legislativo e executivo, destacando-se a atuação do deputado gaúcho Getúlio Vargas, um dos líderes contra o avanço dessas emendas (MATOS, 2011, p. 13; LUSTOSA, 1991, p. 35; RIBEIRO, 1991, p. 14). As propostas não obtiveram respaldo pleno, pois, apesar de conseguirem a maioria dos votos, 89 favoráveis ante 60 contrários, não alçaram os dois terços exigidos por lei e, por isso, não avançaram (RODRIGUES, 1981, p. 8). Em relação à esfera religiosa, a única alteração que se deu foi no parágrafo 7 do artigo 72 que, no original, prescrevia: “Nenhum culto ou igreja gozará de subvenção oficial, nem terá relações de dependência ou aliança com o Governo da União e dos Estados”. A esse texto, foi acrescido: “A representação do Brasil junto à Santa Sé não implica violação deste princípio” (BRASIL, 1926).

O fim da década de 1920 representou também o final da República Oligárquica, pois o governo de Washington Luís (1869-1957) foi interrompido por um movimento revolucionário iniciado em outubro de 1930, faltando pouco menos de um mês para concluir seu mandato, e o

presidente eleito, o paulista Júlio Prestes (1882-1946), não chegou a assumir a presidência. Esses acontecimentos transferiram para o período vindouro a continuidade das ações da Igreja Católica no seu interesse de se reaproximar do Estado, objetivo que foi alcançado por uma forte aproximação com Vargas, pela mobilização do laicato e pela criação de uma bem articulada estratégia eleitoral, enfim, fatores que resultaram na incorporação de pautas católicas no texto constitucional de 1934.

A importância política dos grandes eventos católicos

A transição dos anos 1920-1930 foi marcada por diversas crises que acarretaram profundas transformações na sociedade brasileira. Os desdobramentos do declínio econômico do setor cafeeiro, principal sustentáculo da economia do país, corroborou para fragilizar e dividir as oligarquias – mineira e paulista - de maior peso na administração política do Brasil, levando a rearranjos que oportunizaram a ascensão de um novo regime político, pautado em um Estado cada vez mais interventor na economia e na sociedade.

Nos meios sociais, as mudanças também foram sentidas. O movimento tenentista arrefeceu após ser incorporado e, de certa forma, controlado pelo novo governo. O operariado industrial também recebeu atenção por parte do Estado, por meio de repreensão sistemática a correntes opositoras, mas também por captação e controle paternalista por meio da sindicalização submetida ao governo e da adoção de leis trabalhistas. Nesse “novo iniciar”, os líderes católicos perceberam a abertura de um espaço real para redefinir o posicionamento da Igreja dentro da sociedade e, sem se esquecer dos seus antigos aliados (latifundiários, comerciantes), passaram a aprimorar sua articulação com os grupos sociais emergentes (classe média, proletariado) e com o novo poder constituído.

A política de mobilização e de coordenação do laicato continuou constante, mas passou por refinamentos, que trouxeram para a Igreja Católica, no contexto do anos 30 e 40, grandes vitórias em diversas áreas: no campo social, pois suas organizações se expandiram de forma nunca antes experimentada; no campo espiritual, pela maior adoção e prática dos ditames canônicos da Igreja; e no campo político, com o reconhecimento e obtenção das pautas há muito pleiteadas, como a adoção do ensino religioso nas escolas públicas e o reconhecimento legal da cerimônia religiosa do casamento.

Em abril de 1930, o octogenário Cardeal Joaquim Arcoverde faleceu. Em julho, por meio de um consistório realizado em Roma, D. Sebastião Leme tornava-se o novo Cardeal do Brasil. Ao retornar para o Brasil, em outubro, o recém-empossado cardeal encontrou um país convulsionado pelo andamento de uma revolução que visava a tomada do poder: a Revolução de 30. Poucos dias depois de chegar, D. Sebastião Leme foi convidado a atuar como mediador entre as forças revolucionárias que avançavam e o presidente em final de mandato que se recusava a aceitar a deposição. O cardeal auxiliou nessa negociação, colaborando para salvar a vida de Washington Luís e para conseguir um desfecho menos trágico para o momento, evitando possíveis derramamentos de sangue na capital federal. Dessa forma, Washington Luís, acompanhado de D. Sebastião Leme, rumou para o Forte Copacabana, de onde embarcou para o exílio na Europa (CANCIAN, 2011, p. 22; LUSTOSA, 1991, p. 48).

De modo geral, a atitude de D. Sebastião Leme, assim como a de alguns bispos localizados em regiões diretamente envolvidas com o movimento revolucionário, como nos estados do Rio Grande do Sul e de Minas Gerais, levam a entender que o episcopado, ao menos parte expressiva dele, foi pró-Revolução de Outubro. A hierarquia católica entendia o momento como oportuno, pois, apesar das volumosas concessões e do amplo espaço de negociação obtidos nos últimos anos, não havia razão especial para defenderem o regime que caía, afinal, foi sob a Primeira República que se estabeleceu a separação entre Igreja e Estado. A preocupação primordial era entender o perfil da revolução, principalmente se era motivada por ideologia comunista, doutrina condenada pela Igreja.

Nesse quesito, teve papel fundamental o arcebispo de Porto Alegre, D. João Batista Becker (1870-1946). Simpatizante do movimento getulista, D. João Batista logo tranquilizou o episcopado enfatizando o caráter político da revolução. O discurso de D. João Becker também contribuiu para demover uma certa resistência que a Igreja Católica brasileira manifestava em relação à escola política gaúcha que, desde Júlio de Castilhos (1860-1903) e Borges de Medeiros (1863-1961), adotava uma linha liberal-positivista não muito favorável à Igreja. Para além desse apoio político-discursivo, D. João Becker auxiliou no deslocamento das tropas, fornecendo aos soldados assistência espiritual por meio de capelães. Atitude similar ocorreu em Minas Gerais, onde o arcebispo de Mariana, D. Helvécio Gomes de Oliveira (1876-1960), negociou a pacificação da cidade de São João Del Rei, ajudando a evitar o confronto entre as forças governistas e revolucionárias (BEOZZO, 1984, p. 285-287; LUSTOSA, 1991, p. 49).

Assim que ficou elucidado que o movimento não era de origem comunista, os líderes da Igreja Católica não identificaram razão para hostilizá-lo, mas adotaram uma rápida

aproximação e revigoraram o esforço de fazer pressão, agora mais agressiva e aguda, junto ao governo, a fim de obterem transformações jurídico-sociais favoráveis à Igreja. As aproximações foram constantes. Vargas assumiu o controle do Governo Provisório no início de novembro e, já no final do mês, a Igreja Católica promovia, na capital do país, na praia do Russel, uma pomposa “missa pela paz”. Ao término da cerimônia religiosa, ao som de várias bandas de música, deu-se início a diversos desfiles (tropas do exército e marinha, da polícia e do corpo de bombeiros, dos escoteiros e das irmandades religiosas), assistidos juntamente por Vargas e D. Sebastião Leme. Não houve discursos, mas a simples aparição em conjunto das maiores autoridades política e religiosa católica era suficiente para transmitir uma demonstração pública de apoio e legitimação. Cabe ressaltar que as missas pela paz ocorreram em diversas cidades do país em moldes similares à ocorrida no Rio de Janeiro. Ainda nesse contexto de “cordialidades”, no dia 01 de janeiro de 1931, “festas de ano novo”, o Cardeal Sebastião Leme foi ao Palácio Guanabara visitar o presidente Vargas que, por sua vez, no mesmo dia, retribuiu a visita, indo ao Palácio São Joaquim, acompanhado por um séquito de generais (AZZI, 1978a, p. 51-53).

A importância da Igreja nos meios políticos era avaliada sempre em relação ao seu “peso social”, ou seja, em relação ao poder junto às massas de fiéis. Por isso, o episcopado continuou agindo em torno de grupos sociais de destaque, como a intelectualidade e o operariado. Na esfera intelectual, a prematura morte de Jackson de Figueiredo, em 1928, apesar de sentida, abriu um espaço rapidamente ocupado por intelectuais leigos e clericais de grande prestígio, como Alceu Amoroso Lima (1893-1983), também conhecido pelo pseudônimo Tristão de Ataíde, Padre Leonel Franca e Gustavo Corção. A atitude menos agressiva, ou melhor, mais refinada, sobretudo de Alceu Amoroso e do padre Leonel Franca, somada à alta consideração que gozavam perante as elites econômicas e políticas foram fundamentais para dar crédito à Igreja Católica em sua aproximação com o Estado, principalmente nas adequações legais aos interesses católicos.

A ICAR se preocupou com a formação e coordenação continuada de uma intelectualidade católica. Em 1929, D. Sebastião Leme fundou a Ação Universitária Católica e, em 1932, foi criado o Instituto Católico de Estudos Superiores, embrião do que mais tarde se tornaria a Universidade Católica (1942). Ainda no contexto educacional, a atuação junto aos docentes também moveu o clero, que estimulou a criação de órgãos, como a Associação dos Professores Católicos que, em 1935, já atuava em âmbito nacional, com o nome de

Confederação Católica Brasileira (IRSCHLINGER, 2014, p. 1151; SILVA, 2008, p. 558-560; AZZI, 1977a, p. 82-83).

Outra ramificação social que demandou esforços coordenativos crescentes da Igreja foi em meio ao operariado urbano, grupo cada vez mais expressivo nos grandes centros, como Rio de Janeiro e São Paulo. A disciplina oficial da Igreja, baseada nas encíclicas *Rerum Novarum* de Leão XIII e *Quadragesimo Anno*, de Pio XI, fomentava uma maior aproximação da Igreja com a sociedade, ultrapassando o viés condenatório da legislação de Pio IX, estabelecida na *Quanta Cura* e no *Syllabus*. A Igreja Católica passou a defender princípios liberais, como o direito à propriedade privada, mas denunciava aspectos negativos do capitalismo, como a concentração de capital nas mãos de poucos. Além disso, posicionava-se contra o avanço de ideias socialistas e comunistas e, no tocante à atuação do poder do Estado na organização do trabalho, demonstrava certo apreço ao “corporativismo” fascista de Mussolini, embora condenasse o controle sindical pelo Estado.

No Brasil, desde o início da República, atesta-se a existência de pequenos Centros Operários católicos e também de uma limitada imprensa operária católica. O tema ganhou maior notoriedade com as publicações e conferências do padre Júlio Maria Morais Carneiro. Em 1915, o episcopado publicou uma extensa *Pastoral Coletiva*, coligindo o resultado de uma série de conferências episcopais (1901, 1904, 1907, 1911 e 1915) fomentadas desde o Concílio Plenário Latino Americano de 1899, realizado em Roma, que aconselhava encontros regulares de três em três anos. O documento, foi importante em muitos aspectos, pois, em seu conjunto (atas, anexos e Constituições), substituía a antiga legislação eclesiástica vigente no Brasil desde 1707, que eram as *Constituições Primeiras do Arcebispado da Bahia*. Além disso, deu voz também às orientações clericais acerca do operariado, evidenciando duas preocupações básicas: a condução do clero e a defesa dos direitos, pois o episcopado orientou: “Recomendamos de modo particular, aos Revs. Párcos e a todos os sacerdotes, pregadores e confessores, o cuidado e a direção dos operários, e a defesa dos seus direitos [...]” (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1915).

A atuação da igreja junto ao operariado se deu sempre no sentido de defesa da fé e dos interesses básicos dos trabalhadores. O repúdio ao comunismo e às lutas de classes, assim como a busca de uma intervenção do Estado nas questões sociais, eram constantes. A primeira fase do movimento operário católico se deu com a proliferação de círculos operários em 1932, sob a liderança do padre jesuíta italiano Leopoldo Brentano (1884-1964), muito atuante no sul do país e, depois, chamado por D. Sebastião Leme para trabalhar na capital federal.

Apesar de serem favoráveis ao posicionamento governista, sobretudo no combate ao comunismo, as associações católicas eram tolhidas pela legislação trabalhista, pois o Decreto nº 19.770, de 19 de março de 1931, atrelava o sindicalismo ao Estado e impedia o envolvimento religioso com sindicatos. Essa situação, boa parte devido à pressão da Igreja, mudou a partir da Constituição de 1934 e, em 1937, foi criada, no Rio de Janeiro, a Confederação Nacional dos Operários Católicos, reunindo 34 círculos operários e cerca de 31 mil membros. A Confederação foi amadurecendo, surgindo ramos destinados à Juventude Operária Católica (JOC) e, sob o Estado Novo, com a contenção dos movimentos de esquerda que disputavam espaço com a Igreja na questão operária e sobressaíam a ela, os círculos católicos experimentaram uma expansão ímpar: em 1942, listavam 150.000 filiados e, no final do governo de Vargas, o número chegava a 200.000 (BEOZZO, 1984, p. 309-315; GUARIZA, 2003, p. 41; LUSTOSA, 1991, p. 93-127).

Outra estratégia que os bispos continuaram a praticar foi a de se valer do prestígio que gozavam para arregimentar grandes multidões em eventos espirituais com contornos cívicos. Os tradicionais congressos eucarísticos continuaram constantes e ocuparam o espaço de importantes capitais (Salvador, em 1933; Belo Horizonte, em 1936; Recife, em 1939; e São Paulo, em 1942), enfatizando sempre a ideia da união indissolúvel de catolicismo e patriotismo. Apesar de portarem o nome “nacional” e de demonstrarem a capacidade de mobilização da Igreja junto ao povo, esses encontros possuíam caráter regional. Era necessário mobilizar todo o país em eventos mais amplos que, embora fossem sediados na capital, possuíssem contornos nacionais, objetivos que foram cumpridos em notáveis eventos católicos realizados em 1931 (JÚNIOR, 2018, p. 15; SIMÕES, 2008, p. 42).

Após a Revolução de 1930, o episcopado estava cada vez mais cômico do fortalecimento do poder simbólico da ICAR junto à sociedade. Embora concorresse com outras correntes e organizações ideológicas (Ação Integralista Brasileira, Aliança Nacional Libertadora e o próprio Estado) no direcionamento dos “interesses” populares, a Igreja Católica tornou-se uma verdadeira força política e, como tal, não só oferecia colaboração com o Governo, mas também reivindicava, ou melhor, exigia a implementação de suas pautas.

Assim, os líderes políticos, cientes da força aglutinadora do catolicismo, característica essa que poderia reverter em benefícios para o governo (legitimação, manutenção da ordem social e política), começaram a ceder ante as investidas católicas, a ponto de Vargas conceder, via decreto formulado em parceria do Ministro da Educação, Francisco Campos (1891-1968),

com o padre Leonel Franca, o ensino religioso que anos antes havia negado por voto, no contexto das Emendas Plínio Marques (BEOZZO, 1984, p. 300; LUSTOSA, 1991, p. 51).

Contudo, essa foi uma vitória parcial, pois o decreto nº 19.941, de 30 de abril de 1931, estabelecia o ensino religioso facultativo nas escolas públicas e fora do horário escolar, enquanto o objetivo da Igreja era mais amplo: queria tornar o ensino religioso uma disciplina dentro do programa regular. Seja como for, sentindo-se fortalecida por essa conquista, a hierarquia católica “dobrou suas apostas” e se valeu do expediente das grandes concentrações populares, iniciado nos anos 1920, mas agora aprimorados ou mais bem organizados, para pressionar ainda mais o governo.

A capital federal foi palco de duas grandes mobilizações de massa que, para além de demonstração de fé, contribuíram diretamente para consolidar o papel da Igreja Católica como instituição capaz de promover a ordem, a submissão e a disciplina, enfim, de ordenar e controlar parcela expressiva da sociedade, composta por representantes oriundos das mais diversas camadas sociais, mas unidos pela mesma crença religiosa. Essas concentrações dotavam a ICAR de uma unidade nacional, e a primeira delas ocorreu na última semana de maio de 1931, com a visita da imagem da virgem de Aparecida ao Rio de Janeiro.

Até 1930, o padroeiro do país era São Pedro de Alcântara, devoção ligada à tradição portuguesa e à antiga Casa Imperial que reinou no país. Contudo, em nível de devoção, São Pedro era preterido por santos e santas mais populares, como Santo Antônio, São Francisco, Virgem do Rosário, Virgem de Nazaré, entre outros. O Santuário de Aparecida, no decorrer dos anos, foi se tornando cada vez mais popular e o culto mariano era muito estimulado pelos papas. Dessa maneira, em 16/07/1930, a pedido do episcopado brasileiro, Pio XI declarou Nossa Senhora Aparecida como a “Padroeira do Brasil” (IRSCHLINGER, 2014, p. 1146; SIMÕES, 2008, p. 40).

De 24 a 31 de maio de 1931, o Cardeal Sebastião Leme realizou, no Rio de Janeiro, a “Semana da Padroeira do Brasil”, evento comemorativo que reuniu, na cidade, parte expressiva do episcopado, assim como milhares de fiéis de todas as partes do país. A imagem de Aparecida veio de São Paulo, via trem especial, e chegou no dia 30. No dia 31, após uma procissão gigantesca pelas ruas da capital, a imagem da padroeira foi conduzida até a Esplanada do Castelo, onde D. Sebastião Leme consagrou o país à Virgem de Aparecida, em cerimônia prestigiada por corpo diplomático convidado pelo Itamarati, pelo presidente Vargas e por seu Ministério (*Correio da Manhã*, edição 11182, 31/05/1931).

Poucos meses depois, a capital seria novamente sacudida por outra grande concentração popular católica que, mais uma vez, reuniria fiéis, autoridades civis e militares (Vargas, Ministros, Deputados, Senadores) e clericais (Núncio e dezenas de bispos e arcebispos) na inauguração do monumento do Cristo Redentor. Após uma semana de mobilização “Semana de honra de Cristo Rei”, no dia 12 de outubro, dia do Descobrimento da América, a estátua foi oficialmente inaugurada e o Cardeal Sebastião Leme consagrou a nação ao Coração Sagrado de Jesus (AZZI, 1978a, p. 59-64; BEOZZO, 1984, p. 296-298).⁵³

Os ideais de recristianização ou de recatolização da sociedade brasileira estavam presentes, afinal, em um ano, a imagem de fiéis/súditos foi fortalecida pela adoção de uma rainha (Aparecida) e de um rei (Cristo), mas o que se evidenciava também era o peso da projeção política desses eventos, a ponto de o cardeal entregar uma lista de reivindicações a Vargas e de, ao lado de outros prelados, tecer enfáticos discursos ressaltando a importância da Igreja para o bom andamento social. D. Augusto Álvaro da Silva (1876-1968), arcebispo primaz do Brasil, portanto, segundo na hierarquia católica nacional, lembrava, durante um Solene Pontifical na Candelária (missa celebrada por bispo), na presença de políticos ilustres, que o bronze dos canhões se derrete facilmente, mas a fé e a vontade do povo não (AZZI, 1978a, p. 64).

D. Sebastião Leme, ainda no contexto da inauguração do Cristo Redentor, em seu discurso de encerramento, foi além da construção de D. Augusto Silva na valorização do poder católico. O cardeal afirmou que “nem as convenções da política, nem [...] as exposições da indústria e do comércio, nem mesmo as festas da pátria jamais conseguiram trazer tantos brasileiros à nossa capital maravilhosa”. E questionava em tons provocativos: “haverá ainda quem acredite ser lícito a República fingir que pode ignorar as crenças religiosas do povo?”, finalizando de forma triunfante: “ou o Estado reconhece o Deus do povo, ou o povo não reconhecerá o Estado” (SEBASTIÃO LEME, 1931).

A efervescência das grandes mobilizações populares de 1931 diminuiu no ano seguinte, com a eclosão da Revolução Constitucionalista, no segundo semestre de 1932. O conflito ocorrido em São Paulo também trouxe contratempos para o clero católico, pois parte do episcopado paulista aderiu ao movimento revolucionário e, no Rio de Janeiro, intelectuais do Centro Dom Vital também se inclinaram favoravelmente ao movimento. Contudo, o não

⁵³ As edições 11.295, 11.296 e 11.297 do *Correio da Manhã*, publicadas respectivamente nos dias 10, 11 e 12 de outubro de 1931, fornecem uma cobertura bem ampla da inauguração do Cristo Redentor, discorrendo sobre os discursos, as missas e os demais eventos ocorridos.

envolvimento prescrito por D. Sebastião Leme foi o suficiente para finalizar a questão. A preocupação do cardeal era não comprometer a relação com Vargas, além de procurar meios de participar na elaboração da nova Constituição, que já era prevista antes da Revolução Paulista.

O sucesso da estratégia eleitoral e o auge da neocrisandade

Em março de 1932, D. Sebastião Leme promoveu, na capital, uma Cruzada de Oração pela Pátria, cujo tema “*O Brasil precisa de Deus em suas leis e seus homens*” já apontava para a nova tônica da Igreja. Assim, se 1931 pode ser caracterizado pelas manifestações de massa, o triênio 1932-1934 deu lugar a uma sofisticada estratégia eleitoral baseada em: acompanhamento e assessoria a comissões parlamentares, elaboração de projetos e pontos de reivindicação, além da captação de eleitores e políticos em torno de uma bem-articulada mobilização eleitoral que abrangeu todo o país (AZZI, 1978a, p. 67; BEOZZO, 1984, p. 301).

Por duas vezes, nos anos de 1890 e 1926, a ICAR mostrara-se inábil no seu objetivo de pressionar e atrair os líderes políticos em prol das causas eclesiásticas. Tanto no período da implantação da República e separação da esfera religiosa e política, quanto na reforma constitucional de Arthur Bernardes, a Igreja Católica adotou uma linha de ação pelo alto, de pressionar de forma direta lideranças executivas e legislativas, mas, apesar de obter conquistas, os resultados ficaram aquém do desejado pela hierarquia católica. Agora, sob Vargas, a estratégia mudou, começou de baixo, de conquistar apoio político (eleitores e candidatos) para depois batalhar no parlamento. Sem cair na “tentação” de criar um partido próprio ou de envolver diretamente nas complicadas relações partidárias (apoiar esse ou aquele partido),⁵⁴ D.

⁵⁴ O desejo de criação de um partido católico sempre circulou nos bastidores eclesiásticos, por vezes, apoiado por parte do episcopado, outras, desencorajado por ele. A primeira ocorrência deu-se durante a Questão dos Bispos, pois o encarceramento de dois prelados despertou certa insegurança nos meios católicos, que propuseram criar um partido para defender os direitos e interesses da Igreja e da religião. Contudo, o fato de a instituição religiosa estar vinculada diretamente ao Estado malogrou a iniciativa. Com a separação entre as esferas religiosa e política, ocorrida em 1890, o assunto voltou novamente e, em nível paroquial, surgiram vários partidos católicos, sob a direção de vigários. Mas a pouca habilidade política, as divisões internas e a opção do episcopado em tentar resolver as querelas por meio de pressão nos escalões mais elevados (ministros, presidente e congressistas) enfraqueceram o movimento partidário católico. Nos anos seguintes, sempre que surgiam atritos com o poder político ou com grupos, como a maçonaria, o interesse em criar um partido próprio retornava. Em Minas Gerais, foi criado o Partido Regenerador, por Joaquim Furtado de Menezes (1875-1940), que recebeu aprovação e apoio do bispo de Mariana, D. Silvério Pimenta, mas, no geral, o episcopado mostrava-se relutante. Entre 1913 e 1915, articulações realizadas no Centro Católico do Rio de Janeiro, por clérigos e leigos, como o padre que depois abandonaria o catolicismo, Dr. Vitor Coelho de Almeida (1879-1944), Dr. Antônio Felício dos Santos (1843-1931) e Carlos de Laet, pautavam fundar um partido católico nacional, que envolvesse todas as dioceses. Apesar de receber aprovação inicial por parte do Cardeal Joaquim Arcoverde, a iniciativa foi abortada por meio de uma publicação na imprensa que tornava pública a não aprovação episcopal do partido. Em 1922, o intelectual Jackson de Figueiredo moveu-se no sentido de fundar um partido católico, mas recuou a pedido de D. Sebastião Leme. Por fim, no contexto da Revolução de 30, o momento parecia propício para se criar um partido católico, afinal, a

Sebastião Leme, junto com setores do laicato católico, criou uma linha de ação que permitiu eleger políticos favoráveis à causa católica, oriundos dos mais diversos partidos e, assim, obter apoio amplo na Assembleia, palco no qual se travaria a “batalha final” (SIMÕES, 2009, p. 40-41; GUARIZA, 2003, p. 41).

Antes da Constituinte, o Governo havia criado um Conselho para trabalhar as reformas das leis, e uma das primeiras medidas implementadas por D. Sebastião Leme foi a de criar um grupo de trabalho, composto por juristas, escritores e políticos católicos, para atuar junto ao Conselho Legislativo do governo. Essa comissão católica, dividida em subcomissões e liderada pelo padre Leonel Franca, bem quisto nos meios políticos, tinha por objetivo discutir aspectos jurídicos-legais de diversas matérias – Código Civil, Código Penal, Legislação eleitoral, Ensino Religioso, Direitos da Família, entre outros - e construir projetos bem formulados que, ao chegarem à Assembleia, pudessem ser endossados sem grandes dificuldades.

Passada essa primeira etapa, faltava ainda transpor o obstáculo eleitoral, de conquistar e mobilizar a opinião pública sem se envolver diretamente com algum partido ou fundar um. Assim, foi criada, em 1932, a Liga Eleitoral Católica (LEC), organização suprapartidária, de atuação indireta e eficaz, que conseguiu congregiar, instruir e direcionar o voto do eleitorado católico a candidatos “aprovados” pela Igreja (LUSTOSA, 1991, p. 52-53; SILVA, 2008, p. 553). A LEC foi presidida pelo experiente estadista Pandiá Calógeras (1870-1934) que, no passado, havia sido deputado e ministro de diversos governos federais. O Secretariado geral da organização foi ocupado por Alceu Amoroso Lima, principal liderança intelectual leiga desde a morte de Jackson de Figueiredo. Calógeras e Amoroso Lima lideravam a organização ao lado de outros renomados católicos que gozavam da confiança de D. Sebastião Leme, como: Jônatas Serrano (1885-1944), Heitor da Silva Costa (1873-1947), Plácido de Melo, Aníbal Porto e Everardo Backheuser (1879-1951). Além dessa cúpula de notáveis que representavam a Junta Nacional, existiram subdivisões regionais, estaduais e locais, ramificações espalhadas por todo território nacional. D. Sebastião Leme, por meio de cartas e visitas, procurou envolver todas as dioceses brasileiras na implementação da LEC. Em paralelo a essas ações, a imprensa católica

experiência já existia em outros países, como na Itália (Partido Popolare de Don Sturzo) e na Alemanha (Zentrum). Todavia, a política adotada pelo papa Pio XI, de estabelecer concordatas com o Estado italiano e com o Reich, impossibilitou a sequência do movimento partidário católico nesses países. No Brasil, D. Sebastião Leme, seguindo as diretrizes papais, não manifestava interesse em criar um partido, pois a ideia de “parte”, “fração”, conflitava com a “universalidade católica” e, na concepção do Cardeal, criar um partido seria prejudicial, pois, dentre os existentes, nenhum se declarava anticatólico, de modo que elementos católicos podiam e militavam em todos eles. Assim, a melhor estratégia seria adotar uma linha suprapartidária (LUSTOSA, 1991, p. 26-32; RIBEIRO, 1991, p. 19-22; BEOZZO, 1984, p. 302-304; MICELI, 2009, p. 75).

publicava diversos artigos nos quais eram defendidas pautas católicas relativas ao ensino religioso, à condenação do divórcio e ao funcionamento da Liga Eleitoral.

A LEC era apartidária, pois não se vinculava a partidos específicos, mas “apoiava” candidatos que defendessem sua pauta, não importando o partido, exceto o comunista que, apesar de disputar as eleições para a Assembleia Nacional, em 1933, não conseguiu eleger nenhum representante. O programa da Liga defendia princípios de ordem social, de modo que a maioria deles era aceitável até por não católicos, estratégia que facilitava a obtenção de apoio, mesmo que indireto (VILLAÇA, 2006, p. 216-217; SILVA, 2008, p. 552-553; CANCIAN, 2011, p. 23-24).

No início de 1933, antes das eleições, foram divulgados os 10 pontos da LEC, que se resumiam: na promulgação da Constituição em nome de Deus; na defesa da indissolubilidade do matrimônio, na assistência às famílias numerosas e no reconhecimento dos efeitos civis ao casamento religioso; na incorporação legal do ensino religioso facultativo nos programas das escolas públicas primárias, secundárias e normais do país; na regulamentação da assistência religiosa facultativa às forças armadas, prisões e hospitais; na liberdade sindical, de modo a dotar os sindicatos católicos das mesmas garantias que gozavam os sindicatos neutros; no reconhecimento do serviço de assistência espiritual às forças armadas e às populações civis como equivalente ao serviço militar; na inspiração das leis trabalhistas aos preceitos da justiça social e aos princípios cristãos; na defesa dos direitos e deveres da propriedade individual; na defesa da ordem social contra quaisquer atividades subversivas; e, por fim, no combate à legislação que contrariasse os princípios fundamentais da doutrina católica. Os candidatos, para fazer jus e merecer os votos dos fiéis católicos, deveriam firmar o compromisso de defender, no mínimo, três pontos do programa, especificamente, o segundo, o terceiro e o quarto, que tratavam, respectivamente, da família, do ensino religioso e da assistência religiosa às forças armadas (BEOZZO, 1984, p. 306; AZZI, 1978a, 74-75; SILVA, 2008, p. 553).

Divulgados os pontos da LEC, a Igreja mobilizou toda a sua estrutura organizativa na intensa campanha de instruir os fiéis acerca das reivindicações católicas e no esforço de alistar o maior número possível de eleitores católicos. O empenho foi total, as organizações leigas cooperaram e, em algumas dioceses, até as licenças de férias dos padres foram suspensas para que atuassem na LEC. Congressos regionais e locais foram constantes e, após as missas dominicais, os padres informavam aos fiéis sobre a importância do momento político que viviam, ressaltavam o papel da LEC e da defesa das causas católicas, assim como o dever cívico do voto. Tais atos aconteciam nos grandes centros, assim como no interior, onde padres e leigos

delegados percorriam as diversas povoações para instruir, alistar e orientar sobre a LEC e o voto condicionado.

As mulheres também eram alvo desse trabalho, pois, pela primeira vez na história brasileira, elas teriam direito a voto. E cabe lembrar o papel da Igreja que, pela Confederação Católica, trabalhou na ampliação do direito do voto feminino, pois o projeto original premiava apenas as mulheres independentes (desquitadas, abandonadas ou que tivessem autonomia financeira), cerceando o direito da família, pois colocavam as mulheres casadas em situação de dependência e, portanto, inferioridade política. Assim, o voto feminino ampliado foi parte essencial na estratégia da Igreja, afinal era nesse reduto que estava um forte grupo de apoio, principalmente no tocante a legislação familiar e educacional, pontos centrais no magistério da igreja de Pio XI, haja vista a publicação de encíclicas referentes ao ensino religioso, *Divini illius magistri*, de 31 de dezembro de 1929, e acerca do matrimônio, a *Casti connubii*, de 31 de dezembro de 1930 (AZZI, 1978a, p. 49; BEOZZO, 1984, p. 305).

As eleições se deram em maio de 1933 e levaram à Assembleia Constituinte um conjunto de políticos alinhados com o posicionamento da hierarquia clerical, como Plínio Correia de Oliveira (1908-1995), Luís Sucupira (1901-1997), Annes Dias (1884-1943), Morais Andrade (1889-?), padre Arruda Câmara (1905-1970), Barreto Campelo (1888-1971), Antônio Carlos Ribeiro de Andrada (1870-1946), que ocupou o cargo de presidente da Constituinte, entre tantos outros. Durante os trabalhos da Constituinte, a força católica não se desmobilizou: D. Sebastião Leme acompanhava tudo via informações transmitidas pelo padre Leonel Franca, que seguia de perto o andamento dos projetos.

A estratégia logrou êxito e, em certa medida, até extrapolou as expectativas, pois todos os 10 pontos da LEC foram incorporados à Constituição Federal de 16 de julho de 1934, e não apenas os três pontos acordados (MATOS, 2011, p. 13; IRSCHLINGER, 2014, p. 1146-1151; LUSTOSA, 1991, p. 53). O nome de Deus versou no preâmbulo, apontando para o declínio da influência positivista, e os direitos civis dos religiosos foram assegurados; Estado e Igreja poderiam, em caso de interesse coletivo, trabalhar juntos (BRASIL, 1934, Art. 17, n. III); e a assistência religiosa às forças armadas, penitenciárias, hospitais e outros estabelecimentos oficiais estava sancionada, assim como a existência de cemitérios confessionais (BRASIL, 1934, Art. 113). E mais, na esfera dos direitos da família, o divórcio estava proibido e o casamento religioso foi equiparado ao civil (BRASIL, 1934, Art. 144 e 146). O ensino religioso, já assegurado via decreto em 1931, passou a integrar a grade curricular das “escolas públicas primárias, secundárias, profissionais e normais” dentro do horário escolar; e o serviço militar

dos eclesiásticos seria prestado sob forma de assistência espiritual e hospitalar às forças armadas (BRASIL, 1934, Art. 153 e 163). Por fim, os dispositivos pleiteados pela Igreja Católica nas questões sociais e trabalhistas permeiam nos artigos que compõem o Título IV da Constituição.

Dessa forma, após mais de quatro décadas de regime republicano, a Igreja conseguiu, em termos legais, pois na prática já ocorria, reaproximar-se do Estado, por meio do princípio colaborativo. Reaproximação que resultava, entre outras coisas, no amparo financeiro (verbas) que permitiram e/ou facilitaram a ampliação da estrutura assistencial da Igreja, como escolas e hospitais. O Estado aliado à Igreja Católica utilizava a influência da instituição religiosa junto à opinião pública para consolidar e legitimar seu poder; essa última, por sua vez, se valia do apoio do Estado para se fortalecer ante correntes religiosas não católicas (espiritismo e protestantismo), por meio da ampliação da sua estrutura assistencialista, e no combate ao comunismo, inimigo comum ao Estado Varguista.

Ainda em 1934, a LEC se fez notar nas eleições relativas à escolha de representantes estaduais frente à Câmara Federal e às Assembleias Constituintes estaduais. Contudo, a partir de 1935, outra organização passou a se destacar em meio ao laicato católico: a Ação Católica (BEOZZO, 1984, p. 307; JÚNIOR, 2018, p. 9). Uma vez proclamada a Constituição de 1934, com dispositivos que dotaram a Igreja Católica de uma conquista ímpar, criou-se um vácuo na atuação pública da Igreja, pois a fase mais aguda da mobilização do laicato, as grandes manifestações de massa de 1931, contraiu-se com o conturbado ano político de 1932 e foi balanceada com a adoção regular de Congressos Eucarísticos, ao menos durante a Era Vargas, em espaços de três em três anos. A LEC, por certo a estratégia mais elaborada e eficaz até então adotada pela hierarquia clerical, foi um instrumento de pressão eleitoral. Com o término do pleito, tornou-se um corpo ocioso. Entretanto, o trabalho de organização sobre o laicato, no contexto da LEC, dotou a Igreja Católica de um “*know how*”, de uma “*expertise*”, que permitiu a criação de um órgão permanente, há muito fomentado pelo papa e já adotado com sucesso em outros países, que vincularia o trabalho leigo em uma estrutura de atuação nacional: a Ação Católica (CANCIAN, 2011, p. 26; BEOZZO, 1984, p. 321).

Conforme já apontamos, os Congressos Eucarísticos permitiam, entre outras coisas, o encontro dos bispos e dos arcebispos, reuniões que facilitavam o estudo e a adoção de estratégias conjuntas. O primeiro desses congressos ocorreu em 1922 e, após um longo recesso, aconteceu o segundo encontro, sediado em Salvador, no ano de 1933. Uma das resoluções tomadas no congresso de Salvador foi a de organizar a Ação Católica Brasileira, que seria

oficialmente fundada em 1935. A Ação Católica era uma associação civil e fazia parte de um movimento evangelizador mundial, estimulado por Pio XI, o “papa da Ação Católica”. No Brasil, a organização foi liderada por D. Sebastião Leme que, em 1934, remeteu para análise e aprovação da Santa Sé os estatutos que regeriam a organização brasileira. Estatutos aprovados, foi publicado, em junho de 1935, o documento intitulado “*Ação Católica Brasileira-Mandamento dos Arcebispos e Bispos do Brasil*”, dividido em 4 seções, nas quais estavam distribuídos 26 artigos.⁵⁵ Tendo por referência e modelo a Ação Católica Italiana, que prescrevia um rígido controle hierárquico, a organização brasileira foi implantada em todas as dioceses, nas quais as elites leigas foram divididas em quatro grupos de ação baseados em critérios de sexo e idade: Homens da Ação Católica, Liga Feminina da Ação Católica, Juventude Católica Brasileira e Juventude Feminina Católica. A organização foi presidida por Alceu Amoroso Lima, intelectual que já acumulava a direção do Centro Dom Vital e da revista *A Ordem*, além do secretariado geral da LEC (SIMÕES, 2008, p. 42; JÚNIOR, 2018, p. 8; IRSCHLINGER, 2014, p. 1150).

A ideia de Ação Católica surgiu de uma tomada de consciência realizada dentro da Igreja, na qual os fiéis aprisionavam o conceito de religião, de vida religiosa, dentro da esfera privada, uma piedade particular, individual, publicamente manifestada apenas no espaço das igrejas. Estabeleceu-se, por consequência, um distanciamento radical, principalmente nos meios masculinos, entre a crença pessoal e sua exteriorização, de forma que se tinham como impróprias ou vergonhosas manifestações públicas de fé no meio social, político, econômico e científico. A Ação Católica se valeria, então, dos leigos como uma “ponte” para conectar a Igreja e as instâncias dessacralizadas, na qual a “aristocracia do laicato” exerceria um apostolado, apolítico e submetido à hierarquia da Igreja, com a finalidade religiosa de estabelecer e expandir o reinado de Cristo.

A nova organização passou a coordenar todas as iniciativas anteriores, como as diversas irmandades, ordens, associações e ações, tornando-as organismos auxiliares da Ação Católica. Apesar de ter sido rapidamente adotada em todas as dioceses e paróquias, na prática, sua acolhida encontrou dificuldades, pois as organizações leigas mais antigas (irmandades, ordens terceiras), assim como as mais recentes (Congregações Marianas, Conferências Vicentinas e

⁵⁵ Beozzo (1984, p. 323) informa que o referido documento possuía a assinatura de todos os membros do episcopado brasileiro, pois D. Sebastião Leme se valeu de um expediente reservado para ocasiões graves e urgentes: o cardeal possuía papel com a assinatura de todos os bispos brasileiros, para que, em casos de emergência, pudesse se posicionar em nome de toda a Igreja do Brasil, instituição a qual liderava, sem ter o hercúleo trabalho de colher em pouco tempo assinaturas de todos os bispos espalhados pelo gigantesco território nacional.

demais associações), apesar de bem estruturadas, viam-se relegadas a um segundo plano e, por isso, adotaram uma acolhida fria e reticente ao novo órgão. Já em 1942, D. Sebastião Leme reconhecia o insucesso da Ação Católica, contudo a organização só foi extinta em 1966 (GUARIZA, 2003, p. 41; RODRIGUES, 1991, p. 12; BEOZZO, 1984, p. 322-323).

A Ação Católica foi implantada em um momento conturbado, repressivo, no qual a Lei de Segurança Nacional (Lei nº 38, de 4 de abril de 1935) foi utilizada para fechar os espaços de articulação política, fazendo com que a Igreja se voltasse mais para questões internas, como a formação religiosa dos seus membros, deixando um pouco de lado a militância na sociedade, que poderia ser interpretada como nociva pelo Governo. Tal fato somado às conquistas já obtidas junto ao Estado e ao entrelaçamento com os seguimentos sociais elitistas, apesar da existência de concorrentes (protestantismo e espiritismo), dava a impressão de estar assegurado ao catolicismo um sólido e estável monopólio do sistema religioso, fatores que, embora positivos, causavam certa letargia na Ação Católica. A instalação do Estado Novo, com o apoio não tão silencioso da Igreja, agravou e realçou essa tendência, de forma que o ano de 1935 encerrou o momento mais criativo da Igreja em seus embates políticos e sociais, fase iniciada em 1922, pelo contato efetivo com o laicato, em especial com os intelectuais.

Ideais de ordem, pátria, família, religião, além do exacerbado anticomunismo, aproximaram parcelas conservadoras da Igreja Católica, sobretudo da sua intelectualidade ao integralismo e ao viés autoritário adotado pelo Governo. Enquanto o Governo Vargas e seus apoiadores, integralistas entre eles, preparavam o Plano Cohen que seria divulgado no final de setembro de 1937, expondo as “descobertas” da existência de um movimento “judaico-comunista” que objetivava derrubar o Governo, a Igreja Católica aproveitou o momento para divulgar a encíclica *Divini Redemptoris*, escrita por Pio XI, em março, na qual condenava o comunismo. Junto à encíclica, também era divulgada a versão brasileira que fazia eco ao texto papal, a “*Carta Pastoral e Mandamento do Episcopado sobre o Comunismo ateu*”. Na carta, os bispos apresentavam aos fiéis um comunismo excludente de Deus e supressor da liberdade e da família (EPISCOPADO BRASILEIRO, 1937). E o mandamento anexo à carta pastoral traçava diversas orientações para os sacerdotes, como o não envolvimento com a política e a leitura da carta em todas as matrizes, igrejas e capelas, além de ser trabalhada também nas reuniões da Ação Católica. As publicações católicas pareciam referendar a realidade brasileira da época, apoiando o governo na defesa da ordem social cristã “atacada” por comunistas subversores (IRSCHLINGER, 2014, p. 1154; LUSTOSA, 1991, p. 57).

Em 10 de novembro de 1937, Vargas decretou uma nova Constituição e passou a governar o país sem o Congresso. As agremiações políticas foram proibidas, medida que afetou também o movimento integralista, até então apoiador do governo. O direito de manifestação, apesar de permitido na nova Constituição, foi tolhido pela censura prévia e, no tocante à matéria religiosa, os avanços obtidos em 1934 foram, em sua maioria, silenciados. O “novo” governo manteve a liberdade de culto e o direito de adquirir bens das instituições religiosas (BRASIL, 1937, Art. 119, 4), mas, em uma guinada laicista e secularizadora, os “campos-santos” foram novamente secularizados sem se resolver a questão dos cemitérios religiosos existentes, e a União, Estados e Municípios estavam proibidos de “estabelecer, subvencionar ou embaraçar o exercício dos cultos religiosos” (BRASIL, 1937, Art. 119, 5; 32 b).

Da mesma forma que desapareceu o nome de Deus do preâmbulo, suprimiu-se também a cláusula de mútua colaboração, a permissão de assistência religiosa às forças armadas, as questões relativas ao casamento (civil ou religioso) e não se legislou sobre a representação diplomática junto à Santa Sé. Entretanto estavam preservados o embate ao inimigo comum (comunismo), a indissolubilidade do casamento e o ensino religioso, mas agora, sob nova redação que limitava seu alcance (MARCHI, 2003, p. 225; BEOZZO, 1984, p. 324).

Do ponto de vista constitucional, ocorreu um evidente recuo. A Igreja, assim como toda a nação, teve que se adequar ao quadro de insegurança jurídica estabelecido. Do ponto de vista prático, a posição privilegiada do catolicismo continuou a existir, mas por concessão, por aliança implícita e por acordos apalavrados em encontros e discursos, embora quando necessário adequações legais foram realizadas, a exemplo do contexto de entrada do Brasil na Segunda Guerra, no qual o episcopado corroborou com a decisão do governo por meio de uma Circular Coletiva, de 12 de outubro de 1942, apoio que frutificou, em maio de 1944, com o Decreto-Lei nº 6.535, que criou o Serviço de Assistência Religiosa das Forças Armadas (SAR). Pouco tempo depois, remunerados pelo governo, 26 padres e dois pastores seguiam juntamente com a Força Expedicionária para o *front*.

Claro que também existiram contratempos na aliança entre a Igreja Católica e o Estado Novo. A censura à imprensa também foi imposta aos periódicos católicos, a existência de “bolsões” integralistas no seio católico levavam a repreensões por parte de Vargas, da mesma forma que a existência de um número grande de padres e religiosos alemães e italianos deixavam o Governo de sobreaviso, principalmente depois das denúncias feitas pelo ainda bispo D. Carlos Duarte da Costa (1888-1961) contra padres e religiosos estrangeiros acusados de

colaborar com os inimigos por meio de rádios clandestinas.⁵⁶ Contudo, prevaleceu a aliança que interessava a ambos, atitude conservada mesmo após a morte de D. Sebastião Leme, em 1942. A Igreja, interessada na manutenção de seu poder e seguindo uma linha condenatória ao comunismo, fazia coro com o sistema repressivo das forças de segurança, porém silenciando-se diante de diversas atrocidades que foram cometidas contra presos políticos (SOARES, 2009, p. 40-43; BEOZZO, 1984, p. 325-326; LUSTOSA, 1991, p. 56-57).

Um exemplo da permanência dessa colaboração foi o fato de o Estado Novo não tolher os eventos católicos, ao contrário, os apoiava. Os congressos Eucarísticos continuaram a existir. Sucedendo ao que fora realizado na capital mineira, em 1936, ainda na fase democrática, ocorreram mais dois no Estado Novo: um pernambucano, realizado em Recife, no ano de 1939, e um paulista, realizado em São Paulo, em 1942, ambos prestigiados por autoridades civis e militares. Também, em 1939, ocorreu, na capital federal, Rio de Janeiro, a maior reunião da hierarquia católica brasileira, pois, pela primeira vez em séculos, os líderes de dioceses e arquidioceses (arcebispos, bispos, vigários capitulares), assim como os superiores das ordens religiosas, juntaram-se com o respaldo da Santa Sé em um esforço legislativo para debater os assuntos da Igreja, analisar problemas e apontar os novos rumos. Prestigiado pelo Governo, que amparou a realização do evento e ofereceu, na sede do Itamarati, um banquete para o episcopado, no qual, durante os discursos do presidente Vargas e do arcebispo primaz, D. Augusto Silva, sobressaíram-se falas que afirmavam e sustentavam a linha colaborativa adotada na relação entre a Igreja e o Estado (BEOZZO, 1984, p. 324; SIMÕES, 2008, p. 44; LUSTOSA, 1991, p. 55).

A realização de um Concílio Plenário possuía um grande valor simbólico junto ao episcopado brasileiro, representava uma conquista há muito postergada. Vários países latino-americanos, como o Chile e a Colômbia, fizeram-no ainda no século XIX e, no Brasil, a tentativa iniciada em 1890, no calor da separação com o Estado, mesmo apoiada inicialmente pela Cúria Romana, não logrou êxito, pois o principal expoente clerical do país e articulador do projeto, D. Macedo Costa, faleceu antes de concretizá-lo.

⁵⁶ D. Carlos Duarte da Costa representou uma dissidência da linha colaborativa adotada pela Igreja Católica em relação ao poder constituído. Em 1932, enquanto bispo de Botucatu, ajudou a preparar e a liderar um batalhão contra Vargas na Revolução Constitucionalista, ação que lhe rendeu punição eclesial: foi afastado, tornando-se bispo emérito. Contudo, depois, foi “perdoado” e nomeado bispo de “Maura”, uma extinta diocese africana. Extremamente crítico, ao tecer suas acusações sobre o envolvimento da Igreja com os regimes nazifascistas, gerou um conflito intra-eclesial, foi excomungado e chegou até a ser preso, em 1944. Após liberto, passou a sagrar bispos e criou a Igreja Católica Brasileira (ICAB), pautada em um viés social, tolerante com anticelibatários e não alinhada com a Santa Sé. Ao falecer, em 1961, D. Carlos Duarte da Costa foi canonizado pela Igreja a qual fundou.

No intuito de obter um maior controle sobre as igrejas latino-americanas, mesmo sob protesto de bispos de vários países, como Brasil e México, que queriam um concílio próprio, ou que, no mínimo, fosse realizado em território americano, realizou-se, em 1900, em Roma, o Concílio Plenário Latino-Americano, adiando mais uma vez o concílio brasileiro. Depois dessa longa espera e da realização de encontros trienais que, de certa forma, eram preparativos do evento maior (conferências episcopais), o episcopado brasileiro, representado por mais de uma centena de padres conciliares e cerca de 40 superiores religiosos, presididos pelo Cardeal Sebastião Leme, nomeado Legado Papal, reuniu-se em Concílio Plenário, do qual resultou um extenso corpo legislativo composto de 489 decretos que, pouco tempo depois de remetidos ao Vaticano, foram aprovados pela Cúria (SCHERER, 2014, p. 9-15; LIMA, 2004, p. 163-165; OLIVEIRA; MARTINS, 2011, p. 267).

Os debates tecidos no Concílio Plenário foram intensos e giraram em torno de temas relativos à formação religiosa dos clérigos, da ignorância doutrinária dos fiéis, do pouco número de padres e da escassez de novas vocações religiosas, entre outros. Uma questão que se destacou e que muito interessa ao nosso trabalho, foi o avanço das “heresias” (protestantismo e espiritismo) que, na concepção do clero católico, devido ao número reduzido de padres e à curiosidade e à ignorância religiosa do povo, progrediam em todo país e ameaçavam a hegemonia católica, não só na questão religiosa, mas também no mercado de ensino e nas obras assistencialistas, como hospitais, abrigos e orfanatos.

Resultante do Concílio Plenário, em setembro de 1939, foi criado o Secretariado Nacional da Defesa da Fé, órgão que se destacou na ofensiva antiprotestante e antiespírita. Atuando principalmente na imprensa católica, o Secretariado fornecia semanalmente artigos para diversos periódicos, além de possuir uma publicação própria, o jornal *Pro Ecclesia*, de distribuição gratuita. O Secretariado Nacional da Defesa da Fé também distribuía folhetos, respondia consultas e ajudava a promover conferências, tudo em um viés apologético (SIMÕES, 2009, p. 44-46; BEOZZO, 1984, p. 327-333).

Assim, sob diversos aspectos, o Concílio Plenário de 1939 foi importante, pois, além de realçar e fortalecer a relação da Igreja com o Estado que, fragilizada em nível constitucional, se fazia sentir no nível das relações pessoais e dos apoios declarados nesses eventos, como os discursos realizados durante o banquete no Itamarati. No ponto de vista interno, além de representar uma conquista simbólica há muito adiada, o encontro serviu também para vincular e estreitar cada vez mais a Igreja Católica no Brasil com os ditames e ordenamentos da Santa Sé, que validou os decretos. Por fim, cabe apontar que o Concílio ajudou a fortalecer a estrutura

da Igreja, pois, por meio dos debates, foram identificados os problemas, as fragilidades, e determinadas as estratégias de ação, principalmente no tocante ao crescimento do protestantismo em suas multifacetadas formas e também do espiritismo.

Os triunfos da Igreja Católica obtidos durante a Era Vargas, seja no viés social, principalmente na coordenação do laicato, ou no meio político, por meio de uma aproximação progressiva com os *loca* de poder, permitiram que a instituição conquistasse uma influência notória, tornando-se consenso, no meio historiográfico, que o período representou o auge do modelo de *neocrisandade*, experiência observada nos grandes centros, como Rio de Janeiro, mas também em escala micro, como na pequenina cidade mineira de Manhumirim.

A localidade de Manhumirim sediou, entre 1928 e 1944, um embate entre os adeptos de um catolicismo ultramontano, militante, arregimentado ao redor de um missionário intelectual belga, padre Júlio Maria de Lombaerde, contra a expansão do protestantismo também enraizado, estruturado e defendido por fiéis de notável projeção local, a ponto de católicos e protestantes disputarem a hegemonia no campo religioso, assim como o domínio de espaços estratégicos na sociedade manhumiriense, como o controle da imprensa, da esfera educacional e dos postos de liderança política e econômica.

CAPÍTULO III

A IMPLANTAÇÃO DO CATOLICISMO E DO PROTESTANTISMO EM MANHUMIRIM

Manhumirim – a “Cidade Dínamo da Mata”

Diferente das regiões envolvidas diretamente com a exploração aurífera, a Zona da Mata foi uma das últimas regiões de Minas Gerais a receber atenção governamental no sentido de ser desbravada e povoada. Afinal, a descoberta de ouro atraía a atenção do Governo Português para os locais de exploração, deixando obscurecidas as regiões mais distantes (BARBOSA, 2009, p. 15; SILVEIRA, 2009, p. 108).

Dessa forma, a Zona da Mata só começou a ser desbravada de forma efetiva no início do século XIX, com a abertura de uma estrada ligando a cidade de Vitória, no Espírito Santo, à cidade de Ouro Preto, em Minas Gerais (BALESTRERO, 2012, p. 169). A construção da Estrada São Pedro de Alcântara, ou Estrada Rubim, iniciada em setembro de 1814, envolveu o empenho de capixabas e de mineiros e prestou grandes serviços às duas províncias, facilitando o fluxo de pessoas, o transporte de mercadorias e a ocupação de locais pouco conhecidos, como a Serra do Caparaó (LEAL, 2009, p. 3).

Uma grande contribuição oriunda da construção da estrada real foi o estabelecimento dos chamados quartéis: construções pequenas, feitas de pedra e madeira, cuja finalidade era fornecer abrigo aos viajantes e conservadores da via. Os quartéis eram habitados por um pequeno grupo de soldados e armazenavam armas, ferramentas e outras provisões. Normalmente, distavam entre si cerca de 20 quilômetros, percurso que, na época, correspondia a um dia de viagem. Dentre os quartéis que adentravam a Serra do Caparaó, podemos citar, do lado capixaba: o do Pardo (Iúna); o de Santa Cruz (Irupi) e o de Vila do Príncipe (Iúna). Do lado mineiro, estavam: a Fazenda do Quartel (Manhumirim); o Quartel Novo do Ouro (Manhumirim) e o Quartel do Manhuaçu (São João do Manhuaçu) (BALESTRERO, 2012, p. 170; LEAL, 2009, p. 3-9).

Apesar desse avanço inicial, a estrada, finalizada em agosto de 1816, alguns anos depois caiu em desuso, conforme atesta, em troca de correspondência, o presidente da província do Espírito Santo, Gabriel Getúlio de Mendonça. Segundo o governante,

Logo que se concluiu a dita estrada, desceram por três vezes algumas boiadas; e como não acharam grande consumo no mercado desta cidade, nem gêneros para levarem para reforço, [...], cessou a vinda dos mineiros e se mandou retirar os quartéis. Esta falta de trânsito, o pouco cuidado e mesmo o pequeno comércio que então havia, causou o tapar-se de toda a estrada ao ponto de achar-se hoje intransitável, perdidas as pontes e, o que é mais, as despesas e penoso trabalho de anos (MENDONÇA, 1831).

Obras de limpeza e manutenção foram realizadas, com o auxílio de diversos trabalhadores, germânicos e indígenas entre eles. Contudo, os trabalhos de conservação eram custosos e, em 1857, a estrada foi novamente declarada intransitável (BALESTRERO, 2012, p. 174). Todavia, vários trechos da via original eram transitáveis e novas estradas surgiram, facilitando o deslocamento cada vez maior de pessoas que passaram a explorar os chamados “sertões”, termo genérico que indicava regiões de difícil acesso e habitadas mormente por índios. A Zona da Mata, por exemplo, era chamada, à época, de “Sertões do Leste” (RODRIGUES, 2003; CARNEIRO, 2008, p. 75-82).

A partir da segunda metade do século XIX, a Zona da Mata passou a receber um fluxo imigratório mais intenso, sobretudo do lado mineiro. No princípio, exploradores de poaia – arbusto típico da Mata Atlântica, extraído devido seus atributos medicinais -, vindos do Leste, oriundos de Viçosa, e faiscadores de ouro se fixaram na região e iniciaram diversos povoados que dariam origem aos municípios de Caratinga, Abre Campo, Ponte Nova e Manhuaçu. Seguindo o mesmo trajeto, foragidos da Revolta Liberal de 1842 – liderada por Teófilo Otoni e derrotada em Santa Luzia -, refugiaram-se na região.

Outro fluxo de pessoas, desta vez deslocando-se a partir do Oeste, subiu o rio Doce e seu afluente Manhuaçu e, por meio deste último, chegou ao rio José Pedro, na Serra do Caparaó. Pelo Sul, em expansão a partir de Carangola, muitos imigrantes europeus oriundos do Rio de Janeiro, como portugueses, franceses, italianos, suíços e germânicos, percorreram a localidade com o intuito de adquirir terras férteis e baratas, para se estabelecerem e desenvolverem o cultivo de cereais e do café, favorecidos pela Lei de Terra, de 1850, que reconhecia o direito de posse (BOTELHO, 2011a, p. 75-94; BARBOSA, 2009, p. 34-35).

Na ausência de leilão de terras públicas, a ocupação na Serra do Caparaó se deu pelo processo de ocupação e reconhecimento de posse nas comarcas de Mariana ou Ponte Nova, ou ainda, pela compra da posse de pessoas que resolviam vender suas propriedades. Assim, aos poucos, embora distanciadas umas das outras, surgiram diversas fazendas, cuja produção era escoada via tropeiros que, em determinados pontos do seu trajeto, estabeleciam os chamados pousos. Alguns desses pousos originaram povoações na região, como Pouso Alegre (Martins

Soares), Alto Jequitibá (pouso embaixo de uma árvore gigantesca) e, possivelmente, Bom Jesus do Pirapetinga ou Pirapetinga do Manhuassú, como também era conhecido o distrito que originaria Manhumirim (BOTELHO, 2011a, p. 155; BARBOSA, 2009, p. 107).⁵⁷

De início, toda a região pertencia ao município de Ponte Nova, sendo São Simão o distrito mais importante da localidade, que originaria, tempos depois, o município de Manhuaçu. Próximo a São Simão, surgiu o pequeno povoado de Bom Jesus do Pirapetinga, estabelecido junto às terras localizadas no final do pequeno rio Pirapetinga, próximo ao local em que desagua no rio Jequitibá. Parte dessas terras foram doadas para a construção de uma capela católica, por Manoel Francisco de Paula Cunha, personagem tradicionalmente considerado um dos primeiros posseiros da região, por volta de 1865 (BOTELHO, 2011a, p. 69).

Por esse período, movidos pela relativa “facilidade de aquisição de terras”, uma série de outras famílias rumou para o lugar. Dessa forma, os Sanglard (1867) e os Eller (1868) adquiriram propriedades na localidade que daria origem a Alto Jequitibá, e os Félix Oliveira e os Sabinos, em Manhumirim. Atraídos pelos relatos desses pioneiros, outras famílias, boa parte delas ligada por parentesco aos que chegaram primeiro, vieram nas décadas seguintes, como: Nunes da Rosa, Heringer, Dutra, Hubner, Miranda, Gripp, Sathler, Horsth, Storck, Catrink, Werner, Ker, Porcaro, Destro, Malosto, Vieira, Emerick, Rabello, entre tantas outras não mencionadas (BOTELHO, 2011a, p. 75-94; BARBOSA, 2009, p. 34-35; SATHLER, et al., 1991, p. 56).

Parcela significativa dessas famílias era oriunda das colônias suíça e alemã, localizadas na região de Cantagalo e Nova Friburgo, Rio de Janeiro, e ao fixarem residência dedicaram-se ao cultivo de café, implantado na região pelos irmãos Leon e Eugênio Sanglard e por Guilherme Eller, que trouxe uma nova variedade da planta, o café Java, que se adaptou muito bem ao clima e relevo locais. Como esses primeiros moradores e seus meeiros situaram-se distantes uns dos outros, o desenvolvimento urbano foi lento (MÜLLER, 2003, p. 42).

⁵⁷ Os pousos eram palhoças rústicas, cobertas de palha sobre pau a pique, sem paredes, local de abrigo das cargas e dos homens ao fim de uma jornada diária. Possuíam localização estratégica, próximos a boas pastagens e reservatórios de água, e era comum que, com o passar do tempo, se construíssem ranchos nas redondezas, locais onde eram erguidas casas, cujos moradores dedicavam-se ao cultivo de alimentos e à criação de animais, produtos a serem negociados com os tropeiros que por ali pernoitavam. Assim surgiam casas, vendas e povoados (GOULART, 1961, p. 91-143; SILVEIRA, 2006, p. 22). Possivelmente, Manhumirim surgiu de um desses pousos; favorece esta tese o fato de o doador das terras para a construção da capela, Manoel Francisco de Paula Cunha, ter cedido um terreno distante da Sede de sua propriedade, ou seja, longe da sua residência (Córrego do Ouro). Tal fato se deu, possivelmente, pela existência de casas nas proximidades do local doado, onde já existia uma estrada e era próximo à confluência dos rios Pirapetinga e Jequitibá.

Em 1877, pela Lei Provincial nº 2.407, de 05 de novembro, desmembrado de Ponte Nova, foi criado o município de Manhuaçu. Por essa lei, o povoado de Bom Jesus do Pirapetinga foi elevado a Distrito de Paz, subordinado ao município recém-criado. Na ocasião, o primeiro Juiz de Paz nomeado para o distrito foi Leon Sanglard que, junto com seu irmão, destacava-se na produção de café e na atividade de tropeiro (BARBOSA, 2009, p. 60). O pequeno povoado de Jequitibá fazia parte do distrito de Pirapetinga, mas já em 1903 foi desmembrado e se tornou distrito de Manhuaçu (*Almanak Laemmert*, 1903, edição A00060, p. 1367).

Nesse período, a atuação dos tropeiros era forte e toda a produção era “escoada por Santa Luzia de Carangola”, ponto final da Estrada de Ferro Leopoldina, de onde os produtos chegavam ao Rio de Janeiro, e por tropas “pelo Quartel do Príncipe [...] para os portos do Rio Doce e Vitória” (*Alm. Laem.*, 1904, n. A00061, p. 1242-1245). Por meio do ramal de Alto Muriaé, a estrada de ferro chegou a Carangola, em 1887, tornando a cidade um grande centro exportador. Mais de duas décadas depois, ocorreu a expansão da estrada de Santa Luzia do Carangola até Manhuaçu, o que trouxe benefícios para toda a região, principalmente os lugares por onde passariam os trilhos, como Jequitibá e Pirapetinga, que desde a chegada dos trilhos começou a ser chamado de Manhumirim, nome que figurou, desde a construção, na parede da estação.⁵⁸ O distrito tornou-se um grande centro de produção e comércio do café, afinal a estrada

⁵⁸ O nome original da localidade foi Bom Jesus do Pirapetinga, por certo, sugerido por seu doador, Manoel Francisco de Paula Cunha, católico, que doou uma considerável extensão de terra para a construção de uma capela, às margens do Rio Pirapetinga, nome de origem indígena, que fazia menção a um pequeno peixe, de escamas esbranquiçadas, que outrora era muito comum nos rios da região. Assim nasceu o novo povoado, que se expandiu, em primeiro momento, a partir da sua ocupação original (margem do rio Pirapetinga) para as proximidades da margem esquerda do Rio Jequitibá. Todavia, sua nomenclatura passou por uma mudança, relacionada ao crescimento e expansão do lugarejo para a margem direita do Rio Jequitibá, ou seja, espaço oposto à ocupação original, sobretudo após 1914, com a chegada da ferrovia Leopoldina Railway. Dessa forma, documentos cartoriais relativos à aquisição e doação de terrenos para a passagem dos trilhos e infraestrutura da ferrovia, desde 1915, já nomeavam o novo território de ocupação mais recente como Manhumirim que, também originário da língua tupi, significava “rio pequeno” e, de certa forma, o conectava à sede do município “Manhuaçu” (rio grande). Assim, a documentação refere-se ao distrito como um todo por “arraial do Pirapetinga, comarca de Manhuassú”. Contudo, ao apontar o local específico da construção, menciona “terreno necessário a estação de Manhumirim”. O documento aponta também que o terreno doado para a Leopoldina fazia fronteira “com terrenos do Patrimônio, do Pirapetinga, pelo rio Jequitibá” (CARVALHO, 1915). Outros documentos ainda relativos à cessão, compra e doação de terrenos permite-nos entender que a margem direita do Rio Jequitibá, local da estação e de ocupação mais tardia, configuraria, ao menos nos anos iniciais, “Manhumirim”, e a ligação com a parte antiga do arraial, construído sobre o patrimônio da Igreja, ao menos em sua maior parte, seria por meio de uma “ponte que liga o arraial do Pirapetinga com a estação de Manhumirim” (GAMA, 1915). Corrobora ainda, com essa interpretação, um interessante documento de 1916, emitido pelo padre Salvador Cetrângolo, que, devido a sua relevância, transcrevemos: “Secretaria da Fábrica do Bom Jesus do Pirapetinga (o termo Pirapetinga foi riscado e substituído por Manhumirim) do Manhuassú em 26 de julho de 1916. Alvará n. 152, registrado à fls. 3, 4, pagou 3\$000. Pe. Salvador Cetrângolo, Presidente da Fábrica da Igreja de Bom Jesus do Pirapetinga (termo riscado pelo autor e substituído por Manhumirim). Faz saber que de conformidade com a Lei Municipal, n. 49 de 8 de abril de 1911, fica concedido ao Cidadão Trajano de Souza Lima sessenta (60) palmos de terreno para a edificação predial, na “Praça Souza Lima”, na sede do distrito do Pirapetinga (mais uma vez substituído por Manhumirim), dividindo por um lado com o requerente e por outro com terreno vago, sendo os fundos para a rua do Castelo e frente para o Rio, sendo o concessionário sujeito a todas as disposições da Lei vigente Municipal. Para os devidos efeitos se lhe

de ferro facilitou o escoamento da produção local, então feita por tropeiros, até a estação de Carangola, e também atraiu a produção de cidades e distritos vizinhos, mineiros e capixabas, localizados no seu entorno (SENA; SILVA, 2014, p. 29-34).

Entre 1912 e 1914, as obras já estavam bem avançadas: foram construídos e instalados trilhos, túneis, pontilhões, garagens, caixas d'água e estações; e já em 1915 foi inaugurada a nova linha Manhuaçu-Rio de Janeiro. Na esteira dessas transformações, em 1917, foi inaugurada uma usina hidrelétrica, Medeiros & Irmãos, em uma queda d'água da região (Cachoeira dos Gamas), fornecendo “luz e força” para Manhuaçu e Manhumirim, serviço que foi estendido ao distrito de Jequitibá em 1922/1923, graças à intermediação do pastor presbiteriano Annibal Nóra (BOTELHO, 2011a, p. 114; SATHLER, et al., 1991, p. 111-112; NÓRA, 1966, p. 102-103).

Junto com as citadas melhorias, mais pessoas migraram para a região e mais florestas foram derrubadas para ceder lugar ao plantio de café. Nesse período, várias empresas que se dedicavam à compra e revenda do café estabeleceram suas matrizes e filiais no distrito, onde compravam a produção local a preços módicos, selecionavam os melhores grãos e os revendiam para grandes exportadoras no Rio de Janeiro. Entre as firmas mais atuantes, estavam: Fraga & Irmão, Barreto & Irmãos, Tostes & Cia, Rabello, Sanglard, Miranda, Tanus, Porcaro, Nolasco & Teixeira, entre tantas outras, grandes ou pequenas, mas todas importantes no comércio cafeeiro. Dentre essas empresas, destacamos a Fraga & Irmão, cujo um dos sócios era Trajano de Souza Lima e que, já nos seus primeiros meses de atuação, exportou cerca de “68.600 sacas de café, ou sejam 274.400 arrobas” (*Correio da Manhã*, edição 05863, 15/03/1915).

O crescimento comercial atraiu para o distrito, que depois se emanciparia em cidade, novas empresas, bancos, hotéis, bares, cinema, além de muitos profissionais liberais (médicos, advogados, farmacêuticos, fotógrafos), pequenos empreendedores (oleiros, padeiros, alfaiates, sapateiros) e grande número de sírios e libaneses que se destacaram no comércio varejista (*Alm. Laem.*, 1935, edição A00091, p. 641; *Manhumirim*, n. 627, 05/06/1938).

dá o presente alvará. Eu, José Soares Maciel, secretário o escrevi. Pirapetinga do Manhuassú (riscado uma vez mais e substituído por Manhumirim), 26 de junho de 1916. O Presidente, padre Salvador Cetrângolo.” O referido documento, na verdade um formulário impresso, foi ainda assinado pelo requerente, sr. Trajano Lima, no dia 15 de julho de 1916. A importância desse alvará de doação a um foreiro é relevante porque atesta que até a Igreja, ao menos desde 1916, já utilizava em seus documentos oficiais a nova nomenclatura do lugar, atribuindo o termo Manhumirim não só ao nome da fábrica da Igreja, ou seja, ao seu patrimônio, mas também ao distrito como um todo. Padre Botelho (2011a, p. 105) aponta que essa mudança na nomenclatura nos documentos da Igreja se deu a partir de 1915.

Dentre os bancos, podemos listar: Banco Félix da Fonseca, Banco de Crédito Real, Banco Mineiro da Produção, Banco da Lavoura, Banco Belo Horizonte, Banco Hipotecário Agrícola e Banco Meeiro do Café. Já os estabelecimentos comerciais mais importantes foram: José Albuquerque e Irmão, Os Rabello, Casa Americana, O Barateiro, Casa São Jorge, entre outros, que ajudavam a suprir a região com gêneros alimentícios, tecidos e demais utilidades. Para atender o grande número de pessoas em trânsito pela localidade, foram criadas várias pousadas e pensões, como: Hotel dos Viajantes, Hotel Josino, Hotel Centenário, Hotel Silva e Pensão Oliveira. De forma similar, para lazer e recreação, surgiram bares, como o Guarany, localizado na rua da Estação, e o cinema, Cine Teatro São Pedro (BARBOSA, 2009, p. 64-70; BOTELHO, 2011a, p. 104-114).

Apesar do grande crescimento econômico e social, o distrito de Pirapetinga ainda estava submetido politicamente ao município de Manhuaçu, de forma que, em busca de autonomia, uma comissão de moradores notáveis, liderada por Trajano de Souza Lima, passou a pleitear junto às autoridades estaduais a emancipação política do lugar. Os demais componentes da comissão eram: João Versiani, Alfredo Breder, Ataliba de Souza, Olegário Porcino Werner, Acácio Horsth, Agenor Carlos Werner, José Lopes Diniz, Manoel Elias de Souza, José Porcino, Antônio Saleme, Antônio Toledo e, depois, Alfredo Lima. O referido grupo enfrentou diversos contratempos, pois as forças políticas de Manhuaçu, lideradas pelo deputado estadual Cordovil Pinto Coelho, influente junto ao presidente mineiro Arthur Bernardes (1918-1922), eram contrárias ao movimento emancipacionista, afinal, tal conquista geraria um impacto negativo ao município, que perderia divisas. Dessa forma, Trajano Lima buscou apoio do chefe político do município vizinho, Carangola, Adolpho Carvalho, e do deputado Duque de Mesquita e, tempos depois, conseguiram junto ao novo presidente mineiro, Raul Soares de Moura (1922-1924), que, no passado, havia sido promotor e delegado de polícia em Carangola, a pleiteada emancipação (LEITE, 2006, p. 59; BARBOSA, 2009, p. 71-72; BOTELHO, 2011a, p. 127-128).

Dessa forma, pela Lei Estadual n. 843, de 07 de setembro de 1923, o distrito de Bom Jesus do Pirapetinga foi alçado à categoria de cidade, assumindo a nomenclatura já então utilizada, Manhumirim. O novo município, cuja instalação ocorreu em 16 de março de 1924, que doravante tornou-se a data oficial, foi formado por três distritos, todos desmembrados de Manhuaçu, a saber: Manhumirim (sede), Presidente Soares (Jequitibá) e Dores do José Pedro. Em agradecimento pelo feito, o distrito de Jequitibá ou Alto Jequitibá foi renomeado, tornou-

se Presidente Soares, para homenagear Raul Soares, que viria falecer pouco tempo depois, em 1924.

Na época, adotava-se o “regime de câmaras municipais”. Dessa forma, o presidente da câmara possuía poderes legislativos, na qualidade de vereador, mas também executivos, como se fosse um prefeito (MINAS GERAIS, 1891, Art. 17, II; LEAL, 1997, p. 90-93).

O primeiro presidente da câmara foi Dr. Alfredo Soares Lima (1924-1928 e 1928-1930/32-35), genro do líder político de Carangola que intermediou a emancipação, Adolpho de Carvalho. Alfredo Lima, valendo-se do prestígio e do apoio dos munícipes e fazendo uso dos recursos oriundos do café, dotou o município recém-criado de rede de infraestrutura – praças e ruas pavimentadas, melhorias na distribuição da rede elétrica, construção de escolas, implantação do serviço de água e esgoto, construção de pontes, aberturas de estradas que interligavam os distritos e municípios vizinhos -, medidas estas continuadas por seu sucessor, Cel. Manoel Nunes da Rosa (1935-1946). Todo esse investimento, somado às construções monumentais realizadas por um missionário belga, padre Júlio Maria de Lombaerde, assim como aos empreendimentos de igual porte fomentados por lideranças presbiterianas no distrito de Alto Jequitibá, proporcionaram ao município de Manhumirim um progresso contínuo, que o destoava da região (BARBOSA, 2009, p. 71-72; BOTELHO, 2011b, p. 127-128).

Assim, nas décadas de 1930 e 1940, uma série de artigos honrosos foi publicada em alguns jornais, por viajantes que, ao passarem por Manhumirim, descreveram em seus textos o contínuo progresso local, dando pormenores da vida econômica, cultural, administrativa e religiosa do município. Em tais artigos, várias personalidades locais recebiam elogios, destacando-se, entre os homenageados, Dr. Alfredo Lima, Cel. Manoel Nunes da Rosa e o padre Júlio Maria de Lombaerde.

Nos títulos dos artigos, Manhumirim era apelidada de “Cidade Dínamo da Mata” e de “Cidade de Progresso”, alcunhas que foram incorporadas ao imaginário local e, de forma saudosa, vez ou outra foram resgatadas em manifestações populares, como nos tradicionais desfiles de 16 de março, aniversário de emancipação da cidade (*Manh.*, n. 571, 11/04/1937; *Manh.*, n. 813, 28/06/1942; *O Lut.*, n. 16, 20/04/1941; BOTELO, 2011b, p. 169; LEITE, 2006, p. 19).

A implantação do catolicismo em Manhumirim e em Alto Jequitibá

Em Minas Gerais, durante o século XIX e parte do Século XX, só existiam duas dioceses: a de Mariana, fundada em 1745, e a de Diamantina, criada em 1854. Boa parte do território mineiro, incluindo todo o Leste e a Zona da Mata, estava sob jurisdição episcopal de Mariana, que foi elevada a arquidiocese em 1906.

Bom Jesus de Pirapetinga e Alto Jequitibá, povoados pertencentes a Manhuaçu, começaram a ser ocupados a partir da década de 1860, e a assistência religiosa católica na localidade iniciou-se no período de transição do bispado de Dom Ferreira Viçoso (1844-1875) para Dom Correia de Sá e Benevides (1877-1896). Nessa época, foi criada a freguesia de Manhuaçu (Lei Provincial nº 2.165, de 20 de novembro de 1875) e instalada a primeira paróquia, São Lourenço, em 1878, cabendo ao padre Fortunato de Souza Carvalho a função de primeiro pároco do lugar, entre 1877 e 1882.

Bom Jesus do Pirapetinga, distrito desde 1877 e freguesia desde 1881 (Lei Provincial nº 2.762, de 12 de setembro de 1881), recebia assistência religiosa dos padres de Manhuaçu (párocos e coadjutores), além de missionários, enviados pelo bispo, que, de tempos em tempos, percorriam a extensa região auxiliando os padres na desobriga (preceitos quaresmais) (BARBOSA, 2009, p. 61).

Em 1896, Dom Silvério Gomes Pimenta tornou-se o novo bispo de Mariana. Poucos anos depois, assumiria o título de primeiro arcebispo (1906). Foi sob seu extenso pastorado, 1896-1922, que se sedimentou o catolicismo na Zona da Mata. Discípulo de D. Ferreira Viçoso e também um dos expoentes da restauração católica no Brasil, D. Silvério Pimenta percorria todo o seu extenso território episcopal – que, em 1906, era habitado por cerca de 3 milhões de pessoas, distribuídas em 300 paróquias, assistidas por 500 padres -, em extenuantes visitas pastorais. Em Bom Jesus do Pirapetinga, o prelado passou por quatro oportunidades, 1898, 1904, 1913 e 1916 (BOTELHO, 2011a, p. 172-183; MICELI, 2009, p. 75).

Desde 1896, o então pároco de Manhuaçu, padre Lucas Evangelista de Barros, assistia, de tempos em tempos, o distrito de Bom Jesus do Pirapetinga e o povoado de Alto Jequitibá, no qual se destacava a presença numerosa de suíços e alemães, boa parte deles vinculada à Igreja Luterana de Nova Friburgo. Ciente das dificuldades impostas por uma paróquia de grande extensão territorial e do aumento do número de distritos e povoados, D. Silvério Pimenta passou a enviar padres coadjutores para auxiliar o pároco. Alguns desses, como o padre José Affonso Painhas (1904-1905) e o padre Aлыпio Gonzaga de Barros (1907), chegaram a residir no distrito

de Pirapetinga para, dessa forma, encurtar os percursos e prestar uma assistência melhor às capelas da região. Somado a esse trabalho pastoral mais consolidado, continuava o envio sazonal de missionários, sobretudo os franciscanos, a exemplo dos freis Flaviano Liempt, Benevenuto Poell e Sabino, que passaram pelo distrito entre junho e julho de 1909 (BOTELHO, 2011a, p. 184).

Junto com o crescimento populacional, as necessidades espirituais foram aumentando. Em 1910, D. Silvério Pimenta enviou um novo coadjutor, padre Salvador Cetrângolo, para dedicar-se quase que exclusivamente no atendimento religioso a Bom Jesus do Pirapetinga, cujo crescimento impressionou o arcebispo desde a sua primeira visita, em 1898, a ponto de, já naquele momento, conjecturar uma possível elevação do distrito à categoria de Curato Eclesiástico.⁵⁹

Uma das primeiras medidas do padre Salvador Cetrângolo foi a de estabelecer contato com o Cel. Luiz Quintino de Souza, líder político, residente no distrito e que, por duas vezes, ocupou a chefia administrativa e legislativa da cidade, na função de presidente da Câmara de Manhuaçu. O objetivo do referido padre foi mover as autoridades municipais para regularizar a doação do patrimônio de 22 alqueires, feita por Manoel Francisco de Paula Cunha à Igreja. O padre obteve sucesso e, assim, por meio de Lei Municipal nº 49, de 08 de abril de 1911, a Câmara de Manhuaçu cedeu, a título gratuito, à Igreja de Bom Jesus do Pirapetinga, o referido patrimônio. Possivelmente, por essa época, o doador primário estava morto ou impossibilitado de assinar a documentação, o que foi feito por seu filho, Anastácio de Paula Cunha (AZZI, 1991, p. 146; BOTELHO, 2011a, p. 186).⁶⁰

Outra ação implementada pelo padre Salvador Cetrângolo foi a construção de uma Casa Paroquial, visto que, até então, os padres em passagem pelo distrito não possuíam uma residência própria, estabeleciam-se em uma casa cedida ou alugada, localizada no bairro do Roque, um dos mais antigos do lugar. Construída a Casa Paroquial e regularizada a posse do terreno, as escrituras foram enviadas para Mariana e passaram a incorporar o patrimônio da

⁵⁹ Em 1901, o vigário padre Lucas Evangelista de Barros anunciava, via artigo de jornal, que o bispo de Mariana havia elevado a Curato Eclesiástico o distrito de Pirapetinga, informando também, que tal medida, por certo, muito agradaria os habitantes do lugar (*Diário de Minas*, n. 128, 01/06/1901). Bom Jesus do Pirapetinga já possuía alguns requisitos para a elevação, afinal, era freguesia desde 1881, possuía capela e população crescente. Todavia, a elevação a Curato só se concretizou em 1912, após destacada atuação do padre Salvador Cetrângolo na regularização dos bens da igreja local.

⁶⁰ Não conseguimos apurar ao certo o tamanho do patrimônio, pois, em algumas inserções no *Livro de Tombo*, padre Salvador Cetrângolo informa que se tratava de “32 alqueires de terras geométricas” (*Liv. Tomb.*, 1918, folha 5, frente) e, em outras, informava que o “patrimônio se compõem de vinte alqueires geométricos de terra” (*Liv. Tomb.*, 1920, folha 6, verso). Seja como for, a doação foi generosa e as dimensões territoriais eram consideráveis.

Mitra. Cumpridos esses pré-requisitos, ainda em 1912, D. Silvério Pimenta criou o Curato, conforme ficou registrado no *Livro de Tombo do Curato de Bom Jesus do Pirapetinga*, pelo escrivão da comarca eclesiástica, cônego José Silvério Horta:

Fazemos saber que tendo sido criado o distrito civil do Bom Jesus do Pirapetinga, desmembrado seu território da freguesia de S. Lourenço do Manhuassú [...], não tem deixado desde então os seus fiéis habitantes de solicitar a criação canônica de um curato com a mesma sede, nome e limites do distrito civil. Nós, portanto, considerando a vasta extensão daquele território, as necessidades espirituais da sua população cada vez mais florescente, considerando ser quase impossível ao Pároco de S. Lourenço do Manhuassú atender convenientemente ao serviço religioso daquela parte do seu crescente rebanho e tendo finalmente em vista a diligência com que os fiéis de Bom Jesus do Pirapetinga satisfizeram a todos os requisitos canônicos para a sua criação: Havemos por bem instituir e criar como pela presente provisão e em virtude da Nossa Ancestralidade Ordinária, efetivamente instituímos e criamos um curato naquela parte territorial [...], tendo por sede a Capela de Bom Jesus do Pirapetinga [...] (PIMENTA, *Liv. Tomb.*, 1912, folha 1, frente e verso).

Pelo documento de criação, percebemos que, entre os motivadores do ato de elevação a Curato, estava a extensão do território, o aumento do número de habitantes, a carência do número de padres e o interesse dos fiéis, que não só solicitaram um curato, mas também contribuíram com doações para o cumprimento dos requisitos (infraestrutura). D. Silvério também nomeou o padre Salvador Cetrângolo para ocupar o posto de primeiro Cura, orientando-o que ensinasse a doutrina ao povo, particularmente às crianças, e que buscasse com zelo promover a reforma dos costumes, por meio da criação de associações pias, destinadas a homens e mulheres (PIMENTA, *Liv. Tomb.*, 1912, folha 3, frente).

Por certo, figurava também, entre os motivadores para a elevação a Curato, o fato de que, no distrito vizinho, Alto Jequitibá, situado a sete quilômetros de Bom Jesus do Pirapetinga, ocorria grande expansão do presbiterianismo. Assim, o vigário de Manhauçu, padre Lucas Evangelista de Barros, que se destacava por conflitar os protestantes de Jequitibá, continuou a ter jurisdição na região, de forma cumulativa ao novo cura, padre Salvador Cetrângolo (PIMENTA, *Liv. Tomb.*, 1912, folha 2, frente).

Padre Salvador Cetrângolo realizou uma administração longa e progressista (1912-1922). Em 1912, realizou uma intervenção na capela, construindo um acréscimo para servir de sacristia e assim liberar o espaço interno do templo. Também foi sob sua administração que, em setembro de 1917, um ano após a última visita de D. Silvério, na região do “contestado”, ocorreu a abertura do Jubileu, evento que se tornaria a comemoração católica de maior destaque da localidade (CETRÂNGOLO, *Liv. Tomb.*, 1917, folha 4, frente). Outro fator de progresso foi o aumento do número de capelas do curato que, em 1918, chegava a cinco: Nossa Senhora da Conceição do Alto Jequitibá, São Sebastião do Pouso Alegre, São Benedito do Jacutinga, Santo

Antônio da Vargem Grande e São Roque, sendo três delas – Roque, Vargem Grande e Jacutinga - edificadas sob sua direção (CETRÂNGOLO, *Liv. Tomb.*, 1918, folha 5, frente).

Nas três primeiras décadas do século XX, o número de dioceses em Minas Gerais cresceu exponencialmente. Surgiram, nesse período, 10 novas circunscrições eclesiais, sendo uma delas a Diocese de Caratinga, criada em 1915, pela bula *Pastorale Romani Pontificis Officium*, de Bento XV. Vários fatores contribuíram para que Caratinga fosse escolhida como sede de diocese, entre eles, o fato da região Leste de Minas, incluindo a Zona da Mata, ser assistida pela ferrovia Leopoldina e destacar-se na produção do café, tornando-se, no início do século XX, um posto avançado de expansão econômica. Outro fator, foi que a criação da diocese, também favoreceu aos interesses dos políticos mineiros, preocupados em “marcar território” na contenda litigiosa que envolvia Minas Gerais e Espírito Santo em disputa territorial de fronteiras (MICELI, 2009, p. 61-65).

D. Silvério Pimenta, arcebispo de Mariana, foi nomeado Administrador Apostólico, até a sacração de um novo bispo. Para organizar a nova diocese, D. Silvério nomeou seu auxiliar, o Cônego Aristides Marques da Rocha, que prontamente iniciou a organização da Cúria e a arrecadação de fundos para a construção do Palácio Episcopal e da Catedral.⁶¹ Os dois primeiros escolhidos para assumir o bispado, Dom Joaquim Mamede e Mons. Manoel Nogueira Duarte, declinaram. Assim, coube a Mons. Carloto Fernandes da Silva Távora, pároco em Juiz de Fora, ser sagrado como o primeiro bispo de Caratinga, em 25 de janeiro de 1920, função que exerceria por cerca de treze anos, até seu falecimento, em novembro de 1933 (BOTELHO, 2011a, p. 211-214).

Em 22 de maio de 1921, D. Carloto Távora realizou sua primeira visita pastoral em Bom Jesus do Pirapetinga, que, na época, de forma usual, já era conhecida como Manhumirim. Durante uma semana, D. Carloto Távora percorreu as diversas capelas do curato, nas quais ministrou um número elevado de crismas. No intuito de promover uma reforma administrativa na diocese, em 1922, D. Carloto Távora resolveu transferir o padre Salvador Cetrângolo para

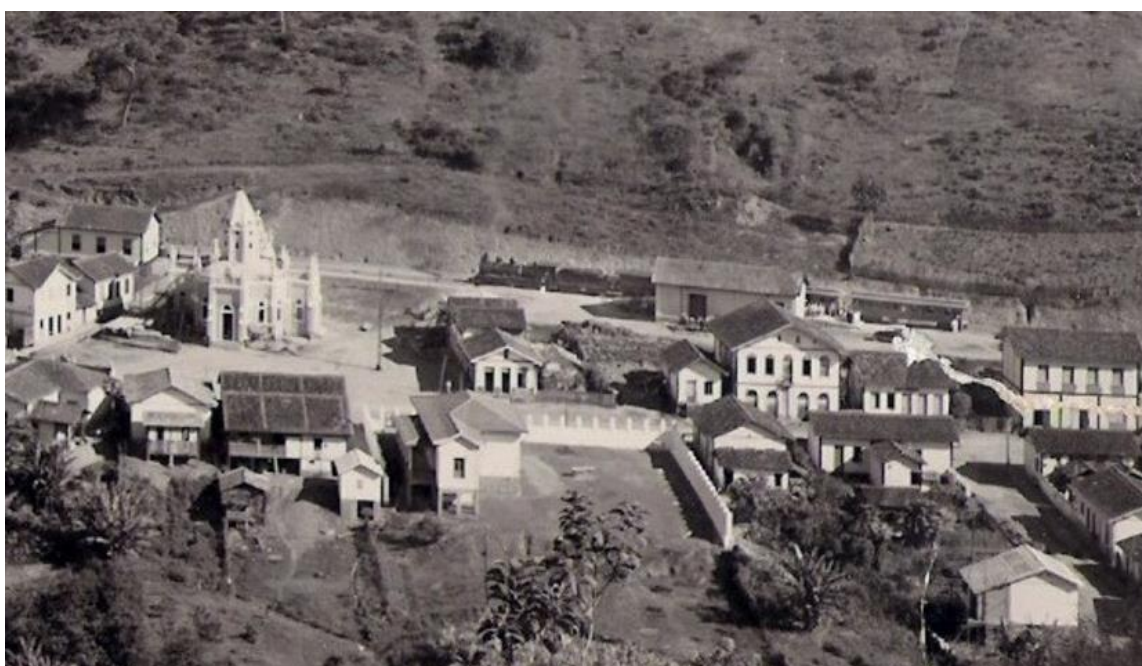
⁶¹ Aristides Marques da Rocha (1887-1979) laborou por cerca de seis décadas na Diocese de Caratinga (1919-1979). Com a chegada do primeiro bispo, D. Carloto Távora, foi nomeado Vigário Geral e Protonotário Apostólico. Em 1924, o então cônego recebeu do papa Pio XI o título de Monsenhor. Sua atuação foi destacada, afinal, atuou quase como um “bispo reserva”, pois substituiu os prelados em suas constantes visitas pastorais e, na morte deles, foi eleito pelos Consultores Diocesanos como Vigário Capitular, respondendo diretamente pela diocese, nos períodos de: 1933-1935 (vacante pela morte de D. Carloto Távora), 1936-1938 (vacante pela morte de D. Maria Lara) e 1956-1957 (após a renúncia por doença de D. João Cavati). Além dos bispos já citados, Monsenhor Aristides foi ainda Vigário Geral dos bispos D. José Correia (1957-1978) e D. Hélio Heleno (1978-2011).

outra paróquia. E este, já ambientado ao lugar que residia por mais de 10 anos, ficou insatisfeito com a decisão do seu superior e pediu transferência para outra diocese.

Com a saída do antigo Cura, iniciou-se um período de instabilidade, pois os novos padres que chegaram, Balthazar Vieira e João Gugliota, não se adaptaram e ficaram no curato apenas um mês cada. Para resolver o problema, D. Carloto Távora enviou um quarto cura, padre Manoel da Silva Porto, que permaneceu dois anos na direção espiritual do distrito, mas, devido a constantes problemas de saúde, ausentava-se muito, o que impossibilitava uma boa assistência religiosa, sendo substituído de forma provisória pelo vigário de Manhauçu, Pe. José de Maria Gonzalez (AZZI, 1991, p. 147; *C. M.*, edição 10241, 29/05/1928).

Após o afastamento definitivo do padre Manoel Porto, D. Carloto nomeou, em 1924, como novo cura, um padre espanhol, Frederico De La Barrera Y Morato, doutor em Filosofia e Ciências Naturais pela Universidade de Madrid, e que estava no Brasil desde 1920, por fazer parte de uma comissão de estudos da fauna brasileira (BOTELHO, 2013, p. 87-88). Nessa mesma época, o bispo de Caratinga elevou Alto Jequitibá à categoria de Curato, provisionando, como cura, o padre José Lechner, oriundo do sul do país, e que ficaria na função até 1929 (BOTELHO, 2011b, p. 243). A principal realização do padre Lechner em Alto Jequitibá foi a demolição da igreja primitiva e a edificação de uma nova (Figura 1), projetada e construída por ele. O padre possuía “bom trânsito” com os protestantes locais, a ponto de o pastor Annibal Nóra emprestar-lhe cimento durante a construção da capela católica (NÓRA, 1966, p. 93).

Fig. 1 – ANÔNIMO. Capela Católica de Alto Jequitibá



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Em Manhumirim, padre Frederico La Barrera, ao tomar posse do curato, relatou a desorganização administrativa e a resistência que encontrou por parte de alguns fiéis que, na ausência de uma autoridade mais efetiva, tomaram posse da Capela do Roque, localizada no perímetro urbano de Manhumirim, e relutaram em ceder o controle ao novo padre. Segundo La Barrera, o grupo, “aproveitando-se do medo dos meus antecessores, inventava meios de tirar esmolas para o seu proveito” (LA BARRERA, *Liv. Tomb.*, 1928, folha 8, verso). Superadas as dificuldades iniciais, Frederico La Barrera criou fortes vínculos com a administração política da cidade recém-emancipada, sendo considerado pela elite manhumiriense “um ilustre colaborador e respeitável amigo” (*Manh.*, n. 137, 23/10/1927). Com esse apoio, foi sob sua administração que tomou impulso a campanha iniciada em 1923 para a construção de uma nova Igreja Matriz (BOTELHO, 2011b, p. 212).

Em março de 1928, D. Carloto Távora, cioso em implantar na diocese um seminário para a formação de padres, consultou Frederico La Barrera sobre uma possível remoção para outra localidade que, sem opor resistência, aceitou o pedido do seu superior e agradeceu, pelas páginas do *Manhumirim*, o apoio da população, que chegara a cogitar um abaixo-assinado para sua permanência na cidade (BOTELHO, 2011b, p. 216). De forma similar, Frederico La Barrera registrou no *Livro de Tombo* seu agradecimento à população e a D. Carloto Távora, e informou que seria sucedido por um padre missionário, Júlio Maria, que estabeleceria na cidade uma nova congregação religiosa, assunto que trataremos mais adiante (LA BARRERA, *Liv. Tomb.*, 1928, folha 8, verso, folha 9, frente).

O povoado de Alto Jequitibá e a expansão do protestantismo

A implantação do protestantismo na Zona da Mata, mais especificamente na região do Caparaó, esteve ligada ao que entendemos como Protestantismo de Imigração, pois, desde a segunda metade do século XX, colonos oriundos de um assentamento destinado a imigrantes suíços e germânicos, em Nova Friburgo, Rio de Janeiro, ao tomarem conhecimento da existência de terras férteis e de certa forma acessíveis no município de Ponte Nova, mudaram-se para o vale do rio Jequitibá, pertencente ao povoado de Bom Jesus do Pirapetinga do Manhuaçu, local onde passaram a residir (AZZI, 1991, p. 173).

Um dos pioneiros foi Guilherme Eller (1808-1872) e seus filhos Pedro Eller e Henrique Eller, que adquiriram uma extensa propriedade na região. Ao falecer quatro anos após a sua chegada, Guilherme Eller deixou essas terras como herança para sua grande família (10 filhos)

que, junto com suas esposas e maridos (Faria, Emerick, Gripp, Verly, entre outros), deram continuidade à ocupação das terras. O sucesso inicial dos Eller atraiu a vinda de mais famílias de imigrantes – Heringer, Dias, Sathler, César, Loubach, Breder, Schuab, Spamer, Storck, Caterink, Klein, entre outros - de diversas nacionalidades, mas sobressaindo-se suíços e germânicos, formando, na localidade, uma espécie de “colônia” teutônico-helvética (AZZI, 1991, p. 174; QUINTÃO, 2006, p. 43-45; MÜLLER, 2003, p. 42).

As dificuldades de ocupação foram muitas: local montanhoso, de clima frio e coberto por florestas, de forma que uma das primeiras tarefas que se impunha foi a derrubada de árvores para abrir espaço para a construção de casas, formação de pastagem e áreas de cultivo, tanto para alimentos de primeira necessidade (cereais) como para o plantio do café, cultura que geraria divisas para a propriedade. Tais adversidades impactavam diretamente a todos os imigrantes, luteranos ou católicos, como os irmãos Sanglard, suíços católicos que chegaram um pouco antes dos Eller, possivelmente em 1867 (BARBOSA, 2009, p. 129).

Todavia, se os contratemplos e dificuldades relacionadas à ocupação do espaço atingia a todos, indiferente à religião, o acesso à assistência espiritual os diferenciava, pois, apesar da existência de poucos centros urbanos na localidade, os católicos, ainda que de forma deficitária, conseguiam atendimento em Manhauçu em momento inicial, e depois, com a consolidação do catolicismo nos novos povoados, em Bom Jesus do Pirapetinga e mesmo em Alto Jequitibá.

Já para os luteranos, as dificuldades eram maiores, pois, para oficializar atos, como batizados e casamentos que, apesar de serem religiosos, tinham implicância direta no sistema legal brasileiro (registro oficial, direito de herança), precisavam percorrer centenas de quilômetros, parte do trajeto em cavalos ou mulas, até o ponto final da Leopoldina em Carangola e, daí em diante, via trem, até sua antiga colônia em Nova Friburgo, local em que eram assistidos desde sua implantação, em 1824, pelo pastor luterano, Frederico Sauerbronn, primeiro pastor da colônia, sucedido por John Gaspar Meyer, em 1864 (MÜLLER, 2003, p. 43-44). Essa falta de assistência religiosa, ou melhor, as dificuldades impostas à obtenção desse atendimento, levaram muitos luteranos a abjurarem de sua fé em favor do catolicismo, ou a simplesmente tornarem-se indiferentes. Contudo, algumas famílias permaneceram ligadas à Igreja Luterana de Nova Friburgo e esporadicamente viajavam para lá, seja para rever familiares ou para resolver demandas civis-religiosas, como casamentos e batismos.

De início, em Alto Jequitibá, só existiam casas no meio rural, mas o módico povoado tomou vulto com a cessão de terras por Catarina Eller, umas das filhas de Guilherme Eller, para

a construção de uma rua, originalmente chamada de rua Silviano Brandão em homenagem ao quarto presidente de Minas Gerais (BARBOSA, 2009, p. 108; SATHLER, et al., 1991, p. 58-59; *Alm. Laem.*, 1905, edição A00062, p. 1761). Mesmo com o crescimento, cerca de 30 anos se passaram sem que os luteranos de Alto Jequitibá recebessem a visita de um pastor. A carência de pastores era grande e, se em muitas colônias tal atendimento era precário ou inexistia, o problema se agravava ainda mais quando colonos deixavam o assentamento original e rumavam para regiões de expansão e ocupação recentes, como o leste mineiro.

Na impossibilidade de se conseguir um pastor luterano, e relutantes em aderir ao catolicismo (como alguns fizeram), indivíduos, como Henrique Eller e Cristiano César, passaram a buscar assistência religiosa protestante para o lugar. Assim, em julho de 1896, conseguiram a visita de um pastor batista, rev. Salomão Luis Ginsburg, que ficou por alguns dias na localidade. Durante sua estada, foram realizados alguns cultos, porém uma divergência sobre a forma de batismo preconizada pelo pastor Ginsburg (imersão) e o modelo tradicionalmente utilizado pelos luteranos (aspersão), além da necessidade de se “rebatizar” os luteranos, causou estranhamentos, e Salomão Ginsburg não foi convidado a retornar (NÓRA, 1912, p. 2; SATHLER, et al., 1991, p. 61; CALDAS FILHO, 1999, p. 27).

Em 1897, Francisco Eller, filho de Guilherme Eller, viajou com sua família para Nova Friburgo com o intuito de rever familiares. Nessa viagem, conheceu o missionário norte americano, rev. Dr. John Merry Kyle, que dirigia trabalhos da Igreja Presbiteriana na região. Valendo-se da oportunidade, Francisco Eller convidou John Kyle para conhecer Alto Jequitibá, e este, apesar das dificuldades impostas pela distância, aceitou o convite.⁶²

Após retornar para Alto Jequitibá, Francisco Eller manteve troca de correspondência com John Kyle que, em julho de 1897, realizou uma visita de um mês ao povoado e suas adjacências. Durante sua estada na região, John Kyle realizou diversos convites e ministrou

⁶² Um dos componentes que ajudaram a criar a narrativa heroica em torno dos pastores pioneiros está relacionado às dificuldades que tais indivíduos tiveram para chegar até as localidades nas quais procuravam estabelecer o trabalho missionário. No final do século XIX e início do século XX, acessar, a partir do Rio de Janeiro, a região de Manhumirim, não era tarefa fácil. A ferrovia só permitia a infiltração até Santa Luzia do Carangola. Daí em diante, distavam ainda cerca de cinquenta quilômetros, cuja via se caracterizava como “estrada de tropa”, estreita e mal cuidada; em alguns pontos, assemelhava-se mais a “picadas” abertas em meio à exuberante mata. Em diversos trechos, os transeuntes tinham que apejar do cavalo, diante da impossibilidade de passar com a montaria. Dentro desse percurso, os viandantes tinham que transpor ainda uma região acidentada, com aclives e declives severos, conhecida como “Serra do Papagaio”. A viagem, não raro, demorava dois dias, desafio que era imposto não só aos pastores e suas esposas, por vezes grávidas ou acompanhadas dos filhos pequenos, mas também aos moradores de Alto Jequitibá que iam recepcioná-los na estação de Carangola, afinal, recém-chegados que eram, não conheciam o caminho (*O Puritano*, n. 1967, 10/05/1950; n. 1970, 25/06/1950; SATHLER et al., 1991, p. 65-68; QUINTÃO, 2006, p. 54; BARBOSA, 2009, p. 116; NÓRA, 1966, p. 51-52).

cultos em diversas fazendas, como as de Henrique Eller, João Carlos Heringer, Cristiano César e Alfredo Breder (SATHLER et al., 1991, p. 68-69).⁶³

Após o retorno de John Kyle para o Rio de Janeiro, estimulados pela visita de um pastor e na expectativa de se conseguir uma assistência religiosa perene, luterana em primeiro momento, Henrique Eller assumiu a responsabilidade da construção de um espaço destinado para a realização de cultos, uma Casa de Oração, que ficou pronta em outubro de 1897 (*O Puritano*, n. 371, 20/12/1906). O primeiro templo, também conhecido como “Igreja de Henrique Eller”, foi construído em uma parte elevada do distrito, ficava próximo ao templo presbiteriano atual. A edificação era simples, feita de pau a pique, assoalho e telhado em madeira, e os bancos sequer tinham encosto (SATHLER et al., 1991, p. 71).

Para alguns autores, como Barbosa (2009, p. 109), a estrutura não foi feita em formato diferenciado por tradição, de forma que, apesar de já estarem no período republicano, levaram em consideração as antigas leis sobre construções de templos acatólicos, que vigoraram no império. Todavia, discordamos dessa interpretação, pois acreditamos que o construtor, Henrique Eller, foi pragmático, daí valer-se de técnicas que dominava e utilizar recursos da região (madeira e barro), de forma que o templo pouco destoava das demais casas do arraial; e o mesmo acontecia com a capela católica local, também muito rudimentar.

⁶³ Caldas Filho (1991) foi um dos primeiros autores a estudar a expansão do presbiterianismo no Leste de Minas Gerais, em especial, em Alto Jequitibá, local onde também foi pastor. Segundo o autor, diferente de outras regiões no país, no Leste mineiro, o presbiterianismo não recebeu, em seus primórdios, colaboração missionária estrangeira. De fato, essa colaboração deu-se de forma mais nítida nos estados de São Paulo e Rio de Janeiro. Contudo, alguns pastores missionários, como Alexander L. Blackford, chegaram a visitar algumas regiões mineiras (Juiz de Fora, Barbacena, São João Del Rei), mas as dificuldades encontradas (resistência dos padres, das autoridades policiais e de parte da população) os desmotivaram a prosseguir com o trabalho missionário (SATHLER et al., 1991, p. 49-50). Todavia, discordamos do posicionamento de Caldas Filho (1991, p. 18), pois consideramos as visitas do missionário Dr. John Kyle essenciais para a implantação do presbiterianismo em Alto Jequitibá e adjacências. Afinal, coube a John Kyle a tarefa inicial de percorrer a região, realizando convites e cultos em fazendas de pessoas importantes. Nessas visitas, o presbiterianismo foi apresentado a grande número de pessoas, como familiares, vizinhos e empregados dos anfitriões. Muitos dos participantes desses cultos se entusiasmaram e, pouco tempo depois, deixaram o luteranismo em favor da “nova” religião apresentada por John Kyle. A atuação do missionário norte-americano não ficou restrita a esse primeiro encontro, e novas visitas foram realizadas. Em julho de 1900, um articulista relatava estar próxima a inauguração do “templo evangélico em Pirapetinga de Manhuassú”, que deveria ocorrer “por ocasião da primeira viagem do dr. J. M. Kyle ao seu campo, depois das sessões do Synodo” (*O Purit.*, n. 57, 05/07/1900). Tal artigo, publicado no jornal oficial da Igreja Presbiteriana do Brasil, apontando o local como “campo” do missionário, leva a crer que John Kyle prestou um efetivo trabalho de assistência religiosa por cerca de quatro anos (1897-1901) em Alto Jequitibá, quando então, indicado por Kyle, se estabeleceu o primeiro pastor, Mathathias Gomes dos Santos. Mesmo depois da consolidação do presbiterianismo na região, John Kyle continuou atuante: intermediou recursos junto à Missão Estrangeira para a manutenção do pastor Mathathias em Alto Jequitibá por volta de 1903 e em 1906, e presidiu Assembleia Geral que elegeu Manoel Alves de Brito como novo pastor de Alto Jequitibá (*O Purit.*, n. 355, 30/08/1906). Anos depois, também auxiliou o pastor Annibal Nóra a conseguir que a Junta Missionária de Nashville enviasse a professora missionária D. Catarina Cowan para auxiliar sua esposa D. Constância Nóra, na escola primária fundada pelo casal (*O Purit.*, n. 497, 24/06/1909; NÓRA, 1966, p. 57).

Após a construção do templo, os moradores de Alto Jequitibá buscaram, junto ao pastor luterano de Nova Friburgo, João Gaspar Meyer, a possibilidade de se conseguir um ministro luterano para a localidade, mas, devido à escassez de pastores, a investida mostrou-se infrutífera (SIQUEIRA, 1930, p. 3; CALDAS FILHO, 1999, p. 27; BARBOSA, 2009, p. 109). Na impossibilidade de se conseguir um pastor luterano, os contatos com John Kyle continuaram e este retornou a Alto Jequitibá. Possivelmente, o pastor criou na localidade uma congregação, visto que, na ocasião da formação da Igreja local, parte significativa dos fiéis foram arrolados por carta demissória da Igreja Presbiteriana de Nova Friburgo. Kyle comprometeu-se em verificar, junto ao Seminário Presbiteriano, se algum jovem estudante, após a conclusão da formação teológica, teria o interesse em trabalhar na região.

Assim, por convite do Dr. John Kyle, um jovem licenciado, Mathathias Gomes dos Santos, chegou a Alto Jequitibá em 04 de julho de 1901. Quase cinquenta anos depois do ocorrido, Mathathias, ao escrever suas memórias, relembrou a proposta de Kyle:

A congregação presbiteriana tem sede no Arraial de Alto Jequitibá e é muito pequena, cinco pessoas, o Antônio Pedro de Carvalho, a esposa e a sogra, o Basílio e a esposa. Há, entretanto, muitos descendentes de suíços-alemães [...]. O ordenado que é um pouco pequeno: casa e 100\$000 mensais, para receber uma terça parte em dinheiro e o mais em gêneros alimentícios para o sustento da família (*O Purit.*, n. 1967, 10/05/1950).

Apesar das dificuldades apresentadas, Mathathias aceitou o convite e relatou suas impressões iniciais e as mudanças que vivenciou, afinal “vinha [...] de uma grande e movimentada urbs; e achava-me agora entre os quatro morros do Alto Jequitibá. Eram 18 casas, todas menos quatro cobertas de tabuinhas cortadas a machado”. Nesse período, ficou hospedado na casa de Henrique Eller, até que prepararam uma casa, pequena, mas de telhas, na qual passou a residir. Apesar de descrever o arraial como “paupérrimo”, Mathathias logo tomou conhecimento da “grande população rural e sua intensa atividade” (*O Purit.*, n. 1970, 25/06/1950).

Por seis meses, Mathathias Gomes dos Santos visitou várias fazendas, nas quais realizou cultos e orientou aos interessados sobre a forma de ingresso na igreja presbiteriana que, em breve, seria fundada na localidade. Nesse período, compôs um relatório detalhado, com os nomes dos visitados, suas igrejas de origem, as pessoas em condição de batismo, entre outras informações (SATHLER et al., 1991, p. 74). Ao retornar para o Rio de Janeiro, Mathathias Gomes dos Santos apresentou seu relatório aos membros do Presbitério que, entusiasmados, resolveram formar uma comissão com o objetivo de fundar uma igreja na localidade. Em janeiro de 1902, já ordenado pastor, Mathathias foi novamente enviado para Alto Jequitibá com o

intuito de proceder os preparativos iniciais que antecederiam à formação da igreja, como: arrolar os membros, explicar o funcionamento da Igreja Presbiteriana e como se davam as eleições, preparar livros de atas, entre outras medidas (SATHLER et al., 1991, p. 75-76).

Logo no início de março de 1902, chegou ao povoado o Rev. Álvaro Reis, pastor presbiteriano do Rio de Janeiro, designado para atuar como Moderador da Comissão. Dessa forma, no dia 09 de março de 1902, a Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá foi oficialmente fundada, sendo composta por 105 membros adultos: 60 pessoas arroladas por carta demissória da Igreja Presbiteriana de Nova Friburgo, 15 recebidas por profissão de fé e batismo e 30 luteranos, arrolados por carta demissória da Igreja de Nova Friburgo. Além dos adultos, os menores chegavam a 200. Na ocasião, também foram eleitos os presbíteros Antônio Pedro de Carvalho e Cristiano César, e os diáconos João Leandro de Faria, Manoel Jorge Eller e Aniceto Ferreira Gomes (SANTOS, *Atas da Comissão Organizadora da Igreja Evangélica Presbiteriana do Alto Jequitibá do Manhuaçu*, 09/03/1902).

Apesar de o povoado de Alto Jequitibá ser pequeno, o trabalho de Mathathias Santos se estendia por diversas regiões. Dessa forma, o jovem pastor ficava dois domingos por mês na sede da Igreja e, nos outros dois, percorria diversas congregações, como: Jacutinga, Carangola, Santa Margarida, Manhuaçu, Lajinha, Barra do Jequitibá, Santa Helena, Caparaó, Espera Feliz, Fazenda Breder e Córrego do Onça. Algumas, até no Espírito Santo, a exemplo de Iúna, Alegre, Muniz Freire e São José dos Calçados (CALDAS FILHO, 1999, p. 29; *O Purit.*, n. 194, 25/03/1903).

O crescimento foi grande, e um ano depois da inauguração a Igreja Presbiteriana já contava com 217 membros adultos e 147 crianças batizadas (*O Purit.*, n. 196, 21/05/1903). Apesar da expansão, Mathathias Santos enfrentou dificuldades financeiras, pois muitos membros relutavam em contribuir para a manutenção do trabalho religioso. Mathathias exerceu seu pastorado até junho de 1905, mas, devido à insuficiência de honorários, desde o final de 1903, havia passado a residir no Rio de Janeiro e, de três em três meses, visitava seu campo em Alto Jequitibá (SATHLER et al., 1991, p. 96; NÓRA, 1912, p. 3; *Histórico da Igreja Evangélica Presbiteriana de Alto Jequitibá*, 1937, p. 6).

Após a saída de Mathathias Santos, um novo pastor foi direcionado para a região. Rev. Franklin do Nascimento, residindo no Rio de Janeiro, visitava com certa frequência o campo, celebrando cultos e batismos. Apesar das distâncias entre as congregações e também por não ter um pastor residente – fatores que atrapalhavam o trabalho -, ainda assim o crescimento era

constante, sobretudo em decorrência da atuação dos oficiais leigos (presbíteros e diáconos). Como atesta o presbítero João Leandro de Faria, em correspondência publicada em *O Puritano*, a despeito da ausência de um pastor efetivo, os trabalhos continuavam, a ponto de, em algumas reuniões, os “ouvintes ficarem em pé ao lado de fora do templo” (*O Purit.*, n. 313, 28/09/1905).

Em agosto de 1906, por meio de uma assembleia geral, a Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá elegeu (199 votos) Manoel Alves de Brito como novo pastor que, diferente do seu antecessor, passou a residir no povoado (*O Purit.*, n. 355, 30/08/1906; n. 363, 25/10/1906). Manoel Alves de Brito ficou no comando da Igreja até 1908 e, graças a sua atuação, foram iniciadas congregações bem distantes, como em Inhapim, e o número de membros aumentou, ultrapassando a 500. Seu pastorado, apesar de produtivo, sofreu muitas resistências internas e investidas de outros grupos religiosos, como a Igreja Presbiteriana Independente.⁶⁴

Em agosto de 1908, Annibal Nóra foi eleito como novo pastor e, em setembro, já estava residindo em Alto Jequitibá (*O Purit.*, n. 470, 10/12/1908). Nóra exerceu um longo pastorado (1908-1928) e, durante os dez anos iniciais de sua administração, conduzia os trabalhos em um vasto campo pastoral, iniciado por seus antecessores, mas expandido exponencialmente sob sua assistência. Seu campo pastoral abrangia cidades mineiras e capixabas e, por vezes, dava assistência também em regiões pertencentes ao estado do Rio de Janeiro. Tomando Alto Jequitibá como centro, sua área de atuação superava um raio de 270 quilômetros de diâmetro,

⁶⁴ Autores, como Ribeiro (1991, p. 151) e Caldas Filho (1999, p. 46-47), apontam que uma das razões que favoreceu o crescimento e a expansão do presbiterianismo no Leste de Minas foi o fato de o local ter ficado “completamente alheio às questões” que causaram turbulência na Igreja Presbiteriana do Brasil no período. Segundo os autores citados, uma dessas questões foi o “cisma de 1903”, quando um grupo, liderado pelo pastor Eduardo Carlos Pereira, rompeu com a Igreja Presbiteriana do Brasil e organizou a Igreja Presbiteriana Independente do Brasil. Entre os motivos de atrito, estavam a questão da atuação de missionários estrangeiros e também a participação de maçons na igreja, o que não era aceito pelo grupo cismático, que apontava a incompatibilidade da maçonaria com o Evangelho. A querela levou também a polêmicas jornalísticas (*O Puritano x Estandarte*) e até a disputas judiciais sobre algumas igrejas, o que enfraqueceu a expansão do presbiterianismo em algumas regiões (RIBEIRO, 1991, p. 57-77). De fato, a maioria das disputas se deu nos estados de São Paulo, Sul de Minas e Curitiba. Todavia, discordamos da posição de Caldas Filho, em afirmar que a região do Leste mineiro ficou completamente “alheia” ao movimento cismático, pois artigos do jornal *O Puritano* (n. 437, 09/04/1908; n. 442, 14/05/1908; n. 443, 21/05/1908) informam que, durante o pastorado de Manoel Alves de Brito, em Alto Jequitibá (1906-1908), ocorreram assédios por parte dos presbiterianos independentes que conseguiram até arrematar alguns membros da Igreja local. O próprio pastor relatou que “durante a minha ausência para assistir o Sínodo e visitar os meus em São Paulo, um membro desta Igreja, enganado pelo *Estandarte* da ‘independência’, que de independente só tem o nome, fez uma longa e vergonhosa propaganda contra mim, procurando indispor-me com a Igreja de que sou pastor e levar outros consigo” (*O Purit.*, n. 412, 17/10/1907). A investida deu resultado, pois, em outro número, o reverendo noticiou “a falsidade do orgam nicolaista quando publicando as adesões em Jequitibá, em vez de 4 pessoas, dois casais, acrescentou a lista os filhos menores dos mesmos, de modo a enganar os seus leitores, supondo-os maiores e professos” (*O Purit.*, n. 443, 21/05/1908). Do exposto, depreende-se que a região não passou tão ileso ou alienada assim.

percurso executado constantemente em longas e perigosas viagens a cavalo ou burro que, por vezes, duravam mais de 45 dias (SATHLER et al., 1991, p. 105; NÓRA, 1966, p. 51).

Entre as localidades assistidas por Nóra, em Minas Gerais, Espírito Santo e Rio de Janeiro, estavam: São Sebastião da Barra, São João do Rio Preto, Manhumirim, Manhuaçu, Barra do Jequitibá, Santa Helena, São Pedro da Cabeluda, Santa Margarida, São João de Matipó, Mantimento, Angelim, Durandé, Laginha, Mutunzinho, São Manoel do Mutum, Laginha do Mutum, Vila do José Pedro, Caratinga, Inhapim, Congregação do Brandão, Pocrane, Figueira do Rio Doce, Príncipe, Iúna, Cachoeirinha, São José do Calçado, Arrozal de Santana, Celina, Alegre, Vinagre, Sabino Pessoa, Mimoso, Sacramento, Santa Maria, Santa Bárbara e Rio Novo (NÓRA, 1966, p. 52-53; QUINTÃO, 2006, p. 61; BOTELHO, 2013, p. 69).

Annibal Nóra procedeu uma ampla organização interna da Igreja Presbiteriana, implantou ou solidificou trabalhos, como as sociedades leigas – Sociedade Auxiliadora de Senhoras, Esforço Cristão e Sociedade de Moças - que muito o auxiliavam no trabalho administrativo e pastoral, e a Escola Dominical, que em Alto Jequitibá era muito concorrida. A estrutura do primeiro templo era pequena para comportar o grande número de fiéis, sobretudo nos eventos festivos, como ceia e casamentos, momentos em que “fora, ao redor do templo, inúmeras pessoas acotovelavam-se para penetrar no recinto” (*O Purit.*, n. 249, 16/06/1904). Assim, desde 1906, ou seja, antes até da chegada do Rev. Nóra, o pastor Manoel Alves de Brito já alertava sobre a “grande necessidade de construir-se outro templo” (*O Purit.*, n. 367, 22/11/1906). O pastor Brito chegou a anunciar, em abril de 1908, que a Igreja projetava “construir novo templo” (*O Purit.*, n. 437, 09/04/1908), tarefa que foi colocada em prática por seu sucessor, Annibal Nóra, que constatou que o templo original “além de ameaçar ruínas, era extremamente pequeno” (NÓRA, 1912, p. 39).

Nóra fomentou, entre os membros presbiterianos, campanhas de arrecadação de fundos, iniciando a construção do novo templo nos primeiros meses de 1910. Pouco tempo depois, em agosto de 1911, Nóra já anunciava a pretensão de “inaugurar em breve o nosso templo, mas ficaremos devendo cerca de seis contos” (*O Purit.*, n. 532, 24/02/1910; n. 610, 24/08/1911). Construída em pedras e tijolos, o valor total da obra ficou em 14:000\$000. Destes, a quantia de 8 contos ainda estava pendente, mas foi saldada por generosos fiéis no dia da inauguração (consagração/dedicação), cerimônia realizada em 08 de outubro de 1911, perante uma multidão de quase 800 pessoas (*O Purit.*, n. 619, 26/10/1911; n. 621, 09/11/1911; n. 623, 23/11/1911).

Em pouco tempo, o novo templo, cuja capacidade era de “folgadoamente quinhentas pessoas”, tornou-se pequeno, sobretudo, nas ocasiões especiais, como reuniões presbiteriais (NÓRA, 1912, p. 39; *O Purit.*, n. 990, 13/02/1919). Assim, em 1920, o reverendo Nóra realizou nova campanha em prol da ampliação do imóvel, e, já em 1921, informava aos fiéis que

O nosso templo passou por uma grande reforma. O frontispício foi modificado de modo que apresenta hoje um aspecto mais bonito. As galerias foram construídas faltando apenas o gradil ao redor. O púlpito é inteiramente novo e de estilo moderno. Esta obra ficou-nos um pouco cara devido ao preço atual dos materiais (NÓRA, 1921, p. 9).

A nova intervenção custou pouco mais de seis contos de réis e, agora, com as galerias internas, o templo passou a comportar 700 fiéis (Figura 2). Dois anos após a intervenção, o pastor apontava que, “a igreja prospera sempre e o templo ampliado com as galerias já não comporta a assistência em certos dias” (NÓRA, 1923, p. 10). Segundo Nóra, já não era mais possível ampliar o imóvel, de forma que, “já pensamos em edificar outro templo, e isto vai se tornando uma necessidade” (NÓRA, 1924, p. 6). Apesar de apertado, o segundo templo serviu ainda por mais de três décadas, até que em 1957, por intermédio do reverendo Cícero Siqueira, foi inaugurado o terceiro templo (SATHLER et al., 1991, p. 168).

Fig. 2 – Templo da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá – Nova Fachada



Fonte: NÓRA, 1923.

Cioso em expandir o presbiterianismo, Nóra polemizou com grupos religiosos “opositores”, como espíritas e católicos, seja por meio de artigos em jornal ou até pela

sistemática distribuição de panfletos doutrinários. Por vezes, conflitava até com outras denominações protestantes, como os batistas e os darbistas.⁶⁵

⁶⁵ Católicos e protestantes, apesar do predomínio, não controlavam completamente o mercado religioso da região, pois a atuação de kardecistas, umbandistas e místicos, como rezadores, benzedoras, e até o curioso caso de um Fakir hindu, sobretudo nas periferias e regiões rurais, disputava, com as correntes cristãs mais tradicionais, o “acesso ao sagrado”. Afinal, no cotidiano rural dessas populações, o acesso a tais indivíduos era relativamente mais fácil do que a médicos e a líderes das religiões mais institucionalizadas, como os padres e os pastores (BARBOSA, 2009, p. 191-192; *C. M.*, edição 08635, 26/12/1922; *O Purit.*, n. 648, 16/05/1912). Dessa forma, os presbiterianos travaram polêmicas jornalísticas não só com os católicos, cujo estudo é um dos aspectos principais desta tese, mas também com outros grupos, como os espíritas e, mais raramente, outras denominações protestantes (CALDAS FILHO, 1999, p. 39). Em Alto Jequitibá, o início da polêmica remonta à implantação do presbiterianismo, de forma que Mathathias Gomes dos Santos, o primeiro pastor a se estabelecer na localidade, polemizou, pelas páginas do *Manhuaçu*, não só com o pároco local, padre Lucas Evangelista de Barros, mas também com espíritas de projeção social, como o advogado Olavo (*O Purit.*, n. 147, 17/04/1902; NÓRA, 1912, p. 3; *Histórico da Igreja Evangélica Presbiteriana de Alto Jequitibá*, 1937, p. 5). Durante o extenso pastorado de Annibal Nóra, quase 20 anos, os casos de embates polêmicos aumentaram, afinal, o pastor possuía experiência jornalística, pois chegara a auxiliar na expedição de *O Puritano* (NÓRA, 1966, p. 47). Assim, em 1916, encontramos o citado pastor polemizando com espíritas atuantes na região, como Guilherme Augusto Emerick, conhecido como Cota Emerick, que, auxiliado por “espíritos de médicos”, prescrevia remédios a católicos e protestantes locais (*C. M.*, edição 06304, 29/05/1916). Já o relacionamento dos presbiterianos com outras denominações protestantes variava entre a colaboração e o conflito. Desse modo, temos vários registros de pastores, como Nóra, auxiliando pastores batistas, metodistas e congregacionais (NÓRA, 1966, p. 42-47; *O Purit.*, n. 644, 18/04/1912; n. 708, 10/07/1913; n. 759, 02/07/1914). Todavia, existia uma disputa (ora velada, ora aberta) entre os grupos protestantes atuantes na região, originando daí o grande número de artigos, relatos e até de folhetos recriminando outras denominações, o que evidencia claramente o conflito entre elas, embate esse motivado não só por aspectos doutrinários conflitantes, como a forma de batismo, mas, sobretudo, pela disputa de fiéis (*O Purit.*, n. 235, 10/03/1904; n. 355, 30/08/1906; n. 635, 15/02/1912; n. 766, 20/08/1914; NÓRA, 1916; 1918; 1923; 1924; SIQUEIRA, 1933). Por exemplo, citamos o artigo “Baptismologia”, publicado em tons ríspidos por Nóra. Segundo o reverendo, “a Igreja Evangélica de Alto Jequitibá tem sido uma luz no meio das trevas deste centro [...], é uma das maiores do Brasil, e bem conhecida em quase todo este país onde a história do evangelho é conhecida. Este fato, que alegra a muitos, tem feito brotar grande ciúme e inveja em outros. Assim é que F. e S. já tem procurado vir levantar dificuldades à paz e a harmonia da Igreja e, portanto, ao seu progresso. [...] Agora são os Batistas: os seus agentes que ao ouvirem o progresso do Evangelho aqui, e nos arredores [...] em vez de irem pregar onde o Evangelho não é conhecido, tem vindo estabelecer pontos de pregação quase em frente das portas das nossas Congregações, e por meio dos emissários comprados, seduzir membros da nossa Igreja. Todos os meios lhes servem, contanto que consigam mergulhar os incautos, na superstição das suas águas” (*O Purit.*, n. 766, 20/08/1914). Contudo, a relação mais interessante se deu com os darbistas, grupo também conhecido como “Assembleia dos Irmãos” ou “Casa de Oração”. Baseado nas concepções religiosas do britânico John Nelson Darby, por volta de 1896, o missionário inglês Stuart Edmund McNair percorreu algumas regiões do Rio de Janeiro, Espírito Santo e Minas Gerais, onde estabeleceu, em 1901, na cidade de Carangola, vizinha a Manhumirim, um trabalho religioso que, 12 anos depois, tornou-se uma das primeiras Casas de Oração do Brasil. Já em 1906, um articulista, ao tratar da eleição do pastor Manoel Alves de Brito para Igreja de Alto Jequitibá, elogiava a chegada do novo pastor, “pois os darbistas por ali andam a semear a sua falta de perfeito conhecimento bíblico” (*O Purit.*, n. 355, 30/08/1906). Em 1912, o pastor Annibal Nóra recriminava a atitude desse grupo protestante que tentava influenciar membros da Igreja presbiteriana. Nos seus dizeres, “os darbistas, falsos cristãos, tem procurado incutir na ideia da pobre irmã, e de outros crentes que a contribuição pastoral e outras é uma iniquidade” (*O Purit.*, n. 635, 15/02/1912). Contudo, com o passar dos anos, os darbistas se estabeleceram na região conhecida como Limeira e se reuniam em conjunto com a Congregação Presbiteriana local, que embora fosse instalada na casa de um presbiteriano, conforme atesta Nóra, “a maior parte dos assistentes não são membros da nossa igreja, pois constituem uma denominação diferente” (NÓRA, 1923, p. 10). Um ano depois, ao tratar novamente da referida congregação, Nóra informa que apenas os donos da casa eram presbiterianos. Nos seus dizeres, “com exceção do irmão e senhora, os crentes que se reúnem ali são darbistas que costumam a celebrar o Culto e a Santa Ceia a seu modo” (NÓRA, 1924, p. 5). A partir de 1925, a Congregação da Limeira deixou de pertencer à Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá e passou a figurar entre as congregações da Igreja Presbiteriana de Manhumirim (BAPTISTA, 1925, p. 6). Todavia, a relação com os darbistas continuou complicada, de forma que o casal presbiteriano, que, desde 1923, cedia sua casa para sediar a congregação, foi eliminado do rol da Igreja, “por abandono completo de nossos princípios religiosos, fazendo causa comum com os darbistas da Limeira com

A atuação de Annibal Nóra no campo social também foi destacada: intermediou o fornecimento de eletricidade para o distrito, criou uma banda de música evangélica que participava não só dos eventos da Igreja, mas também dos externos à instituição religiosa (festas), e criou um festejo cívico que, com o passar dos anos, tornou-se uma das principais comemorações ligadas aos presbiterianos, a tradicional “Semana da Pátria”.⁶⁶

prejuízos e com imposições inconvenientes sobre os irmãos presbiterianos que lá residem” (BAPTISTA, *Ata 47*, 24/04/1929).

⁶⁶ Caldas Filho (1999, p. 57), em seu estudo sobre o crescimento do presbiterianismo no Leste mineiro, aponta que um hábito comum das igrejas da região, no tocante ao “calendário litúrgico cristão”, era o fato de se comemorar poucas datas festivas. Normalmente, tal característica era motivada por um certo receio, ou “temor”, nas palavras do autor, que partia das lideranças da igreja em se assemelhar ao Catolicismo Romano. Assim, em Alto Jequitibá, comemorava-se apenas as festividades cristãs mais consensuais, como a Páscoa e o Natal. Annibal Nóra foi um dos precursores da realização de festejos em Alto Jequitibá. Um dos primeiros relatos remonta a 1911, quando foi celebrada, na igreja local, a festa do Natal, com a “árvore tradicional belamente enfeitada” e, não obstante o mau tempo, o pastor relata “uma verdadeira enchente de crentes e estranhos que ficaram bem impressionados” (*O Purit.*, n. 578, 12/01/1911). A realização de festejos configurava-se como uma forma de expansão das atividades da igreja, afinal, permitia com maior facilidade o contato com curiosos e simpatizantes, os “estranhos da fé”, que, nessas datas, motivados por convites de amigos e familiares, visitavam o templo e participavam do culto. Contudo, esse viés proselitista era mais nítido em outra festividade também iniciada por Nóra, as festas cívico-religiosas, que permitiam um contato com o “mundo exterior” sem correr o risco de ser confundida com as festividades religiosas e populares locais. Dessa maneira, em 1912, foi realizada uma festa para comemorar o 15 de novembro (NÓRA, 1912, p. 41). O evento consistiu em três partes: na primeira, foi realizado “um culto, em ação de graças a Deus pela data gloriosa da República”, período importante para o protestantismo brasileiro, afinal, marcou o rompimento legal da Igreja Católica com o Governo brasileiro, permitindo maior espaço de atuação para os acatólicos. O segundo momento “contou com uma pequena sessão literária, na qual muitos meninos recitaram poesias interessantes”. Por fim, “a última parte contou com um pequeno bazar sendo todo vendido com grande rapidez. Se mais doces houvesse mais se venderia. As vendas do bazar renderam 260\$000. Alguns crentes estavam cismados com a festa, porém a cisma desapareceu e todos gostaram muito da festinha” (*O Purit.*, n. 677, 05/12/1912). Pelo relato do reverendo, depreende-se que, como toda novidade, a iniciativa encontrou resistências internas, os crentes “cismados”, contudo, a realização do festejo era positiva em vários aspectos, visto que ajudava a cimentar a identidade do grupo que, dividido em “sociedades”, envolvia-se ao redor da realização de um objetivo comum e auxiliava também no crescimento da igreja, seja no número de membros, pois facilitava a chegada de não convertidos, seja no aspecto material, pois os fundos arrecadados permitiam uma melhor estruturação da instituição. Por exemplo, com o dinheiro da festa, foi comprado um novo instrumento musical (órgão). De início, tal festejo era realizado em um único dia, no entorno da igreja. Com o passar do tempo, a data 15/11 foi ofuscada por outra data também importante no calendário cívico, o dia 07/09, que, além de ser o dia da Pátria, aproximava-se do aniversário de pastorado de Annibal Nóra (06/09), sem contar ser o mês de setembro menos chuvoso que novembro, o que ajudava também na logística da festa (NÓRA, 1913, p. 11). Por vezes, quando por motivos diversos a comemoração não se dava em setembro, outra data cívica era escolhida, por exemplo, dia 12 de outubro, “Descobrimto da América”, como ocorreu em 1918 (NÓRA, 1918, p. 19). Como de costume, o evento foi noticiado nas páginas de *O Puritano* e, após as partes religiosa e literária, “foi feita a venda de doces, prendas e café [...]. O templo, assim com a rua em frente a casa pastoral estavam belamente ornamentados” (*O Purit.*, n. 981, 28/11/1918). A partir de então, a festa consolidou-se, ampliou seu espaço de realização, pois já não ficava restrita aos limites do templo, mas ganhava a rua, que era ornamentada para tal. De um dia específico, passou a englobar toda a semana que antecedia o dia 07/09, doravante a “Semana da Pátria”. E mais, com a construção do Ginásio, a realização do evento passou a envolver fiéis e alunos que, além de auxiliar no recolhimento de “prendas”, desfilavam pela rua principal do lugar e participavam também das competições esportivas realizadas no dia de encerramento. Dessa forma, a Semana da Pátria tornou-se o evento mais prestigiado do distrito e configurou-se, também, um dos poucos casos em que uma igreja protestante se envolvia diretamente em um festejo com característica popular (CALDAS FILHO, 1999, p. 95-96; SATHLER et al., 1991, p. 127-128; SIQUEIRA, 1996, p. 158-159). O crescimento do festejo deu-se também graças a outra inovação também implementada na localidade pelo pastor Nóra, que foi a criação de um grupo musical, a “Banda União Evangélica”, fundada em 1921, com 22 membros, dentre eles até não protestantes. A banda auxiliava no envolvimento do público jovem masculino da igreja e se configurava uma “ponte”, visto permitir o contato com outras instituições, afinal, além de auxiliar nos

Foi graças a Annibal Nóra e a sua esposa também que Alto Jequitibá destacou-se no campo educacional, com a criação de uma escola primária, por volta de 1908/1909, que funcionava no andar superior da casa pastoral, mas que, alguns anos depois, foi instalada em casa própria, com o nome de “Colégio Evangélico” (Figura 3), que chegou a ter 80 crianças matriculadas (*O Purit.*, n. 497, 24/06/1909; n. 627, 21/12/1911; n. 981, 28/11/1918; NÓRA, 1921, p. 10).

Fig. 3 – Escola dirigida por Constância Nóra



Fonte: NÓRA, 1923.

Com o passar dos anos, o número de crianças que já havia concluído o curso primário se avolumara, de forma que necessitavam de uma instituição que fornecesse o curso secundário. Em 1921, o reverendo Nóra colocou o tema em discussão na reunião do Presbitério, que aprovou a criação de um ginásio, desde que fosse implantado em Manhuaçu, sede do município, visto que a cidade contava com rede elétrica, prédios adequados e professores secundários. Os presbiterianos do distrito de Alto Jequitibá não concordaram com a resolução, pois, devido à distância, teriam que internar os seus filhos, de forma que se recusaram a contribuir com o empreendimento. Pressionado, Nóra reuniu o Conselho da Igreja e decidiram por organizar um

cultos, tocava também em festividades municipais, particulares e, nos anos posteriores, até da maçonaria (NÓRA, 1921, p. 10; 1923, p. 7; 1966, p. 55; SATHLER et al., 1991, p. 113; *Manh.*, n. 398, 16/07/1933).

ginásio em Alto Jequitibá, por conta da igreja local (NÓRA, 1966, p. 57). Assim, apoiado por fiéis abastados, como Joaquim Carlos Werner, José Augusto Sathler, João Carlos Heringer, Antônio Gripp, Antônio Frossard, entre outros, que doaram dinheiro e até imóveis para a instalação do empreendimento, o ginásio (Figura 4) foi inaugurado no dia “05 de março de 1923 com um corpo docente numeroso e habilitado” (NÓRA, 1923, p. 4-6).

Fig. 4 – Ginásio Evangélico de Alto Jequitibá - encerramento das aulas



Fonte: NÓRA, 1923.

O Ginásio Evangélico, foi oficialmente reconhecido pelo Governo em 1926 e, desde sua fundação, com internato e externato, oferecia o curso secundário aos jovens. A sua matrícula inicial foi de 146 alunos, número que passou para 170 alunos em 1924, 190 em 1925, e 200 alunos em 1927. Nesse período, quatro cursos eram ofertados: Primário, Comercial, Normal e de Ciências e Letras, além de datilografia, música e piano. Entre 1925 e 1927, devido ao aumento no número de matrículas, Nóra fomentou a construção de mais um edifício, o “Pavilhão Dr. Mello Viana”, para sediar as aulas e aumentar o número de alojamentos do internato (NÓRA, 1923, p. 6; 1924, p. 7; 1925, p. 9; 1926, p. 8; 1927, p. 14; 1966, p. 55-56; SATHLER et al., 1991, p. 111-117).

Preocupado em consolidar a expansão do presbiterianismo, Annibal Nóra entendia a necessidade urgente da formação de novos pastores e, por isso, auxiliava direta e indiretamente – com estudos no Ginásio e com oportunidade de trabalho - jovens candidatos ao ministério, que “pregavam frequentemente nas igrejas vizinhas, nas congregações e no templo, exercitando-se e auxiliando o trabalho” (NÓRA, 1926, p. 8). Entre outros candidatos auxiliados por Nóra, estavam: Otávio de Souza, Juvenal Vieira Baptista, Antídio José de Souza, Trazilbo Filgueiras, Apolinário Sathler, Manoel Teixeira Júnior, Firmino Miguez, Oliveira Sathler, Mário Neves, Agenor Mafra, David A. Leitão, e João A. de Barros. Ao tornarem-se pastores, muitos atuaram na localidade (*O Purit.*, n. 578, 12/01/1911; NÓRA, 1912; 1917; 1927).

No final de 1918, a região também sofria com a epidemia da gripe espanhola, que atingiu muitos fiéis. Ainda assim, o distrito de Alto Jequitibá foi escolhido para sediar uma reunião do presbitério que ocorreria em janeiro de 1919 (*O Purit.*, n. 983, 12/12/1918). Como muitos dos participantes desconheciam o vilarejo, Annibal Nóra noticiou algumas orientações:

Pedido de Aviso. O nosso povo desejando ter uma reunião plena e bonita do Presbitério pede e eu reforço o pedido para que todos os ministros do Concílio não faltem a reunião. O mesmo pedido fazemos aos presbíteros representantes das Igrejas. [...]. Como no arraial temos poucas casas de crentes avisamos que na povoação somente temos hospedagem para os ministros e os presbíteros representantes para ficarem perto para os trabalhos. Há, porém, hospedagem para os outros irmãos que quiserem assistir ao Presbitério nas vizinhanças onde os irmãos sitiantes hospedarão com todo o prazer os visitantes. Aviso ainda que de Santa Luzia para Jequitibá só há trem nas terças, quintas e sábados [...] (*O Purit.*, n. 984, 19/12/1918).

Dessa forma, em 1919, o Presbitério do Rio de Janeiro, que jurisdicionava a Igreja de Alto Jequitibá, reuniu-se no distrito, entre os dias 16 e 22 de janeiro. Nesse encontro, o templo “não comportou os assistentes, que, em número superior a 1000, literalmente o enchia, ficando muitos de pé dentro e fora do recinto. Grande crescimento, apesar da crise que atravessam e que a peste hespanhola agravou” (*O Purit.*, n. 990, 13/02/1919). Na reunião, decidiu-se pela criação de um novo presbitério, o Espírito Santo-Minas (*O Purit.*, n. 989, 06/02/1919; NEVES, 1925, p. 4).

Poucos anos depois, em 1925, para melhor atender o campo em constante expansão, uma nova reunião presbiteral ocorreu no distrito de Alto Jequitibá, e o Presbitério criado há poucos anos foi desmembrado em dois novos: Presbitério Leste de Minas e Presbitério do Espírito Santo (NÓRA, 1925, p. 11; CALDAS FILHO, 1999, p. 36-38).

No seu último *Relatório Anual*, Annibal Nóra anunciou a sua partida para o Sul do país e a chegada do novo pastor eleito para a localidade, Dr. Júlio Nogueira. Ao despedir-se da Igreja, rememorou seus feitos em 19 anos de pastorado, no qual destacou a sua atuação na

aquisição e na construção de templos e casas pastorais, em número que ultrapassava duas dezenas de imóveis. Nos seus dizeres, “quer isto dizer que dirigimos a construção ou aquisição de mais de um prédio, templo ou casa por ano” (NÓRA, 1927, p. 12). Todavia, uma das suas últimas investidas, a construção do monumental Ginásio Evangélico, deixou para seus sucessores, Rev. Júlio Nogueira (1928) e Rev. Cícero Siqueira (1929-1963): uma dívida bastante avultada (cerca de 50 contos de réis), em um período no qual o país e o mundo passavam por uma grande retração econômica. Cabe ainda ressaltar que coube também ao reverendo Annibal Nóra a implantação do presbiterianismo em Manhumirim, de início, como congregação ligada à Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá (1919/1920) e, depois, como Igreja Presbiteriana de Manhumirim, em 1922 (NÓRA, *Breve Histórico*, 03/04/1922).

A violência da fronteira e as hostilidades iniciais aos diferentes na fé

O protestantismo introduzido em Alto Jequitibá, povoado pertencente ao distrito de Bom Jesus do Pirapetinga, não teve por objetivo inicial, ao menos não o principal, a conquista de uma área de influência católica, mas, sim, a manutenção da fé entre famílias alemãs e suíças estabelecidas no lugar. Esse protestantismo foi presbiteriano, mas, conforme demonstramos, poderia ter sido batista ou, com maior probabilidade, luterano, religião oficial de boa parte dessas famílias. Contudo, a existência de incompatibilidades no tocante ao batismo inviabilizou o trabalho batista, e a escassez de pastores luteranos pôs fim ao desejo das famílias do lugar de permanecerem na sua religião de origem. Enfim, fatores somados ao interesse e à disponibilidade acabaram por favorecer os presbiterianos (AZZI, 1991, p. 174).

Todavia, com a fundação oficial de uma igreja presbiteriana e a atuação de pastores expansionistas, essa configuração inicial, pautada na preservação da fé, mudou. O protestantismo presbiteriano de missão, também conhecido como “protestantismo de conversão”, para além de conservar a fé do grupo original, rapidamente se alastrou para outras regiões, angariando novos adeptos, mormente católicos. Dessa forma, em diversas passagens de *O Puritano*, o viés proselitista é ressaltado e comemorado por membros da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, em suas correspondências com o jornal.

Articulistas, oriundos da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, geralmente pastores e presbíteros, escreviam com certa frequência para o periódico e relatavam que “o Senhor tem abençoado este trabalho, o evangelho vai fazer larga messe aqui. Temos 10 famílias preparando-se para abjurarem o romanismo” (*O Purit.*, n. 153, 09/06/1902). Em outro exemplo,

um presbítero, ao relatar a expansão do trabalho local (Alto Jequitibá) para diversas regiões da Zona da Mata, apontava que “mais de 40 pessoas estão se preparando para deixarem o romanismo” (*O Purit.*, n. 194, 25/03/1903).

O crescimento presbiteriano foi notável e não passou despercebido pelas lideranças católicas do lugar, sobretudo os padres, que utilizavam variadas estratégias, como ataques pela imprensa (polêmica), sanções sociais e até o uso da força, valendo-se de uma “violência arraigada” já existente na localidade, para fomentar junto aos fiéis atos de hostilidade em relação aos ministros protestantes.⁶⁷ A atuação de criminosos era constante, por se tratar de uma região de fronteira, de limites incertos entre Espírito Santo e Minas Gerais, caracterizada por extensas áreas rurais, ou de difícil acesso, como montanhas e florestas, na qual os poucos centros urbanos existentes, eram insipientes e o poder do Estado ainda não estava plenamente estabelecido e era controlado por mandatários locais, com motivações particulares diversas.

Como primeiro pastor presbiteriano a fixar residência na região, Mathathias Gomes dos Santos enfrentou muitas adversidades. Suas “aventuras” foram publicadas no jornal *O Puritano* e coligidas por Boanerges Ribeiro (1991), configurando-se quase que uma “epopeia”. Em 1902, o jovem pastor Mathathias Gomes dos Santos, acompanhado de sua esposa Florinda Gomes dos Santos, ao saberem que o pároco padre Lucas Evangelista de Barros, vigário de Manhuaçu, estava em Alto Jequitibá, em tentativa que logo depois se mostraria frustrada, resolveram visitá-lo para estabelecer um contato cordial. Segundo Mathathias, o padre os recebeu com “relativa urbanidade” e advertiu sobre os riscos do lugar:

Isto aqui é fronteira! Há inúmeros criminosos homisiados aí por esses grotões; e, muitas vezes ao conversar com um homem de aparências respeitáveis, mal adivinhamos tratar-se [...] de um ladrão de cavalos. Os que habitam este lado da fronteira roubam cavalos no Estado do Espírito Santo e fogem para aqui, para vendê-los; e os que moram do outro lado roubam cavalos aqui para vendê-los lá. Isto é uma corja de bandidos! Vivem por aí como sitiante e fazendeiros – são ladrões e assassinos! Não reparou ainda como há cruzeiros, aí por essas estradas? Instalaram-se por aqui nas imediações da fronteira, porque a maroteira lhes fica imensamente cômoda; quando a polícia mineira os persegue passam calmamente, são e salvos, para o Estado do Espírito Santo; quando a polícia capixaba lhes vem ao encaço passam

⁶⁷ Uma das formas de impedir o estabelecimento de religiões protestantes, mesmo na República, era dificultar os sepultamentos. As lideranças católicas queriam “fechar” a sociedade para os não-católicos, e dificultar os sepultamentos fazia com que a rejeição social imposta a eles em vida os atingisse até quando mortos. Assim, em 1905, ou seja, já decorridos cerca de dezesseis anos de regime republicano, um articulista de *O Puritano* relatava alguns contratemplos, pois o Pe. Lucas Evangelista de Barros foi ao cemitério recém-construído pela Câmara com um grupo numeroso de fiéis “Levantar cruzeiro e espargir e separar com água benta lugares para católicos e acatólicos em um cemitério que julgávamos secularizado por força das leis atuais e vigentes [...]. Os protestantes que existem em grande número nesse município não pensam como o caridoso padre Lucas. No pequeno cemitério que possuem no Alto Jequitibá não separam lugar para os romanos. Creem que, no dia da Ressurreição, Jesus separará uns dos outros, como o trigo da cizânia” (*O Purit.*, n. 322, 30/11/1905).

para o território mineiro. O senhor não sabe o que está fazendo em vir morar aqui (RIBEIRO, 1991, p. 116).

Mathathias, oriundo de uma grande cidade, São Paulo, ao relatar suas impressões sobre a Zona da Mata mineira, observou com espanto “o número considerável de cruzeiros plantadas à beira das estradas”, que sinalizavam o local da morte de diversos indivíduos, em boa parte assassinados por questões políticas, disputas de terras, roubos, crimes passionais e vinganças (RIBEIRO, 1991, p. 117). Além disso, no intuito de coibir os crimes, as polícias mineira e capixaba atuavam com denodado uso da força, o que resultava no aumento das mortes na região, surgindo personagens lendárias, como o violento tenente Evaristo, que atuou pela polícia capixaba na pacificação do Rio Pardo, atual município de Iúna, que faz divisa com Manhumirim (BARBOSA, 2009, p. 124).⁶⁸

Distantes da capital, autoridades policiais extrapolavam suas esferas de atuação e o uso da força, por vezes indiscriminada, prevalecia. Assim apontava um contribuinte, ao tecer duras críticas ao presidente de Minas Gerais, Arthur Bernardes, sobre a atuação dos tenentes de polícia, que

[...] arvorados em delegados especiais, que com sua ordem, se superpõe a todos os poderes, fuzilando sumariamente cidadãos, inermes, como o fizeram em Caparaó, Carangola, Manhumirim, Manhauçu, Caratinga, Aimorés e outras localidades da

⁶⁸ Os relatos de violência são inúmeros, assim como os crimes perpetrados, até mesmo por agentes da Lei. Botelho (2011a, p. 130), ao relatar sobre o surgimento do “pouso do Alto Jequitibá”, informa também sobre a atuação de um famoso criminoso, Costa Mattos, conhecido como o “terror das matas”, que foi assassinado, junto com seus comparsas, pelo tenente Mello Franco, em uma emboscada realizada junto ao imponente Jequitibá que existia na localidade. Contudo, outro tenente, Evaristo, destacou-se. Oriundo de Pernambuco, trabalhou também nas forças policiais de São Paulo e Espírito Santo, local de onde foi enviado para atuar na fronteira com Minas Gerais e ajudar na “pacificação” do embate travado entre as famílias Soares e Farias, motivado pela disputa por posse de terras. Ao que tudo indica, os Soares conseguiram emboscar e matar quase todos os Farias, a exceção de Leandro Faria, que salvou-se jogando-se no rio e, depois, estabelecendo-se na região de Alto Jequitibá. Nesse contexto, passou-se a divulgar entre os moradores que o tenente Evaristo havia auxiliado os Soares na famosa “tocaia” (BARBOSA, 2009, p. 125). Outra versão do acontecido é fornecida pelo bispo D. Silvério Pimenta, que, em 1916, realizou sua última visita à região. Ao tratar de São Manoel do Mutum, relatou sem citar nomes “que certo homem facinoroso com seus filhos” invadia casas, deflorava mulheres, matava, enfim, cometia atrocidades, até que o Governo do Espírito Santo mandou o “celebre Tenente Evaristo para prendê-lo”. Este, após render e desarmar o grupo, ordenou que seus soldados disparassem, matando a todos, exceto dois que escaparam jogando-se ao rio (PIMENTA, 1916). Por fim, encontramos um terceiro relato sobre a querela, desta vez, fornecido pelo pastor Mathathias Gomes dos Santos, que atuou na região de 1901 a 1905, quando conheceu Antônio Leandro de Faria, o “Lobo da Mata”, que era irmão do presbítero João Leandro de Faria, auxiliar do pastor em Alto Jequitibá. Segundo o reverendo, Antônio Leandro de Faria adentrou na vida de crimes após um “lastimável mal-entendido entre um destacamento policial e a família Leandro de Faria”, de forma que a residência desta família foi alvejada por tiros, ação que resultou em vários feridos e na morte do pai de Antônio que, a partir de então, queria se vingar das autoridades policiais responsáveis pelo ataque. Mathathias informa ainda que, graças ao seu trabalho de evangelização, Antônio se entregou às autoridades de Manhauçu, foi julgado e inocentado, de forma que, depois do processo, o pastor o recebeu por profissão de fé e batismo como membro da Igreja Presbiteriana do Brasil (RIBEIRO, 1991, p. 148-151). Sobre o desfecho do tenente Evaristo, como toda figura popular, existem várias versões sobre como, onde e quem cometeu o assassinato, provavelmente ocorrido em 1901, no Córrego de Laje, onde ainda se encontra a “Cruz do Tenente” (BARBOSA, 2009, p. 126).

Mata, onde, de mistura com o sangue de alguns sicários, justicados sumariamente, jorrou também o sangue de vítimas inocentes [...] (C. M., edição 08131, 07/06/1921).

Lideranças católicas também atestavam o auto índice de violência. Em 1916, o bispo D. Silvério Gomes Pimenta, ao visitar a região do Contestado, passou por Manhumirim, Pouso Alegre, Lajinha, Chalet, São Sebastião do Ocidente e São Manoel do Mutum, quando, além de registrar o estado religioso das localidades, relatou também inúmeros casos de assassinatos e chacinas. Segundo o prelado, “o homicídio é tão desbragado que nos dois anos precedentes a esta visita se contaram 72 assassinatos nas margens do rio Manhuaçu” (PIMENTA, 1916).

Como pioneiro e um dos responsáveis pela expansão inicial do presbiterianismo nas proximidades da Serra do Caparaó, Mathathias Gomes dos Santos, por ser a principal autoridade protestante nas redondezas, foi alvo das hostilidades movidas por moradores locais que, adeptos ao catolicismo, relutavam em aceitar a chegada de uma nova igreja. Assim, existem relatos de perturbações e ameaças de agressões físicas em diversas localidades nas quais o reverendo atuou, como Caparaó, Divino do Carangola, São Sebastião da Barra, São João de Baixo, Santa Margarida, Santa Helena, Santana de José Pedro, entre outras. Em alguns casos, Mathathias teve que fugir a pé, pois não houve nem tempo de buscar sua montaria, ante o avanço barulhento de uma multidão que queria escorraçá-lo (RIBEIRO, 1991, p. 121-146; HERINGER, 1985; *Histórico da Igreja Evangélica Presbiteriana de Alto Jequitibá*, 1937, p. 5-6).

O principal embate travado pelos protestantes de Alto Jequitibá foi protagonizado pelo vigário de Manhuaçu, padre Lucas Evangelista de Barros, que, somado ao sacerdócio católico, acumulava também a função de prestigiado chefe político local, ocupando o cargo de vice-presidente da Câmara Municipal (*Alm. Laem.*, 1903, edição A00060, p. 1367). Os atos de hostilidade movidos pelo vigário remontam aos meses que antecederam à instalação oficial da Igreja Presbiteriana, em março de 1902. Assim, desde dezembro de 1901, por meio de artigos publicados em *O Puritano*, os esforços do padre Lucas Evangelista de Barros para conter o avanço presbiteriano já eram denunciados (*O Purit.*, n. 131, 12/12/1901). As investidas aumentaram nos meses subsequentes e, em abril de 1902, era quase certa a expulsão do pastor Mathathias do vilarejo, conforme relatos de um morador local:

Levo ao vosso conhecimento que se trama por aqui, [...] a expulsão do rev. Mathathias dos Santos, pastor da Igreja Presbiteriana do Alto Jequitibá [...]. O vigário local é intolerante, e sua palavra por demais agressiva não pode deixar de provocar a irritação dos ânimos, prestes a explodir, contra os protestantes [...]. O rev. Mathathias [...] é alvo de um injusto rancor, a ponto de cogitar-se, no dia 14 deste, de expulsá-lo dali! [...] Quando estive nosso colega de redação [...], no Alto Jequitibá, ouviu de diversas pessoas que o padre, por ocasião do embossamento da capela, em construção,

prometera com sua gente atacar o rev. Mathathias, expulsando-o dali; outros diziam que ele prometera passar uma sova no reverendo por ter feito referências a ele nos artigos de polêmica publicados no “Manhuassu”. [...]. O progresso do evangelho tem incomodado muitíssimo o Sr. Vigário de Manhauçu, e, já que s. s. não pode obstar a propagação do Evangelho pela palavra procurará fazê-lo pela força (*O Purit.*, n. 147, 17/04/1902).

Pela publicação, percebe-se que, para além de conter a expansão do protestantismo, as querelas também foram motivadas por artigos polêmicos publicados na imprensa local, assunto que retornaremos mais à frente, ao tratarmos do período de atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde. Diante das ameaças, o articulista solicitou intervenção das autoridades estaduais e locais, sobretudo, dos dois principais chefes políticos residentes em Alto Jequitibá, o Major Leandro Estevão Gonçalves, comerciante católico, e o Capitão Pedro Antônio de Faria, fazendeiro, tropeiro, casado com uma das irmãs de Henrique Eller, que era presbiteriana (*O Purit.*, n. 147, 17/04/1902). Os dois líderes eram muito prestigiados na localidade, e geralmente atuavam em conjunto, embora se valessem de estratégias diferentes para alcançarem seus objetivos eleitorais, pois, enquanto o primeiro pleiteava à “força do direito”, o segundo, em caso de dúvidas, “decidia pelo direito da força” (RIBEIRO, 1991, p. 119).

A família do capitão Pedro Faria possuía uma ligação histórica com o presbiterianismo, afinal, seu cunhado Henrique Eller foi o intermediador das primeiras visitas de pastores na região (Rev. Kyle) e foi o responsável pela construção da primeira igreja presbiteriana de Alto Jequitibá. Sua esposa, Helena Eller de Faria, era presbiteriana e suas filhas casaram-se na igreja local, em cerimônia presidida pelo rev. Mathathias dos Santos (*O Purit.*, n. 144, 27/03/1902). Todavia, contrariando as expectativas, o referido capitão aliou-se ao padre Lucas Evangelista de Barros em sua investida contra os protestantes.

Durante alguns meses, as ameaças e intimidações foram constantes, a ponto de o ministro protestante conservar em sua residência uma carabina e ordenar “abrir nas folhas das janelas e das portas, em todo o quadrado da casa, furos, por onde posso observar durante a noite tudo o que se passa ao redor; e por onde, em caso de emergência, posso alvejar com a carabina ou fazer fogo de barragem” (RIBEIRO, 1991, p. 136). Ciente dos riscos, no intuito de evitar “tocaías”, o reverendo “anunciava os cultos em diferentes lugares, mas nunca informava quando nem por onde ia” (RIBEIRO, 1991, p. 138). Para além dessas medidas de segurança pessoal, o rev. Mathathias dos Santos recorreu a diversas autoridades distritais, municipais e estaduais, diálogo que foi facilitado pelo intermédio da Maçonaria, instituição da qual muitas lideranças faziam parte. Segundo o pastor:

Ocorreu-me que havia na cidade de Manhauçu uma Loja Maçônica. Eram pouquíssimas as “lojas” naquele vasto oceano verde da Mata. [...]. Lembrei-me de que o grande evangelista, rev. Álvaro Reis, era “Príncipe Rosa Cruz” e de que, como consequência, deveria ter fácil acesso ao “Grande Oriente do Brasil”. Dirigi-lhe, então, a seguinte carta: [...]. As coisas aqui no Alto Jequitibá vão mal, no que diz respeito ao livre exercício da liberdade de consciência e de cultos. Vão mal e pioram de dia para dia. [...]. A destruição do nosso templo e a minha expulsão do Jequitibá e da Mata foram marcados para o dia do “embarreamento” da capela romanista, dia que está para muito breve. Rogo-lhe que vá, com toda a urgência, ao “Grande Oriente do Brasil” e obtenha que seja enviada uma “prancha” à Loja Maçônica do Manhauçu, determinando que todos os maçons daquela cidade se ponham ao nosso lado e procurem por todos os meios lícitos a vitória [...] (RIBEIRO, 1991, p. 131).

A solicitação foi atendida com urgência e rapidamente foi direcionado para Manhauçu um contingente de trinta praças da polícia estadual para garantir a liberdade de culto. Em Alto Jequitibá, o chefe distrital Major Leandro Gonçalves também organizou um grupo armado e, no intuito de resistir a um possível ataque até o deslocamento das forças policiais, os protestantes também se organizaram e formaram “um batalhão de homens de confiança” armados e municidados, uma verdadeira “milícia” disposta a atuar em conjunto com as autoridades legais em caso de escaramuças (RIBEIRO, 1991, p. 134).

De acordo com o relato de Mathathias dos Santos, no período que precedeu o dia marcado para o embate, foi constante a atuação do vigário e do capitão Pedro Faria, que percorreram as fazendas da região arregimentando voluntários para trabalhar na construção da igreja. No caso do padre, em suas prédicas realizadas nas capelas de Alto Jequitibá, Bom Jesus do Pirapetinga e outras da região, instigava “o povo a se revoltar contra os protestantes” e “num município como este, [...] onde avulta o número de assassinos e desordeiros, todos eivados do exclusivismo católico-romano, não era difícil praticarem-se tão grandes e até maiores vandalismos” (*O Purit.*, n. 151, 15/05/1902).

Em uma das edições de *O Puritano*, de maio de 1902, o Rev. Mathathias descreveu o desfecho da história. Segundo o pastor:

Já era fato conhecido que, homens de influência que sempre se mostraram amigos nossos, tinham sido seduzidos a tomar parte ativa no movimento hostil. A luta, porém, ia se desdobrar sinistra [...]. Era domingo. Depois do culto de costume, as famílias que residem na povoação, retiraram-se umas após outras, apreensivamente, [...], ao passo que entrava a força do subdelegado de polícia, para a manutenção da ordem [...]. Ao romper do dia 14, estavam as posições estratégicas da povoação todas tomadas, por uma força de, seguramente, 60 pessoas, bem armadas, convocadas pelo Major Leandro, com o fim de auxiliarem as autoridades em qualquer emergência. O pretexto para a reunião de fanáticos era o esboço de uma pequena capela romana, que se acha em construção, nesta futura povoação. Os conspiradores prepararam quartel para 300 pessoas; mas a notícia da reação correu rapidamente por toda a parte e somente cerca de 80 se apresentaram para o serviço falado. Estas, ao passo que iam chegando, também iam sendo desarmadas, porque a força pública postada nas entradas da povoação, não permitia entrar gente armada (*O Purit.*, n. 151, 15/05/1902).

Tudo levava a crer que aconteceria uma verdadeira batalha, ao ponto de serem retiradas do povoado mulheres e crianças, que ficaram hospedadas em fazendas vizinhas. Todavia, além de confiscar as armas e uma grande quantidade de bebida alcoólica (cachaça) que seria consumida durante o trabalho, homens de confiança da polícia se infiltraram na multidão dos “embarreadores” para desencorajar possíveis ajuntamentos e para repassar informações aos policiais. Diante das medidas tomadas, o grupo hostil sentiu-se intimidado e, ao término do trabalho, dissolveu-se pacificamente. Passados os momentos de tensão, aos poucos, a situação normalizou e, já em setembro de 1902, um articulista, ao tratar de Alto Jequitibá, comemorava: “É nos grato referir que os irmãos residentes nessa localidade mineira começam a gozar das providências, que foram tomadas por quem pode, a fim de garantir-lhes o livre exercício das suas crenças religiosas” (*O Purit.*, n. 168, 25/09/1902).⁶⁹

Apesar de esporádicos, atos de violência também foram cometidos contra os pastores que sucederam Mathathias dos Santos, como aponta o pastor Annibal Nóra, que assumiu o pastorado em 1908. Ao descrever a Casa Pastoral de Alto Jequitibá, Nóra informou que a residência possuía a frente salpicada de lama, “efeito de uma bomba de dinamite que os inimigos do Evangelho haviam atirado no jardim”, fato que muito intimidou a esposa do seu antecessor, rev. Manoel Alves de Brito, a ponto de ela obstar-se em residir na povoação (NÓRA, 1966, p. 52).

Em seu longo período de pastorado, Annibal Nóra enfrentou diversas situações de risco. Ao tratar de uma de suas primeiras viagens pastorais para a cidade de Caratinga, contou com o apoio do chefe político e do delegado local para pregar e “durante o culto, fomos acompanhados

⁶⁹ Parte significativa dos atritos e turbulências que envolviam os moradores de Alto Jequitibá e de Manhumirim, católicos ou protestantes, possuía motivação de disputas políticas. Em momentos de rompimentos entre aliados tradicionais, os atos de violência aumentavam. Assim, padre Lucas Evangelista de Barros acumulava com o vicariato a importante função de vice-presidente da Câmara, e o major Leandro Estevam de Gonçalves era presidente e/ou agente executivo do conselho distrital, ou seja, também uma função de grande relevância política. Igualmente importante era o capitão Pedro de Faria, denodado chefe político local. Após os “desentendimentos” ocasionados pela defesa dos protestantes, por parte do major Leandro, tanto o padre Lucas quanto o capitão Pedro Faria migraram para as fileiras oposicionistas, como forma de se vingar dos seus antigos aliados, entre eles o major Leandro. Tal rompimento foi publicizado em carta aberta, no jornal *Manhuaçu*, dirigida pelo major Leandro Gonçalves ao eleitorado local, acusando o zelo sectário do padre Lucas Evangelista de Barros, que, misturando religião e política, intencionava organizar um diretório “do seu jeito, e daí os maus tratos por que tem passado vários membros da Igreja Evangélica de Pirapetinga do Manhuaçu” (*O Purit.*, n. 167, 18/09/1902). Contudo, nesse ínterim, por motivações políticas, o capitão Pedro Faria foi assassinado nas cercanias do arraial. Devido às escaramuças recentes, o pastor Mathathias Gomes dos Santos, receoso de ser implicado no crime, descobriu e denunciou os supostos assassinos (RIBEIRO, 1991, p. 141-142). Padre Lucas Evangelista de Barros continuou como pároco de Manhuaçu até 1916, mas, por certo, perdeu capital político nesse período. Em novembro de 1932, era noticiada, pelas páginas de *O Lutador*, a morte do referido sacerdote, então vigário de Chalé, aos 80 anos de idade, dos quais dedicou 40 anos percorrendo a Zona da Mata, “mostrando-se de uma atividade incansável no exercício de seu ministério sacerdotal” (*O Lut.*, n. 197, 06/11/1932).

com o repique dos sinos, a mando do padre” (*O Purit.*, n. 470, 10/12/1908). Seus relatos de perseguições e intimidações são numerosos e deram-se em diversas localidades, como: Marechal Hermes, Capim, Laginha do Mutum, Pouso Alegre, entre outros (NÓRA, 1966, p. 65; *O Purit.*, n. 759, 02/07/1914).

Todavia, Nóra se valia de um estratagema que seus antecessores não possuíam: o fato de ser filho de um importante fazendeiro e político da Mata, Capitão Basílio Nóra, que, por anos, residiu na região e possuía bom relacionamento com indivíduos de destaque social e político. Assim, segundo sua narrativa, “quando em minhas prédicas percebia uma atmosfera carregada eu dizia que era filho do capitão Basílio, que tinha muitos amigos na Zona”, de forma que a simples menção do nome de seu pai, por vezes era suficiente para desestimular os possíveis agressores (NÓRA, 1966, p. 59-60; QUINTÃO, 2006, p. 62; SATHLER et al., 1991, p. 107-108). Mas nem sempre a referida artimanha funcionava. Em alguns lugares, a resistência à implantação do protestantismo foi tamanha, que contribuiu para retardar, por décadas, a instalação de congregações e igrejas. Como exemplo, podemos citar o perímetro urbano do distrito de Bom Jesus do Pirapetinga (Manhumirim), ao qual o povoado de Alto Jequitibá, polo irradiador do presbiterianismo na região, estava submetido.

A implantação “tardia” do presbiterianismo em Manhumirim

A Igreja Presbiteriana de Manhumirim foi fundada em 26 de março de 1922. Seu primeiro pastor, Annibal Nóra (1922-1923), deixou como registro inicial no *Livro de Atas* da Igreja um “Breve Histórico”, no qual descreveu o processo de implantação da nova igreja. Nele, Nóra relatou que, apesar da curta distância entre Alto Jequitibá e Manhumirim, e “não obstante as relações estreitas entre as populações destes dois lugares, sempre houve até pouco tempo, grande oposição [...] a propaganda do Evangelho nesse lugar” (NÓRA, *Breve Histórico*, 03/04/1922).

A Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá pode ser considerada a “Igreja Mãe” de inúmeras outras espalhadas na Zona da Mata e, desde seus anos iniciais, seu raio de atuação cobria distâncias impressionantes. Por vezes, pastores dessa igreja – Mathathias dos Santos, Franklin do Nascimento, Manuel Alves de Brito e Annibal Nóra - atendiam localidades, como Caratinga e Inhapim, que distavam mais de 200 quilômetros de Alto Jequitibá. Igualmente notável foi sua expansão para regiões do Espírito Santo, como Iúna, Alegre, Guaçuí, São José dos Calçados, entre outras.

Tomando as datas oficiais como referência, percebemos que demorou cerca de duas décadas para que a Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, fundada em março de 1902, e caracterizada pelo grande vigor expansionista, alcançasse Manhumirim, sede do distrito, localizada a poucos quilômetros de Jequitibá, interligadas por estradas e ferrovia. Como exemplo, já em 1905, alguns membros da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá fundaram a Igreja Presbiteriana de Manhauçu, a primeira “filha espiritual”, localizada a mais de 20 quilômetros do então povoado de Alto Jequitibá (SATHLER et al., 1991, p. 97; CALDAS FILHO, 1999, p. 29). Por meio dos dados fornecidos no relato de Annibal Nóra, podemos inferir que um dos motivos desse “retardo” foi a resistência, ou melhor, a “grande oposição” por partes dos moradores que relutavam em aceitar a introdução do presbiterianismo, valendo-se do uso de violência (intimidações) para desestimular os pastores.

Manhumirim marcava o limite de regiões de Minas Gerais e do Espírito Santo que sofriam as dificuldades impostas por problemas de indefinição ou disputa por fronteiras (Contestado). Apesar de não estar diretamente envolvida nos conflitos, como as cidades de Nanuque, Mantena, Aimorés, Mutum, Laginha, entre outras, Manhumirim sofria os “rescaldos” dos atritos (QUINTÃO, 2006, p. 68). Somadas aos típicos problemas de fronteira já abordados (roubos, fugas), diversas disputas políticas e de terras envolvendo pessoas de avultado destaque local quase sempre resultavam em mortes, o que ajudou a imprimir em Manhumirim a fama de “local violento” e “terra do trabuquismo” (BARBOSA, 2009, p. 102; *C. M.*, edição 11102, 27/02/1931; *Manh.*, n. 111, 20/03/1927).

Na sua primeira estada em Alto Jequitibá, no segundo semestre de 1901, Mathathias dos Santos percorreu a região, procurando pessoas interessadas em fazer parte da nova Igreja que seria fundada poucos meses depois, em Alto Jequitibá. E, devido à proximidade e relativa facilidade de acesso, moveu-se para visitar Bom Jesus do Pirapetinga. Segundo seu relato:

[...] uma quinzena depois, vencendo a tenaz oposição do velho Henrique Eller, que julgava tratar-se de perigosa temeridade, fui visitar o arraial de Pirapetinga que [...] era então a sede do Distrito e é hoje a cidade de Manhumirim. Depois de muito procurar por evangélicos, encontrei o Germano, agente do correio, de tipo acentuadamente alemão [...]. Qual é a sua religião? Perguntei-lhe, [...] – Protestante! Respondeu-me. [...]. Dentro do arraial de Pirapetinga foi só o que pude achar, não havendo também qualquer indício de pujança romanista (*O Purit.*, n. 1970, 25/06/1950).

Não sabemos ao certo se o referido sr. Germano era presbiteriano ou luterano, pois ele se definiu genericamente como “protestante”. Botelho (2011a, p. 85-86), ao fornecer informações sobre a família Butters, não informou a qual religião pertenciam. Todavia, pesa em favor do presbiterianismo o fato do Germano se corresponder com o jornal *O Puritano*,

principal órgão presbiteriano no período, desde 1889, ou seja, antes até da visita do rev. Mathathias (*O Purit.*, n. 30, 28/12/1899).⁷⁰

Para além da existência de protestantes residindo em Manhumirim já nos primórdios da implantação do presbiterianismo, destacamos também a existência de um risco velado, a ponto de Henrique Eller, grande fomentador do protestantismo na região, julgar uma simples visita, que podemos classificar como de “reconhecimento de território”, como “perigosa temeridade”. Seja pelo “risco de violência” ou pelo pouco número de protestantes residindo na localidade, poucos são os relatos de tentativa de implantação do presbiterianismo no perímetro urbano de Manhumirim. Dessa forma, encontramos apenas a informação de dois cultos: o primeiro deles foi mencionado pelo estudante Manoel Alves de Brito, que depois se tornaria pastor na região, que acompanhou, em dezembro de 1905, o pastor Mathathias dos Santos em uma visita a “Pirapetinga, onde se pregou o Evangelho pela 1ª vez” (*O Purit.*, n. 284, 16/02/1905). Já o segundo relato foi feito pelo pastor Annibal Nóra, de um culto realizado em agosto de 1909, marcado por hostilidades por parte dos católicos de Manhumirim. Segundo ele, realizou-se

[...] um culto no próximo arraial Pirapetinga. Houve uma reunião numerosa de crentes havendo também pessoas estranhas. Havia um grupo numeroso que pretendia opor-se e perturbar-nos. Felizmente o digno juiz de paz; o sr. José Campos achava-se presente e com muita prudência e sabedoria pode acalmar os ânimos. Consta-nos que também o sr. subdelegado desempenhou dignamente o seu ofício procurando fazer valer a Constituição (*O Purit.*, n. 509, 16/09/1909).

Tal acontecimento foi rememorado por Nóra, em abril de 1922, ao traçar o “Breve Histórico” da Igreja Presbiteriana de Manhumirim:

Há cerca de dez anos, morando ali um crente, foi o ministro de Alto Jequitibá chamado para pregar ali. A pregação realizou-se em casa do irmão Francisco Bastos. Logo que se propagou a notícia de pregação neste lugar, grande parte dos habitantes do arraial e dos arredores quiseram impedir, ameaçando agredir os pastores e os crentes [...]. Não obstante essa oposição, realizou-se a pregação, tendo as autoridades concorrido

⁷⁰ Apesar das resistências, Manhumirim, quando da chegada do pastor Mathathias, já possuía protestantes, alguns até bem relacionados socialmente, como os membros da família Butters, descendentes de alemães, que oriundos de Mar de Espanha (MG), chegaram na localidade por volta de 1889. Germano Butters foi o encarregado do serviço postal de Bom Jesus do Pirapetinga na década de 1890 e chegou a ocupar a função de escrivão por volta de 1900 (BOTELHO, 2011a, p. 85-86). De qualquer forma, não encontramos seu nome na lista dos membros iniciais da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá e nem entre as fileiras de membros fundadores da Igreja Presbiteriana de Manhumirim, fundada em 1922 (SANTOS, *Ata da Comissão Organizadora da Igreja Evangélica Presbiteriana do Alto Jequitibá do Manhuaçu*, 09/03/1902; NÓRA, *Ata da Organização da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, 26/03/1922). Não se sabe por quanto anos os Butters permaneceram ligados ao protestantismo, mas sabemos que, nas décadas posteriores à visita do reverendo presbiteriano, passaram a integrar o rol de adeptos do catolicismo. Assim, na ocasião da primeira missa realizada pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, em Manhumirim, dos três homens presentes, um deles era Antônio Germano Butters (BOTELHO, 2011b, p. 223). Tornaram-se católicos militantes, apoiadores diretos do padre Júlio Maria, compondo as fileiras da Liga Católica, participando dos festejos e contribuindo com donativos e objetos para as construções fomentadas pelo sacerdote (*O Lut.*, n. 19, 31/03/1929; n. 36, 28/07/1929; n. 69, 16/03/1930; n. 94, 07/09/1930).

para que não houvesse desordem. Durante a pregação, um grupo regular de opositores, alguns dos quais um pouco alcoolizados, falavam em voz alta, procurando impedir os trabalhos religiosos. Decorreram alguns anos e com a chegada da estrada de ferro o povo civilizou-se mais, de modo que a oposição cessou (NÓRA, *Breve Histórico*, 03/04/1922).

Diante das dificuldades de se estabelecer no meio urbano de Manhumirim, os presbiterianos implantaram pontos de pregação que logo passaram a congregações, no entorno rural da sede do distrito, contornando-o e criando uma espécie de “cinturão” ao seu redor. Cabe ressaltar também que o número elevado de membros residentes na zona rural do município favorecia a disseminação das congregações, que funcionavam como “postos avançados” no processo de expansão.⁷¹ Assim, surgiram diversas congregações rurais, como a do Lessa, da qual temos registros desde 1902; a Fazenda Breder, iniciada em 1915, que já possuía templo edificado em 1918; a do Ouro, criada em 1915, já possuindo templo em 1919; a da Limeira, em 1916; a do Assis Brasil, em 1916, com templo edificado em 1921; a do Pouso Alegre, com templo próprio desde 1915; e a do José Pedro/Príncipe, que já em 1920 inaugurava seu templo (*O Purit.*, n. 153, 09/06/1902; n. 648, 16/05/1912; n. 944, 07/02/1918; NÓRA, 1915; 1916; 1917; 1918; 1919; 1921).

O desenvolvimento histórico dessas congregações, apesar da especificidade de cada uma, é bem similar: começaram como pontos de pregação, sediados em casa de algum membro, depois tornaram-se congregações ligadas à Igreja de Alto Jequitibá, passando a sediar Escolas Dominicais e a receber visitas do pastor ou de seus auxiliares para cultos. Aos poucos, possuíam seus próprios oficiais (presbíteros e diáconos). Com o crescimento do número de membros, era comum que algum fiel mais afortunado doasse um terreno para construção ou uma casa para que fosse adaptada em templo (CALDAS FILHO, 1999, p. 39).

Com o passar dos anos, a resistência diminuiu e, com a chegada da Estrada de Ferro Leopoldina, que impulsionou o mercado de café, Manhumirim obteve notável desenvolvimento urbano, fatores que favoreciam as atividades comerciais e os investimentos em infraestrutura. Dessa forma, a futura cidade ganhou destaque nos campos econômico, político, social e cultural e, quanto maior e mais heterogêneo fosse um lugar, maiores seriam os atrativos oferecidos por

⁷¹ A congregação mais antiga da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá foi a da Jacutinga, região localizada a cerca de dez quilômetros da sede. Nela, somente a família de um presbítero, por si só, possuía mais membros do que muitas igrejas do período. Conforme informa um articulista: “A família César, do Alto Jequitibá, conta com mais de 150 pessoas, sendo ela oriunda do Sr. Cristiano César, alemão de origem. Só esta família, quase toda residente no Jacutinga, forma uma grande congregação. Cristiano César, esposa (3ª núpcia), 20 filhos (as); 100 netos, 19 bisnetos, 5 enteados, 15 bisenteados, total 161.” (*O Purit.*, n. 577, 05/01/1911).

ele, pois a variedade garante oportunidade, o que atrai pessoas de diversas localidades e permite uma maior interação intercultural (BAUMAN, 2009, p. 47).

Assim, protestantes com grande poder aquisitivo e ligados à produção e comércio do café passaram a residir nas regiões centrais de Manhumirim, seja para facilitar suas transações comerciais tradicionais (compra e venda de café) ou para diversificar seus investimentos, como no mercado imobiliário (compra e venda de imóveis, aluguéis) ou até no mercado educacional privado. Dentre os mais destacados, apontamos João Carlos Heringer, Antônio Frossard e Alfredo Breder, todos ligados ao presbiterianismo e estabelecidos em Manhumirim desde os anos que antecederam a emancipação política do município, ocorrida em 1923/1924 (SATHLER et al., 1991, p. 123-125; NÓRA, 1966, p. 61-62; BOTELHO, 2011a, p. 164; BARBOSA, 2009, p. 446).

Com um número maior de fiéis residindo na localidade, por volta de 1918, foi criado um ponto de pregação em Pirapetinga (NÓRA, 1918, p. 15). Pouco tempo depois, entre 1920 e 1921, Alfredo Breder construiu uma escola privada no centro de Manhumirim, o Externato Mineiro, e cedeu o salão para a formação de uma congregação, medida facilitada não só pelo empréstimo do espaçoso imóvel, mas também pelo fato de se encontrar residindo “dentro do povoado e nos arredores, [...], várias famílias crentes” (NÓRA, *Breve Histórico*, 03/04/1922).

Já no final de 1921, Annibal Nóra, ao tratar de Manhumirim, informava sobre a prosperidade do seu ministério pastoral:

[...] o trabalho evangélico nesta próspera localidade vai animado. O Presbitério concedeu licença para organizar esta congregação em igreja com as congregações do Ouro e Assis Brasil [...]. A assistência aos cultos tem sido muito boa e há muita esperança de vermos em pouco tempo um ministro ali residindo. Este ano vamos iniciar a construção do templo para o que já temos algumas ofertas generosas (NÓRA, 1921, p. 7).

Meses depois, em reunião ocorrida no Salão do Externato, foi oficialmente organizada a Igreja Presbiteriana de Manhumirim, composta pela sede (Manhumirim) e por duas congregações (Assis Brasil e Ouro). Na ocasião, foram arrolados 123 membros, entre os quais Antônio Frossard e Alfredo Breder, grandes provedores da igreja que foram eleitos como presbíteros (NÓRA, *Ata da Organização da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, 26/03/1922).

Annibal Nóra foi o primeiro pastor da Igreja Presbiteriana de Manhumirim, e ficou na função por um ano (1922-1923), quando foi substituído pelo rev. Juvenal Vieira Baptista, que dirigiu a instituição religiosa até 1925. Durante o pastorado de Juvenal Baptista (1923-1925), contrariando as expectativas e projeções iniciais, os cultos continuavam sendo realizados no

salão do Externato Mineiro, pois, apesar de já terem adquirido e até murado o local para a edificação do templo – movimento no qual participou Antônio Frossard e Alfredo Breder, com a doação e compras de terrenos -, as obras de construção ainda não haviam sido iniciadas.

O número de membros cresceu – 273 adultos e 78 crianças -, crescimento verificado também no número de congregações incorporadas à igreja, que chegou a cinco: Lessa, Príncipe, Ouro, Assis Brasil e Limeira. Juvenal Baptista relatou também a existência de concorridas Escolas Dominicais, de seis pontos de pregação em Manhumirim, além da atuação de sociedades leigas, como a Sociedade de Senhoras e o Esforço Cristão, que auxiliavam o ministério (BAPTISTA, 1925; BAPTISTA, *Ata 29*, 09/01/1926). De janeiro de 1926 até o início de 1928, a Igreja Presbiteriana de Manhumirim foi presidida pelo pastor Otávio de Souza. A inauguração do templo (Figura 5) deu-se sob seu pastorado.

Fig. 5 – Igreja Presbiteriana de Manhumirim, década de 1940



Fonte: Acervo da Igreja Presbiteriana de Manhumirim.

Não encontramos registros oficiais da dedicação do templo, que provavelmente ocorreu entre novembro e dezembro de 1927, pois a última reunião do Conselho da Igreja realizada no “Salão do Externato Breder” deu-se em 16 de outubro de 1927, conforme “Ata 36”. Segundo dados informados na “Ata 37”, no dia 16 de novembro de 1927, ocorreu uma reunião do Conselho na residência pastoral. A partir de então, as reuniões registradas nos livros de atas deixaram de ocorrer no “Salão do Externato Breder” ou na “residência pastoral” e começaram

a ser realizadas no “templo da Igreja Evangélica Presbiteriana” (SOUZA, *Livro de Atas da Sessão da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, II, 1925-1930).

Em março de 1928, por orientação do Presbitério Leste de Minas, iniciou-se um período de co-pastorado, no qual o novo pastor de Alto Jequitibá, rev. Júlio Nogueira, que substituiu Annibal Nóra, passou a ter jurisdição sobre a Igreja de Manhumirim (sede). Todavia, as congregações da referida igreja continuaram sob administração do pastor Otávio de Souza (SOUZA, *Ata 38*, 11/03/1928). Foi por essa época que chegou, em Manhumirim, o padre Júlio Maria de Lombaerde que, apoiado pelo bispo de Caratinga, D. Carloto Távora, promoveu uma profunda mudança no catolicismo local e iniciou uma nova fase no relacionamento entre católicos e protestantes no município de Manhumirim, tanto na sede, quanto nos distritos, destacando-se entre eles o de Alto Jequitibá.

As narrativas sobre a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde

Em meados de 1928, um novo personagem chegou em Manhumirim: padre Júlio Maria de Lombaerde, missionário de origem belga que atuava, no Brasil, em diversos estados do norte e nordeste, desde 1912. Nessas regiões, destacou-se não só no desempenho das atividades religiosas como pároco, mas também como escritor de artigos e livros teológicos, e por se envolver em polêmicas, via imprensa, com protestantes e maçons (MIRANDA, 1957, p. 257-258).

A convite de D. Carloto Távora, bispo da Diocese de Caratinga, padre Júlio Maria transferiu-se para Manhumirim, local onde viveu por 16 anos, vindo a falecer em acidente automobilístico, em 1944. D. Carloto Távora, assim como a maior parte dos bispos brasileiros da época, estava envolto com um grande programa, liderado em nível nacional por D. Sebastião Leme (arcebispo coadjutor do Rio de Janeiro 1921-1930 e, depois, Cardeal Arcebispo 1930-1942), que buscava, entre outros objetivos, recatolizar o Brasil. Nesse período, a principal linha de ação da Igreja Católica Apostólica Romana foi aumentar a sua presença e influência nos meios sociais (associações leigas diversas) e se reaproximar dos meios políticos, além, é claro, de fazer frente às correntes antagonistas, das quais se destacam o espiritismo, o protestantismo e o comunismo. Tais ideais integravam o movimento que se convencionou chamar de Neocristandade (MAINWARING, 1985; BRUNEAU, 1979) ou Restauração Católica (AZZI, 1977a).

Na diocese de Caratinga, mais especificamente no município de Manhumirim, região de franca expansão do protestantismo, sobretudo o presbiteriano, padre Júlio Maria de Lombaerde, submetido aos bispos D. Carloto Távora e seus sucessores (D. Maria Lara e D. João Cavati), foi um dos responsáveis por implementar essas diretrizes restauradoras e tornou-se conhecido por desenvolver atividades que fomentaram o progresso local e regional. Entre essas atividades, podemos citar: construções de igrejas, de hospital, de asilo e de educandários; criação de ordens religiosas; e fundação de um jornal católico que alcançou grande circulação. Enfim, tais empreendimentos tornaram o pároco um personagem lendário, visto que estas obras foram realizadas, em sua maior parte, em um período de forte recessão econômica que abalou todo o país – anos 1930 - e que atingiu o bastião da economia local: o café (SIMÕES, 2008, p. 17-19; SOARES, 2009, p. 89-90).⁷²

De forma similar ao grande destaque obtido por meio de construção de obras, algumas monumentais, assunto que trataremos adiante, apontamos que o embate ao protestantismo, via livros e artigos de jornal, contribuiu na construção de narrativas, algumas distorcidas, que ajudaram a mitificar a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde. Tais narrativas, variando da ligação dos autores com o personagem e de interesses diversos, definiam o padre como herói ou vilão.

A primeira obra sobre a atuação desse emblemático sacerdote foi “*Padre Júlio Maria: sua vida e sua missão*”, escrita pelo padre Sacramentino Antônio Miranda, que foi aluno do padre Júlio Maria, no seminário de Manhumirim, e que alçou altos patamares na hierarquia católica brasileira, alcançando o bispado em 1971. O livro, ou melhor, a biografia foi publicada em 1948, menos de três anos após o falecimento do biografado, e foi reeditada várias vezes (1957, 1991, 2011), em versões completa e resumida. Na obra, a relação discípulo-mestre é evidente, e já na contracapa o autor atribui ao sacerdote predicados sobre-humanos: o padre Antônio Miranda apontou que “se em algum lugar deste livro dou ao padre Júlio Maria [...] o

⁷² Manhumirim tornou-se, como já apontamos, nas primeiras décadas do século XX, um dos maiores produtores de café da Zona da Mata. Em artigo intitulado “O problema do café”, publicado no *Correio da Manhã* (edição 10730, 20/12/1929), somos informados que a produção e exportação de Manhumirim, em 1928, foi de 203.000 sacas. A exportação do produto continuou crescendo e passou a atingir a média anual de 1 milhão de arrobas (*Manh.*, n. 571, 11/04/1937), tornando a cidade “o maior centro exportador de café do Estado de Minas Gerais” (*Manh.*, n. 648, 06/11/1938). Da mesma forma que o município sentia os efeitos positivos da produção, que alavancavam o seu crescimento econômico – de modo a fazer jus ao apelido de “cidade dínamo da Zona da Mata” -, também sofria com os períodos de crise, representados pela baixa dos preços, e com as medidas governamentais relacionadas à suspensão de embarques, ao corte de lavouras e à incineração do produto (*C. M.*, edição 11815, 09/06/1933; edição 12061, 24/03/1934). Como exemplo, somente em 1938, o Departamento Nacional de Café fiscalizou, durante 62 dias de trabalho, a queima de 105.254 sacas da produção local – medida adotada pelo Governo brasileiro como forma de aumentar o preço do produto, diminuindo a quantidade de oferta no mercado em relação à procura (*Manh.*, n. 631, 03/07/1938).

título de SANTO ou analiso fatos que se afiguram miraculosos, não intenciono antecipar-me aos Juízos da Santa Igreja, da qual quero sempre ser obedientíssimo filho” (MIRANDA, 1957, grifo do autor).

Munido de informações privilegiadas para a época, como arquivos pessoais, cartas, acervo de *O Lutador*, livros autorais e contato com pessoas que, como o autor, foram contemporâneas ao biografado, a obra do padre Miranda possui uma riqueza documental muito grande e preservou informações valiosas sobre a vida e a atuação do padre Júlio Maria. Entretanto, a relação de proximidade (“filho espiritual”) entre o pesquisador e o objeto de estudo ajudou a construir a imagem mítica de um “herói fundador”, narrativa que beira a santificação.

Percebe-se tal construção em diversas passagens da obra. Em nível de exemplo, apontamos a descrição dada por Antônio Miranda ao contexto da chegada do padre Júlio Maria de Lombaerde, em Manhumirim. Miranda (1957, p. 266) informa que o bispo D. Carloto Távora mostrou ao padre Júlio Maria as principais paróquias de sua diocese, como Carangola, Manhauçu e Caratinga (sede do bispado), todas servidas pela estrada de ferro e com elevado nível cultural e econômico, para que o padre, com liberdade de escolha, apontasse em qual desejava estabelecer a nova Fundação Religiosa. Contudo, contrariando as expectativas do bispo, padre Júlio Maria não optou por locais importantes e tem-se, daí, o seguinte registro da continuidade do diálogo:

Ao passar por Manhumirim [...], algo me atraiu a este lugarejo tristonho e feio, encaixado entre montanhas descalvadas [...]. – Esta cidade me serve, Excelência – [...]. – Mas, Pe. Júlio, não é possível. Manhumirim nem é sede de Paróquia. É simples curato. Aqui campeia o indiferentismo e a irreligião; Protestantismo de várias seitas, Espiritismo, Maçonaria odienta ... Pior que tudo: neste lugar por dois tostões e um copo de cachaça se mata a um homem. É dos lugares mais temerosos da minha diocese. – Pois é isto mesmo o que desejo, senhor bispo. Quero que o meu Seminário seja erguido por entre dificuldades mil, para chamar as bênçãos de Deus. E se aqui há protestantes e maçons – [...] está muito bem. Sou muito amigo deles e, esteja certo, que lhes darei em breve algum trabalho (MIRANDA, 1957, p. 267).

No diálogo recriado entre o padre Júlio Maria e o bispo D. Carloto Távora, é destacada pelo padre Miranda a surpresa do prelado diante da inusitada escolha do sacerdote por estabelecer a sua congregação em um lugar marcado por violências e no qual o catolicismo estava fragilizado, seja pelo “indiferentismo e a irreligião”, ou por grupos religiosos e associações entendidos como “adversários”, ou melhor, “inimigos”, como o protestantismo, a maçonaria e o espiritismo. Percebemos que o autor resgata e se apropria, da mesma forma que os escritores presbiterianos ao tratar da implantação de suas igrejas no local, da “fama de lugar

violento”, e antecipa também os embates que serão travados a posteriori, pelas páginas de *Manhumirim* e de *O Lutador*.

Padre Júlio Maria chegou em Manhumirim no final de março de 1928, ou seja, já decorridos quatro anos da emancipação. Em sua obra, Padre Miranda descreveu o local como de

Ruas malfeitas e sujas, casas arruinadas, gente esquisita, ladeiras esbarrancadas, aspecto melancólico [...]. O comércio de café e de madeira e um bar era a vida da Praça da Estação. Institutos de ensino não existiam. Crianças sujas e mal amanhadas pelos logradouros. [...]. Numa palavra, Manhumirim trazia o estigma de todos os vilarejos do nosso interior, sem adiantamento e cultura (MIRANDA, 1957, p. 268).

A biografia produzida por Antônio de Miranda foi escrita quase vinte anos após a chegada do padre Júlio Maria. A descrição da cidade, permeada por características negativas, destoa de informações apresentadas em jornais da época. Por certo, tal distorção teve por finalidade ressaltar os desafios enfrentados pelo “fundador” em um meio hostil.

Conforme já desenvolvemos, Bom Jesus do Pirapetinga, desde 1914/1915, época que marcou a chegada da ferrovia Leopoldina e a adoção, embora ainda não oficial, do nome Manhumirim, passou por um surto progressista, fomentado pelo novo meio de transporte que favoreceu a exportação do café. A cidade, no momento da chegada do novo sacerdote, já possuía: número considerável de escolas públicas e privadas funcionando na sede, nos distritos e nas regiões rurais; forte setor comercial; ruas principais sendo pavimentadas; praça central ajardinada; além de armazéns de café, bancos, pousadas, hotéis, bares e até cinema que “disputavam” espaço no centro da cidade. O movimento era tamanho a ponto da estação, em 1924, ou seja, quatro anos antes da chegada do padre Júlio Maria, já não comportar mais a quantidade de mercadorias que por ali chegavam e partiam (C. M., edição 09158, 29/03/1924; *Alm. Laem.*, 1926, edição D00082, p. 347-348).

Assim como Antônio Miranda, outros seminaristas, que também foram alunos do padre Júlio Maria, escreveram obras sobre o referido sacerdote. Padre Demerval Alves Botelho escreveu o livro “*História de Manhumirim: município e paróquia*”, em 1987. Nele, o autor preservou importantes dados sobre o desenvolvimento do município e do catolicismo local. Ao tratar da atuação inicial do padre Júlio Maria, Botelho apontou que a vida religiosa estava envolta em frieza e ignorância, que os leigos estavam desarticulados, que o padre anterior não fazia a homilia e que o catecismo era inexistente, mas

Assumindo o Curato, Pe. Júlio Maria foi mostrando quem era – um missionário e um apóstolo ardoroso, um homem de oração e palavra fácil, excelente pregador e um líder vibrante, empreendedor e comunicava vida e entusiasmo pelas coisas da Igreja.

Sacrificava-se pelo povo e o fazia vibrar pelas ideias que propunha. Isto empolgou os católicos e provocou um reboiço por toda a parte, com repercussão entre os evangélicos (BOTELHO, 2011b, p. 224).

De forma semelhante, Ivan Fornazier Cavalieri, também ex-seminarista, escreveu diversas obras sobre o padre Júlio Maria de Lombaerde. Dentre elas, destacamos o livro “*Lembranças do Passado*”, de 2002, no qual o autor relata pormenores do cotidiano vivido pelos alunos do Seminário Sacramentino, revelando sua disciplina rígida, marcada por uma alimentação bem regrada e comedida, a ponto de padres de outras paróquias, ao passarem por Manhumirim e se alimentarem no Seminário, relatarem, em tons de gracejo, “que a comida do Padre Júlio era pouco melhor que a de São João Batista, no deserto, com gafanhotos e mel silvestre” (CAVALIERI, 2002, p. 25).

Para além dos livros, Cavalieri deu uma contribuição ímpar à “mitificação”, sobretudo no meio popular, da figura do padre Júlio Maria de Lombaerde, ao compor, em 1978, uma música que ganhou um concurso promovido pelas Congregações Sacramentinas, em comemoração ao centenário de nascimento do sacerdote, celebrado naquele ano. A música “*Marcha do Centenário*” é, desde então, entoada como um hino e, nos seus versos, após relatar as adversidades enfrentadas pelo “Missionário que veio de longe, no Brasil com ardor, congregar”, aponta, no coro, o triunfo histórico do homenageado, conforme segue a letra:

Padre Júlio Maria Lombaerde
É chegado o momento de glória
O teu nome... para sempre,
Há de ser lembrado na história! (CAVALIERI, 1978).

Se nas obras de origem católica, iniciadas pelo padre Miranda e continuadas por outros católicos de destaque, como padre Demerval Botelho e Ivan Cavalieri, o lado heroico é ressaltado, nas obras ligadas a autores presbiterianos, como de pastores e ex-alunos do Ginásio Evangélico, o inverso acontece: os pastores são heroicizados e o padre Lombaerde é apontado como principal agressor, o vilão. Sem diminuir o fato que a postura do sacerdote católico, em certos momentos, foi de hostilidade ao que, ou a quem, considerava inimigo da religião católica, ressaltamos que alguns desses autores presbiterianos, pautando-se exclusivamente na memória ou, por vezes, valendo-se de poucas fontes documentais, sobretudo de fontes católicas, confundiram, em suas obras, as datas e os personagens, produzindo textos com informações superficiais e, por vezes, deturpadas, de forma a creditar, ao padre Júlio Maria de Lombaerde, atos que não foram praticados por ele.

Entre os escritores ligados ao protestantismo, o pastor Annibal Nóra foi um dos primeiros a escrever sobre os embates com os católicos em sua “*Autobiografia*”, publicada em

1966. Nóra dedicou um capítulo intitulado “Perseguição em Manhumirim”, no qual lembrou perseguições movidas por lideranças católicas locais contra os protestantes. Contudo, imprecisões temporais e narrativas pouco embasadas contribuíram para apontar, mesmo que indiretamente, para o padre Júlio Maria, ações ocorridas antes de sua chegada em Manhumirim. Segundo Nóra,

Pirapetinga, distrito de Manhauçu foi elevada a cidade de Manhumirim. [...]. Moravam ali apenas duas famílias e não tínhamos ainda estabelecido ali ponto de pregação. Nosso irmão Cap. Carlos Heringer resolveu construir ali, em rua central uma grande casa para negócio e morada de família. [...]. Quando a casa estava no ponto de ser barreada, havendo um grande salão o irmão construtor Levindo Peres de Oliveira teve a ideia de fazermos nesse salão um culto de propaganda. [...]. Quando correu a notícia deste culto soube-se que o padre havia procurado alguns católicos mais exaltados insinuando-lhes que não permitissem esta realização. Em Jequitibá havia um farmacêutico muito católico, porém muito meu amigo. Ele sabia de tudo o que se passava na Igreja Romana. [...]. O Farmacêutico Sr. Etelvino veio avisar-me e pedir-me que não me expusesse a ser morto ou ao menos levar alguns açoites (NÓRA, 1966, p. 61).

Informado pelo farmacêutico de que o padre havia fomentado os católicos e que estes estavam esperando por ele na estrada principal que dava acesso a Manhumirim, Nóra e seu ajudante tomaram um caminho alternativo, oposto ao local no qual eram esperados e, assim, adentraram no distrito sede e iniciaram o culto. Todavia,

Quando estávamos terminando o culto, ouvimos gritos da multidão que se aproximava. Havia entre esse povo um homem amigo: era Escrivão de Paz que procurava dissuadir a multidão revoltada. Terminei apressadamente o culto e convidei a todos a não esperar os amotinados. [...]. Pouco tempo depois os irmãos fazendeiros: Antônio Frossard e Alfredo Breder construíram ótimas casas de residência em Manhumirim e em um salão cedido pelo irmão iniciamos uma congregação (NÓRA, 1966, p. 62).

A primeira dificuldade que se impõe no texto de Nóra é a de datar em qual período ocorreu a tentativa de escaramuça, pois as informações fornecidas pelo autor são conflitantes. Ele inicia o texto apontando que os atos ocorreram após a emancipação política de Manhumirim, evento que se deu entre 1923 e 1924, mas termina o texto informando que “pouco tempo depois” mais presbiterianos mudaram-se para Manhumirim, como Alfredo Breder, que cedeu um salão para o início da congregação presbiteriana local. Alfredo Breder mudou-se para Manhumirim por volta de 1919, conforme nos informa Botelho (2011a, p. 164), e a congregação iniciou-se por volta de 1920, sendo que, em março de 1922, já se configurava como igreja, ou seja, o presbiterianismo já estava solidamente implantado na Sede do município (NÓRA, *Breve Histórico*, 3/04/1922).

Para além da imprecisão temporal, apontamos também a semelhança desse relato de perseguição com um evento que ocorreu em agosto de 1909, registrado em *O Puritano* e

relembrado no *Breve Histórico*, em 1922, que trabalhamos na página 196 dessa tese. Apesar de substituir alguns personagens, como o proprietário da casa, que, no primeiro relato, foi “Francisco Bastos” e, no segundo, “Cap. Carlos Heringer”, e de incluir personagens novos na narrativa, como o construtor Levindo Peres de Oliveira e o farmacêutico católico Etelvino, o desenvolvimento da história é muito similar, e possivelmente trata-se de versões diferentes de um mesmo fato histórico.

Identificar qual foi o padre responsável por mover os católicos contra os protestantes também é difícil, afinal, Nóra não o nomeia. Se nos atentarmos ao primeiro marco temporal fornecido, apesar de ser pouco provável, pois, conforme demonstramos acima, em 1924, a Igreja Presbiteriana já atuava, no mínimo, há quatro anos em Manhumirim, a tentativa de agressão teria se dado entre o final do curato do padre Manoel da Silva Porto (1922-1924) e o início do curato do padre La Barrera, que tomou posse em outubro de 1924.

Por outro lado, se tomarmos por referência a data do estabelecimento de Alfredo Breder em Manhumirim, 1919, o ato teria ocorrido no tempo do padre Salvador Cetrângolo, primeiro Cura que atuou em Manhumirim de 1910 a 1922. Por fim, na interpretação que defendemos, do relato tratar-se de uma releitura de um fato ocorrido em 1909, o padre que atendia Manhumirim e Alto Jequitibá na ocasião era Lucas Evangelista de Barros, que se tornou notório nos meios protestantes locais por promover atos hostis contra os presbiterianos, sobretudo os de Alto Jequitibá.

Nóra relatou também uma outra tentativa de agressão na qual um “padre arrelento de Manhumirim, resolveu fazer uma festa para molestar o templo e os crentes” (Nóra, 1966, p. 103). Todavia, a perseguição foi abortada por intermédio do empresário Dr. João Raposo de Medeiros que, meses antes, por intermédio de Annibal Nóra, para atender o ginásio recém-instalado, estendeu o fornecimento de eletricidade para o local. O nome do padre, mais uma vez, não foi citado, mas o Ginásio foi organizado em 1922 e iniciou suas atividades em 1923, e, após valer-se de lampiões de querosene nos meses iniciais, Annibal Nóra conseguiu, junto ao empresário Medeiros, expandir o serviço de energia elétrica que, na época, só chegava até Manhumirim. Segundo o pastor, o processo de instalação durou seis meses, e sua conclusão foi comemorada com uma grande festa no distrito. Passados alguns meses, ocorreu outra festa, com intuídos provocativos, organizada pelo padre de Manhumirim. Desta forma, apontamos que foi provavelmente entre 1923/1924, ou seja, na transição do curato do padre Porto (doente) para o padre La Barrera. Cabe ressaltar, ainda, que durante os afastamentos do padre Porto, o pároco

de Manhuaçu, padre Gonzalez, atendia Manhumirim e Alto Jequitibá (BOTELHO, 2011a, p. 229).

Em sua obra, Nóra também dedicou um capítulo, “Padre Júlio Maria”, para discorrer sobre a atuação do sacerdote missionário em Manhumirim. Segundo o autor,

Em 1924, o bispo daquela Zona, sabendo que o Evangelho ia se propagando sem cessar e o Ginásio Evangélico prosperando muito, designou o Pe. Júlio Maria, para residindo em Manhumirim, combater os evangélicos, protestantes. Esse padre, além de ser um homem de grande cultura, era, de fato, um inimigo ferrenho dos evangélicos. Ele deu impulso ao Colégio e Seminário Católico já existentes em Manhumirim e fundou um jornal para melhor realizar seu plano. Assim, pela imprensa e pelo púlpito, os evangélicos eram frequentemente atacados. Em outro local, já demos notícia de um seu plano maléfico, abortado pela intervenção de um ilustre católico, nosso amigo. Depois de lutar por mais de quatro anos, sem grande resultado, o referido padre concebeu mais um plano de extermínio dos evangélicos e do seu Ginásio em Alto Jequitibá: além da sede das nossas instituições, em Alto Jequitibá, existe um belo planalto no local denominado Capim Roxo. O padre disse a alguns amigos seus: vou comprar um grande terreno no Capim Roxo. Depois vou construir ali um grande colégio e outras instituições. Os protestantes e seu Ginásio e Igreja, vão ficar imprensados entre as nossas Instituições de Manhumirim e Capim Roxo. [...]. De fato, certa ocasião ele se dirigiu a Capim Roxo e contratou a compra do terreno. Na volta para Manhumirim, na descida da serra o seu carro derrapou e imprensou-o de encontro a uma árvore (NÓRA, 1966, p. 91-92).

Mais uma vez, o relato de Nóra possui inconsistências temporais, pois aponta que a chegada do padre Júlio Maria de Lombaerde ocorreu em 1924, fato que se deu em 1928. O autor relata também que o sacerdote “deu impulso ao Colégio e Seminário Católico já existentes em Manhumirim”, quando, na verdade, tais instituições inexistiam, pois foram fundadas pelo padre Júlio Maria.

Outra confusão é a de apontar o envolvimento do padre Júlio Maria em um “plano maléfico” que foi abortado graças à intervenção de um amigo católico. Possivelmente, Nóra está se referindo à tentativa de se impedir um culto, por meio da ação de uma multidão arregimentada por um padre, mas, advertido por um farmacêutico católico, o pastor tomou uma rota alternativa e adentrou na cidade sem confrontar seus adversários (NÓRA, 1966, p. 61-62). Conforme já desenvolvemos anteriormente, o referido evento de perseguição ocorreu muito antes da chegada do padre Lombaerde em Manhumirim.

Para além dessas fragilidades, Nóra contribuiu para sedimentar uma série de narrativas sobre o padre Júlio Maria de Lombaerde. A primeira delas foi apontar que o motivo principal para sua chegada em Manhumirim consistiu em combater o avanço do presbiterianismo. Reduzir a chegada e atuação do padre Júlio Maria, em Manhumirim, a um único objetivo cabal – o interesse do bispo D. Carloto Távora em conter o protestantismo – é simplificar um complexo sistema de estratégias e interesses diversos, fundamentado em um “programa”

movido pelo Vaticano e conduzido pelos bispos brasileiros de um projeto reformista, colocado em prática desde a segunda metade do século XIX. No entanto, tal projeto ganhou contornos mais nítidos e incorporou novos interesses nas décadas iniciais do regime republicano, envolvendo ações diferenciadas e interligadas que visavam obter uma restauração do catolicismo brasileiro dentro de um viés ultramontano.

Portanto, as estratégias colocadas em prática pela alta hierarquia católica buscavam: o aumento do número de bispos e de dioceses; a reforma (formação) e ampliação do número de padres, por meio da abertura de seminários e importação de clérigos e ordens europeias; a busca de um envolvimento leigo, militante, por meio da criação de associações religiosas, controladas pelos padres; uma autoridade maior sobre o catolicismo popular, pouco normatizado; o fomento da catequese; o uso da imprensa; a arregimentação de intelectuais; a criação de educandários de referência, voltados para a elite, como forma de controle social e obtenção de recursos; a reaproximação com o Estado; o embate a movimentos sociais populares e ao avanço de concorrentes no campo espiritual-social, como espiritismo, protestantismo e maçonaria, entre outras ações diversas que analisamos ao longo do segundo capítulo desta pesquisa.

Por certo, o padre Júlio Lombaerde implantou diversas dessas medidas, destacando-se: na formação de padres, com a criação de um seminário; no campo educacional, com colégios feminino e masculino; no envolvimento leigo, com a criação de diversas associações religiosas que organizavam diversos públicos e idades em prol dos interesses católicos; no assistencialismo, por meio de asilo e hospital; e no uso da imprensa, notabilizando-se no embate ao protestantismo, ao espiritismo e à maçonaria. Não desconsideramos que o combate ao protestantismo estivesse sempre presente, no horizonte das ações implementadas, mas afirmamos que, apesar do seu destaque, esse combate fazia parte de um projeto maior, ligado à “recatolização” do país, colocado em prática, apesar das singularidades de cada região, em todo território nacional, atingindo seu apogeu entre as décadas de 1930 e 1940, e que, em Manhumirim, teve no padre Júlio Maria seu maior expoente.

Nóra relaciona também a morte do padre Júlio Maria de forma imediata à compra do sítio onde se daria a construção de uma nova escola, que teria por objetivo “imprensar”, cercar, as instituições presbiterianas. Da forma apresentada pelo pastor, o acidente que envolveu o sacerdote pode ser compreendido, embora o autor não use essa expressão, como um “castigo” diante de uma ação recriminável, que seria colocar em prática, agora nos valendo da frase cunhada pelo pastor, “um plano de extermínio dos evangélicos e do seu ginásio” (NÓRA, 1966, p. 91). Destacamos ainda que a compra da referida propriedade se deu em julho de 1944, e o

acidente ocorreu no dia 24 de dezembro de 1944, ou seja, cerca de seis meses depois da aquisição do imóvel, e não na ocasião da compra da propriedade, como sugere Nóra (1966, p. 91-92).

A “*Autobiografia*” produzida por Annibal Nóra pode ser considerada uma obra seminal. Acrescida de documentações preservadas pela Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, como *Livros de Atas e Relatórios Anuais*, serviu de base documental para diversos trabalhos publicados depois, de forma que algumas das incompreensões e até erros nela contidas foram reproduzidos por outros autores.

Em 1991, foi publicado o livro “*História da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá*”, obra realizada com a contribuição de diversas pessoas – Roberto Gripp, Nair Lima Tavares, Myrtes Sathler Breder e Anderson Sathler -, dentre os quais destacamos Anderson Sathler, pastor da Igreja e organizador principal do livro. Ao tratar do incidente relacionado a uma festa provocativa que seria realizada por um padre de Manhumirim em Alto Jequitibá, Sathler preservou o relato de Nóra, mas recuou o acontecimento para 1917. Todavia, nesse período, o Ginásio, motivador principal para que Nóra recorresse ao Dr. Medeiros para obter acesso ao serviço de energia elétrica, ainda não existia (SATHLER et al., 1991, p. 123).

Em intertítulo nomeado “O primeiro culto em Manhumirim”, Sathler (1991 et al., p. 123-125) reproduziu o relato de Nóra, mantendo inclusive os marcos temporais equivocados já analisados por nós. Todavia, Sathler, dispondo de mais informações, corrigiu algumas passagens de Nóra, a exemplo da chegada do padre Júlio Maria em Manhumirim:

Em 1924, o bispo da Zona da Mata, sabendo que o Evangelho ia se propagando sem cessar e o Ginásio prosperando muito, designou o padre Dr. Frederico de La Barrera para, residindo em Manhumirim, combater os evangélicos, protestantes. Esse padre, além de ser um homem de grande cultura era, de fato, um inimigo ferrenho dos evangélicos. Em 1928 foi designado o padre Júlio Maria de Lombaerde (de nacionalidade belga) para, igualmente, combater os evangélicos e o Ginásio (SATHLER, 1991 et al., p. 125-126).

Sathler atribuiu a chegada do padre La Barrera como medida para conter o avanço presbiteriano e o descreveu, da mesma forma que Nóra, em relação ao padre Júlio Maria, como “inimigo ferrenho dos evangélicos”, embora não descreva as ações praticadas pelo “inimigo”. No entanto, apontamos que a chegada do padre La Barrera esteve ligada mais às necessidades logístico-administrativas impostas ao bispo D. Carloto Távora, afinal, o Cura anterior, padre Manoel Porto, havia se ausentado para tratamentos médicos, em abril de 1924. Como medida paliativa, o bispo encarregou o vigário de Manhauçu, padre José Maria Gonzalez, de substituir padre Manoel Porto de forma provisória. Seis meses depois, ou seja, em setembro de 1924, D.

Carloto encontrou uma solução definitiva para o problema, instalando um novo Cura, padre La Barrera, no posto vago. Pesa ainda contra o argumento de “inimigo ferrenho” o fato de existirem poucos relatos que possam ser interpretados por atos de hostilidade do padre La Barrera contra os protestantes.

No livro “*História da Igreja Matriz de Manhumirim*”, Demerval Botelho (1987, p. 18-19) informa que, na concepção do projeto da Igreja Matriz, o posicionamento da fachada foi alvo de opiniões contrárias entre os membros da Comissão de Construção, visto que parte da comissão queria que a fachada fosse voltada para Alto Jequitibá, como forma de demonstrar poder aos protestantes. Parte substancial da Igreja Matriz foi construída sob o período administrado pelo padre La Barrera. Todavia, apesar de ser um elemento importante da Comissão de Construção, ele não a presidia. Além do mais, Botelho não atribui ao Cura a ideia de usar a fachada da Igreja como provocação aos protestantes, de forma que seu texto ressalta mais a existência de um conflito entre católicos e protestantes do que a atuação do padre La Barrera contra os protestantes. Ao analisarmos fontes primárias presbiterianas, como os *Relatórios Anuais* e *Livros de Atas da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, não localizamos menção a atritos relacionados ao período de atuação do padre La Barrera.

Por fim, vai de encontro também ao atributo de “inimigo ferrenho” o fato do padre Júlio Maria, sucessor do padre La Barrera, apontar a “pacificidade” do seu antecessor como responsável, em parte, pelo sucesso do protestantismo em Manhumirim, pois, na sua concepção, o padre La Barrera, “de temperamento pacífico e querendo a paz com todos, receava declarar a guerra aos protestantes [...]. Desta falta de iniciativa resultava necessariamente a diminuição da fé e a invasão do erro” (Lombaerde, *Liv. Tomb.*, 1929, folha 9, verso).

Em 1996, Célio Siqueira, filho do reverendo Cícero Siqueira, um dos principais pastores presbiterianos de Alto Jequitibá em atuação no período do padre Júlio Maria, escreveu uma biografia de seu pai, intitulada “*Embaixador e Forasteiro*”. Na obra, Siqueira traçou o desenvolvimento histórico do presbiterianismo na região, focando na atuação do pastor Cícero Siqueira, seja na condução da Igreja, seja na direção do Ginásio Evangélico. Ao tratar da atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde, o autor apontou os constantes ataques feitos por meio do jornal *O Lutador* e as adversidades enfrentadas por seu pai que, apesar das ofensas, não revidava aos ataques (SIQUEIRA, 1996, p. 43-45).

De fato, ao analisarmos as edições de *O Lutador*, percebemos que a estratégia do reverendo Cícero era a de ignorar as acusações do padre Júlio Maria de Lombaerde, a ponto do

sacerdote, sob o pseudônimo de Pastor Ouriço, reproduzir um suposto diálogo entre um propagandista de *O Lutador* e o referido pastor, que “relatou” já saber que “o tal Lutador ataca os pastores protestantes..., mas que não se incomoda... que o padre pode ataca-lo à vontade” (*O Lut.*, n. 40, 25/08/1929). Todavia, o reverendo polemizava de forma indireta pelas páginas do periódico *Jequitibá* e do *Boletim*, órgão interno da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, seja por meio de *Notas Pastorais*, ou ainda na seção *Ecos* – rebatizada de *Ecos de cocos secos*, pelo sacerdote católico (*O Lut.*, n. 160, 21/02/1932) -, na qual criticava algumas facetas da Igreja Católica, como o envolvimento com a política, ou noticiava escândalos católicos (SIQUEIRA, *Boletim*, n. 153, 13/08/1933; n. 158, 17/09/1933). Mas, por vezes, o reverendo Cícero Siqueira também polemizava de forma direta, via jornal *Manhumirim*, o que era prontamente alvo de réplica pelas páginas do semanário católico, como atesta o extenso artigo do padre Júlio Maria Lombaerde, de título “Uma resposta protestante ao pastor protestante, Cícero Siqueira!” (*O Lut.*, n. 65, 25/03/1934).

Em 1999, Caldas Filho, que também atuou como pastor em Alto Jequitibá, publicou o livro “*Fé e Café*”, oriundo de sua dissertação de mestrado. Na obra, baseou-se em Nóra (1966) e Sathler (1991 et al.) para tratar dos relatos de violência sofrida pelos protestantes e concluiu que a “figura que mais encarnou esta luta antiprotestante (na verdade, antipresbiteriana) foi o Padre Júlio Maria de Lombaerde” (CALDAS FILHO, 1999, p. 42). Apesar do destaque dado pelo autor aos presbiterianos, ressaltamos que, de igual modo, a Igreja Batista de Manhumirim, assim como seus pastores e lideranças, também foram alvo das publicações hostis do padre Júlio Maria de Lombaerde por meio de *O Lutador*, conforme atestam diversas edições do periódico, de forma que o embate movido pelo pároco não foi exclusivo a uma única denominação religiosa protestante. Por fim, Caldas Filho apontou que as manifestações de perseguição, apesar de valorizadas, foram poucas e episódicas, mas produziram profunda marca no imaginário presbiteriano local, fomentando um forte “sentimento anticatólico” (CALDAS FILHO, 1999, p. 42).

Já em 2006, Aylê-Salassiê F. Quintão, ex-aluno do Ginásio Evangélico de Alto Jequitibá, escreveu o livro “*A cidade sem pecado*” e, no tocante aos padres católicos envolvidos no conflito, Quintão (2006, p. 24) alega ter tido pouco acesso aos registros de suas atividades, principalmente do padre Júlio Maria de Lombaerde. Por certo, advém daí algumas inconsistências em sua obra, como definir como “jovem” o sacerdote que chegou em Manhumirim quando este já contava com cerca de 50 anos de idade (QUINTÃO, 2006, p. 69). À primeira vista, a atribuição de juventude pode não significar muito, mas permite subtender

que as ações de enfrentamento aos protestantes foram ocasionadas por “inexperiência” ou “intrepidez” juvenil, quando, na verdade, tal característica foi componente de um amplo projeto de Restauração Católica que, em Manhumirim, foi colocado em prática de forma mais evidente pelo já experiente padre Júlio Maria de Lombaerde.

Quintão (2006, p. 69) defende também, a interpretação que a agressividade do padre Júlio Maria contribuiu para aproximar os maçônicos dos protestantes locais, pois, segundo o autor, antes da sua chegada, a Igreja Católica de Manhumirim e a Maçonaria apenas se toleravam e entendiam-se em um único aspecto: “manterem-se distante dos protestantes da vizinha vila do Alto Jequitibá, deixando-os no seu isolamento”. Concordamos em parte com a afirmação de Quintão, pois, de fato, após a chegada do padre Júlio Maria de Lombaerde, principalmente por volta de 1929/1930, quando se acentuaram os atritos com a maçonaria, a união entre maçons e protestantes ficou mais evidente. Todavia, ressaltamos que a relação entre maçônicos e católicos em Manhumirim era amistosa, de forma que os maçons estavam envolvidos diretamente em diversos empreendimentos da Igreja, como a construção da nova Matriz, e muitos se definiam como católicos.

Destacamos ainda que o relacionamento entre maçons e presbiterianos também era muito bom antes da chegada do padre Júlio Maria, de forma que a Maçonaria teve papel relevante para a permanência e consolidação da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá ante ataques de padres católicos (LYRA, 1947, p. 258-259; LEONARD, 1981, p. 149). A ligação entre a Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá e a Maçonaria, sobretudo nos anos iniciais da primeira, por vezes, também culminava em atritos entre fiéis destacados da instituição religiosa, como no que resultou na saída do presbítero Antônio Pedro de Carvalho, um dos membros fundadores da Igreja, conforme ficou preservado no periódico *O Puritano*:

O Sr. Antônio Pedro de Carvalho, ex-presbítero da Igreja do Jequitibá “deu amostra do pano” há poucos dias. [...] ele entrou em oposição aos seus superiores eclesiásticos, procurou dividir a igreja, primeiro, fazendo propaganda da Igreja Metodista, e, depois, da anti-maçonaria (*O Purit.*, n. 235, 10/03/1904).

De forma similar aos seus predecessores, Quintão reproduziu a tese do “imprensamento”, segundo a qual o padre Júlio Maria de Lombaerde queria construir um “grande colégio” no local chamado Vargem Grande, no caminho entre Manhumirim e Carangola. Alto Jequitibá estava no “meio”. Ao discorrer sobre a morte do sacerdote, Quintão informou que o reverendo Cícero foi “o primeiro a prestar socorro a Júlio Maria, transportando-o ainda em vida” (QUINTÃO, 2006, p. 72), fato que não ocorreu, pois, o padre faleceu no local

do acidente e foi trasladado já morto para Manhumirim, conforme atestam as testemunhas do trágico acidente (*O Lut.*, n. 52, 31/12/1944).

Por fim, um dos trabalhos mais recentes sobre a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde é a dissertação de mestrado em Ciências da Religião, pela Universidade Presbiteriana Mackenzie, de Adenilson Soares de Moura, defendida em 2019. Na sua pesquisa, Moura analisou a influência do protestantismo na cidade de Alto Jequitibá e estudou também a atuação do padre Júlio Maria, relatando os enfrentamentos via jornais, listando as estratégias de cada grupo e os pontos de atrito mais relevantes.

Em sua dissertação, Moura (2019, p. 54-56) apontou que o padre Júlio Maria possuía longo histórico de atuação contra os protestantes e, que entre os anos de 1905 e 1908, realizou palestras antiprotestantes e travou embates com pastores em diversas localidades como Rio de Janeiro e Fortaleza. Ao que tudo indica, Adenilson Moura confundiu o padre ligado ao seu objeto de estudo, Júlio Maria de Lombaerde – belga, que adentrou ao sacerdócio em 1908, que, após trabalhos na Europa e África, rumou para o Brasil, em 1912, e que chegou em Manhumirim no ano de 1928, cidade da qual Alto Jequitibá era distrito -, com outro padre mais famoso, Júlio Maria de Moraes Carneiro – brasileiro, redentorista, que realizou, nas décadas iniciais do século XX, uma série de conferências em diversas cidades brasileiras e faleceu em 1916, no Convento de Santo Afonso, no Rio de Janeiro.⁷³

⁷³ Confundir os dois sacerdotes “Júlio Maria” era algo comum, de forma que, já na década de 1920, articulistas tentavam esclarecer, em seus textos, sobre qual sacerdote se estava tratando, conforme carta enviada ao jornal carioca *A Cruz*, de 1928, quando o padre Júlio Maria de Lombaerde estava no Rio de Janeiro, de onde se deslocaria para Manhumirim, e que foi preservado por Miranda (1957, p. 263-264). “Sr. Diretor de ‘A Cruz’. Há dias esteve aqui no Rio de Janeiro uma autentica figura de apóstolo que ao Brasil tem dado todo ardor de sua alma e todo o brilho do seu reconhecido talento. É o Padre Júlio Maria que tanta gente, enquanto aos seus trabalhos jornalísticos confunde com o celebre e saudoso Padre Júlio Maria, o redentorista brasileiro que durante muitos anos foi a delícia dos auditórios das nossas igrejas. O Padre Júlio Maria que esteve aqui não é brasileiro. É francês, pertence a Congregação da Sagrada Família e está no Brasil há uns dezessete anos, onde tem sido tudo: missionário de grande reputação no sertão do Pará e no estado do Norte. Jornalista sempre na brecha onde há um erro a combater e uma ideia a inculcar, como acaba de o provar no belo diário Católico de Natal, Estado do Rio Grande do Norte, e um magnífico condutor de homens, pois naquele mesmo Estado conseguiu, num prazo relativamente curto arregimentar cinco mil homens nessas admiráveis organizações que são as Ligas Católicas”. Nas polêmicas, por mais curioso que pareça, seus opositores acusavam o sacerdote belga de se valer do nome do famoso padre brasileiro para confundir as pessoas. Assim, Heitor Lima, famoso advogado que defendia a campanha divorcista, acusava que o padre Júlio Maria de Lombaerde “[...] um tal Jules Marie, emigrado francês, [...]. Ultimamente passou a assinar P. Júlio Maria, para confundir-se com o grande orador sacro brasileiro” (*C. M.*, edição 11891, 06/09/1933). A acusação foi prontamente respondida por *O Lutador*, no qual explicou que usa Júlio Maria, ao invés de “Jules Marie”, por atuar há mais de 25 anos no Brasil e por ter adotado o país como sua pátria (*O Lut.*, n. 39, 24/09/1933). Acusação similar foi feita pelo pastor da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, Cícero Siqueira, pelas páginas do *Manhumirim*, na qual acusa o padre Júlio Maria de usar “o nome de um ilustre sacerdote brasileiro”, o que o padre respondeu: “Agora, eis o outro crime de que o Cícero me acusa. É de usar o nome de um ilustre Sacerdote Brasileiro. Pois não, e isto me honra sumamente. [...]. Chamo-me bem Padre Júlio Maria, desde o batismo até hoje, tanto nos registros civis como nos religiosos, [...]. E que diremos do Cícero? Como é que ele

Conforme demonstramos, autores católicos e protestantes procuraram mitificar seus protagonistas, heroicizando-os com narrativas favoráveis, embasadas ou não, ao passo que desqualificavam seus rivais no campo religioso. Devido a esse fato, para melhor compreensão do embate político-religioso que ocorreu em Manhumirim, torna-se necessário traçarmos um epítome, ou seja, um “resumo” da atuação do padre Lombaerde nos dezesseis anos que residiu na cidade, tomando por base as informações preservadas nos jornais do período, como *Manhumirim* e *O Lutador*, e nos registros do *Livro de Tombo Paroquial*. Dessa forma, passamos a evidenciar as principais estratégias adotadas pelo sacerdote para alcançar alguns objetivos bem definidos, como: “destruir e desbaratar o erro que infectou o nosso povo católico, o tal protestantismo” e desenvolver “a prática integral e leal da religião católica, a única verdadeira” (*O Lut.*, n. 21, 14/04/1929).

usa o nome do ilustre romano, Marco Túlio Cícero, o tremendo adversário de Catilina? É também o nome do Padre Cícero do Ceará” (*O Lut.*, n. 65, 25/03/1934).

CAPÍTULO IV

A CHEGADA DO PADRE LOMBAERDE E O EXACERBAR DOS CONFLITOS RELIGIOSOS

O papel das associações religiosas em Manhumirim

Na disputa pelo campo religioso em Manhumirim, a chegada do padre Júlio Maria de Lombaerde marcou não o início do embate com os protestantes, mas seu reinício ou reativação. Afinal, conforme demonstramos no decorrer do terceiro capítulo, os atritos e as agressões entre os grupos remontavam à implantação do presbiterianismo na região, ocorrida no final do século XIX, e persistiram em maior ou menor escala durante os anos que antecederam à chegada do novo sacerdote.

Todavia, cumpre ressaltar que o novo pároco, imbuído de um projeto missionário caracterizado pela maior combatividade ao protestantismo, e depois à maçonaria, tornou-se figura de destaque, se comparada a sua atuação com as atividades dos seus antecessores. Assim, apontamos que as estratégias adotadas pelo padre Lombaerde exacerbaram e evidenciaram um conflito que existia de forma latente, visto que acarretaram rearranjos e transformações significativas na configuração social, política, econômica e cultural de Manhumirim, levando os atores envolvidos a se reposicionarem e a disputarem espaço físico e social, em uma sociedade caracterizada pelo uso da violência física na resolução dos problemas.

Ao chegar em Manhumirim, padre Júlio Maria deparou-se com uma realidade adversa aos seus preceitos e que lhe impunha uma ação, ou melhor, uma reação, pois, na sua concepção, vivia-se uma “guerra” religiosa e a “batalha” estava sendo perdida para o protestantismo, sobretudo o presbiteriano, historicamente implantado no distrito de Alto Jequitibá e já bem sedimentado também na sede do município. Os protestantes já possuíam templos imponentes e um famoso Ginásio, que atraía alunos e alunas de diversas partes do Brasil. Além disso, protestantes ocupavam cargos públicos (vereadores, subdelegados, professoras), mantinham um bom relacionamento com as lideranças políticas locais e alguns eram notáveis fazendeiros

e ricos comerciantes (SATHLER et al., 1991, p. 56-77).⁷⁴ As análises iniciais do padre recém-chegado apontam essas fragilidades, pois

[...] o povo estava completamente imbuído de ideias protestantes, frequentando poucos e pouco a igreja e de nenhum modo os Sacramentos. [...]. Nenhuma irmandade canonicamente exigida existia. Encontrei umas 15 senhoras com a fita do Coração de Jesus [...], também umas 18 Filhas de Maria, que nem apareceram no princípio, sendo apenas a fita e o véu, sem organização nenhuma. O catecismo das crianças não existia, nem havia pregação, de modo que reinava a mais completa ignorância religiosa (LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1929, folha 9, verso).

Outro aspecto que chamou a atenção do novo Cura foi o pouco envolvimento masculino, levando-o a questionar, em suas primeiras prédicas, “Por que só as mulheres é que vêm a missa? Apenas três homens presentes?” (BOTELHO, 2011b, p. 223). A diminuta participação nos Sacramentos, em especial a Eucaristia, também não passou incólume ao padre, que chegou a enumerar os partícipes: “Da Edwirges, os velhos Cantamissa e o meu velho amigo Pedro... E foram só” (MIRANDA, 1957, p. 269).

Diante desse quadro hostil, o sacerdote concluiu que “o nefando protestantismo [...] tinha-se infiltrado em todas as famílias, ao ponto que a igreja estava deserta e o templo repleto” (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929). Após observar por quase dois meses a situação (abril e maio de 1928), o padre Júlio Maria adotou medidas que, em curto prazo, trouxeram-lhe resultados favoráveis. Nas palavras do padre Lombaerde:

Tendo tomado posse da paróquia esperei a hora oportuna para agir, provocando-a durante a pregação do Mês de Maria. O resultado não se fez esperar. Os protestantes desesperados pela enorme concorrência do mês mariano e o entusiasmo dos católicos,

⁷⁴ Desde a implantação, alguns membros da Igreja Presbiteriana possuíam grande projeção social. Assim, temos o Capitão João Carlos Heringer, grande proprietário de terras, que contribuiu ativamente para a construção do segundo Templo Presbiteriano de Alto Jequitibá e do Ginásio Evangélico, por meio da doação de imóveis e de quantias avultadas de dinheiro. João Carlos Heringer foi a segunda pessoa a ocupar o posto de Juiz de Paz do distrito de Pirapetinga (Manhumirim) em 1891, já em 1903 seu nome listava entre os vereadores especiais (BOTELHO, 2011a, p. 81; *Alm. Laem.*, 1903, edição A00060, p. 1367-1370). De forma semelhante, citamos também Hermenegildo Vieira Gouveia, que foi vereador por dois mandatos consecutivos entre as décadas de 1920 e 1930. Alfredo Breder, cafeicultor, empresário, presbítero, participou ativamente do movimento de emancipação política de Manhumirim. Alguns presbiterianos ocuparam também a função de subdelegado, como Sebastião Luís de Oliveira, em 1923; outros serviram em postos municipais e federais, como Oldrado Manoel de Andrade, diácono e fiscal geral do município, em 1938, e Mário Nolasco, coletor federal. Também encontramos protestantes no Poder Judiciário, como Domingos de Souza Tavares, Oficial de Justiça, em 1929. Nas profissões liberais, os presbiterianos também se destacaram, como o dentista Altamiro Mourão e o agrônomo Dr. Ophir Costa, um dos idealizadores da Exposição Agrícola Municipal, em 1938, evento realizado em paralelo à Festa do Jubileu. No comércio, os nomes se avolumam, por isso, citaremos apenas Verotido Ferraz, dono da Alfaiataria Ferraz, Nelson Boechat, negociante muito conhecido na cidade, e Henriqueta Oliveira, proprietária de uma importante pensão, localizada no centro da cidade. Essa projeção social rendia críticas e sanções por parte do padre Júlio Maria: “infelizmente existe essa anomalia em Manhumirim, que um protestante seja vereador e chefe político de um lugar, como se no meio de um povo católico não houvesse um homem católico capaz de exercer este cargo” (*O Lut.*, n. 54, 01/12/1929). Por vezes, questionava a idoneidade de alguns, como de Domingos Tavares, que “tenta protestanizar quem está preso”, mas se o preso não aceita, é perseguido. Acusava-o também de ocultar a verdade: “Dizem que protestante não mente, não engana a gente. O Domingos é da gema dos protestantes” (*O Lut.*, n. 35, 21/07/1929).

espalharam folhetins contendo diversas objeções contra a religião e mandaram vir um pastor de fora, para pregar nas ruas. Tomei a defensiva e ataquei-os resolutamente em conferências públicas e pelo jornal “Manhumirim”. O resultado foi extraordinário. A igreja encheu-se, o jornal duplicou a tiragem, e apesar da resistência tenaz dos pastores, a verdade foi vencendo os obstáculos. Caíram-me nas costas uns 5 pastores, com artigos e folhetos; respondi a todos [...], obrigando-os à uma retirada vergonhosa. A opinião pública foi conquistada em favor da Verdade. Muitos protestantes voltaram ao seio da Igreja e outros retiraram-se, de modo a deixar o campo vazio. Sobre a ruína do espírito protestante fundei e organizei a Liga Católica dos homens, o Apostolado, as Filhas de Maria, a Cruzada Eucarística e o Catecismo, e por fim fundei o “Lutador” para manter a direção e não deixar esfriar o entusiasmo (LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1929, folha 10, frente).

Pelo exposto, depreende-se que a linha magna de atuação sacerdotal do padre estava ligada à obtenção de maior apoio social, à conquista da “opinião pública”, o que, em parte, foi alcançado por meio da reestruturação de algumas associações religiosas já existentes, como a Filhas de Maria e o Apostolado, e da organização de novas, como a Liga Católica, o Catecismo e a Cruzada Eucarística, todas sob seu supervisionamento direto. Ainda auxiliou nesse projeto o embate polêmico travado com os pastores pelos periódicos locais, assunto que retomaremos adiante.

Também atrelado à obtenção de apoio local, o número de missas tornou-se maior e mais constante, momento nos quais o sacerdote reservava para aprimorar nos ouvintes o conhecimento da doutrina católica. E como aspecto externo, *extramuros*, foram organizadas esmeradas festas – Mês de Maria, Páscoa, Jubileu, entre outras - que contribuíam para demonstrar a faceta pública do revigoramento católico na cidade, atraindo multidões que ocupavam as ruas do município em procissões diversas. O prestígio junto aos populares facilitava também a arrecadação de fundos e a obtenção de recursos para a construção de obras monumentais, como a Igreja Matriz, o Seminário, o Colégio Santa Teresinha e o Ginásio Pio XI.

Uma das características da atuação ultramontana foi mobilizar o público leigo para agir em prol dos interesses da Igreja Católica. Assim, as associações leigas foram formas de arregimentar os fiéis, de atrair as famílias, oferecendo a cada componente familiar (pai, mãe e filhos) atividades específicas e direcionadas, o que assegurava para a igreja um maior fortalecimento institucional e uma maior atuação no controle social de seus membros (SOARES, 2009, p. 37).

A utilização de associações leigas não era algo novo, afinal, desde o século XIX, a fundação dessas organizações foi estimulada pelos papas. Todavia, no século XX, suas funções foram ampliadas, ressignificadas, pois, de espaço para o fiel exercer sua fé e colocar em prática

sua caridade, tornaram-se também um lugar de militância, de criação e de fortalecimento da identidade católica (GUARIZA, 2003, p. 28). Em Manhumirim, as associações reformuladas ou implantadas pelo padre Lombaerde seguiam os ditames episcopais e, apesar de concentrarem seus esforços na elite urbana e rural do município, visavam atingir todas as camadas sociais, dividindo a população católica por faixa etária (crianças, jovens e adultos) e por gênero (masculino e feminino).

As atividades catequizadoras iniciavam na infância. Desde 1905, Pio X, na encíclica *Acerbo Nimis*, ressaltava a importância da catequese na formação de um bom católico. E alguns anos depois, no decreto *Quam Singulari* (1910), orientava que as crianças, a partir dos sete anos de idade, deveriam tomar a sua primeira comunhão e, por meio do catecismo, aprofundar-se nos ensinamentos católicos.

Padre Júlio Maria de Lombaerde foi um grande fomentador da participação do público infantil na igreja. Ele orientava os pais que, depois dos quatro anos de idade das crianças, era “conveniente habituá-las às solenidades religiosas, havendo, porém, todo o cuidado de conservar quietas, sempre sentadas e em silêncio” (*O Lut.*, n. 165, 27/03/1932). Assim, o catecismo funcionava como um “curso preparatório” para a Primeira Comunhão, afinal, era nele que as crianças aprendiam as noções iniciais sobre a doutrina da Igreja. Como a formação de um “bom católico” dependia em grande parte do seu conhecimento doutrinário, o catecismo era uma etapa essencial.

Atrair as crianças também era uma forma de se chegar as famílias, por isso, o padre Júlio Maria, apelidado de “vovozinho” pelas crianças, adotava uma série de estratégias para se aproximar do público infantil, que ele chamava de “petizada”. Uma delas era a realização de festas, nas quais as crianças poderiam convidar outras e eram premiadas pela sua assiduidade no catecismo, que ocorria aos domingos e às quintas-feiras, às três horas da tarde (*O Lut.*, n. 6, 30/12/1928; n. 36, 28/07/1929).⁷⁵ Em alguns artigos de *O Lutador*, as festas dos “barulhentos, mas queridos petizes” foram narradas pelo sacerdote. Nesses encontros, eram servidos doces e guloseimas e distribuídos brinquedos diversos. Não raro, o padre se valia desses artigos para provocar os pastores protestantes, chamando-os por meio de apelidos para tomarem parte nos

⁷⁵ As crianças eram convocadas para o catecismo pelas badaladas do sino da Matriz, às 15 horas. Ao adentrarem na Igreja, eram divididas, meninos do lado esquerdo e meninas do lado direito, divisão que também ocorria nas demais celebrações, até mesmo com os adultos, nas missas. O catecismo possuía dois momentos distintos: no primeiro deles, o ensino doutrinário ficava a cargo dos catequistas (Irmãs Sacramentinas e Fraters) e durava cerca de uma hora. O segundo momento, mais rápido, era dirigido pelo padre Júlio Maria que, no altar do Sagrado Coração, realizava cantos e orações com as crianças (CAVALIERI, 2002, p. 47-48).

festejos e alegrar a festa, tocando instrumentos musicais e entretendo a “petizada a rir, a rir, até rebentar os botões das cuecas” (*O Lut.*, n. 37, 04/08/1929).

Outro estratégia para atrair as crianças foi o de investir em tecnologia de entretenimento, por meio do “cinema das Crianças”⁷⁶, de forma que

A alegre petizada de Manhumirim, tem o seu cinema, onde todas as quintas-feiras, passa uma hora de instrutivo e expansivo divertimento. Fitas religiosas e fitas cômicas edificam e fazem rir, sem que nunca haja cenas que não possam ser presenciadas pelos menores. Mais de 200 crianças frequentam o Cinema do Catecismo, sendo a entrada gratuita e facultada a todos. Para variar mais os assuntos e interessar mais as crianças, o Vigário mandou vir mais umas 40 fitas novas de Paris, de recente fabricação, representando cenas verdadeiramente novas e inéditas, dignas de figurar nos cinemas, os mais adiantados. Sendo o cinema exclusivamente para as crianças do catecismo, só serão aceitas as que frequentam as aulas de catecismo e apresentam cartão de ingresso que será entregue gratuitamente a cada uma delas. Os pais podem acompanhar os filhos. Serão excluídos menores desordeiros e barulhentos, para conservar o devido respeito na Igreja. O cinema infantil funciona todas as quintas-feiras das 6 e meia até 7 e meia da noite (*O Lut.*, n. 25, 12/05/1929).

As crianças (meninos e meninas) também tinham participação especial nos festejos, sobretudo nas coroações do Mês de Maria e da Festa do Coração de Jesus. Essas solenidades eram bem elaboradas: nelas, o padre Júlio Maria formava as “comissões” que eram compostas por casais da elite manhumiriense que faziam parte das associações católicas. Não raro, esses indivíduos possuíam ampla experiência na organização de festejos em geral (carnavais, desfiles, recepções, bailes), como Pedro Nolasco, José Porcino, José Martins, Manoel Nunes da Rosa, entre outros, cujos nomes em diversos momentos estão atrelados à organização de eventos, como recepções de lideranças políticas, bailes carnavalescos e torneios esportivos (*Manh.*, n. 109, 06/03/1927; n. 137, 23/10/1927; *O Lut.*, n. 23, 28/04/1929; n. 24, 05/05/1929).

Durante o mês de maio, duas meninas por dia eram escolhidas para coroar a Virgem no Altar. A indumentária era especial: “vestido branco, flutuante, largo e comprido, com mangas igualmente largas e compridas, uma coroa na cabeça e de preferência alpercatas nos pés, sendo facultativo o uso de asas” (*O Lut.*, n. 21, 14/04/1929).⁷⁷ A escolha das meninas era uma honra

⁷⁶ O cinema na Igreja teve dois períodos de funcionamento e não era de uso exclusivo do catecismo, mas atendia a todas as associações, aos seminaristas e aos alunos do Colégio Santa Teresinha e, posteriormente, ao Ginásio Pio XI. De início, funcionava na Igreja, com filmes mudos (*O Gordo e o Magro*, *Bastião*, *A culpa é do Bebê*, *Charles Chaplin*, entre outros) que eram projetados por uma máquina “Pathé Baby”. Essa fase perdurou até o final dos anos 30, quando, no início da década de 40, o padre Júlio adquiriu, de Maximiano Nunes da Rosa, dono do cinema local, uma máquina mais moderna que, instalada no Ginásio Pio XI, reproduzia séries e filmes sonoros (CAVALIERI, 2002, p. 40-41). Os presbiterianos também investiram em cinema: funcionava no pavilhão do Ginásio Evangélico, espaço utilizado também para apresentações teatrais e literárias dos alunos, exibição de shows e peças de artistas itinerantes que passavam pelo distrito. As exibições do cinema ocorriam uma vez por semana, aos sábados à noite (QUINTÃO, 2006, p. 112; BARBOSA, 2009, p. 115; OLIVEIRA, 2007, p. 37; BALMANT et al., 2016, p. 182-183).

⁷⁷ As coroações também facilitavam o proselitismo, de forma que até membros de famílias responsáveis pela introdução do protestantismo na região, como os Eller e os Sathler, compravam “tecidos especiais, enfeites e

para a família. A lista das coroadas, juntamente com o nome dos pais, era publicada em *O Lutador*. Mormente, entre as famílias escolhidas, estavam as de pessoas de denodado destaque social e econômico – prefeito, juiz, vereadores, funcionários públicos, profissionais liberais de projeção, ricos comerciantes e fazendeiros - que muito auxiliavam o padre, contribuindo com donativos para as construções e compondo as fileiras das associações. Esses indivíduos valiam-se dessa oportunidade para aumentar seu prestígio diante de seus pares, revestindo o acontecimento de grande pompa. Alguns chegavam até a contratar banda de música para acompanhar a coroadas da porta de casa até a Igreja, além de fotógrafo para registrar o ato (GUARIZA, 2003, p. 42).

Devido à importância das coroações, a partir de 1931, o padre Júlio Maria concedeu também aos meninos menores de sete anos a oportunidade de participarem do ato: trajando o uniforme do Colégio Santa Teresinha, coroavam o Cristo-Rei, na Festa do Coração de Jesus. Caberia às famílias dos escolhidos contribuir com esmolas e prêmios para a realização de leilões que ocorriam ao término da celebração (*O Lut.*, n. 124, 14/06/1931; n. 125, 21/06/1931). Ainda tratando de doações relacionadas ao envolvimento infantil, não raro, as famílias presenteavam a igreja, em nome de seus filhos, com imagens de santos padroeiros, como São Tarcísio (*O Lut.*, n. 93, 31/08/1930), e até em campanhas maiores, como na doação de aço para a produção do sino da matriz. Assim, ao conversar com um católico sobre as diversas doações, o padre foi alertado sobre

[...] um grande esquecimento. E as crianças... nossos filhinhos... porque elas não dariam um sino, um grande e belo sino... Peça, Sñr. Vigário, pelo Lutador e eu garanto em 15 dias o sino estará pago, o sino das crianças. Quem sabe mesmo? Pois bem, a lista está aberta. A lista das crianças, que querem dar um quilo de aço ou de bronze para o sino... da matriz... Faremos gravar nele o sino das crianças de Manhumirim de 1930 (*O Lut.*, n. 72, 06/04/1930).

Após a Primeira Comunhão, a criança tornava-se um católico praticante e poderia ingressar na Cruzada Eucarística, também conhecida como “Cruzadinha”. Nesta associação, ainda não havia diferenciação por sexo, e meninos e meninas, trajados de branco e com uma fita amarela atravessada ao peito, assistiam mensalmente à missa, cantavam e comungavam (GUARIZA, 2003, p. 37; CAVALIERI, 2002, p. 48; *O Lut.*, n. 3, 09/12/1928; n. 102, 11/01/1931).

As crianças compunham juntas as fileiras da Cruzada Eucarística até a adolescência. Dessa fase em diante, os papéis sociais de gênero tornavam-se mais definidos, e rapazes e moças

aviamentos” para confeccionarem vestidinhos de anjos para coroar na Paróquia de Manhumirim, roupas estas que eram emprestadas também para outras famílias de poder aquisitivo menor (SATHLER et al., 1991, p. 59-60).

eram separados. Os primeiros ingressavam nos Congregados Filhos de Maria, a “Congregação Mariana”, associação que acolhia homens adultos e jovens. Seus encontros ocorriam em conjunto com as comemorações da Pátria, no mês de setembro. Em Manhumirim, os Marianos foram fundados em 1937, possuíam sede própria (Salão dos Marianos) e tiveram forte atuação na fomentação do envolvimento masculino no combate ao laicismo (*O Lut.*, n. 5, 01/02/1942; BOTELHO, 2011b, p. 290; LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1938, folha 21, frente e verso).

A segunda associação dedicada aos jovens era voltada para o público feminino, a União Pia das Filhas de Maria. Das moças católicas, esperava-se um comportamento exemplar, seja na indumentária, seja nas relações sociais, por isso, cobrava-se o recato, o decoro e a obediência. As normas eram severas e, por certo, o ingresso na associação não era facultado a todas as jovens católicas, fomentando disputas internas, conforme assevera o padre Júlio Maria: “As Filhas de Maria em seu alvo uniforme, de cinza azul e de véu na cabeça, excitam a inveja de outras moças, nas colegas ainda não congregadas” (*O Lut.*, n. 37, 04/08/1929).

Todavia, pertencer a tal grupo trazia também alguns obstáculos à vida social, como a prática pública de esportes. Assim, pelas páginas do *Correio da Manhã*, um articulista, ao elogiar os avanços da cidade nas mais diversas áreas (econômica, social, cultural), ressaltou que:

É, enfim, Manhumirim uma cidade culta e progressista. Falta-lhe somente um Club Recreativo, o que ainda não se tornou realidade em virtude de o padre local impedir, sob alegação religiosa, que as senhoritas pertencentes as associações por ele criadas concorram, com a sua presença, para a concretização dessa aspiração dos nossos jovens. Virá, porém, ainda. A mocidade manhumiriense é progressista e vencerá o obstáculo (*C. M.*, edição 12327, 29/01/1935).

A preocupação com a adolescência e a juventude era grande. Afinal, nessas fases, moças e rapazes adquiriam maior liberdade e passavam a realizar um maior número de atividades fora de casa, como frequentar bares, praças, cinemas e festas, daí a preocupação, não só dos padres, mas também de pastores, em envolver os jovens em atividades que extrapolavam a esfera propriamente religiosa e tornavam-se de entretenimento. Assim, o uso do cinema, a criação de bandas de música e a promoção de concursos de beleza foram práticas comuns não só aos católicos, mas também aos protestantes de Manhumirim (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929; NÓRA, 1966, p. 55; CALDAS FILHO, 1999, p. 95-96; QUINTÃO, 2006, p. 112). Tais atividades não só angariavam fundos e contribuía para o funcionamento das instituições, mas também funcionavam como “válvulas de escape” que em muito auxiliavam as lideranças no controle social de um grupo em constante “ebulição”.

Na Paróquia de Manhumirim, as atuações das Filhas de Maria foram muito variadas, visto que ajudavam na distribuição e no recolhimento de assinaturas de *O Lutador*, contribuía na organização de festas e recepções, ajudavam no canto da Igreja, recolhiam e doavam donativos para as construções (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929; n. 5, 23/12/1928; n. 6, 30/12/1928; n. 68, 09/03/1930; n. 69, 16/03/1930; n. 88, 27/07/1930). Como a pureza sexual era um pré-requisito, ao casarem-se, as moças deixavam as Filhas de Maria e ingressavam no Apostolado da Oração, congregação destinada às senhoras, também conhecida como Coração de Jesus.

As senhoras possuíam um papel de destaque nos interesses católicos. Como “guardiã moral do lar”, elas contribuía no ensino dos preceitos religiosos aos filhos e ajudavam a convencer os esposos a ter uma vida católica mais constante (GUARIZA, 2003, p. 2). Em Manhumirim, o Apostolado da Oração foi uma das associações religiosas mais importantes, tanto em número de associadas (cerca de 700), como na sua atuação, recolhendo e doando donativos, auxiliando na organização dos festejos, entre outras atividades. Eram “as matronas da vossa mais elevada e fina sociedade” (*O Lut.*, n. 82, 15/06/1930), bem organizadas (diretoras, zeladoras), “com seu uniforme azul marinho e sua fita vermelha ao pescoço”, ufanavam-se de pertencerem a sua irmandade (*O Lut.*, n. 37, 04/08/1929).

No geral, o padre Lombaerde dedicava atenção especial para todas as associações, realizando até encontros e retiros espirituais específicos para cada uma delas (*C. M.*, edição 12189, 21/08/1934; *O Lut.*, n. 54, 01/12/1929; n. 73, 13/04/1930). Todavia, uma associação se sobressaía: a Liga Jesus, Maria e José (Figura 6), pois dela recebia grande apoio social e financeiro destinado à execução de suas obras e ao combate do protestantismo.⁷⁸

⁷⁸ Conhecida como Liga Católica dos Homens, essa organização foi fundada na Bélgica, em 1844, e aprovada canonicamente por Pio XI, em 1847. No Brasil, foi implantada pelos padres redentoristas holandeses, em 1902, na cidade de Juiz de Fora e, com amplo apoio do episcopado nacional, rapidamente espalhou-se pelo país. Uma das finalidades da Liga foi a de atrair o público masculino, que se encontrava arredio da vida católica, devido a um conjunto de fatores, como a racionalização da sociedade, a diminuição da força das irmandades e ordens terceira, o afastamento da maçonaria, o maior número de celebrações realizadas durante o dia, ou seja, horário de trabalho, o maior caráter clerical do catolicismo, diminuindo, assim, o espaço da atuação leiga, entre outras (GUARIZA, 2003, p. 40; AZZI, 1991, p. 165-167). Segundo o padre Júlio Maria, a obtenção do envolvimento masculino de Manhumirim, por meio da Liga, foi notável, pois, “Uns anos atrás indicava-se com o dedo e zombava do homem de caráter que tinha coragem de praticar a sua religião, de receber os Sacramentos, de rezar e de cantar publicamente; hoje indica-se o dedo e excita compaixão aquele que vive afastado da Igreja, que não comunga de vez em quando e não pertence a Liga Católica: - é uma exceção. Nossos homens de sociedade, de posição e de valor, são os primeiros a apresentarem-se a Mesa Sagrada, a cantarem na Igreja e nas procissões” (*O Lut.*, n. 191, 25/09/1932). O número de participantes da Liga Católica de Manhumirim era notável: em 1928, 350 sócios; em 1929/1930, 550 sócios; em 1931/1932, 680 sócios; em 1934, 450 sócios e em 1936, 400 sócios. A única associação que superava em número de participantes a Liga Católica era o Apostolado da Oração. Em nível de exemplo, ao analisarmos os anos de 1931/1932, a irmandade listava 730 senhoras associadas (*Liv., Tomb.* 1928-1936).

Fig. 6 – Os 300 homens da Liga Católica de Manhumirim - 1928



Fonte: *O Lut.*, n. 28, 02/06/1929.

Padre Júlio Maria já possuía experiência com a Liga Católica, pois, em sua passagem por Natal (Rio Grande do Norte), ao assumir a paróquia de S. Pedro do Alecrim, fundou a Associação na localidade. O pároco conhecia a importância da Liga para atrair o público masculino, reforçar o caráter sacramental (Comunhão) e obter apoio no embate ao que entendia como heresias (protestantismo, espiritismo, entre outras).

Já na primeira edição de *O Lutador*, a Liga Católica foi o foco das atenções. O número estampou a foto do grupo inicial dos integrantes, “homens de destaque em nossa sociedade, constitui um elemento de progresso e de dignidade”, e apontou também a finalidade da associação: a “prática leal e briosa da nossa santa religião, a defesa dos seus sagrados princípios e o realce de suas cerimônias”, além, é claro, da sua contribuição na implantação do catolicismo militante, de forma que “hoje o catolicismo de Manhumirim não é mais um catolicismo adormecido, latente, é uma fé vibrante, entusiasta, empreendedor, conquistador” (*O Lut.*, n. 1, 25/11/1928).

Na concepção do padre, ser católico não era suficiente, era “preciso ser católico praticante. E ainda não basta... É preciso ser católico militante”. Militância essa, revestida de tons apologéticos e intransigentes, que conclamava os homens a se unirem ao sacerdote para

“repelir o inimigo, persegui-lo, exterminá-lo até seus últimos esconderijos” (*O Lut.*, n. 3, 09/12/1928). Assim, a Liga funcionava como

[...] o exército de Cristo... É a vanguarda da Igreja militante. As proezas deste exército não se contam mais. Os protestantes delas devem tomar nota, pois tem sido a derrota da seita de Lutero. Manhumirim, um ano atrás, era o pedestal de Lutero. Hoje Lutero jaz na lama [...]. É a grandiosa obra que soube realizar a Liga entre nós, com desassombro, mostrando aos inimigos da religião e da pátria, que a fé católica está ainda viva (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929).

A Liga Católica de Manhumirim foi fundada em setembro de 1928 e foi agregada canonicamente junto à Liga Central no Rio de Janeiro, em 1929 (*O Lut.*, n. 21, 14/04/1929; n. 35, 21/07/1929). A associação reunia centenas de homens distribuídos em um bem estruturado organograma: “o cordão dos membros da Diretoria é amarelo – o dos Prefeitos e vice-prefeitos é vermelho – o dos sócios é verde” (*O Lut.*, n. 35, 21/07/1929). Sua organização interna era tamanha que possuía até um programa de apoio financeiro aos membros, a “Beneficente e a Previdente da Liga Católica”, cuja finalidade, no caso da Beneficente, seria ajudar “os sócios pobres e enfermos durante as moléstias ou na falta de trabalho” (*O Lut.*, n. 131, 02/08/1931) e, no caso da Previdente, seria auxiliar a viúva ou os filhos na ocasião da morte dos sócios (*O Lut.*, n. 136, 06/09/1931).

Como católicos denodados, os membros da Liga reuniam-se em encontros semanais, cuja participação era “estimulada” ou, ao menos, a ausência era notada, por meio de chamadas públicas dos sócios, realizadas pelos prefeitos das sessões (*O Lut.*, n. 66, 23/02/1930). A Liga também ajudava a compor o coro da Matriz, e seus membros participavam de missas especiais – “A Festa dos Homens” -, cujo momento especial era a comunhão: “longas e intermináveis eram as duas filas de homens, dignos, briosos, que tiveram a peito mostrar publicamente, perante Deus e perante a sociedade que são católicos, católicos de fé e de convicção, católicos praticantes e militantes” (*O Lut.*, n. 95, 14/09/1930).

Diante do sucesso da atuação da Liga, padre Júlio Maria a ramificou por sua paróquia (Liga Católica de Jequitibá e de Durandé) e foi convidado pelo bispo, D. Carloto Távora, a implantá-la em outros locais da diocese, como Inhapim e até em Caratinga, sede do bispado (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929; n. 52, 17/11/1929; n. 188, 04/09/1932).

Cabe também ressaltar que a Liga Católica potencializou ainda a criação de mais uma associação na cidade, a Conferência São Vicente de Paulo, que, apesar de não estar submetida diretamente à autoridade da Igreja Católica, tinha o padre Júlio Maria como seu presidente de

honra e principal fomentador. Dessa forma, em janeiro de 1931, o sacerdote alertava aos liguistas:

É de indispensável necessidade fundar em Manhumirim às Conferências de S. Vicente de Paulo, com o fim de auxiliar os nossos pobres abandonados. [...]. Temos já a Liga Católica, que procura suavizar a sorte dos seus sócios. É um primeiro passo... convém ir além. Devemos ajudar também os pobres que não pertencem a Liga, sejam eles protestantes ou espíritas; a caridade é universal [...]. Convém, pois, entre os sócios da Liga Católica, destacar uns 20 homens, de sociedade, de caridade e de boa vontade, que se reúnam e tomem o compromisso de serem os anjos da guarda dos pobres e dos aflitos. Lanço hoje a ideia, no meio dos meus 550 homens da Liga (*O Lut.*, n. 103, 18/01/1931).

Assim, meses depois, foi oficialmente fundada a Seção dos Vicentinos “Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento de Manhumirim”. Composta por membros de destaque da Liga Católica local, a Seção contribuía no auxílio material e espiritual aos necessitados (roupas, alimentos, cobertores, remédios). A Associação teve participação ativa na fundação de um asilo e depois de um hospital, instituições que atendiam a todos, indiferente à orientação religiosa.⁷⁹

As associações religiosas permitiram ao padre Júlio Maria “conquistar” apoio popular e “solidificar” a identidade católica, obtendo dos fiéis coesão e militância. Esse apoio da população foi essencial, pois, sem isso, dificilmente o pároco teria obtido sucesso nas ações que desenvolveu nos dezesseis anos que viveu em Manhumirim. Ao lado das associações, outro instrumento de grande valia foi o jornal *O Lutador*, afinal, era por meio dele que grande parte do embate polêmico com grupos opositores se desenvolveu e por ele também eram divulgadas as realizações católicas da paróquia.

⁷⁹ Desde meados de 1931, o padre Júlio Maria já manifestava, pelas páginas de *O Lutador*, o interesse de “levantar em breve [...] um Asilo para os nossos pobres” (*O Lut.*, n. 127, 05/07/1931). Essa iniciativa foi implantada com o apoio direto dos Vicentinos que, ao comemorar a festa anual da associação em 1932, por meio do presidente do grupo, Dr. Ernesto Babo, propuseram ao padre a “fundação de um Asilo para os pobres”, iniciativa que foi publicada no Relatório Vicentino, descrita como “nossa primeira preocupação será mandar construir o Asilo de S. Vicente de Paulo” (*O Lut.*, n. 182, 24/07/1932; n. 183, 31/07/1932). A associação agiu rápido e adquiriu um imóvel no qual funcionava um Centro Espírita em vias de desativação, compraram também um terreno contíguo (BOTELHO, 2011b, p. 263). As intervenções no imóvel (adaptação, ampliação) foram realizadas durante o ano de 1933 e contaram com a doação de vários comerciantes da cidade (entre eles: Tostes & Cia; Fraga Irmão & Cia; Semi Abi Samara & Irmão; Félix Fonseca & Cia; Nolasco & Cia; Irmãos Barreto; Rabello & Irmão; Frossard & Cia). Concorreu ainda no auxílio, o Circo de Berlim que, em passagem pela cidade, realizou um espetáculo em benefício da obra (*O Lut.*, n. 7, 12/02/1933; n. 49, 03/12/1933). Em 1934, foi inaugurado o Asilo São Vicente de Paulo, instituição que, já no seu primeiro ano de funcionamento, contava com “35 asilados pobres” (LOMBAERDE, 1934, folha 17, verso; *O Lut.*, n. 80, 08/07/1934).

O embate identitário por meio de artigos polêmicos

Ainda no intuito de obter apoio social, outra estratégia utilizada pelo padre Júlio Maria de Lombaerde foi a de travar um embate direto ao protestantismo, seja por meio da publicação de artigos em jornais locais e de livros polêmicos e/ou apologéticos, ou ainda pela realização de conferências públicas. Enfim, tais medidas visavam não só derrotar seus opositores, descreditando-os perante a população, mas, de forma concatenada com a criação de associações leigas, objetivava também uma maior definição identitária dos católicos, evidenciando as diferenças e oferecendo a eles um “inimigo” real, próximo, que precisava ser combatido não a distância, mas dentro do espaço da cidade.

Padre Lombaerde possuía boa experiência no jornalismo, pois, antes de vir para o Brasil, chegou a dirigir a revista *Le Messenger*, do Instituto da Sagrada Família, em Grave, na Holanda (CAVALIERI, 2002, p. 43). No Brasil, nas paróquias por onde passou, também ficou notável por combater grupos religiosos “opositores” por meio dos periódicos, como fez em Natal, Rio Grande do Norte (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929). Em Manhumirim, o objetivo principal de padre Júlio Maria foi fundar um seminário para a formação de padres, todavia tal empreendimento não o impossibilitou de atuar no campo jornalístico. Na verdade, até contribuiu, provendo auxiliares, no caso, os seminaristas e os irmãos coadjutores, para trabalhar na tipografia e na distribuição do impresso. No número de abertura de *O Lutador*, lançado no dia 25 de novembro de 1928, com uma tiragem de 300 exemplares, o sacerdote expôs alguns dos motivos que o levaram a fundar o periódico:

Durante as festas Marianas de 1928 os protestantes distribuíram um desafio, exigindo, -note bem-, não pedindo, um texto da Bíblia que provasse diversas verdades professadas pelos católicos e negadas por eles. Respondi de chofre, porém dispondo apenas das colunas de um pequeno “Semanário” *O Manhumirim*, foi-me impossível publicar todas as respostas; e as que foram publicadas, em consequência do pouco espaço, foram de tal modo cortadas que muitas vezes, perderam a força de uma argumentação cerrada e irrefutável (*O Lut.*, n. 2, 02/12/1928).

De fato, os primeiros debates relacionados ao “Desafio” foram publicizados por meio do *Manhumirim*, em uma coluna intitulada *Seção Paga*, na qual polemizava com alguns pastores presbiterianos, como Júlio Camargo Nogueira e Juvenal Vieira Baptista, que replicavam, na mesma seção, usando o título *Na Defesa*, as acusações e as respostas ao desafio (*Manh.*, n. 176, 20/08/1928; n. 190, 16/12/1928; n. 192, 30/12/1928).⁸⁰

⁸⁰ Caldas Filho (1999), ao analisar os métodos evangelísticos que levaram ao notável crescimento presbiteriano no Leste de Minas, sobretudo na região de Alto Jequitibá e proximidades, elencou algumas estratégias, como: culto nas casas, hinologia, evangelização pessoal, entre outras. Contudo, em sua pesquisa, o autor concluiu que os pastores não trabalharam “com os populares ‘folhetos’, método muito conhecido e praticado pelos evangélicos,

Cumpra ressaltar que os presbiterianos locais se valeram do embate polêmico como uma estratégia institucional, aprovada pelos integrantes da igreja, de forma que a Sessão da Igreja, composta por membros de destaque (pastores, presbíteros e diáconos), recomendava “auxiliar as despesas de publicação no Manhumirim na polêmica religiosa ora mantida” (SOUZA, *Ata 43*, 28/12/1928), o que gerava custos, pois, “pelo Sr. Alfredo Breder, sabe-se que as publicações da polêmica religiosa pelo ‘O Manhumirim’ ficaram em 405\$000” (NOGUEIRA, *Ata 45*, 23/02/1929).

Assim, objetivando maior espaço para as suas argumentações, no final de novembro de 1928, foi criado, com aprovação eclesiástica, o jornal *O Lutador* “exclusivamente religioso, polêmico e apologético” (*O Lut.*, n. 152, 27/12/1931). Desde a sua fundação, o jornal teve como principal apoiador e incentivador o bispo D. Carloto Távora, que doou para o padre Júlio Maria os equipamentos da antiga tipografia da diocese que estavam alocados na cidade vizinha, Manhuaçu (AZZI, 1991, p. 162). A máquina tipográfica era rudimentar, imprimia apenas uma página por vez, e todo o trabalho era realizado pelos membros do seminário, “os únicos que se dedicavam à sua composição e a impressão, sem sequer o auxílio de um tipógrafo” (*O Lut.*, n. 7, 06/01/1929).

O jornal era composto em três dias e a impressão era realizada em dois. Nos anos iniciais, quase toda a composição ficava a cargo do sacerdote, sobretudo a parte polêmica, de

por um motivo óbvio: o índice de analfabetismo daqueles tempos era bem maior que o de hoje” (CALDAS FILHO, 1999, p. 50). Para embasar sua afirmação, o autor se valeu de um relatório da Escola Dominical de 1944, da Igreja de Alto Jequitibá, no qual, para os 362 alunos presentes, só havia 82 bíblias, o que atestaria um número pequeno de leitores. Apesar de concordarmos com Caldas Filho sobre a alta taxa de analfabetismo na primeira metade do período republicano, que por certo dificultava a leitura do material disseminado, discordamos que o número de analfabetos, ao menos, entre os presbiterianos fosse sobremodo elevado a ponto de inviabilizar o trabalho, pois muitos sabiam ler, como nos informa o *Relatório Anual* de 1925, redigido pelo pastor Juvenal Vieira Baptista: Igreja Presbiteriana de Manhumirim, 89% dos 211 membros adultos e 71% dos 105 membros menores sabiam ler; Na Igreja de Durandé, 84,7% dos 133 adultos e 79,7% dos 126 menores eram alfabetizados; já em Espera Feliz, o número de pessoas que sabiam ler chegava a 97% dos 67 membros adultos da igreja (BAPTISTA, 1925, p. 38). Discordamos também de que os presbiterianos locais não se valeram dos folhetos como estratégia proselitista, pois foi a distribuição de um deles, em maio de 1928, que impulsionou em grande parte os atritos com os católicos liderados pelo padre Júlio Maria. Na verdade, a utilização de folhetos foi prática muito usual na região, como atestam artigos publicados em *O Puritano*, sobre a atuação do pastor Annibal Nóra, que não só distribuía, mas também redigia alguns desses impressos (*O Purit.*, n. 744, 19/03/1914; n. 990, 13/02/1919). Por certo, Nóra foi o primeiro pastor local a utilizar essa forma de abordagem. Inclusive, ao comemorar um decênio na direção da igreja local, Nóra publicou a lista dos folhetos que distribuiu até aquele ano. As publicações iniciaram-se em 1910, com 1000 exemplares do folheto “*A Palavra de Deus*”. Em 1911, foram publicados “*A Santa Missa*”; “666”; “*A Confissão Auricular*” e “*As Escrituras e seu livre exame*”, todos com 4000 exemplares cada. A relação prossegue de 1915 a 1918, citando, entre edições e reedições, cerca de 12 títulos. Enfim, só nos primeiros dez anos de atuação de Nóra, foram distribuídos, no mínimo, cerca de 42 mil folhetos (NÓRA, 1918, p. 6-7). A prática iniciada por Nóra teve continuidade sob o pastado de Cícero Siqueira. Desse modo, ao tomarmos como exemplo o ano de 1933, no qual o pastor também publicou um folheto autoral (SIQUEIRA, *Bol.*, n. 157, 10/09/1933), a “comissão de literatura distribuiu 1012 folhetos” e a “comissão de convites [...] distribuiu 1200 impressos” (SIQUEIRA, 1933, p. 14).

forma que “era quase exclusivamente o Pe. Júlio quem o enchia com as crônicas do Ex-Pastor Ouriço, a meter o rebenque nos protestantes” (*O Lut.*, n. 1, 04/01/1942). Com o crescimento do jornal, o padre passou a contar com o auxílio de frades (alunos mais avançados), como João Machado, José Batista de Lima (pseudônimo de Zeferino) e Antônio Afonso de Miranda (pseudônimo F. M.), tanto na composição quanto na direção do jornal.

O posto de chefe da tipografia foi ocupado desde os momentos iniciais pelo frei Pio Teixeira. A produção envolvia todos os alunos: os menores auxiliavam na dobra e colagem; os que tinham letra bonita cuidavam do endereçamento; os mais fortes transportavam os pesados volumes até os Correios. Já a distribuição, no âmbito da cidade, era feita na porta da igreja Matriz, após as missas dominicais, ou em domicílio, com o auxílio de alunos, padres coadjutores e até das jovens que integravam as fileiras das Filhas de Maria.

Já a propagação do jornal para outras cidades da diocese e até para outros estados estava a cargo dos irmãos coadjutores, como frei Boaventura, que atuavam como propagandistas de *O Lutador*, colhendo assinaturas em diversos pontos do país e, de tempos em tempos, retornando à “Casa Mãe” com o resultado das vendas (MIRANDA, 1957, p. 278; CAVALIERI, 2002, p. 43-45; *O Lut.*, n. 5, 23/12/1928; n. 106, 08/02/1931; LOMBAERDE, *Carta*, 25 abr. 1941).

Além de se tornar um gerador de divisas (assinaturas, propagandas comerciais), que muito contribuía para que o padre Júlio Maria desse prosseguimento às construções da Igreja, o jornal concorreu também, por meio do seu caráter polêmico e apologista, para a formação e sedimentação da identidade católica, tanto que o pároco aconselhava aos católicos:

[...] espalhai *O Lutador*, jornal combativo de primeira linha, na defesa da nossa santa religião, desbaratando os inimigos pela lógica e firmeza dos seus argumentos religiosos, bíblicos e científicos como – quando é preciso pelo chicote do sarcasmo e do ridículo, com que desvenda os manejos heréticos dos adversários. Lede *O Lutador* e passai aos outros: conservai-o, pois contém uma mina de preciosas informações, para o presente e para o futuro (*O Lut.*, n. 17, 17/03/1929).

A expansão de *O Lutador* foi rápida. Dessa forma, a sua sexta edição já comemorava o seu sucesso, por meio de uma charge (Figura 7) que seria utilizada também em exemplares posteriores (*O Lut.*, n. 43, 15/09/1929; n. 58, 29/12/1929; n. 152, 27/12/1931).

Fig. 7 – Charge de *O Lutador*

Fonte: *O Lut.*, n. 43, 15/09/1929.

Assim, nove meses após o lançamento da primeira edição, padre Lombaerde comemorava: a “tiragem semanal é hoje de 2.200 números, e breve, [...] esta tiragem será de 3000 exemplares. Não é, pois, exagero dizer que *O Lutador* é lido hoje por mais de 5000

peessoas” (*O Lut.*, n. 43, 15/09/1929). Em 1933, o padre informava aos seus leitores a aquisição de uma nova máquina:

Até hoje era ele impresso numa máquina velha, que já estava encostada há anos, e que lhe ofereceu de presente o querido bispo D. Carloto Távora. A velha máquina é uma relíquia. Gemeu até não poder mais; [...]. Na ocasião da revolução de 1930, como *O Lutador* é da gema dos revolucionários, os capangas, inimigos da Nação, da Religião e do Lutador, enforcaram a velha máquina, quebraram-na a pau e arrastaram-na até a cadeia pública, onde ficou presa um mês, [...]. Enfim libertada, foi concertada e continuou com nova coragem a sua vida agitada, chegando a tirar os seus 4000 números, por semana. Pobre máquina! [...], ficou [...] fraca, não dando mais conta do serviço. Eis que em janeiro passado, graças a economia do velho Lutador, foi possível comprar uma máquina nova, grande, bonita, formidável. É uma rotativa Marinoni autêntica, e lá vai imprimindo com calma e pachorra os 4.200 números semanais do “*O Lutador*”. [...]. O Lutador [...] continuará, pois, a lutar pela verdade. Só si o carregarem de novo para a cadeia!... Será mais difícil, pois, não pesa menos de uns 2000 quilos (*O Lut.*, n. 17, 23/04/1933).

Uma das características de *O Lutador* foi a sua constância, afinal, desde seu lançamento, sua produção praticamente não foi interrompida, exceto por um breve período, no final de 1930, quando foi empastelado por opositores do padre Júlio Maria e, por cerca de dois meses, ficou fora de circulação, mas retornou em janeiro de 1931. Apesar dessa interrupção, o crescimento do jornal foi consecutivo, de forma que, ao comemorar “14 anos de luta”, em 1942, a manchete de capa foi: “Aos meus 19.000 assinantes e talvez 100.000 leitores” (*O Lut.*, n. 1, 04/01/1942) e, na ocasião da morte do fundador, a tiragem ultrapassava 22.000 exemplares semanais (*O Lut.*, n. 2-3, 21/01/1945). De forma provocativa, o sacerdote Lombaerde atribuía parte desse sucesso à polêmica travada com os pastores protestantes, pois sugeria que

Cada pastor devia tornar-se propagandista do “*O Lutador*”, como certos pastores conhecidos por mim, que mandam todas as semanas comprar o jornal e o leem do princípio ao fim, fazendo caretas, mímicas e comentários, mas engolindo a pílula, por amarga que seja (*O Lut.*, n. 14, 02/04/1933).

Os ataques polêmicos concentravam-se nos grupos protestantes locais (presbiterianos, batistas e evangelistas) e objetivavam, por meio da coluna *Respostas Irrefutáveis ao Desafio Protestante*, argumentar contra os 20 pontos colocados pelos protestantes, que exigiam que o padre comprovasse com citações da Bíblia temas discordantes entre as denominações.⁸¹

⁸¹ O folheto foi reproduzido pelo sacerdote, no final de janeiro de 1929: “Eis pois a folha espalhada em Manhumirim no fim do mês Mariano de 1928. DESAFIO AO P. JÚLIO MARIA – Exige-se do Revmo. Padre: 1º Um texto da Escritura provando que devemos orar à Virgem Maria. 2º Um texto da Bíblia que prove que Maria foi concebida sem pecado. 3º Um texto da Escritura que prove que S. Pedro não tinha esposa. 4º Um texto da Escritura que prove que os ministros da religião não devem casar-se. 5º Um texto da Escritura que prove que S. Pedro foi bispo em Roma. 6º Um texto da Escritura que prove que o papa é vigário de Cristo e sucessor de S. Pedro. 7º Um texto da Escritura que prove que os padres podem perdoar os pecados. 8º Um texto da Escritura que prove que o vinho na Ceia do Senhor, deve ser tomado apenas pelos padres. 9º Um texto da Escritura que prove a existência da missa romana. 10º Um texto da Escritura que prove que os padres têm o poder de mudar o pão em – corpo, sangue, alma, e divindade de Jesus Cristo. 11º Um texto da Escritura que prove que há sete sacramentos. 12º Um texto da Escritura que prove que o uso de imagens foi recomendado por Cristo ou por seus apóstolos. 13º

Ainda em 1929, no final de março, padre Júlio Maria criou outra coluna, a *Crônica do Pastor Ouriço*, e passou a valer-se desse pseudônimo para polemizar com os “rivais” de forma mais sarcástica. Já na apresentação, o aspecto cômico-agressivo prevaleceu para narrar a vida pregressa do “novo repórter”,

Nasci na religião católica, apostólica, romana, porém aos 20 anos, casei com a filha de um protestante batista... e para comprar a moça, vendi minha fé e, sem acreditar no protestantismo, virei protestante para receber o cobre do sogro. Fui batizado no rio Jordão (era um esgoto da casa do meu sogro). Li a Bíblia de cabeça para baixo, sem nada compreender; entretanto os outros acharam-me uma inteligência inspirada (mal sabia ler neste tempo) e acharam que eu faria um ótimo Pastor. Assim proposto, assim foi feito. Comprei um fraque e uma gravata, o taberneiro do canto emprestou-me um caixão de kerozene, e eis-me Pastor explicando a Bíblia, que eu chamava *Bribria*, e em troca da minha eloquência ganhava meus 400\$000 por mês, boas coletas, uns dízimos, mais uma entrada para a propaganda [...] (*O Lut.*, n. 19, 31/03/1929).

Os embates polêmicos travados via *O Lutador* não se restringiam aos protestantes, pois o jornal polemizou também com espíritas e divorcistas de renome, como Fred Figner e Heitor Lima (*O Lut.*, n. 125, 21/06/1931; n. 39, 24/09/1933)⁸². Entre novembro e dezembro de 1929, efetivou-se o rompimento do padre Lombaerde com, até então, um grupo de aliados, que, apesar de serem maçons, auxiliavam o sacerdote nos diversos empreendimentos realizados por ele. Doravante, a polêmica com membros da maçonaria local passou a estampar as páginas dos jornais *Manhumirim*, *Jequitibá* e *O Lutador*.

No segundo semestre de 1934, padre Júlio Maria de Lombaerde fundou um novo jornal, o *União e Ação*, dedicado a cobrir os assuntos locais, visto que *O Lutador* havia se expandido muito e, por isso, não deveria mais abordar questões exclusivas ao âmbito de Manhumirim. Daí

Um texto da Escritura que prove a existência do purgatório. 14º Um texto da Escritura que prove que há mais de um mediador. 15º Um texto da Escritura que prove que devemos orar pelos mortos. 16º Um texto da Escritura que prove que devemos jejuar nas sextas-feiras. 17º Um texto da Escritura que prove que o batismo lava do pecado original, faz cristãos e filhos de Deus, herdeiros do reino de Deus. 18º Um texto da Escritura que prove que as crianças que morrem sem batismo vão a um lugar chamado limbo e que prove que tal lugar existe. 19º Um texto da Escritura que apoie o batismo de sinos. 20º Um texto da Escritura que prove que um homem deve ser perseguido e amaldiçoado por haver abandonado conscienciosamente a religião em que nasceu e aceitado a religião de Jesus Cristo. Se porventura S. Revma. não apresentar estes textos fica perante o respeitável povo manhumiriense, provado que S. Revma. não conhece a Bíblia Sagrada, ou que a religião tão ardorosamente pregada não é bíblica, ou prova os dois pontos, isto é, que S. Revma. não conhece a Bíblia e sua religião não é verdadeira. (Um Crente). Pois bem, provarei ao tal Crente, sem crença, que não é outro, senão o Pastor fugitivo Otávio de Souza, que o sacerdote católico conhece a Bíblia, mil vezes melhor que os protestantes, que a religião católica é a única religião bíblica e a única verdadeira” (*O Lut.*, n. 10, 27/01/1929).

⁸² Em nível local, poucas vezes o padre Júlio Maria explicitou a atuação de espíritas. Em *O Lutador*, encontramos menções rápidas à atuação desse grupo em Alto Jequitibá (*O Lut.*, n. 177, 19/06/1932) e em Manhumirim, como a afirmativa que “as sessões espíritas no Izidoro já foram florescentes” (*O Lut.*, n. 31, 30/07/1939). No *Livro de Tombo*, as menções também foram poucas, a exemplo do relatório referente aos anos de 1931/1932, no qual o padre informou que “o espiritismo não tem adeptos notórios, nem reuniões” (Lombaerde, *Liv. Tomb.*, 1933, folha 15, verso). Em nível geral, os ataques ao espiritismo foram constantes e se deram por meio de artigos intitulados “Os Segredos do Espiritismo”, “O Maldito Espiritismo” ou “O que é o Espiritismo”, manchetes que estamparam a capa de diversas edições do jornal, principalmente entre 1929 e 1931.

por diante, apesar de não se extinguir, as polêmicas relativas ao contexto da paróquia/cidade diminuiriam consideravelmente em *O Lutador*.

Na medida que o embate se acirrava, os periódicos, enquanto suportes que materializavam as concepções dos grupos envolvidos, também eram estigmatizados, de acordo com os interesses que representavam. Assim, padre Júlio Maria aconselhava ao católico:

[...] que tem um pouco de brio religioso e de respeito à religião que professa, não deve tomar assinaturas de jornais anticatólicos [...]. Há jornais protestantes, espíritas, ateus, maçônicos. Não é preciso enumerá-los mais, pois já nos são por demais conhecidos pelos seus redatores-proprietários e pelos artigos antirreligiosos que publicam. Católicos, não renovai estas assinaturas, nem comprai números avulsos de tais jornais [...] (*O Lut.*, n. 55, 14/01/1934).

Dessa forma, o jornal *Manhumirim*, que, antes do embate, era caracterizado pelo padre Júlio Maria como “o nosso *Manhumirim*, bem editado e de orientação católica” (*O Lutador*, 1928, n.1), tornou-se, por ser o porta-voz de elementos destacados da maçonaria, como políticos e até lideranças protestantes, o “orgam maçônico local” (*O Lut.*, n. 64, 18/03/1934), cuja característica mais destacada pelo sacerdote era o fato de ser um “jornal anticatólico” (*O Lut.*, n. 73, 20/05/1934).

Todavia, o jornal *Jequitibá*, devido ao fato dos seus contribuintes se envolverem mais na polêmica, visto dar voz a pastores e líderes do Ginásio Evangélico, foi o mais estigmatizado. Padre Júlio Maria o caracterizava como “jornal protestante” (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929) e “indesejável pasquim” (*O Lut.*, n. 43, 15/09/1929). Por meio de comparações, Padre Júlio questionava a qualidade do periódico rival. Assim, ao debater com o diretor do Ginásio Evangélico, afirmou que “*O Lutador*, meu caro Sr. Thomaz, não é como o seu ‘*O Jequitibá*’, um panfleto que diz frases ocas, sem nada provar, é um jornal sério, que pode provar tudo que assevera” (*O Lut.*, n. 29, 09/06/1929). Ou, ao polemizar com um professor do referido colégio, apontou: “*O Lutador*, agrada, instrui e desperta, enquanto o seu ‘*O Jequitibá*’ faz bocejar e dormir” (*O Lut.*, n. 34, 14/07/1929).

Ainda nesse “jogo de comparações”, por vezes, o padre Júlio Maria publicava contribuições, como “Cartas Abertas” e “Cartas da Roça”, enviados por um suposto assinante de *O Lutador*, morador da região, Rolando Saraiva. Em geral, o contribuinte elogiava o jornal católico e atribuía aspectos negativos ao jornal protestante. Assim narra, em uma de suas cartas: “temos apreciado muitíssimo *O Lutador*, tanto mais que agora, em Jequitibá, veio a luz um pasquim. Meu Deus! Que digo? Pasquim?... Oxalá recebesse o nome de pasquim! Digamos então... um cartaz em que se registram todas as últimas palavras de loucos celebres” (*O Lut.*, n.

39, 18/08/1929). Esses atributos depreciativos eram referendados pelo padre: “o amigo tem razão: o tal jornal protestante de Jequitibá não passa de papel sanitário, que só serve para esse fim” (*O Lut.*, n. 48, 20/10/1929).

De forma semelhante, *O Lutador*, enquanto instituição, não passava ileso aos ataques. Assim, seus adversários o taxavam de “um jornaleco” (*C. M.*, edição 11891, 06/09/1933), “jornalzinho” (*C. M.*, edição 12903, 03/12/1936), ou denunciavam o envolvimento político com facções rivais ao poder constituído: “*O Lutador*, orgam oficial da corrente perremista no município” (*Manh.*, n. 389, 07/05/1933; n. 394, 11/06/1933). Os ataques alcançaram o novo jornal católico da cidade, fundado em 1934, descrito pelos opositores do sacerdote como “O jornaleco *União e Ação*” (*Manh.*, n. 598, 07/11/1937).

O Lutador, na concepção do padre Júlio Maria, representava a coesão católica, a unidade dos fiéis em torno das diretrizes traçadas por ele, entre elas, o embate aos protestantes e maçons, de forma que “*O Lutador* é apenas o eco do sentimento popular atrás dele; em redor dele, está a população inteira de Manhumirim, unida, forte, decidida. Aqui, *O Lutador* não é simplesmente um jornal, é a população inteira” (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929).

O jornal *O Lutador* ajudou a compor, ao lado das associações religiosas e das edificações, as principais “armas identitárias” utilizadas pelo sacerdote na disputa pelo campo religioso de Manhumirim, pois davam visibilidade e ajudavam a sedimentar o sentimento de pertença entre os católicos, de fazer parte de um grupo, com características bem definidas e em oposição a outras agremiações taxadas de inimigas. Diante da importância dos registros contidos em *O Lutador*, valemo-nos dele, em maior parte, para analisarmos os aspectos identitários que caracterizaram o embate travado por católicos e acatólicos em Manhumirim, após a chegada do padre Júlio Maria na localidade.

A marcação da diferença entre católicos e acatólicos

O espaço urbano não é simplesmente um palco ou um mero pano de fundo, mas contribui ativamente, entre outras coisas, pelos contatos sociais que possibilita, para moldar o curso do desenvolvimento histórico daqueles que habitam seu domínio. Por esse motivo, as cidades oferecem uma riqueza comportamental enorme.

Manhumirim, nas décadas de 1920 e 1940, era definida por seus habitantes como “cidade comercial por excelência” e “um grande centro de cultura” (*Manh.*, n. 571, 11/04/1937).

Nos momentos festivos, ganhava características de cidade “cosmopolita, em que raças as mais diversas, classes sociais as mais variadas, aparecem na cidade, dando-lhe vida, movimento, alegria, entusiasmo” (*Manh.*, n. 641, 18/09/1938). Dessa forma, a cidade atraía pessoas das mais variadas origens, e tamanha diversidade caracterizava o município como um verdadeiro “mosaico cultural”, pois diferentes indivíduos traziam diferentes valores, sobretudo, os religiosos (CLÍMACO, 2007, p. 18).

Ao nos aprofundarmos na representatividade da figura de um mosaico, constatamos que, ainda que forme um todo complexo – uma imagem - seu resultado é composto por diversos fragmentos que possuem particularidades em relação aos demais. De forma semelhante, interpretamos o papel dos diferentes indivíduos que compunham o quadro social de Manhumirim que, apesar de compartilharem, em um determinado recorte temporal, o mesmo espaço urbano e até possuírem traços semelhantes entre eles, reconheciam suas diferenças e suas marcas de identidade, como condição social, origem étnica e opção religiosa. Dessa forma, os conflitos político-religiosos estudados nesta tese demonstram que a cidade sediou uma luta de identidades, o que ficou evidenciado nos escritos do padre Júlio Maria de Lombaerde, que dividia o mundo social do qual fazia parte em dois blocos díspares, separando a sociedade manhumiriense em categorias distintas de habitantes: católicos e acatólicos. Assim, o pároco asseverava que,

Em Manhumirim, quem é católico, o é de fato, ou se afasta ao longe, para entrar nas fileiras do ateísmo. Entre nós não há mais indiferentes. Há os dois grupos: os católicos e os acatólicos; os amigos de Deus e da religião e os seus inimigos jurados, por todos conhecidos. [...]. Enquanto não se realizar numa paróquia a separação do elemento bom e do perverso, dos praticantes e dos indiferentes, não pode haver progresso espiritual, nem vida cristã séria. [...]. A seleção é de absoluta necessidade... É preciso definir-se, ou em favor de Cristo, [...] ou contra ele, declarando-lhe guerra. Em questão religiosa a neutralidade é impossível... é um crime [...] (*O Lut.*, n. 191, 25/09/1932).

Nesse sentido, Goffman (1988, p. 5) informa que a sociedade estabelece meios de identificar e caracterizar as pessoas, promovendo hierarquias. É mediante a diferenciação social que as classificações dessas diferenças são vivenciadas nas relações entre os indivíduos e os grupos. Os processos classificatórios são centrais na vida social e as suas principais formas são as que dividem a estrutura social em torno de oposições binárias, como ricos e pobres, locais e forasteiros, masculino e feminino, “nós e eles” (SILVA, 2000, p. 82; WOODWARD, 2000, p. 12-14).

Ao tratarmos de identidade, um dos aspectos que se sobressai é o fato dela ser relacional, ou seja, marcada pela diferença. Identidade e diferença são processos de interação social e, por isso, estão sujeitas às relações de poder. E não convivem de forma harmoniosa, mas são

disputadas (SILVA, 2000, p. 82). Os atores sociais envolvidos no conflito manhumiriense empregavam, em seus textos e artigos, um sistema de classificação baseado na diferença, ou seja, naquilo que separava uma identidade da outra, estabelecendo definições, fronteiras. Essa separação supõe e, ao mesmo tempo, afirma e reafirma as relações de poder. As “delimitações” não só separam as “diferenças”, mas também as evidenciam, de forma a justificar a necessidade das fronteiras (BAUMAN, 2009, p. 76).

Dessa forma, a identidade de um grupo ou de um indivíduo é construída na sua vida cotidiana, nas relações sociais que estabelece, nos locais que frequenta, e se evidencia por meio das oposições e contrastes com outros grupos ou indivíduos. Assim, a definição do que é certo, do que é normal, depende, antes de tudo, da definição do que é errado ou anormal e, por isso, são as diferenças que permitem reconhecer uma pessoa como dessemelhante ou oposição (SILVA, 2000, p. 83-84; WOODWARD, 2000, p. 39). Padre Júlio Maria de Lombaerde demarcava, em seus artigos, a “diferença” entre católicos e acatólicos, para além das crenças, pelo portar-se em público e pelos locais que frequentavam. A cisão entre os grupos estava concretizada e era facilmente constatada, pois

Felizmente em Manhumirim a separação do trigo e do joio está feita; e em qualquer lugar ou casa, sabe-se imediatamente qual a religião que as pessoas professam. Católicos na igreja. Maçons no Guarany. Protestantes no seu templo. Ao passarem nas ruas da cidade pode-se como ler na testa qual a crença que cada um professa. O Católico cumprimenta sorrindo. O protestante inclina a cabeça. O maçom faz uma careta. [...]. Avante, queridos católicos; não se importem com meia dúzia de dissidentes – são uma gota d’água no oceano... e qual o peixe que nadando na imensidade do oceano, se incomoda com um balde d’água que alguém dali retira? (*O Lut.*, n. 138, 20/09/1931).

Ser católico militante em Manhumirim era participar ativamente da vida religiosa: Sacramentos, missas, festas religiosas, procissões, doar donativos para as obras, fazer parte das associações; era demonstrar de qual grupo fazia parte, ostentando inclusive elementos distintivos, como imagens, véus e cordões, botões, fascículos de *O Lutador* e folhetos dos eventos festivos; era fazer parte de um grupo considerado por seus adeptos como superior, como a maioria; enfim, pertencer à “única religião verdadeira” (*O Lut.*, n. 1, 25/11/1928). Por isso, em diversos artigos, encontramos o pároco orientando seus fiéis a portar objetos que os distinguíssem dos protestantes.

Como exemplo dessa orientação, citamos um artigo, no qual é recriado um diálogo entre o articulista, Pastor Ouriço, e Pancrácio, um ex-protestante que aderiu ao catolicismo e ingressou na Liga Católica. No decorrer da conversa, Pancrácio apresenta ao pastor Ouriço o distintivo da Liga, o “belo botão, centro branco com as iniciais J.M.J, cercado de azul com

letreiro dourado: LIGA CATÓLICA – MANHUMIRIM”. Ao final do diálogo, eles chegam à conclusão: “protestante anda com a Bíblia debaixo do braço, para mostrar sua revolta e seu fanatismo, porque nós não havíamos de mostrar que somos católicos?”. Por isso, aconselhavam que cada católico “tenha a sua insígnia, e quem não tiver é protestante, será um meio de conhecê-los e combatê-los” (*O Lut.*, n. 25, 12/05/1929).

De forma similar, os marcos identitários deveriam estar presentes também nas casas dos católicos, bem visíveis. Ao publicar a programação da Festa do Jubileu de 1928, o padre Júlio Maria defende os dogmas católicos e assim orienta aos fiéis:

Como sinal de protesto contra os protestantes, suspendamos em nossas casas, no lugar de honra, a imagem do Cristo Redentor e as imagens do Coração de Jesus e da Virgem Santa [...]. Suspendei este programa em vossas casas, como profissão pública de vossa fé católica e mostrai-o aos protestantes que aí penetram (*Manh.*, n. 176, 20/08/1928).

Em um meio marcado pela disputa por espaço na hierarquia social, é comum que o grupo mais estabelecido se sinta compelido a repelir os atos e ações daqueles que ameaçam a sua superioridade. Não raro, essa atitude se dá por ações de rejeição e humilhação aos *outsiders* (ELIAS, SCOTSON, 2000, p. 45).

É habitual também que as rejeições e humilhações ocorram mediante o uso de estigmas, que se configuram em marcas, sinais ou práticas que evidenciam a diferença. Enfim, atributos depreciativos que objetivam afastar e/ou explicar a inferioridade do grupo considerado perigoso ou anormal. Desse modo, o “estigma” configura-se como uma “barreira” para o convívio social, afinal passa a representar o indivíduo ou grupo em si, dificultando a possibilidade de atenção para outros atributos, no caso positivos, que possam ter (GOFFMAN, 1988, p. 5-8).

Para as lideranças católicas manhumirienses, o protestantismo configurava-se como “a seita da gente desclassificada, ignorante e sobretudo orgulhosa; enquanto o catolicismo reúne a ciência, a nobreza, a dignidade e a honra. São os dois campos [...]” (*O Lut.*, n. 27, 26/05/1929). E os católicos deveriam se opor ao primeiro grupo, pois o “católico que não luta é um vencido, um desertor” e “desprezar o protestantismo, não basta, é preciso refutá-lo, ataca-lo, repeli-lo, pela palavra, o gesto, a dignidade e o brio” (*O Lut.*, n. 43, 15/09/1929). Para os católicos, os protestantes perderiam até o valor humano, ou seja, “entre nós protestante não é mais gente” (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929).

Partindo do princípio de que uma identidade é sempre construída em relação a uma outra, padre Lombaerde tentava definir, para os fiéis católicos, da forma mais clara possível, os atributos positivos de seu grupo, ao passo que se valia dos estigmas (atributos negativos) para

caracterizar os acatólicos da cidade. Baseado em uma perspectiva essencialista (WOODWARD, 2000, p. 12-14), que entende a identidade como uma característica fixa e imutável, o sacerdote reservava para os católicos, suas lideranças e a instituição que representavam um conjunto de qualidades inatas (patriotismo, virtude, organização) e, para os opositores, estariam reservados os vícios comportamentais. Assim, apontava que “A Igreja Católica é uma instituição modelar, harmoniosa, divina: o protestantismo é a anarquia, a desordem, a revolta que procura aviltar esta instituição” (*O Lut.*, n. 7, 06/01/1929).

Em Manhumirim, entre as décadas de 1920 e 1940, alguns grupos protestantes possuíam atuação regular, como os presbiterianos, os batistas, os evangelistas e os darbistas. Padre Júlio Maria, em seus artigos, sempre evidenciava o grande número de grupos protestantes e os contrapunha com a pretensa “unidade” católica. Por vezes, o pároco manhumiriense se valia das páginas de *O Lutador* para evidenciar os pontos de atrito doutrinal que existiam entre os protestantes, como no artigo “*‘Bibel-ball’ protestante*”, que explorava uma polêmica entre presbiterianos e batistas sobre batismo infantil e guarda do domingo, e apontava que

O protestantismo é um verdadeiro Club de divertimento e briga. Existe hoje o Foot-Ball, Basket-Ball; Volley-Ball, etc. Existe também o Bibel Ball, isto é, a Bíblia feito bola (Bibel = Bíblia) nas mãos dos protestantes, para se divertirem e brigarem uns com os outros. [...]. Cada seita protestante é necessariamente inimiga da Igreja Católica, como o erro é inimigo da verdade. Mas o que é pior para os protestantes, é que cada seita é inimiga de outra: - combatem-se, odeiam-se, insultam-se, mordem-se, até não poder mais (*O Lut.*, n. 9, 26/02/1933).

Para o sacerdote católico, o protestantismo era marcado pela “desunião”, pois, “quando se reúnem dez protestantes, [...] oito querem discutir e brigar, ao passo que entre centenas de católicos, reina uma harmonia de vistas perfeitas” (*O Lut.*, n. 4, 16/12/1928). E mais, afirmava que o protestantismo se dividia em centenas, “devia-se dizer em milhares de seitas, em desacordo entre elas, combatendo-se mutuamente... nenhum ponto doutrinal lhes é comum, o único laço que os religa todos **é o ódio a Igreja Católica**” (*O Lut.*, n. 4, 16/12/1928, grifo do autor).

Para justificar suas afirmações, padre Júlio Maria se valia do que Elias e Scotson (2000, p. 23) chamam de distorção “*pars pro toto*” (a parte pelo todo), na qual o grupo dominante tende a atribuir aos *outsiders* as características “ruins” de sua porção “pior” e, de forma oposta, tenta modelar a sua autoimagem em seu setor exemplar, ou seja, na minoria de seus “melhores” membros. Dessa forma, generalizava os piores exemplos protestantes, publicando no jornal católico crimes e atos dignos de desaprovação social atribuídos a elementos ligados ao

protestantismo, como roubos, assassinatos, assédios e bebedeiras, e pontuava que “na cadeia de Manhumirim há quase sempre protestantes” (*O Lut.*, n. 31, 23/06/1929).⁸³

Essa distorção permite aos estabelecidos provar suas afirmações para si e para os outros, de forma que existiria sempre algum fato que comprovaria que o próprio grupo, no caso, o católico, seria “bom” e que o grupo protestante seria “ruim”. Assim, ao tratar de alguns casos de assassinatos e outros crimes ocorridos na região, o padre Júlio Maria concluía que

É o quinto caso, no espaço de uns 8 meses... Quantos casos haverá até o fim do ano? [...]. E dizem que protestante não mata..., quando, quase semanalmente registramos assassinatos perpetrados pelos obcecados inimigos da religião católica. Não conhecemos um caso em que um católico matou um protestante, e a cada instante vê-se protestantes matarem católicos [...]. E andam dizendo que protestante não bebe, não joga, não rouba, não mata. A verdade, provada pelos fatos, é que tais protestantes são uma autêntica quadrilha de ladrões e assassinos. Católicos, abri os olhos... os dois olhos, enquanto é tempo (*O Lut.*, n. 42, 08/09/1929).

Padre Júlio Maria, apesar das generalizações, dividia os protestantes em dois grupos, ou nas suas palavras, em “duas categorias”: na primeira, estavam “os ignorantes, iludidos e enganados pelos [...] pastores”, ou seja, os fiéis; já a segunda era formada pelos “pastores, enganadores por interesse, verdadeiros mercenários, que enganam para ganhar a vida. Os primeiros são vítimas, dignos de compaixão. Os Segundos são uns tratantes” (*O Lut.*, n. 3, 09/12/1928).⁸⁴

⁸³ Bem informado, o padre Júlio Maria de Lombaerde explorava, por mais simples e casuais que fossem, os “desvios” dos protestantes da cidade, sobretudo dos mais destacados, como presbíteros e diáconos, além, é claro, daqueles que, apesar de não terem funções na Igreja, possuíam projeção social, como os comerciantes. O uso de bebidas alcoólicas era um tema recorrente em diversas publicações de *O Lutador*. Lombaerde usava o título “Protestante não bebe” para evidenciar a transgressão, e pontuava que “quanto aos ébrios... deixo de citar casos, basta o exemplo do filho do próprio Nelson Boechat que anda pelas ruas sem encontrar a linha reta. E protestante não bebe” (*O Lut.*, n. 31, 23/06/1929). As acusações publicadas pelo padre, explorando tais “escândalos”, por vezes, citando nominalmente os “infratores”, moviam as lideranças presbiterianas a exortarem os fiéis a evitarem discussões públicas escandalosas e a “ter cuidado com as suas palestras entre estranhos com referências a pessoas e coisas da igreja, o que já tem trazido prejuízo moral para a igreja” (SOUZA, *Ata 39*, 28/03/1928). A preocupação com o uso de bebidas alcoólicas foi uma constante, em diversas atas. Membros da igreja sofriam exortações e punições devido a embriaguez e, por vezes, até os donos de comércio eram penalizados, como “exortar Nelson Boechat por comercializar bebidas alcoólicas” (ANDERS, *Ata 114*, 17/09/1932). Uma interessante estratégia adotada pelos presbiterianos para combater o alcoolismo foi a criação, em 1929, da Liga Pró-Temperança, com 61 membros, número que passou para 86 sócios em 1930, e 125 em 1931 (ANDERS, *Estatística de 1929; Estatística de 1930; Estatística de 1931*). Botelho (2013, p. 120) preservou um interessante relato, do presbiteriano Dr. Ophir de Oliveira Costa, apontando que a morte do padre Júlio Maria foi, em certa medida, prejudicial para os presbiterianos, pois o fato de não ter mais as acentuadas censuras externas enfraqueceu o grupo.

⁸⁴ Apesar dos ataques, em alguns momentos, padre Júlio Maria reconhecia que, dentro das fileiras protestantes, existiam pessoas leais e sinceras, que o único “defeito” que possuíam era o de ser protestante. Todavia, argumentava: “verdade é que tal defeito vale por muitos outros” (*O Lut.*, n. 16, 10/03/1929). Alguns protestantes destacados no meio social, a exemplo de Alfredo Breder, possuíam bom trânsito entre católicos influentes, conforme atesta o padre Júlio Maria: “ouço sempre dizer pelos amigos que o Sr. é um homem bom, leal e sincero. Acredito plenamente em tais informações, porque os amigos que m’a dizem merecem toda a confiança” (*O Lut.*, n. 16, 10/03/1929). Um desses amigos, por certo, foi Tito Miranda, diretor do Banco de Crédito Real, presidente da Liga Católica e um dos principais apoiadores do padre Júlio Maria, a ponto do sacerdote o considerar como “o braço direito do vigário na organização das festas e manifestações religiosas” (*O Lut.*, n. 116, 19/04/1931). Assim,

Dessa forma, apesar de repreender os primeiros, atacava sempre os segundos, acusando-os de virem atuar em Manhumirim, movidos exclusivamente pelo interesse econômico, fundamentado na venda de materiais, como Bíblias, cuja veracidade da tradução era questionada pelas autoridades católicas, e folhetos com estudos bíblicos, ou ainda na arrecadação de dízimos.⁸⁵ Segundo padre Júlio Maria de Lombaerde, os pastores protestantes,

Morrendo de fome em outra parte, onde são desprezados, como merecem, vem para cá explorar os ingênuos. Por cada católico que assiste a um culto, a Sociedade Bíblica americana paga-lhes 5\$000. Cada Bíblia falsificada vendida dá-lhes um lucro. Em cada sessão os tolos de protestantes pagam ingresso e até saída. No fim do mês pagam dízimo e impostos... E sem falar de pedidos para isso e para aquilo do Pastor explorador (*O Lut.*, n. 9, 20/01/1929).

Padre Júlio Maria apontava que a incapacidade de ser católico era o que fazia com que algumas pessoas migrassem para o protestantismo, pois

Quando um católico é ignorante ou viciado, tornando-se destarte um péssimo católico, vira protestante, porque o protestantismo é o ESGOTO DO CATOLICISMO. [...]. Quando ao contrário, o protestantismo conta um homem leal, sincero e virtuoso, em breve abandona a seita e vira católico (*O Lut.*, n. 24, 05/05/1929, grifo do autor).

na ocasião dos atritos com a maçonaria, um grupo moveu um abaixo-assinado contra Tito Miranda, visando transferi-lo de Manhumirim, estratégia que enfraqueceria o sacerdote, privando-o de um correligionário importante. Contudo, conforme nos informa o padre, Alfredo Breder, “ao saber da infame acusação, revoltou-se e tomou abertamente a defesa do caluniado. Muito bem, Sñr. Breder, desta vez o Sñr. conquistou o meu respeito e a minha estima. [...]. Agora sim estou convencido de que o Pastor Ouriço o tem julgado muito severamente [...]. É bom que tais falsos católicos recebam uma lição de compostura de um protestante” (*O Lut.*, n. 56, 15/12/1929). Fato similar ocorria com alguns membros da Maçonaria que, apesar do atrito com o padre Júlio Maria, levando ao afastamento de maçons do círculo católico, faziam o sacerdote ainda acreditar que havia, “na Maçonaria, homens bons, honestos, inteligentes” (*O Lut.*, n. 55, 08/12/1929), de forma que, apesar de alguns indivíduos permanecerem na instituição, preservaram a amizade do sacerdote, a exemplo do Major José Lopes Diniz, que, “não obstante pertencer a Maçonaria, admirava muito ao Pe. Júlio Maria e era seu amigo. O Pe. Júlio visitava-o de quando em vez, com os seus seminaristas” (BOTELHO, 2011a, p. 114). Outro exemplo foi Vicente Porcaro, vítima de um tiroteio ocorrido no fórum da cidade (BARBOSA, 2009, p. 103). Amigo do sacerdote, mandou chamá-lo e, “diante do vigário e de testemunhas, abjurou a maçonaria, a qual, infelizmente pertencia; morreu reconfortado pelos Sacramentos da Igreja” (*O Lut.*, n. 174, 29/05/1932).

⁸⁵ Uma das acusações mais recorrentes feitas pelas autoridades da Igreja Católica em relação aos protestantes, desde o império, foi a de questionar a veracidade ou a credibilidade das traduções das Bíblias que distribuíam (colportores) ou que utilizavam em suas pregações (pastores). Não raro, esse produto era tachado de “falso”, alegação que sugeria que a tradução desse material era enviesada ou deturpada. Padres e bispos, por vezes, atuavam em conjunto com autoridades civis (instigadas por eles) para confiscarem e destruírem Bíblias e folhetos protestantes. Já na República, uma das ações de grande impacto foi a queima pública de Bíblias promovida pelo frei Celestino de Pedávoli, em Recife, no ano de 1903, em uma praça localizada nas proximidades do Mercado de São José e da Igreja da Penha (OLIVEIRA, 2017, p. 118; VIEIRA, 1980, p. 220-223, LEONARD, 1981, p. 113). As acusações em relação à veracidade das traduções protestantes da Bíblia persistiram e, na década de 1930, foi utilizada como forma de acusação, pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, em seus artigos polêmicos, que, ao comparar espiritismo e protestantismo, concluía: “A única diferença que existe entre eles é que os espíritas servem-se de ossos e visagens de defuntos, e os protestantes, de uma Bíblia troncada e falsificada para alcançar seu fim” (*O Lut.*, n. 63, 02/02/1930). Sobre os demais materiais de propaganda, utilizados sobretudo pelos presbiterianos de Manhumirim, o sacerdote aconselhava: “Queimais livros e folhetos protestantes, não assineis jornais protestantes, para que, envolta com tais impiedades, não entre em vossos lares a maldição divina” (*O Lut.*, n. 37, 04/08/1929). Ou ainda: “Não aceitemos nenhum livro, nenhuma Bíblia, nenhuma folha, nenhum jornal protestante – Ao fogo os escritos de hereges!” (*O Lut.*, n. 13, 17/02/1929).

Ciente de que a origem histórica do protestantismo ocorreu como uma dissidência do catolicismo e sem poder negar tal fato, que era muito explorado pelos protestantes, padre Júlio Maria apontava que, em última instância, o protestante em geral, mas em especial os pastores, eram apóstatas, de forma que, “quando o papa limpa o seu jardim, o joio que arranca e joga fora, por não prestar, serve de flores nos canteiros protestantes. Maus padres, indignos do seu título tornam-se santos protestantes” (*O Lut.*, n. 24, 05/05/1929). E, ao tratar de padres que se convertiam ao protestantismo e tornavam-se pastores, argumentava que

[...] quando um padre católico deserta as fileiras do sacerdócio, para poderem namorar e casar, vira logo Pastor Protestante, mostrando assim que o termo final da decadência e da queda, é o Pastorato protestante. Um mau católico faz um bom protestante. Exemplos temos nas pessoas de Lutero, Calvino, Zwingle, Henrique VIII, etc. Um católico pode cair e virar protestante. Um protestante não pode cair porque está no fundo do abismo. O demônio aparecendo neste mundo não poderia ser outra coisa, senão Pastor protestante, pois ele também tem ódio à cruz e à Sma. Virgem. (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929).

Nos artigos escritos pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, no jornal *O Lutador*, ele referia-se aos ex-padres com o termo *ex patre diabolô estis* e, em diversas passagens, atacava os “apóstatas” e sua nova fé, argumentando que “Um mal padre é para eles um santo... acima de São Pedro e São Paulo” (*O Lut.*, n. 24, 05/05/1929).⁸⁶

Apesar da ampla predominância de católicos no município de Manhumirim, como temos desenvolvido, a cidade reunia, em seus domínios, pessoas de diferentes culturas e locais.

⁸⁶ A aproximação e conversão de padres a credos protestantes era algo extremamente delicado, e muito incomodava as lideranças católicas desde o Império. Essa atitude despertava reações calorosas, sobretudo na imprensa, por meio da qual eram divulgados artigos polêmicos, taxando esses indivíduos como apóstatas e hereges. Afinal, a conversão de sacerdotes católicos ao protestantismo era entendida como derrota e/ou provocação nos meios católicos. Outro agravante era que os ex-padres atuavam nas suas antigas paróquias, “subtraindo fiéis” do catolicismo e, como forma de propaganda, era comum narrarem em livros e artigos de jornais a sua conversão, apontando “erros” e “enganos” nos quais viviam enquanto católicos, ou seja, ações que fomentavam ainda mais as reações ultramontanas. As primeiras conversões resultaram em grande estardalhaço na imprensa, pois se tratavam de algo inédito. Um exemplo foi o padre Conceição, que se batizou na Igreja Presbiteriana, em 1864, e se tornou o primeiro pastor brasileiro dessa denominação, em 1865. Como pastor, atuou de forma itinerante nas localidades onde havia sido pároco, atraindo grande número de indivíduos para o protestantismo, causando reações por vezes violentas contra a sua pessoa. Outra conversão de impacto foi a do ex-padre Antônio Teixeira de Albuquerque que, depois de se ligar a presbiterianos e metodistas, tornou-se o primeiro pastor batista brasileiro, atuando em Maceió, local onde foi cura e escreveu o livro *Três razões porque deixei a Igreja Romana*, questionando dogmas católicos, como a transubstanciação, o celibato dos padres e a confissão absolutória (VIEIRA, 1980, p. 264-265; LEONARD, 1981, p. 106). Nenhum dos pastores que polemizaram com o padre Júlio Maria, em Manhumirim, era ex-padre, contudo, um deles, Juvenal Vieira Baptista, pastor e diretor do Ginásio Evangélico de Manhuaçu, era filho de um ex-padre, situação que era explorada pelo sacerdote, que o nomeava de “um filho sem pai, nem mãe!” (*Manh.*, n. 176, 20/08/1928). Assim, ao responder um artigo enviado pelo referido pastor, o padre Júlio Maria redarguiu que “e tem o topete de dizer que é ‘filho de padre’. Filho de padre? Não pode ser! É impossível! O padre não tem filhos! Escute bem este curto arrazoado. Lúcifer era um anjo luminoso da Corte celeste. O padre é um anjo luminoso da Igreja do Cristo. Lúcifer caiu, tornando-se o demônio, um satanás. O padre caindo, torna-se um demônio, outro satanás. Está vendo que você não é filho de padre, mas sim ‘filho do demônio’. [...]. Você não é digno de ser filho da Igreja Católica... só pode ser filho de outro anjo caído que é Lutero, só serve como ministro protestante – sendo assim, duas vezes filho de satanás” (*O Lut.*, n. 24, 05/05/1929).

Assim, a questão da identidade é posta à prova, pois o contato com outros grupos facilita a troca, afinal “a mistura [...] coloca em xeque aqueles processos que tendem a conceber as identidades como fundamentalmente separadas” (SILVA, 2000, p. 87). Tal risco ficava evidenciado nas práticas proselitistas de ambos os grupos, fator que levava as denominações conflitantes a desenvolverem “mecanismos de defesa” pautados em estratégias que favoreciam a coesão e afirmavam a identidade, como: atividades religiosas e culturais para todos os membros, independente de sexo e faixa etária; o envolvimento com associações leigas; o estabelecimento de escolas confessionais; e o auxílio mútuo em caso de necessidade.

Outra medida muito utilizada pelos envolvidos no embate foi a de recorrer a narrativas históricas que beiravam ao miticismo. Segundo Woodward (2000, p. 27-28), umas das formas mais utilizadas para se afirmar ou legitimar uma identidade é remetê-la a um suposto passado histórico, marcado por desafios e sucessos, ou seja, recuar sua origem ao que Silva (2000, p. 85) nomeia como “mito fundador [...], um momento crucial do passado em que algum gesto, algum acontecimento, em geral heroico, épico, monumental, inaugurou as bases de uma suposta identidade [...]”. No caso dos protestantes presbiterianos, além da valorização dos “heróis” fundadores, como Lutero e Calvino, também era comum a evidenciação de líderes locais, pastores com grande importância histórica para a implantação do presbiterianismo em Manhumirim, como Mathathias Gomes dos Santos, primeiro pastor presbiteriano da região, e Annibal Nóra, pastor que, durante dezenove anos, presidiu a Igreja local e contribuiu diretamente para a expansão do presbiterianismo pela Zona da Mata, fundando diversas igrejas, além do Colégio Evangélico de Alto Jequitibá.

Os relatos acerca da implantação do presbiterianismo na localidade, conforme desenvolvemos no terceiro capítulo desta tese, configuram-se verdadeiras narrativas épicas, nas quais pastores ciosos de seu “chamado pastoral” enfrentaram diversas dificuldades – resistência das lideranças católicas, viagens penosas pela região, violência, entre outras - para levar a palavra divina aos fiéis. Essas narrativas tiveram papel fundamental na afirmação da identidade protestante, e a importância simbólica desses personagens fazia com que o padre Lombaerde os atacasse, tanto em nível geral, tal qual Lutero, que teria sido um mau padre e um instrumento do demônio, quanto em nível local, ridicularizando-os por meio de apelidos⁸⁷ e colocando em

⁸⁷ Uma das manifestações mais corriqueiras utilizadas por católicos, lideranças e leigos para ofender e/ou provocar os pastores foi valer-se de apelidos e cantigas de escárnio. Essa prática foi muito utilizada contra os primeiros missionários que vieram atuar no Brasil, que eram taxados de “bodes” e “barbicha do Tio San” em referência ao cavanhaque e à origem norte-americana da maioria deles. Alguns católicos chegaram a colocar, em seus cães, nomes, como “Simontão” e “Brekfort”, para poderem escorraçá-los em alta voz quando os missionários Ashbel Simonton e Alexander Blackford estavam nas proximidades (LEONARD, 1981, p. 126). Caso similar ocorreu com

descrédito a idoneidade dos pastores e dos seus apoiadores diretos. Assim, o pároco argumentava que:

A gente honra o que possui. É lógico. Os católicos louvam seus santos [...], os protestantes deveriam honrar os seus grandes homens. Por exemplo: Lutero, modelo de libertinagem; o Pretinho, modelo de ignorância; o Annibal e Boechat, modelos de honestidade financeira e comercial; o Lessa, modelo de curandeiro; O Juvenal, modelo dos filhos sem pai; o Perú, modelo de amarelão; o Otávio, modelo de coragem fugitiva; o Breder, modelo de exibir candidatos sem nomeá-los, etc. etc. Eis os santos protestantes, sem falar de inúmeras velhacarias escondidas que não convém trazer a luz da publicidade, mas que toda a população de Manhumirim e de Jequitibá conhece perfeitamente (*O Lut.*, n. 13, 17/02/1929).

Por vezes, o sacerdote desmerecia o preparo teológico dos pastores, ignorando a formação esmerada para o acesso ao ministério de algumas denominações, como os presbiterianos (LEONARD, 1981, p. 82). Na concepção do padre Júlio Maria, somente os sacerdotes católicos eram bem formados, pois, “durante, nunca menos de 15 anos, labuta, estuda e empalidece sobre os livros, para ser capaz de pregar o Evangelho” (*O Lut.*, n. 55, 08/12/1929), enquanto o pastorado estaria aberto para indivíduos com pouca formação e de qualquer origem social, como o padre mesmo relatou:

É assim que qualquer tocador de viola, como o Otávio... qualquer vendedor de palmitos, como Aníbal... qualquer tropeiro sem filiação, como Juvenal... qualquer curandeiro, como Lessa, qualquer bodegueiro falido como Boechat... qualquer engraxate [...], sem instrução, mas com grande dose de pretensão e orgulho, mete o bedelho numa Bíblia que não entende e começa a berrar. Aqui está a luz... Aqui a verdade... [...]. Os 35 milhões de brasileiros católicos são uns idiotas [...] só eu... eu estou na luz, na verdade, na salvação. O Caboclo engraxate tirou a luz de uma caixa de graxa... Boechat encontrou-a em seus registros de dívidas... Lessa encontrou-a nas pílulas de miolo de pão... Aníbal nos palmitos... Otávio nas cordas da viola... Juvenal, suspensa no rabículo de um quadrupede... O Perú em qualquer espiga de milho... [...]. Eis os grandes luzeiros do protestantismo! É luz e mais luz... desde a ponta das orelhas até a ponta do apêndice caudal. [...]. É preciso muita coragem para ser protestante,

o pastor Mathathias dos Santos durante a implantação do presbiterianismo na Zona da Mata mineira. Um fazendeiro local colocou o nome do pastor em um de seus cães e, daquele momento em diante, “o pobre animal apanhava por tudo, era preterido na distribuição de ossos, desprezado, sempre corrido com brutalidade”. Outro sitiante nomeou com o nome do reverendo um de seus bois de carro, de forma que, quando o carro passava nas proximidades de residências de presbiterianos, o proprietário surrava o animal rua afora, sobre os gritos de “Mathathias! Diabo! Desgraçado!” (RIBEIRO, 1991, p. 143-144). Com o padre Júlio Maria de Lombaerde, as ações foram semelhantes, a diferença é que o sacerdote publicizava os apelidos que colocava nos pastores pelas páginas de *O Lutador*. Assim, Otávio de Souza era o “fugitivo”; Alberto Lessa, o “curandeiro Lessa”; Annibal Nóra, o “animal Nóra”; Júlio Nogueira, o “caboclo de Jequitibá”; Juvenal Baptista, o “filho sem pai”; Adolpho Anders, o “Perú Amarelo”; Agenor Mafra, o “asno magro”, e Cícero Siqueira, o “borracho trazeiro”. O uso de ladainhas, de músicas e comparações com animais também foi recorrente. Dessa forma, ao narrar um episódio no qual o pastor Júlio Nogueira passou mal e foi levado para casa, o padre relatou que, de madrugada, “o burrinho do vizinho, passando diante da casa, ao ouvir o barulho e os gestos de dentro, acertando a voz abriu o queixal de Sansão: i... a!... i... a!... ma... no!... ma... no!... i... a!” (*O Lut.*, n. 11, 03/02/1929). Ou a se valer do Pastor Ouriço para narrar a transferência do pastor Juvenal Baptista para outra cidade, descreveu um encontro de outros pastores num bar local, onde cantavam “Ai!... Ai!... Ai!... A madrugada que passou não volta mais!... Ai!... Ai!... Ai!... O Ju que S'enforcou não vive mais!... Ai!... Ai!... Ai!... O diabo qu'ô levou não o entrega mais!” (*O Lut.*, n. 72, 06/04/1930).

cair tão baixo! [...], para pedir a benção a gente deste quilate, que nem lugar ocupa na vida social (*O Lut.*, n. 17, 17/03/1929).

Esses ataques não eram restritos aos pastores, mas também aos oficiais da igreja (presbíteros e diáconos), em especial, aqueles de maior poder aquisitivo e influência, que ajudavam a financiar o protestantismo na cidade. Além das rotulações negativas, outra prática corriqueira, utilizada tanto por católicos quanto por acatólicos, foi a de se valer de penalizações aos membros que não cumprissem os preceitos estabelecidos. Dessa forma, não apenas se punia os “infratores”, mas também desencorajava outros dispostos a seguir o exemplo desviante.

O risco de “contágio” e o estabelecimento de sanções comerciais e sociais

Conforme pontuamos até aqui, diversos estigmas foram lançados pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, por meio de *O Lutador*, contra os protestantes (Apêndice A).⁸⁸ Ponderamos, porém, que dois deles – o de portarem doenças parasitárias e o de contagiarem os que com eles tivessem contato -, os quais analisaremos, funcionaram quase como um *leitmotiv* devido a sua constante utilização nos artigos.

Na concepção do líder católico de Manhumirim, a “Igreja Católica é um colosso de vida, de progresso, de expansão e de força: o protestantismo é o anchylostomo ou necator que procura fixar-se no organismo para aí produzir a opilação espiritual, o cansaço de Deus, o amarelão religioso” (*O Lut.*, n. 7, 06/01/1929). Assim, o protestantismo era “um verdadeiro parasita religioso que só pode viver nas costas do catolicismo” (*O Lut.*, n. 7, 06/01/1929) ou ainda uma “moléstia; cada seita é uma doença, e do mesmo modo que há muitas moléstias para destruir uma única saúde, assim também há muitas seitas protestantes para atacar a única verdade católica” (*O Lut.*, n. 9, 26/02/1933).⁸⁹

As analogias entre protestantes e pessoas doentes ou parasitárias eram frequentes, caracterizando o que Silva (2000, p. 92) denomina como “Sentença Performativa”, uma

⁸⁸ Apêndice da Tese sobre os principais estigmas utilizados por católicos, protestantes e maçons em Manhumirim.

⁸⁹ Muitos dos termos utilizados pelo padre Júlio Maria para estigmatizar os protestantes remetem a um vocabulário médico, ligado a questões de insalubridade e patologias, como: “moléstia”, “parasitas”, “enfermos”, “amarelão”, entre outros, possivelmente uma influência do pensamento sanitarista em voga no período. De meados do século XIX até 1910, o Brasil se definia pela raça, ou seja, as discussões sobre o caráter nacional e o futuro da nação passavam pela solução dos problemas atribuídos à miscigenação do povo brasileiro. De 1910 a 1918, o eixo analítico saiu da raça e se deslocou para o campo das doenças, período marcado pela “descoberta” do Brasil interior, no qual o movimento pelo saneamento rural ganhou força, a doença tornou-se chave para a identificação do Brasil e a higienização, sua possibilidade de redenção. Nesse contexto, o campo médico passou a ocupar um papel fundamental no processo de definição da nacionalidade e modernização do país (ODA; DALGALARRONDO, 2000, p. 178-179).

construção que não se limita a descrever um suposto estado de coisas, mas vai além, visto que sua repetida enunciação acaba produzindo para seus ouvintes e leitores o fato que supostamente estava descrevendo. Dessa forma, a concepção de que os protestantes ofereciam algum risco e, por isso, deveriam ser evitados tornou-se um *topos*, ou seja, um lugar comum para a maioria da população católica de Manhumirim. Para o pároco manhumiriense, era “preciso limpar Manhumirim desta praga de protestantismo” (*O Lut.*, n. 25, 12/05/1929). Por isso, o padre aconselhava aos católicos: “rompamos o mais possível com os inimigos da nossa fé [...], e evitar o seu contato, como se evita a peste ou outra moléstia contagiosa” (*O Lut.*, n. 13, 17/02/1929).

Esse rompimento não era exclusivo aos protestantes, mas englobava outros grupos que o padre Júlio Maria de Lombaerde definia na categoria de inimigos, como os espíritas, de forma que os católicos “não devem frequentar as reuniões espíritas, nem ajudar, seja de que modo for, às associações ou grupos espíritas. Não devem ajudar nem mesmo as obras do espiritismo, ainda que essas obras sejam de caridade” (*O Lut.*, n. 192, 02/10/1932). E nem se aproximar da Maçonaria, sobretudo depois dos conflitos iniciados por disputas patrimoniais na cidade, de forma que a “incompatibilidade é radical. Não, o maçom não pode ser católico, nem o católico pode ser maçom [...]” (*O Lut.*, n. 23, 04/06/1933).

Até sanções comerciais eram estimuladas, prática comum desde a implantação do protestantismo no Brasil, quando se dizia que o dinheiro protestante era amaldiçoado, enviado pelo diabo e que virava “carvão” nas mãos de quem os aceitasse (LEONARD, 1981, p. 108). Em diversos artigos, o padre aconselhava: “católicos façamos nossas compras e transações, de preferência com casas de negócios dos católicos. Sempre demos a preferência ao comércio, açougue, farmácia, tipografias, padarias, alfaiatarias católicas” (*O Lut.*, n. 13, 17/02/1929). Ou ainda, “a advogados, médicos, farmacêuticos, negociantes e hotéis católicos!” (*O Lut.*, n. 133, 16/08/1931), sendo que a melhor forma de se atestar a “catolicidade” de um estabelecimento se dava por meio das publicações em *O Lutador*, afinal

[...], sendo um jornal genuinamente católico, de inteira confiança, só aceitará anúncio de casas católicas e de provada seriedade, de modo que os leitores, poderão dirigir-se a estas casas católicas com a certeza de não serem iludidos com reclames [...] que visam simplesmente a exploração mercantil [...], mas encontrarão Casas Católicas, sérias, capazes de servi-los sinceramente, como amigos, patrícios e correligionários. [...]. Publicar anúncios no *Lutador* é, pois, assegurar uma larga difusão dos seus negócios, recomenda-se a todos os Católicos, e dar a sua casa uma certidão de seriedade e confiança. Católicos, fazei de preferência as vossas compras nas casas católicas anunciadas no *Lutador* para evitardeis de cair nas garras dos protestantes, que procuram explorar-vos. (*O Lut.*, n. 14, 24/02/1929).

Essas sanções surtiam efeitos. Assim, temos relatos de protestantes que afirmavam haver dificuldades em comercializar café em Manhumirim, pois os comerciantes da cidade

cotavam em menor valor o produto oriundo de Alto Jequitibá, forçando-os a comercializar nas cidades vizinhas de Manhuaçu e Carangola (QUINTÃO, 2006, p. 63). Outros narram, ainda, contratempos na obtenção de empréstimos financeiros, pois algumas agências bancárias, por razões religiosas, dificultavam as transações (SIQUEIRA, 1996, p. 176).

Apesar da importância atribuída pelo sacerdote às “relações comerciais” estabelecidas entre católicos e protestantes, o contato que realmente preocupava se dava por meio do matrimônio, relação que, na sua concepção, era motivada por interesses econômicos (protestantes ricos) e levava à apostasia. Assim, Lombaerde argumentava que “os protestantes que tem filhas a casar, sabem que o culto é um reclame para casório e apostasia, atraindo rapazes que lá vão NAMORICAR, escondidos atrás de um Bíblia” (*O Lut.*, n. 9, 20/01/1929, grifo do autor). E, ao discutir, pelas páginas de *O Lutador*, o caso de um católico supostamente batizado no protestantismo, argumentou que

[...] tal boato espalhado por protestantes, é sem fundamento. Sabemos que, atraído, provocado, e até aliciado com esperanças de casamento, o nosso correligionário, cometeu a imprudência de acreditar em promessas protestantes e de frequentar umas vezes o templo, por fins interessados, porém nunca vacilou em sua convicção religiosa, e ele mesmo afirmou-nos que já tinha cortado toda a relação a esse respeito. Muito bem! Saibam os católicos que o pacto com protestante é impossível como é impossível combinar a verdade com o erro, a luz com as trevas. O protestantismo tem ódio aos católicos; como é que rapazes católicos, acreditam nos protestos amorosos de moças protestantes? (*O Lut.*, n. 14, 24/02/1929).

Por vezes, apesar das “recomendações”, rapazes de famílias católicas de destaque social casavam-se com as filhas de protestantes também destacados, o que motivava repreensões do padre Júlio Maria e até provocações e ameaças. Assim, pelas páginas de *O Lutador*, Lombaerde confrontou Alfredo Breder, rico comerciante e fazendeiro de Manhumirim, presbítero e um dos principais mantenedores da Igreja Presbiteriana da cidade sobre o fato de ter casado suas filhas com rapazes católicos:

O Snr. é pai de família e tem filhas a casar. Muito bem. Tais filhas deveriam casar com protestantes, seria lógico, porém não achando um protestante que lhes agrade (o que depõe muito contra o protestantismo) querem casar com católicos. [...] o Snr., que se diz homem sensato e leal, exige que um rapaz católico, para poder casar com sua filha, renegue a religião dos seus pais; - apostate a religião que recebeu com o leite materno [...] (*O Lut.*, n. 16, 10/03/1929).

Como, apesar das admoestações, os contatos sociais e comerciais continuavam existindo, imputar perigo ao grupo rival (contágio, doenças) tornava-se uma ferramenta eficaz quando objetiva-se convencer alguém ou obter consenso sobre determinado assunto, afinal

“atribuir perigo é uma maneira de se colocar um assunto acima da discussão” (DOUGLAS, 1976, p. 55).⁹⁰

Segundo Elias e Scotson (2000, p. 26-27), o simples contato com grupos *outsiders* oferece por si só o risco da “poluição”, pois tais grupos são considerados anômicos. De forma similar, Goffman (1988, p. 43) adverte sobre o risco de contaminação, pois o indivíduo “poluído” pode manchar a reputação dos que se encontram em sua companhia. Existiam até “punições”, como exposição pública pelas páginas de *O Lutador*, afinal, os católicos que, por motivos diversos, insistiam em se relacionar com os protestantes e/ou imiscuir-se na maçonaria perdiam o que Elias e Scotson (2000, p. 20) denominam de “carisma grupal distintivo”, uma gama de atributos positivos (virtude humana superior) compartilhados pelo grupo dominante e que carecia aos demais grupos. Conforme atesta o pároco, ao tratar dos dissidentes da Liga Católica,

A Liga Católica conta hoje em Manhumirim 500 homens, todos uniformes, todos decididos, todos católicos. Pouco importa o afastamento de alguns. Assim deve ser. A medida que o ouro vai passando pelo cadinho, torna-se mais puro, mais brilhante. À medida que os elementos heterogêneos vão se afastando, os católicos verdadeiros tornam-se mais decididos e mais briosos. É o que tem acontecido com a nossa Liga. Na refrega do catolicismo com as diversas seitas condenadas, os fracos, os cobardes, deixaram-se arrastar pela correnteza do interesse ou do respeito humano, enquanto os outros tonaram-se mais altivos e mais briosos. Assim deve ser. Entre os 12 Apóstolos escolhidos por Cristo, houve um Judas. O Judas enforcou-se, porém, a sua raça continua sempre a mesma: baixa, rastejante e desprezível. A nossa Liga foi também passando pela apuração dos caracteres: uns afastaram-se..., porém, foram logo substituídos por outros, mais convencidos e mais generosos. Hoje a nossa Liga forma um batalhão apurado, escolhido, de homens de fé e de convicções. [...] Muito bem: isso é ser homem... os outros são cobardes, aqueles que recuam por interesse ou por respeito humano, deixaram de ser homens, para tornarem-se escravos. Pobrezinhos! É tão belo ter caráter, é tão vil não tê-lo! (*O Lut.*, n. 65, 16/02/1930).

O “preço” do “carisma grupal” é a submissão às normativas do grupo. Assim, a opinião interna, sobretudo dos líderes, possuía uma grande influência como força reguladora da conduta dos partícipes. Afinal, um indivíduo pode até ser indiferente ao parecer de membros de outros grupos, mas raramente o é em relação à opinião dos seus pares, ou seja, dos *insiders* (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 39-40; GOFFMAN, 1988, p. 97).

⁹⁰ Um dos “perigos” de se apostatar da fé era o de perder a “salvação”, de forma que o padre Júlio Maria explorava o “medo escatológico”, inculcando em seus fiéis que o protestantismo até serviria para “viver”, mas não para “morrer” (SIMÕES, 2008, p. 90-92). Ou ainda, havia o risco de sofrerem punições divinas. Assim, em um artigo intitulado “Castigo ou acaso”, o Pastor Ouriço narrou um caso no qual “um bom pai de família, porém antigo católico, agora apostata” tinha uma filhinha que muito estimava e que adoeceu. Ao ser aconselhado por uma senhora católica a recorrer à “mãe de Jesus” pedindo a cura, o protestante “ficou furioso. Que Nossa Senhora! Que nada!”, mas apesar dos esforços do pai em tratá-la com médicos e curandeiros, a filha acabou morrendo. No desfecho, o cronista atribuiu a morte da criança à “teimosia estulta e obcecada dos protestantes: preferem perder os filhos, antes de implorar aquela que tantas vezes consola as mães aflitas, restituindo-lhes os filhos moribundos” (*O Lut.*, n. 68, 09/03/1930).

Da mesma forma que os católicos, protestantes também se valiam de afirmadores de identidade para proteger seu “carisma grupal”, de modo a conservar ou ampliar o número de seus adeptos. Assim, a fixação de identidades foi necessária, afinal, apesar do pluralismo religioso, os católicos eram hegemônicos e atrativos. Ser protestante demandava um “custo social” por vezes difícil de ser suportado, era estar identificado com um estereótipo socialmente construído, que abrangia diversas facetas da vida cotidiana, como o corte de cabelo, o vestuário, o comportamento em público e a “Bíblia debaixo do braço” (SANTOS, 2010, p. 117-118).

O grupo se vigiava e se punia, pois, ao analisarmos os *Livros de Atas* da Igreja Presbiteriana local, encontramos membros da Igreja punidos ou admoestados por não procederem de forma honesta nas relações comerciais, por se ausentarem em demasiado dos cultos, por mentirem e caluniarem, por se valerem do uso de violência, por beberem, por dançarem, por participarem de eventos católicos ou festejos locais, por jogarem sinuca, por transgredirem o domingo, “Dia do Senhor”, com viagens e negociações, enfim, um custo que atingia até as crianças, que não podiam possuir brinquedos não condizentes com os princípios cristãos. Em nível de exemplo, em alguns casos mais emblemáticos, a punição era a exclusão, como quando membros da igreja tomavam parte em “reuniões da Igreja Romana [...], o que tem sido causa de grande escândalo público devido a presente questão religiosa mantida pelos padres” (ANDERS, *Ata 55*, 08/07/1929).

A Igreja Presbiteriana adotava uma linha de Protestantismo de Reta Doutrina (PRD), que valorizava os elementos conceituais e doutrinários, normas que deveriam ser aceitas sem contestação para que se pudesse pertencer ao grupo. Além disso, outra forma muito usual de manter a identidade era a necessidade de identificar um inimigo, um oposto, no caso a Igreja Católica (CALDAS FILHO, 1999, p. 41). Dessa forma, ressaltamos que as sanções sociais eram comuns a todos os grupos que, afinal, procuravam fortalecer-se. Não raro, encontramos alguns artigos nos quais o padre Júlio Maria acusava os protestantes de estabelecerem sanções, como no caso dos donos de imóveis, de “só alugar as suas casas aos devotos da Bíblia” (*O Lut.*, n. 13, 17/02/1929), ou dos fazendeiros, de “despacharem os seus meeiros católicos, dizendo que não querem católicos em suas lavouras” (*O Lut.*, n. 41, 01/09/1929). Ou ainda, apontava que alguns membros da maçonaria e os protestantes, como era de se esperar, davam preferência ao Colégio Protestante, em detrimento do colégio católico (*O Lut.*, n. 55, 14/01/1934).

Patriotismo, nacionalismo e comunismo

Por vezes, os que carregam estigmas não se impressionam ou não se intimidam com as rotulações impostas (diferentes, anômicos), mas, ao contrário, consideram os acusadores como anormais, erráticos ou inferiores, revidando os ataques com outros estigmas (GOFFMAN, 1988, p. 9). Desse modo, os protestantes de início atacavam os pilares do catolicismo, a exemplo do *Desafio Protestante*, que já aludimos (*O Lut.*, n. 10, 27/01/1929), ou seja, focavam mais nas divergências doutrinárias. Contudo, como as respostas e ataques do padre Júlio Maria possuíam, em grande parte, um caráter pessoal, direto, tal fato levava pastores e oficiais (diáconos, presbíteros) a adotarem posturas semelhantes, atacando também a “pessoa” do padre, tratando-o de “O Jesuíta de Manhumirim”, “Jesuíta Barbudo”, “Jesuíta Estrangeiro” (Apêndice A).⁹¹

No geral, os pastores apontavam o conservadorismo e/ou reacionarismo do sacerdote. Daí taxá-lo de “jesuíta”, fazendo alusão à implantação do Ultramontanismo no Brasil, evidenciavam também o fato de o sacerdote não ser brasileiro e, por mais curioso que possa ser, citavam até questões estéticas, como barba e indumentária. Parte dessas acusações foram registradas pelo padre Júlio Maria nas páginas de *O Lutador*. Ao reproduzir trechos de um artigo publicado pelo pastor Cícero Siqueira, no jornal *Manhumirim*, no qual descrevia o sacerdote como “um estrangeiro de nacionalidade discutida, o qual pela indumentária exótica se disfarça em padre e revela ser indivíduo de terceiro sexo – capítulo que escapou a Freud” (*O Lut.*, n. 65, 25/03/1934), o padre Júlio Maria respondeu:

Enquanto o Cícero veste um elegante fraque, uma calça estreita, gravata de seda, um chapéu claque, um anel de cobre dourado, bengala moderna, o padre usa a toga dos romanos, a toga que Jesus Cristo e os Apóstolos usavam, a toga que usam ainda hoje os Magistrados. [...]. E Cícero chama o vestimento do Salvador e dos Magistrados *uma indumentária exótica*, e aquele que com ela se revestir um indivíduo de terceiro sexo. Isto quer dizer que o Salvador era do terceiro sexo, e que todos os magistrados são deste terceiro sexo. E não foi Freud que achou isso, mas sim o Cícero de Jequitibá, em conciliábulo com os comunistas da região. Eu penso que Cícero deve ser do quarto sexo, pois o primeiro é o *sexo forte*; o segundo é o *belo sexo*; o terceiro é o *sexo dos togados* e o quarto é o *sexo dos exploradores*, dos que vendem a sua alma para ganhar dinheiro, e neste caso entra a raça dos pastores protestantes (*O Lut.*, n. 65, 25/03/1934, grifos do autor).

Fazer pilhérias sobre o modo de se vestir alheio era uma estratégia utilizada também pelos católicos, de forma que o “Pastor Ouriço”, ao relatar o surgimento de uma nova “seita protestante” na cidade, apontou que cada protestante de destaque havia sugerido um nome para o grupo recém-formado, e apontou que o pastor presbiteriano de Manhumirim, Adolpho Anders, apelidado pelo sacerdote de “Perú Amarelo”, sugeriu que a seita chamasse “calcista,

⁹¹ Apêndice da Tese sobre os principais estigmas utilizados por católicos, protestantes e maçons em Manhumirim.

em lembrança da sua famosa calça curta e estreita, que tanto excita a hilaridade da petizada” (*O Lut.*, n. 27, 26/05/1929). Em outra ocasião, o alvo foi o pastor presbiteriano auxiliar de Alto Jequitibá, o reverendo Jorge Lira, cunhado do pastor Cícero Siqueira, que, convidado por este, veio para a cidade:

Eis, como, nestes dias chuvosos de janeiro, apareceu de repente em Jequitibá um cunhado do ilustre Cícero... Coitado! Tão mal trajado, tão andrajoso, de camisa rasgada, calças que só chegam a metade das canelas magras, pescoço fino, cabelo em desalinho, sapato do tempo patriarcal, chapéu da época diluviana... Metia dó e incitava a compaixão ao mais indiferente... [...]. O Homem andrajoso desapareceu... Passou pelo banho higiênico, pelo salão do barbeiro e pelo atelier do alfaiate... e reapareceu todo *chic*, todo sorridente, por ser apresentado como futuro sucessor do revdo. Cícero. Jequitibá é uma ótima vaca leiteira para os seus pastores [...] (*O Lut.*, n. 7, 14/02/1937).

Já os maçons moviam acusações mais agudas, questionavam o envolvimento do padre com questões políticas (*O Lut.*, n. 44, 22/09/1929; n. 55, 08/12/1929; *C. M.*, edição 11043, 19/12/1930; edição 11071, 21/01/1931; *Manh.*, n. 389, 07/05/1933; n. 394, 11/06/1933; n. 403, 20/08/1933; n. 407, 17/09/1933) e, nos momentos de crise, buscavam desacreditá-lo perante a população manhumiriense, temas que exploraremos adiante. Por fim, apontamos que o fato de evocar a estranheiridade do sacerdote era um estigma utilizado tanto por pastores, como Júlio Camargo Nogueira e Cícero Siqueira (*Manh.*, n. 176, 20/08/1928; *O Lut.*, n. 14, 24/02/1929; n. 65, 25/03/1934), quanto pelas lideranças políticas e/ou maçônicas da cidade.

Assim, em 1933, o prefeito Alfredo Lima apontava, pelas páginas do *Manhumirim*, que o sacerdote, “estrangeiro que é, vive constantemente a insultar brasileiros pelas colunas do seu jornal” e apontava que, nas festividades do 7 de setembro, ao iniciar o Jubileu, mandou que “a banda de música do Seminário Apostólico desta cidade, tocasse a Marselhesa – hino francês, que há muito tempo vem sendo ensaiado por seus seminaristas, os quais até esta data desconhecem por completo o hino brasileiro” (*Manh.*, n. 407, 17/09/1933).

De forma semelhante, um articulista do *Manhumirim* questionava o fato de o padre ter comemorado, em *O Lutador*, a formatura na faculdade de medicina de um católico da cidade, com a nota “um médico de Manhumirim para Manhumirim”, uma forma velada de atacar alguns médicos locais, entre eles o prefeito, Dr. Alfredo Lima e o vereador Dr. Caciquinho, também maçom e muito próximo aos presbiterianos. Assim, o articulista indagou ao sacerdote:

Não serão por ventura brasileiros os setes médicos que atualmente clinicam neste município? E dentre estes, seis são mineiros. [...]. O que é de causar pasmo é que tão estreito e vesgo regionalismo parta de um estrangeiro, que não sabe render graças à hospitalidade que lhe é prodigalizada, procurando fazer distinção e cavar abismo entre brasileiros. Íamos esquecendo de que também esta terra não tem a suprema ventura de possuir um ministro católico que seja de Manhumirim para Manhumirim. Já não

dizemos manhumiriense, ao menos mineiro. Já não dizemos mineiro, ao menos brasileiro, ou, em última hipótese, sul-americano (*Manh.*, n. 417, 03/12/1933).

Grosso modo, o sacerdote assumia que era “estrangeiro, como são estrangeiros e filhos de estrangeiros todos os habitantes do Brasil, sendo os índios os únicos indígenas autênticos” (*O Lut.*, n. 39, 24/09/1933). E, no embate com os pastores, argumentava que o fato de ser católico o favorecia, pois, “o católico, é católico no mundo inteiro, e qualquer país lhe é pátria, enquanto seu protestantismo não passa de estreitas fronteiras” (*O Lut.* n. 14, 24/02/1929).

Na concepção do padre Júlio Maria, “a religião católica não conhece fronteira, [...], o catolicismo é a religião do mundo civilizado e do Brasil em particular... É a **religião nacional**, como disse muito bem o digno Presidente de Minas” (*O Lut.*, n. 35, 21/07/1929, grifos do autor). De forma que, “quem se afasta da religião nacional, afasta-se dos dois componentes do Brasil RELIGIÃO e NAÇÃO. [...]. O protestante obcecado renega a *religião pátria*, [...], deixando de ser brasileiro, para tornar-se um traidor a Deus e a pátria. Ora um traidor da pátria é um criminoso” (*O Lut.*, n. 20, 07/04/1929, grifos do autor).

Baseado nesse critério de opção religiosa como definidor da nacionalidade, o sacerdote devolve a acusação aos protestantes:

E o Cícero, num tom comovido e de lágrimas nas narinas, está esperando que os Governantes do Brasil tomem precauções contra a intromissão dos padres, principalmente dos estrangeiros. Pobre e pequeno Cícero! Todos nós somos brasileiros. Quem o não é, é o Cícero. Este é um estrangeiro estrangeiríssimo, pois o brasileiro é católico, o protestante não é brasileiro, é um renegado, um apóstata da religião do país e dos seus antepassados; é um traidor, um vendido ao estrangeiro americano, um mercenário dos Estados Unidos [...]. Contra tais estrangeiros o Governo deveria tomar medidas enérgicas [...] (*O Lut.*, n. 160, 21/02/1932).

No decorrer da década de 30 e 40, além dos estigmas já trabalhados nesta tese, padre Júlio Maria se valeu do momento político vivido pelo país para lançar, sobre os membros da maçonaria e da Igreja Presbiteriana, acusações de estarem envolvidos com o Comunismo. Em 1929, o padre publicou um artigo no qual apontava que o protestantismo seria a origem de todas as seitas anticatólicas e, logo após discorrer sobre a maçonaria e o espiritismo, que:

[...] o socialismo, o comunismo, o bolchevismo, são todas plantas brotadas do esterquilínio fecundo do protestantismo. [...]. Todos se unem contra a sua única inimiga. A Igreja [...]. Eis porque os protestantes aceitam em seus cultos maçons e porque os maçons aceitam em suas lojas, até como chefes, protestantes, positivistas, livre pensadores e até bolchevistas. [...]. Católicos, abri os olhos, e sob qualquer forma ou máscara que Lutero se apresente, saibamos repeli-lo com brio. O triangulo na pança, a Bíblia debaixo do braço, a foice entre os dentes ou o bonet revolucionário vermelho na cabeça... pouco importa, é sempre o mesmo satanás, o mesmo Lutero [...] (*O Lut.*, n. 53, 24/11/1929).

As acusações de envolvimento com o Comunismo se avolumaram nos anos iniciais da Era Vargas, período de maior aproximação do poder clerical com dirigentes do país, conforme o segundo capítulo desta tese. Assim, em janeiro de 1932, quando indivíduos ligados ao protestantismo e à maçonaria local passaram a distribuir um boletim intitulado “*Leiam com atenção. A Coligação Nacional Pró-Estado Leigo*”, pelas páginas de *O Lutador*, o sacerdote alertou aos seus fiéis sobre o panfleto, apontando que ele possuía um viés comunista, pois o Comunismo incitava a revolta e o ódio contra as autoridades civis e religiosas e se posicionava contra o governo constituído, pois o entendiam como religioso e favorável ao catolicismo:

Estes boletins abjetos são espalhados com profusão pelas cidades e pelas roças pelos protestantes e pelos maçons, como aqui em Manhumirim foram distribuídos na porta do Guarany e nos lugares protestantes. [...]. Católicos! Rasgai estes boletins, desde que caírem em vossas mãos [...]. Se o governo considera a religião Católica, como um fator necessário aos destinos do Brasil, é porque tem olhos e vê que o Brasil é um país católico, que o brasileiro é católico, e que seria um contra bom senso, contrariar as aspirações legítimas de um povo inteiro (*O Lut.*, n. 154, 10/01/1932).

As acusações se avolumaram ainda mais, quando um jornal local, *Pátria Nova*, denunciou a existência de uma destas associações “comunistas ou liberais” em Alto Jequitibá, que defendia o anticlericalismo, que não ocorressem casamentos e batizados na igreja, o fim da educação católica, entre outros. Padre Júlio Maria reconhecia a dificuldade de taxar uma associação de liberal e de comunista ao mesmo tempo, sobretudo devido ao fato que as pautas pleiteadas por maçons e protestantes eram sobremaneira liberais. Mas, o sacerdote apontava que a revolta os unia: “o protestante é um comunista nato... O comunista é essencialmente um protestante... protestando contra Deus e contra o Governo” (*O Lut.*, n. 160, 21/02/1932).

Na concepção do padre Júlio Maria, o comunismo seria uma “víbora de muitas cabeças”: “Antigamente, chamava-se Socialismo, depois virou Bolchevismo; depois Leninismo; depois Marxismo; depois Comunismo; e agora está se chamando Liberalismo, Coligismo, pró estado leigo” (*O Lut.*, n. 161, 28/02/1932). O embate se acirrou quando o padre descobriu que o pastor Cícero Siqueira, doravante “Cícero Comunista”, seria um dos chefes locais da “Coligação Pró-Estado Leigo” e que, na função de presidente da “União Evangelista Leste de Minas”, percorreu os municípios de Manhumirim, Manhauçu, Carangola, Caratinga, José Pedro e Mutum, colhendo o total de 3.610 assinaturas em apoio à coligação.

Diante dessa “descoberta”, o padre Júlio Maria passou a alertar as autoridades para vigiar os protestantes e, de certa forma, aproveitou o momento para atacar o Ginásio Evangélico, presidido pelo rev. Cícero Siqueira, e para provocar seu antigo rival, o prefeito

Alfredo Lima, “padrinho”, que se achava novamente investido no cargo do qual ficou afastado por um ano. Nas palavras do padre:

Então já temos aqui uns comunistas escondidos... Que sejam os protestantes, sim, é natural... Católicos, nunca! Seria bom que o digno Delegado de Polícia pedisse a cópia destas listas, para vigiar de perto os seus assinantes e não perder de vista o propagandista de tal Coligação comunista. [...]. E dizer que pode haver pais de famílias católicos que mandem seus filhos para um ginásio, dirigido por tais elementos! Então mandem-nos logo para a Rússia. Mas atenção Sr. Delegado, não mexa com o Cícero, senão o *padrinho* dele pode aborrecer-se! E isso não é brincadeira! (*O Lut.*, n. 161, 28/02/1932, grifo do autor).

Buscamos demonstrar, até aqui, que o embate polêmico movido em grande parte pelos católicos, liderados pelo padre Júlio Maria de Lombaerde em Manhumirim, não destoava da atuação da ICAR em nível nacional, no contexto da “Renovação Católica”, de forma que seus superiores hierárquicos o apoiaram nesse empreendimento, pois, além de doar equipamentos e conceder aprovação, não o repreendiam ou censuravam sua metodologia, nem mesmo quando os escritos pudessem ser interpretados como ofensivos e violentos (BOTELHO, 2013, p. 112).

Todavia, o embate manhumiriense foi revestido de “colorações” próprias, ou seja, de características muito singulares da localidade no qual se desenvolveu. Dessa forma, apontamos que o ataque “publicitário” movido por católicos e acatólicos em Manhumirim realçou e evidenciou uma luta de identidades em uma cidade marcada por disputas no meio social, disputas essas que se acirravam nos momentos de rupturas, de trocas de poder, quando membros dos grupos conflitantes perdiam posições nos postos de comando. Desse modo, os atributos depreciativos (estigmas) foram utilizados nesse contexto não só como ferramenta para rebaixar o grupo rival, mas também para realçar e fixar as identidades, demarcando as diferenças e estabelecendo fronteiras que, apesar de não serem intransponíveis, dificultavam o convívio pacífico entre os grupos.

Assim, se para protestantes, maçons e espíritas, os católicos militantes, representados pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, eram adeptos de “um catolicismo insidioso [...], um catolicismo jesuítico e avelhacado, que divide para poder reinar [...] um catolicismo antibrasileiro, e até anticristão, porque acende a discórdia entre os homens” (*Manh.*, n. 389, 07/05/1933), para os católicos militantes, tais grupos não eram apenas destoantes nas observações dos preceitos religiosos, mas constituíam a “trindade sinistra do mal” (*O Lut.*, n. 86, 13/07/1930).

Por fim, ponderamos que o conflito entre católicos, protestantes e maçons não se desenvolveu somente por meio de artigos polêmicos e provocativos nos periódicos locais, nos

quais teve destaque a utilização acentuada de estigmas, mas também tomou corpo em ações efetivas de violência, como: agressões físicas, tentativas de assassinato, depreciações de patrimônio, entre outras, sobretudo durante a Revolução de 30, movimento político de nível nacional que impactou diretamente a estrutura política da região.

Atritos com a Maçonaria e a divisão das forças políticas da cidade

Pasquino (1998, p. 225) define o conceito de *Conflito* como uma forma de interação entre indivíduos ou grupos que combatem entre si para obter o controle e a distribuição de recursos escassos, ou seja, não disponíveis a todos. Não raro, esses recursos são identificados como poder, riqueza e prestígio social.

Em sociedades caracterizadas por disputas e por relações desiguais de poder, os grupos sociais mais antigos e coesos são os que controlam os diversos *loca* de poder ou deles se beneficiam. O grupo dominante (*estabelecidos* ou *insiders*) dita as normas sociais e tenta impor seus costumes e valores aos grupos de posição inferior (*outsiders*) (ELIAS; SCOTSON, 2000). Na sociedade manhumiriense, católicos e maçons que se consideravam católicos cumpriam o papel de estabelecidos, pois se valiam da sua autoridade, tradição e influência para ditar as normas sociais aos grupos tidos por *outsiders*, ou seja, aqueles que estariam fora do *establishment*, entre eles os protestantes, que, apesar da projeção social e prestígio de alguns de seus membros, em geral, sofriam estigmas por não participarem da religião da maioria.

Os grupos *outsiders*, em geral, não aceitam a configuração social imposta e exercem pressões tácitas ou deliberadas para reduzir os diferenciais de poder tidos por responsáveis por sua situação inferior. Os estabelecidos, por sua vez, tomam atitudes semelhantes para preservar ou ampliar os diferenciais, potencializando, assim, os conflitos (ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 37).

Grosso modo, em médio e curto prazo, um conflito pode ser amenizado, mas a sua resolução plena é difícil, pois, para conseguir tal resultado, há que se eliminar as tensões e os contrastes que o originaram. Nessa perspectiva, a tentativa mais comum de se resolver um conflito é a de regulamentá-lo, ou seja, estabelecer regras aceitas ou impostas aos contendentes com o objetivo de tentar controlar as forças envolvidas e garantir respeito às conquistas alcançadas, evitando, dessa forma, ao menos por um tempo, novos atritos (PASQUINO, 1998, p. 228). Tal atitude normativa, de “fazer valer a lei”, a Constituição, foi tomada pelas

autoridades públicas municipais, o que nem sempre foi bem recebido pelas autoridades católicas.

Em Manhumirim, desde sua implantação, os protestantes, sobretudo os presbiterianos, atuaram de forma consciente, ou não, para reduzir os diferenciais de poder que os rebaixavam. Apesar da tenacidade das lideranças católicas locais em tentar impedir a implantação do protestantismo na região, o grupo obteve notáveis conquistas nos mais variados campos (econômico, político, social, cultural e até religioso), de forma que os embates estavam de certo modo arrefecidos. Contudo, as mudanças produzidas na estrutura social pela chegada de um novo elemento, padre Lombaerde e seu catolicismo militante, contribuíram para renovar o conflito entre católicos, protestantes e maçons, pois alterou uma configuração social e política que já estava estabelecida há alguns anos, provocando uma maior disputa entre os grupos e novos rearranjos.

Os protestantes, ciosos em garantir a manutenção e, por certo, a ampliação das conquistas efetivadas nas décadas anteriores, e conscientes do crescimento da influência da Igreja católica local junto aos notáveis da cidade, com a chegada do novo padre, partiram para a ofensiva, espalhando, em maio de 1928, um folheto, um desafio público, ao Cura recém-chegado. Este, por sua vez, aproveitou a situação para revidar o que entendeu como uma provocação e/ou agressão do grupo rival no campo religioso. Portanto, a violência é sempre percebida ou justificada como uma resposta a uma hostilidade inicial. Afinal, é a partir do outro que as ameaças e agressões nos atingem e são introjetadas por nós (DADOUN, 1998, p. 63). Dessa forma, a culpa sempre é do outro e, nos moldes do catolicismo militante implantado pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, conforme demonstramos, “o outro” era os acatólicos. Empolgado pelos avanços (associações, construções, jornal), o sacerdote buscava consolidar suas conquistas e assegurar, de forma definitiva, sua vitória sobre o protestantismo. Assim, suas publicações tornaram-se mais agudas, “que os católicos se congreguem, se unam, se deem mão forte, para repelir o inimigo, persegui-lo até seus últimos esconderijos” (*O Lut.*, n. 3, 09/12/1928).

Padre Júlio Maria objetivava um triunfo completo: pretendia acabar com o que restava do protestantismo em Manhumirim, já bastante enfraquecido após suas ações, e queria também fortalecer o catolicismo dentro do distrito de Jequitibá, local com grande concentração de presbiterianos. As publicações hostis em *O Lutador* eram constantes e “subiam o tom” nas datas festivas – Semana Santa, Mês de Maria e Jubileu -, quando multidões de católicos acorriam para a cidade, a fim de participar dos eventos religiosos na Matriz e das famosas procissões.

Por exemplo, ao tratar com antecedência dos festejos do Mês de Maria de 1929, o primeiro depois do “Desafio Protestante” lançado no ano anterior, Padre Júlio Maria narra que a festa seria um triunfo, e que seria “bom e prudente que antes desta época os protestantes se convertam ou nos deixem” (*O Lut.*, n. 12, 10/02/1929).

As ameaças eram recorrentes, o conflito se acirrava e, na Páscoa de 1929, padre Júlio Maria argumentava que “soou a hora da desforra” e asseverava a vitória dos católicos pela frequência dos sacramentos, pela organização das associações e pelo enfraquecimento dos protestantes. Nas suas palavras, o protestantismo estava

[...] em debandada, em derrota, em completa desorganização e decadência, vai recuando dia por dia e constitui, nesta hora, um farrapo desprezível e desprezado, que apenas aguenta em pé, sustentado pelo dinheiro de uns 2 ricos obcecados e ignorantes, cuja desaparecimento – que não pode tardar muito – constituirá o fim e a extinção da nefanda seita de Lutero em Manhumirim. Parabéns, pois, Católicos [...] (*O Lut.*, n. 20, 07/04/1929).

De início, conforme demonstramos, padre Júlio Maria conquistou um amplo apoio das lideranças da cidade, como vereadores, delegado, juiz e até o presidente da Câmara, Dr. Alfredo Lima. Tais autoridades, apesar de pertencerem em sua maioria à maçonaria,⁹² participavam, junto com suas famílias, das cerimônias católicas (missas, procissões, coroações), ocupavam postos de destaque das diversas associações católicas criadas pelo padre, como a Liga Católica que reunia a elite masculina de Manhumirim, e auxiliavam com donativos as obras do pároco, como a suntuosa Igreja Matriz e o imponente Colégio Santa Teresinha (*O Lut.*, n. 11, 03/02/1929; n. 21, 14/04/1929; n. 23, 28/04/1929).

Todavia, esse relacionamento promissor sofreu um precoce desgaste que dividiu as forças políticas, sociais e econômicas de Manhumirim em dois grupos fortes e antagônicos. Um desses grupos, composto pela maioria das autoridades do lugar, foi liderado pelo Dr. Alfredo Lima, que, na concepção do padre, favorecia os protestantes e os maçons, assim como suas instituições. Para este grupo, o padre tornou-se “*persona non grata*”. O outro grupo, formado

⁹² A presença de integrantes da maçonaria na região de Manhumirim data de 1898, ano em que moradores do então distrito de Bom Jesus de Pirapetinga se tornaram membros da Loja Maçônica “União de Manhuaçu”, instalada na sede do município. Já a instalação de uma Loja em Manhumirim ocorreria mais de duas décadas depois. No dia 16 de maio de 1921, na residência de Trajano Souza Lima, reuniram-se, além do proprietário, “os irmãos Sérgio Moreira Carneiro, André Corsino de Souza Carvalho, Lincoln Viana Pimentel, Eusébio Ferreira de Souza, José Vieira Campos, Pedro Celestino Nolasco, José Gomes da Silva, Antônio Wantuil de Freitas, Agenor Carlos Werner. E foi pelos irmãos presentes aclamado presidente da reunião o irmão Trajano de Souza Lima [...]. Aceitando a presidência o mesmo pediu a palavra e expôs a necessidade da fundação de uma loja maçônica neste oriente” (*Ata da 1ª Reunião da Loja Propter Humanitatem*). Pouco tempo depois desse primeiro encontro, uma nova reunião foi realizada (14/07/1921), e nela foi aclamado como primeiro venerável o “Ir. Trajano de Souza Lima”, sendo instalada a loja provisória. Entre os presentes ao ato, estava o Dr. Alfredo Lima, futuro prefeito. Dessa forma, a loja Maçônica de Manhumirim *Propter Humanitatem* foi fundada e instalada em 1921, reunindo as pessoas mais importantes da política e da economia local.

por ricos dissidentes do grupo original, como a família Rabello, liderada pelos irmãos Narciso e Júlio, rompeu com a maçonaria e conseqüentemente com seus antigos aliados políticos e tornou-se o “braço direito” dos empreendimentos do padre Júlio Maria de Lombaerde, representante de uma linha de ação adotada pela Igreja Católica, conhecida como “Restauração Católica”, que preconizava, entre outros ideais, um cristianismo integral, militante e combativo (JUNIOR, 2018, p. 16-17; SOARES, 2009, p. 27; SIMÕES, 2008, p. 34).

O primeiro atrito do padre Lombaerde com integrantes da maçonaria ocorreu após a comemoração do Mês de Maria de 1928, que, a pedido do sacerdote, foi realizado na Matriz ainda em construção. Após o evento, os líderes da Comissão de Construção, maçons em grande parte, tentaram “convencer” o padre a voltar a utilizar o barracão provisório para a realização dos atos litúrgicos enquanto a obra da igreja não estivesse concluída. Este, insatisfeito com alguns membros da antiga comissão, dissolveu-a e, desse momento em diante, passou a liderar diretamente os trabalhos da edificação (MIRANDA, 1957, p. 279). Após este entrave inicial, a situação normalizou-se, de forma que, conforme já apontamos, muitos maçons compuseram o círculo íntimo do padre, auxiliando-o diretamente.

Contudo, em novembro de 1929, algumas publicações de *O Lutador*, com teor antimaçônico, evidenciaram que a relação até então amistosa estava por ruir. O padre alertava aos seus leitores que

A maçonaria que certas pessoas ingênuas e ignorantes da história e dos *segredos* da seita, julgam uma associação humanitária, benfazeja, não passa de um rebento legítimo do protestantismo. [...] E há católicos bastante tolos que julgam que ser maçom é uma honra e que podem ser maçons e católicos ao mesmo tempo. É um erro fundamental. Um protestante é um revoltoso aberto contra a Igreja Católica. O maçom é um revoltoso escondido (secreto) contra a mesma Igreja. Ambos são bem protestantes, filhos de Luthero pelo ódio à Igreja verdadeira [...]. Atenção! Católicos: a poder escolher entre dois inimigos, prefiro ainda o inimigo público ao inimigo secreto (*O Lut.*, n. 53, 24/11/1929, grifo do autor).

Esse ataque público, como era de se esperar, não foi bem recebido nos meios maçônicos. Poucos dias depois, o padre Lombaerde publicou um artigo intitulado “*Insinuações Malévolas*” em réplica a outro artigo de mesmo nome, publicado “anonimamente” no jornal *Jequitibá*, mas que o padre atribuiu a redação ao maçom Júlio Pavão (*O Lut.*, n. 56, 15/12/1929). No referido artigo, o articulista acusou o sacerdote de esboçar um movimento de ataque à maçonaria. O padre replicou que apenas estava defendendo a Igreja e argumentou que os protestantes, ao se sentirem derrotados, foram buscar um novo aliado, de forma que a “Maçonaria local conta entre seus sócios bom número de protestantes, e até o *Venerável*, o chefe, é um ex-católico, hoje protestante” (*O Lut.*, n. 55, 08/12/1929, grifo do autor). E prosseguiu:

Eu quero que todos saibam que o povo de Manhumirim tem um vigário cumpridor do seu dever e não um manequinho de papelão. [...]. Creio que há na Maçonaria, homens bons, honestos, inteligentes; porém há outros, - e eu aqui o tenho experimentado – que não tem dignidade, nem educação... aquele, por exemplo, que, após uma palestra familiar e amiga, onde, como Vigário eu lhe dei apenas um conselho de pai e pedi, por amor da paz e da união, que não ofendesse o brio católico, e ele saindo da minha casa foi divulgar nas ruas e praças, envenenando e deturpando as palavras ditas em particular... acusando o padre de fazer política... de ultrapassar seus direitos e deveres... Isso é falta de educação [...]. Felizmente nem todos são assim (*O Lut.*, n. 55, 08/12/1929).

O excerto demonstra que o sacerdote, diferente dos seus antecessores, possuía uma postura mais ativa, mas que, ainda assim, tentou resolver por meio de uma conversa “privada” um problema que colocava em xeque o “brio católico”. Uma semana depois, por meio de outro artigo, “*A Maçonaria Local a Descoberto*”, o motivador do atrito foi publicizado, nos seus dizeres:

O que queria a Maçonaria local, instigada pelo Venerável protestante Mário Nolasco, e por uns falsos católicos sem religião e sem convicção cujos nomes publicarei oportunamente, era apoderar-se ilegalmente de um terreno da igreja, e ali construir a sua LOJA maçônica, ao pé mesmo da Matriz do Bom Jesus, como permanente declaração de guerra ao catolicismo (*O Lut.*, n. 56, 15/12/1929, grifo do autor).

O mote do embate foi uma questão patrimonial.⁹³ O padre interpretou a ação da Maçonaria como um duplo ataque: primeiro, pelo simbolismo do ato de construir a Loja em

⁹³ Existem duas versões do embate: a primeira retrata a leitura do padre Lombaerde sobre a questão e ficou registrada em *O Lutador*, e também no *Livro de Tombo*, que, por se tratar de um documento mais restrito do que o jornal e devido à sua importância para nossa pesquisa, transcrevemos aqui: “O Protestantismo desmoralizado e derrotado procurou um apoio na maçonaria, e desta união surgiu nova luta religiosa. A maçonaria embora quieta e escondida, constituía uma verdadeira força na cidade, contando com 127 homens, todos eles da classe abastada, e chefiada pelo vice-presidente da Câmara, Manoel Manduca, um vereador, Dr. Caciquinho e o próprio presidente, Dr. Alfredo Lima. Todos os empregados públicos eram maçons e diversos pertenciam a Liga Católica. A maçonaria resolveu construir a sua Loja, e para esse fim adquiriu um terreno ao pé da Matriz do Bom Jesus. Ciente do propósito de ali levantar a Maçonaria chamei em particular o venerável Manuel Manduca e Dr. Caciquinho, pedindo-lhes, como amigos, que não fizessem tal, pois parecia um afronto, uma provocação a igreja católica. Prometeram empenhar-se, porém nada fizeram, e deliberaram que a Loja seria feita ali mesmo. Protestei publicamente na igreja e pelo jornal, estando a população inteira do meu lado. Mandei um ofício de protesto a Maçonaria, porém sem resultado. Neste ínterim, descobri nos livros do patrimônio que a escritura da posse tinha sido falsificada, e que tinham quase duplicado a área do terreno adquirido, de modo que o prédio estava, pela metade, no terreno da igreja. Protestei de novo, não atenderam, e as obras continuaram. Chamei então os advogados Adhemar Távora e Edgar Toledo, que examinaram o caso, e demonstraram a falsificação. Então a maçonaria desistiu e vendeu o prédio começado a Câmara” (LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1931, folha 13, frete e verso). A segunda versão, similar à do sacerdote, baseia-se na pesquisa de Marco Antônio Silva Ruela, maçom, nos registros de atas da Loja Propter Humanitatem, sobre a questão. De início, a maçonaria funcionava em um sobrado existente na rua Nunes da Rosa. Mas, conforme registros em ata do dia 09 de janeiro de 1929, foi organizada uma comissão, composta por Pedro Nolasco, Aristides Sóter Braga e Mario Nolasco, para efetuarem uma compra de um terreno no qual seria construída uma sede própria. O referido terreno foi adquirido de um particular, Abraão Tannus. Em sessão do dia 03 de julho de 1929, foi apresentado pelo Resp. Mestre um ofício no qual o padre Júlio Maria protestava contra a construção da loja próximo à igreja católica. No documento, o padre acusou a maçonaria de estender o tamanho da posse que haviam comprado e de ter um antigo interesse de tomar a igreja, de fazer dela a sua loja, por isso, na concepção do padre, a antiga comissão construtora da Matriz fez sua arquitetura tão rica de triângulos e símbolos maçônicos, nas abóbadas, ogivas e relevos. Em ata da sessão ordinária do dia 20 de dezembro de 1929, Narciso Rabello, apoiador do padre Júlio Maria que deixou a maçonaria, procurou a loja com uma proposta enviada pelo sacerdote, na qual o padre pediu que a maçonaria desistisse da construção do templo nas proximidades da Igreja, até indicando um prédio de Anselmo de Oliveira, que estava à venda, onde a loja poderia

uma das principais rotas de acesso à Matriz, distando-se dela pouquíssimos metros; segundo, por se tratar de uma apropriação irregular de um terreno que pertencia ao patrimônio da Igreja, ou seja, uma usurpação. E, assim, o padre Lombaerde denunciava aos leitores:

A maçonaria acaba de apoderar-se ilegalmente de um terreno pertencente ao patrimônio do Bom Jesus. Pelo contrato o tal terreno estava em comisso, porque não foram cumpridas as diversas cláusulas do contrato de enfiteuse. Contra esta violação de contrato, contra a invasão do patrimônio da igreja, contra o insulto atirado a face da população católica, eu protesto, como vigário, e peço justiça a autoridade competente. Se não houvesse outros terrenos de construção em Manhumirim, compreende-se um pouco a teimosia dos maçons, porém havendo terrenos de todos os lados, não há outra explicação possível, senão o ódio a igreja católica, em querer construir a loja maçônica ao pé do Bom Jesus (*O Lut.*, n. 56, 15/12/1929).

Em represália, o padre colocou em prática medidas preconizadas pela ICAR, mas que até então relutara em adotar. Assim, definiu a ruptura:

[...] ou Maçom ou Católico, mas nunca maçom e católico... São dois termos e duas coisas que se excluem, como o preto e o branco... a religião do Cristo e a religião do demônio. [...]. Os Maçons terão a sua loja... os Católicos a sua igreja do Bom Jesus. Quem é católico, o seja de verdade... e quem quiser ser maçom, afaste-se da igreja... seu lugar não é mais ali... Ouça missa na loja... e faça-se enterrar na loja... nada mais pode ter de comum com a Igreja de Jesus Cristo. E para nenhum deles ter a desculpa ou passar por vexames públicos, declaro excluídos das Irmandades religiosas, não podendo servir nem de padrinhos, nem figurar em festas religiosas todos aqueles que continuam pertencendo a Maçonaria. [...]. Quem quiser ficar católico dê a sua *demissão* da Maçonaria, senão fique ciente que não pertence mais a religião católica e não pode mais participar nem dos seus Sacramentos, nem dos seus privilégios (*O Lut.*, n. 56, 15/12/1929, grifo do autor).

Apesar dos protestos, a Maçonaria deu prosseguimento à construção de sua loja e, alguns meses depois, novamente o padre Júlio Maria se valeu das páginas de *O Lutador* para fazer uma nova denúncia: acusando os maçons de não estarem “satisfeitos com a área de terreno que julgam pertencer-lhes, apossaram-se ilegalmente de outra área, para completar o terreno de que precisavam” (*O Lut.*, n. 77, 11/05/1930). Essa nova investida moveu o vigário a enviar, no dia 2 de maio de 1930, um ofício ao Grão-Mestre local, pedindo uma resposta, mas o documento foi ignorado pelas lideranças maçônicas, de forma que o padre ameaçou “recorrer aos meios judiciais, para fazer respeitar os direitos da igreja” (*O Lut.*, n. 77, 11/05/1930).

construir seu templo. No documento, comprometeu-se também em cessar os ataques pela imprensa. A pauta foi colocada em votação e, apesar da resistência de alguns, a proposta foi aceita. Contudo, o prazo de compra do prédio expirou e a loja recomeçou a construção do templo no local antigo. Em maio de 1930, padre Júlio Maria enviou um novo ofício ao grão-mestre, mas foi ignorado. O padre recorreu aos meios judiciais e a obra foi embargada. Lideranças católicas (bispo) e autoridades públicas (juiz) interferiram na questão, solicitando uma trégua, de forma que foi colocada em pauta uma nova proposta: que fosse parada a construção até que saísse a sentença final sobre o processo do padre. O resultado da votação foi 22 a 4, e obra ficou estagnada, tempos depois sendo vendida para a Câmara. Em 24 de novembro de 1931, a Maçonaria comprou um imóvel de Antônio Frossard, na rua Duque Mesquita/rua Maria Olinda, ao lado da Igreja Presbiteriana, onde funciona a Loja até os dias atuais.

O caso rendeu ásperas trocas de acusações nas páginas dos jornais *O Lutador*, *Manhumirim* e *Jequitibá*, sendo também judicializado. Entre os advogados do padre, estava Adhemar Távora, sobrinho do bispo D. Carloto Távora e irmão de Juarez Távora. Por fim, a Maçonaria desistiu da construção e vendeu o prédio iniciado para a Câmara Municipal. Possivelmente, por esse período, os maçons devem ter se valido das dependências do Bar Guarany, muito espaçoso, para sediar suas reuniões, pois, em diversas passagens de *O Lutador*, o padre faz alusões nesse sentido de interpretação: “aos meus amiguinhos do Guarany” (*O Lut.*, n. 109, 01/03/1931); “maçons no Guarany” (*O Lut.*, n. 138, 20/09/1931) “e pelos maçons, [...] na porta do Guarany” (*O Lut.*, n. 154, 10/01/1932).

Depois dessas escaramuças, a Maçonaria adquiriu um imóvel de Antônio Frossard, reformando-o para sediar sua Loja, doravante fazendo divisa com o Templo presbiteriano de Manhumirim. Em abril de 1932, por meio do artigo “Uma festa Maçônica”, o padre Júlio Maria anunciou estar próxima a inauguração da Loja e apontava o envolvimento de protestantes, pois, após narrar os possíveis desdobramentos da festa, relatou que haveria a recepção de novos sócios, os quais “só podem ser protestantes, pois um católico que possui dois dedos de dignidade e de brio nunca pisará na loja excomungada do bode preto” (*O Lut.*, n. 169, 24/04/1932).

Após o confronto de católicos com a Maçonaria, os maçons e os presbiterianos ficaram ainda mais próximos. O contato dos presbiterianos com a maçonaria local extrapolava a linha do convívio, pois, em Manhumirim, o bom relacionamento dos dois grupos possuía um passado histórico consolidado, remontava à implantação do protestantismo na região, época em que os presbiterianos sofreram grandes ameaças, até de expulsão, e que foram amparados pela Maçonaria (LIRA, 1947, p. 258-259; LEONARD, 1981, p. 149; RIBEIRO, 1991, p. 131-132).

Em diversas publicações, padre Júlio Maria apontava a associação entre protestantes e maçons, e relatava que muitos protestantes pertenciam de fato à maçonaria. Por vezes, o sacerdote apontava até pastores: “o Nóra é bicho do triangulo maçônico” (*O Lutador*, 1933, n. 14); ou ainda, “Além de pastor, o revdo. Cícero foi nomeado diretor do ginásio, ingressou na maçonaria fazendo bimbalar um triangulo na vanguarda gástrica, fez discursos políticos, pegou na chaleira prefeitorial [...], pediu e alcançou da Câmara uma verbazinha, [...] em troca de uns votos protestantes” (*O Lut.*, n. 7, 14/02/1937). Para o padre, a influência do protestantismo na maçonaria era tamanha, a ponto de “protestantes” chegarem a “dominar a loja local” (*O Lut.*, n. 75, 27/04/1930).

De fato, alguns membros da Igreja Presbiteriana de Manhumirim pertenciam à maçonaria e nela ocupavam funções de destaque, o que pode ser comprovado ao compararmos nomes de protestantes constantes nos documentos da Igreja, como atas e relatórios, com nomes de maçons publicados em artigos da Maçonaria, ao tratar da posse das “novas Luzes e Oficiais” ou de festas, publicadas no jornal *Manhumirim* (*Manh.*, n. 634, 24/07/1938). E além do envolvimento direto, de pertencer à maçonaria, também existiam apoios indiretos: maçons publicavam no jornal *Jequitibá*, controlado pelos presbiterianos, e enviavam suas filhas para estudarem no Ginásio Evangélico; pastores protestantes participavam e discursavam em festividades da Loja Maçônica, e a banda evangélica tocava nesses eventos (*Manh.*, n. 398, 16/07/1933; n. 650, 20/11/1938).

A venda do prédio onde seria construída a Loja Maçônica para o município, passando a sediar a Câmara e que foi inaugurado em novembro de 1932, não resolveu a querela por completo, pois, apesar do prédio da Câmara não possuir o simbolismo “negativo” que a Loja representava para a Igreja Católica, a questão da invasão do terreno continuava sem solução. Dessa forma, a transferência da propriedade deu uma sobrevida à disputa e iniciou uma extensa e desgastante batalha jurídica, com várias reviravoltas, até a vitória final da Igreja Católica, nos anos 1950 (MIRANDA, 1957, p. 337-338; BOTELHO, 2011b, p. 287-289; CAVALIERI, 2002, p. 136).⁹⁴

Dessa forma, o conflito, que, de início, apesar de agressivo, concentrava-se mais em questões “doutrinárias e religiosas” em relação aos protestantes, ao envolver a maçonaria e as lideranças municipais pertencentes a ela, ganhou contornos e implicações políticas mais nítidas e deu espaço também a ações de violência, principalmente no agitado início da década de 1930.

⁹⁴ Agora, o padre Júlio Maria apontava a “pretensão injusta da Prefeitura em querer roubar escandalosamente o Patrimônio do Bom Jesus” (*O Lut.*, n. 64, 18/03/1934). E ao responder um artigo publicado no jornal *Manhumirim*, em maio de 1934, o sacerdote reafirmava as acusações e pedia que as autoridades municipais apresentassem o “documento que legitime a usurpação de uma parte do terreno, em que foi construída a nova Câmara! Sobre que se apoia a Câmara para poder usurpar terrenos e alugar pastos que não lhe pertencem, sem dar satisfação ao dono? E se o dono protesta [...], é um paranoico” (*O Lut.*, n. 73, 20/05/1934). O caso reacendeu em 1937, desta vez, com uma vitória da prefeitura, que moveu “processos contra o Patrimônio do Bom Jesus, para apossar dele e privar a igreja deste pequeno, mas útil rendimento” (Lombaerde, *Liv. Tomb.*, 1937, folha 20, verso). Como era de se esperar, as autoridades municipais publicizaram no *Manhumirim* a vitória obtida junto à Corte de Apelação do Estado, em uma “ação de nulidade e cancelamento de transcrição de imóvel” (*Manh.*, n. 560, 17/01/1937), ao que o padre respondeu por *O Lutador*, afirmando que a prefeitura ganhou “contra toda a justiça, contra todo o direito”, mas que o advogado da igreja apelou para a Corte Plenária e, por isso, aconselhou aos seus opositores a esperarem um pouco mais para comemorarem e a “guardarem bem as centenas de foguetes já comprados... talvez sirvam para outros fins, em outros tempos” (*O Lut.*, n. 7, 14/02/1937).

A Revolução de 30 na região do Caparaó

Um dos marcadores da vida social é a interação entre os homens, sendo que nem todas as formas de interação são pacíficas, a exemplo do conflito, forma de contato social caracterizado, em especial, pelo uso da violência. A violência, segundo Sttopino (1998, p. 1291-1292) pode ser direta, quando atinge de forma imediata o corpo da vítima (agressões físicas), e indireta, quando altera ou limita suas possibilidades ambientais. Em Manhumirim, as duas formas de violência foram recorrentes e utilizada pelas facções no embate. O uso da violência, de forma semelhante à atribuição de estigmas, contribuiu para a fixação e definição de identidades, visto reforçar o sentimento de pertença e de consciência grupal. Afinal, a identificação mais definida de um inimigo comum evidencia as diferenças, delimita barreiras no contato e ajuda a “cimentar” a união entre os membros do grupo (STOPPINO, 1998, p. 1297).

No embate entre católicos, protestantes e maçons em Manhumirim, o uso de violência foi acentuado. No *corpus* documental desta tese, encontramos exemplos de coerções, agressões, sanções comerciais, destruição de bens e imóveis, entre outros (Apêndice B).⁹⁵ Todavia, concentraremos nossa análise do uso da violência nos eventos relativos à Revolução de 1930 na cidade, visto que corroboraram para compor e fundamentar parte significativa das narrativas (heroicizadas ou vilanizadas) sobre a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde.

Manhumirim passava por um momento conturbado. Conforme demonstramos, uma luta político-religiosa dividia a elite da cidade em um confronto que se tornava público ou publicizado pelos artigos propalados pelos envolvidos nos jornais locais. Para além desse rearranjo político, uma forte crise econômica abalava toda a região, pois atingia o café, sustentáculo da economia manhumiricense, derrubando os preços dos produtos e levando à falência famílias de destaque na cidade.

Em nível nacional, a situação não era das melhores, pois a forte crise econômica iniciada em 1929 fragilizava o poder instituído e a coesão das oligarquias tradicionais. A disputa eleitoral entre o paulista Júlio Prestes e o gaúcho Getúlio Vargas era acirrada e movimentava o cenário brasileiro. Em Minas Gerais, estado presidido por Antônio Carlos de Andrada, um dos expoentes da Aliança Liberal, a campanha foi muito forte. Na Zona da Mata, mais especificamente na região do Caparaó, a adesão dos chefes políticos locais ao movimento

⁹⁵ Apêndice da Tese sobre a prática de violência direta e indireta por católicos, protestantes e maçons em Manhumirim.

aliancista e à campanha de Getúlio Vargas foi ampla: em diversas cidades ocorreram comícios, passeatas e discursos de apoio (BARBOSA, 2009, p. 77; SOUZA, 1990, p. 216-218).

Contudo, após demorada apuração dos votos e uma série de acusações sobre fraudes, Getúlio Vargas foi derrotado em março de 1930. O descontentamento foi grande, e poucos meses depois, por meio de um movimento armado, o presidente em final de mandato Washington Luís foi deposto e Vargas tomou o poder (FERREIRA; SÁ PINTO, 2008, p. 403-411).

A Serra do Caparaó, no contexto da Revolução de 30, possuía por singularidade o fato de estar localizada entre dois estados: o Espírito Santo, contrário à Revolução, e Minas Gerais, com lideranças amplamente favoráveis, como Antônio Carlos, presidente do Estado até setembro de 1930, e, daí em diante, sob o governo de Olegário Maciel. Enfim, por ser uma região de fronteira, a localidade foi considerada estratégica. Manhumirim, como componente dessa fronteira, foi escolhido como um dos pontos de infiltração dos revolucionários no Estado tido por inimigo.

Da região da Zona da Mata mineira partiram quatro colunas invasoras. A mais famosa delas foi a “Coluna Amaral”, comandada por Otávio Campos do Amaral, que adentrou o Espírito Santo via leito da estrada de ferro Vitória-Minas e chegou à capital Vitória. Outro grupo, liderado pelo capitão Joaquim Magalhães Barata, partiu da região de Carangola que, na época, era limítrofe a Manhumirim e dominou parte da região sul do Espírito Santo, controlando cidades, como Guaçuí, Alegre, Castelo e Cachoeiro de Itapemirim. Uma terceira coluna, liderada por João Calhau, partiu de Ipanema, município que, na época, também fazia divisa com Manhumirim e marchou por alguns municípios capixabas, como Afonso Claudio, Itaguaçu e Santa Teresa (ACHIAMÉ, 2005, p. 107-112; BARBOSA, 2009, p. 79-80; BOTELHO, 2011b, p. 88-89).

Em Manhumirim, foi formado um Comitê Revolucionário presidido pelo prefeito Dr. Alfredo Lima e liderado por José Porcino, secretário da Câmara, que assumiu a função de Delegado Revolucionário. Diversas pessoas de destaque de Manhumirim e de cidades vizinhas, como Manhuaçu, compuseram a coluna, dentre elas: Dr. Vasco Soares de Moura, Joaquim Cabral, João Bracks, Jorge José Duaier, Barnabé Alves, Acácio Horst, Manoel Manduca, Alvim Teixeira de Arruda, Antônio Lamy de Miranda, entre outras (NETO, 2004, p. 47-52; BOTELHO, 2011b, p. 89).

Padre Júlio Maria, apoiador de Getúlio Vargas e de Antônio Carlos, presidente que legalizou o ensino religioso em Minas Gerais, ao tratar do acontecimento, informou que a coluna local foi composta por forças combinadas de Manhumirim e de Manhuaçu, sendo que o contingente manhumiriense era de 50 homens (*O Lut.*, n. 99, 19/10/1930; *Boletim do O Lutador*, 1930). O grupo manhumiriense recebeu o nome de Coluna Cristiano Machado (Figura 8), em homenagem ao então Secretário de Segurança do Estado, Cristiano Monteiro Machado.

Fig. 8 – Coluna Revolucionária de Manhumirim



Fonte: *Vida Capixaba*, n. 262, fev. 1931.

O grupo da Coluna Cristiano Machado, formado por cerca de 124 homens, deixou Manhumirim na noite do dia 14 de outubro de 1930, rumo ao Espírito Santo, em caminhões e jipes, portando algumas armas e o tradicional lenço vermelho ao pescoço. Como a força policial do Estado vizinho, em sua maioria, havia deixado seus postos para defender a capital, Vitória, a infiltração deu-se sem grande resistência. Assim, passaram por Pequiá, Irupi e Iúna, e de lá ocuparam Muniz Freire e Castelo. Em Iúna, Joaquim Cabral, funcionário da Câmara de Manhumirim, por conhecer bem a região e seus moradores, foi nomeado, pelo comando local, o interventor da cidade (BARBOSA, 2009, p. 80; NETO, 2004, p. 47-52). Menos de um mês depois da “invasão”, a vitória da revolução foi confirmada. Em Manhumirim, o evento foi

festejado com uma grande passeata que reuniu milhares de pessoas e terminou com discursos entusiasmados na Praça da Estação (BOTELHO, 2011b, p. 89).

Se a invasão ao território capixaba se mostrou relativamente pacífica, em Manhumirim, os dois grupos políticos que se digladiavam pelo poder local se valeram cada qual a sua maneira desse momento conturbado para explorar a situação em benefício próprio, seja pelo uso da força física para intimidar os adversários locais, seja pela prática de manobras políticas que acarretaram a deposição do presidente da Câmara.

As ações de violência começaram em julho de 1930, poucos meses antes da Revolução, quando, em resposta a práticas proselitistas dos presbiterianos, o padre tentou realizar conferências públicas, nos dias 07 e 10, com os pastores, que solicitaram auxílio das autoridades administrativas e policiais do município, boa parte ligadas à maçonaria. Nesse contexto, alguns dias depois dos acontecimentos, o sacerdote publicou um extenso artigo, intitulado “*Grande Revolução em Manhumirim*”, ridicularizando por meio de apelidos as autoridades municipais, expondo-as ao escárnio da população da cidade e dos leitores do jornal, cuja tiragem semanal, na ocasião, era de 2.400 exemplares (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930).

Como era de se esperar, o polêmico artigo, já no dia de sua publicação, 20 de julho de 1930, deu início a uma série de atos violentos praticados contra o vigário e seus apoiadores. Um desses atos foi uma tentativa de agressão realizada por um grupo de homens liderados pelo presidente da Câmara/prefeito, que deveria confrontar o vigário, na estação de Manhumirim, assim que ele retornasse do distrito Jequitibá, onde estava prestando assistência religiosa.⁹⁶

Contudo, na confusão, o padre desembarcou do lado oposto da estação e seguiu para o Colégio Santa Teresinha, frustrando seus opositores que foram à Casa Paroquial procurá-lo e, não encontrando, acabaram agredindo fisicamente um dos seminaristas que se recusou a indicar o paradeiro do vigário. Ao descobrirem que o padre se encontrava no Colégio, o grupo rumou para o local e, após muita insistência e impropérios, o padre, junto a Narciso Rabello, seu

⁹⁶ No artigo, conforme observaremos no capítulo V, padre Lombaerde concentrou seus ataques em vereadores, delegado e conselheiros municipais, contudo, provocou o Dr. Alfredo Lima sobre o não cumprimento de uma promessa antiga, de doar um relógio para a torre da Matriz, fato que motivou a repreensão do prefeito. Segundo o pároco, “Bateram 7 horas no relógio prometido a Matriz pelo Presidente de Manhumirim. Sete badaladas futuristas” (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930). A provocação foi relembada por Lombaerde em outras ocasiões, assim: “Esperamos que, breve, o Bom Jesus suscite uma alma generosa que ofereça a igreja [...] um relógio: promessas já feitas há tempo, mas não realizadas. Talvez que o Bom Jesus não julgou os ofertantes dignos de figurarem no número de seus amigos, esperando outros mais bem-intencionados” (*O Lut.*, n. 118, 03/05/1931). A aquisição do relógio da torre se deu em grande parte pela atuação da senhora Alzira Chaves, com a realização de uma campanha de arrecadação realizada em outubro de 1943, e a instalação ocorreu no final do mesmo ano (BOTELHO, 2011b, p. 311).

apoiador, recebeu o mandatário local para uma reunião, que se estendeu até tarde da noite. Nessa reunião, o padre foi ameaçado verbalmente pelo Dr. Alfredo Lima que, na concepção do sacerdote, dava sinais de estar embriagado. Após a confusão, Narciso Rabello conseguiu um carro para deslocar o sacerdote do Colégio Santa Teresinha até a Casa Paroquial (LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1931, folha 14, frente; MIRANDA, 1957, p. 306-310).

No dia 22 de agosto de 1930, ou seja, decorrido pouco mais de um mês ao incidente que relatamos, ocorreu um incêndio no armazém de Narciso Rabello, vice-presidente da Liga Católica e principal apoiador do padre Júlio Maria no tocante às construções da Matriz e do Colégio Santa Teresinha, causando-lhe um enorme prejuízo. Em dois artigos de *O Lutador*, o sacerdote teceu acusações aos possíveis culpados: no primeiro deles, questionou a atitude de “*Uma Senhora Protestante*” que, ao presenciar o incêndio, exclamou aos presentes: “Tão vendo, como é que isso acontece a um católico e não a um protestante?”. Em resposta, o padre atribuiu o termo protestante a todos “aqueles que protestam contra a Igreja Católica: evangelistas, batistas, presbiterianos, maçons, espíritas, indiferentes, etc. Ora tais protestantes tocam fogo as casas dos católicos, enquanto os bons católicos não fazem mal a ninguém” (*O Lut.*, n. 93, 31/08/1930). No segundo artigo, o padre Júlio Maria tratou da “*Grandeza de Alma de um ilustre filho de Manhumirim. Narciso Rabello*” e, nele, traçou os pormenores do incêndio ocorrido no armazém de café da firma Rabello & Irmão:

Em poucas horas tudo estava devorado pelas chamas: máquina de beneficiamento, depósito de fardos de fazenda, umas 1600 arrobas de café beneficiado, umas 200 sacas de arroz pilado; e uns 3000 sacos vazios para compra de café... taboados, etc... nada pode ser retirado. O prédio foi completamente destruído, ficando apenas quatro paredes rachadas, ameaçando ruína. [...] um prejuízo de mais de 100 contos [...] (*O Lut.*, n. 94, 07/09/1930).

Ao tratar das possíveis causas do desastre, o padre reconheceu que eram desconhecidas, mas, mais uma vez, levantou a hipótese de ter sido um incêndio criminoso, pois

Uns dizem ser uma faísca elétrica caída sobre o transformador, produzindo um curto-circuito... outros falam de faíscas, mais perigosas, de invejas e vinganças. Deus sabe a verdade. Um fato assaz curioso, conforme dizem – o incêndio teria começado do lado oposto ao transformador. Os operários afirmam ter interrompido a corrente, ao terminar o serviço na véspera... e a noite era escura, chuvosa!... Deixemos a Deus o conhecimento do fato e o julgamento da categoria em que deve ser colocada a faísca: se na eletricidade do firmamento, ou nesta das cabeças humanas (*O Lut.*, n. 94, 07/09/1930).

Por meio da análise dos artigos, podemos afirmar que o padre Júlio Maria de Lombaerde não apontou culpados definitivos pelo incêndio, mas, de forma genérica, levantou suspeitas sobre seus antigos opositores, contribuindo assim no acirramento do conflito.

Com o início da Revolução, em outubro de 1930, a polícia local foi convocada para integrar as forças revolucionárias e a cidade ficou sem proteção. Para suprir essa necessidade, Dr. Alfredo Lima contratou um grupo de pessoas de sua confiança, sendo que boa parte desse grupo compunha o Comitê Revolucionário. Dessa forma, o presidente da Câmara passou a controlar, por alguns meses, o poder de polícia na localidade. Nesse período de indefinição administrativa e policial, o padre Júlio Maria e seus apoiadores diretos sofreram duras represálias.

No dia 23 de outubro de 1930, o vigário de Manhumirim recebeu do Delegado de Polícia Revolucionário a seguinte requisição:

Comando Revolucionário do Estado de Minas Gerais. Comitê Revolucionário de Manhumirim. Ilmo. Sr. Padre Júlio Maria. Manhumirim. Estando V.S. infringindo as leis revolucionárias, publicando boletins sobre a Revolução, sem ordem deste comando, dando notícias muitas vezes mentirosas, venho requisitar-vos a tipografia, a fim de que possamos dar ao público notícias por meio de boletins, mas recebidos e mandados publicar por ordem do Comando Geral Revolucionário. Saudações. José Teixeira Porcino. Delegado Revolucionário (PORCINO, 1930).

Assim, o jornal *O Lutador* foi ocupado no dia posterior, e os invasores, além de danificarem algumas imagens de santos, agrediram fisicamente e ameaçaram de morte um sacerdote que questionou a invasão (MIRANDA, 1957, p. 314-315; BOTELHO, 2011b, p. 92; BARBOSA, 2009, 95-96). O padre Júlio Maria relatou o ocorrido em diversos artigos de *O Lutador*. Numa edição, o padre narrou que,

Na hora do triunfo da Revolução, um bando de capangas armados invadiu a casa, a capela, e a tipografia do vigário, empastelaram os tipos, quebraram as máquinas e carregaram-nas para a cadeia, queimaram jornais e papeis, porque *O Lutador* dava semanalmente as notícias certas do movimento revolucionário e em favor da Revolução, o que contrariou os falsos revolucionários de Manhumirim, chefiados por elementos perturbadores da paz (*O Lut.*, n. 146, 15/11/1931).

Em outra edição, o padre Júlio Maria acusou diretamente a Maçonaria local de fomentar o ataque:

Em 24 de outubro, a 1 hora da tarde, por ordem da Maçonaria, um bando de capangas armados invadiu a Tipografia e a casa do *Lutador* e violou a Capela do Bom Jesus, ameaçando matar a carabina, um dos padres presentes. Nesta hora empastelaram os tipos, quebraram as máquinas e carregaram-nas para a cadeia pública, onde ficaram jogadas no chão durante perto de 2 meses (*O Lut.*, n. 147, 22/11/1931).

Já no *Livro de Tombo*, documento de circulação mais restrita, por tratar-se de um relatório interno da igreja local, padre Júlio Maria acusou nominalmente as autoridades. O pároco julgava-as de estarem envolvidas no empastelamento do jornal, segundo ele, ato praticado por capangas chefiados por “José Porcino e Alvim, sempre sob as ordens de Dr. Alfredo Lima, Manoel Manduca e Pedro Nolasco” (Lombaerde, *Liv. Tomb.*, 1931, folha 13

verso e folha 14 frente). Cabe ressaltar que todos os nomes apontados pelo padre listam entre os que foram ridicularizados por ele, meses antes, pelas páginas de *O Lutador*, no contexto das Conferências Públicas na Praça da Estação.

Poucos autores se debruçaram sobre os acontecimentos da Revolução de 30 em Manhumirim: dois deles, ligados diretamente ao lado católico da querela, padre Demerval Botelho (2011b) e bispo Antônio Miranda (1957), enaltecem em suas obras a figura heroica do vigário como alvo de uma perseguição injusta por cumprir seu papel jornalístico. Já um terceiro autor, Vivaldo Barbosa, ao tratar do assunto, baseou-se em boa parte nas narrativas dos líderes políticos e maçons de Manhumirim e, portanto, argumentou que o principal fato motivador dos atos repressivos foi o padre Júlio Maria não ter aceitado a Revolução (BARBOSA, 2009, p. 95).

Apesar de discordarmos da versão heroicizada construída pelos autores “filhos espirituais” do padre Júlio Maria, pois, conforme requisição emitida pelo Delegado de Polícia Revolucionário, constata-se que o vigário desobedeceu a uma diretriz imposta na cidade, que impedia que fossem veiculadas notícias da Revolução, também questionamos a alegação de que o padre não a tenha apoiado e/ou aceitado, tese desconstruída com a pesquisa das edições de *O Lutador*, publicadas entre setembro e outubro de 1929, durante a campanha da Aliança Liberal, das quais elencamos, para análise, três artigos.

No primeiro artigo, intitulado “*O Momento Político*”, publicado em 22 de setembro de 1929, o padre Júlio Maria informava que Minas Gerais estava passando, não por um momento político, mas sim por um momento libertador, ao qual nenhum mineiro deveria ficar indiferente. Neste sentido, segundo o pároco, *O Lutador*, apesar de não ser um jornal político, também não poderia deixar de apoiar as iniciativas do presidente mineiro, Dr. Antônio Carlos, que, ao lado dos presidentes do Rio Grande do Sul e da Paraíba, lutam pela democracia, pelo voto. Por fim, conclamou aos manhumirienses:

O Momento é de ação [...]. Felizmente entre nós não há discórdia. O nosso povo segue com inteira confiança o seu chefe, o digno Dr. Alfredo Lima, que está e ficará ao lado do Dr. Antônio Carlos [...]. União completa, união integral com o nosso chefe municipal, que representa a autoridade do país e o estandarte da Aliança [...]. Todos as urnas... ao lado do governo mineiro, apoiando o gesto nobre e fidalgo do Dr. Antônio Carlos (*O Lut.*, n. 44, 22/09/1929).

No final do artigo, o sacerdote aproveitou ainda para listar os documentos necessários e os passos para solicitar o título de eleitor. Uma semana depois, em um novo artigo, “*As Candidaturas Presidenciais*”, o sacerdote denunciou algumas mazelas da política brasileira que

deveriam ser mudadas, pois “As urnas deveriam decidir, infelizmente as urnas não decidem nada. [...]. Quem manda é o patrão... ou melhor, quem mandou até agora foi o patrão. O negócio está tomando novo rumo” (*O Lut.*, n. 45, 29/09/1929).

No decorrer do artigo, o padre ressaltou também que, apesar de ambos os candidatos serem de origem católica, possuíam diferenças importantes, pois Vargas defendia mais as pautas católicas, posicionando-se contra projetos divorcistas na bancada gaúcha e apoiando a fundação de Colégios Católicos no Sul, como o *Sacré Coeur*. Já Júlio Prestes, segundo o sacerdote, manifestou falas contrárias ao estabelecimento do ensino religioso, de forma que pedia aos mineiros: “Apoiem todos o Dr. Getúlio Vargas, e para isso procurem todos o seu título de eleitor” (*O Lut.*, n. 45, 29/09/1929).

Por fim, ainda nesse intuito de obter o maior número de eleitores possível, publicou, em outubro de 1929, o artigo “*Alistai-vos!*”, no qual, além de relembrar os requisitos básicos para ser eleitor, solicitou o apoio feminino à Aliança Liberal e transcreveu um texto, redigido pela “senhorita Maria Braga, filha do nosso amigo Sóter Braga”, tabelião local, que se dispôs a auxiliar as pessoas que tivessem dificuldades com a documentação e que, para tanto, os interessados poderiam procurá-la no Fórum da cidade (*O Lut.*, n. 47, 13/10/1929).

O apoio já demonstrado no período de campanha eleitoral, quando ainda não havia rompido com o Dr. Alfredo Lima, permaneceu durante a Revolução, por meio de uma série de artigos favoráveis ao acontecimento publicados em *O Lutador*. No primeiro deles, intitulado “*Revolução*”, datado de 12 de outubro de 1930, o articulista solicitava informações dos seus correspondentes e pedia “ao nosso bom povo de Manhumirim a máxima calma, a união perfeita e obediência às autoridades encarregadas do policiamento” (*O Lut.*, n. 98, 12/10/1930). Uma semana depois, agora já bem munido de informações oriundas de Carangola, padre Júlio Maria dedicou uma edição inteira para tratar da “*Grande Revolução*”, dando pormenores dos acontecimentos em diversas partes do Brasil e dos acontecimentos regionais, informando sobre as Colunas Barata, que partiu de Carangola, e Cristiano Machado, composta por um contingente de homens “destemidos” que rumaram para o Espírito Santo (*O Lut.*, n. 99, 19/10/1930).

Entre essa última edição, que veio a lume em 19 de outubro de 1930, e a tomada do jornal, em 24 de outubro de 1930, foi publicado um *Boletim* especial, um caderno separado inteiramente dedicado à Revolução de 30. Nele, foi descrita a tomada do Rio Pardo (Íúna) pelas forças locais:

Por ordem do Capitão Barata, foi tomado o município de Rio Pardo pelas forças combinadas de Manhumirim e Manhuaçu, recrutadas e organizadas pelo valente e dedicado Capitão Machado, que confiou a direção aos Srs. José Porcino, Barnabé Alves e Acácio Horst, todos três souberam executar com dedicação o mandato [...]. Aqui em Manhumirim tudo continua calmo, não tendo havido nenhuma luta, nem sequer para tomar conta da coletoria ou outras repartições federais, que continuam em paz nas mãos dos seus dirigentes (*Boletim do O Lutador*, 1930).

Na redação desses artigos, o pároco mostrou-se cauteloso. Entendia o momento como delicado. Nos artigos, pedia união, obediência e até elogiava autoridades, sendo que grande parte delas, naquele momento, já se configurava como adversária. Contudo, uma pequena *nota*, publicada no *Boletim*, pode ser apontada como um dos motivadores para o empastelamento do jornal. Nela, o vigário mencionou que “Muitos municípios fazem imprimir boletins diários no nobre intuito de informar a população da marcha triunfal da Aliança... aqui infelizmente estamos quase sempre sem notícias. Por que tantos segredos? Somos ou não da Aliança?” (*Boletim do O Lutador*, 1930).

Além de reclamar sobre o exacerbado controle das informações, padre Júlio Maria colocou em xeque a identidade revolucionária das lideranças municipais. Tal descrença, por certo, soou entre seus adversários como uma afronta, e uma das respostas foi tomar o periódico. Assim, apontamos que *O Lutador* foi empastelado, não por seu fundador ser contrário à Revolução, conforme demonstramos pelos artigos favoráveis antes e durante o acontecimento, mas devido a atritos anteriores, que dividiam a cidade em facções opostas, e o grupo que estava no poder aproveitou a oportunidade para silenciar um jornal que há muito os incomodava.

O aumento da violência e a substituição do presidente da Câmara

Os atos de violência continuaram após o empastelamento de *O Lutador*. Por esse período, uma freira e uma postulante (noviça) em desentendimento com a Superiora Geral das Irmãs Sacramentinas deixaram o convento de forma clandestina e refugiaram-se na casa do chefe municipal, que então estava rompido com o sacerdote. Aproveitando que o padre estava “silenciado”, afinal, *O Lutador* estava fora de circulação, seus opositores valeram-se do momento oportuno para espalhar pela cidade cartazes e boletins, assim como para pichar os muros de imóveis católicos, com textos e frases que atestavam contra a integridade do sacerdote, com o objetivo de fragilizar a sua imagem pública e de suas instituições, como o Colégio Santa Teresinha (MIRANDA, 1957, p. 316-327).

Segundo o padre, “o venerável mandou imprimir em Muriaé, boletins caluniadores e infames, atirando no lodo, reputações sacerdotais conhecidas e respeitadas por todos” (*O Lut.*, n. 147, 22/11/1931). Um desses boletins, intitulado *Grande Escândalo*, veio a público em 10 de novembro de 1930, e nele o padre Júlio Maria é chamado de “padre Barbudo” e “Sr. Barbudo”, acusado de tentar

[...] tapear o povo de Manhumirim, dizias santo e procuravas diminuir o valor, o critério de certo número de pessoas desta terra; pessoas que não se julgam santas, porém que se presam muito mais do que tu!... Comenta-se por todos cantos de Manhumirim que o dito cujo francês que se intitula PADRE JÚLIO-MARIA o tal veio implantar a discórdia entre a família Manhumiriense, não passa de um CRETINO, com máscara de santo [...]. Até agora, seu Júlio-Maria, grande hipócrita, tu eras o ídolo dos que criam na tua falsa santidade, eras ídolo, daqueles que de boa-fé se aproximavam de ti, uma grande parte acreditava piamente na tua SANTIDADE e a outra parte que de ti duvidava parecia estar menos presada pelos amigos que só acreditavam nas tuas *excomunhões*, nas tuas pragas, porém, agora eis que surge a LUZ DA VERDADE [...]. Acabam de deixar o COLÉGIO “SANTA TERESINHA”, duas religiosas [...]. O público desta cidade está farto de saber do ocorrido! Será que o tal padre ainda terá a coragem de querer tapear o povo com uma explicação?... [...]. Será que o INDIGNO JÚLIO-MARIA terá coragem de ir a nossa igreja?... O público que o conhece agora, pede que não façais isso, pois não é mais digno de se ingressar no majestoso templo católico de Manhumirim. Ninguém acreditará nas tuas palavras [...]. Os justos, os bons de coração, os verdadeiros religiosos, não procuram a discórdia e a desarmonia como tu procurastes implantar em Manhumirim (MIRANDA, 1957, p. 318-319, grifos do autor).

No boletim, o autor, além de explorar o caso das duas religiosas que abandonaram o convento e de atacar a pessoa do padre com insultos diversos, enfatizou o fato do sacerdote procurar implantar a “discórdia”, ou seja, dividir a população da cidade em blocos antagônicos. Essa acusação volta e meia era lançada contra o padre, sobretudo, pelas lideranças político-maçons da cidade. Assim, um articulista do *Manhumirim*, ao congratular o vigário de Manhauçu, Monsenhor José Maria Gonzalez, pelo término da construção da Matriz da cidade, destacou que, no banquete comemorativo, do qual participou o bispo D. Carloto Távora, além de delegações diversas, compostas por maçons, livre pensadores, protestantes, entre outras, sem intolerância e radicalismos, destacou em itálico,

Por que não imitamos o exemplo de Manhauçu, cujo guia espiritual vive na maior harmonia possível com seu rebanho? Manhumirim, que antes era só um bloco, vive, infelizmente, há cerca de cinco anos, desagregado, fora das boas normas, e isso devido à intolerância obstinada de um só homem (Manh., n. 403, 20/08/1933, grifos do autor).

Por esse período, os números de matrículas no Colégio Santa Teresinha diminuíram, pois muitos pais retiraram suas filhas. E as freiras passaram a sofrer hostilidades, de forma que muitas evitavam deixar as dependências da escola (MIRANDA, 1957, p. 320; AZZI, 1991, p. 196-197). Por fim, o Colégio também foi alvo de uma depredação, ação que ficou registrada no *Livro de Tombo*: “bombardearam o Colégio Sta. Teresinha com mais de 200 bombas e foguetes,

quebrando quantidade de telhas” (LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1931, folha 14, frente); e também em alguns artigos de *O Lutador*: “maçons mandaram lançar sobre o colégio SANTA THERESINHA e contra a própria estátua da Santa, centenas de foguetes e bombas, quebrando telhas, e lançando o pânico no meio das educandas do Colégio” (*O Lut.*, n. 147, 22/11/1931, grifo do autor).

Em 07 de dezembro de 1930, ocorreu um tiroteio na Igreja, mas a motivação não chegou a ser apurada oficialmente. Para alguns – partidários do Dr. Alfredo Lima e refratários ao padre -, a ação foi resultado da divisão política da cidade, após o rompimento de Júlio Rabello com seus antigos aliados, de forma que, para um manhumiriense, em contribuição publicada em 19 de dezembro de 1930, no *Correio da Manhã*: “De tudo isto resultou que Manhumirim está em pé de guerra. Há poucos dias o Sr. Rabello manteve, em plena rua, cerrado tiroteio com um de seus adversários [...], só não havendo grave conflito em virtude da interferência de autoridades e força de Manhuaçu” (*C. M.*, edição 11043, 19/12/1930).

No confronto ocorrido no adro da Matriz, Júlio Rabello, partidário do padre e um dos alvos, revidou os disparos, mas também não atingiu seus alvos. Após a troca de tiros, os supostos impetrantes fugiram do local. Católicos armados arregimentados por Júlio Rabello cercaram a Igreja, e parte do grupo subiu na torre e ficou vigilante até o cair da tarde, quando um policiamento oriundo da cidade vizinha, Manhuaçu, veio ajudar a resolver a situação (MIRANDA, 1957, p. 323).

Esse fato também foi narrado, em fevereiro de 1931, por Agostinho Couto Valle, redator, professor e capitão revolucionário, que havia rompido com os antigos mandatários e tornou-se apoiador do padre Júlio Maria. Segundo Couto Valle,

No caso do tiroteio havido na igreja local, verdadeira chacina, o coronel Júlio Dias Rabello foi alvejado por José Porcino em vista de todos que assistiam ao ofício religioso da missa, e, entretanto, apesar de estar implicado no processo três pessoas, somente Júlio Rabello é perseguido pelo juiz, que permite a entrada no recinto ao Dr. Alfredo Lima a soprar testemunhas [...]. Uma testemunha que no momento do conflito se achava presenciando uma briga de galos em ponto diferente da cidade foi arrolada como testemunha e decorou um depoimento bem forjado, depois de ter sido pago convenientemente a prova disso é ter fugido sem que ninguém saiba do seu paradeiro (*C. M.*, edição 11102, 27/02/1931).

Apesar de exagerar um pouco na descrição do ocorrido, pois nomeou como “verdadeira chacina” um evento que, apesar do risco, não teve feridos, Agostinho Couto Valle teceu duras críticas ao presidente da Câmara, Dr. Alfredo Lima, e aos seus aliados, como o Delegado

Revolucionário, José Porcino, e ao juiz, Dr. Batalha Neto, acusando-os de interferência e parcialidade no processo.⁹⁷

Assim, os relatos citados discorrem sobre um tiroteio, ocorrido em local público – do lado externo da Igreja Matriz -, mas em nenhum deles o padre Lombaerde, que apesar de ser o causador da instabilidade política da cidade, foi apontado como alvo.

O padre Júlio Maria registrou a agressão em três suportes: no seu *Caderno de Anotações*, espécie de agenda na qual anotava os tópicos, os rascunhos dos acontecimentos, alguns dos quais eram descritos depois em *O Lutador*, que, na ocasião do ataque, estava fora de circulação. O ato também foi registrado no *Livro de Tombo*, em 10 de janeiro de 1931, quando o sacerdote realizou os apontamentos relativos ao “*Movimento Religioso da paróquia durante os anos de 1929 e 1930*”; e, por fim, o registro mais tardio, em *O Lutador*, edição n. 147, publicada em 22 de novembro de 1931.

Em seu *Caderno de Anotações*, encontramos duas entradas sobre o ocorrido, ambas intituladas “*Depois da Revolução*”. Na primeira, o padre Lombaerde menciona “Atentado contra Júlio Rabello na Igreja (na hora da Missa)”; na segunda inserção, o sacerdote “passou a limpo” algumas anotações, agora sendo o caso registrado como “Atentado contra Júlio Rabello na hora da Missa (J. Porcino e Alvim Teixeira)”. De qualquer forma, nessa anotação primária de um evento que o padre nomeou como atentado, registrou apenas três envolvidos dos quais, na sua concepção, foi o alvo Júlio Rabello, e os supostos impetrantes José Porcino e Alvim Teixeira, então membros da força policial do Município durante a Revolução de 1930.

Já no *Livro de Tombo*, documento de circulação restrita, mais uma vez o padre Lombaerde apontou o envolvimento de lideranças do Comitê Revolucionário local, maçônicas em sua maioria. Assim, deu a sua versão pormenorizada do fato que ele atrelou ao furor maçônico, listando-se, entre os possíveis alvos:

No dia 7 de dezembro de 1930, chegou o furor ao auge; Porcino com seus 10 capangas, foi atacar a Igreja, na ocasião da Missa das 9 horas, devendo ser matado a porta da igreja o Sr. Júlio Rabello, e assassinado no altar – o Padre Júlio Maria. O ataque deu-se... houve tiroteio, porém, o plano saindo mal, não chegaram a matar ninguém (LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1931, folha 14 frente).

⁹⁷ No final do artigo, o autor, Couto Valle, aponta que as acusações movidas por ele foram registradas em cartório, no dia 14/02/1931, em Belo Horizonte, bem como publicadas no *Estado de Minas*, um dia depois, 15/02/1931. Pouco tempo depois, em número publicado no dia 15 de maio de 1931, um contribuinte comunicava o assassinato, em Manhumirim, do ex-capitão revolucionário mineiro, Agostinho Couto do Valle (*C. M.*, edição 11168, 15/05/1931), óbito que foi lembrado pelo padre Júlio Maria que, ao tratar do pleito político de 1933, tratou também de abusos ocorridos em anos anteriores, entre eles, o “assassinato do desditoso Couto Valle” (*O Lut.* n. 21, 21/05/1933).

Após o empastelamento, *O Lutador* voltou a ser publicado em 01 de janeiro de 1931 e, nesse primeiro número, o padre Júlio Maria teceu duras críticas à maçonaria e às lideranças políticas ao discorrer sobre os ataques sofridos. Todavia, sobre o atentado, julgou

[...] prudente não perturbar a paz serena que ora reina após os embates das tempestades de dois meses, nem empalidecer as esperanças futuras do 1º de Janeiro, em narrá-los, adiando tudo para mais tarde, quando todos serão satisfeitos em conhece-los circunstanciadamente (*O Lut.*, n. 101, 01/01/1931).

O momento escolhido foi na comemoração do terceiro aniversário de *O Lutador*, ocasião na qual o sacerdote lembrou todas as adversidades enfrentadas desde a fundação do jornal. Na concepção do padre Júlio Maria, o tiroteio tratou-se de um atentado que ocorreu da seguinte forma:

Durante a missa paroquial, um bando de capangas cercou a igreja repleta de homens, mulheres e crianças indefesos, e combinaram o morticínio mais horrível que se possa imaginar. Deviam matar um católico à porta da Igreja, e o povo saindo para acudir o ferido ou morto, ficando o padre só, um assassino escondido no meio do povo, devia mata-lo no Altar. O plano perverso estava traçado, porém saiu às avessas. Começou o tiroteio, a bala falhou e o povo em vez de sair da igreja, juntou-se em massa ao redor do altar, protegendo o vigário ameaçado, que ali ficou paramentado, esperando com calma o resultado dos acontecimentos, até católicos armados afastarem os assassinos. É inútil dizer que tudo isso ficou como estava, sem castigo, tendo até sido recompensados os capangas deste ato inaudito de selvageria (*O Lut.*, n. 147, 22/11/1931).

Com o aumento das agressões, o vigário recorreu ao seu amigo e superior imediato, bispo D. Carlotto Távora, no intuito de reverter ou controlar a situação. Apoiado pelo prelado, procurou o ex-presidente de Minas e do Brasil, então chefe do Partido Republicano Mineiro (P. R. M.), Arthur Bernardes, para que esse recomendasse ao então presidente de Minas, Olegário Maciel, a remoção do Dr. Alfredo Lima da direção do município de Manhumirim (MIRANDA, 1957, p. 328).⁹⁸

A movimentação foi rápida, pois, em 12 de dezembro de 1930, um articulista anônimo relatou, pelo *Correio da Manhã*, que o regime revolucionário estava fazendo uma ampla reforma política na Zona da Mata, e citou uma dezena de cidades nas quais os presidentes das câmaras municipais estavam sendo substituídos por prefeitos-interventores, nomeados pelo presidente do Estado. Ao tratar de Manhumirim, apontou que “está projetada a destituição do

⁹⁸ Doravante, o apoio do padre Júlio Maria a Arthur Bernardes, o “incomparável” e “ilustre mineiro”, foi presença constante nas páginas de *O Lutador*, sobretudo no ano de 1931, conforme atestam diversas edições (*O Lut.*, n. 101, 01/01/1931; n. 102, 11/01/1931; n. 133, 16/08/1931). Dessa forma, no final de julho de 1931, o padre permitiu que, na tipografia de *O Lutador*, fosse impresso também um novo jornal, “o *Pátria Nova*, órgão do P. R. M. de Manhumirim, que vem de ser reorganizado no município, conforme as indicações do seu ilustre chefe, Dr. Arthur Bernardes [...]. O jornal tem a grande vantagem de ser de orientação completamente católica, sendo conhecido entre nós os sentimentos dos seus diretores” (*O Lut.*, n. 126, 28/06/1931).

Sr. Alfredo Lima, para se entregar o município a um genro do conhecido coronel Calhau, chefe de capangas” (*C. M.*, edição 11037, 12/12/1930).

Em outra edição do *Correio da Manhã*, um bem informado contribuinte, após enaltecer a atuação de Dr. Alfredo Lima na condução de Manhumirim, teceu críticas a Arthur Bernardes, ao padre Júlio Maria e a Júlio Rabello. Ao descrever o contexto político do lugar, esse contribuinte afirmou que a cidade “está em pé de Guerra”. Segundo ele,

Desde há tempo, porém, ocorre em Manhumirim uma divergência, acompanhada de hostilidades que chegam a perturbar a vida local, entre o padre vigário dali e elementos de influência naquela localidade. Essa luta veio assumir caráter político em vista da aliança que o mencionado sacerdote obteve de um dos elementos mais chegados ao senhor Alfredo Lima, e que com este rompeu – o sr. Júlio Rabello, comerciante ali e genro do conhecido coronel Calhau. Há pouco foram todos os dissidentes convocados a Viçosa e recebidos pelo Sr. Bernardes. Este, informado dos detalhes da questão e como notasse que o padre de Manhumirim estava amparado pelo Sr. bispo de Caratinga – D. Carloto Távora -, tio do general Juarez Távora, julgou a contenda contra o seu velho correligionário Sr. Alfredo Lima, dando seu apoio aos adversários deste e, pois, ao vigário interessado na disputa [...]. Pretendeu desta sorte o Sr. Bernardes buscar motivos de aproximação com o general Távora, coisa em que está empenhadíssimo por evidente necessária aos seus interesses no momento (*C. M.*, edição 11043, 19/12/1930).

Padre Júlio Maria, ao narrar os acontecimentos, colocou-se no papel de protagonista de uma estratégia vitoriosa,

De combinação com o Exmo. Sr. bispo D. Carloto tomei a frente de uma reação enérgica, e sem entrar diretamente no movimento político, organizei os elementos de valor, no fim de formar uma base política católica. Munido da recomendação de D. Carloto [...], fui apresentar e expor o caso ao ilustre Dr. Arthur Bernardes, em Viçosa, que prometeu tomar as providências e destituir a política de Manhumirim. Assim foi feito: alcancei a nomeação de um chefe político católico: Sr. Narciso Rabello, a vinda de um prefeito católico, e de um tenente do exército para manter a ordem. A política do Dr. Alfredo ficou deste modo derrubada [...]. A maçonaria desmantelou-se por completo, ficando reduzida à metade [...]. A grande vitória está alcançada, falta agora aproveitá-la, e não deixar mais entrar no governo nenhum maçom, nem nenhum protestante (LOMBAERDE, 1931, *Liv. Tomb.*, folha 14, frente e verso).

De fato, a manobra política colocada em prática pelo padre Júlio Maria promoveu uma grande reviravolta e trouxe ao seu grupo de apoiadores resultados favoráveis. Narciso Rabello, e não seu irmão Júlio Rabello, foi escolhido como chefe político de Manhumirim, e diversas autoridades policiais e funcionários municipais foram removidos e substituídos por notáveis bem relacionados com o sacerdote. Dessa forma, em 01 de janeiro de 1931, na primeira edição do *O Lutador*, após o empastelamento, o sacerdote anunciou que

Graças a Deus e mercê à ação moralizadora, enérgica e patriótica do incomparável [...] mineiro, Dr. Arthur Bernardes, Manhumirim readquiriu a paz, a concórdia, a perfeita união dos filhos. Os elementos perturbadores, desordeiros do Município, em justo castigo de seus erros e bravatas, foram exonerados e substituídos por elementos de escol, que podem garantir e realizar a paz e a felicidade da população. O Dr. Alfredo Lima, de tristíssima memória, com a caterva de sequazes, que o cercavam,

foi demitido e para sempre alijado da política, [...], e hoje os destinos do nosso Município estão entregues nas mãos de um homem a quem todos veneram e estimam [...], Sr. Narciso Rabello, [...] foi nomeado chefe político do Município, tendo ao seu lado, o Sr. Américo Toledo, outro elemento igualmente digno de todos os encômios [...]. O novo prefeito municipal, o digníssimo Sr. Dr. Nelson César Pereira da Silva, é um moço de raras e excepcionais qualidades e dotes [...], além de ser um católico praticante, decidido [...]. Como católico praticante e de ação, saberá [...] sanar e remediar os males aqui feitos pela nefanda seita maçônica, que empurrava e dirigia o Dr. Alfredo Lima, fraco católico e só de nome, tornando-o protetor dos que, de qualquer modo, tem combatido aqui a igreja católica, a única propulsora do progresso deste lugar, como bem dizem os melhoramentos que tem realizado. O nosso novo delegado de polícia, 1º Tenente Reginaldo C. Medeiros, [...]. Como o Sr. Prefeito, é nosso digníssimo delegado também um católico praticante, convencido e igualmente sócio da Liga Católica. Ele saberá manter com punho de ferro se preciso, entre nós a união e a paz e extinguirá impiedosamente e por completo o cangaceirismo que nos infesta com desordeiros e criminosos, que ultimamente tem implantado o terror e desassossego em nossa sociedade pacata e ordeira (*O Lut.*, n. 101, 01/01/1931).

Constantes foram, nesse período, os agradecimentos realizados por meio de *O Lutador*, à intervenção das autoridades policiais: primeiro, ao “digno Major Machado, que soube com brio, imparcialidade e calma, manter a paz e a ordem na cidade, durante os dias da revolução capanga, contra os católicos” (*O Lut.*, n. 101, 01/01/1931). O major Machado atuou, conforme nos informa o padre Júlio Maria, desde o atentado ocorrido na Matriz, 07 de dezembro, a 21 de dezembro, quando retornou para Manhauçu e foi substituído pelo tenente Reginaldo Medeiros, oriundo de Belo Horizonte. A partir de então, o novo delegado Medeiros, agora chamado de “Agnaldo” e não “Reginaldo”, possivelmente um erro de digitação, que, com sua “influência moralizadora”, reestabeleceu a “ordem que vinha sendo anarquizada pelas ex-autoridades, como também tolhendo a ação de capangas, que, de mãos dadas com a política, vinham trazendo as famílias em completo desassossego e prejudicado a vida comercial”. Padre Júlio Maria apontou ainda que essa “é a razão porque os ex-dominadores vivem publicando notícias mentirosas e caluniosas no “Correio da Manhã” (*O Lut.*, n. 102, 11/01/1931). Por fim, no início de fevereiro de 1931, pelo jornal *O Lutador*, foram anunciadas mais mudanças administrativas, das quais destacamos a nomeação de novas autoridades, pois

a pedido do Diretório político, composto dos chefes Srs. Narciso Rabello e Américo Toledo, foram nomeados pelo governo as autoridades policiais de Manhumirim, Srs. Acácio Host, Manoel Gualberto e Barnabé Alves Coutinho, que tomaram posse do cargo [...], em meio de aplausos e felicitações de toda a população (*O Lut.*, n. 107, 15/02/1931).

O novo prefeito-interventor, Dr. Nelson César, recebido de forma apoteótica na praça da estação de Manhumirim (*C. M.*, edição 11064, 13/01/1931; *O Lut.*, n. 102, 11/01/1931), demonstrou apoio público aos católicos, ingressando nas fileiras da Liga Católica, aprovando subvenções para o colégio católico (até então, apenas o Ginásio Evangélico do distrito de

Jequitibá era beneficiário) e também por meio de doações públicas ou pessoais para as construções implementadas pelo padre (*O Lut.*, n. 64, 18/03/1934).

Todavia, apesar das mudanças político-administrativas, as hostilidades persistiram. O grupo agora alijado do poder, mas ainda forte e influente, tentou abalar o prestígio do novo grupo situacionista e do padre Júlio Maria por meio de acusações diversas, como as de ingerência das novas autoridades políticas e o uso da violência pelas forças policiais, denúncias fundamentadas ou não, mas que eram publicadas em jornais de grande circulação e que, por certo, causavam instabilidade na administração recém-instalada. Assim, um articulista, por certo correligionário do prefeito removido do posto, denunciava que

Manhumirim de lugar pacato e ordeiro, infelizmente transformou-se em verdadeira praça de guerra. Foi mandado para cá um tenente que está pisando e assustando a população. Dia e noite vê-se nas ruas de Manhumirim soldados de fuzis nas mãos. O tenente tem dado busca nos bares e até em casas de famílias, altas horas da noite. Há dias soldados juntamente com capangas cercaram o Correio toda a noite, unicamente porque o agente do Correio é amigo do Dr. Alfredo Lima (*C. M.*, edição 11054, 11/01/1931).

De forma semelhante, em outro artigo, intitulado “*Em Manhumirim, um padre francês feito chefe político*”, foi apontado que a política na cidade estava “fervido”, pois “até recentemente só havia um partido, cujo o chefe administrava o município a contento da população”, contudo, continuava o contribuinte manhumiriense

Com a revolução, [...] e conseqüente dissolução das Câmaras, entramos no regime das prefeituras. Aqui reside [...] um padre francês. O padre está promovendo a derrubada do Dr. Alfredo Lima, para o que conseguiu uma carta de recomendação para o Sr. Arthur Bernardes. Este, embora amigo do Dr. Alfredo Lima, quis ser agradável ao francês. E daí começaram aqui as perseguições contra os partidários do Dr. Alfredo Lima. Como nos outros lugares, veio logo um delegado militar, que vai cometendo violências. Os ânimos estão exaltados e esperam-se graves acontecimentos. Bernardes abandonou seu antigo correligionário somente para se recomendar os protetores do padre. Pouco lhe importando que o Dr. Alfredo Lima seja vítima dos ferrobazes que mandam agora aqui, um de cujos chefes é genro do famoso coronel Calhau, de vila de José Pedro, hoje Ipanema (*C. M.*, edição 11071, 21/01/1931).

Em 20 de fevereiro de 1931, pelas páginas do *Correio da Manhã*, foi publicado um interessante artigo, “*Um Templo Evangélico Dinamitado*”, que, apesar de não mencionar o padre Júlio Maria, o atrelava, pelo passado recente de oposição e enfrentamento aos protestantes. No texto, o contribuinte informava:

Levo ao conhecimento dessa redação que o Sínodo Central da Igreja Presbiteriana do Brasil acaba de transmitir ao Dr. Getúlio Vargas, presidente da República e ao ministro da Justiça, Sr. Oswaldo Aranha, o seguinte telegrama: O Sínodo Central da Igreja Evangélica Presbiteriana reunida nesta cidade de Friburgo acaba de receber notícias oficiais de ter sido dinamitado o templo da Igreja Presbiteriana de Manhumirim, no Estado de Minas Gerais. Este Concílio, interpretando o pensamento de todas as igrejas presbiterianas dos Estados de Minas, Distrito Federal, Espírito Santo e Rio de Janeiro, protesta veementemente perante Vossa Ex. contra tais

atentados. Rogamos [...] todas as garantias indispensáveis à manutenção da ordem, especialmente quando nesta hora o Brasil precisa de paz e de absoluta liberdade de consciência [...] (C. M., edição 11096, 20/02/1931).

Mais uma vez, poucos autores registraram e analisaram o polêmico acontecimento. O bispo Antônio Miranda, biógrafo do padre Júlio Maria de Lombaerde, eximiu o sacerdote da acusação dos protestantes, que taxavam “foi o Jesuíta barbudo”, e relatou que os indícios encontrados à época da investigação levaram a crer que o ato foi produzido para incriminar o sacerdote. Segundo Miranda, foram achados pedaços de estopim e vestígios que demonstraram que a bomba foi colocada em local específico para não “causar grande estrago” e que, no dia do atentado, o pastor havia viajado, mas tivera antes o cuidado de remover o relógio que estava na parede, e seu filho, ao depor, foi ingênuo ao relatar que “o papai foi esperto. Um dia antes de arrebentar a bomba, o papai tirou o relógio da igreja” (MIRANDA, 1957, p. 321).

Outro autor a mencionar o ocorrido foi Barbosa (2009, p. 447-448) que, ao tratar da família Frossard, dividida entre católicos e protestantes, discorreu que houve um incêndio na Igreja Presbiteriana, e que se alegava, na época, que a ação fora realizada para colocar a culpa no padre. O autor mencionou ainda que o filho do presbítero, Antônio Frossard, ainda menino, foi levado para depor por horas, sofrendo ameaças.

Nas fontes, católicas e protestantes, encontramos poucos registros do fato que, como era de se esperar, foi explorado pelos dois lados: primeiro, pelos presbiterianos, com o já referido telegrama às mais altas autoridades do país, e publicando em jornais locais, como *Gazeta do Carangola*, acusações de que o sacerdote havia mandado dinamitar o templo (*O Lut.*, n. 110, 08/03/1931); depois, pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, que abordou o caso na coluna “Crônica do Pastor Ouriço”, como segue:

O Segredo das bombas. A meu espanto espantoso, encontrei outro dia no “Correio” um telegrama estupendo, dirigido ao Dr. Getúlio Vargas [...]. Fiquei pasmo. Como é isso?... o templo protestante de Manhumirim dinamitado? Será verdade? Será mentira? Será palhaçada? Será cilada? Não me contive.... e zás trás, [...] peguei o trem [...]. Passei diante do templo... espichei o pescoço, ajustei o binóculo, e vi o templo em pé... bem em pé... inteiro... completo... como sempre. Como foi isso, ... Não dormi de noite, de espanto! Como saber da verdade? (*O Lut.*, n. 109, 01/03/1931).

No intuito de buscar a verdade, o pastor Ouriço resolveu consultar uma renomada espírita. No decorrer da sessão, ela revelou a existência de um movimento contra o padre, primeiro, por meio de um abaixo-assinado, movido por mulheres de maçons, protestantes, espíritas e ateus para removê-lo da cidade. Depois, que era “preciso fazer uma bomba de dinamite por um maçom [...], e lançar por cima do templo protestante, enquanto o pastor [...] e

encarregadinhos seus fazem uma viagensinha” (*O Lut.*, n. 109, 01/03/1931). E, por fim, como parte de estratégia, mandariam

[...] alguns telegramas mentirosos, como certa gente de Manhumirim sabe fazer, para Belo Horizonte, Rio [...], para fazer acreditar que os católicos estão executando represálias e vinganças, por causa daquela chuva de bombas [...] sobre o Colégio Santa Teresinha, quebrando mais de 100 telhas e derrubando quase a estátua da Santa que ostenta a fachada do Colégio. Tudo isso para fazer acreditar que as autoridades de Manhumirim estão fazendo absurdos [...] (*O Lut.*, n. 109, 01/03/1931).

O fato denunciado pelos presbiterianos foi grave e colocava o novo grupo situacionista, muito influenciado pelo padre, em uma situação muito frágil, afinal, o Sínodo Central da Igreja Presbiteriana do Brasil cobrou um posicionamento das mais altas autoridades do país (presidente e ministro) ao expor um ato de hostilidade que feria diretamente as premissas legais no tocante à liberdade religiosa. Diante da gravidade das denúncias, foi enviado para Manhumirim o Tenente Coronel Quintiliano Campos Valadares que, segundo publicou-se no *O Lutador*,

[...] aqui veio para averiguar os boatos espalhados pelos inimigos da paz e pelo despeito de ex-políticos locais. A população inteira acompanha com interesse as investigações do digno oficial e espera da sua perspicácia o pleno esclarecimento dos fatos e o reestabelecimento da verdade (*O Lut.*, n. 110, 08/03/1931).

As lideranças católicas moveram-se também no sentido de usar “seu peso numérico” para pressionar e/ou apoiar as novas autoridades e as investigações em curso, de forma que realizaram, no dia 15 de março de 1931, domingo, uma manifestação de apreço ao prefeito, Dr. Nelson César, e ao Delegado, Tenente Coronel Valladares. O evento, na verdade, uma passeata, reuniu cerca de 2000 pessoas que renderam apoio à atual administração fragilizada ante as denúncias, e “protestaram ao mesmo tempo contra as calúnias e os manejos de certos elementos perturbadores da paz e da união no município” (*O Lut.*, n. 112, 22/03/1931). Conforme registro no *Caderno de Anotações* do padre Júlio Maria, o Tenente Coronel Valladares permaneceu em Manhumirim até 18 de abril de 1931, quando foi removido.

Por certo, o desfecho do caso foi favorável aos católicos. A última menção ao fato, que encontramos, data de 1937, quando, em reunião da Mesa Administrativa da Igreja Presbiteriana de Manhumirim, foi tratada a saída do antigo pastor, Adolpho Anders, que, após oito anos de pastorado, foi sucedido pelo pastor Orlando Sathler, e decidiu-se também por entregar “ao Sr. Secretário Permanente do Presbitério Leste de Minas para serem arquivados, os papéis referentes ao caso da dinamitação do Templo de Manhumirim, bem como a segunda via do protesto enviado ao D. D. Secretário do Interior do Estado de Minas Gerais” (ANDERS, *Ata* 90, 01/02/1937).

O Dr. Alfredo Lima procurou aproximar-se do novo prefeito e chegou a estabelecer uma relação de amizade. Mesmo afastado do poder político, possuía grande influência na cidade, organizava eventos públicos, como passeatas e discursos, e foi um dos fundadores da Legião 3 de Outubro⁹⁹, em Manhumirim, despertando pesadas críticas do vigário, que alertava seus leitores para tomarem cuidado com os “exploradores de ocasião, que ao saberem da nova organização, pularão na frente para ocuparem o primeiro lugar, o posto mais alto, e assim poderem continuar a sua baixa politicagem” (*C. M.*, edição 11131, 02/04/1931; edição 11162, 08/05/1931; *O Lut.*, n. 110, 08/03/1931).

Um ano depois, ou seja, no início de 1932, ocorreu uma nova mudança, e Dr. Alfredo Lima foi novamente nomeado para ocupar o cargo do qual fora removido no final de 1930. Seus antigos correligionários voltaram a ocupar os postos públicos e, é claro, alguns apoiadores do sacerdote foram removidos, o que gerou reclamações por parte do padre, que apontou que o principal critério para ocupar cargos públicos em Manhumirim era ser “maçom e protestante” (*O Lut.*, n. 162, 06/03/1932).

Dr. Nelson Cesar foi convidado pelo “novo prefeito” Alfredo Lima a executar as obras de abastecimento de água na cidade. Alfredo Lima ficou no comando do município até o início de 1935, quando foi sucedido por Manoel Manduca, e passou a ocupar a cadeira de Deputado Constituinte mineiro (*C. M.*, edição 11762, 08/04/1933; edição 12368, 19/03/1935; edição 12371, 22/03/1935).

Com o objetivo de obter mais votos na cidade, na ocasião da disputa pela Constituinte, Dr. Alfredo Lima propôs reconciliação com seu antigo desafeto, padre Júlio Maria, que aceitou. O evento teve características festivas: passeata pelas ruas da cidade, visitas às obras do padre – Seminário, Escola Normal e Hospital - e recepção na casa do prefeito, então candidato a deputado. Os jornais locais *Manhumirim* e *União e Ação* celebraram em artigos diversos o fim das animosidades (BOTELHO, 2011b, p. 129-132; BARBOSA, 2009, p. 97-98). Mas apesar dessa momentânea reconciliação pública, Alfredo Lima e padre Lombaerde continuaram se antagonizando e, vez ou outra, polemizavam pelos periódicos da cidade, seja por questões

⁹⁹ Legião 3 de Outubro: Organização que possuía características militares, fundada em Minas Gerais por Francisco Campos, Gustavo Capanema e Amaro Lanari. Em vários municípios, foram criados núcleos legionários, sendo que o de Manhumirim foi fundado pelos Drs. Alfredo Lima e Nelson César e reuniu cerca de 60 homens, que possuíam uniforme característico (blusão e casquete cáqui e calça branca) e chegaram a tomar parte em uma passeata na capital, Belo Horizonte. Contudo, a existência do movimento foi rápida, durou cerca de cinco meses e foi extinta por Vargas (BOTELHO, 2011b, p. 107-110).

patrimoniais, seja por querelas relacionadas à maçonaria ou à “proteção” das instituições protestantes.

Por fim, apontamos que o conflito entre católicos e acatólicos, ocorrido na cidade de Manhumirim, desenvolveu-se, também, por meio da ocupação do espaço da cidade, seja pela apropriação momentânea das ruas, por meio de procissões religiosas ou festividades cívicas e políticas (desfiles, comícios, passeatas) ou pela posse permanente do território, com a construção de obras monumentais, como escolas, hospital e igrejas, que transpareciam o viés identitário de seus realizadores.

CAPÍTULO V

**A OCUPAÇÃO TEMPORÁRIA DE RUAS E PRAÇAS DE
MANHUMIRIM E DE ALTO JEQUITIBÁ****A demarcação oficial dos logradouros e os relatos espaciais**

O povoado que se tornaria Manhumirim, em seus primórdios (Figura 9), era composto por uma única rua que, em 1928, foi batizada de rua João Pinheiro, em homenagem ao líder político e um dos fundadores do Partido Republicano Mineiro, João Pinheiro da Silva (1860-1908) que, por duas vezes, presidiu Minas Gerais. De início, essa importante rua era sequer nomeada, afinal seu curto trajeto de cerca de 500 metros de extensão condensava e incorporava todo o distrito, ou melhor, a rua era o distrito e o distrito era a rua.

Fig. 9 – ANÔNIMO. Rua Central do Distrito de Pirapetinga, início do séc. XX



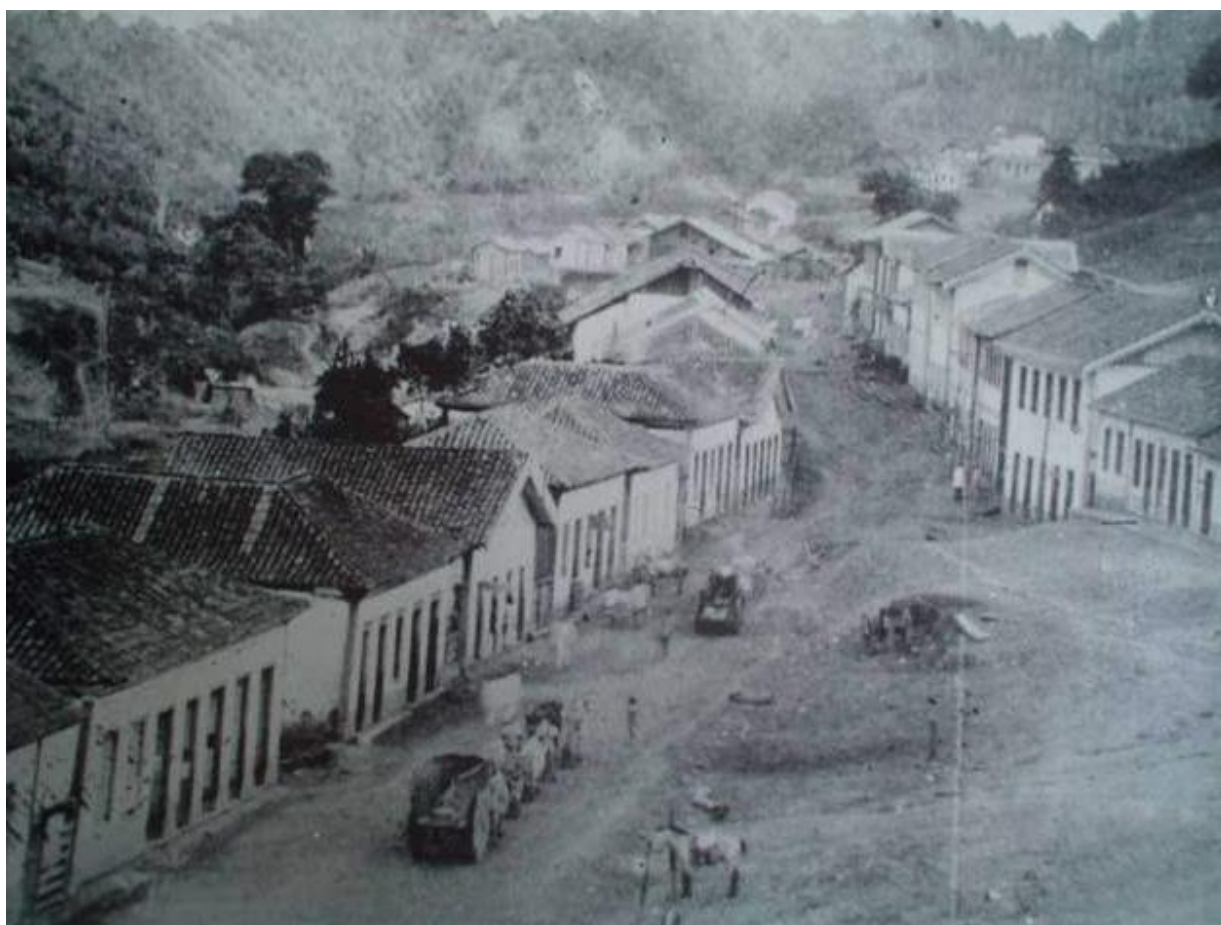
Fonte: Acervo do autor 2022.

Ao seu redor, estavam dispostas e alinhadas as escassas construções então existentes: casas, comércios, Sede do Conselho e cadeia, Igreja e Cemitério. Os poucos moradores se conheciam, de forma que não era necessário maior rigor e definição para referenciar sua

localização espacial, como os usuais nome de rua e número de casa, indispensáveis atualmente. Assim, nos anúncios publicados em periódicos, referentes a estabelecimentos comerciais do distrito, ao se tratar dos endereços, não eram mencionados ruas e bairros, por certo ainda inexistentes no pequeno povoado, mas apenas o nome do lugar “Pirapetinga do Manhuassú”, e depois “Manhumirim” (*O Purit.*, n. 30, 28/12/1899; *Alm. Laem.*, 1903, n. A00060, p. 1367-1370; *C. M.*, edição 06513, 24/12/1916).

Com o passar do tempo, o povoado foi crescendo e se diversificando (Figura 10). Novos moradores chegaram e o espaço foi sendo mais bem apropriado e delimitado. Simples “acessos” ou “caminhos” foram, aos poucos, ganhando proporções de ruas que, em princípio eram identificadas por nomes de personagens locais, como moradores antigos, comerciantes e fazendeiros de prestígio ou até fazendo menção a estabelecimentos, como armazém, cinema, estação, entre outros. Esses nomes, apesar de não serem oficiais (ainda não existia legislação a respeito no distrito), eram legitimados pelo uso cotidiano dos residentes.

Fig. 10 – ANÔNIMO. Rua João Pinheiro, Distrito de Manhumirim



Fonte: Acervo do autor 2022.

Com o maior desenvolvimento urbano, as necessidades cartoriais e administrativas, como o registro de imóveis e a cobrança de impostos, tornaram-se prementes e moveram as autoridades municipais a legislar sobre a nomenclatura dos logradouros. Assim, motivados por interesses econômicos, sociais e políticos diversos, as ruas foram rebatizadas, ou melhor, nomeadas oficialmente e os nomes tradicionais, como rua João Félix; rua Anna Dias; rua Segal; rua da Estação; avenida Fraga & Irmãos; rua do Cinema, rua do Castelo, entre outros, caíram em desuso por serem substituídos, respectivamente, ao longo dos anos 20 e 30, para rua Luiz Quintino; rua Durandé; rua Trajano Lima; avenida Raul Soares; rua Alfredo Lima; rua João Pinheiro e rua Nunes da Rosa (*Manh.*, n. 190, 16/12/1928; n. 615, 06/03/1938; n. 638, 28/08/1938; n. 639, 04/09/1938).

Após a chegada da ferrovia, conforme já desenvolvemos, Manhumirim passou por um “surto progressista” que atraiu grande número de pessoas. Boa parte fixou-se no perímetro urbano. Com a emancipação política ocorrida em 1924, surgiu a necessidade de se organizar melhor o espaço urbano, com obras, como: alinhamento e pavimentação das ruas centrais, construção de pontes de concreto, edificação de novos prédios públicos, embelezamento de praças, além da abertura e melhoramentos de diversas vias de comunicação (estradas) interligando a sede Manhumirim e seus distritos Alto Jequitibá e Durandé às cidades vizinhas. Tais obras, realizadas sob a administração dos dois primeiros prefeitos, Alfredo Lima (1924-1928 e 1928-1930/32-35) e Manoel Nunes da Rosa (1935-1946), que entendiam que tais investimentos, facilitariam o deslocamento de pessoas e o escoamento de mercadorias para a jovem cidade que se consolidava como importante centro do comércio regional (*Manh.*, n. 813, 28/06/1942).

Ciente da importância administrativa e comercial de se definir com clareza os limites e componentes urbanos de Manhumirim, Dr. Alfredo Lima, que então cumulava a direção legislativa e executiva do município, sancionou a Lei Municipal nº 31, de 19 de dezembro de 1928, que estabeleceu o nome e o traçado das ruas da cidade, a saber: rua Duque de Mesquita; rua Maria Olinda; rua Sandoval de Azevedo; rua Adolfo de Carvalho; avenida Raul Soares; rua Candido Rodrigues; praça Arthur Bernardes; rua João Pinheiro; rua Luiz Quintino; rua Major Leandro; rua Roque Porcaro; rua Rodrigues Campos; rua Batalha Netto; rua Joaquim Martins; rua Ferreira Ventura; rua Eloy Ubirajara; rua Nunes da Rosa; rua Trajano Lima; travessa Alexandre Miranda; travessa 16 de Março; rua Melo Viana; rua Antônio Carlos e rua 1º de Janeiro.

Pela nomenclatura, percebe-se que um dos critérios que embasaram a escolha dos nomes das 23 ruas que compunham a cidade foi prestar homenagens a líderes políticos, enaltecendo personagens do Partido Republicano Mineiro, que tiveram destaque na política nacional, estadual e municipal, como presidentes, deputados e vereadores, parte significativa deles relacionada à emancipação política de Manhumirim.¹⁰⁰

Em 1938, ou seja, decorridos dez anos após a primeira intervenção oficial na nomenclatura e demarcação de ruas de Manhumirim, Getúlio Vargas emitiu o Decreto-Lei nº 311, de 2 de março, que tratou das divisões e delimitações territoriais, legislação que impactou diretamente sobre a configuração espacial dos municípios brasileiros e suas divisões administrativas (sede, distritos, comarcas). Entre outras diretrizes, ficou estabelecido no Decreto-Lei nº 311:

Art. 13. Dentro do prazo de um ano, contado da data desta lei, [...] os municípios depositarão na Secretaria do Diretório Regional de Geografia, em duas vias autenticadas, o mapa de seu território.

§ 1º. O mapa a que se refere este artigo, ainda quando levantado de modo rudimentar, deverá satisfazer os requisitos mínimos fixados pelo Conselho Nacional de Geografia.

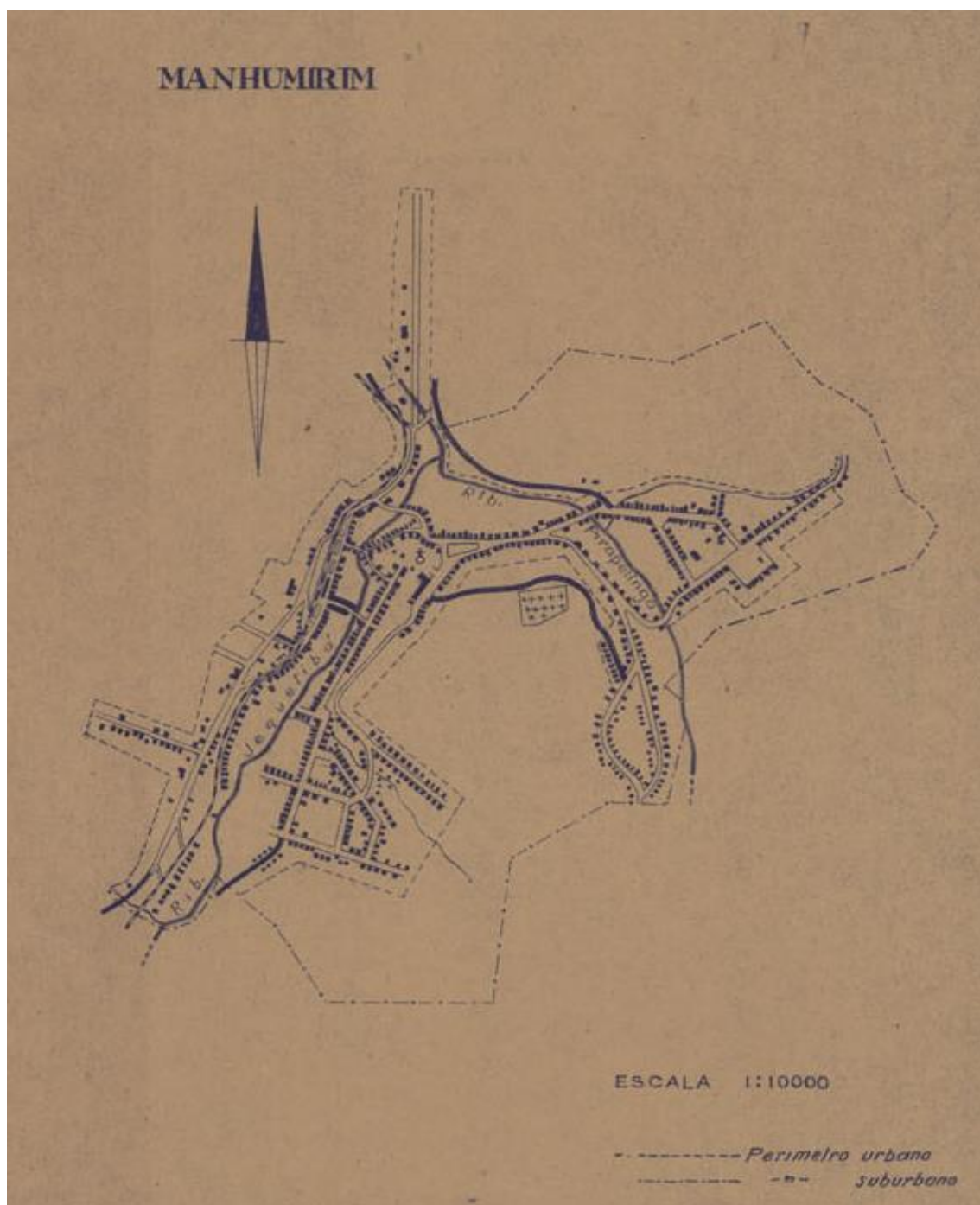
§ 2º. O município que não der cumprimento ao disposto neste artigo terá cassada a autonomia e o seu território será anexado a um dos municípios vizinhos, ao qual fica deferido o encargo, aberto novo prazo de um ano [...].

O decreto acima moveu os interventores municipais, no caso manhumiriense, Manoel Nunes da Rosa, a delimitar e mapear o município. Assim, seguindo essas orientações, o prefeito emitiu o Decreto-Lei nº 15, de 28 de julho de 1938, que definiu o perímetro urbano da Sede Manhumirim e dos distritos que compunham o município Presidente Soares: Alto Jequitibá e Durandé.

¹⁰⁰ Destacamos que os nomes de algumas ruas remetiam à história do município, como *Duque de Mesquita*, deputado estadual que, aliado ao chefe político *Adolfo de Carvalho*, sogro do prefeito Alfredo Lima, conseguiram junto ao presidente *Raul Soares de Moura*, a emancipação de Manhumirim em relação a Manhauçu. *Trajano Lima* e sua esposa *Maria Olinda*, uma das famílias mais ricas da cidade, ligadas a atividades comerciais e obras, como: exportação de café, bancos, implantação da Estrada de Ferro Leopoldina e emancipação do município. *Luiz Quintino de Souza*, morador de Manhumirim, então Bom Jesus do Pirapetinga, que, por duas vezes, chefiou o poder legislativo e executivo de Manhauçu, então sede do Município. *Major Leandro Estevam Gonçalves*, morador do distrito de Jequitibá, grande chefe político e líder distrital. *Roque Porcaro*, antigo morador do município, doador de terreno para construção da Igreja de São Roque, localizada no “Bairro do Roque”. *Dr. João Batalha Netto*, primeiro juiz municipal, em 1928. *Eloy Ubirajara Pereira*, primeiro farmacêutico da cidade e líder emancipacionista. *Nunes da Rosa*, família tradicional da cidade, importante na política e na cultura, sendo um de seus membros, Manoel Nunes da Rosa (apelidado de Manduca), vereador e prefeito. *Alexandre Miranda*, filho de Cláudio José Miranda, uma das famílias mais ricas e influentes da cidade e da região. Dentre as datas, destacamos *16 de março*, dia da instalação do Município e da primeira Câmara Municipal. Apesar da ligação histórica da cidade com a Igreja Católica, nota-se a ausência de elementos do credo católico (santos, padres, entre outros) na nomenclatura das ruas. Também não foi homenageado Manoel Francisco de Paula Cunha, personagem que entrou para a história local como o primeiro morador da região.

Na mesma ocasião foi elaborado o mapa oficial do município, representando topografia, hidrografia, principais fazendas, povoações, traçado de estradas e da ferrovia. Além desse mapa geral, cada distrito foi representado de forma individual, com alguns elementos fixos, como ruas, cemitérios, igrejas, percurso dos rios e linha férrea (Figura 11).

Fig. 11 – Mapa de Manhumirim, 1938



Fonte: Arquivo Público Mineiro.

Apesar de sua relevância para o estudo do perímetro urbano de Manhumirim, o mapa oficial, por ser muito genérico, não fornece informações aprofundadas. Um exemplo é o fato de representar, mas não nomear, as ruas da cidade. Logo, tal documento, por si só, não é suficiente para que possamos analisar com maior precisão a configuração urbana do município e seus componentes espaciais, elementos importantes para esta pesquisa.

Dessa forma, procuramos agregar outras fontes ao *corpus* documental, sendo uma delas o artigo intitulado “Denominação das Ruas, Praças, Avenidas, Becos, da cidade de Manhumirim” que, além de fornecer o nome das ruas da cidade, também definia os traçados, citando os marcos espaciais, como os imóveis sediados nas vias (prédios públicos, religiosos, comerciais e até residência de moradores importantes). A título de exemplo, citamos a “Rua Sandoval de Azevedo – Começa no Templo Protestante, passando em frente ao Grupo Escolar, e termina na esquina com a residência do Sr. José Teixeira Porcino” (*Manh.*, n. 639, 04/09/1938).

Manhumirim havia crescido, pois, se em 1928 havia 23 ruas, em 1938 já havia outras 11 vias, a saber: rua Dr. Alfredo Lima; rua Durandé; rua 14 de Outubro; rua 5 de Abril; rua Manhumirim; rua Belo Horizonte; beco 13 de Maio; avenida 7 de Setembro; avenida 15 de Novembro; beco 1º de Maio; praça 13 de Maio. Três meses depois dessa publicação, ainda tratando dos logradouros da cidade, o órgão oficial da cidade trazia o artigo intitulado “10 de Novembro”, informando que, em alusão ao primeiro aniversário do Estado Novo,

O Prefeito do Município, interpretando o sentir do povo manhumiriense, deliberou dar a duas principais praças da cidade o nome desses insígnies brasileiros. Uma, próxima ao edifício da Prefeitura, receberá o nome de “Praça Getúlio Vargas” e outra, no Bairro do Roque, terá a designação de “Praça Benedito Valadares” (*Manh.*, n. 648, 06/11/1938).

Tomando por base documentos oficiais, como decretos e mapas, assim como os dados obtidos em fotografias e artigos de jornais da época, cruzamos informações e compusemos um mapa autoral (Figura 12) na intenção de ser mais didático e interativo, no qual representamos a espacialidade urbana da cidade, com a configuração que existia entre as décadas de 1920 e 1940, recorte espacial desta pesquisa. Dessa forma, colocamos em evidência as ruas, as praças, sua nomenclatura no período estudado e seus principais marcos arquitetônicos e identitários, como prédios públicos e religiosos.

Fig. 12 - Mapa representativo de Manhumirim, 1920-1940



Fonte: Acervo do autor, 2022.

O espaço interfere de várias maneiras na vida social e nas relações de identidade e de poder e, por isso, ponderamos que um mapa por si só não representa um território, ou seja, um espaço dominado. Assim, valemo-nos também dos relatos obtidos nos jornais *Correio da Manhã*, *Manhumirim*, *O Lutador*, *Boletim*, entre outros, que tratam do uso dos espaços públicos de Manhumirim em diversos episódios, como passeatas, comícios, desfiles e procissões. Dessa forma, entendermos que tais eventos, no contexto do embate político-religioso, ocorrido no município entre os anos 1928 e 1944, foram utilizados como estratégias de persuasão e demonstração de força, ultrapassando, em termos de significado, suas finalidades políticas, recreativas e religiosas, contribuindo para ressignificar também a função das ruas e praças da cidade.

Certeau (1994, p. 199-207) pondera que o relato é uma prática de espaço, pois são aventuras narradas que produzem uma geografia de ações e citam lugares que, dentre outras finalidades, ajudam a compor um cenário e a dar veracidade à narrativa. Dessa forma, os relatos cotidianos podem ser considerados feitura do espaço e ajudam a compor a experiência espacial. Os relatos que utilizamos nesta pesquisa foram publicados pouco depois de decorridos os eventos que noticiam. Tal proximidade temporal é por nós considerada um condicionante positivo, pois, a despeito dos recursos retóricos empregados, seus autores não poderiam se desviar em demasia dos fatos narrados, afinal, muitas pessoas participaram dos acontecimentos testemunhando as ocorrências. Logo, descrições inverossímeis poderiam expor o narrador, desacreditando-o perante seus leitores contemporâneos. Como as implicações espaciais são constantes dentro de um relato, afinal as ações necessitam de um suporte espacial para serem praticadas, é comum que os autores, ao aludirem referências espaciais, como ruas e praças, cite aquelas de maior importância simbólica, como as mais conhecidas, as mais utilizadas.

Na documentação produzida por católicos, protestantes e maçons, enfim, nos diversos “relatos” do período, os elementos da espacialidade urbana de Manhumirim são mencionados com termos genéricos, pois subtende-se que os leitores contemporâneos não precisavam de explicação aprofundada para algo que conheciam bem. Dessa forma, as expressões mais comuns eram “ruas de Manhumirim”, “ruas da cidade”, “nossas ruas”, “principais ruas” e “todas as ruas”. De forma similar, outras referências utilizadas nas descrições, como a localização de residências de moradores importantes e de alguns prédios públicos, apesar de serem marcos muito conhecidos dos contemporâneos, tornaram-se estranhos ao leitor atual e alguns já não existem mais. Por isso, torna-se de grande valia uma reconstituição espacial que seja a mais fiel possível ao período estudado.

Sabemos que seria difícil ou improvável que um desfile, passeata ou procissão percorresse de fato “todas as ruas da cidade”, afinal seria exaustivo. As ruas mais afastadas do centro não eram pavimentadas e, em dias chuvosos, era dificultoso transitá-las. Além disso, tais eventos reuniam pessoas das mais variadas faixas etárias e diferente condicionamento físico, de forma que muitos dos participantes não conseguiriam transpor o trajeto. Enfim, existe uma variável de condicionantes que invalidam as expressões genéricas utilizadas nas descrições com referência aos espaços urbanos. Então, quais seriam as ruas percorridas de fato durante esses eventos? Quais ruas teriam grau elevado de importância para ofuscar as demais e serem capazes de representar a cidade?

Nesse exercício de reconstrução da espacialidade urbana de Manhumirim, observamos que as ruas da região central do município, por oferecerem maior acesso a determinados serviços e atividades (cartoriais, religiosos, comerciais, educacionais, entre outros) e por concentrarem as residências da elite social e econômica, recebiam os maiores investimentos públicos e portavam uma série de melhoramentos (pavimentação, jardinagem, iluminação). Assim, um conjunto de onze ruas que, de certa forma, interligavam duas praças, representava, aos olhos dos articulistas da época, toda a cidade.

Manhumirim era o centro, era a avenida Raul Soares (5) que, em conjunto com a rua Dr. Alfredo Lima (24), delimitava a espacialidade da área mais movimentada da cidade, ao redor da qual se localizavam a Estação da Estrada de Ferro Leopoldina, a Escola Normal e o Colégio Santa Teresinha, além de estabelecimentos comerciais diversos, como armazéns, bancos, secos e molhados, hotéis e pousadas e o famoso Bar Guarany. Também era na avenida Raul Soares, conhecida como rua da Estação, que residia boa parte da elite, a exemplo do prefeito Alfredo Lima e do fazendeiro protestante Alfredo Breder, ambos em palacetes suntuosos construídos na entrada da praça.

Outra rua de igual importância era a João Pinheiro (8), primeira rua da cidade, que originou o município, a qual delimitava a praça Arthur Bernardes (7) (antiga Praça Central que, desde maio de 1938, passou a se chamar praça Getúlio Vargas). Nessa rua residia boa parte da elite tradicional (os Tostes, os Rabello), o Juiz Municipal (Batalha Netto) e a maioria dos “libaneses”, grandes empreendedores que se dedicavam a diversas áreas do comércio e da indústria, como os Abi-Sâmara, os Pechara, os Elias, os Mussi, entre outros.

Ainda dentro dos limites da rua João Pinheiro (8) estavam a Prefeitura/Câmara, o cinema (que depois foi transferido para a rua Trajano Lima, em 1938, e para a rua Melo Viana, em

1949), a biblioteca pública, farmácias e lojas de tecidos. Ligadas diretamente à rua João Pinheiro e à praça Getúlio Vargas, estavam outras importantes ruas, como a Nunes da Rosa (17), que sediava o Fórum, a Igreja Matriz do Senhor Bom Jesus, o Seminário, o Ginásio Pio XI, o Aprendizado Doméstico São José e, por algum tempo, a Loja Maçônica, depois transferida para outro imóvel, localizado na rua Sandoval de Azevedo.

Também desembocando na praça Getúlio Vargas e representando um dos principais acessos à praça da Estação, estavam a rua Trajano Lima (18) e a travessa Alexandre Miranda (19). Estas vias eram as artérias de ligação mais importantes da cidade, pois uniam as principais praças e, no caso da segunda rua, sediava o hotel mais importante e procurado do município, o Hotel dos Viajantes.

Por fim, temos a rua Melo Viana (21), que corria paralela à avenida Raul Soares (rua da Estação) e com a qual se ligava por meio da travessa 16 de Março (20). Essas ruas sediavam a cadeia, hotéis e, no final dos anos 1940, o cinema. Também paralela à Raul Soares, mas não no seu trecho central, situada em área elevada, estava a rua Sandoval de Azevedo (3) que, além de ser o acesso principal ao Hospital, que se localizava na divisa com a rua Maria Olinda (2), sediava a Loja Maçônica, o Templo Evangélico e o Grupo Escolar Alfredo Lima. Essa rua se conectava à Estação através da rua Adolfo de Carvalho (4) e nela residiam ricos comerciantes de café, como Agenor Werner e Elias Sanglard, e autoridades civis, como o prefeito Manoel Manduca e o delegado José Teixeira Porcino.

Os logradouros discriminados acima representavam o “coração da cidade”. Para além de áreas definidas geometricamente como formas espaciais (traçado retilíneo que interliga pontos), em certos momentos, como em desfiles, passeatas e procissões, tornavam-se “territórios”, ou seja, espaços dominados por determinados grupos, em detrimento de outros, transformando as ruas manhumirienses, principalmente a rua da Estação, em “teatro do poder”.

Assim, o grupo em cena explorava a visibilidade e a publicidade do lugar para demonstrar aos grupos considerados adversários sua potência numérica e seu poder de coesão e de organização, de forma que o espaço público da rua ajudava não só no fortalecimento identitário grupal, mas servia também como ferramenta para desestabilizar e/ou desencorajar possíveis rivais.

A disputa pelo domínio das ruas

Ao lado do bairro e da praça, a rua é um dos componentes básicos da cidade. Navarro (2007, p. 7-10) aponta que a rua é um dos elementos essenciais na constituição do espaço urbano, e que sua função mais significativa está relacionada à ideia de movimento (deslocamento de pessoas e de mercadorias). De forma geral, a rua se configura como um percurso ao longo do qual se move um observador, seja ele habitual (morador, trabalhador), ocasional (visitante, passageiro) ou potencial. A rua é um eixo organizador, representa uma direção simbólica, ela liga e unifica os elementos espaciais entre si e os relaciona para formar um todo mais amplo.

A rua é um local público e são nesses locais que a vida urbana e todas as características que a distinguem das outras formas de convivência humana atingem sua mais complexa expressão, com suas alegrias, dores, esperanças e frustrações. Enfim, uma gama de sensações que unem ou afastam as pessoas que compartilham em um dado momento o direito espacial de presença, ou seja, o direito que todos têm, em circunstâncias normais, de estar em um local público (BAUMAN, 2009, p. 70; LYNCH, 2007, p. 195-196).

Um espaço pode ser considerado público à medida que permite o acesso de homens e de mulheres sem que haja a necessidade de serem previamente selecionados, identificados. De forma geral, a presença em um espaço público é anônima e os que nele se encontram são estranhos uns aos outros (BAUMAN, 2009, p. 69). Todavia, durante as festividades, questões identitárias se faziam notar, de forma que o “anonimato individual” característico da rua era suplantado por uma “identidade coletiva” que transformava os populares em “uma grande massa” unida pelo interesse comum que os atraía no momento, seja para festejar o Carnaval ou para participar de comemorações cívicas ou religiosas.

Como espaço aberto e franqueado a todos, católicos, protestantes e maçons ocupavam as ruas e praças da cidade para a realização de diversos eventos identitários, como desfiles, recepções, passeatas, inaugurações, protestos, pregações públicas e procissões. Dessa forma, cada grupo buscava suplantar, por meio da pompa e do número de participantes, o evento rival, fazendo com que a relação conflituosa que existia entre eles ficasse mais latente e explícita durante esses períodos.

Uma das festas mais populares e que atraía grande número de pessoas para o centro da cidade era o Carnaval. Botelho (2011b, p. 33) descreve os festejos de Momo como “a festa social e popular n. 1 da cidade” e que reunia, durante 3 ou 4 dias, em festejos contínuos,

elementos da “*society*” e do “*bas-fond*”, termos utilizados por Botelho para referenciar elementos das camadas altas e baixas da sociedade.

Alguns artigos noticiados no jornal *Manhumirim* permitem resgatar dados sobre as festividades carnavalescas na cidade. Como exemplo, em 1927, o articulista convidava: “Realizar-se-á, logo a noite, na Rua João Pinheiro, uma animadíssima batalha de confetes e lança-perfume [...]. Após a batalha, haverá no salão do Cine São Pedro um elegante baile que promete se revestir de grande pompa” (*Manh.*, n. 107, 20/02/1927). Duas semanas depois de decorridos os festejos, detalhes das festividades ainda eram lembradas e descritas nas páginas do jornal:

Embora o mau tempo que reinou durante os três dias, não deixou de correr bastante animado o carnaval este ano *entre nós*. A noite foi sempre intenso o movimento nas ruas onde se realizaram animadíssimas batalhas de confetes e lança-perfume. Inúmeros grupos de moças e rapazes, em elegantes fantasias, davam uma nota de gracioso brilho às festas de Momo. Três cordões – Operários, Esperança e Ouro-Sangue – se apresentaram [...]. [...] realizaram-se domingo, segunda e terça-feira, no salão térreo da residência do Sr. Alfredo Lima, magníficos bailes [...] (*Manh.*, n. 109, 06/03/1927, grifo nosso).

O Carnaval era franqueado a todos. Realizava-se em local público, na rua mais antiga da cidade que, de via destinada ao movimento de pessoas e cargas, transformava-se em palco festivo pelo qual desfilavam cordões e onde ocorriam batalhas “animadíssimas” de confetes e lança-perfumes. Percebe-se, por meio do artigo, o sentimento de pertença, pois a expressão “entre nós” é um componente identitário de coesão, ou seja, os festejos uniam a grande massa populacional de Manhumirim. Com o passar dos anos, o Carnaval manhumiriense se consolidou, tornou-se tradicional:

Cordões, blocos, desfilaram entusiasmadamente pelas ruas da nossa cidade. E tudo, felizmente, na mais perfeita ordem, na mais louvável harmonia. [...], o carnaval local se transformará, dentro em breve, em um dos melhores desta zona. [...]. Diversos blocos, perfeitamente organizados, saíram também em campo [...]. De sábado a terça-feira, três bailes, em cada noite, despertaram o entusiasmo dos foliões locais. [...]. Mais de dez mil pessoas compareceram à cidade e tomaram parte nos festejos. Foi, enfim, uma grande festa. Uma festa que honrou Manhumirim (*Manh.*, n. 615, 06/03/1938).

Milhares de pessoas, números que excediam o de moradores do distrito sede, percorriam as “ruas da nossa cidade”. Mais uma vez, enfatiza-se a grande participação popular, mas convém ressaltar que havia divisões sociais. Estas aconteciam nos tradicionais bailes, que ocorriam no cinema e na casa do prefeito. Era uma parte privada da festa, da qual participavam os indivíduos mais representativos da sociedade, excluindo assim os mais pobres que, decerto, sequer possuíam dinheiro para se paramentar para os desfiles.

A ocupação desses espaços públicos (rua e praça) também tinha seu viés provocativo. Afinal, os ensaios e os festejos ocorriam na rua João Pinheiro, “aos pés da Igreja Matriz”, evento que muito incomodava o padre Júlio Maria, adepto de um catolicismo ultramontano, rígido, e que se posicionava contrário a esse tipo de manifestação cultural. Para além das questões doutrinárias, o carnaval colocava em xeque a liderança do padre Júlio Maria de Lombaerde e, de forma idêntica, a coesão interna dos católicos, visto que um grande número deles participava do “divertimento”.

A participação em bailes carnavalescos ameaçava também a coesão interna dos presbiterianos. Assim, encontramos sanções e admoestações a membros da igreja, de destaque social, geralmente casais, por participarem desses festejos, não raro por reincidência (NOGUEIRA, *Ata 45*, 23/02/1929). Nesse contexto, o sacerdote admoestava os fiéis e censurava a presença nos festejos, por meio de artigos, nos quais colocava a participação no carnaval como um definidor de identidade, afirmando que, durante a festa, as pessoas se apresentavam como realmente são, pois se livravam, momentaneamente, das amarras sociais que as encobriam (*O Lut.*, n. 12, 10/02/1929). Enfim, para o sacerdote, o carnaval se caracterizava pela “desordem” e pelo “pecado”, daí os articulistas do *Manhumirim*, como que em resposta às críticas do padre Júlio Maria de Lombaerde, enfatizarem sempre que a festa ocorreu “na mais perfeita ordem” e “harmonia”.

Assim, sem poder negar a participação de católicos de projeção social no evento, cabia ao padre Júlio de Lombaerde apenas a tentativa de remediar a situação, enfatizando que o fato de se contarem católicos entre os foliões era o que garantia a ordem nos festejos, pois era “Mais uma prova que, onde a religião é praticada, aí existe respeito e dignidade” (*O Lut.*, n. 14, 24/02/1929).

Paralelo ao Carnaval, Manhumirim se destacava também pelas manifestações político-partidárias (comícios, passeatas), de forma que líderes locais, prefeito e apoiadores conseguiram reunir muitas pessoas nesses eventos, que ocorriam na rua João Pinheiro, na “porta” da Câmara (Figura 13) ou na avenida Raul Soares (Figura 14), perto da estação. Palanques eram improvisados e, após uma série de discursos, feitos por oradores experientes, dentre os quais se encontravam com frequência pastores protestantes, que apoiavam abertamente as lideranças políticas da cidade, a massa reunida se deslocava pelas ruas, ao som de música e de fogos de artifício.

Fig. 13 – ANÔNIMO. Comício nos arredores da Prefeitura, rua João Pinheiro



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Fig. 14 –ANÔNIMO. Evento político na avenida Raul Soares, Estação



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Um desses comícios foi noticiado pelo *Correio da Manhã*, na ocasião do apoio dado pelos manhumirienses à Legião 03 de Outubro, evento no qual discursaram o Rev. Cícero Siqueira e sua esposa, Cecília Siqueira, para um público de mais de mil pessoas. Após os discursos e aclamações,

[...] os manifestantes percorreram várias ruas da cidade, tocando na passeata a filarmônica “Liga Operária”, do distrito de Presidente Soares. Foram aclamados os nomes dos presidentes Getúlio Vargas e Olegário Maciel, dos Srs. Francisco Campos, Antônio Carlos, Gustavo Capanema, Amaro Lanari e Alfredo Lima (*C. M.*, edição 11131, 02/04/1931).

Essas manifestações, além do seu objetivo principal que, no caso acima, era apoiar a Legião 03 de Outubro – um dos desdobramentos da Revolução de 30, da qual moradores de Manhumirim participaram ativamente –, objetivava também fortalecer o nome do ex-prefeito Dr. Alfredo Lima, retirado do cargo meses antes, após uma manobra política do padre Júlio Maria junto ao líder do Partido Republicano Mineiro, Arthur Bernardes.

O momento político era conturbado e disputado e, como forma de demonstrar poder, cada grupo procurava ocupar as ruas com o maior número possível de apoiadores. De forma similar, um mês depois, os católicos fizeram uma manifestação de apreço na despedida de Tito Miranda, diretor do Banco Crédito Real, presidente da Liga Católica da Cidade, que foi transferido da cidade por pressão política dos opositores do padre Lombaerde.

Após a reunião de domingo, mais de 1.000 pessoas (e um milhar verdadeiro; e não como fez, outro dia, um jornal local, cifrando em 2.000 pessoas, uma reunião antirreligiosa, onde foram contadas 120 pessoas presentes), aclamaram o Sr. Tito Miranda e o acompanharam, no meio de música e orações, até a sua residência, onde se fez ouvir um ardoroso discurso [...] (*O Lut.*, n. 116, 19/04/1931).

Os protestantes também ocupavam as ruas, seja para manifestar sua presença nos meios políticos (discursos de pastores em comícios, passeatas e inaugurações) ou em eventos cívico-religiosos, como os realizados todo ano, no mês de setembro, na chamada “Semana da Pátria”, quando, organizados pela Igreja Presbiteriana, alunos e professores do Ginásio Evangélico percorriam as ruas de Jequitibá e de Manhumirim em pomposos desfiles. Em 1918, o Rev. Annibal Nóra, descreveu o evento em Jequitibá, que “Teve parte religiosa e parte literária. As crianças da Escola Evangélica [...] cantaram a ‘Canção do Soldado’ e o ‘Hino da Independência’. [...] O templo, assim como a rua em frente à Casa Pastoral estavam belamente ornamentados” (*O Purit.*, n. 981, 28/11/1918).

A comemoração da “Semana da Pátria” cresceu, tornou-se tradicional e, a cada ano, o número de participantes aumentava exponencialmente, ao ponto de o Rev. Cícero Siqueira narrar: “Jequitibá nunca viu tanta gente. Nosso povoado se encheu de uma grande multidão. A

parade do Ginásio puxado pelo Tiro de Guerra e pela União Evangélica (banda) esteve deslumbrante” (SIQUEIRA, *Bol.*, n. 157, 10/09/1933).

A festa protestante incomodava as lideranças católicas. Afinal, era uma demonstração pública, não cerrada dentro de uma nave de Igreja, mas aberta, ocupando ruas principais (rua Catarina Eller, de Jequitibá, e rua João Pinheiro, de Manhumirim), ao som de banda de música (fanfara), exaltada por fogos e prestigiada por diversas autoridades, como prefeito e vereadores. Os desfiles passavam nas proximidades das igrejas católicas (capela de Alto Jequitibá e Igreja Matriz de Manhumirim) e atraíam pessoas, inclusive católicos, que assistiam à marcha.

Contudo, apesar das críticas à participação protestante nas festividades cívicas, a ocupação de espaços públicos durante os desfiles de setembro era tradicional, previsível, uma vez por ano, diferente da ocupação com viés propagandista, ocasional e imprevisível. O que preocupava e mais claramente “ameaçava” os interesses católicos representados pelo padre Lombaerde era o fato de os líderes protestantes (pastores, diáconos, presbíteros) se valerem da liberdade e do anonimato das ruas para realizarem atividades proselitistas, como pregações públicas, convites, venda de Bíblias e distribuição de folhetos.

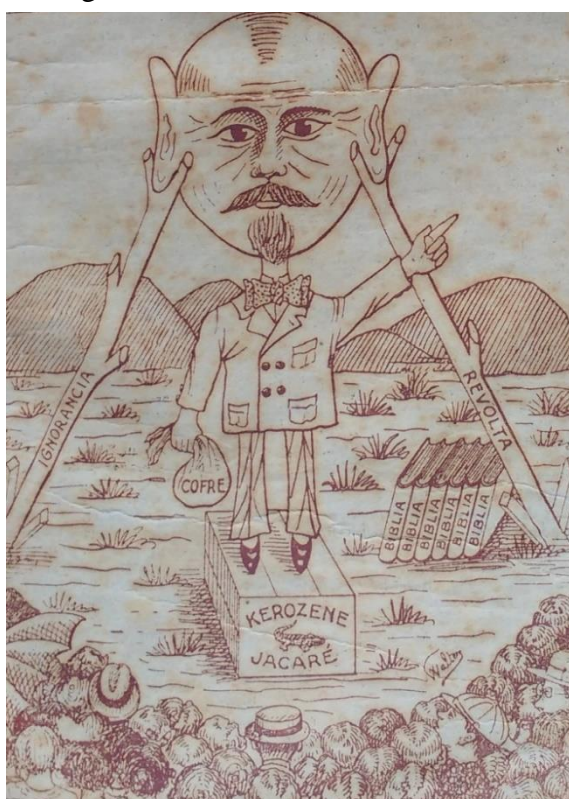
Essa forma de ocupação espacial de ruas e praças muito incomodava aos católicos e estava na base dos conflitos entre os dois grupos desde o Império, período no qual, de acordo com a legislação, só aos católicos era permitido realizar atos religiosos no espaço público (BRASIL, 1830, Art. 276), cabendo aos protestantes apenas cultos domésticos (BRASIL, 1824, Art. 5). Com o advento do período republicano, o corpo legal mudou, adotou-se a laicidade e a liberdade religiosa (BRASIL, 1891, Art. 72, § 3), mas, em diversas regiões, autoridades católicas e fiéis mais extremados relutavam em aceitar a nova ordenação das coisas, o que resultava em conflitos e perseguições (RIBEIRO, 1991, p. 23-24; LEONARD, 1981, p. 110-120).

Em Manhumirim, nos principais momentos de tensão entre católicos e protestantes, o uso de ruas e praças com finalidades proselitistas por parte dos protestantes fora frequente: seja no início dos atritos, em maio de 1928, quando foi espalhado nas ruas o famoso “desafio” ao padre Júlio Maria (*O Lut.*, n. 2, 02/12/1928; n. 10, 27/01/1929), seja na sua fase mais crítica e que, de certa forma, desencadeou o que denominamos de “eventos de 1930”, como as duas tentativas de “Conferências Públicas” realizadas pelo padre Júlio Maria, na praça da Estação (*O Lut.*, n. 85, 06/07/1930).

Nesse sentido, as repreensões e acusações feitas por parte do padre Lombaerde eram constantes: “ganhem a vida honestamente, pelo seu trabalho e deixem de explorar a boa fé dos simples, correndo de casa em casa, espalhando folhetos insultuosos” (*O Lutador*, 1929, n. 23); “Quem veio aqui pregar protestantismo nas ruas de Manhumirim? Quem andou espalhando folhetos, cartas, desafios e insultos?” (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929); e ainda “Sejam protestantes para eles, tais crentes, mas deixem deste baixo proselitismo que procura arrancar a fé dos outros. [...]. Respeitemos a liberdade de culto, mas não devemos respeitar o fanatismo e os ataques a nossa fé” (*O Lut.*, n. 44, 22/09/1929).

Na concepção do padre Júlio Maria, os pastores deviam se contentar em usar apenas o espaço dos seus templos, “em pastorear o seu mesquinho rebanho”, assim, nada aconteceria, “porém, a mania do proselitismo os obceca” (*O Lut.*, n. 86, 13/07/1930). A apropriação de ruas e praças para atrair/conquistar, por meio de convites e pregações, novos fiéis, no caso, arregimentados entre os católicos, era sentida pelo padre e seus apoiadores como uma séria provocação, originando artigos e outros gêneros textuais polêmicos, agressivos e insultuosos, como uma charge criada para representar um pastor protestante em pregação pública (Figura 15).

Fig. 15 – “O Protestantismo em Pé”



Fonte: *O Lut.*, n. 14, 24/02/1929.

Além dos ataques pela imprensa, outra estratégia utilizada pelos católicos foi a de ocupar de forma mais efetiva o espaço das ruas, por meio de diversas procissões. Tais eventos, além do aspecto religioso, procuravam superar os acontecimentos públicos promovidos por protestantes ou por lideranças político-maçons no número de participantes, na pompa ou ainda na constância em que ocorriam, pois, em alguns períodos do calendário religioso, como na Semana Santa, as procissões eram quase diárias.

As procissões e a ocupação católica das vias públicas

A palavra procissão, do latim *processione*, significa “marchar para frente” e se configura como um ritual religioso com facetas públicas e coletivas. Sua origem remonta à Antiguidade pagã, mas foi apropriada pelo Cristianismo, sobretudo nos países ibéricos (OLIVEIRA, 2012, p. 17). No Brasil, a tradição aponta para o período Colonial, conforme registrado em correspondências de padres jesuítas, nos anos iniciais da colonização (CARTAS DO BRASIL, RIO, 1931, p. 86).

Devido à “lacuna” de atividades “lúdicas” nas pequenas cidades rurais e à grande participação de leigos, a procissão tornou-se tradicionalmente uma das grandes manifestações do catolicismo popular, dotada sobretudo de aspectos festivos. Todavia, padre Júlio Maria de Lombaerde representava o catolicismo ultramontano, mais regrado, clerical, com grande enfoque nos sacramentos, destacando-se entre eles a Comunhão. Assim, apesar de ser o principal incentivador das procissões que se realizavam em Manhumirim – afinal, elas ajudavam a demonstrar a organização e a força dos católicos ante grupos considerados como “inimigos” -, o evento era controlado de forma rígida pelo sacerdote.

Padre Lombaerde cobrava dos participantes respeito e silêncio, proibindo conversas paralelas, porque entendia que a procissão fazia parte de um processo maior, que se iniciava na Missa, com a comunhão geral (Eucaristia), e argumentava que “muitas pessoas pouco instruídas na sua religião, julgam que a procissão é o grande ato de sua fé e se esquecem, ou ignoram, que é apenas o corolário, a consequência, a manifestação exterior daquilo que devem crer e praticar” (*O Lut.*, n. 191, 25/09/1932).

Para o sacerdote, o que mais importava era a “participação na Mesa Sagrada”,¹⁰¹ o sacramento da Comunhão que, somado à grande importância religiosa, possuía um viés identitário, definidor de quem era ou não católico, pois

Não é pela frequência de uma procissão solene que se deve calcular o valor religioso de uma cidade, mas sim pela Mesa Sagrada. Numa procissão há de tudo: fiéis e indiferentes, maçons e espíritas, amigos e inimigos da religião, tudo ali se encontra; porém na Mesa Sagrada, a separação dos bons e dos ruins está feita. Ali só se encontra católicos verdadeiros praticantes, decididos (*O Lut.*, n. 76, 04/05/1930).

Em Manhumirim, as procissões eram frequentes e variadas, todas controladas pelo pároco que, por vezes, delegava a organização do séquito a “comissões” lideradas por pessoas de sua confiança. Existiam alguns tipos: desde procissões de doação, realizadas antes de se consagrar alguma imagem recém-ofertada à Igreja; procissões de irmandades e organizações, normalmente realizadas para celebrarem seus padroeiros; até procissões tradicionais das datas que compunham o calendário religioso, que eram as mais concorridas, como as de *Corpus Christi*, as da Semana Santa, as do Mês de Maria e as do Jubileu.¹⁰²

As procissões de doação ocorriam quando algum fiel insigne, com bom poder aquisitivo, adquiria, por conta própria ou em associação a outros notáveis, alguma imagem solicitada pelo padre ou de devoção particular de sua família e doava para ornamentar a Igreja Matriz. O evento tinha um viés religioso e social, pois enaltecia e prestigiava o doador entre seus pares – afinal, as imagens eram de valor elevado, importadas de casas especializadas do Rio de Janeiro - e o nome do doador, assim como das famílias que ele escolhia para paraninfar o(a) santo(a), eram publicados no jornal *O Lutador*, que possuía significativa tiragem.

Doações e procissões deste modelo eram comuns em Manhumirim, principalmente na fase de paramentação da Igreja Matriz, quando a igreja recém-construída ainda carecia de diversos objetos religiosos, imagens de santos entre eles. Como exemplo, podemos citar a doação da imagem de Santa Teresinha do Menino Jesus, feita pelo casal Alzira Chaves e

¹⁰¹ Durante o extenso paróquio do padre Júlio Maria de Lombaerde, a preocupação com o sacramento da Comunhão foi constante, o que lhe rendia felicitações por parte de seus superiores, como os bispos. De fato, os números realmente impressionavam: em 1928, foram 11.200 comunhões, número que chegou a 30.250 entre 1929 e 1930. O aumento foi constante, ano após ano, como se segue: 1931, 41.130 comunhões; 1932, 57.276 comunhões; 1933, 57.191 comunhões; 1934, 63.325 comunhões; 1935, 83.737 comunhões; 1936, 74.284 comunhões; 1937, 79.957 comunhões e 1938, 97.909 comunhões (*Liv., Tomb.*, 1928-1938).

¹⁰² Cortejos de cunho popular, para santos específicos, com motivadores propiciatórios (curas, mudanças climáticas, entre outros), não eram incentivadas pelo pároco, de forma que encontramos, no jornal *O Lutador*, apenas uma referência, no caso, a uma procissão em honra a São Sebastião, que visava o afastamento de algumas moléstias que incidiam em algumas regiões do Sul do país, como a Febre Amarela, e mesmo assim, o préstito se deu no contexto do mês de maio (Festas Marianas), ou seja, foi incorporado ao calendário normativo da Igreja e foi antecedido por uma Missa, afastando-se desta maneira da sua faceta de crença popular (*O Lut.*, n. 24, 05/05/1929).

Anthelmo Chaves, em maio de 1929, noticiada em artigo de capa, no qual era estampada uma foto da santa:

No dia 17, sexta-feira, desta semana terá lugar a solene benção da nova imagem de Santa Teresinha [...]. A nova imagem que é de uma perfeição admirável [...], será levada processionalmente da casa do Sr. Anthelmo Chaves à Igreja Matriz, as 7 horas da manhã, sendo celebrada uma missa em honra da santa e em agradecimento aos generosos doadores (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929).

Anthelmo Chaves era o fotógrafo oficial do padre Júlio Maria e um dos seus principais apoiadores. Ele residia na travessa Alexandre Miranda, região central da cidade, onde funcionava seu empreendimento, a “Fotografia Sta. Teresinha” (*Manh.*, n. 107, 20/02/1927). O percurso de sua casa até a Matriz era o seguinte: travessa Alexandre Miranda (19) → rua Trajano Lima (18) → praça Arthur Bernardes (7) → rua Nunes da Rosa (17) → adro da Matriz. O trajeto era pequeno, pouco mais de 300 metros, mas percorria ruas onde residiam pessoas importantes, passava em frente ao prédio da Câmara/Prefeitura e ao redor de uma das mais importantes praças de Manhumirim, terminando na monumental Matriz, então o edifício mais artístico da cidade. Fogos de artifício e grupos musicais ajudavam a dar destaque ao séquito, liderado pela família do doador e por paraninfos convidados, pessoas de grande prestígio que ajudavam a carregar o púlpito. Nessa procissão específica, 28 famílias paraninfaram a santa, todas pertencentes à elite econômica e política da cidade, como médicos, advogados, gerentes de banco, comerciantes de café, vereadores, prefeito e juiz.

Outra forma de procissão que ocorria com certa frequência era a das irmandades ou associações religiosas, grupos bem-organizados, que listavam em suas fileiras grande número de membros e que ajudavam a compor o principal núcleo de apoiadores do padre Lombaerde e do catolicismo militante implantado por ele em Manhumirim. Normalmente, nas datas dos seus padroeiros, tais associações, paramentadas com seus estandartes, insígnias, cordões e roupas distintivas, percorriam as ruas de Manhumirim levando a imagem do seu santo protetor à frente do préstito imponente.

Assim, temos a procissão de crianças do Catecismo e da Cruzada Eucarística, com São Tarcísio (*O Lut.*, n. 93, 31/08/1930); das Filhas de Maria, com Santa Inês (*O Lut.*, n. 88, 27/07/1930; n. 91, 17/08/1930); do Apostolado, com a imagem do Coração de Jesus (*O Lut.*, n. 35, 21/07/1929) e, por fim, a procissão da principal associação religiosa da cidade, a Liga dos Homens, geralmente realizada após a celebração de uma Missa Solene, cantada pelos homens da Liga, na qual ocorria também uma comunhão geral. Em 1932, sob o título “Liga Católica”, o articulista narrou uma dessas procissões:

De tarde, novo triunfo. Em filas cerradas, como soldados disciplinados, os nossos homens fizeram uma grande procissão, tão grande e tão bem organizada que pode rivalizar com as nossas procissões festivas das maiores solenidades. Parabéns queridos homens (*O Lut.*, n. 153, 03/01/1932).

As procissões até agora descritas (de doação de imagens ou das associações religiosas) eram importantes, prestigiosas e ajudavam a fortalecer e a cimentar as relações internas das diversas associações. Eram também de participação expressiva, reuniam centenas de pessoas, mas, em termos de comparação, ficavam aquém das procissões realizadas no *Corpus Christi*, na Semana Santa, no Mês de Maria e no Jubileu.

A procissão de *Corpus Christi*, por certo, é uma das mais tradicionais do Brasil, pois, desde 1549, já era realizada, conforme ficou preservado em carta do padre Manoel da Nóbrega. Seu caráter sacramental excedia as demais. Nela, o Santíssimo deixava o recinto sagrado e percorria as vias da cidade em uma apropriação do espaço que metamorfoseava as ruas em território sagrado, mesmo que de forma temporária (OLIVEIRA, 2012, p. 18-22; ROSENDAHL, 2002, p. 61).

Em Manhumirim, a procissão de *Corpus Christi* era o cortejo mais solene. Para além do silêncio e comedimento exigidos pelo padre Lombaerde em todas as procissões, requeria-se que todos os que ficassem nas calçadas ao longo das ruas e nas casas se ajoelhassem ao passar o Santíssimo, sob o pálido. Solenidade concorrida, demandava toda uma organização especial, de modo que o envolvimento com uma procissão não ocorria somente durante sua execução, mas começava dias antes, pois comissões lideradas pelo pároco se encarregavam de adornar as ruas e de construir altares provisórios em pontos estratégicos, como em locais espaçosos e que permitissem maior visibilidade. Os participantes, divididos em grupos de acordo com as associações religiosas existentes na cidade, preparavam com antecedência seus paramentos (roupas, insígnias, estandartes), enfim, atividades que demandavam esforço e uniam os católicos para organizar uma cerimônia que deveria se transformar em um “verdadeiro triunfo” (*União e Ação*, n. 9, set. 1936).

Em 1929, o *Corpus Christi* ocorreu no dia 30 de maio, no contexto do encerramento dos festejos marianos, o que atraiu ainda mais pessoas. A data era simbólica: padre Júlio Maria de Lombaerde comemorava seu primeiro ano à frente da paróquia e festejava o sucesso obtido na luta contra o protestantismo local, escaramuça iniciada no Mês de Maria do ano anterior, por meio do desafio público lançado por pastores presbiterianos.

Assim, dias antes da procissão, a programação do evento já estava pronta e foi noticiada no jornal. O cortejo passaria no “grande percurso acostumado”. As ruas e casas deveriam ser

limpas, adornadas e embandeiradas. Em “diversos lugares”, seriam levantados altares para “benção”. O posicionamento dos participantes nas procissões era político e hierarquizado, o que deixava transparecer em escala micro nuances da organização social da cidade, de forma que carregar o pódio, ato de grande prestígio, ficava a cargo das “primeiras autoridades do lugar”, devidamente “trajadas de branco”. As crianças do catecismo abriam o préstito, seguidas das irmandades Coração de Jesus, Filhas de Maria, Liga Católica e, por fim, os demais fiéis. Crianças vestidas de anjos formariam a guarda de honra, diante do Santíssimo Sacramento (*O Lut.*, n. 27, 26/05/1929).

Dez dias depois da celebração do *Corpus Christi*, no dia 9 de junho, aconteceu outro grande cortejo, dessa vez prestigiado com a presença do bispo D. Carloto Távora, que encerraria o Mês de Maria. A procissão em homenagem à “Santíssima Virgem” foi narrada em *O Lutador*, com o título “Manhumirim exultou”:

Às 3 horas, solene procissão da Sma. Virgem, que foi deveras deslumbrante, pelo número, pela boa organização e pelo entusiasmo expansivo e comunicativo. Calcula-se em perto de 10.000 pessoas, o componente do imenso préstito que percorreu, em intermináveis filas, as ruas de Manhumirim. [...]. A procissão, saindo às 3 horas em ponto, regressou somente às 6 horas, vencendo com brio e o espaço e a fadiga, e percorrendo todas as ruas enfeitadas da cidade, sob o ribombar dos foguetes e das bombas (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929).

Nesta pesquisa, focamos na problemática espacial-identitária e, por isso, importa recuperar o trajeto percorrido pelos cortejos religiosos. Não obstante o aspecto espacial dos cortejos – afinal, caracterizavam-se pelo deslocamento periódico de pessoas de um lugar para outro -, as procissões, para além de uma demonstração de fé, possuíam propósitos ideológicos e políticos (ROSENDAHL, 2002, p. 54). Assim, a rua, durante essas cerimônias, adquiria uma importância que ultrapassava a sua função básica, destinada ao deslocamento de pessoas e cargas, e se transformava em “teatro do poder”, pois dava visibilidade ao evento. Dessa forma, por se tratar de um espaço público, permitia uma maior participação, de fiéis ou não, tornando o domínio espacial da rua uma “ferramenta” importante na disputa identitária.

Conforme observamos, um conjunto de onze ruas e duas praças, compunham a região mais importante de Manhumirim. A maioria dessas ruas compunha o percurso das procissões. De algumas, temos indicações diretas, como a “rua da Estação” (avenida Raul Soares) e a “rua Segal” (rua Trajano Lima) (*O Lut.*, n. 113, 29/03/1931; n. 37, 04/08/1929). Outras ruas são presumíveis, como partindo da Igreja Matriz, percorrer-se a rua Cândido Rodrigues ou a travessa Alexandre Miranda para se alcançar a avenida Raul Soares. Outras ainda são passagens

obrigatórias, visto que as procissões, no geral, iniciavam e terminava na Matriz e, por isso, teriam que passar pela praça Arthur Bernardes e pela rua Nunes da Rosa.

Atualmente, oito procissões são realizadas todos os anos em Manhumirim: *Corpus Christi*, Jubileu (Procissão de abertura e Procissão de encerramento) e as Procissões da Semana Santa (Domingos de Ramos, Senhor dos Passos, N. Sra. Das Dores, Procissão do Encontro e Procissão do Enterro). A Procissão do Encontro é a mais extensa, mas seu trajeto original não foi preservado, pois parte de regiões que, na década de 1930, eram pouco povoadas ou nem existiam, como os bairros Nossa Senhora de Lourdes e Nossa Senhora da Penha.

Durante o paróquiato do padre Júlio Maria, a Procissão do Encontro era dividida em dois grupos, conforme assevera o *Programa da Semana Santa*, que informava aos interessados em participar do evento que “O Bom Jesus será carregado pelos homens, percorrendo o trajeto da rua da Estação e voltando pela rua Segall. Nossa Senhora das Dores, carregada pelas senhoras, fará o trajeto de S. Roque devendo ser o encontro em frente à Matriz, onde haverá o Sermão do Encontro” (*O Lut.*, n. 113, 29/03/1931).

Duas das maiores (Procissão do Enterro e Encerramento do Jubileu, ambas noturnas, ou seja, sem o sol fustigante) perfazem um percurso que circunda o centro da cidade. Como “filhos espirituais” e sucessores do padre Júlio Maria de Lombaerde na direção da Paróquia e do Instituto criado por ele, acreditamos que os padres Sacramentinos mantiveram o traçado original, que era o “grande percurso acostumado” (*O Lut.*, n. 27, 26/05/1929) ou “as ruas de costume” (*O Lut.*, n. 35, 21/07/1929).

Tal percurso parte da Matriz, desce pela rua Nunes da Rosa (17), ladeando a praça Getúlio Vargas, antiga praça Arthur Bernardes (7), passa pela rua Cândido Rodrigues (6), segue pela avenida Raul Soares (5) até a rua Sete de Setembro (31) e, após percorrer parte desta (até a uma fonte de água, conhecida como Boca do Leão), passa para a rua Jorge José Duayer, antiga rua 1º de Janeiro (23), entra na rua Antônio Carlos (22), continua pela rua Caetano Flora/rua João Maroni, antiga rua Melo Viana (21), sobe pela Rua Trajano Lima (18) e retorna à Matriz pela praça Getúlio Vargas/rua Nunes da Rosa (Figura 16).

Fig. 16 - Percurso das procissões religiosas em Manhumirim



Fonte: Acervo do autor, 2022.

O trajeto em si não era longo, pouco mais de dois quilômetros de extensão, mas superá-lo demandava tempo, por vezes, três horas de duração (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929), afinal o deslocamento de uma multidão era lento e a marcha parava em pontos específicos para bênçãos, locais, onde ocorriam intervenções de arquitetura efêmera, como a construção de altares. Mais importante do que conhecer o nome das ruas e praças por onde passavam as procissões é saber o que se localizava nelas, quais construções sediavam e quais moradores ali residiam. Afinal, sustentamos que, para além das finalidades cúlctico-religiosas, os cortejos eram formas de demonstrar o vigor do catolicismo local em um acirrado contexto de conflito e concorrência.

Em seu percurso, o séquito passava de forma provocativa em frente ou nas proximidades de casas e de estabelecimentos comerciais (armazéns, lojas e bares), associações (Loja Maçônica) ou cúlcticos (Templo Presbiteriano) ligados a opositores do padre Júlio Maria. Analisando por outro aspecto, também relacionado à identidade católica, o cortejo passava em frente à casa e a empreendimentos de católicos importantes, fervorosos, membros das

irmandades, assim como diante do Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, construção católica imponente, localizada no centro da cidade, em rua elevada, perto da Estação.

Apesar do cortejo não passar especificamente diante da Loja Maçônica e do Templo Protestante, o fato destas edificações estarem situadas em uma parte alta da cidade (na então chamada rua Sandoval de Azevedo) permitia aos seus frequentadores e aos moradores adjacentes uma amplitude visual privilegiada de trechos da avenida Raul Soares, do início da rua Sete de Setembro e de parte da rua 1º. de Janeiro, pelas quais passavam o séquito católico. Atualmente, tal visibilidade foi prejudicada, visto a construção posterior de vários imóveis e prédios que se tornaram obstáculos para a visão das citadas vias.

As procissões chamavam a atenção pelo número de participantes, o que pode ser aferido pelas citações numéricas diretas: “Dez mil pessoas” (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929); “mais de 6000 mil pessoas” (*O Lut.*, n. 44, 22/09/1929); “cerca de 5000 pessoas” (*O Lut.*, n. 138, 20/09/1931); “perto de 4000 pessoas” (*O Lut.*, n. 177, 19/06/1932). Outras expressões transpassam a “frieza” informativa dos números, bem como os possíveis exageros no cômputo, e descrevem de forma mais “viva” a ocupação literal das ruas pelos católicos, assim: “em filas imensas, [...] iam desenrolando-se através das ruas da cidade, formando um verdadeiro exército disciplinado e entusiasta” (*O Lut.*, n. 123, 07/06/1931); o “imenso cortejo humano [...], sem que os primeiros vissem os últimos, ou que os últimos enxergassem os primeiros” (*O Lut.*, n. 177, 19/06/1932); “havendo diversas vezes, devido à grande multidão, encontro dos últimos com os primeiros, sem que terminassem o percurso das ruas” (*O Lut.*, n. 191, 25/09/1932). Por fim, eram tantos participantes que, vistos de cima, pareciam um “cordão Humano” que cintava a “pequena cidade” e interligava monumentos católicos, “ligando o morro do Bom Jesus [Matriz], ao sopé da colina, onde se ergue o monumento de Santa Teresinha” (*O Lut.*, n. 81, 08/06/1930).

A grande participação populacional nas procissões já está posta, contudo não eram apenas números ou um emaranhado caótico de indivíduos, mas blocos organizados, ensaiados, paramentados com elementos distintivos (vestes, estandartes, bandeiras, cordões, insígnias) e acompanhados de banda de música que revezavam e auxiliavam os fiéis na entoação dos hinos. Ladainhas e orações eram executadas ao comando do sacerdote, fogos de artifício eram acionados e, nas procissões noturnas, cada participante portava uma vela acesa, formando, a distância, um efeito pirotécnico peculiar que transformava as ruas mal iluminadas da cidade em “um rio de chamas”. Eram eventos que contrastavam com o cotidiano da pequena cidade do interior mineiro, chamavam a atenção, sobretudo dos viajantes que passavam pela cidade, como

podemos perceber no relato entusiasmado de um visitante anônimo, católico, que escreveu um artigo para *O Lutador*:

Compacta multidão de fiéis, - três ou quatro vezes mais gente que os vossos habitantes – forma como que uma caudal humana, na extensão de mais de um quilômetro. São quatro alas a engrossá-las e a fazê-la mais volumosa. É como uma cadeia, cujos elos são vossos corações, que se entrelaçam num mesmo ideal [...]. É uma onda de cabeças que meneiam ao ritmo da música e dos louvores e cânticos piedosos, que todas as bocas entoam ou baluciam. O extenso cortejo sobe e desce as vossas ruas, que se enfeitam com alamedas, festões e bandeirolas, com seu chão batido e bem varrido, tudo adrede preparado. O estandarte da “Liga Católica” dos homens, dos vossos filhos mais dignos, radiante e belo está a frente de um exército denodado. Não menos numeroso e firme é o batalhão das associadas do Sagrado Coração de Jesus. São todas as matronas da vossa mais elevada e fina sociedade! Garboso contingente de virgens, vossas donzelas, as mais lídimas senhorinhas do vosso escol – as Filhas de Maria [...] formam a branca nuvem, que conduz o andor de Maria e onde se perdem inúmeros anjinhos de brancas azas, [...]. Não é só isso meus senhores! Ali vão ainda numerosas crianças do catecismo paroquial, o Colégio Santa Teresinha, uniformizado e lesto. Aquém ou além, a “Escola Apostólica” e o noviciado da Congregação dos Padres Sacramentinos de N. Sra. e seu condigno fundador, vosso D. D. Vigário, a alavanca de todo este movimento e surto de progresso e vida, que vos sacode, Manhumirim (*O Lut.*, n. 82, 15/06/1930).

Diante desta “empolgada” narrativa, percebemos que as procissões, para além do seu aspecto religioso, eram performáticas, teatralizadas, com componentes visuais (vestes diferenciadas, grupos divididos, estandartes, imagens, efeitos pirotécnicos) e também sonoros (banda, hinos, estrugir de fogos) que literalmente desfilavam em um palco aberto e acessível, que eram as ruas ornamentadas para sediar a “peça”. Os presentes participavam de diversas formas, como atores ou expectadores, espalhados nas calçadas ou nas janelas e sacadas que divisavam com as ruas. De uma forma ou de outra, um evento dessa magnitude era notado, e “até os protestantes escondidos atrás das janelas” acompanhavam o “imenso préstito” (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929).

A procissão imprimia no meio social uma marca, uma ruptura da vida cotidiana, tomava e transformava as ruas em espaço sagrado, mas também em espaço simbólico, identitário, um meio de demonstrar poder, um triunfo diante de opositores, maçons e protestantes, sobretudo durante a fase mais acirrada e violenta do conflito que dividia os grupos (*O Lut.*, n. 126, 28/06/1931).

Apesar de os presbiterianos não realizarem procissões religiosas, ainda assim existiam comparações, de forma que o padre Lombaerde provocava os pastores locais, pois apontava que “todos os protestantes do Brasil, com todos os Perús e Cíceros do mundo, podiam reunir-se que nem fariam uma procissão como sabem fazê-la os nossos homens da Liga” (*O Lut.*, n. 153, 03/01/1932). E ao relatar uma passeata presbiteriana na ocasião da inauguração da escola municipal, o padre Lombaerde descreveu que “o préstito [...] tinha um aspecto triste,

desanimado, monótono como toda a manifestação onde figura protestante” (*O Lut.*, n. 13, 17/02/1929).

As solenidades católicas possuíam, ainda, um viés provocativo, afinal, retiravam da Igreja as imagens sacras (ponto de discordância entre católicos e protestantes) e passavam com elas em frente à casa de protestantes notáveis. Outro acinte era “exibir” no cortejo dissidentes conhecidos, ex-protestantes convertidos ao catolicismo, que participavam do séquito mostrando publicamente o lado que haviam escolhido.¹⁰³ Os atos realizados durante a procissão eram momentâneos, de curta duração. No entanto, com publicações em *O Lutador*, os eventos ganhavam uma sobrevida, eram rememorados e alcançavam pessoas ausentes no evento e até moradores de outras cidades, assinantes do jornal. Assim, com o título “Compadre Bredo e a Cruz”, o “pastor Ouriço”, pseudônimo que em alguns momentos foi utilizado pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, atacava Alfredo Breder, protestante de destaque da cidade:

Olhe, compadre, notei outro dia, que o Sr. tem medo da Cruz. Eu acompanhei devotamente a bela procissão do Coração de Jesus, incorporado no meio dos perto de 500 homens da Liga Católica, cordão e medalha ao peito, livro na mão e cantando que nem pastor protestante. A meu lado andava um velho protestante convertido, um seu conhecido, José Pereira [...]. Ao desembocar na rua da Estação, vi meu compadre Bredo, olhando pela janela, seguir com olhar saudosos, quase choroso, a solene manifestação de fé dos católicos. [...]. De repente apareceu a Cruz [...]. Olhei ... olhei ... O compadre, de repente, [...] desapareceu pela casa adentro [...] (*O Lut.*, n. 37, 04/08/1929).

Na concepção das lideranças católicas do período, apesar das garantias legais, o protestantismo era considerado uma seita, não portava a “verdade” e era apenas tolerado pelos católicos, maioria incontestada da população. Durante as procissões, a “legitimidade numérica” tão enfatizada pela hierarquia católica, principalmente pelos bispos, nas suas diversas cartas pastorais, deixava de ser um discurso (embora bem fundamentado) e se tornava real. Nesses momentos, o risco de atos de violência, de se fazer uso da força para se livrar de um grupo considerado hostil, era premente e se fazia notar, como em “esta procissão deve ser um triunfo [...]. Queremos ver a nossa cidade livre do flagelo protestante. Preparem-se os seus corifeus a desaparecer; se não quiserem ser lançados fora pela população inteira” (*O Lut.*, n. 29, 09/06/1929).

¹⁰³ Tais provocações do sacerdote não passavam sem respostas. Assim, citamos, como exemplo, a resposta do presbítero presbiteriano Francisco Alípio Emerick ao padre Júlio Maria, relatando que: “O Sr. José Pereira da Silva há muitos anos que não é membro de qualquer Igreja Evangélica, disto sabem todos que com o mesmo têm tido negócios e já o conhecem suficientemente. O Sr. José Pereira da Silva já estava *para lá* desde a data em que foi excluído da Igreja Evangélica, e é de lamentar que só agora fosse achado pelo padre Júlio Maria” (*Manh.*, n. 222, 25/08/1929).

Contudo, devemos ressaltar que a procissão era um ato religioso, normatizado, e que a multidão ali arregimentada estava em constante deslocamento e envolta com os atos do ritual (cânticos e orações). O risco maior de violência da multidão existia quando esse grupo estacionava, em locais abertos, para ouvir os discursos de encerramento dos seus líderes, no caso, do padre Júlio Maria de Lombaerde. Discursos que se inflamavam e se alimentavam de acordo com as manifestações de apoio das massas (vivas, palmas, aclamações). Nesse contexto, um novo elemento da espacialidade urbana ganhava destaque, a praça, pois sua configuração espacial propiciava melhores condições de acomodamento da multidão e de montagem de palanques, em comparação ao espaço estreito e linear das ruas.

O território da praça e seus usos diversos

Juntamente com o bairro e com a rua, a praça ajuda a compor o conjunto dos elementos básicos da cidade e se sobressai aos outros por ser o elemento mais distintivo de uma estrutura urbana, por ser o mais facilmente imaginável, o mais delimitado. A praça representa o centro, uma referência, uma meta para o movimento. Funcionando como um “coração” de um complexo organismo, sua importância é tamanha que, às vezes, temos a impressão de que só quando alcançamos a praça principal é que realmente chegamos a uma cidade. Nas cidades mais antigas, a praça funcionava como um “destino”, de forma que as ruas conduziam para este ponto central quase que naturalmente (NAVARRO, 2007, p. 10).

A praça é visual, é funcional, configura-se como um centro de atividades no meio de uma área urbana intensiva. Esse espaço permite, devido à sua localização geográfica privilegiada, o acesso a diversos tipos de serviços (religiosos, culturais, comerciais, governamentais) de forma a satisfazer às necessidades humanas básicas, o que atrai muitas pessoas e a torna um dos lugares mais movimentados da cidade (LYNCH, 2007, p. 413).

Dependendo de sua configuração, a praça pode ser classificada em vários tipos (cercada, dominada, nuclear, entre outros), mas, para além de definições, importa-nos diretamente a finalidade da praça, a sua utilização. Entendemos a praça (da mesma forma que as ruas) como um lugar praticado, assim, ela pode desempenhar várias funções, como espaço para: encontros, atividades comerciais, festividades, palco de artistas de rua, eventos religiosos, políticos, entre outros. Enfim, qualquer que seja o papel atribuído às praças, a sua função básica estará sempre de acordo com o sentido da interação humana. Afinal, os significados espaciais são obtidos por

meio das práticas sociais. As pessoas atribuem significado ao espaço e atuam com base nesse significado (NAVARRO, 2007, p. 11-12; CERTEAU, 1994, p. 202).

Em Manhumirim, na primeira metade do século XX, duas praças se destacavam e ambas se localizavam na região central da cidade. A primeira delas (Figura 17), de início conhecida como praça Central, depois duas vezes renomeada, de acordo com interesses políticos, como praça Arthur Bernardes, em 1928, e como praça Getúlio Vargas, em 1938, nome que se preserva até os dias atuais.

Fig. 17 - ANÔNIMO. Praça Arthur Bernardes



Fonte: Acervo do autor, 2022.

A origem da praça Central remonta à fundação do distrito de Bom Jesus do Pirapetinga do Manhuassú que, após a emancipação ocorrida em 1924, tornou-se a cidade de Manhumirim. Localizada na região mais tradicional da cidade, a praça Central permitia acesso à Igreja Matriz, à Prefeitura, ao cinema e a diversos estabelecimentos comerciais instalados ao seu redor. Como espaço de sociabilização das elites, foi a primeira a receber melhoramentos, como paisagismo (definição de canteiros, plantio de árvores e colocação de bancos), delimitação com gradil, iluminação elétrica, além de um centro de cultura física, com diversos aparelhos e até campo para esportes coletivos, como relata o seminarista Ivan Cavalieri, então com 10 anos de idade, ao passar pela praça pela primeira vez, ao chegar à cidade em 1934:

Depois do jantar, saímos. Eu vestia, pela primeira vez, um terno de calças compridas. Passamos pelo “Hotel dos Viajantes”. Pela ponte de madeira atravessando o rio, subimos à esquerda até a praça circundada de gradil alto de ferro, com algumas árvores dentro, campo iluminado onde rapazes batiam bola (CAVALIERI, 2002, p. 16).

De forma similar, em 1935, um correspondente do jornal *Correio da Manhã*, ao tratar do progresso de Manhumirim e da vida esportiva e cultural da cidade, ressaltou a existência de, “em meio a uma das praças mais movimentadas da cidade, um ótimo campo de basquete e vôlei, com iluminação especial para jogos noturnos” (C. M., edição 12327, 29/01/1935).

Como a principal rota de acesso à Igreja Matriz, a praça Central ajudava a compor o trajeto oficial das procissões e, devido a sua proximidade com a sede da administração pública (Câmara/Prefeitura), servia de espaço para diversas manifestações políticas (comícios) e cívicas. Dentre as cívicas, citamos os desfiles comemorativos de 07 de Setembro (*Manh.*, n. 649, 13/11/1938) e o famoso “Dia do Presidente”, evento que comemorava o aniversário de Vargas (19 de abril) e que reunia todas as escolas de Manhumirim, confessionais ou não, em manifestações diversas, como as tradicionais alvoradas, nas quais bandas de música despertavam a cidade. Nesses dias, ocorriam também missas campais, discursos e passeatas. Um articulista de *O Lutador* assim descreve um desses eventos:

Finda a santa missa, seguiram todos em passeata cívica até a Praça Getúlio Vargas, em frente à Prefeitura. Aí, após o hasteamento da bandeira, discursaram vários oradores [...]. Continuando o desfile passou pela Praça da Estação, foi ao edifício da Escola Normal “Sta. Teresinha” e depois até o grupo escolar [...]. De volta, na Praça Getúlio Vargas foram batidas várias chapas comemorativas do ato, e desfez-se o cortejo (*O Lut.*, n. 19, 10/05/1942).

A outra praça, de igual importância, era a praça da Estação que, por sediar o acesso ao principal meio de transporte de pessoas e de mercadorias da cidade, ofuscava a praça mais antiga, ao menos em termos de movimentação de pessoas. Como área de expansão e dedicada mais ao comércio, de início, a praça da Estação não apresentava as benfeitorias (arborização, espaços de lazer, gradil) da Praça Getúlio Vargas, fatores que, apesar de significantes, não diminuía sua importância, como evidencia um morador, ao reclamar do grande acúmulo de madeira no seu entorno:

Começaremos com o triste espetáculo que se nos oferece, a nós, e aos que passam pela cidade, o amontoamento de toras, madeiras serradas e lenha, em pleno coração da cidade, que é, inegavelmente, a Praça da Estação. Sendo a Praça da Estação, a sala de visitas da cidade, melhor impressão causaria aos que nos visitam e aos que em trânsito por aqui passam, vê-la ajardinada, ou quando não fosse possível tal medida, vê-la pelo menos limpa, liberta daqueles entulhos que tanto depõem contra Manhumirim. Não deixamos de reconhecer, a necessidade que têm os srs. Madeiros de embarcar suas madeiras, porém, o que se não pode compreender, é que façam de depósito, um logradouro público que deveria ter outra utilidade (*Manh.*, n. 849, 16/05/1943).

Apesar do mal-uso e da falta de infraestrutura denunciada pelo correspondente, diversas expressões utilizadas pelo autor ressaltam a importância dessa praça, como: “coração da cidade” e “sala de visitas”. E, apesar de não ser tão cuidada, de não possuir jardins ou espaços de lazer, a praça da Estação detinha um diferencial que a distinguia da tradicional praça Getúlio Vargas: o tamanho.

As duas praças estavam bem localizadas, afinal, juntas compunham o centro da cidade. Contudo, a Praça Getúlio Vargas era pequena, cerca de 200 metros de perímetro, e era delimitada por ruas em auge ou declive. De forma contrária, a praça da Estação era três vezes maior (600 metros de perímetro) e estabelecida em região plana e mais movimentada (Figura 18). Tais fatores facilitavam o encontro e a permanência de agrupamentos de pessoas no local.

Fig. 18 – ANÔNIMO. Desfile Cívico, Praça da Estação



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Assim, aos poucos, a praça da Estação e sua rua principal (avenida Raul Soares) foram se tornando o local preferido para sediar desfiles e festejos populares. Como exemplo, podemos citar as festividades de setembro, compostas pela parte religiosa (o Jubileu) e pela parte profana, passeatas cívicas e comemorações noturnas, eventos que se realizavam de forma concomitante e próxima, pois os comerciantes, empolgados com o grande número de peregrinos que

visitavam Manhumirim no tradicional 07 a 14 de setembro, instalavam suas barracas (venda de utensílios, comidas, bebidas e suvenires) nas proximidades da Igreja Matriz, nas adjacências da praça Getúlio Vargas, o que era censurado pelo sacerdote.

Essa ocupação comercial da praça muito incomodava o padre Júlio Maria, pois, além de desvirtuar a comemoração religiosa – os partícipes confundiam o Jubileu com um evento mundano, a ponto de o sacerdote lembrar aos católicos “que não são dias de divertimentos, de jogatina ou de passeio, mas sim dias de graças, onde devem dominar a lembrança de Deus e os cuidados da alma” -, atrapalhava a captação de recursos por parte da Igreja Católica, que também possuía uma barraca própria, localizada no pátio da igreja (*O Lut.*, n. 40, 25/08/1929; n. 137, 13/09/1931).

As reclamações e objeções do pároco a esse respeito eram constantes. Contudo, em 1932, Alfredo Lima tomou uma medida que beneficiou a Igreja Católica e que realçou ainda mais o predomínio comercial da praça da Estação em detrimento da praça Getúlio Vargas. A ação do prefeito foi a de separar os festejos, concentrando “a parte de diversões, jogos, bebidas e divertimentos profanos na rua da Estação, favorecendo deste modo o recolhimento dos romeiros e facilitando o movimento espiritual da Matriz”, fato que rendeu um “raro” elogio por parte do padre ao chefe político do município, nos seus dizeres: “*O Lutador*, que sabe censurar quem o merece, sente-se feliz em aplaudir as medidas acertadas e justas para o bem comum” (*O Lut.*, n. 191, 25/09/1932).

No tocante à problemática desta pesquisa, que envolve a utilização do espaço na relação conflituosa entre católicos, protestantes, maçons e lideranças políticas associadas a esses grupos, a ocupação das praças Getúlio Vargas e da Estação, de forma similar ao domínio das ruas, tornava-se uma ferramenta importante de demonstração de força, apoio e prestígio. Isso pode ser observado sobretudo nos momentos mais convulsionados, quando multidões arregimentadas por lideranças políticas e religiosas acorriam para esses locais para participarem de comícios, para recepcionar indivíduos importantes (chefes políticos e religiosos) e, em caso extremo, para intimidar e/ou ameaçar opositores, como nas Conferências Públicas realizadas pelo padre Júlio Maria, em 1930.

Manhumirim era uma cidade nova, de emancipação recente. Contudo, sua vida política era ativa, de forma que comícios realizados nas praças eram eventos recorrentes, principalmente nos anos agitados da Era Vargas. Esse tempo foi marcado por constantes inquietações no meio administrativo, como troca de prefeitos e autoridades policiais, depois por uma frágil abertura

democrática com a organização de novos partidos políticos e, por fim, pelo endurecimento característico da implantação do Estado Novo.¹⁰⁴

Para além das motivações políticas, foi nos momentos mais conturbados, como nos anos 1930 e 1931, que a ocupação das praças se fazia notar com mais frequência. No início de 1931, o Dr. Alfredo Lima, maior líder político da cidade, passava por um revés, visto que o padre Júlio Maria, apoiado pelo bispo D. Carloto Távora, conseguiu, junto ao líder do Partido Republicano Mineiro, Arthur Bernardes, que seu antigo aliado, Alfredo Lima, fosse removido do cargo de prefeito e substituído por um novo interventor, Dr. Nelson César. Não só o prefeito foi substituído, mas toda a organização administrativa da cidade, como: chefe político, delegados, subdelegados e diversos funcionários públicos, cargos que passaram a ser ocupados por apoiadores do sacerdote (*O Lut.*, n. 107, 15/02/1931).

Dessa forma, a “nova situação política” passou a ser liderada pelos irmãos Narciso e Júlio Rabello, partidários do padre Júlio Maria, que convocaram a população da cidade para receber, na praça da Estação, o novo prefeito municipal. Assim, no dia 07 de janeiro de 1931, uma grande multidão se acotovelava na Estação. Banda de música, fogos e palmas completavam a programação de oradores que declamavam elaborados discursos de boas-vindas (*C. M.*, edição 11064, 13/01/1931). A apoteótica recepção foi um marco para os católicos e representava uma vitória contra os ataques sofridos nos meses finais de 1930. E, como tal, assim foi descrita em *O Lutador*:

Às 6 horas da tarde, quando chegamos à Estação, a sua grande praça era uma só onda de povo, que se apinhava também em todas as ruas contíguas, tornando-se quase impossível alcançar a “gare”. Aí vimos a totalidade da elite da nossa cidade, comungando com o povo das mesmas alegrias e satisfações. Havia comissões de todas as associações católicas, com inúmeros de seus adeptos, todos exibindo os seus respectivos distintivos [...]. Eram 6 e 20, quando o silvar da máquina levantou a atenção de todos que, num assumo de entusiasmo, se comprimiram ainda mais para a “gare”. Quando o trem entrou nesta, um hurra! Uníssonos sob um chuva de palmas

¹⁰⁴ Alguns desses comícios eram muito concorridos, como o realizado em setembro de 1937, para comemorar o Partido Nacionalista, criado meses antes pelo governador mineiro Benedito Valadares e que, em Manhumirim, era liderado pelo ex-prefeito e ex-deputado Alfredo Lima, assim como pelo atual prefeito Manoel Nunes da Rosa (*C. M.*, edição 13146, 17/09/1937). O evento reuniu cerca de 5000 pessoas. Contudo, o Partido Nacionalista teve vida efêmera e foi extinto dois meses depois desse comício, devido à implantação do Estado Novo e à dissolução de todos os partidos políticos (Decreto-Lei n. 37 de 2 de dezembro de 1937). Um ano depois, com o objetivo de comemorar o primeiro aniversário do Estado Novo, ocorreu a já tratada renomeação de algumas praças, cujas solenidades foram muito concorridas e prestigiadas por diversas lideranças, inclusive religiosas (protestantes), todas ciosas em demonstrar, por meio de discursos inflamados, seu patriotismo e apoio a Vargas (*Manh.*, n. 649, 13/11/1938). Cabe ressaltar que, nesses eventos promovidos pelo Dr. Alfredo Lima e seus correligionários, boa parte deles pertencentes à maçonaria, o apoio de lideranças protestantes, sobretudo o presbiteriano, era notório, a exemplo do Rev. Orlando Sathler, então pastor da Igreja local, que discursou nos dois comícios citados, o que demonstra a proximidade, em Manhumirim, dessa instituição religiosa com os acontecimentos políticos locais e nacionais.

e o espocar de girandolas, moderado pelo som do Hino Nacional, saudou a chegada [...] (*O Lut.*, n. 102, 11/01/1931).

Após o desembarque, teve início a seção de discursos e saudações, tudo isso feito ante os olhos do grupo derrotado, que observava a distância, seja da praça ou das sacadas de suas residências. Um imenso cortejo se formou, composto por 4000 pessoas que acompanharam o prefeito até seu local de hospedagem, o Hotel dos Viajantes. Na ocasião, o padre Júlio Maria, que já havia saudado o prefeito no desembarque, proferiu um discurso enaltecendo a paz obtida com as novas autoridades policiais recém-empossadas, teceu elogios a Arthur Bernardes, a Olegário Maciel, ao novo prefeito Nelson César Pereira da Silva, ao novo delegado Aguinaldo Medeiros, ao novo chefe político da cidade e também seu amigo Narciso Rabello e ao povo católico que sempre o apoiava. Prestigiado o novo comandante, Dr. Nelson César agradeceu a recepção e, após descansar, retribuiu o apoio do padre com uma visita assim narrada:

O primeiro passo, que S. Exc.^a deu aqui, o define por completo [...]. Após o curto descanso que precedeu o seu jantar, [...] em companhia de alguns católicos, visitou à noite, a Igreja Matriz. Essa notícia é mais um consolo para a nossa população católica, sem exemplo deste quilate. Por aqui se vê quanta razão tem o Revdo. Vigário em garantir a paz, sossego e progresso, que, desde agora se inicia para o nosso caro Manhumirim (*O Lut.*, n. 102, 11/01/1931).

A recepção organizada para saudar o novo prefeito foi uma forma de demonstrar poder, sendo muito explorada pelo padre Júlio Maria, afinal era de conhecimento público que a mudança na estrutura administrativa do município deu-se por seu intermédio e condução. O sacerdote se fez notar no evento, atraiu as atenções, seja por levar para a praça da Estação o peso numérico de suas associações devidamente paramentadas e a banda de música Santa Cecília, muito ligada aos católicos (*O Lut.*, n. 69, 16/03/1930), ou seja pelos discursos que proferiu, nos quais enfatizou que a paz só foi obtida com a retirada do poder das antigas autoridades policiais e políticas, que o “perseguiam”.

Ainda nesse contexto, poucas horas depois e em sinal claro de retribuição às homenagens recebidas, o novo prefeito fez uma visita pública à Igreja Matriz, ação que seu antecessor já não praticava desde o início dos conflitos entre católicos, protestantes e maçons, a ponto de o padre Júlio Maria afirmar que “o Sr. Alfredo Lima é um ilustre desconhecido na Igreja de Manhumirim” (*O Lut.*, n. 65, 25/03/1934).

Apesar do revés, que em pouco tempo se mostrou momentâneo, Alfredo Lima era uma liderança forte, não se fez esquecer e, junto ao seu grupo de apoiadores, também disputava o controle das praças, de forma que, mesmo afastado da função de prefeito, conseguia promover grandes eventos públicos. Dessa forma, os atritos eram constantes. Como exemplo disso,

trataremos dos eventos realizados em março de 1931, quando a cidade comemorava 7 anos de emancipação, ocorrida em 16 de março de 1924, e ainda passava pelos desdobramentos da Revolução de 30, iniciada cinco meses antes, enfim, fatores que agitavam antigas e novas lideranças da cidade.

A disputa pelo domínio da praça era constante. Assim, em 12 de março de 1931, ao retornar de uma viagem, Dr. Alfredo Lima foi recebido por uma grande multidão na praça da Estação, evento que ficou registrado no *Caderno de Anotações* pessoais do padre Júlio Maria. Já no dia 15 de março, domingo, às vésperas do aniversário da cidade, e possivelmente em resposta ao ato realizado três dias antes para recepcionar o retorno de Alfredo Lima, ocorreu na praça uma manifestação de apreço ao prefeito Dr. Nelson Cesar e ao delegado Ten. Cel. Valadares que, “apesar de ter sido uma manifestação instantânea e espontânea”, reuniu mais de 2000 pessoas que demonstraram solidariedade com a atual administração e, ao mesmo tempo, protestaram contra as “calúnias e os manejos de certos elementos perturbadores da paz e da união no município. (Ver na Fotografia Sta. Teresinha o Cliché desse belo grupo)” (*O Lut.*, n. 112, 22/03/1931).

Fica evidente que tal manifestação de apreço dificilmente teria sido “instantânea e espontânea”, afinal, reunir do nada, sem organização prévia ou liderança, duas mil pessoas não seria uma tarefa fácil. Ainda depõe contra a argumentação do padre o fato do evento “ocasional” ter sido registrado até em fotografia. Cerca de uma semana depois, novamente os opositores do padre Júlio Maria, dessa vez protestantes presbiterianos, ocuparam a praça da Estação, com reuniões e pregações (*Caderno de Anotações Pessoais*, 21/03/1931).

No dia posterior, domingo, dia 22 de março, houve uma nova investida: nela, mais de 1000 pessoas lideradas por apoiadores do ex-prefeito, presbiterianos entre eles, fizeram um comício de apoio à Legião de Outubro. Nos discursos, diversos nomes foram aclamados, como: Getúlio Vargas, Olegário Maciel, Francisco Campos, Antônio Carlos, Gustavo Capanema, Amaro Lanari, e entre estes figurava o nome de Alfredo Lima (*C. M.*, edição 11131, 02/04/1931).

Ainda na mesma semana, na quinta-feira, dia 26/03, outro grande comício foi realizado na praça, quando líderes protestantes, como o Rev. Cícero Siqueira e sua esposa D. Cecília Siqueira, proferiram discursos sobre os problemas nacionais e a defesa do direito de voto feminino. Além do ideal político que, por certo, motivou os eventos, o correspondente que descreveu os comícios ressaltou que “essas grandes demonstrações cívicas servem de motivo

para consagrações populares ao dr. Alfredo Lima, chefe político de incontestável prestígio, neste município” (C. M., edição 11131, 02/04/1931). Incomodado com essas manifestações públicas, o padre Júlio Maria também registrou o ato, em seu *Caderno de Anotações*, ressaltando a presença de “oradores protestantes e maçons”.

Dr. Nelson César ficou um ano no poder. No final de 1931, Alfredo Lima já havia conseguido reverter a situação e novamente fora nomeado como prefeito municipal. Assim, de forma similar ao evento ocorrido para saudar o prefeito anterior, ao regressar de Belo Horizonte, em 26 de janeiro de 1932, Alfredo Lima foi recebido festivamente na praça da Estação, com banda de música de Alto Jequitibá, fogos de artifício, palmas e discursos diversos. Enfim, conforme narra Botelho (2011b, p. 105), “aconteceu, com sua chegada e recepção, o mesmo que acontecera com Dr. Nelson. Uma multidão e, no meio, observadores da outra facção”.

Valer-se do espaço da praça para demonstrar poder e fortalecer a identidade grupal foi uma estratégia usual colocada em prática, em Manhumirim, em diversas ocasiões, pelas facções concorrentes. Padre Júlio Maria, em alguns momentos nos quais se sentia ameaçado, recorria à visibilidade da praça para melhorar sua imagem e conquistar a opinião pública. Como exemplo, citamos a grande recepção pública feita em homenagem ao novo bispo de Caratinga, D. Maria Lara, que desenvolvemos na página 370 dessa tese, ou ainda, o também emblemático acolhimento realizado para prestigiar o padre Júlio Maria, em 1943, quando retornava de uma visita à capital Belo Horizonte. Na sua ausência, foram espalhados vários boatos de que o sacerdote, que há muito era estigmatizado por seus opositores devido sua origem estrangeira, dirigia ou abrigava um grupo de “Quinta Coluna” (CAVALIERI, 2002, p. 147-148). Sobre isso, o país vivia em contexto de guerra mundial. Mesmo as cidades pequenas não passavam incólumes. Cidadãos manhumirienses foram convocados para o *front*, e as notícias chegavam com certa frequência. Dessa forma, a acusação de espionagem de um sacerdote estrangeiro, que abrigou no seu seminário religiosos de outros países, que estariam fugindo da guerra, entre eles alguns de origem germânica, não seria muito difícil de conseguir credulidade (BOTELHO, 2013, p. 110; CAVALIERI, 2002, p. 30).¹⁰⁵

Muitos ignoravam o fato de o padre Júlio Maria ser belga de origem e se considerar francês, países que foram derrotados e invadidos por Adolf Hitler (1889-1945). Esqueciam-se

¹⁰⁵ Diversas correspondências trocadas entre o padre Júlio Maria e o seu antigo superior geral dos Missionários da Sagrada Família, padre Anton Trampe, residente em Grave, na Holanda, atestam o intercâmbio de clérigos europeus, alemães entre eles, no período que vai de 1931 a 1937. Todavia, grande parte desses religiosos não se adaptou à rígida disciplina do padre Júlio Maria e deixou a ordem Sacramentina (MIRANDA, 1957, p. 357; BOTELHO, 1994, p. 354).

também que os constantes ataques sofridos na imprensa, por não ser brasileiro, somados ao fato de residir e trabalhar efetivamente no país há décadas, levaram os seus partidários a requerer a nacionalidade brasileira para o padre Júlio Maria que, depois de um processo conturbado, a obteve em 1941 (MIRANDA, 1957, 363-364; BOTELHO, 2911b, p. 305-306).¹⁰⁶

De qualquer forma, o padre Júlio Maria foi acusado de participar ou liderar um grupo de “Quinta Coluna” e de manter uma rádio escondida na torre da Matriz, de onde repassaria mensagens cifradas.¹⁰⁷ A polícia, mesmo sem um mandado judicial, invadiu e vasculhou a Igreja e o Seminário. Todavia, as buscas foram infrutíferas. Apesar de nada terem encontrado

¹⁰⁶ Percebemos uma inversão do que aconteceu em diversas regiões do Brasil, onde descendentes de alemães, italianos e japoneses sofreram perseguições diversas devido à Guerra, principalmente religiosos, como os Luteranos do sul do país que foram proibidos de utilizar outra língua em suas cerimônias, que não fosse a Língua Portuguesa (MARLOW, 2013, p. 147-149). Manhumirim, sobretudo o distrito de Jequitibá, tinha um passado recente de grande influência de germânicos e seus descendentes diretos que, oriundos da colônia de Nova Friburgo, rumaram para essa região da Zona da Mata mineira. Contudo, ocorreu uma forte aculturação, e o luteranismo original não foi mantido, pois não conseguiram pastores para assistir a região, sendo substituído pelo presbiterianismo, religião desenvolvida no Brasil por emissários norte-americanos. A escola fundada em Alto Jequitibá pelos presbiterianos almejava um ensino moderno. Sua orientação educacional não foi pautada na preservação de uma cultura germânica, o que atraía alunos de diversas partes do país, indiferente do credo religioso ou etnicidade. Nas principais manifestações culturais do distrito, mormente as festas da igreja presbiteriana, afóra a parte estritamente religiosa (cultos), evidenciavam-se elementos cívicos e patrióticos (desfiles, saraus, peças teatrais, concursos de poesias) e nas fontes que tratam desses eventos, narrando os pormenores de sua organização e execução (*Relatório Anual da Igreja, Boletim*, entre outros) não se menciona o interesse ou a tentativa de preservar ou incentivar as heranças culturais germânicas, como músicas, indumentária ou língua. Talvez a exceção fosse a culinária, visto que, nesses momentos, alguns pratos típicos da culinária germânica eram apresentados aos participantes dos festejos que, por certo, os encaravam como iguarias, afinal, como moradores da região, eram mais acostumados com as comidas e bebidas tradicionais do lugar, como bolos, biscoitos de polvilho, café, leite, entre outros (QUINTÃO, 2006, p. 66-67). Dessa forma, ponderamos que o presbiterianismo e suas duas principais instituições Igreja e Escola, que envolviam imigrantes e descendentes em atos religiosos, mas também sociais e culturais, serviu como uma “ferramenta” de aculturação, pois ajudou a integrar os germânicos dentro dos costumes nacionais. Somado a essa boa adaptação ao meio, apontamos também que o bom relacionamento com lideranças políticas e maçônicas e o destaque econômico obtido por alguns imigrantes, como o capitão João Carlos Heringer (membro da Guarda Nacional e Juiz de Paz), no cultivo e venda do café, sustentáculo da economia local, ajudaram a eximir os germânicos de perseguições étnicas mais sérias. Assim, nas diversas documentações por nós analisadas, tanto de origem católica, como protestante ou político-maçônica, não encontramos nenhum ataque aos protestantes por sua origem étnica. Já o padre Júlio Maria, por sua vez, sofria com o estigma de ser estrangeiro, “acusação” que o assombrava mesmo depois de obter sua naturalização.

¹⁰⁷ Conforme trabalhamos no segundo capítulo (página 157), acusações desse tipo – de vinculação com o nazismo - foram comuns até nos meios católicos, boa parte delas movidas pelo bispo (depois excomungado) D. Carlos Duarte da Costa, e fragilizavam a forte relação Estado-Igreja Católica no período, afinal deixavam Getúlio Vargas de sobreaviso, pois, de fato, era conhecida a existência de partidários do integralismo no seio do clero católico. Além do mais, o número de sacerdotes alemães e italianos atuando no Brasil não era desprezível (LUSTOSA, 1991, p. 56-57). No *Manhumirim*, lideranças maçônicas e protestantes, a exemplo do pastor coadjutor da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, Jorge Lyra, teciam constantes acusações aos jornais católicos da cidade, *O Lutador e União e Ação*, fundados pelo padre Júlio Maria, de defenderem “calorosamente a nefanda ideologia pliniana” e até citam as edições desses periódicos nas quais vieram a lume artigos pró-integralismo. Todavia, as edições citadas pelo pastor datam de outubro de 1935 a fevereiro de 1937, período no qual Plínio Salgado era apoiador de Vargas (*Manh.*, n. 649, 13/11/1938). Durante o Estado Novo foi constante também a preocupação com aparelhos de rádio, de forma que, em junho de 1938, o Agente dos Correios local alertava, aos leitores do *Manhumirim*, o fato de estar próximo o término do prazo concedido pelo governo para que fosse efetuado o registro de aparelhos receptores de rádio difusão, de forma que, quem não o fizesse, teria o aparelho apreendido (*Manh.*, n. 629, 19/06/1938).

que criminalizasse o padre Júlio Maria, o fato da averiguação policial já gerava nos cidadãos dúvidas ou incompreensões, o que seria suficiente para prejudicar a imagem pública do sacerdote (BARBOSA, 2009, p. 100-101).

Como ação de desagravo à ação policial e para reverter essa situação, os católicos organizaram um ato público de apoio, que reuniu as associações com suas vestimentas, insígnias, estandartes, banda de música, alunos e alunas das escolas católicas da cidade e do seminário na praça da Estação para receber padre Júlio Maria, que retornava de viagem. O historiador Ivan Cavaliere (2002, p. 148), então seminarista, relatou que “a chegada do fundador foi apoteótica. Orações, palmas, foguetes e músicas”. Em discurso inflamado, o padre narrou sua trajetória no Brasil, suas contribuições, seus empreendimentos e afirmou que “ninguém poderá me chamar de Quinta-Coluna”.

Para além desses usos pontuais do espaço da praça, a partir de 1929, as lideranças católicas, anualmente, passaram a se valer desse local público para concentrar de maneira ordenada uma grande multidão de fiéis, não para recepcionar alguma autoridade eclesiástica ou política, mas para colocar em prática uma nova estratégia que serviria para fomentar e fortalecer o catolicismo local e, ao mesmo tempo, pressionar e provocar os adeptos do protestantismo. O estratagemma foi potencializar a principal função da Estação local, ou seja, o embarque e desembarque de pessoas, valendo-se desse meio de transporte para transladar uma grande massa compacta de católicos, do distrito sede Manhumirim para o distrito vizinho Jequitibá, para o tradicional encerramento do Mês de Maria, em trem locado especialmente para essa finalidade.

A “invasão” do distrito de Alto Jequitibá e o discurso na Praça da Igreja

Historicamente, Jequitibá era o centro irradiador do protestantismo na região e sua importância simbólica era tamanha que católicos e protestantes consideravam o pequeno distrito como “fortaleza do protestantismo” (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929; n. 81, 08/06/1930).

Apoiado por D. Carloto Távora, bispo de Caratinga, padre Júlio Maria de Lombaerde estava realizando, em Manhumirim (cidade a qual Jequitibá fazia parte) e adjacências, uma transformação no catolicismo até então praticado na região. Mudança essa preconizada por diversas lideranças católicas, a exemplo de D. Sebastião Leme que, conforme observamos no segundo capítulo desta tese, defendia um maior envolvimento dos fiéis com a religião, que se tornassem católicos definidos, combatentes, militantes e que, dessa forma, ocupassem espaços

na sociedade. Enfim, recomendava-se um fervor religioso que ultrapassasse as naves das igrejas.

Padre Júlio Maria reconhecia a potência do protestantismo naquele distrito e, desde 1928, polemizava com o pastor de lá, Júlio Camargo Nogueira. Pelas páginas de *O Lutador*, Padre Júlio realizava constantes ataques ao Ginásio Evangélico, instituição que, junto com o Templo, simbolizava o esplendor do protestantismo local e atraía alunos e alunas de diversas regiões do país, destacando-se em um campo, a educação secundária privada, na qual, no contexto brasileiro, as instituições católicas detinham a primazia.

Já em janeiro de 1929, em edição de *O Lutador*, na qual o padre repelia o protesto feito por protestantes de Alto Jequitibá contra o ato do presidente mineiro Antônio Carlos, de estabelecer o ensino religioso nas escolas públicas, advertiu o pastor local que

Breve, espero ir até Jequitibá fazer umas conferências aos católicos, e até aos protestantes de boa vontade... Você faria bem ir assistir, porque precisa mais do que os outros [...]. Você pensa que Jequitibá é protestante... e que todos apostataram a religião de seus pais? Está enganado. Eu vou mostrar-lhe que nas veias do povo de Jequitibá corre sangue mineiro, sangue católico e não kerozene americano. [...]. Prepare-se para uma vira-volta completa e para uma desilusão formidável. Prepare-me uma boa recepção, sim? Embora não goste de barulho, quero neste dia foguetes, música e até um discursinho de você [...] (*O Lut.*, n. 10, 27/01/1929).¹⁰⁸

Por certo, padre Júlio Maria já havia sido comunicado por seu superior, ao menos informalmente, que em breve assumiria a liderança católica em Alto Jequitibá,¹⁰⁹ pois pouco tempo depois anunciava aos católicos:

É sabido por todos que Jequitibá pertence a paróquia de Manhumirim, e como tal deve ser administrado pelo Vigário de Manhumirim. A falta de sacerdotes tem nos impedido de tomar conta deste lugar, que [...] esteve sendo administrado espiritualmente pelo padre José Lechner, que muito tem trabalhado na construção da igreja e no desenvolvimento religioso do lugar. Sendo ele ao mesmo tempo vigário de

¹⁰⁸ Em geral, os organizadores das festividades católicas realizadas em Manhumirim e no distrito de Alto Jequitibá valiam-se de diversos recursos para fornecer maior realce aos eventos, como alvoradas musicais e, sobretudo, a utilização de fogos de artifícios, os tradicionais “foguetes”. Esses atos, se analisados dentro do contexto de disputa pelo campo religioso e político, não raro, eram entendidos como provocação. Por vezes, as autoridades municipais opositoras ao padre Lombaerde utilizavam recursos legais para admoestar os católicos. Assim, em maio de 1938, o fiscal geral do Município, Oldrado Manoel de Andrade, que era presbiteriano e maçom, publicou o seguinte informativo: “em face do que estabelece o decreto municipal nº 55, de 09 de junho de 1933, só é permitido soltar foguetes, bombas, etc., no Adro da Igreja e, unicamente nos dias do Mês de Maria. Aos infratores será aplicada a multa [...]. Esta comunicação é feita em virtude de se estarem aproximando os festejos do mês de maio, e para que ninguém alegue ignorância, e se baseia em antigas leis da municipalidade” (*Manh.*, n. 622, 01/05/1938). Tal dispositivo legal nem sempre era observado e, assim, encontramos exemplos de festividades relacionadas aos grupos em conflito (maçons, presbiterianos e católicos) que “ignoravam” a lei, como: “na praça da estação foram queimados diversos fogos de artifício” (*C. M.*, edição 12705, 16/04/1936) e “alvorada pela banda do Seminário e foguetes a estrugirem no ar” (*O Lut.*, n. 49, 03/12/1939).

¹⁰⁹ A comunicação oficial de que o padre Júlio Maria passaria a ter jurisdição paroquial em Jequitibá deu-se em abril de 1929, ou seja, cerca de dois meses após as publicações em *O Lutador* que trataram do tema, e foi realizada por meio de uma carta do bispo D. Carloto Távora que comunicou ao sacerdote, entre outras coisas, a saída do padre José Lechner (BOTELHO, 2011b, p. 244).

Espera Feliz, não pode por mais tempo tomar conta das duas freguesias [...]. Em vista disso o Exmo. Bispo julgou oportuno os padres de Manhumirim tomarem conta de Jequitibá e ali assegurar o serviço religioso [...]. Desde hoje, 24, haverá todos os domingos Missa, na igreja de Jequitibá, as 10 horas, em ponto, com explicação do evangelho, seguido da aula do catecismo para as crianças. É um serviço provisório que brevemente será completado, pela tomada de posse solene, que há de ser efetuada desde que o tempo melhorar. Desde já os católicos ficam avisados e poderão com regularidade cumprir seus deveres religiosos. Esperamos que em breve Jequitibá seguirá as pisadas de Manhumirim, e contará um núcleo de católicos convencidos e destemidos (*O Lut.*, n. 14, 24/02/1929).

Padre Júlio expõe, no artigo, o projeto que havia concebido junto ao bispo D. Carloto Távora para Alto Jequitibá. Primeiro, de estabelecer uma assistência religiosa que fosse constante, regular, com missa em todos os domingos e com sermão (explicação do evangelho) para instruir os presentes. O sacerdote ressaltou que era um serviço provisório, pois, de fato, tempos depois, a assistência foi aprimorada e o número de missas foi ampliado. Assim, além da missa semanal, realizada na capela principal – que, por si só, já era um diferencial, pois se compararmos com o distrito de Durandé, também a cargo da paróquia de Manhumirim, a missa era mensal -, o padre, no mesmo dia, deslocava-se para outra capela situada na zona rural de Jequitibá (Jacutinga, José Pedro e Santo Antônio), para ministrar outra celebração eucarística (*O Lut.*, n. 68, 09/03/1930). Cabe ressaltar que a maior parte dos presbiterianos de Jequitibá eram oriundos do meio rural e habitavam nessas localidades onde possuíam congregações, sendo a mais antiga e a mais importante delas a de Jacutinga, que possuía um templo e grande número de fiéis congregados (*O Purit.*, n. 577, 05/01/1911; NÓRA, 1916, p. 6).

Outra preocupação do sacerdote era com as crianças, pois o público infantil era alvo das atividades proselitistas protestantes, um meio de atrair os pais. Existia eventos específicos realizados pelos presbiterianos para atrair novos alunos, como o chamado “Rumo à Escola”, dia no qual eram realizados convites para as crianças evangélicas ou não participarem da Escola Dominical que, em Jequitibá, era numerosa, atraía centenas de crianças, a ponto de o templo não comportar os presentes. Outra prática utilizada para manter o interesse dos alunos era a de premiar, no final do ano, os mais assíduos (SIQUEIRA, 1929, p. 7-8; 1934, p. 10). Ciente de tal estratégia, uma das primeiras medidas implementadas pelo padre Júlio Maria, em Alto Jequitibá, foi a de organizar o catecismo, que ocorreria no mesmo dia da Escola Dominical.

O protestantismo implantado em Jequitibá possuía raízes históricas, estava bem estabelecido; contudo, no biênio 1929/1930, enfrentava algumas adversidades. Dificuldades econômicas e administrativas se impunham sobre o Ginásio Evangélico, recém-ampliado e dirigido pelo Mackenzie College, e sobre a Igreja, pois o pastor Júlio Nogueira, encarregado de substituir Annibal Nóra, que havia realizado um pastorado longo e promissor no distrito, não

conseguiu se adaptar bem, desgastou-se no embate polêmico com o padre Júlio Maria e, mediante outra oportunidade profissional, pois também era professor, mudou-se para o Rio de Janeiro.

Pastores consultados para substituir Júlio Nogueira, como Agenor Mafra, declinaram do convite, possivelmente por saberem da realidade econômica da instituição e pelas dificuldades oriundas com a chegada e atuação do padre Júlio Maria, em Manhumirim. De qualquer forma, por meses, a Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá ficou sem uma liderança pastoral definida, situação que era muito explorada pelo padre Júlio Maria em artigos provocativos de *O Lutador* (*O Lut.*, n. 19, 31/03/1929).¹¹⁰

Padre Júlio Maria esperava que Jequitibá seguisse “as pisadas de Manhumirim”, ou seja, que o trabalho desenvolvido na sede do município fosse o modelo a ser implantado para a “retomada” do catolicismo em Alto Jequitibá. Nesta perspectiva, valeu-se de um período de fragilidade do protestantismo local, o que chamou de “momento oportuno” (crise econômico-administrativa) para preparar, durante o simbólico Mês de Maria, uma verdadeira invasão religiosa católica ao distrito de Alto Jequitibá, realizando festejos, criando associações religiosas e ocupando rua e praça principais, com procissões pomposas e grande concentração de pessoas para escutarem seus discursos calorosos e agressivos. Assim, como ocorria em Manhumirim, esses dois elementos espaciais, rua e praça, mediante a prática de atos religiosos, foram transformados momentaneamente em teatro do poder, em ferramenta identitária usada para fortalecer os católicos e intimidar ou constranger os protestantes.

O Mês Mariano, celebrado, pela primeira vez em Alto Jequitibá, pelo padre Júlio Maria de Lombaerde foi agitado: em todas as noites ocorreram, na capela, ladainhas cantadas e coroações à Virgem, atos que eram presididos pelos padres de Manhumirim: o padre Júlio Maria ou, em alguns dias, seu coadjutor, padre Hipólito Depoorter. Após as celebrações, aconteciam, na praça, leilões de prendas e vendas de quitutes. Essa parte festiva ficava a cargo dos “festeiros”, pessoas de destaque do lugar que eram encarregadas pelo pároco de organizar os eventos. O resultado financeiro das vendas e dos leilões eram revertidos para as obras da capela (*O Lut.*, n. 22, 21/04/1929; n. 23, 28/04/1929). Pelas páginas de *O Lutador*, padre Júlio Maria descreveu o bom andamento do Mês de Maria. Segundo ele:

¹¹⁰ O novo pastor, Cícero Siqueira, foi eleito para pastorear a Igreja Presbiteriana de Jequitibá em 27 de abril de 1929. Contudo, morava no interior de Pernambuco e só chegou à região no dia 09 de agosto, ou seja, praticamente três meses depois da eleição (CARDOSO, *Ata da Assembleia Geral Extraordinária da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá*, 27/04/1929; *O Lut.*, n. 39, 18/08/1929).

A população ordeira, religiosa e dedicada, um tanto abandonada até agora e privada de sacerdote que a guiasse e dirigisse, tem correspondido dignamente aos desejos do Vigário. Todas as noites a população, tanto protestante como católica, enchia a capela, que, bastante vezes, não cabia a multidão, mostrando deste modo que Jequitibá, julgada pelos pastores protestantes, uma fortaleza inexpugnável das ideias de Lutero, está se tornando um centro florescente de vida católica. [...]. O povo de Jequitibá será digno dos seus irmãos de Manhumirim! (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929).

Parte expressiva da população de Jequitibá, senão a maioria, era de adeptos do protestantismo presbiteriano. Padre Júlio Maria queria revigorar o catolicismo em Jequitibá, recuperar espaços e, para isso, se valeu do Mês de Maria para adotar ações que impactassem, que demonstrassem poder e que atraíssem os católicos da localidade. Assim, na tentativa de reverter o peso numérico do protestantismo local, Padre Lombaerde adotou a estratégia de deslocar, de Manhumirim para Alto Jequitibá, uma distância de sete quilômetros, seus fiéis católicos mais devotos, mais militantes, membros das associações religiosas, e concentrá-los na praça da Estação de Manhumirim para embarcarem num trem especial, locado exclusivamente para ficar à disposição do padre, para levar e trazer os fiéis que participariam do encerramento do Mês de Maio em Jequitibá,¹¹¹ conforme noticiou *O Lutador*:

Domingo, encerramento do Mês de Maria em Jequitibá. A 1 hora da tarde sairá de Manhumirim um trem especial com perto de 2000 pessoas, que vão assistir a procissão. O préstito será dirigido pela Diretoria da Liga Católica. O ingresso próprio, deve ser adquirido com antecedência. As crianças podem ir gratuitamente, em companhia dos pais; ficando excluídos do préstito meninos isolados. [...]. O trem voltará as 5 horas, mais ou menos, depois de terminadas as cerimônias religiosas (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929).

Na concepção do pároco, o momento que vivia era de reconquista, de entrada e ocupação triunfante em um território controlado por adversários no campo religioso. Dessa forma, o encerramento do Mês Mariano, com procissão e organização de um braço da Liga Católica no local, simbolizaria a vitória. Nos seus dizeres:

É chegada a hora da desforra, [...]. Tenhamos a coragem de dizer e mostrar o que somos [...]. Coloquemos acima dos interesses humanos, financeiros ou políticos a salvação da nossa alma! [...]. De hoje em diante Jequitibá será de novo católico, [...] como o era antes da infiltração protestante. Jequitibá é católico e para provar o irrefutável, organizaremos a Liga Católica dos Homens [...]. Não queremos os fracos, os cobardes, os vacilantes, os escravizados... aqueles podem aderir ao protestantismo... não os queremos em nossas fileiras. [...]. Hoje, pois, após a procissão, haverá reunião de todos os homens de fé de Jequitibá, católicos e protestantes sinceros, para organizar a Liga Católica (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929).

¹¹¹ Tudo indica que essa prática de locar um trem especial tornou-se usual, visto que temos referência a ela nos anos 1929 (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929; n. 29, 09/06/1929), 1930 (*O Lut.*, n. 76, 04/05/1930, n. 81, 08/06/1930; n. 82, 15/06/1930) e 1938, quando o padre Júlio Maria valeu-se de uns seis vagões especiais da Leopoldina para transportar para o distrito de Jequitibá as associações religiosas e a banda de música do Seminário que tomariam parte do encerramento do Mês de Maria (CAVALIERI, 2002, p. 93).

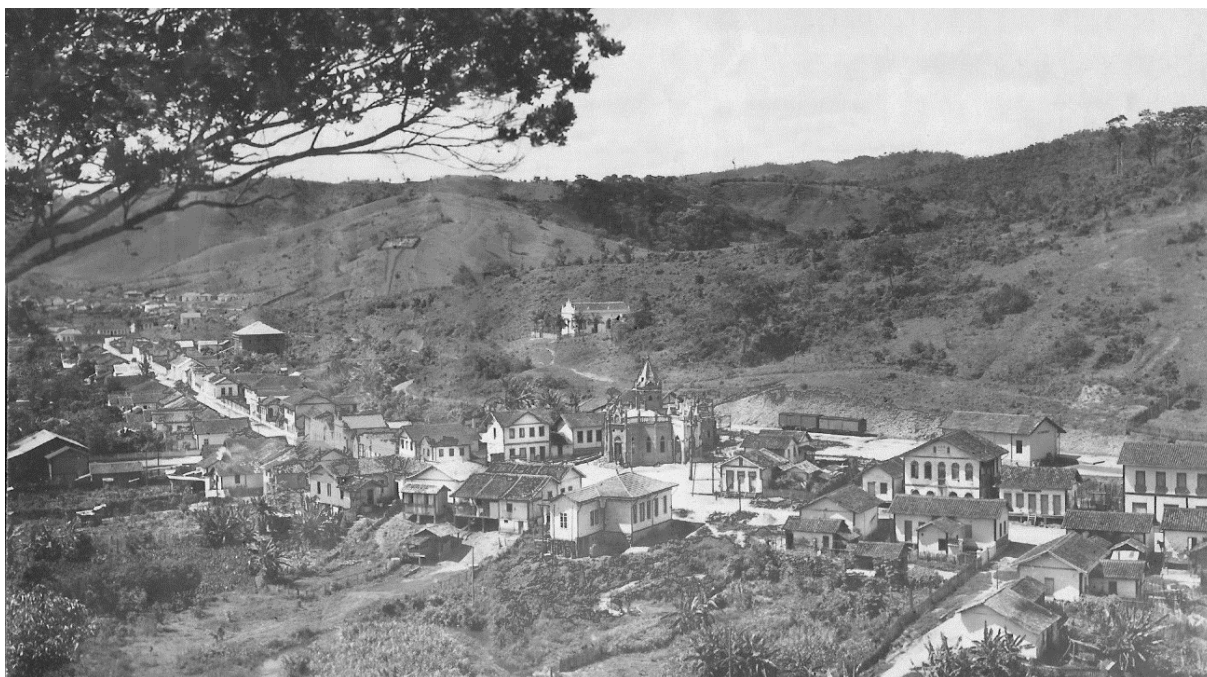
Para dar mais realce e destaque ao evento, o bispo Dom Carloto Távora se fez presente e presidiu todos os atos da festa que, na narrativa do articulista, foram “verdadeiramente deslumbrantes” e que

Nunca a população tinha presenciado cerimônias tão magníficas, préstito tão imponente e multidões tão grandiosas. Mal couberam a praça e as ruas a massa de católicos, acorridos de todos os lados, para dar uma pública e expressiva expressão dos seus sentimentos religiosos [...]. Perto de 2000 pessoas tinham ido de Manhumirim, em trem especial, enfeitado de guirlandas e bandeiras [...]. De todos os lados tinham acorrido os católicos de modo que se pode avaliar a mais de 5000, as pessoas que entravam nas intermináveis fileiras da procissão. [...]. No percurso, lindas peças de música foram executadas pela afinada filarmônica local “Lira Operária”, alternadas pelo canto das Filhas de Maria e dos homens da Liga [...]. No trem, como na chegada em Jequitibá, no fim da procissão e no embarque, entusiastas vivas foram dadas ao ilustre e querido Prelado (*O Lut.*, n. 29, 09/06/1929).

Jequitibá era um distrito pequeno (Figura 19). Sua população, em 1940, ou seja, cerca de dez anos após o evento em destaque, era estimada em 6718 habitantes. Destes, 1371 habitavam no perímetro urbano e 5347 na região rural (IBGE, 1940, parte III, tomo 2, p. 593). Atrair para o distrito milhares de pessoas configurava-se, de fato, uma grande demonstração de poder. Na sua formatação física, a localidade era constituída por uma única rua que interligava dois espaços abertos utilizados como praça, que ficavam em suas extremidades. Ao lado dessa rua principal estavam dispostas as casas, os estabelecimentos comerciais, a Igreja Católica – que se limitava com uma das praças e distava poucos metros da Estação da Leopoldina -, a Casa Pastoral presbiteriana, o Templo Presbiteriano – que ficava em uma elevação, um pouco mais afastado - e, por fim, o complexo do Ginásio Evangélico, com seus alojamentos masculino e feminino, dispostos dos dois lados da rua, e perto de outro espaço aberto que também era utilizado como praça.¹¹²

¹¹² De forma similar ao ocorrido em Manhumirim, no distrito de Jequitibá também existia uma “disputa territorial”, de forma que, o padre Lombaerde procurou colocar em evidência o principal imóvel católico do local, a igreja. Assim, em 1932, o sacerdote demoliu a antiga capela edificada por seu antecessor, padre José Lechner, que, apesar de nova, ameaçava ruir e iniciou outra, “que será maior que o duplo da antiga” (*O Lut.*, n. 188, 04/09/1932). Dessa forma, “a nova matriz, que há de ser um monumento de arte e de bom gosto, medirá 25 metros de comprimento, sobre 10 de largura, tendo uma bela torre na frente e no fundo sacristia e sala de depósito. Tudo obedecerá ao estilo moderno românico, produzindo o mais belo efeito de grandeza e de progresso” (*O Lut.*, n. 192, 02/10/1932). A construção da nova igreja simbolizava para o pároco o revigoramento do catolicismo local e serviria para confrontar as construções protestantes, afinal, “em tal meio, era absolutamente necessário que os católicos possuíssem uma igreja bela e vasta, que mostrassem a sua superioridade em número, em valor, em brio e em religião” (*O Lut.*, n. 13, 26/03/1933).

Fig. 19 - ANÔNIMO. Alto Jequitibá, início dos anos 1930



Fonte: Acervo do autor, 2022.

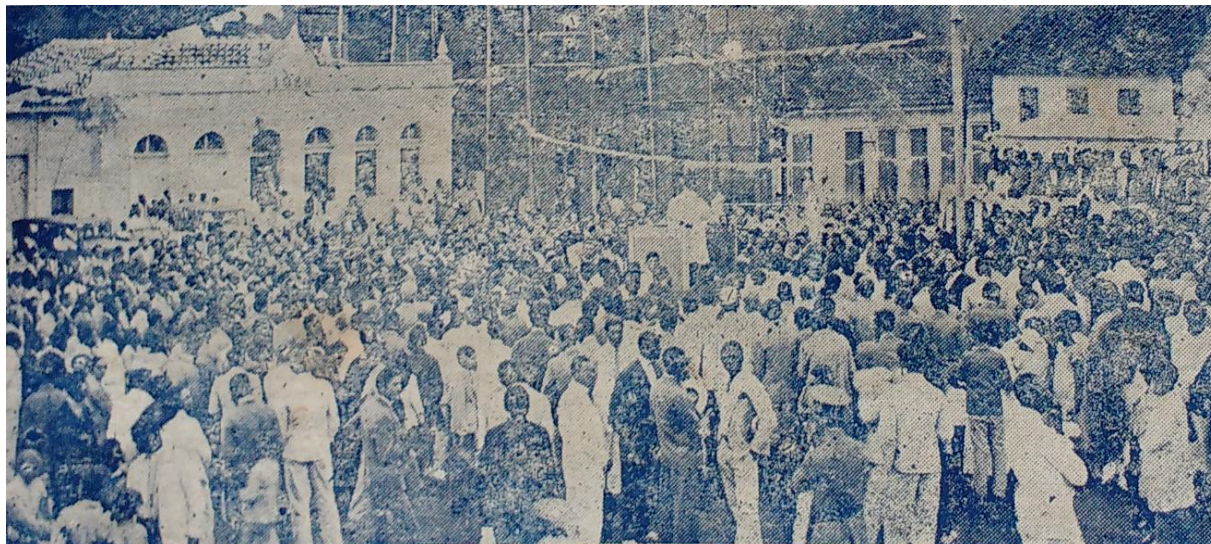
Em um lugar com proporções tão diminutas, um evento de grande porte, como foi o encerramento do Mês Mariano, dificilmente passaria incólume, sobretudo aos protestantes que moravam nas adjacências e, por vezes, até o pastor local, Cicero Siqueira, observava o préstito da janela de sua residência (SIQUEIRA, 1996, p. 173). Assim, como em Manhumirim, pontuamos que padre Lombaerde se valeu da bem-organizada e performática procissão para chamar a atenção dos moradores católicos e acatólicos de Jequitibá, fazendo desfilar, pela rua do lugar, um dos principais pontos de divergência doutrinária entre os dois credos religiosos, a imagem de santos, mais especificamente a de Maria, conforme podemos perceber na narrativa de uma dessas procissões:

Muito povo, alegria e boa banda de música – eis as primeiras impressões da festa. Uns instantes mais, organizou-se brilhante cortejo para a procissão, através da principal rua do lugar. Ia na frente o estandarte do Sagrado Coração de Jesus, precedido de dois lindos andores, um de S. Sebastião e outro da Virgem Santíssima. Duas intermináveis filas de fiéis marchavam, enquanto duas outras, bem compactas também, estacionavam, olhibundas, enchendo as casas e as calçadas em todo o trajeto. Que é isto! –Estranhei- quanta gente não toma parte nas alas e cordões da procissão? (alguém falou que são os protestantes, “órfãos de mãe” que tanto se referiu o orador!). Entretanto, é preciso notar, portaram-se respeitosas e até devotamente [...]. Constituíram duas outras alas de verdadeiros assistentes do triunfo da Virgem Imaculada! (*O Lut.*, n. 82, 15/06/1930).

Tão importante quanto as procissões eram os discursos realizados após elas, quando a multidão estacionava na praça, local estratégico, de frente à Igreja Católica local, perto da

Estação e divisando também com importantes estabelecimentos comerciais, como hotéis e pousadas (Figura 20).

Fig. 20 - Encerramento do Mês de Maria em Alto Jequitibá, 1929



Fonte: *O Lut.*, 1929, n. 37.

Na praça, do alto de uma tribuna instalada em palanque para receber os oradores, ocorriam os calorosos discursos de encerramento, como se pode inferir nesta narrativa:

Diversas vezes interrompido, pelas aclamações estrepitosas do povo, o Vigário estigmatizou o procedimento dos protestantes de Jequitibá, que, sentido esmagado o seu obcecado fanatismo, e receosos de uma reação católica, tinham pedido providências ao Delegado Regional Dr. Demerval Lyrio, de Manhuassú. Tal pedido era uma insulta à população católica, como às diversas autoridades governativas e policiais de Manhumirim, aí presentes. Só protestante pode atribuir às reuniões católicas, intensões agressivas, concluiu o orador, estamos aqui para festejar a mãe de Deus e para mostrar aos protestantes a nossa fé (*O Lut.*, n. 29, 09/06/1929).

Os protestantes se precaveram, temiam represálias. Fazia parte da sua identidade, do seu passado histórico no local, do seu “mito fundador”, o enfrentamento de atos de hostilidade movidos ou fomentados por párocos católicos da região. Além do mais, reunir grande número de pessoas em um lugar determinado, em torno de objetivos identitários comuns – “mostrar aos protestantes a nossa fé” -, por si só, representava um risco, pois potencializava o uso da violência por parte de indivíduos que compunham a multidão, visto que a massa encobre, em suas fileiras, os excessos, as transgressões, tornando difícil, em caso de necessidade, a identificação de possíveis culpados por excessos e ações hostis. A situação era delicada e a qualquer momento podia sair do controle, o que o padre assegurava ter:

E num arranjo de entusiasmo o orador exclamou: Se eu quisesse acabar pela força com os protestantes – o que eu nunca pretendi [...] – porém se quisesse acabar, não haveria providência que fizesse parar o braço do povo... Eu tenho aqui em redor de mim um exército de valorosos, os 450 homens da Liga e a população inteira de

Manhumirim, que todos, a um sinal do seu vigário, se ele quisesse dar, esmagariam de uma vez o protestantismo deste lugar e não deixariam nem pedra sobre pedra dos seus templos e casas. A estas palavras um estrondoso Apoiado! Apoiado! Reboou na multidão [...]. Mais de vinte vezes, a multidão repetiu o brado de completa união com seu vigário e pai espiritual (*O Lut.*, n. 29, 09/06/1929).

Na edição posterior de *O Lutador*, percebemos que a precaução dos protestantes em solicitar reforço policial não foi exagerada, pois, de fato, o evento quase terminou em depredações, conforme informa o próprio padre Júlio Maria:

[...] farei aqui apenas notar que os amigos protestantes, como o proprietário de jornal protestante, foram imprudentíssimos no dia da festa de Nossa Senhora. O dia era mal escolhido para derramar bñlis; pois é imprudente e provocante insultar mais de 5000 católicos reunidos. O Sr. Basílio Oliveira pode agradecer ao Vigário não ter sido a sua oficina empastelada e tudo quebrado. Uns 50 homens da roça, um pouco rudes, mas briosos, sentiam ofendida a sua fé e estavam resolvidos a acabar com as tais petulâncias do jornal (*O Lut.*, n. 30, 16/06/1929).

A celebração chegou ao fim e, apesar dos riscos evidentes, não ocorreram maiores contratemplos. Assim, mais uma vez, a praça da Estação, tanto a de Jequitibá, quanto a de Manhumirim (Embarque-Desembarque), em sentido inverso ao que ocorrera horas antes, foi ocupada novamente, agora pela multidão que retornava para suas casas, de forma que,

Às 7 horas, houve lindos e variados fogos, que excitaram a admiração da população inteira. Foi, nesta hora, sob o ribombar das bombas e dos foguetes, como envolvido nas notas suaves da música, que saiu o trem especial, sobrecarregado, por dentro e por fora dos carros, levando para Manhumirim a grande romaria religiosa [...]. Aos católicos, esta festa há de deixar a impressão e a visão nítida das suas forças, da sua organização e da sua incomparável superioridade. Aos protestantes mostrará e provará, que passou o tempo de insultar e caluniar a religião católica [...]. Sejam lá protestantes para eles, porém desistam da propaganda, das calúnias e dos ataques, senão serão eles a sofrerem as consequências de tais provocações. O Brasil é católico... é uma nação católica, onde protestante não conta (*O Lut.*, n. 29, 09/06/1929).

Padre Júlio Maria entendia as atividades proselitistas, de propaganda, como um ato provocativo, portanto, recusava-se a aceitar que os protestantes tinham o direito de realizá-las. Desse modo, os atritos continuaram a ocorrer, afinal, os protestantes não abriram mão de suas prerrogativas legais.

Cerca de um ano depois do emblemático mês de maio de 1929, a praça da Estação de Manhumirim sediou um novo evento que abalou e dividiu as forças políticas da cidade. Dessa vez, o sacerdote reuniu uma multidão para assistir ao que chamou de “Conferências Públicas”, nas quais desafiara, para um debate teológico, um conjunto de pastores presbiterianos que realizavam convites em vias públicas, para que católicos assistissem aos seus cultos no templo da cidade. Nessas conferências, um novo elemento destacou-se: a maçonaria local, além de várias lideranças políticas ligadas a ela que, em 1929, listavam-se nas fileiras arregimentadas

pelo padre Júlio Maria, e agora ajudavam a compor o grupo dos protestantes como força de oposição ao líder católico.

As Conferências Públicas e a “Grande Revolução em Manhumirim”

De todas as ocupações católicas das praças de Manhumirim, que as transformavam em espaços identitários, por certo, as mais simbólicas foram os dois grandes encontros ocorridos nos dias 07 e 10 de julho de 1930. As duas ocorrências foram noticiadas de forma provocativa em *O Lutador*, em artigos polêmicos que acirraram os ânimos e ajudaram a caracterizar a fase mais violenta no conflito entre católicos, protestantes e maçons em Manhumirim, aumentando a agressividade das ações e o distanciamento entre os grupos.

Conforme já desenvolvemos, uma das práticas protestantes que mais importunavam clérigos católicos eram as pregações públicas em ruas e praças. Não raro, tais atividades de cunho proselitista davam-se por meio da distribuição de convites e folhetos que colocavam em descrédito pilares da doutrina católica, como: a autoridade do papa, o uso de imagens, a validade de alguns sacramentos, a importância de Maria, a existência do purgatório, entre outros.

A divulgação desse tipo de material teológico em espaços públicos incomodava sobremaneira o padre Júlio Maria, que buscava refutá-los. Dessa forma, lembrando o panfleto anônimo lançado contra ele (Desafio), na ocasião de sua chegada a Manhumirim, o sacerdote resolveu valer-se da mesma estratégia e realizar também um desafio público aos protestantes, nos seus dizeres:

Eu também quero lançar agora um REPTO aos protestantes. Eu aceitei o repto deles, espero que não de aceitar o meu. Convido mui gentilmente e com um bom sorriso [...], convido todos os pastores e outras ilustrações protestantes a uma CONFERÊNCIA PÚBLICA, na Praça da Estação, em presença de toda a população. E ali, em plena liberdade discutiremos os assuntos religiosos, qualquer assunto que eles quiserem escolher [...]. Que tal? Aceitam? Eu irei só, levarei apenas uma sacola, com uma palmatória, um pouco de milho... e um pouco de capim... [...]. No fim os ouvintes dirão quem merece aplausos, quem palmatória, milho ou capim (*O Lut.*, n. 17, 17/03/1929, grifo do autor).

Dias após esse convite, fortalecido pela decorrência dos festejos marianos (procissões, missas, coroações), padre Júlio reclamava que os pastores não haviam aceitado o repto em praça pública e questionava:

Eu aceitei o seu DESAFIO e estou respondendo ponto por ponto. Por que não aceitam o meu REPTO? Por que não aceitam uma CONFERÊNCIA PÚBLICA, para o povo ouvir e julgar de que lado está a verdade?... Por que? [...]. Convido apresentarem-se 10 e mesmo 20 pastores [...]. Eu irei só [...] (*O Lut.*, n. 25, 12/05/1929, grifos do autor).

Ignorado pelos pastores, de tempos em tempos, o pároco insistia em sua proposta. Assim, ao refutar uma publicação feita pelo pastor local, Adolpho Anders, que, segundo o padre, “teve o topete de ufanar-se pelo jornal de ter arrancado a fé católica da alma de 5 brasileiros”, lembrou o início dos atritos, acusando os protestantes: “Quem espalhou folhetos caluniosos nas ruas?” e “mais uma vez renovo o repto, já publicado, e convido os pastores protestantes e uma Conferência Pública, no lugar, no dia e na hora, que quiserem marcar” (*O Lut.*, n. 35, 21/07/1929).

Os pastores do distrito sede Manhumirim e do distrito de Alto Jequitibá, apesar de contar com as garantias legais (se necessário, proteção policial), e mesmo tendo ciência de a agressividade do padre Júlio Maria ser mais discursiva do que prática, por certo receavam se expor diante de uma multidão que, em sua maioria, desprezava-os e que, a qualquer momento, por qualquer motivo, poderia se revoltar e atacá-los. Os pastores temiam o descontrole e a violência, afinal os riscos de agressões e depredações eram reais, existiam de forma latente.

Estabelecer discussões públicas com pastores não era uma ação indicada pelos bispos, pois temia-se que a boa formação teológica dos pastores pudesse causar constrangimentos a algum padre desavisado (SIMÕES, 2008, p. 54). Mas, em Manhumirim, a situação era diferente: as ações do padre Júlio Maria eram implicitamente autorizadas pelo bispo diocesano, afinal, o padre sempre se reportava a D. Carloto Távora. No caso das publicações, dos livros e de *O Lutador*, permeados de polêmicas, a aprovação eclesial era explícita (*imprimatur*), fato que era destacado até por seus opositores: “a folha oposicionista é redigida por um sacerdote católico, o vigário da freguesia, e circula com aprovação expressa do bispo diocesano” (*Manh.*, n. 389, 07/05/1933).

Os pastores da região eram bem-preparados, principalmente os presbiterianos, que prezavam pela boa formação teológica de seus reverendos. Contudo, além de possuir apoio de seus superiores, padre Lombaerde possuía ampla formação teológica, dominava várias áreas do conhecimento humano e, há muito, destacava-se como polemista, baseando seu discurso em uma oratória simples e de fácil entendimento para o público, na qual misturava comicidade com agressividade, com o objetivo de conquistar os ouvintes.

Enfim, realizar uma discussão pública era conveniente ao padre Lombaerde. A pretensa superioridade numérica dos pastores, vários contra um, era de pouca valia, pois, além de torná-lo centro das atenções, no decorrer dos discursos, a vantagem numérica seria anulada, porque

apenas um pastor poderia falar por vez, já que era impossível que todos discorressem ao mesmo tempo.

O público também era favorável ao padre Júlio Maria: se em Alto Jequitibá, distrito no qual a maioria dos habitantes professavam o protestantismo, o padre conseguia reverter essa vantagem nas datas festivas, trasladando para lá milhares de católicos, imagine na Sede, Manhumirim, onde o povo “se ufana de ser católico” (*O Lutador*, 1929, n. 11) e onde os participantes das associações religiosas, ou seja, os católicos mais fervorosos e grandes apoiadores do padre Júlio Maria, “formavam um exército de mais de 1500 pessoas” (*O Lut.*, n. 123, 07/06/1931).

Ciente dos riscos implícitos, os pastores se silenciaram e não responderam ao “convite”, e o assunto esfriou. Todavia, um ano depois, ao descobrir antecipadamente que o pastor presbiteriano de Manhumirim, Adolpho Anders, havia convidado três pastores para pregar na cidade, o convite ao desafio foi renovado em *O Lutador*:

Estão sendo esperados três pastores da gama da ignorância, no dia 7 do corrente. Espalharam convites entre os católicos [...]. Peço, pois, aos ilustres pregadores protestantes, em nome da cidade inteira, fazer uma pequena mudança no convite. Em vez de pregarem no templo que só cabe uma dúzia de gatos e duas dúzias de ratos, venham na praça pública da estação, para deste modo o povo em peso poder assistir e apreciar a sua estupenda ignorância. [...]. Venham os três grandes pastores, Bíblia debaixo do braço, eu ali estarei também, sem Bíblia, mas com a arma sempre triunfante da verdade. [...]. Os católicos garantem-lhes toda a liberdade e todo o respeito [...]. Todos pois na praça da estação no dia 7 e seguintes. Haja povo, muito povo [...]. Não se esqueçam de trazer o caixão de Kerozene, sim, para serem visto de todos, eu me encarrego do resto (*O Lut.*, n. 85, 06/07/1930).

O evento presbiteriano (grande culto, com vários pastores) estava marcado para ocorrer no dia 07 de julho, praticamente um mês após a já tradicional “ocupação de Alto Jequitibá” por católicos para encerrar o Mês de Maria que, naquele ano de 1930, foi realizada no dia 08 de junho, com procissão pela rua principal do distrito e discurso na praça, no qual o orador (padre Júlio Maria) chamou os protestantes que se faziam presentes (moravam lá, suas casas e estabelecimentos divisavam com a praça e com a capela), repetidas vezes, de “órfãos de mãe” (*O Lut.*, n. 82, 15/06/1930). No entender do padre Júlio Maria, o encontro protestante se configuraria como uma provocação, um revide, e, por isso, merecia uma resposta forte, pública, na praça da Estação e publicizada pelas páginas de *O Lutador*.

Manhumirim passava por um momento conturbado. Os atritos que até então dividiam católicos e protestantes foram enriquecidos com problemáticas novas, com novos atores, pois, desde dezembro de 1929, havia ocorrido um “racha” na então coesa elite socioeconômica da cidade, motivado em grande parte pelo embate entre o padre Júlio Maria e a maçonaria local.

Nesse confronto, elementos de denodado destaque social, que até então compunham as fileiras de apoiadores do pároco, deixaram o grupo ou foram convidados a sair dele por não romperem com a Maçonaria. Outros, também influentes, deixaram o “avental” e se vincularam ainda mais à militância católica promovida pelo padre, de forma que ambos os grupos eram fortes e influentes.

O afastamento de maçons da Igreja Católica favoreceu aos protestantes, pois várias autoridades municipais, que antes evitavam opor-se diretamente às ações do padre Júlio Maria, “ignorando” ou dando pouco importância às publicações e discursos agressivos do pároco, agora, nesse novo contexto, solidarizavam-se com o grupo atacado, fazendo cumprir as garantias legais.

Questões econômicas também atingiam a cidade, visto que a crise do setor cafeeiro afetava diretamente todos os grupos envolvidos, afinal, o café era o principal sustentáculo econômico da cidade. A queda acentuada nos preços afetava os produtores, os comerciantes e os trabalhadores diretos, mas também o comércio geral, os profissionais liberais, os estabelecimentos bancários, enfim, um peso que era suportado por todos, católicos, maçons e protestantes entre eles.

Existiam também os problemas políticos, pois a instabilidade por qual passava a política nacional, marcada pelos embates entre as oligarquias estaduais, a forte campanha da Aliança Liberal e a posterior derrota eleitoral de Getúlio Vargas ajudaram a criar uma desestabilização numa região que tinha como um de seus componentes identitários o uso da violência (região de fronteira, com ocupação tardia). Dessa forma, nesse período conturbado em nível nacional e local, a realização de conferências públicas, na praça da Estação, reunindo milhares de pessoas, poderia resultar em catástrofe.

Os pastores, como previsto, realizaram seu evento na Igreja Presbiteriana. Não satisfeito, enquanto decorria o culto protestante, o padre Júlio Maria reuniu milhares de fiéis na praça da Estação, que se localizava a menos de meio quilômetro do templo evangélico. Como de costume, pelas páginas de *O Lutador*, o sacerdote narrou os acontecimentos:

Os falsos pastores protestantes, em face da crise que nos assoberba, vendo minguar as ricas coletas de outrora, inventam meios de levantar as finanças, para não morrerem de fome [...]. O Perú Amarelo, digníssimo pastor do rebanho de Manhumirim, vendo desaparecer o seu prestígio e minguar os cobres, [...] resolveu chamar em auxílio três companheiros, para gritar, berrar, contra a Igreja Católica e contra a Virgem Maria. A berraria foi interessante. [...]. Entraram amarelos e saíram roxos..., vieram buscar lã e saíram tosquiados... vieram buscar cobre e quase pegaram pau (*O Lut.*, n. 86, 13/07/1930).

O pároco reclamou ainda que os pastores, ao invés de cuidarem do “seu mesquinho rebanho”, são obcecados pelo proselitismo e não deixam de atacar os católicos, e os advertiu: “Ora, os católicos não são de sangue de galinhas e um belo dia o sangue brasileiro lhes ferve de indignação, diante das contínuas provocações protestantes... e o caso torna-se sério” (*O Lut.*, n. 86, 13/07/1930).

Na explanação, lembrou aos seus leitores que havia solicitado aos pastores uma conferência pública, na presença da “população inteira” que assistiria e julgaria quem teria razão: “a Igreja de Jesus Cristo ou o templo de Lutero, o mundo católico ou o punhado de presbiterianos protestantes, a população inteira de Manhumirim ou meia dúzia de protestantes” (*O Lut.*, n. 86, 13/07/1930). Após fazer essas considerações, o sacerdote passou a descrever assim o ocorrido:

Na noite do dia 7 do corrente, mais de 2000 pessoas juntaram-se na praça da estação. Para ali fui eu, conforme prometi às 7 horas. Repetidas e calorosas palmas acolheram a minha chegada, e o povo em peso mostrou mais uma vez a sua inteira solidariedade com o vigário. [...]. Os tais pastores, confessando a sua supina ignorância, não compareceram a reunião, sentindo-se incapazes de sustentar uma polêmica. Mandeí perguntar-lhes se aceitavam na praça ou queriam que eu fosse até o templo? Responderam que nem cá nem lá! Diante disso, e para apaziguar a multidão fremente de indignação perante a cobardia protestante, dei por finda a sessão, pedindo que todos voltassem em paz, para as suas casas. O povo em peso resolveu acompanhar-me até a casa paroquial, sob o estrondoso ruído dos vivas, palmas e aclamações. Tudo se passou em perfeita ordem e não houve na grande multidão o mínimo abuso ou desregramento. Sentiram e exprimiram apenas a indignação de que estavam possuídos ao verem a hipocrisia e a cobardia de tais pastores, que provocam e convidam os católicos a seu culto e não aceitam nem uma discussão pacífica em público. Talvez fizeram bem em não aceitar [...]. Se não andaram torto neste ponto, andaram muito mal em fazer convites aos católicos [...]. Façam o seu culto com os adeptos da sua crença, nada diremos; porém deixem em paz uma população católica que sente aversão e nojo para as suas doutrinas falsas e perversivas. Se existe a liberdade de culto, não existe a liberdade da provocação, mas sim o respeito a crença alheia. Respeitem a nossa fé e serão respeitados! (*O Lut.*, n. 86, 13/07/1930).

Mais uma vez, precavidos, os pastores consideraram prudente recusar o convite, mesmo que isso lhes rendesse taxações de “covardia” nas páginas do *O Lutador* e nas ruas da cidade. Se aceitassem debater com o padre Júlio Maria no templo, haveria o risco de depredações; se fosse na praça da Estação, poderiam sofrer agressões por parte de uma “multidão fremente de indignação”.

O risco de violência existia. Padre Júlio Maria foi cauteloso ao tocar no assunto: narrou que tudo havia ocorrido “em perfeita ordem” e que “não houve na grande multidão o mínimo de abuso ou desregramento”; afirmou também que a conferência pública seria pacífica, mas, apesar dos cuidados tomados ao escrever o artigo, deixou transparecer a necessidade de “apaziguar a multidão” e reconheceu que os protestantes “fizeram bem em não aceitar” o

desafio. Contudo, ainda não satisfeito, renovou mais uma vez o convite e convocou os católicos para comparecerem novamente na praça da Estação três dias depois, 10 de julho de 1930, uma quinta-feira, para nova tentativa de confrontar os pastores. Dessa vez, as autoridades locais se anteciparam e convocaram reforços policiais de Carangola e Manhuaçu, municípios vizinhos.

Padre Júlio Maria, por meio do pseudônimo “Pastor Ouriço”, dedicou praticamente uma edição inteira de *O Lutador* (n. 87, 20/07/1930) para narrar, em 10 atos, com o título “Grande Revolução em Manhumirim: horrores, mortos, feridos, crimes sensacionais” a segunda conferência pública. Por sua relevância para esta pesquisa, desenvolvemos, de forma sucinta, cada um dos dez atos do artigo.

A importância desse evento, realizado na praça da Estação, “coração da cidade”, e a repercussão do artigo incendiário que o descreveu foram tamanhas, a ponto de considerarmos que os dois (conferência e artigo) marcaram de fato a ruptura político-religiosa que vinha se processando na cidade. Desse momento em diante, os atos de violência aumentaram, sejam eles de violência direta, contra o corpo do indivíduo, como agressões físicas (atentados contra o padre e seus correligionários), sejam atos de violência indireta, como ameaças e depredações (na tipografia de *O Lutador*, no Templo Presbiteriano e no Colégio Santa Teresinha e em estabelecimentos comerciais de partidários do padre).

Depois da grande aglomeração ocorrida no dia 07 de julho, as autoridades municipais (administrativas e policiais) perceberam o risco de se reunir, na praça da Estação, uma grande multidão, para debater temáticas religiosas, principalmente em uma cidade violenta, envolta em sua maior parte com um catolicismo militante e que entendia como inimigos os adeptos de outras denominações religiosas. Na impossibilidade de impedir a realização do evento, pois poderia fomentar uma revolta da maioria da população que era católica, e diante da necessidade de resguardar os protestantes, a solução encontrada foi avigorar as forças policiais para, assim, tentar assegurar um maior controle da situação.

Pelas páginas de *O Lutador*, padre Júlio Maria se valeu de um humor agressivo para descrever as atitudes tomadas pelas autoridades municipais para evitar que a conferência ocorresse. Boa parte dos atores envolvidos – presidente da câmara, delegado, subdelegado, vereadores e conselheiros municipais, agora considerados inimigos e/ou opositores, até poucos meses antes - figuravam entre os principais correligionários do padre Júlio Maria. Seus nomes encabeçavam as listas de doações para a Igreja, as comissões de construção da Igreja Matriz e do Colégio Santa Teresinha, lideravam a Liga Católica, paraninfavam e ajudavam a organizar

os eventos da igreja e suas filhas coroavam a Virgem no Mês de Maio. Contudo, após o início do embate com a Maçonaria, motivado por questões territoriais (ocupação de parte das terras da Igreja), e a publicidade que esse conflito ganhou nas páginas dos jornais locais, muitos romperam com o pároco.

Como prática usual, o pároco se valeu do uso de “apelidos” – tão próximos aos nomes originais dos quais derivavam que em nada disfarçavam a identidade dos indivíduos - para atacar de forma cômica e caricata os envolvidos, escarnecendo publicamente das autoridades que, por certo, ficaram furiosas, afinal, *O Lutador* possuía boa tiragem e circulava por toda a região. Dessa forma, pessoas de reconhecida importância e projeção social foram ridicularizadas não só diante dos seus concidadãos, que rapidamente as identificavam em seus “frágeis” apelidos, como também perante os leitores de outras cidades.

A primeira parte, ato intitulado *I-Pelo telefone*, reconstituiu um diálogo imaginado entre o delegado de Manhumirim, no texto chamado de “Pêto Lasco”, possivelmente em alusão a Pedro Nolasco, e o Delegado Regional, solicitando reforço policial. Após as apresentações iniciais, a conversa se desenvolveu da seguinte maneira:

- Olhe seu doutor, depressa, estamos em perigo de vida ou de morte. Venha depressa, com todas as praças a seu dispor, carabinas e metralhadoras... todo Manhumirim está em perigo, vai rebentar uma revolução horrível [...]. Imagine, chegaram aqui quatro pastores protestantes que estão convidando os católicos a assistirem ao culto e o vigário quer discutir em público com eles [...]. É preciso assegurar a vida dos protestantes e até dos maçons, senão o vigário é capaz de engolir a todos... Ai! Ai! De nós! Venha já Sr. Delegado, estou até com as unhas arrepiadas de medo [...]. Ka, Ka, Ka! Ecoou no telefone. Era a gargalhada do Delegado – Olhe seu Peto, eu só posso ir se o Exmo. Presidente da Câmara chamar-me [...] (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930).

A narrativa prossegue com o ato sob o título de *II Com o presidente*, e o articulista descreveu o suposto encontro do delegado com o presidente da Câmara, Dr. Alfredo Lima, que também ocupava a chefia executiva da cidade:

Palmas... nervosas! – Quem é? – Sou eu, Sr. Doutor... Peto Lasco, ilustríssimo delegado de polícia... – Entre seu Peto, que há de novo? O que há de novo Sr. Presidente, é que urge chamar o delegado regional para salvar Manhumirim da morte [...]. Dr. quero sentar-me, pois sinto os cabelos dos joelhos arrepiar-se de horror. – Pois não, sente... Então que há? – Quatro pastores protestantes... vem pregar... e o vigário quer discutir com eles PUBLICAMENTE..., pobrezinhos de protestantes, o vigário é capaz de engoli-los vivos, é preciso salvar os homenzinhos. – Que horror! Que vamos fazer? – Chamar o Delegado regional de Carangola, com a polícia e também a polícia de Manhuassú... depressa [...]. Sinto até cólicas de medo. Imagine o vigário discutir com 4 pastores! Consulte depressa seus Conselheiros para tomar uma decisão... É bom chamar o Zé Merdins, o Mané Mandioca, o Mano Lasco e o venerável da Loja, ... enquanto eu corro até a casa do Dr. Casaquinha, consultar um remédio contra as cólicas dos joelhos trêmulos, que estão me atacando (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930, grifo do autor).

O narrador prossegue descrevendo a ligação do presidente da Câmara solicitando auxílio para o Delegado Regional. Este se comprometeu a chegar na cidade em 4 horas, com seus homens “armados dos pés até a cabeça, para salvar o povo de Manhumirim”. Na sessão seguinte, ato intitulado *III. No teatro da revolução*, o narrador relatou a chegada do contingente policial:

Os caminhões num zum, zum, revolucionário, no meio de nuvens de poeira, seguidos apenas de urubus que parecem cheirar carniça, entram em Manhumirim. Tudo é calmo, pacífico, ouve-se apenas o ruído de umas máquinas beneficiadoras de café. Os soldados, carabina e bandoleira olham [...]. Onde estará o inimigo? O delegado Peto Lasco e o delegadinho Alvim, apresentam-se prazenteiros e risonhos (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930).

Como o inimigo ainda não havia chegado, todos foram tomar café, “uma moka autêntica de Manhumirim”. Como tinham tempo, depois do almoço, “porque saco vazio não fica em pé”, colocariam em prática algumas medidas preventivas:

[...] daremos um giro em automóveis através da cidade; de noite os soldados ocuparão todas as entradas e cada homem que chegar será desarmado. Façam medo aos transeuntes e ninguém terá coragem de vir assistir a Conferência Pública, pedida pelo vigário. Não havendo gente, o vigário não irá, naturalmente; então nós diremos que o vigário de medo, não foi assistir a tal DISCUSSÃO, os pastores protestantes, amigo dos maçons e meus protegidos, terão razão e o triunfo será nosso, o povo ficará convencido que foi salvo pela nossa bravura (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930, grifo do autor).

Em seguida, “pastor Ouriço” narra o quarto ato, *IV. O boletim do Vigário*. Na reconstrução, enquanto ainda tomavam café, “o subdelegado, num pulo seco, entrou na sala, brandindo nervosamente um boletim” como Dom Pedro brandiu a espada, nas margens do Ipiranga. Segundo o articulista, foi “pena não ter sido em 7 de setembro, senão o subdelegado era capaz de ter sido aclamado Imperador de Manhumirim”. O Boletim, espalhado na cidade desde o dia 08 de setembro, tinha por título “Convite aos 4 pastores presentes em Manhumirim”. Nele, padre Júlio Maria relembra que mais de 2000 pessoas estiveram no dia anterior, na Praça da Estação, esperando os pastores que não compareceram; por isso, convidou-os novamente:

Vinde, pois, aceitai o meu desafio. O povo não há de linchar-vos, como merecem apostatas e renegados da fé de seus pais e baixos exploradores da ignorância alheia, mas escutará a discussão com calma, porque o povo de Manhumirim é um povo educado e ordeiro. Apenas o vencido dentre nós, receberá a vaia que merece. Se eu for vencido, aceito desde já a vaia sem protestos. Não aceitando, provais publicamente que sois uns ignorantes e uns exploradores descarados, e a tais sujeitos, o povo saberá fazer justiça, como deve fazê-lo. Povo católico, todos de novo na Praça da Estação, quinta-feira, às 7 ½ da noite. Eu estarei ali, esperando que tais pastores aceitem meu desafio, ou desapareçam, já e já, de Manhumirim, sob pena de uma vaia pública retumbante (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930).

Na quinta parte, ato intitulado *V. A grande reunião*, “pastor Ouriço” retrocedeu os fatos e recriou uma suposta reunião deliberativa do “Conselho supremo de segurança”, composto por “Zé Merdins”, “Mané Mandioca”, “Mano Lasco”, “Dr. Casaquinha” e “Pêto Lasco”, na qual os participantes deliberaram sobre as diversas medidas bélicas a serem adotadas, como disposição das trincheiras e fortificações, munições, entre outras.

De forma provocativa, o autor atribui aos personagens as mais estapafúrdias sugestões. Assim, Mané Mandioca (Manoel Manduca, vereador e futuro prefeito de Manhumirim) teria sugerido telegrafar ao Ministro de Guerra e solicitar ajuda; Zé Merdins (José Martins, comerciante, que também ocupou a função de tesoureiro municipal) opinou utilizar submarinos no rio de Manhumirim; Mano Lasco (Mário Nolasco, comerciante cafeeiro e coletor federal em várias ocasiões) pediu que se enviasse um radiograma para o Grande Oriente de Paris, Londres e Berlim, pedindo que remetessem aviões com metralhadoras; Dr. Casaquinha (Dr. João Flaviano Cacequinho de Carvalho, vereador, redator do *Manhumirim*, médico e inspetor do colégio protestante) sugeriu utilizar um Zepelim (dirigível) e canhões para bombardear a casa do vigário e a de Tito Miranda (gerente do Banco Crédito Real e diretor da Liga Católica); Pêto Lasco (Pedro Nolasco, comerciante cafeeiro, delegado e tio do juiz local, Batalha Neto) queria chamar o general francês Foch, herói da Grande Guerra, mas o padre lembrou que ele já havia falecido e que, por ser católico, não atenderia ao chamado dos “irmãos do triângulo de Manhumirim”. Depois de muito debaterem, chegaram à conclusão de cortar o abastecimento de água da casa do vigário, como em outra ocasião cortaram da agência bancária, o que intimaria o vigário a não comparecer na praça da Estação. E mais, que em cada rua estariam dispostos três policiais.

Na sexta sessão, ato *VI. Nas trincheiras*, um novo avanço temporal foi realizado. Nela, relata-se o discurso de Peto Lasco, o “Mussolini Manhumiriense” diante das tropas, e descreve, da forma que se segue, as ações dos policiais:

Os soldados percorreram a cidade e foram postar-se em cada rua, para não deixar passar o povo que começava a abalar-se da vizinhança. Solenemente sentados num cabo de vassoura, os defensores da pátria, tal a barulhenta meninada, faziam-se de cavaleiros pedestres, cobrindo de ridículo a sua farda e as suas armas. Passaram uns roceiros. – Para onde vai? – Para a conferência. – Conferência que nada!... Volte já!... não há conferência... e revistando o homem retiraram tudo que julgaram arma. Os roceiros pacíficos, sem fel e sem rancor, perguntaram: - Mas o que é isso?... por que isso? Nós não vamos para brigar, vamos apenas escutar a conferência. Revistaram assim umas 10 pessoas, porém, vendo o número aumentar a cada passo, e começando a passar caminhões repletos de homens, os soldados julgaram prudente não brigar com a multidão ..., e deixando as trincheiras e o cabo da vassoura, voltaram para perto do patrão receber novas ordens [...]. Postaram-se na Praça da Estação, enquanto que o

povo chegava, chegava sempre, enchendo aos poucos, a praça inteira (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930).

Na sétima parte do texto, o maior ato, nomeado *VII. O Vigário*, o narrador descreve a chegada do padre Júlio Maria na praça e o discurso realizado em meio à multidão em polvorosa:

Bateram 7 horas no relógio prometido a Matriz pelo Presidente de Manhumirim. Sete badaladas futuristas. A praça estava repleta de povo. De repente as linhas se abrem e no fundo da rua aparece a fisionomia militar do vigário. Homem de mais de 50 anos, alto, esbelto, de barbas compridas e flutuantes, expressão austera, porém sorridente. Uns vinte homens acompanharam-no e cercaram-no, no meio da praça [...]. Os soldados espicharam o pescoço. Os maçons abaixaram a cabeça. Os protestantes procuram esconder-se. Ali está a fera, o tal Lutador, que os protestantes queriam engolir bíblicamente e que os maçons parecem querer fulminar pelo seu ódio, mas que, nem uns, nem outros tem a coragem de enfrentar. [...]. Sete e meia! De repente uma voz retumbante ecoa sobre a multidão. Será talvez o início da luta? É o vigário que fala. Agradece o comparecimento da multidão, diz que de novo os Pastores Protestantes não aceitaram o desafio e não vem a discussão pública, mostrando deste modo, a sua incompetência, a sua nulidade, a sua derrota... O tom se faz penetrante... Um silêncio de morte paira sobre a multidão. O vigário continua protestando à presença da polícia, do Delegado, como se o povo de Manhumirim fosse um bando de revolucionários ou de ladrões [...]. Tal suspeita é um ultraje! Por que isso? Lamento umas palavras pronunciadas por autoridades, dizendo que *o povo não vale nada*. Isso não se diz, é uma provocação. Por que estas forças? É outra instigação de certos maçons, que cercam a autoridade e lhe ditam tais disparates. Se protestamos contra a ignorância dos protestantes, protestamos também contra a hipocrisia desta meia dúzia de maçons. E o povo protesta em peso. Para provar que somos um povo educado e ordeiro, com intuítos pacíficos e mostrar que não precisamos de praças para manter a ordem entre nós, vamos todos, Católicos, para a nossa Igreja, onde cantaremos o nosso hino de vitória, deixando aqui sós e isolados os nossos caluniadores, únicos responsáveis e únicos desordeiros desta cidade. Um trovão de vivas e palmas acolheu as palavras do vigário, e no instante a multidão, dando vivas a religião Católica e ao vigário, foi se movendo, em caudal imensa, para o lado da Matriz (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930, grifos do autor).

As últimas três sessões da crônica acercam-se do desfecho da noite. Na parte *VIII. Na Igreja*, o cronista assevera que a praça da Estação ficou deserta e que mais de 2000 pessoas rumaram para a Igreja cantando e “dando ruidosas vivas ao Vigário Padre Júlio Maria, à Liga Católica, ao povo de Manhumirim”. Na praça, segundo o autor, só permaneceu o “grupinho de maçons desesperados e envergonhados”, o reforço policial foi embora, e o delegado de polícia de Manhumirim

[...] baixou a cabeça, tal um mamão por excesso de maduro, prestes a cair e não achando no pavimento da rua, um buraco onde pudesse esconder a sua vergonha e rancor maçônico, foi-se para a casa... esconder-se atrás da porta da cozinha. [...]. A tal revolução só existia no pequeno cérebro do Mané Mandioca, Zé Merdins, do Mano e Pêto Lasco e do Casquinha, que neste dia tomou um casacão (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930).

Na penúltima sessão, *IX. Mortos e vítimas*, o autor apontou o total de 25 óbitos, sendo, 4 porcos, 1 boi, 2 vitelos, 12 galinhas, 4 galos e 2 perus, todos dedicados a servir de alimento para as forças policiais que se deslocaram para Manhumirim. E na última parte, *X. O tratado de paz*, desenvolveu que a paz foi

[...] reestabelecida graças a bravura indômita de Zé Merdins e Pêto Lasco, os dois heróis da revolução. Merecem uma condecoração! Merecem até uma estátua!... não na praça pública, mas em qualquer outro lugar, onde fiquem representados, [...] em pé, de espada na mão, avental e triangulo na vanguarda gástrica, tendo aos pés a representação das 25 vítimas, caídas em defesa da pátria, com a inscrição: *Aos Zé, Pêto, Mané, Mano e Casaquinha, a glória de Manhumirim; homenagem dos protestantes, aos quais protegeram dos católicos em 1930, havendo 25 vítimas caídas sob a faca dos Católicos!* [...]. Falta agora apenas construir o palácio da paz “A Haya” manhumiriense, para em cada ameaça, reunir os defensores do protestantismo e fazer ali os discursos acadêmicos dos ilustres representantes da Loja do Bode Preto (*O Lut.*, n. 87, 20/07/1930).

Apesar de estar diretamente ligada às questões de cunho religioso (possível debate teológico-doutrinário), a ocupação da Praça da Estação, principal espaço público de Manhumirim, na ocasião das “Conferências Públicas”, teve uma conotação diferente das apropriações usuais desse local pelo padre Júlio Maria de Lombaerde. Dessa vez, a praça não se transformou temporariamente em um “território sagrado”, como ocorria durante as procissões e bênçãos, mas num “campo de guerra”.

Os ataques aos opositores (protestantes e políticos maçons) não foram velados ou implícitos. Pelo contrário, o sacerdote valeu-se diretamente do seu prestígio junto à população manhumiriense, prestígio esse que se revertia no amplo apoio numérico, para confrontar não só o grupo religioso rival, mas também as autoridades civis e policiais. As provocações ocorriam em tempo real, por meio do discurso agressivo, realizado no “calor do momento”, e pelo relato carregado de escárnio das publicações em *O Lutador* dias após a ocorrência, com maior sobrevida e abrangência dos ataques.

Desse modo, não só a utilização do espaço da praça, mas também o relato dessa apropriação, serviu como um definidor de identidade, dotando de contornos mais nítidos as diferenças e divergências que definiam os grupos sociais e religiosos envolvidos no embate, acirrando o conflito que, doravante, seria marcado também por atos de violência, sobretudo nos anos iniciais do regime varguista, conforme já demonstramos.

Durante a sua permanência na direção da vida católica de Manhumirim, a utilização de ruas e praças pelo padre Júlio Maria de Lombaerde continuou constante. Ironicamente, a última procissão da qual “participou” foi a sua cerimônia de sepultamento. O cortejo fúnebre partiu da Matriz e nele tomou parte milhares de pessoas, entre elas: o bispo diocesano D. João Cavati, os membros das associações religiosas, autoridades civis e católicos diversos que percorreram com o vigário “mais uma vez e pela última vez, as ruas desta Manhumirim”. Retornando para a Matriz, o corpo foi inumado no Altar de Nossa Senhora de Lourdes (*Convite, Solenidades Fúnebres*, 29 de dezembro de 1944).

CAPÍTULO VI

A IDENTIDADE CONSTRUÍDA EM PEDRA

A importância simbólica do centro da cidade

Manhumirim, conforme demonstramos no terceiro capítulo, não foi uma cidade planejada: seus traçados não foram pensados e dispostos com antecedência, como ocorrera com outras cidades mineiras, a exemplo da capital Belo Horizonte ou da modesta Pintópolis. O crescimento de Manhumirim foi orgânico, ou seja, desenvolveu-se a partir de um núcleo original – região da Praça Central, atual Praça Getúlio Vargas -, de forma livre, “quase espontânea”, pois seu desenvolvimento inicial esteve atrelado a condicionantes geográficos – relevo e hidrografia -, fazendo com que os vales às margens do Rio Jequitibá e do Rio Pirapetinga fossem ocupados primeiro, em detrimento dos morros e encostas, que tiveram uma ocupação tardia.

As forças impessoais, em geral, não transformam os aglomerados populacionais, ou só o fazem em ocasiões atípicas, como nos desastres naturais. Em condições normais, a modificação física das cidades é resultado de ação humana, afinal a vida social se inscreve no espaço e é feita de ação sobre o meio ambiente e de interação entre os homens. Dessa forma, em alguns casos, os fatores socioculturais podem ser até mais relevantes do que questões geográficas ou atmosféricas na transformação do espaço, a exemplo da construção de cidades (LYNCH, 2007, p. 11; ROSENDAHL, 2002, p. 39).

Assim, para além dos condicionantes “naturais” que contribuíram para a ocupação inicial, motivadores econômicos e sociais relacionados às atividades agroexportadoras do café, principal produto da região, impulsionados com a chegada da Estrada de Ferro Leopoldina, em 1914, foram preponderantes para inverter o eixo de expansão da cidade, que então partia da Praça Central e se dirigia na direção dos bairros do Roque e Sapo, transferindo-o para o vale adjacente, parte mais baixa da cidade que recebeu serviços de drenagem para a chegada dos trilhos, da estação, dos armazéns e das habitações.

A área central da cidade, desde seus primórdios, foi considerada um local de maior importância e valorização econômica, se comparada a outras regiões do município. Essa distinção pode ser explicada por alguns fatores, como a tradição (região mais antiga e com

maior vínculo entre os moradores) e a variedade de serviços e acessos que fornecia (infraestrutura). Enfim, características que provocam uma diferenciação do espaço e que conferem a certas localizações uma gama de benefícios próprios, criando e evidenciando desigualdades, o que torna algumas áreas mais vantajosas que outras, pois conferem aos seus moradores maior status, prestígio e influência (CLAVAL, 1979, p. 19; ELIAS; SCOTSON, 2000, p. 22).

O homem pode ser definido como um “animal territorial”, pois ele organiza e controla espaços, de forma que esse controle espacial traz implicações psicológicas relacionadas a sentimentos de satisfação, orgulho ou submissão, fazendo com que o estatuto social se sustente ou se manifeste por meio do domínio espacial. Nesse sentido, apontamos que o espaço é hierárquico e constitui-se como um elemento de expressão das instituições sociais, dos sistemas e dos grupos que o praticam e que criam diferenciações, como o espaço do “nós” e o espaço do “outro”. Essas diferenciações (territórios) são utilizadas pelos grupos para estabelecer e manter divisões e hierarquias, de forma que os elementos espaciais (bairros, ruas, praças, edificações diversas) se tornam um meio efetivo de demonstrar domínio, identidade e poder (NAVARRO, 2007, p. 11-15; LYNCH, 2007, p. 195).

O acentuado movimento comercial atraiu para o centro de Manhumirim um grupo heterogêneo de pessoas dedicadas a diversas profissões urbanas, como profissionais liberais (advogados, dentistas, farmacêuticos, médicos), vendedores, gerentes de estabelecimentos, guarda-livros, entre outros. De forma similar, grandes produtores de café deixaram de residir em suas propriedades rurais e se mudaram para o centro, afinal, residir próximo às empresas exportadoras facilitaria as transações comerciais, ressaltando-se ainda as comodidades que a vida urbana proporcionava, como acesso a lazer e cultura e maior participação na vida política e social da cidade.

Assim, as áreas próximas à Praça Central, ponto inicial da cidade que abrigava a Igreja Católica, a Casa do Conselho (depois, Câmara e Prefeitura) e os primeiros moradores, os “fundadores”, e a região da Praça da Estação, local de expansão comercial, o “centro econômico”, foram apropriados pelas elites manhumirienses que, nelas, construíram suas residências, seus estabelecimentos comerciais e seus espaços de socialização, de formação e de culto. Ou seja, essa região passou a ser controlada por um grupo específico de moradores, e esse “espaço dominado”, ou “ilhas de identidade”, se reveste de significações identitárias e se transforma em “território para o nós” (NAVARRO, 2007, p. 5; ROSENDAHL, 2002, p. 59;

BAUMAN, 2009, p. 44).¹¹³ Enfim, tais indivíduos, munidos de bom poder aquisitivo, ocuparam o centro da cidade de Manhumirim com casas baixas ou sobrados, que disputavam entre si pelo tamanho e qualidade das suas construções, assim como pela opulência das suas fachadas decoradas, diferenciadores que os colocavam em patamares elevados de riqueza e status.

Em Manhumirim, desde a administração do seu primeiro prefeito, Dr. Alfredo Lima, existia uma preocupação acentuada do poder público municipal com o embelezamento da cidade. Assim assevera o padre Lombaerde, ao apontar que “Nossas ruas vão se delineando, calçando e embelezando, pela construção de prédios modernos. Até as casas mais antigas, remodeladas e pintadas, tomam um semblante risonho e parecem querer rivalizar com as construções modernas” (*O Lut.*, n. 11, 03/02/1929).

Essa preocupação acentuada com a urbanização da cidade teve prosseguimento sob a administração do prefeito Manoel Nunes da Rosa, que ampliou os investimentos no setor, nivelando e alinhando ruas, instalando meios-fios, calçando com paralelepípedos ruas e praças e cobrando que os proprietários fizessem em frente de suas casas os “passeios públicos”, as populares calçadas, “em prol do bem-estar público e do embelezamento local” (*Manh.*, n. 612, 13/02/1938).

De fato, o novo prefeito regulamentou o serviço de construção civil “procurando despertar o desejo de maior beleza arquitetônica das construções” (*Manh.*, n. 647, 30/10/1938). Surgiu, assim, uma “Comissão Pró-Embelezamento”, chefiada por Joaquim Cabral, que cuidava, entre outras coisas, da “reforma arquitetônica dos edifícios da cidade” (*Manh.*, n. 571,

¹¹³ Contrastando com o centro, existiam outros bairros mais afastados (Roque, Sapo, Isidoro) e regiões periféricas e de ocupação tardia (encosta de morros, região do Matadouro Municipal, subúrbios), que faziam uma fronteira, um papel mediador entre a cidade e seu entorno rural, enfim, um lugar terceiro, um espaço entre dois (CERTEAU, 1994, p. 212-214). Nesses locais, as comodidades urbanas eram poucas ou inexistentes, suas ruas não eram pavimentadas ou alinhadas, não possuíam água encanada ou esgoto, suas noites começavam mais cedo, afinal, a eletricidade era melhor distribuída no centro, chegava com certa deficiência nas adjacências e era ausente nos subúrbios, como demonstra uma reclamação de um morador de Manhumirim, referente aos constantes problemas relativos ao fornecimento de eletricidade: “nos pontos mais afastados [...] tal a fraqueza da luz” (*Manh.*, n. 626, 29/05/1938). Em algumas dessas regiões, viviam os moradores mais pobres. Suas casas eram pequenas e pouco cômodas, em geral, e se dedicavam a ocupações rurais nas lavouras de café ou a atividades urbanas mais extenuantes e pouco remuneradas, como vendedores ambulantes (de produtos, como vassouras, verduras, galinhas, fígados de boi, doces, entre outros), estivadores (os tradicionais “changueiros”) que carregavam e descarregavam os pesados sacos de café nos armazéns e no embarque dos vagões na Estação, domésticas e catadoras de café, mulheres de origem humilde que selecionavam manualmente os grãos nos armazéns, separando os maiores dos menores. Massa anônima, seus nomes não figuram nos anúncios dos jornais, nas convocações de Júri, nas manchetes sociais ou nas placas de ruas e praças, sem recursos ou status, frequentavam o centro apenas para trabalharem, resolverem alguma pendência legal, comprar víveres e, em maior número, nos dias de festividades públicas, cívicas ou religiosas, tomando parte nas procissões e nos comícios, quando, por vezes, suas vestes e costumes não passavam despercebidos à elite, como narra um articulista ao tratar do Jubileu: “[...] Mas o povo deturpa essa festa ao compará-la com caricaturas. É verdade que os mais curiosos tipos afluem a cidade tencionados à assistirem ao Jubileu. Mas não é verdade serem eles o Jubileu” (*Manh.*, n. 640, 11/09/1938).

11/04/1937). A atuação pública municipal surtiu efeito, conforme testemunhou um contribuinte do jornal, ao tratar do estímulo da prefeitura junto às “iniciativas particulares em construções e reconstruções, as quais já se observa acentuado gosto artístico refletindo no conjunto arquitetônico dos edifícios” (*Manh.*, n. 643, 02/10/1938).

Para além dessas “disputas arquitetônicas individuais”, fomentadas pela administração municipal, existia também uma outra questão que impactava até mais a arquitetura do centro de Manhumirim: a “vocação” comercial-exportadora da cidade. Manhumirim, graças ao acesso ferroviário, que facilitava o escoamento da produção de café tanto local quanto de cidades e distritos vizinhos, tornou-se uma “cidade comercial por excelência”, a ponto de exportar anualmente cerca de “1 milhão de arrobas de café” e de ultrapassar a arrecadação de dois mil contos de réis anuais da estação local da Leopoldina Railway. Dessa forma, o município era considerado por muitos analistas como o “maior centro exportador de café do Estado de Minas Gerais” (*Manh.*, n. 571, 11/04/1937; n. 648, 06/11/1938; *C. M.*, edição 09158, 29/03/1924; edição 12969, 20/02/1937).

A arquitetura se relaciona intimamente com a atividade fim, o que dotou as adjacências da Praça da Estação de uma expressiva quantidade de armazéns de café, de grandes casas comerciais (os tradicionais “secos e molhados”) e de Casas Bancárias, atraídas pelo forte comércio e atividade financeira. De forma similar, aproveitando-se do grande fluxo de pessoas, foram sendo implantados hotéis, pousadas e bares.

A partir de 1928, com a chegada do padre Júlio Maria de Lombaerde, a Igreja Católica, representada na figura do sacerdote, conseguiu atrair e envolver a elite da cidade em um vigoroso projeto que impactou o meio religioso, cultural e arquitetônico de Manhumirim. No nosso entender, o embate político-religioso ocorrido na cidade possui uma nítida dimensão geográfica, de forma que podemos identificar a existência de uma topografia do conflito, na qual ruas, praças e construções identitárias se sobressaem (ROSENDAHL, 2002, p. 68).

As construções religiosas católicas tomaram impulso, passaram a disputar espaço e a se sobressair no ambiente construído, marcando presença em rela o a outras construções que também possuíam forte apelo identitário, o que pode ser constatado por uma simples e rápida análise de fotografias que retrataram o centro de Manhumirim, doravante caracterizado não só pelos armazéns e casas comerciais, com seus grandes telhados, mas também pela “Casa Mãe” das irmãs Sacramentinas e o colégio que dirigiam, posicionados no alto, à direita da fotografia a seguir (Figura 21).

Fig. 21 – ANÔNIMO. Centro de Manhumirim entre as décadas de 1930/1940



Fonte: Acervo do autor, 2022.

De fato, as intervenções arquitetônicas foram tamanhas, a ponto de o próprio padre Lombaerde considerar que “Manhumirim está mudando de aspecto, de vida e de destino. Era antes uma cidade toda comercial, toda materialista; hoje é um centro de vida cristã, de entusiasmo religioso, de ideal fulgurante. O Bom Jesus mudou as ideias, as aspirações e o ambiente” (*O Lut.*, n. 134, 23/08/1931).

Os embates religiosos foram ampliados com a chegada do padre Lombaerde e passaram a ter conotações políticas. Dessa forma, colocavam em lados opostos membros destacados da elite manhumiriense, dividindo a população em grupos com interesses diversos. A polarização não ficava restrita somente ao campo político-religioso ou às polêmicas jornalísticas, mas passou a impactar também na espacialidade urbana de Manhumirim, sobretudo nas regiões centrais, fomentando novos empreendimentos e interferindo em construções já existentes, como reformas e expansões.

As principais fontes acerca do conflito ocorrido em Manhumirim, envolvendo católicos, protestantes e maçons, são os relatórios e artigos escritos pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, assim como artigos publicados por políticos e pastores locais. Por meio desses documentos, percebemos que elementos constitutivos da paisagem urbana local, como ruas, praças, igrejas e escolas, foram apropriados e ressignificados pelos atores sociais envolvidos, de forma a servirem como ferramentas importantes no confronto marcado por aspectos identitários.

Assim, quando se estuda os empreendimentos realizados pelo padre Júlio Maria, em Manhumirim, encetados no período que vai de 1928 a 1944, um aspecto que se sobressai é o da monumentalidade das obras. Construções monumentais são aquelas que se destacam pelo excesso – escala, qualidade, estética - e que, portanto, apresentam características que vão além das necessidades funcionais atribuídas à edificação. O ambiente construído comunica identidade e status, tornando a arquitetura monumental um meio de alta visibilidade e durabilidade de comunicar poder e marcar território (TRIGGER, 1990; HIRATA, 2009, p. 121).

O espaço atua também como um formador e um afirmador de identidades. Interagimos com o espaço a todo momento, em uma relação de mão dupla, na qual o moldamos e somos moldados por ele. Os elementos espaciais e objetos orientadores concorrem para formar, para o indivíduo, a imagem estável do ambiente que o rodeia, o faz pertencer a uma totalidade sociocultural, expressa o seu lugar no mundo e o torna membro efetivo de uma sociedade. Nessa atuação sobre o meio, nessa prática de espaço, ocorre a individualização dos limites e das fronteiras socioculturais, de forma que o grupo ou o indivíduo passa a exprimir a si mesmo e a construir a sua identidade (LESSA; CODEÇO, 2011, p. 42; NAVARRO, 2007, p. 4-5).

As edificações conduzidas por intermédio do sacerdote Lombaerde, em Manhumirim, deram-se em um contexto de acirrada disputa político-religiosa. Por isso, não podemos restringir nossa análise histórica somente às questões artísticas e técnicas, mas devemos nos debruçar também sobre os componentes ideológicos motivadores destas construções, procurando entender a arquitetura como um meio simbólico, como expressão da identidade cultural cravada em pedra, como componente de um discurso espaço-visual baseado na monumentalização urbana que comunica valores a quem a observa (FLORENZANO, 2009, p. 54).

Defendemos que o espaço arquitetônico pode ser definido como a concretização do espaço existencial humano e, como um meio simbólico, exprime os marcadores culturais do grupo que o construiu, autenticando sua história e sua identidade (CLAVAL, 1979, p. 11; NAVARRO, 2007, p. 12). Por isso, destacamos que as principais construções executadas pelo padre Júlio Maria de Lombaerde, em Manhumirim, sobretudo aquelas realizadas (concluídas ou iniciadas) nos momentos de maior atrito entre os conflitantes – como a finalização da obra da Igreja Matriz e as edificações do Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, do Seminário Apostólico, do Hospital e Asilo São Vicente de Paulo e do Ginásio Pio XI -, possuíam profundas implicações identitárias, pois, nos artigos publicados pelo sacerdote, de forma rotineira, tais obras eram colocadas em contraponto às edificações dos grupos tidos por inimigos, como a

Loja Maçônica e, de forma mais evidente, os imóveis protestantes, como os Templos e o Ginásio Evangélico.

A Igreja Matriz do Senhor Bom Jesus de Manhumirim

A primeira Igreja católica de Manhumirim foi construída na década de 1870, em uma pequena colina, numa área cedida por Manoel Francisco de Paula Cunha, católico devoto e tradicionalmente considerado um dos primeiros moradores da região, que resolveu homenagear o “Senhor Bom Jesus” com a sua doação. A igreja primitiva foi edificada de forma simples, seguindo o modelo das construções regionais (pau a pique) e se destacava das outras construções do pequeno vilarejo, no qual estava inserida, mais por situar-se em local elevado do que por qualquer outro possível diferenciador arquitetônico-artístico ou estrutural comum aos templos religiosos que nela se ausentavam, como torre ou dimensões avultadas (BOTELHO, 2011a, p. 28).

Enfim, tratava-se de uma capela rudimentar, destinada a sediar as celebrações religiosas de um povoado em desenvolvimento, cujo moradores, em princípio, não eram abastados. Inclusive, tal característica foi ressaltada pelo pastor Mathathias Gomes dos Santos que, ao visitar o distrito em 1902, em busca de protestantes para serem arrolados na Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, apesar de reconhecer a força do catolicismo local, relatou não ter encontrado evidências de “pujança romanista” (*O Purit.*, n. 1970, 25/06/1950).

Já em 1912, com o crescimento social e econômico do lugar, a pequena capela auxiliar foi elevada a sede de curato. O cura do período, padre Salvador Cetrângolo, ao tomar conhecimento que o recinto do antigo templo já não comportava mais o número de fiéis que se avolumara, protagonizou a primeira intervenção na estrutura da igreja, construindo em madeira, na parte de trás da igreja, um pequeno anexo. Esse acréscimo passou a servir como sacristia, desocupando o espaço interno para melhor acomodar os frequentadores (BOTELHO, 2011a, p. 187).

No início da década de 1920, após anos de uso, a igreja estava em péssimo estado de conservação e, Pirapetinga, embora ainda distrito da cidade de Manhuaçu, havia crescido muito em termos econômicos, sociais e políticos, atraindo um número expressivo de pessoas, muitas delas com alto poder aquisitivo, que fixaram residência na localidade. Esses fatores conjugados (conservação deficitária do imóvel católico e grande aumento populacional) tornaram o edifício

da igreja obsoleto, afinal, além de não estar preservado, não comportava satisfatoriamente os fiéis que haviam crescido em número e em exigência (maior nível socioeconômico), de forma que a antiga estrutura não atendia aos anseios da florescente população.

Soma-se a esses fatores um condicionante identitário externo: o fato de presbiterianos de destaque econômico, a exemplo de Alfredo Breder e Antônio Frossard, juntos a outros protestantes locais, contribuírem, por essa época, com generosas doações para a aquisição de um imóvel e a construção de um espaçoso templo protestante em uma área bem localizada, próxima à região central de Manhumirim.

Dessa forma, um grupo de leigos católicos notáveis, desde 1923, passaram a arrecadar fundos para a construção de uma nova igreja, afinal uma reforma já não atenderia às necessidades que se colocavam. Devido a contratempos diversos, entre eles o fato de o novo cura, padre Manoel Porto, se afastar constantemente de seu posto por motivos de saúde, os católicos retardaram o início das obras até a chegada do padre Frederico de La Barrera, intelectual espanhol que foi o quinto cura de Manhumirim (1924-1928).

Bem relacionado, La Barrera somou esforços junto a uma comissão composta por 22 pessoas de grande prestígio local, não se importando com o fato de grande parte do grupo pertencer à Maçonaria, instituição condenada pela doutrina católica. Esse comitê, em sua formação inicial, foi presidido por Teófilo Tostes e tinha por tesoureiro e principal articulador Narciso Rabello (BOTELHO, 2011b, p. 212).

Diante da magnitude e importância dessa obra que se destacaria na cidade recém-emancipada (1923/1924), sua execução exigia uma maior qualificação e não poderia ser levada adiante por simples pedreiros e marceneiros locais, tendo em vista sua imponência. Dessa forma, ofereceram o serviço a um jovem arquiteto, chamado Germano Casagranda, que há pouco residia na cidade vizinha, Manhuaçu (CASAGRANDA, 2019, p. 42).¹¹⁴

Em 1924, Casagranda se reuniu com o padre La Barrera e com os demais membros da Comissão e, por se tratar de uma obra de grande simbolismo, enfrentou resistências. Navarro (2007, p. 11) aponta que qualquer forma espacial é gerada por forças sociopolíticas conflitivas,

¹¹⁴ O arquiteto responsável pela execução do empreendimento foi Germano Casagranda (*Mathäus Germann Desiderius Casagranda*, também conhecido como Mateus Casagrande), austríaco, nascido na cidade de Salzburgo, em 1901. Casagranda viajou para o Brasil a pedido da embaixada brasileira para participar na construção e montagem da Exposição do Centenário da Independência, aqui chegando em janeiro de 1922. Ao fim da exposição, deixou o Rio de Janeiro e se mudou para a cidade de Manhuaçu, interior de Minas Gerais, devido à carência de arquitetos em uma região que crescia e se desenvolvia rapidamente, fatores que configurariam um mercado promissor para um profissional capacitado (BOTELHO, 1987, p. 11-18).

ou seja, implicações diversas (políticas, sociais, econômicas, culturais) estão por trás das construções arquitetônicas, fato que ficou evidenciado no caso manhumiriense, pois surgiram divergências sobre qual direção ficaria localizada a fachada principal da igreja. Dessa forma, os membros da comissão, com motivações distintas, não chegavam a um consenso.

Dentre as diversas sugestões, destacavam-se aqueles que queriam que a frente da igreja fosse voltada para a Praça da Estação, local mais movimentado da cidade, de forma que todos os que chegassem no município visualizariam a beleza da igreja. Ressaltaram também que, na mesma direção, ficava o distrito de Alto Jequitibá, submetido politicamente a Manhumirim e cuja parte significativa de habitantes era adepta ao presbiterianismo. Assim, a nova edificação serviria para demonstrar o poder do catolicismo local. Nenhuma sugestão foi aceita pelo arquiteto, tendo em vista que criariam uma grande dificuldade de acesso à igreja, que seria construída no mesmo local da antiga, em terreno elevado (BOTELHO, 1987, p. 18-19).

Os dados sobre o início da construção são imprecisos e divergentes. Segundo Botelho (1987, p. 18-26), o contato inicial da comissão encarregada pela obra com o arquiteto Germano Casagrande ocorreu no final de 1924. Em princípio, existia uma certa “pressa” para a execução do trabalho, pois a velha igreja havia sido demolida e as atividades religiosas estavam sendo realizadas em um barracão improvisado, construído para esse fim. Casagrande, por certo, levou um tempo para desenvolver o projeto, de forma que as obras começaram em 1925, ano em que o arquiteto passou a residir em Manhumirim.

Outra versão que ajuda a marcar temporalmente o início da obra provém de um artigo publicado no *Correio da Manhã*, intitulado “Uma curiosidade architectônica. A primeira igreja que se constrói no Brasil em cimento armado”. Devido à escassez de dados sobre a construção da igreja, este artigo toma grande importância:

Uma Comissão, composta dos srs. Theophilo Tostes, presidente; Narcizo Rabello, tesoureiro, e vários outros membros, entregou em nome da população de Manhumirim, no Estado de Minas Gerais, ao engenheiro alemão Germano Casagrande, a construção da igreja de Bom Jesus, situada num dos pontos mais elevados daquela próspera localidade. Começada a um ano, está a igreja quase concluída, apresentando o curioso aspecto das coisas inéditas. Realmente, a nave de Bom Jesus é a primeira que, no Brasil, se eleva completamente em cimento armado e ferro, inclusive púlpitos, altares, coros, bancos, etc., de modo a torna-la absolutamente inacessível ao fogo. Ocupando uma área de 598 metros quadrados, tem, do solo ao ápice da cruz, 61 metros de altura. A nossa gravura representa a solenidade da colocação da cruz, cerimônia assistida por toda a população de Manhumirim, que com as suas esmolas, dádivas, donativos, festivais, etc., concorreu para a inauguração do templo, de que é vigário atualmente o padre dr. Frederico de Labarrera (*C. M.*, edição 10104, 21/12/1927).

A publicação no *Correio da Manhã* fornece informações relevantes, como o período de construção (1926/1927), as dimensões físicas (tamanho e altura) e coloca em evidência a originalidade da obra, ressaltando o uso de concreto armado, uma inovação para o período, sobretudo se considerarmos que tal empreendimento estava sendo levado a cabo em uma pequenina cidade da Zona da Mata mineira.¹¹⁵

De qualquer forma, apesar das imprecisões e divergências sobre o início da obra (1925 ou 1926), sabemos que o contrato entre a comissão e o engenheiro/arquiteto foi assinado em 31 de julho de 1925 e foi publicizado em duas edições (n. 40 e n. 41) do jornal *Manhumirim*, que vieram a lume entre o final de agosto e o início de setembro daquele ano. O serviço foi orçado em 134:000\$000 réis e previa um trabalho completo, prescrevendo valores de todas as etapas da obra, como fundação, ereção de colunas, paredes, arcos, vigas, revestimento e até o assentamento de ladrilhos no piso (BOTELHO, 2011b, p. 206).¹¹⁶

Levar a cabo uma construção de tamanha monta em uma cidade pequena, do vasto interior mineiro, impôs ao arquiteto/engenheiro diversos contratemplos. Uma das adversidades foi a arregimentação de profissionais, como carpinteiros, armadores, modeladores, serventes e oficiais, afinal, o uso de concreto era uma novidade. Assim, Casagrande literalmente teve o trabalho de “treinar” sua equipe de construtores. Outro embaraço foi a questão logística, considerando que grande parte do material utilizado foi importado de países, como França, Inglaterra e Alemanha. Dessa forma, o cimento (*Lion e Dierhof*) e o ferro (*Manière*) chegavam ao Rio de Janeiro e seguiam para Manhumirim, via Leopoldina Railway.

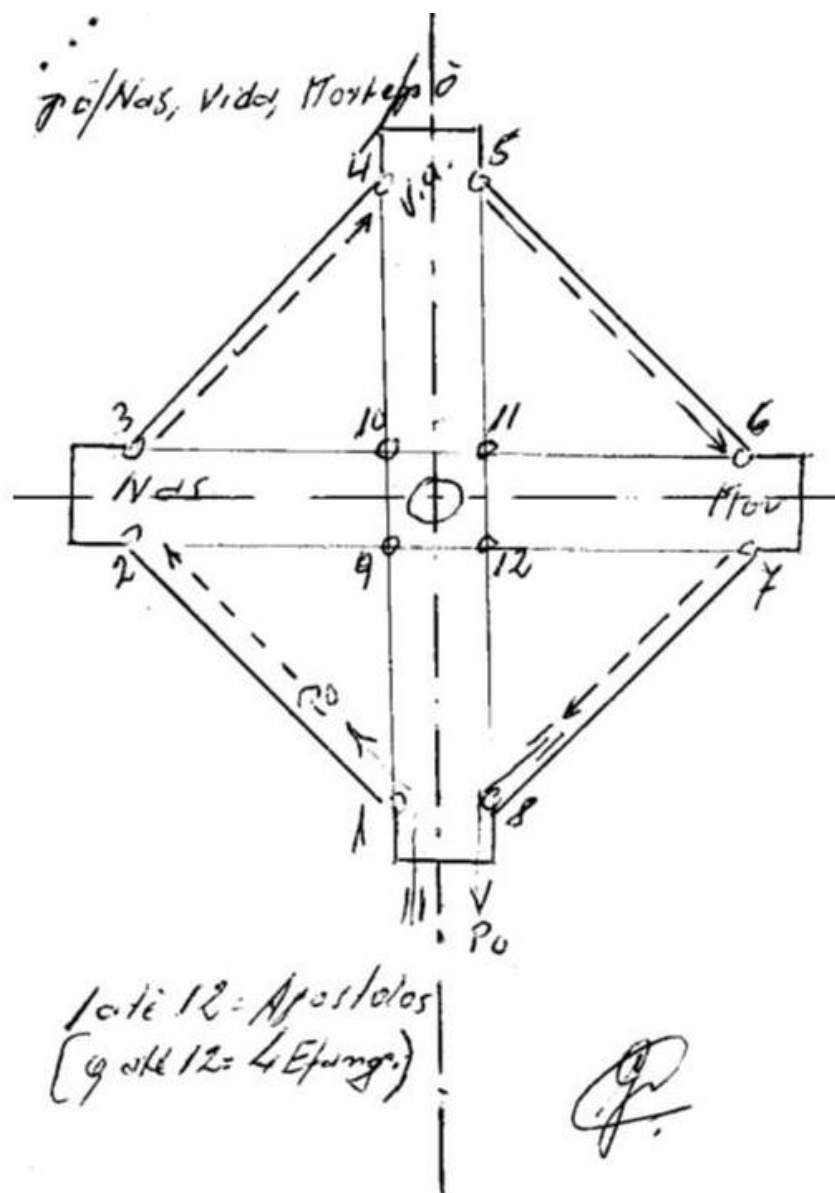
Edificada em formato de “cruz grega” com torre central, cujas quatro colunas representavam os evangelistas (Figuras 22 e 23), as obras da igreja tomaram impulso no biênio 1926/1927, porém o não cumprimento do contrato por parte da Comissão, no tocante ao pagamento do serviço, levou Casagrande a abandonar o projeto e a entregar a igreja inacabada

¹¹⁵ Por se tratar de um texto de divulgação, evidenciamos alguns “excessos” descritivos, como atribuir à Igreja Matriz de Manhumirim o pretense título de “primeira igreja que se constrói no Brasil em concreto armado”, sem fornecer ao leitor a fonte na qual se baseia tal afirmativa. No artigo, percebe-se também algumas inverdades, como mencionar elementos que sequer haviam sido edificados na época, como altares e “bancos de concreto”, que só foram construídos após a chegada do padre Lombaerde e, no caso dos bancos, foram feitos em madeira (*O Lut.*, n. 109, 01/03/1931).

¹¹⁶ 134:000\$000 réis era um valor avultado para o período, pois, em nível de comparação com outras obras religiosas da cidade, percebemos grande diferença: o templo presbiteriano mais importante da região, localizado no distrito de Alto Jequitibá, estava avaliado, em 1926, em cerca de 25:000\$000 (NÓRA, 1926, p. 9) e, em Manhumirim, os quatro templos presbiterianos espalhados pela região rural do município foram avaliados em conjunto, no ano de 1924, e somavam 41:000\$000 (NEVES, 1925). Todavia, ressaltamos que os templos das congregações rurais, em geral, eram bem simples e rudimentares, daí contribuírem com pouco valor no cálculo em questão.

no início de 1928. Após o rompimento do contrato, o arquiteto e sua família deixaram Manhumirim e rumaram para o sul do país, fixando residência em Porto Alegre (BOTELHO, 2011b, p. 204-209; 1987, p. 18-26).

Fig. 22 – CASAGRANDA. Esquema estrutural da planta, Matriz de Manhumirim s/d.



Fonte: Acervo dos Sacramentinos, 2022.

Fig. 23 – SIDOLLI. *Os Evangelistas*. Abóbada sob a torre, Matriz de Manhumirim



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Após a partida de Casagrande, responsável pela execução da obra da igreja, os trabalhos ficaram estagnados por alguns meses, até a chegada do padre Júlio Maria de Lombaerde, que reativou e reformulou a comissão de construção e que, juntos, obtiveram apoio da população manhumiriense para a retomada da obra.

“Como é diferente a nossa Matriz”

Os valores religiosos permitem que o homem classifique os espaços de forma qualitativa. Assim, para o devoto, a igreja participa de um espaço separado da rua na qual ela se encontra, afinal, delimita um local sagrado, ou seja, apesar de, para o cristão, Deus estar presente em toda parte, existem locais onde se manifesta a sua presença de forma privilegiada, como nos templos (ROSENDAHL, 2002, p. 30-37).

Padre Júlio Maria de Lombaerde entendia que as igrejas, enquanto peça arquitetônica, não eram construções comuns, mas deveriam representar e emanar, por meio de sua presença, uma “dupla dignidade”: uma sagrada, por ser a “casa de Deus”, e uma humana, sociocultural, pois era guardiã da “altivez católica”. Segundo o sacerdote,

É uma necessidade levantar a Deus templos dignos de sua Suprema Majestade e dignos também de nossos brios religiosos. [...]. Ao desbravar as matas para adaptá-las à lavoura, os nossos pais envidavam logo antes de tudo em construir uma capelinha provisória, que mostrasse o seu espírito de fé e a sua confiança em Deus. No decorrer dos tempos, estes lugares tornaram-se arraiais, vilas, de modo que a tosca capela não estava mais em condições de servir de templo a Deus, que tem direito ao prédio mais belo, mais artístico e mais confortável do lugar. [...]. É necessário, aos poucos, substituir estas rústicas construções por capelas, igrejas, mais belas, mais confortáveis e melhor adaptadas as necessidades de um povo culto e religioso. O mais belo edifício de cada arraial, vila ou cidade deve ser a Casa de Deus, o templo do Senhor (*O Lut.*, n. 189, 11/09/1932).

Na sua publicação acima, padre Júlio Maria destacava que a construção de uma igreja está atrelada ao sentimento religioso do povo. De fato, tais edificações quase sempre resultam de iniciativa e envolvimento direto de leigos e exprime a realidade do local onde foi construída, deixando transparecer, nas suas dimensões e atributos físicos, os condicionantes locais, como aspectos sociais e econômicos (RIBEIRO, 1973, p. 56).

Manhumirim, na primeira metade do século XX, destacou-se pela construção de edificações religiosas. Todavia, ressaltamos que esse impulso construtor de obras católicas não foi algo restrito à “Cidade Dínamo da Mata”, mas, de certa forma, fazia parte de uma “pauta” que se impunha aos bispos de forma geral que, desde os anos iniciais da República, se empenhavam na formação de um sólido patrimônio financeiro e também visavam se afirmar socialmente. Esses interesses se coadunavam e levavam a uma ampla reorganização do espaço dentro das dioceses, caracterizada pela construção de colégios, seminários, catedrais, palácio episcopal e igrejas. Tais edificações tornaram-se verdadeiros “marcos territoriais” do poder eclesiástico, chegando ao ponto de rivalizar ou até de superar, em sua grandeza arquitetônica, imóveis que representavam o poder do Estado (Prefeituras, Fóruns, Escolas Públicas) e de outros grupos religiosos ou associações, como templos e lojas maçônicas (AQUINO, 2012, p. 35-36).

Miceli (2009, p. 149-151) nomeia parte dos bispos em atuação nas décadas iniciais da República como “prelados empresários”, e aponta um programa mínimo de realizações que deveriam executar, como: a edificação do palácio episcopal, a criação do seminário, a construção da catedral, a fundação de estabelecimento de ensino e de jornais, a instalação de ordens religiosas e a construção de obras assistencialistas (asilos, hospitais e orfanatos).

D. Carloto Távora, bispo de Caratinga, encaixa-se nesse modelo de “prelado empresário”, pois moveu seus subordinados na implantação desse “programa mínimo” de construções. Dessa forma, em Caratinga, sede da diocese, coube ao Vigário Geral, Monsenhor Aristides Rocha, direcionar a construção da Catedral e do Palácio Episcopal. Em movimento contemporâneo às obras realizadas na sede do bispado, nas diversas paróquias e curatos da diocese, localizadas em cidades e distritos, como Manhuaçu, Manhumirim, Carangola, Inhapim, Espera Feliz, Faria Lemos, Tombos, Chalet, Mutum, Laginha, Jequitibá, Durandé, entre outros lugares, párocos e curas, de maior ou menor destaque e projeção, atuaram junto à população local na construção, ampliação e remodelação de igrejas e casas paroquiais, a ponto de o padre Júlio Maria atribuir a eles e a si próprio a alcunha de “Vigários imitadores” do exemplo de Caratinga (*O Lut.*, n. 189, 11/09/1932).

Dessa forma, argumentamos que Manhumirim não era exceção, mas, sim, mais um componente de um programa fomentado na diocese, pelo bispo D. Carloto Távora, e que, de forma geral, era praticado por vários bispos do Brasil. Todavia, a cidade se destacou pela quantidade e qualidade das suas construções, a ponto de superar ou, ao menos, parer com as obras empreendidas na sede do bispado, e isso foi um diferencial.

O poderio econômico e o desenvolvimento comercial do município, por si só, não são suficientes para justificar a grandeza dos empreendimentos. Afinal, outras cidades da Zona da Mata superavam Manhumirim nesses quesitos. Todavia, suas construções religiosas, embora realizadas no mesmo período, não apresentam tamanha pompa. Assim, entendemos como fundamental a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde, que, apoiado diretamente por D. Carloto Távora, conseguiu arregimentar parte significativa da elite local para participar diretamente das construções, com ampla doação de donativos.

Também ligado à atuação do pároco, o ambiente conflitivo de Manhumirim, que ele não criou, mas que ajudou a exacerbar com ações que exigiam a definição religiosa da população, foi vital para mover os empreendimentos religiosos, pois pressionavam os católicos a superar, com suas edificações, as construções dos grupos rivais, sejam elas oriundas do meio político (Câmara, Grupo Escolar), de associações (Loja Maçônica) ou do campo religioso (Templo Evangélico).

Em Manhumirim, a “interação” entre as vertentes católicas e protestantes do Cristianismo se dava por meio de uma competição caracterizada, em alguns momentos, pela intolerância, afinal cada grupo acreditava seguir a “religião verdadeira”. Uma das

características desse confronto foi a disputa por edificação de templos, pois, a cada nova igreja que se erguia, reforçava no grupo a ela ligado a impressão de que estavam não só se consolidando, mas também em constante crescimento (ROSENDAHL, 2002, p. 65).

Conforme já ponderamos, o padre Júlio Maria não participou das fases iniciais da construção da Igreja Matriz. Quando chegou em Manhumirim, deparou-se com a construção estagnada por falta de recursos e entulhada de materiais (andaimes, madeiras, escadas). Os ofícios religiosos estavam sendo realizados já há alguns anos em um barracão improvisado, que se apresentava em precário estado de conservação e sequer protegia os fiéis das intempéries (AZZI, 1991, p. 188; MIRANDA, 1957, p. 277).

Essa “fragilidade material”, por certo, influenciava na pouca participação dos católicos da cidade nos atos religiosos, ao ponto de o missionário constatar que estavam “frequentando poucos e pouco a igreja, e de nenhum modo os sacramentos”. Em contrapartida, o “protestantismo solidamente implantado e protegido por uns ricos, possuía dois templos, um de Presbiterianos outro de Batistas”, e bem frequentados, como assevera o padre no caso do primeiro, cuja frequência era de cerca de 200 pessoas (Lombaerde, *Liv. Tomb.*, 1929, folha 9, verso e folha 10, frente).

Assim, uma das primeiras ações tomadas pelo padre Lombaerde para reverter a situação foi solicitar que a Comissão de Construção procedesse uma “faxina geral” na Igreja, retirando os materiais ali alocados, e que se construísse um altar improvisado para a celebração do Mês de Maio. As participações dos fiéis nas celebrações marianas foram expressivas, tanto que provocou uma reação nas lideranças protestantes locais, que objetaram contra o catolicismo por meio de boletins distribuídos aos cidadãos e com pregações realizadas em espaços públicos, como ruas e praças.

Após os festejos de maio, parte da Comissão queria que os atos religiosos voltassem a ser celebrados no barracão, mas o sacerdote objetou e reformulou a Comissão, passando a liderá-la. Padre Júlio Maria entendia que o término da construção era urgente, pois as obras paradas representavam uma vulnerabilidade do catolicismo local, haja vista que a construção do templo presbiteriano foi contemporânea à da Igreja Matriz e, contudo, já estava finalizado e sendo utilizado regularmente pelos protestantes.

Na concepção do padre Júlio Maria, existia uma batalha religiosa e o catolicismo estava sofrendo uma derrota, de forma que o povo de Manhumirim “estava completamente imbuído de ideias protestantes”. O missionário entendia que as construções religiosas, sobretudo a

Matriz, seriam uma das formas de demonstrar a coesão e o potencial de ação dos católicos manhumirienses e, assim, fazer frente à atuação protestante. A matriz representava a identidade católica, e identidade possui contornos relacionais, ela é marcada pela diferença, pela interação com o outro, resultando em um olhar classificatório que divide o mundo social em grupos distintos, antagônicos, no caso manhumiriense: católicos e acatólicos (SILVA, 2000).

Esse olhar bipartido sobre a sociedade manhumiriense, dividida entre, por um lado, católicos praticantes, militantes, responsáveis pelo progresso local, e, por outro, “católicos de nome”, maçons e protestantes, encontra-se presente nas publicações do padre Júlio Maria relacionadas às obras católicas, sempre caracterizadas por expressões identitárias, como “nossa” e “nosso”. Como exemplo, no tocante à Igreja Matriz, destacamos o artigo “Nossa Matriz”, que estampa a capa do jornal *O Lutador*, na primeira edição de março de 1929, que reproduz uma fotografia da igreja e nos permite compreender a importância simbólica do edifício em relação ao embate identitário travado:

Ao chegar perto da nossa cidade de Manhumirim, o que primeiro atrai a vista do viajante é a alta torre da Matriz do Bom Jesus... e esta torre não é um monumento morto, parece viver... vive mesmo! As igrejas também vivem e sentem. A vida dos templos é o estilo, é a forma. Na filigrana dos trifólios, nas linhas atrevidas das agulhas, nas nervuras multiformes das rosáceas, como no perfil esbelto das colunas, evapora-se uma aura de vida latente, que parece animar as negras silharias de pedra. Colado ao revestimento grosseiro da argamassa sente-se pulsar um coração. É o sopro vivificante da arte. [...]. Há igrejas pesadas e tristes... Por exemplo, os templos protestantes... Há nelas qualquer coisa de triste, de mutilado, de lúgubre; parece um ser minado pelo remorso, vergado para a terra. Os templos protestantes, não sei porque, com suas torres pesadas, ou sem torre, com seu estilo lúgubre, ou sem estilo; sem cruz, sem nada desta nota artística que alegre, são como árvores decepadas, de tronco carcomido, que não podem alçar para o céu os galhos mirrados, implorando uma gota d'água, uma esmola de luz. Que triste uma tal igreja! Não lhe é dado num arrojo de linhas ousadas, numa vertigem de altura, rasgar o peito do céu. Com uma mão de dedos decepados, não pode apontar para a morada de Deus. Por um justo castigo divino, o templo protestante exprime e manifesta o que nele se passa; falta de fé, falta de entusiasmo, falta de alegria. É um ser vergado para a terra [...]. Como são diferentes nossos templos católicos! Como é diferente a nossa Matriz do Bom Jesus de Manhumirim! A igreja gótica com seu recinto vasto, aberto, alegre, parece sonhar do céu. Sua torre altaneira e esbelta rasga o firmamento, penetra o céu e parece de uma mão vigorosa, retirar a cortina do firmamento visível, para deixar entrever o infinito do céu. [...]. A nossa simpática matriz do Bom Jesus, parece desarraigar-se do solo, e numa ânsia de infinito ergue-se alerta e majestosa, sacudindo a poeira da terra, buscando o seio puro das nuvens (*O Lut.*, n. 15, 03/03/1929).

O artigo acima é emblemático em vários aspectos: trata-se do primeiro texto inteiramente dedicado à Matriz do Bom Jesus, publicado pelo padre Júlio Maria, em *O Lutador*, e, apesar de não citar nominalmente o templo presbiteriano de Manhumirim, por certo o vigário o tomou por referência ao fazer suas comparações gerais no artigo. Nele é ressaltada a monumentalidade da construção e a riqueza arquitetônica, principalmente da torre, elemento

importante no edifício católico, o mais realçado no texto e que inexistia no templo protestante local.

O sacerdote destacou ainda a visibilidade da igreja, que poderia ser avistada antes até da chegada ao município. De fato, o conjunto igreja/torre alcançava a altura de 61 metros, o que equivaleria a um prédio de 20 andares e, se considerarmos que a obra estava localizada em uma elevação, a amplitude visual era multiplicada. Assim, apesar de o templo presbiteriano estar localizado a cerca de 500 metros antes da Estação, principal acesso à cidade (tomando por referência o sentido Alto Jequitibá-Manhumirim, rota usual para viajantes oriundos do Espírito-Santo e Rio de Janeiro), de forma que o viajante passava por ele primeiro ao chegar na sede do município, tal vantagem geográfica era ofuscada, pois a altitude da torre da Matriz a tornava visível a uma distância considerável.

No artigo, o autor atribui também, à Matriz, beleza, arte, vida, entusiasmo e alegria; sua torre é como uma “mão vigorosa” que aponta para o céu; sua beleza arquitetônica valoriza a paisagem local, ao ponto de “animar as negras silharias de pedra”. Em contrapartida, os templos protestantes recebem atributos depreciativos: são pesados e tristes, não possuem torres, são lúgubres, decepados, falta riqueza artística, logo, são mortos. São comparados a uma mão “de dedos decepados” ou a árvores de “tronco carcomido”, voltados para a terra, de forma a materializar o “castigo divino”. A questão relacional-comparativa se faz presente em todo o texto, de forma que uma construção dá significado a outra. O articulista busca a todo tempo realçar a diferença entre os templos católico e protestante, e constatar perante os leitores “como é diferente a nossa Matriz do Bom Jesus de Manhumirim”.

O artigo em questão foi publicado no contexto do “reiniciar dos trabalhos” para a conclusão da igreja, de forma que também serviu para incentivar e cobrar a participação dos fiéis nesse processo, o que fica exposto em uma pequena nota no final da publicação, na qual o vigário solicitava dos católicos que auxiliassem a Comissão construtora, a fim de terminarem o trabalho o quanto antes, e admoestava: “não basta admirar, é preciso cooperar” (*O Lut.*, n. 15, 03/03/1929).

À medida que o conflito entre católicos e protestantes se acirrava, as comparações e provocações relativas à Igreja Matriz e ao templo protestante também avançavam. Assim, ao tomar conhecimento que pastores presbiterianos estavam espalhando convites aos católicos para assistirem às reuniões protestantes, o sacerdote retrucou: “Temos, nós, as nossas igrejas,

belas, espaçosas; [...] por que ir a um templo protestante que não passa de uma casa comum? sem altar, sem santos” (*O Lut.*, n. 86, 13/07/1930).¹¹⁷

Mesmo depreciado pelo padre, o templo presbiteriano não podia ser ignorado, pois representava a identidade protestante local e era frequentado por pessoas de denodado destaque social. Enfim, era um marco territorial, demarcava limites, referenciava ruas importantes da cidade, a exemplo das ruas Maria Olinda e Sandoval de Azevedo, que começavam no templo protestante e seguiam rotas opostas (*Manh.*, n. 635, 31/07/1938; n. 639, 04/09/1938). Dessa forma, apesar dos constantes ataques, o sacerdote reconhecia, mesmo que implicitamente, alguns atributos do templo, como suas dimensões avultadas,¹¹⁸ qualidade essa que sempre era desmerecida de alguma maneira, como nas comemorações do sucesso do Mês de Maria de 1930, com ampla frequência dos fiéis, quando argumentou:

¹¹⁷ Padre Júlio Maria de Lombaerde denominava, de forma pejorativa, o templo protestante de “liberdade dos tropeiros” (*O Lut.*, n. 16, 10/03/1929; n. 26, 19/05/1929) ou “descanso dos tropeiros” (*O Lut.*, n. 85, 06/07/1930; n. 92, 24/08/1930), embora nunca tenha esclarecido o motivo desse singular “apelido”. Apontamos três possíveis hipóteses, não excludentes entre si, que podem explicar a aludida comparação: a primeira delas, atrela-se ao alto tom de voz utilizado por algumas denominações evangélicas em seus cultos, de forma que a “berraria pouco evangélica” por vezes incomodava os vizinhos (*O Lut.*, n. 20, 07/04/1929). Assim, em algumas passagens de *O Lutador*, padre Júlio Maria compara os protestantes a animais quadrúpedes e os acusa de zurrar (*O Lut.*, n. 11, 03/02/1929; n. 17, 17/03/1929). A segunda hipótese é que a Igreja Presbiteriana possuía de fato, nas proximidades da Casa Pastoral, “uma quarta de terras” que servia de “pasto para o animal usado para as viagens pastorais” e que, por certo, também era utilizado por parte significativa dos fiéis que, residindo no entorno rural do município, valia-se desse meio de transporte para frequentar semanalmente os cultos (FERRAZ, *Ata 62*, 19/01/1933). Por fim, como terceira hipótese, apontamos a possibilidade de que, nas proximidades do Templo Presbiteriano, localizado em uma região adjacente ao centro, existisse um “rancho público”, pois, por meio do Decreto Municipal nº 35, de 12 de maio de 1939, o prefeito Manoel Nunes da Rosa proibiu a prática de arranchamento de tropas e carros de bois nos ranchos existentes no centro da cidade, já que essa prática atestava contra a higiene e encarecia o serviço de limpeza pública. Assim, doravante, os condutores de tropas e de carros de boi teriam que utilizar os dois ranchos públicos, construídos próximos à cidade, porém fora da zona central.

¹¹⁸ A disputa por fiéis rendia calorosos debates nos periódicos locais, pois o padre denunciava as “deserções” dos protestantes que migravam para o catolicismo, de forma que “o templo protestante de Manhumirim está num abandono lastimável. O capim está invadindo vergonhosamente o pátio, a escada” (*O Lut.*, n. 21, 14/04/1929), ou ainda “o templo está deserto, somente frequentado pelos ratos e por meia dúzia de tolos obcecados, enquanto a grande e majestosa Matriz do Bom Jesus, não cabe o povo nos domingos e nas festas” (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929). Assim, membros da Igreja Presbiteriana local solicitavam ao padre que fornecesse os nomes dos “desertores” e provocavam o sacerdote: “O Snr. Padre Júlio Maria publique os nomes dos convertidos a que se referiu [...]. Se não o fizer dentro de dez dias ficaremos sabendo que passou ao povo de Manhumirim... *um conto do vigário*” (*Manh.*, n. 222, 25/08/1929, grifo do autor). Ao que Lombaerde respondia: “os protestantes despeitados provocam-nos para publicarmos os nomes dos convertidos, para poderem prejudica-los e persegui-los. É a razão porque silenciemos os nomes que são conhecidos por muitos e que os protestantes conhecerão pouco a pouco pelo afastamento da casa de culto” (*O Lut.*, n. 37, 04/08/1929). E complementava: “Os pastores protestantes têm, num registro, os nomes de todos os adeptos, porque estes são chamados para pagar coletas e dízimos. A Igreja Católica não inscreve o nome de seus filhos, porque o culto católico é gratuito, é para todos. Um protestante que deixa de pagar a mensalidade é logo excluído da seita [...]. Para o tal Emerick conhecer o nome dos que viraram as costas ao seu nefando protestantismo, basta comparar os que frequentavam no ano atrasado, com os que frequentam hoje, a subtração lhe dará o número dos que voltaram a Igreja Católica. Um ano atrás o culto protestante era frequentado por mais de 200 adeptos, hoje vão para ali 3 bobos da rua e uns 8 ignorantes da roça. Isso é público. Ora todos estes que não aparecem mais no culto, não viraram nem judeus, nem maometanos [...], mas sim católicos” (*O Lut.*, n. 41, 01/09/1929).

No princípio, uns julgavam de tamanho exagerado a igreja do Bom Jesus; hoje todos estão convencidos de que podia ter sido maior e que nas festas, nem comporta os católicos, que certos dias, por milhares, vêm assistir aos ofícios sagrados. Melhor assim que o contrário. É melhor uma igreja pequena com muito povo, do que um edifício muito vasto, mas vazio, como acontece com os nossos pobres de protestantes, que não chegam a ocupar nem a metade dos bancos do seu templo luterano (*O Lut.*, n. 78, 18/05/1930).

Para o padre Lombaerde, concluir a construção da Matriz era vital. Valendo-se de expedientes diversos, como a criação de associações católicas, o sacerdote conseguiu aglutinar a elite econômica e política da cidade, para que, com o aumento dos donativos, pudessem retomar a construção que, apesar da estrutura já estar edificada, ainda faltava muitas etapas para a sua finalização, como: telhado, rebocos nas paredes internas e externas, colocação de pisos, instalação de janelas e portas, construção dos altares, pinturas; além, é claro, da aquisição de paramentos e ornamentos diversos, como: lustres, imagens de santos, sinos, bancos, entre outros. Enfim, atividades nas quais não foram poupados esforços para dotar a Igreja de elementos que contribuíssem para evidenciar sua grandiosidade e beleza (Figuras 24 e 25).

Fig. 24 e 25 – ANÔNIMO. Igreja Matriz de Manhumirim, década de 1940 e atual



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Em todas essas etapas, observa-se que o viés identitário da construção girava em torno de dois eixos: primeiro, sedimentava o sentimento de união e pertença dos católicos, afinal

todas as atividades foram realizadas com grande envolvimento dos fiéis, que colaboravam das mais diversas formas, doando: dinheiro, imagens, mobiliário, alimentos, dias de serviço, materiais de construção, entre outros recursos. Segundo, o grupo se fortalecia por meio de comparações e provocações feitas em relação aos seus antagonistas, sejam eles influentes maçons, que haviam sido punidos com o seu afastamento da igreja, sejam protestantes de destaque social, que ocupavam importantes cargos na sua instituição religiosa, como pastores, presbíteros e diáconos.

As diversas “chuvas” de donativos

Em março de 1929, Lombaerde informou aos leitores de *O Lutador* que as obras da Matriz seguiam em ritmo “animador”, pois a torre já havia sido terminada e estavam revestindo naquele período as paredes, as cimalkas e as pilastras. Contudo, para dar prosseguimento ao trabalho, era preciso obter contribuições, de forma que o sacerdote implantou, naquele momento, um método e/ou modelo de potencializar as arrecadações e se valeria dele ao longo dos anos, não só na Matriz, mas também nas outras construções.

Primeiro, participou aos católicos que o término da Matriz era uma obra conjunta e, assim, todos deveriam contribuir. Dessa forma, individualizou a responsabilidade, tornando cada contribuinte, por menor que fosse sua doação, um coproprietário da igreja, afinal “é preciso lembrar que a igreja, sendo de todos e para todos, deve ser construída com o auxílio de todos. É preciso que todos concorram para terminar, quanto antes, o belo monumento que será como farol luminoso dos nossos sentimentos religiosos” (*O Lut.*, n. 17, 17/03/1929).

Segundo, padre Lombaerde passou a criar colunas específicas em *O Lutador*, nas quais tratava das etapas em andamento e fazia publicar nelas o nome e a quantia doada, mesmo as mais irrisórias. Dessa forma, os mais ricos ficavam empolgados e procuravam contribuir mais, de modo a se destacar entre seus pares, aumentando seu prestígio social; e os mais pobres, impossibilitados de entrar nessa “competição”, ficavam satisfeitos e sentiam-se honrados por terem seus nomes publicados no jornal. Por fim, o sacerdote também utilizava estas colunas para tecer provocações descontraídas aos protestantes, quase um “alívio cômico”, sobretudo contra os mais abastados, e procurava também enaltecer os virtuosos católicos que, apesar da crise que assolava a todos, não esmoreciam em seu compromisso.

A primeira dessas campanhas foi a “chuva de ladrilhos”, pois, com o avanço dos trabalhos, era necessário ir assentando o piso das partes já concluídas, o que não era barato, conforme o padre contava:

[...] 6 contos. É muito! Porém, é pouco em comparação da boa vontade do povo, que quer fazer da Matriz do Bom Jesus uma obra prima de arte e de bom gosto. [...]. Cada metro de ladrilho custa 14\$000. E são 472 metros. Mãos a obra, queridos Católicos! [...]. Cada dono de casa, deve pelo menos, dar um metro de ladrilho. É apenas o lugar que ocupa quando vai fazer sua prece ao Bom Jesus. Os ricos dão uns metros mais, em compensação dos pobres que não o podem. Quem teria coragem de recusar um metro de ladrilho ao Bom Jesus. [...]. Todos os católicos hão de dar... até os protestantes [...] hão de dar um metro de ladrilho. [...]. Vão ver, se breve, não figuram na lista meus amigos protestantes. A lista está aberta e semanalmente serão publicados os nomes dos generosos ofertantes (*O Lut.*, n. 17, 17/03/1929).

Uma semana após o pedido, Lombaerde comemorava os resultados, pois “parece chover ladrilhos de todos os lados” e, como de costume, provocou seus opositores apontando que “mais um pouco e o pobre de Lutador ficará sepultado debaixo dos ladrilhos. [...]. Como os protestantes ririam se isso acontecesse!... Ora é fácil. Basta eles também mandarem uns metros de ladrilhos” (*O Lut.*, n. 18, 24/03/1929).

Desse modo, semana após semana, a campanha seguiu, afinal “a primeira bátega de oferta foi de chuva grossa, vamos agora continuar, com pancadinhas leves até perfazer o total [...]. Já temos 219 metros quadrados. Faltam 253 metros para completar o número” (*O Lut.*, n. 19, 31/03/1929).

Para continuar incentivando os fiéis, uma vez que a projeção inicial de 472 metros subiu para 550 metros, dos quais já havia obtido 348 metros, padre Lombaerde apelava para questões afetivas, o que potencializava o significado simbólico das doações, projetando que, no futuro, “cada católico deve dizer: olhe, o lugar que ocupo na igreja, foi ladrilhado por mim, de modo que na igreja como em família, estou em minha casa” (*O Lut.*, n. 24, 05/05/1929). E como os protestantes, como era de se esperar, não contribuían, o padre reclamava:

Ainda há gente que não deu nada, por exemplo: meu amigo Breder?... zero; o amigo Frossard?... zero; meu amigo Verotido?... zero. Acho isso feio, pois está escrito na Bíblia, que Verotido leva debaixo do braço, que Breder lê de cabeça para baixo e que Frossard deixou roer pelas baratas [...] “Pedi e recebereis”. Eu pedi... e o Sr. Breder não dá! Isso não é bíblico. [...]. Até o Perú podia dar um metro. Que é isso em comparação de tantas coletas que recebe? (*O Lut.*, n. 24, 05/05/1929).

Antes de finalizar a campanha do ladrilho, Lombaerde iniciou outras. Desse modo, em abril de 1929, ao aproximar-se o Mês de Maria e estando próximo o término do altar dedicado à referida santa, o padre evidenciou a falta de “um bom harmonium para acompanhar as belas

vozes das cantoras” (*O Lut.*, n. 20, 07/04/1929). Assim começou a “chuva musical”, pois havia a necessidade do ladrilho, mas

[...] era preciso juntar o agrado... a suavidade da música. Um belo ladrilho para ajoelhar-se... uma música harmoniosa para acompanhar a nossa prece... um belo ladrilho para os pés... uma bela música para o coração. Isso é inseparável! [...]. Começou a chuva musical, derramando pelegas, notas e moedas, para se comprar um novo harmonium. [...]. Vamos, aos poucos, publicar os nomes de todos aqueles que juntaram a gotinha, outros o copo d’ água, para formar esta chuva abundante (*O Lut.*, n. 25, 12/05/1929).

Em julho, após adquirido o harmônio, e ao aproximar-se o período chuvoso, o padre mencionou a necessidade de comprar e instalar as janelas e que contava com a generosidade do povo (*O Lut.*, n. 35, 21/07/1929). Na edição seguinte, ou seja, decorrido o diminuto espaço de uma semana, o sacerdote exultou:

Só em Manhumirim presenciavam-se fatos como estes. [...]. Eu julgava que só Deus mandava chuva... [...], porém aqui em Manhumirim o nosso bom povo, manda até chover *ladrilhos, música e vidraças!* É quase um perigo! Imaginem lá uma chuva de vidraças nas costas dos protestantes!... Seria capaz de quebrar as cabeças mais duras!... [...]. Domingo atrasado eu pedi a Deus uma chuva de vidraças... para fechar as 32 janelas da nossa matriz. [...]. Juntaram-se os sócios da Liga [...] e no espaço de duas horas, caíram nas mãos do vigário vidraças para as 32 janelas. Cada janela custa 112\$000... isso é 3:584\$000. Três contos e quase 600 mil réis. Que chuva fenomenal. [...]. Em breve serão fechadas as 32 janelas com vidraças japonesas das cores nacionais “auriverde”. Será como o abraço de Deus e da Pátria, da religião e do patriotismo, representado na bela matriz do Bom Jesus (*O Lut.*, n. 36, 28/07/1929).

No artigo, além de provocar os protestantes e de valer-se de um discurso nacionalista, muito utilizado pelas lideranças católicas do período que atribuíam ao catolicismo o caráter de religião nacional, enquanto o protestantismo estaria ligado a interesses norte-americanos, percebe-se o poder social e econômico da Liga Católica que, devido à riqueza dos seus membros, rapidamente conseguia reunir avultadas quantias de dinheiro. As obras prosseguiram e uma “chuva” misturava com outra. Assim, em dezembro de 1929, iniciou a “chuva de estações da Via Sacra”, pois

O nosso povo está cada vez mais, caprichando para que a matriz do Bom Jesus, se torne um mimo de arte e de bom gosto. Acaba de chegar a Via Sacra, composta de 14 estações, em alto relevo, de 1,10 de altura sobre 0,56 de largura, em estilo gótico, de uma execução artística, que há de dar muito realce a igreja. A Via Sacra orça em 2:533\$000 sendo uma oferta feita ao Bom Jesus, pelo Sr. João Vaz, um dos nossos bons amigos e bem feitores da igreja, residindo nesta cidade (*O Lut.*, n. 55, 08/12/1929).

A doação foi marcada por diversos contratemplos, pois o ofertante, devido à crise, não conseguiu sustentar o compromisso, de forma que a benção solene que estava prevista para o Natal não aconteceu e foi transferida para março de 1930. E como o ofertante “até esta data, não deu mais satisfação nenhuma”, o padre dividiu o valor total da doação em 14 parcelas de

186\$000 na esperança de obter 14 famílias para custeá-la. A estratégia deu certo, pois rapidamente apresentaram-se não 14, mas sim 19 famílias para saldar a dívida (*O Lut.*, n. 68, 09/03/1930; n. 69, 16/03/1930).

Paralela à “chuva” da Via Sacra, ainda em março de 1930 foi iniciada a “chuva de aço”, campanha que envolveu as crianças da igreja na arrecadação de valores e/ou doação de aço para a confecção de um sino, tema que discorreremos no quarto capítulo. Em fevereiro de 1931, com o adiantamento dos trabalhos, padre Lombaerde apontou a necessidade de aquisição de bancos, de forma a anunciar

Mais um esforço, queridos católicos, e, chegando à Igreja em vez de serem obrigados a ficarem em pé, a cansarem-se nesta posição durante os ofícios religiosos, todos terão o seu lugar, o seu banco cômodo e convidativo, onde de joelhos ou sentados entregar-se-ão com mais amor a oração e a meditação. Quero fazer cair outra chuva [...]. As chuvas aqui em Manhumirim são uma especialidade [...], houve chuva de ladrilhos, de vidraças, de música, de aço, etc., ... e agora precisamos além da chuva da água, que está faltando, uma chuva de bancos para a nossa igreja. Cada família poderá dar um banco. [...]. Passou a Revolução... passou o cangaço de Manhumirim... passou a inquietação... agora avante a ordem, o progresso e os bancos da nossa Matriz (*O Lut.*, n. 105, 01/02/1931).

Dessa vez, Lombaerde utilizou o artigo não para atacar os protestantes, mas sim o seu ex-aliado e naquele momento ex-prefeito, Dr. Alfredo Lima, que impôs muitas dificuldades ao padre durante o último semestre de 1930. O resultado foi rápido, pois, em 15 dias, o padre conseguiu a doação de mais da metade dos sessenta bancos solicitados. Entre os usuais doadores, ressaltamos a doação do novo prefeito, Dr. Nelson César, que contribuiu com um banco em seu nome e com mais dois bancos em nome da Prefeitura Municipal (*O Lut.*, n. 112, 22/03/1931).

Por fim, em julho de 1930, padre Lombaerde iniciou uma de suas mais extensas e custosas campanhas de arrecadação, fomentando uma “chuva de almas generosas” para a construção do Altar-mor. Dentro dos “lugares sagrados”, como as igrejas católicas, podem existir divisões hierarquizadas baseadas nos níveis de sacralidade; assim, o altar se configura como local “mais sagrado” quando comparado ao púlpito, ao coro ou, ainda, ao lugar ocupado na igreja pela comunidade de leigos (ROSENDAL, 2002, p. 69-70; RIBEIRO, 1973, p. 55).

Na concepção do Vigário de Manhumirim, o Altar-mor seria o monumento vital da Matriz, pois caberia a ele “coroar” a finalização das obras da Igreja (*O Lut.*, n. 88, 27/07/1930; n. 103, 18/01/1931). Por isso, era

[...] necessário que a parte principal, central, em redor da qual tudo converge no monumento, fosse uma obra digna por elegância, no conjunto da Matriz. Não se podia permitir uma capela-mor comum, no centro de uma igreja admirável, tanto pela planta

original como pela execução artística. Seria colocar um chapéu velho em cima de um fato novo, ou ainda andar com os pés no chão vestido de um terno elegante (*O Lut.*, n. 122, 31/05/1931).

O Altar seria construído em cimento armado e revestido de chapas, de diversas cores, em imitação a mármore. Segundo o sacerdote, “tal é a planta... agora falta... pedra, cimento, etc., etc... umas tantas coisas que se desenham com lápis, mas que se executam com cobre. É o ponto vulnerável” (*O Lut.*, n. 88, 27/07/1930).

A obra foi cotada inicialmente em 16 contos de réis, mas, com o andamento dos trabalhos, o valor chegou a 18 contos. Destes, só a mão de obra, entregue ao pedreiro Francisco Wagner e sua equipe, ficou em 5:500\$000 (*O Lut.*, n. 131, 02/08/1931; n. 175, 05/06/1932; LOMBAERDE, *Carta*, 8 ago. 1931). Diante do desafio, afinal, estavam atravessando uma forte crise econômica, padre Lombaerde buscou apoio em sua principal associação religiosa, pois estabeleceu que

O Altar-mor cabe aos homens da Liga Católica. É preciso que os nossos homens deixem um monumento, digno de sua fé, do seu número e do seu valor moral. Nada de pequeno, de mesquinho que possa destoar no conjunto harmonioso de um templo, que todos proclamam ser um dos mais belos do Estado de Minas. Os homens têm de sobrepujar as outras Irmandades e de legar aos seus filhos uma *obra-prima*, aos quais mais tarde, possa mostrar com orgulho, e dizer com dignidade: isso é nossa obra, realizada pelos homens da Liga Católica! (*O Lut.*, n. 88, 27/07/1930).

No intuito de garantir um fluxo contínuo de donativos, o que evitaria a paralização das obras por falta de recursos, padre Lombaerde criou um sistema de recolhimento semanal (semanalidades), pelo qual cada indivíduo, de acordo com suas condições e generosidade, comprometer-se-ia em doar um valor fixo, semana após semana, porquanto perdurasse a execução do trabalho. A cota semanal seria recolhida pelas jovens Filhas de Maria, que repassariam os valores ao pároco.

Apesar de atrelar as doações, em sua maioria, aos sócios da Liga Católica, o padre fazia aberturas. Desse modo, encontramos vários nomes de senhoras nas listas publicadas em *O Lutador*, afinal, toda ajuda era bem-vinda.

Deparamo-nos, também, com doações mensais, a exemplo do “Banco Real” e do curioso caso dos “Operários do Altar”, categoria na qual estavam inscritos os três construtores que trabalhavam na obra. De forma paralela a essas doações fixas, o vigário também aceitava ajuda na aquisição das imagens dos santos e demais apetrechos que ornariam o Altar, assim como: sacas de café, areia, cimento, ferros e até dias de trabalho (*O Lut.*, n. 88, 27/07/1930; n. 91, 17/08/1930; n. 92, 24/08/1930).

Além dos elementos empregados na edificação do altar, era preciso também dotá-lo de santos, imagens que foram adquiridas no Rio de Janeiro a elevado preço, pois, ao listá-las, o sacerdote apontou o valor de cada uma. Assim:

1) Jesus Crucificado 800\$000; 2) Virgem das Dores, 700\$000; 3) São João 700\$000; 4) Maria Madalena 700\$000; 5) Jesus dos Passos 1:000\$000; 6) Os dois Anjos adoradores 2:000\$000; 7) A sepultura 500\$000; 8) O nicho de N. S. dos Passos 500\$000; 9) Uma das quatro colunas do Calvário 400\$000; 10) O Tabernáculo de metal 500\$000; 11) O Expositório 400\$000; 12) Pedestal dos Anjos (2) 200\$000 (*O Lut.*, n. 88, 27/07/1930).

Cabe ainda ressaltar que, nesses valores, não estava incluído o frete da capital do país para Manhumirim (*O Lut.*, n. 93, 31/08/1930). Diante da dificuldade de se obter doadores, padre Lombaerde valeu-se da publicidade de *O Lutador* para enaltecer e, ao mesmo tempo, pressionar os católicos da cidade, “escolhendo” uma família “generosa, rica, digna, estimada” para doar ao menos as imagens do Calvário.

Desse modo, “a família Miranda vai dar o Calvário do Bom Jesus. Essa família é grande, rica, generosa, católica e estimada aqui por todos” (*O Lut.*, n. 122, 31/05/1931). O Calvário era composto por quatro imagens, cujo valor, já incluídas as despesas de envio, chegava a três contos de réis.

Dessa vez, a estratégia não surtiu o efeito esperado, pois, apesar de o padre Lombaerde dividir o valor total entre 25 membros da família Miranda e de pressioná-los indiretamente pelo jornal para que concretizassem o honroso – mas pesado - feito, nem todos contribuíram. Dessa forma, em junho de 1932, cerca de dois meses após a conclusão do Altar, o vigário enalteceu em tom de cobrança que “o Calvário foi em parte doado por uns membros da católica família dos Miranda, digo em parte, porque falta ainda um conto e meio de réis para completar a quantia” (*O Lut.*, n. 175, 05/06/1932).

Para o padre Lombaerde, concluir a Matriz era quase uma questão pessoal, pois afirmava que “precisamos terminar a nossa Matriz custe o que custar, tanto para regularizar e facilitar o serviço religioso, como para mostrar ao público e a posteridade que o nosso entusiasmo não é fogo de palha” (*O Lut.*, n. 90, 10/08/1930).

No geral, a metodologia empregada na arrecadação deu certo e, em 27 de março de 1932, o sacerdote anunciou que as obras do interior da Matriz estavam concluídas, entre elas o Altar-mor, que foi entregue ao serviço de culto (Figura 26).

Fig. 26 – ANÔNIMO. Parte interna da Igreja Matriz de Manhumirim, Altar-mor



Fonte: Acervo do autor, 2022.

O vigário informou ainda que a nova edificação impressionava os visitantes que, de forma unânime, concluíam se tratar de “um dos mais belos altares que já viram no Brasil” (*O Lut.*, n. 165, 27/03/1932). O padre ainda apontou que,

Ao dizer de todos os entendidos o Altar-mor, na simplicidade de suas linhas, no rigor do seu estilo e na moderação de seus ornatos, constitui uma obra prima de bom gosto e de arte delicada. O Altar é todo inteiro de cimento armado, imitando mármore de diversas cores. Conta uns 8 metros de altura sobre 5 de largura, sendo todo consagrado ao Bom Jesus. Na parte superior é representado o Calvário, com imagens quase de tamanho natural, de Jesus Crucificado, da Virgem das Dores, de São João e de Maria Madalena. No retábulo formado por um nicho fundo, está a imagem do Bom Jesus carregando a cruz. Sob o Altar, formando a sepultura, está a imagem de Jesus morto (*O Lut.*, n. 175, 05/06/1932).

Desse modo, concluiu-se parte importante da “Nossa Matriz”, aquela que seria “para o monumento lapidar da fé católica” dos manhumirienses (*O Lut.*, n. 48, 20/10/1929). Dessa forma, padre Lombaerde passou a concentrar seus esforços na pintura interna da igreja que, além dos aspectos religiosos, preservou também questões políticas relativas ao seu contexto de execução.

As pinturas da Matriz e suas implicações sociais e políticas

A fase final da construção da Igreja Matriz foi dedicada à decoração interna e à pintura. Como meio de agilizar as atividades, padre Júlio Maria distribuía os diversos trabalhos em grupos específicos, as chamadas “comissões”, compostas por pessoas de sua confiança, que se reportavam a ele. A pintura da Matriz ficou sob responsabilidade de uma comissão formada por três membros: Anselmo Gomes, Odilon Barreto e o advogado e seminarista Luiz Augusto Paes Barreto, indivíduos que se destacavam no contexto socioeconômico de Manhumirim e nas associações católicas, como a Liga dos Homens e os Vicentinos. O pintor foi um italiano chamado Alexandre Sidolli (BOTELHO, 2011b, p. 279).

Não existem estudos sobre Alexandre Sidolli e sua obra. As poucas informações que dispomos foram recolhidas por dois seminaristas, Demerval Alves Botelho (1987) e Ivan Fornazier Cavalieri (2002), que conviveram com o artista em Manhumirim. Alexandre Sidolli era um homem de meia idade, dotado de grande cultura e conhecimento artístico. Mestre Alexandre, como era conhecido, chegou à cidade por intermédio do padre Júlio Maria, em 1934, seu principal empregador, e permaneceu até 1944, quando partiu com destino desconhecido. Além da Igreja Matriz, Sidolli pintou também a Capela do Hospital de Manhauçu, a Capela e a Sala de Visitas do Colégio Santa Teresinha e a Sala de visitas, a Capela, o Refeitório e a Gruta do complexo do Seminário e Colégio Pio XI (BOTELHO, 2011b, p. 210; CAVALIERI, 2002, p. 61-63).

As pinturas da Igreja Matriz evidenciam uma série de questões relativas ao seu contexto de criação, indagações que perpassam por quais seriam seus objetivos e finalidades, pois, além de retratar passagens e personagens oriundos da esfera bíblica, reproduzem ações e atores contemporâneos à sua produção, como fundação de ordens religiosas, bispos, padres, seminaristas, freiras e até filhos da elite manhumiriense reproduzidos em imagens angelicais.

Praticamente todo o espaço interno da igreja (paredes, colunas e tetos) serviu de suporte para as pinturas. Por isso, diante da impossibilidade, no momento, de procedermos um estudo mais amplo das pinturas da Matriz, haja vista sua grande quantidade e variedade, concentraremos nossa análise no painel central, que alude à fundação da Congregação Sacramentina e que está localizado no teto da igreja, mais especificamente no quadrilátero que fica entre a abóboda da torre e a entrada da Capela-Mór (Figura 27).

Fig. 27 – Sidolli. *História da Fundação dos Sacramentinos*, c. 1935-1936



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Em volta do quadrilátero, em cuja área central é representado o céu, foram pintados por Sidolli inúmeros personagens relacionados à temática celeste, como: santa, anjos, apóstolos, papa, bispos, padres e coadjutores. Na composição, percebemos todo um arranjo político da hierarquia religiosa, que pode ser definida pela disposição (localização) e tamanho (espaço que ocupam) dos personagens no quadro. Apontamos também que os acessórios representados junto com os modelos (indumentária e objetos diversos) são identitários, reforçam sua autorrepresentação e referem-se a papéis sociais específicos (BURKE, 2004, p. 32).

Para melhor compreensão dessa obra de Sidolli, podemos dividi-la, segmentá-la em dois blocos analíticos: O primeiro deles, voltado para o lado curvo do quadrilátero, mais próximo ao Altar-mor, é composto exclusivamente de seres celestiais. Nele, ganha destaque (isolada e em maior plano), levitando sobre as nuvens, Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento, padroeira da instituição Sacramentina, que, em vestes de branco e azul, ergue em seus braços o menino Jesus e o cálice com a hóstia, símbolos eucarísticos. Dispostos dos dois lados da santa, encontram-se os apóstolos e anjos.

No bloco curvo oposto, voltado para a entrada da Igreja, foram retratados personagens oriundos da Igreja Católica, que ocupavam cargos diferenciados na hierarquia religiosa, como: papa, bispos, padres e auxiliares. Nesse recorte, a figura de maior relevância, ao menos em termos de localização e tamanho, é o Papa Pio XI (1922-1939), líder da Igreja Católica que foi representado com vestimentas características (batina, sobrepeliz) e portando a famosa tiara papal, a tríplice tiara, em forma de colmeia, símbolo de sua coroação. Foi sob o papado de Pio XI, marcado por posicionamento anti-laicista e pela defesa de um catolicismo integral, militante, que o padre Júlio Maria realizou boa parte dos seus empreendimentos em Manhumirim.

À esquerda de Pio XI, temos a representação de três figuras masculinas, das quais, podemos identificar duas. Um desses personagens é Dom Carloto Távora (indumentária de bispo, cabelos brancos, segurando a Mitra), primeiro bispo da diocese de Caratinga, patrocinador, apoiador e amigo do padre Júlio Maria. O segundo elemento, portando hábito cinza e barba característica, é o padre Júlio Maria de Lombaerde. O sacerdote foi representado de forma ativa, até combativa, segurando em uma das mãos uma cruz, enquanto com a outra, de posse de uma Bíblia, aponta na direção da padroeira. Por fim, do lado do missionário, figura um sacerdote (hábito cinza e colarinho branco), um “filho espiritual” da Ordem Sacramentina, que, atento e resoluto, observa os ensinamentos do seu superior.

À direita do papa Pio XI, encontra-se mais três figuras masculinas, das quais destaca-se o bispo D. Maria Lara, que assumiu a diocese em janeiro de 1935, com vestes características, cabelo grisalho, erguendo um crucifixo em direção à Virgem. Ladeando o prelado, encontra-se um sacerdote (hábito cinza e colarinho branco) e um fráter (hábito cinza e colarinho preto), ambos pertencentes à congregação Sacramentina.

Uma das características da imagem é sua “potência de ação”, sua faculdade de produzir efeitos e de gerar transformações comportamentais nos indivíduos que entram em contato com elas. A imagem, como um produto cultural, resulta de um trabalho social de produção de significados e, dessa forma, propaga valores, transmite informações e até se tornam objetos de persuasão (MENEZES, 2012, p. 256-257; BURKE, 2004, p. 17-18).

Considerando que a arte é uma produção sociocultural, pontuamos que o padre Júlio Maria se valeu das pinturas da Matriz, em especial, a do painel central, para, entre outras coisas, promover a sua imagem pública (função que ainda hoje persevera) e para obter apoio por parte

de seus superiores, principalmente em momentos de instabilidade, quando suas atitudes eram questionadas pelos bispos.

De forma geral, padre Lombaerde possuía uma boa relação com seus superiores, como o bispo D. Carloto Távora e, logo abaixo do prelado, seu Vigário Geral, Mons. Aristides Rocha, que admiravam e protegiam o trabalho do missionário belga, o grande empreendedor da Diocese. Todavia, a situação pró padre Júlio Maria mudou um pouco no final de novembro de 1933, quando o bispo D. Carloto Távora faleceu devido um acidente (atropelamento). Monsenhor Aristides Rocha, Vigário Geral, também amigo do sacerdote de Manhumirim, foi eleito Vigário Capitular e passou a governar a diocese até a nomeação de um novo bispo. Contudo, Mons. Aristides Rocha não era tão influente como fora D. Carloto Távora, de forma que, nesse período, surgiram várias denúncias contra o padre Júlio Maria, acusações que ultrapassaram os limites diocesanos e chegaram à Nunciatura Apostólica.

Algumas das acusações tiveram origem no padre Nino Minelli, fundador da congregação feminina Servas de Maria, em Carangola, cidade vizinha, dedicada ao ensino em escolas católicas. O atrito entre os dois sacerdotes, conforme veremos adiante, se deu quando algumas religiosas deixaram a congregação do padre Minelli para ingressar na ordem religiosa feminina das Irmãs Sacramentinas, recém-fundada pelo padre Júlio Maria, em Manhumirim. Desgostoso, padre Minelli denunciou as congregações Sacramentinas à Nunciatura.

Sem poder contar mais com o bispo protetor, os ataques se avolumaram e moveram o Núncio Apostólico a enviar, no final de 1934, em missão especial à paróquia de Manhumirim, o monsenhor Alberto Pequeno, visitador de seminários brasileiros. O objetivo do visitador era investigar as acusações e, se fossem comprovadas, fechar o Seminário Sacramentino. No entanto, no decorrer da inspeção, as denúncias mostraram-se infundadas, e monsenhor Alberto Pequeno, apesar de algumas admoestações, emitiu um parecer favorável ao padre Júlio Maria e sua Instituição. Essa informação foi reafirmada via carta do inquiridor para o novo bispo de Caratinga, recém-empossado (PEQUENO, *Carta*, 27 jul., 1935).

Apesar do desfecho benéfico das investigações, as acusações fragilizaram a imagem do padre Júlio Maria diante do seu novo superior, levando D. Maria Lara a adotar uma postura de reserva ou ressalva em relação às atividades do missionário belga em Manhumirim (AZZI, 1991, p. 224-227). Dessa forma, sustentamos que padre Lombaerde valeu-se de diversos expedientes, entre eles a reprodução da imagem do novo prelado no teto da imponente Matriz

de Manhumirim, como forma de conquistar o apoio do superior hierárquico em um momento de clara contestação.

Para tornar mais elucidativa a nossa interpretação, devemos antes estabelecer alguns marcos temporais sobre a atuação do pintor Alexandre Sidolli na pintura da Igreja Matriz, em especial, das que estão localizadas no teto e, depois, contextualizá-la com os acontecimentos contemporâneos à sua confecção, como a visita de D. Maria Lara a Manhumirim. Como o pintor não datou suas criações, buscamos algumas informações preservadas em periódicos (*O Lutador e União e Ação*), relatórios do *Livro de Tombo* e em *Cadernos de Anotações*, de uso cotidiano do sacerdote, para embasar minimamente um “cronograma” das atividades do artista.

Alexandre Sidolli só foi referenciado em três artigos de *O Lutador*, e desses, apenas um é relacionado à pintura da Matriz, e remonta a 1934, quando, ao tratar da finalização das obras da Igreja, o pároco apontou as etapas conclusivas:

As obras de alvenaria da nossa Matriz estão terminadas, faltando agora, acabar a porta principal e as pinturas de dentro. Enquanto os marceneiros estão confeccionando a porta, vamos começar as obras de pintura, aproveitando um artista já contratado, e que mostrou a sua arte e o seu gosto artístico, nas pinturas do Hospital de Manhuassú. Já chegaram os ingredientes necessários, e no começo de agosto, deve-se apresentar o artista. É um último esforço, para coroar uma obra idealizada e levada a efeito pela generosidade do povo católico de Manhumirim. As pinturas estão orçadas num total de 8 contos de reis. [...] Mãos à obra, pois... isto é para o pintor... E nós, mãos no bolso... para fornecer-lhe o necessário. [...] Já houve chuva de tijolos, de ladrilhos, de vidraças... agora vai haver chuva de pintura, de quadros, de paisagens, de decorações... etc. [...] O próximo número do “O Lutador” será um espanto geral, mostrando a quantia recolhida numa semana! (*O Lut.*, n. 84, 05/08/1934).

O artigo fornece informações relevantes, como: o início previsto das obras de pintura (agosto de 1934), o valor do trabalho (oito contos de réis que seriam arrecadados por meio de doações), que o artista já havia sido contratado e que o material de pintura já estava comprado. No final do texto, o articulista aponta ainda que o assunto teria continuidade na próxima edição do jornal, exemplar esse (n. 85 de 1934) que, apesar das nossas buscas constantes, não foi localizado, visto que alguns fascículos de *O Lutador* se perderam ou foram extraviados ao longo do tempo e não constam no acervo do Instituto dos Missionários Sacramentinos.

No final de agosto de 1934 (*O Lut.*, n. 87, 26/08/1934), padre Júlio Maria informou aos seus leitores da criação de um novo jornal, dedicado a tratar de assuntos da cidade, pois *O Lutador*, devido a sua grande circulação, já não podia mais limitar-se a tratar de assuntos locais. Por fim, anunciou que, em meados de setembro, sairia o primeiro número do novo periódico “União e Ação”. Todavia, o novo jornal atrasou um pouco, estreando apenas no final de outubro

de 1934. No número de apresentação do jornal *União e Ação*, temas relativos à Igreja Matriz ganharam destaque, como a aquisição de uma réplica do Cristo Redentor, de 1,80 cm, e

Noticia ainda as obras da pintura da igreja, interrompidas durante o Jubileu. [...] A mesma nota lembra os pais, que quisessem que os rostos de seus filhinhos fossem reproduzidos nos anjos do teto, deveriam procurar entender-se com a comissão encarregada e dar sua oferta generosa (BOTELHO, 2011b, p. 279).

Tomando por referência os dados colhidos por Botelho (2011b), podemos inferir que, em setembro de 1934, as pinturas já estavam ocorrendo, uma vez que foram interrompidas durante a comemoração do Jubileu (07 a 14/09), período no qual a Igreja sediava várias atividades (missas e confissões) e atraía grande números de fiéis durante todo o dia e parte da noite, tornando impossível, ou no mínimo inviável, o trabalho interno de pintura nesses dias.

Ao mencionar a possibilidade da reprodução dos rostos de crianças da elite local nas figuras dos anjos, Botelho (2011b) atesta que as pinturas do teto estavam ocorrendo no final de outubro de 1934 (data da publicação do jornal), ou que estavam prestes a serem iniciadas. Dados colhidos no *Caderno de Anotações* do padre Júlio Maria ajudam a validar tais informações. Em seção intitulada “Pinturas da Igreja”, o sacerdote realizou alguns registros contábeis, como valores de tintas, andaimes e dias de trabalho.

Os apontamentos do padre Júlio foram iniciados em 11 de agosto de 1934 e cobrem o período que vai até maio de 1935, possivelmente devido a uma nova interrupção, dessa vez relativa aos festejos Marianos, muito concorridos em Manhumirim, quando, então, passa a tratar de outros assuntos. Nas anotações, consta uma interrupção dos trabalhos no início de setembro, que se estendeu até o dia 24 do mesmo mês, ou seja, lançamento que corrobora com as informações transcritas por Botelho (2011b) do número inicial do *União e Ação*.

Por fim, a última documentação que assevera que a pintura da Matriz estava ocorrendo no segundo semestre de 1934 foi o Relatório Paroquial, produzido pelo padre Júlio Maria, e que foi remetido, no dia 31 de dezembro de 1934, ao novo bispo de Caratinga, Dom José Maria Parreira Lara (LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1934, folha 17, verso).

Assim, ponderamos que as pinturas do teto, entre elas a do painel central, iniciaram, provavelmente, em agosto de 1934 e perduraram, no mínimo, até o primeiro semestre de 1935, pois, apesar de serem efetuadas primeiro,¹¹⁹ tratava-se da intervenção mais demorada, realizada em local de difícil acesso, o que dificultava o deslocamento (montagem e desmontagem de

¹¹⁹ Uma ordem quase que natural: primeiro pinta-se o teto, depois a lateral, pois, em caso de inversão, corre-se o risco de que respingos ou derramamentos acidentais de tinta danifiquem o trabalho realizado nas paredes.

andaimos) e conferia ao artista uma posição desconfortável de trabalho, demandando mais esforços. Além, é claro, das interrupções citadas que, por certo, atrasaram o trabalho.

Uma vez identificados os marcos temporais que balizaram o início e fim das pinturas do teto da igreja, cumpre cruzá-los com outros acontecimentos do período. Dom Maria Lara foi nomeado como bispo de Caratinga no final de setembro de 1934 e, apesar de realizar sua entrada solene apenas em janeiro de 1935, já respondia pela diocese. Como exemplo, citamos o fato de o padre Júlio Maria remeter ao novo prelado, em dezembro, o relatório paroquial de 1934 (Lombaerde, *Liv. Tomb.*, 1934, folha 17, frente).

As visitas pastorais, conforme desenvolvemos no nosso segundo capítulo, eram uma prática corrente do episcopado brasileiro, principalmente tratando-se de um novo bispo, ansioso por conhecer sua diocese. Mais cedo ou mais tarde, Dom Maria Lara visitaria Manhumirim, cidade na qual possuía familiares, como Odilon Barreto, primo do bispo, amigo pessoal do padre Júlio Maria, e um dos líderes da comissão de pintura da Matriz (*C. M.*, edição 12252, 02/11/1934).

Ciente de que sua imagem atual estava desgastada (acusações, investigações), seria razoável que o padre Lombaerde tomasse medidas que revertissem ou amenizassem as incompreensões do novo prelado. Assim, a visita à *Manhumirim* seria uma oportunidade ímpar para colocar em prática tais ações. Noticiada com antecedência, a visita pastoral ocorreu em 25 de agosto de 1935, conforme publicado no órgão católico local:

Chegou em Manhumirim pelo misto [...], aguardando a sua chegada na estação, mais de 2.000 pessoas, as escolas, o Colégio e Escola Normal Sta. Theresinha e o Seminário, o alto comércio, etc. Recebido sob estrondosas palmas, D. Parreira Lara foi paramentar-se na casa do digno Vicentino e seu primo, Odilon Barreto, perto da Estação, e dali, seguido pela banda musical do Seminário, o imenso préstito o seguiu em demanda da igreja Matriz, onde foi saudado pelo zeloso Vicentino, o advogado Dr. Luiz Augusto de Paes Barreto [...]. Entrou na Matriz, sob a carícia suave e majestosa do canto polifônico “*Ecce Sacerdos Magnus*”, cantado pelo coro do Seminário [...]. Após o canto do “*Te Deum*”, D. Parreira Lara, sentado sobre o trono Pontifical, agradeceu comovido a simpatia e brilhante recepção [...] (*O Lut.*, n. 39, 29/09/1935).

A visita de Dom Maria Lara a Manhumirim ficou registrada também, no *Livro de Tombo*, pelas mãos do próprio prelado:

No dia 25 de agosto, vindo de Caparaó chegamos em Manhumirim, pelo misto da noite, acompanhado do Rev. Vig. de Espera Feliz. Na estação achava-se o Rev. Vig. Pe. Júlio Maria, à frente de grande massa de fiéis e dos seminaristas de sua fundação. Ao desembarcar fomos recebidos por palmas dos fiéis. Logo em seguida fomos para a residência do Dr. Odilon Barreto, onde tomamos os paramentos para a entrada solene. Fomos acompanhados pelos fiéis da estação a matriz, em cuja porta fomos saudados pelo Dr. Luiz Augusto Paes Barreto. [...] Ficamos em Manhumirim até 30

de agosto. Não encontramos paróquia alguma onde a vida eucarística esteja tão difundida. Deixamos aqui os nossos louvores ao Rev. Pe. Júlio Maria [...]. De Manhumirim fomos a Jequitibá, onde se diz ter mais protestantes reunidos no Brasil. Apesar disto demos em Jequitibá 220 comunhões em 2 dias (LARA, *Liv. Tomb.*, 1935, folha 19, frente e verso).

Por meio dos registros acima, evidencia-se que o padre Júlio Maria colocou em prática uma série de expedientes que causaram uma boa impressão ao bispo Dom Maria Lara, que chegou em Manhumirim acompanhado pelo padre José Lanzilotti, vigário da cidade de Espera Feliz, aliado e auxiliador do missionário Sacramentino de Manhumirim, e que, possivelmente, durante a viagem, teceu relatos positivos em relação ao amigo.¹²⁰

Ao chegarem na estação de Manhumirim, o bispo foi presenteado com uma recepção calorosa, organizada pelo padre Júlio Maria e seus colaboradores. O grupo de acolhida foi composto por cerca de duas mil pessoas, dos mais variados escalões sociais de Manhumirim, que saudaram o prelado com discursos entusiasmados, salvas de palmas e apresentação musical. Da estação, o bispo seguiu para a casa de seu primo, Odilon Barreto, para se paramentar. Depois, acompanhado desse imponente séquito, rumou para a Igreja Matriz, onde o esperava, na porta, o advogado Sacramentino, Dr. Luiz Augusto Paes Barreto (também membro da Comissão de Pintura), para saudá-lo novamente com um rebuscado discurso.

Somadas às ações iniciais, os laços entre o prelado e o padre foram fortalecidos durante a estada de Dom Maria Lara em Manhumirim, quando ficou hospedado no Seminário. O grande movimento católico da paróquia chamou a atenção, não só pelo grande número de comunhões, como também de crismas realizadas na ocasião: 336 em Manhumirim, 173 em Jequitibá, 129 em Pouso Alegre e 155 em Durandé.

As construções monumentais também não passaram incólumes e, em diversos momentos, suscitaram indagações movidas pelo bispo a pessoas próximas ao padre Júlio Maria, como Odilon Barreto e a madre superiora Maria Beatriz Frambach, sobre o estado financeiro dos empreendimentos, principalmente se existiam dívidas. Diante das respostas favoráveis, o bispo ficou impressionado como, mesmo em período de crise econômica, as edificações não

¹²⁰ Padre José Lanzellotti foi ordenado ao sacerdócio em novembro de 1928 e passou uma temporada auxiliando o padre Júlio Maria, em Manhumirim (*O Lut.*, n. 5, 23/12/1928). Após, foi designado para assumir a paróquia de Espera Feliz, mas o relacionamento continuou próximo. Padre Lanzellotti recebia e hospedava em Espera Feliz alunos do seminário que seguiam para Manhumirim. Além disso, participavam de retiros espirituais em conjunto (*O Lut.*, n. 46, 06/10/1929; n. 132, 09/08/1931; CAVALIERI, 2002, p. 89) e mesmo programações que envolviam ambas as paróquias, como as festividades relativas ao Mês de Maria (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929). Partilhavam também do posicionamento combativo em relação ao protestantismo na região, por meio da imprensa e até de debates públicos. Padre Júlio o definia como “o nosso incansável companheiro de lutas” (*O Lut.*, n. 34, 14/07/1929).

paravam, e atribuiu ao “dedo de Deus” o sucesso católico local (AZZI, 1991, p. 228; MIRANDA, 1957, p. 356).

Nesse contexto, seria possível e aceitável que, dentre as medidas tomadas pelo padre Júlio Maria para “agradar” o novo bispo (relatos favoráveis de amigos, recepção faustosa, intenso trabalho sacerdotal), estivesse também a reprodução imagética do prelado no destacado painel central, situado no imponente teto da Matriz, que estava sendo decorado naquele período e cuja comissão de pintura era chefiada por um familiar do bispo. Dessa forma, defendemos que o referido painel foi parte essencial de uma importante estratégia no jogo político diocesano posta em prática pelo padre Lombaerde para conquistar o apoio do novo prelado e dissipar as apreensões iniciais.

A visita foi interrompida no dia 02 de setembro, pois Dom Maria Lara viajou para participar de uma sagração episcopal em outra cidade. Mas, no início de outubro, já estava de volta a Manhumirim, encerrando esse primeiro encontro em 13 de outubro de 1935. As dúvidas foram sanadas e a desconfiança cedeu lugar a uma nova amizade, de forma que Dom Maria Lara envidou esforços para o reconhecimento canônico da Congregação feminina das irmãs Sacramentinas de Nossa Senhora junto ao papa.

Dom Maria Lara retornaria a Manhumirim em mais uma ocasião: ao passar por uma cidade próxima (Lajinha), tomou conhecimento que o padre Júlio Maria estava enfermo (pneumonia) e foi visitá-lo, em junho de 1936, chegando mesmo a assumir a liderança paroquial no período de *Corpus Christi* (junho). Dois meses depois, Dom Lara faleceu em plena visita pastoral à cidade de Mutum (BOTELHO, 2011b, p. 285-286).

Como última campanha de “chuva” no tocante às obras da Matriz, a pintura da Igreja contribuiu no ensino da doutrina católica, no condicionamento do comportamento dos frequentadores, conferindo maior reverência ao local sagrado, na promoção pessoal e legitimação das atividades do padre Júlio Maria ante seus superiores e para fortalecer a identidade católica, dos fiéis da cidade, principalmente dos oriundos da elite econômica que, ao olhar para o imponente teto, não raro, deparavam-se com a face de seus filhos, representada nos anjos celestes.

Paralelas à imponente Matriz, outras construções, voltadas aos aspectos educacionais e formativos, também ajudaram a sedimentar a identidade dos católicos manhumirienses, iniciando uma verdadeira concorrência por discentes, mercado de trabalho e até por subvenções públicas na cidade.

A disputa pelo campo educacional e a criação da Irmandade Sacramentina

A atuação no campo educacional foi uma estratégia missionária protestante, colocada em prática no Brasil desde a chegada dos primeiros missionários norte-americanos que, cientes da imperiosa necessidade da leitura da Bíblia, depararam-se com um cenário muito grande de analfabetismo. Assim, para superar esse obstáculo, era essencial, para o sucesso de seus empreendimentos, investir em educação (MENDONÇA, 2008, p. 141-143; CAMARGO, 1973, p. 139; RAMALHO, 1975, p. 78).

Dessa forma, entre o final do século XIX e meados do século XX, foram implantadas, nos grandes centros do país, como São Paulo e Rio de Janeiro, mas também em cidades menores, como Lavras (MG) e Londrina (PR) entre outras, várias escolas protestantes voltadas para o ensino primário e secundário.¹²¹ Entre as motivações iniciais para a implementação desses estabelecimentos, além da já aludida necessidade de superar o analfabetismo, estava o fato de que alunos protestantes, por vezes, sofriam discriminações nos educandários públicos, muito influenciados pelo catolicismo.

Contudo, como os educandários protestantes adotavam ideologias norte-americanas (individualismo, liberalismo, pragmatismo), contrastavam com o padrão educacional que prevalecia no país, pautado no enciclopedismo francês. Por isso, essas instituições foram consideradas, por parte da elite nacional, como mais modernas, atraindo, dessa forma, filhos de não protestantes (RAMALHO, 1975, p. 84-86; CAMARGO, 1973, p. 141-142; MENDONÇA, 2008, p. 161).

Assim, cada vez mais, os educandários protestantes se caracterizaram como instituições “paraeclesiais”, ou seja, um meio que possibilitava fazer propaganda indireta do credo reformado, afinal, recebia alunos de outros credos, mormente, católicos. Apesar de atuarem junto às massas populares, os educandários protestantes concentravam a maior parte de seus esforços no ensino das elites, pois intencionavam preparar líderes e, por meio deles, atuar na sociedade. Mesmo que os alunos não se convertessem ao protestantismo, o fato de terem tido uma influência evangélica em sua formação serviria como uma “ponte”, pois, quando

¹²¹ Ramalho (1975, p. 92) cita os principais colégios presbiterianos, entre os quais listamos: Instituto Gammon (Lavras, 1869); Mackenzie College (São Paulo, 1870); Ginásio Evangélico Agnes Erskine (Recife, 1904); Instituto Ponte Nova (Wagner, 1906); Colégio Quinze de Novembro (Garanhuns, 1907); Instituto Cristão (Castro Soares, 1915); Colégio Evangélico de Alto Jequitibá (Presidente Soares, 1923); Escola Evangélica de Buriti (Buriti, 1924); Instituto José Manoel da Conceição (Jandira, 1928); Colégio Dois de Julho (Salvador, 1928).

assumissem postos de liderança, apesar de serem católicos, estariam mais propensos ao diálogo (RAMALHO, 1975, p. 87-88; LEONARD, 1981, p. 133).

Dentro do exposto, católicos e protestantes, além de disputar o campo religioso, passaram a digladiar pelo mercado educacional, sobretudo o privado, que era controlado em sua maior parte pelas instituições católicas. Mas, apesar do laicismo iniciado na República, conforme demonstramos no decorrer do segundo capítulo, o Estado não possuía recursos materiais e até humanos para atender de forma satisfatória a demanda educacional do país. Por isso, a ICAR, por meio de suas congregações religiosas, continuou a atuar no ensino, não raro recebendo subvenções públicas (GUARIZA, 2003, p. 35).

A educação católica, entendida como uma estratégia institucional da Igreja, atendia a objetivos múltiplos: funcionaria como uma forma segura de obter rendimentos econômicos; configurava-se também como um meio de rivalizar com o ensino laico republicano e com educandários protestantes e, ainda, como instrumento de interferência no campo social, promovendo uma reaproximação e colaboração estreita com as elites e, por meio delas, com o Estado (SOARES, 2009, p. 38; MICELI, 2009, p. 154).

Desse modo, a criação de estabelecimentos de ensino fez parte de um “programa mínimo” dos bispos brasileiros, visto que a educação, sobretudo após a Revolução de 1930, era entendida pelo episcopado como um “prolongamento do direito familiar”. Daí surgiam constantes reivindicações das autoridades eclesiásticas em busca de obter legislações favoráveis ao “ensino católico” (MICELI, 2009, p. 150-151; BEOZZO, 1934, p. 298).

Portanto, católicos e protestantes disputavam o mesmo público, as elites, afinal, priorizavam atuar no ensino secundário. Desse modo, em seus internatos e externatos, estavam matriculados os filhos da oligarquia rural, dos comerciantes e das famílias que se destacavam nas profissões liberais e nos cargos públicos. Nesse período, a maior parte do ensino secundário brasileiro era privado, ou seja, acessível apenas aos mais ricos. Como exemplo, citaremos o Estado mineiro que, em 1935, possuía 95 escolas normais, sendo que, destas, 29 eram “oficiais” e 66 eram particulares (*C. M.*, edição 12500, 20/08/1935).

A República não impediu que a ICAR abrisse escolas primárias e populares, mas nesse setor específico o Estado era bem mais atuante, fornecendo ensino gratuito, o que inviabilizava um maior investimento católico. Já no ensino secundário privado, a Igreja Católica chegava quase que a monopolizá-lo em algumas regiões, de forma que a concorrência aos colégios católicos não era feita propriamente pelo Estado, mas sim pelos Colégios Protestantes, que

buscavam atrair o mesmo público e que, oferecendo uma educação mais pragmática que a católica (mais humanista), acabavam por conquistar muitos clientes (BEOZZO, 1934, p. 299; MICELI, 2009, p. 154).

Nesse contexto de acirrada disputa pelo mercado educacional, sobretudo após a liberação do ensino religioso nas escolas públicas mineiras em 1928, o episcopado mineiro moveu-se para a criação de Escolas Normais. Afinal, a profissão docente possuía grande prestígio no período e formar “professoras” seria uma estratégia mais abrangente e eficiente de se atuar no ensino básico, que concentrava as camadas populares, sem ter o custo de abrir escolas destinadas a esse público em específico. Mas, em Manhumirim, os protestantes, sobretudo os presbiterianos, largaram na frente nessa “corrida”, pois, na ocasião da chegada do padre Júlio Maria, em 1928, o Colégio Evangélico do distrito de Alto Jequitibá já funcionava há cerca de cinco anos.

D. Carloto Távora queria contrapor, com instituições de ensino católicas, o ensino protestante que avançava em sua diocese. Para tanto, instou que o padre Júlio Maria de Lombaerde fundasse uma ramificação feminina da Ordem dos Sacramentinos. Contudo, o sacerdote mostrava-se relutante e desinteressado, visto que, no passado, fundara, no Pará, a ordem das Filhas do Coração Imaculado de Maria, conhecida como “Cordimarianas”, que lhe rendeu dissabores junto ao bispo daquela localidade. Por isso, é consenso na bibliografia que trata das Irmãs de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento, ou simplesmente irmãs Sacramentinas, que a irmandade surgiu mais da insistência do bispo diocesano do que do interesse do fundador (MIRANDA, 1957, p. 281-282; AZZI, 1991, p. 179-180; BOTELHO, 2011b, p. 253).

Desse modo, o bispo tomou a prerrogativa e, em março de 1929, antes até de ter candidatas, por meio de um decreto diocesano, erigiu a nova irmandade e incumbiu ao padre Lombaerde assumir a função de fundador e guia espiritual. No decreto, o bispo justificou a celeridade, pois

Em vista da urgente necessidade de ampliar nas Escolas Públicas a Instrução Religiosa por Mestras Católicas, parece oportuno e de urgente necessidade ter uma Congregação Religiosa, cujo escopo seja o de formar mestras católicas e piedosas, nas chamadas Escolas Normais e em outros colégios de estudos superiores. Não há no Brasil nenhuma Congregação similar, formada por Irmãs com diploma de Normalistas, reconhecido pelo Governo e que se dediquem a formação de outras professoras. [...]. Portanto, pelo nosso poder Ordinário, erigimos e criamos na nossa Diocese de Caratinga a Irmandade de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento [...]. Quando, pois, esta Irmandade, [...] crescer e se demonstrar digna de uma aprovação superior, obtido o beneplácito da Santa Sé, de acordo com o Cânon 492, é desejo nosso a promover e erigir em uma Congregação religiosa regular, espiritualmente agregada,

[...] à Congregação Sacerdotal de mesmo nome, já existente em nossa diocese (TÁVORA, *Decreto*, 25 mar. 1929).

Com a Irmandade fundada, o bispo necessitava atrair postulantes. Assim, em meados de 1929, ao passar pela cidade de Carangola, o prelado visitou a Escola Normal Regina Pacis, fundada em 1921, na qual atuava a irmã Beatriz Frambach, que fazia parte da Ordem Terceira Regular das Servas de Maria, congregação fundada pelo padre Nino Mineli, em 1917. Na ocasião, D. Carloto Távora expôs para a referida irmã os projetos do padre Júlio Maria para a cidade de Manhumirim.

Tempos depois, em viagem para o Rio de Janeiro, D. Carloto Távora encontrou-se na capital federal com três ex-religiosas que haviam deixado a Congregação das Filhas do Coração Imaculado de Maria, fundada pelo padre Lombaerde no Pará, e convidou-as a ingressar na Congregação Sacramentina. As irmãs aceitaram e receberam do bispo os hábitos da ordem (vestimentas) e foram enviadas para Manhumirim. Na viagem, ao passarem por Carangola, as referidas irmãs atraíram o interesse de outras, pertencentes à congregação local, Servas de Maria (MIRANDA, 1957, p. 287; BOTELHO, 2011b, p. 255).

As três primeiras irmãs chegaram em Manhumirim no dia 11 de outubro de 1929 e foram alocadas provisoriamente em uma casa nas proximidades da Igreja Matriz. Entre novembro e dezembro, chegaram mais quatro irmãs, uma delas, de forma similar às três primeiras, pertencera às Cordimarianas. Já as outras três, haviam rompido com a Congregação das Servas de Maria de Carangola, irmã Maria Beatriz Frambach entre elas, para ingressar nas Sacramentinas, fato que desagradou ao padre Nino Mineli, que rompeu com o padre Júlio Maria e, doravante, passou a acusá-lo pelas dissidências ocorridas na sua Congregação (AZZI, 1991, p. 185-188).

Em fevereiro de 1930, as irmãs foram alocadas na casa definitiva, onde também foi instalado o Colégio Santa Teresinha, do qual trataremos adiante. A primeira superiora foi a irmã Judith, que ocupou a função por poucos meses, visto que foi transferida para a cidade vizinha, Manhuaçu, onde a ordem passou a dirigir também o Pensionato São José, que funcionou até 1933. Com o posto vago, Lombaerde nomeou como madre superiora a irmã Beatriz Frambach, função que exerceu até 1967. Coube a Madre Beatriz dirigir também o Colégio, até 1944 (CAVALIERI, 2002, p. 64-65).

O desenvolvimento material e humano da instituição foi rápido, o que moveu D. Carloto Távora a solicitar da Santa Sé a elevação canônica. Contudo, o pedido foi negado, possivelmente devido a existências de acusações contra Lombaerde na Nunciatura, movidas

provavelmente pelo padre Nino Mineli. O prelado discordou das negativas e, ao solicitar pela terceira vez a licença do papa, relatou que “Pelos documentos enviados, [...] pode-se ver que nessa negociação ocorreu alguma coisa anômala, nascida ou da calúnia ou do erro de interpretação” (TÁVORA, *Carta*, 16 jul. 1932).

D. Carloto Távora veio a falecer em novembro de 1933, sem obter uma resposta favorável da Santa Sé. Em setembro de 1935, seu sucessor, Dom Maria Lara, enviou novo pedido a Cúria Romana, descrevendo a situação da irmandade que, naquela ocasião, contava com 24 irmãs, possuía meio de subsistência – o Colégio -, e tinha seu patrimônio avaliado em “500.000 libras” (LARA, *Carta*, 02 set. 1935). Desta vez, a investida mostrou-se frutífera pois, em 14 de julho de 1936, o Secretário F. S. F. Passetto enviou de Roma o decreto de *Nada Obsta*, documento que autorizava ao bispo dar prosseguimento à ereção canônica. Contudo, Dom Maria Lara faleceu em agosto e, dessa forma, o ato não foi realizado.

A aprovação oficial da ordem só veio ocorrer de fato em 14 de novembro de 1938, quando o novo bispo diocesano, D. João Cavati, dois dias após assumir o bispado de Caratinga, decretou a ereção canônica da Congregação. Na ocasião da morte do padre Júlio Maria de Lombaerde, as Sacramentinas já contavam com uma centena de irmãs, espalhadas em oito residências. Apesar de atuarem também na direção de hospitais, destacavam-se no cumprimento de seu objetivo inicial, que se configurava na direção de estabelecimentos de ensino (MIRANDA, *Carta*, 10 jun., 1945; AZZI, 1991, p. 229-238).

O monumental Colégio e Escola Normal Santa Teresinha

Em seus momentos iniciais, a ideia da fundação de Colégio e Escola Normal em Manhumirim era de interesse geral da elite da cidade. Assim, indivíduos de denodado prestígio local, como o presidente da câmara Dr. Alfredo Lima, apoiaram o padre Júlio Maria na construção.

Ao tratarmos de espaço e identidade, o complexo do Colégio Santa Teresinha configurou-se como uma das construções mais simbólicas de Manhumirim, pois, do ponto de vista católico, representou uma expansão, ou melhor, a ocupação de um território importante e que estava situado além dos limites tradicionais do patrimônio do Bom Jesus. Doravante, a Igreja Católica local, além de dominar com suas construções o antigo centro da cidade,

localizado no entorno da Praça Getúlio Vargas, passou a ocupar também o “novo” centro, voltado para as atividades comerciais.

Entre o final de 1928 e o início de 1929, padre Lombaerde, valendo-se do seu prestígio social, moveu a Liga Católica, associação fundada por ele e que reunia a elite masculina de Manhumirim, para obter recursos e implantar o colégio. Desse modo, organizou uma comissão de homens de destaque que atuariam para a aquisição de um prédio próprio, onde funcionaria o novo colégio, que ficaria sob a direção das religiosas Sacramentinas.

Um dos objetivos dessa nova instituição seria o de formar novas professoras para atender às escolas da região. Contudo, era preciso antes obter “casa, mobília, recursos e Irmãs”. A parte das Irmãs Sacramentinas, conforme demonstramos, coube ao bispo D. Carloto Távora e ao padre Júlio Maria. Já para a parte material, o sacerdote contava “com o apoio incondicional do digno Presidente da Câmara, Dr. Alfredo Lima, e de todas as pessoas influentes do lugar” (*O Lut.*, n. 11, 03/02/1929).

A comissão de homens organizada pelo padre Júlio Maria foi composta por: Dr. Alfredo Lima, Cel. Júlio Rabello, Manoel Manduca, Semi Abi Sâmara, Tito Miranda, Narciso Rabello e Dr. Batalha. O referido grupo, formado de autoridades legislativas, executivas e judiciárias, além de afortunados empreendedores locais, passou a percorrer fazendas e comércios arrecadando donativos entre seus pares com vistas ao empreendimento do colégio (*O Lut.*, n. 11, 03/02/1929; n. 39, 18/08/1929).

As contribuições não possuíam quantia determinada, mas padre Lombaerde adotou um expediente que potencializaria a arrecadação, dando publicidade aos doadores: criou uma coluna em *O Lutador*, na qual listava o nome do contribuinte e a quantia dispendida. Além disso, aqueles que doassem “um conto de réis” seriam considerados “fundadores do colégio” e seus nomes seriam inscritos em um “Livro de Ouro” que ficaria exposto na sala de visitas do educandário, além de serem lembrados de forma perene, “para sempre”, nas orações das Irmãs (*O Lut.*, n. 48, 20/10/1929).

A estratégia surtiu o efeito esperado, pois, em uma sociedade marcada pela disputa por status, muitos afortunados procuraram superar seus “concorrentes” realizando generosas contribuições. Algumas dessas doações, como a de Francelino Miranda (2:000\$000) e da empresa Irmãos Batista (1:500\$000), superaram o teto de um conto. O prefeito, os irmãos Júlio e Narciso Rabello e mais oito doadores contribuíram com 1:000\$000 cada, sem considerar o grande número de contribuições que ficaram abaixo dessa marca, entre as quais encontramos

até o curioso caso da doação de um protestante presbiteriano, Verotido Ferraz, dono de uma alfaiataria, que muitas vezes foi alvo dos ataques jornalísticos do padre Júlio (*O Lut.*, n. 54, 01/12/1929; n. 56, 15/12/1929).

Com parte dos recursos para a aquisição de um imóvel, a comissão de homens procurou, então, Maria Olinda, viúva de Trajano Lima, para comprar a antiga residência do casal, localizada em uma grande chácara próxima à praça da Estação.¹²² Enfim, ao tratar da aquisição do imóvel, padre Lombaerde relatou que

O belo e grande prédio, perto da Estação, do finado Cel. Trajano Lima, de saudosa memória, foi, gentilmente cedido pela viúva, que o vendeu por preço abaixo do valor real, no intuito de favorecer o Colégio. Foi comprado pelo povo, representado neste ato, pelos Srs. Dr. Alfredo Lima, Narciso Rabello e Tito Miranda, que não tem poupado esforços para levar de vencida todos os obstáculos. Foi comprado pela quantia de 55 contos de réis, tendo sido já passada a escritura e feito à doação do prédio à Igreja Matriz, fazendo parte do patrimônio do Bom Jesus, para ser empregado na fundação do colégio. Num gesto de igual delicadeza e dedicação, organizou-se ao lado da Comissão de homens, para a aquisição do prédio, uma Comissão de distintas Senhoras, no fim de adquirir a mobília necessária para o colégio. [...]. Dos 55 contos exigidos para o pagamento, 25 já estão arrecadados pelos subscritores da lista. Faltam ainda 30 contos, que já foram gentilmente emprestados sem juros, por um amigo do progresso (*O Lut.*, n. 48, 20/10/1929).

Percebe-se que não só a elite masculina concentrada na Liga Católica contribuiu, mas também as senhoras do Apostolado da Oração, que mobiliaram a instituição. Entre as mulheres que fizeram parte da comissão, estavam: a esposa do prefeito, Judith Lima; a esposa do Juiz, Helena Batalha; as esposas dos irmãos Rabello, Irene Rabello e Mariquinha Rabello; além de América Salles Pessoa, uma das diretoras da irmandade.

Adquirida a casa e realizada algumas adaptações mais urgentes, no domingo 09 de fevereiro de 1930, foi realizada a benção da instituição que, naquele momento, já estava sendo ampliada, com a construção de um novo edifício, iniciado no final de 1929 e terminado por volta de março de 1930. A nova estrutura, que “conta 31 metros de comprimento sobre 30 de largura”, abrigou dormitórios, refeitórios e banheiros (*O Lut.*, n. 57, 22/12/1929; n. 64, 09/02/1930; n. 69, 16/03/1930).

As aulas foram iniciadas no dia 11 de fevereiro de 1930. O imóvel, que sediou não só a escola, como também a casa Mãe das Sacramentinas, representava, para o sacerdote e para a

¹²² O biógrafo do padre Júlio Maria de Lombaerde, bispo Antônio Miranda, descreveu o imóvel adquirido como “prédio modesto”. Por certo, sua análise não foi fundamentada, mas fez parte de uma estratégia para “valorizar” os feitos de seu biografado. Afinal, não parece que “modesta” seja o adjetivo mais adequado para qualificar uma casa que foi residência do homem mais rico da cidade, fundador da maçonaria local e que, devido à excelente localização geográfica do imóvel, anos antes, havia sediado o Banco Crédito Real de Minas (MIRANDA, 1957, p. 287; BOTELHO, 2011b, p. 29).

elite manhumiriense ligada a ele, um triunfo obtido graças aos esforços conjuntos das lideranças religiosas e da sociedade em geral.

Dessa forma, eventos triviais ligados ao colégio tornavam-se verdadeiras festas, por exemplo, as doações de imagens para a instituição. Assim, em março de 1930, aconteceu um evento que padre Lombaerde nomeou como “Mais uma festa”, pois, apesar da crise financeira, a generosidade do povo de Manhumirim com as obras religiosas persistiam, e as senhoras da comissão que havia mobiliado o colégio adquiriram uma imagem de Santa Teresinha para ornar a capela da instituição (*O Lut.*, n. 71, 30/03/1930).

A simples doação da imagem de uma santa foi transformada pelo sacerdote em um grande evento público que marcou a inauguração das novas dependências do colégio, recém-edificadas. A festa, para a qual foi convidado todo o povo, “povo de gravata e de botina envernizada, como o povo de calçado em pele humana”, iniciou-se na missa ocorrida na Matriz, onde a imagem foi benzida e conduzida de lá até o colégio por 20 casais de paraninfos, encabeçados pelo prefeito, Dr. Alfredo Lima, e sua esposa Judith Lima.

A procissão com a imagem da santa foi acompanhada de banda de música, aclamações populares e “sob o ribombar de mil foguetes”, o que poderia causar “uma síncope” nos protestantes da cidade. Durante todo o dia, o Colégio ficou franqueado às visitas públicas, de forma que “todos possam percorrê-lo e ver os belos e espaçosos dormitórios e salões do novo edifício” (*O Lut.*, n. 71, 30/03/1930).

Passados quase dois meses após esse evento, ocorreu uma nova festa que em muito superou a primeira e que evidenciou não só o apoio das lideranças municipais ao Colégio, mas destacou também a importância monumental do prédio para a identidade dos católicos locais, seja evidenciando sua pujança, seja provocando os opositores (Figura 28).

O novo festejo deixou transparecer também os primeiros sinais de rompimento com a maçonaria local, cujos membros, em grande parte, até aquele momento, listavam-se entre os principais apoiadores do padre, visto que, nos artigos que o descreveram, as provocações contra os grupos opositores, como espíritas, protestantes e, em especial, os maçons foram constantes.

Fig. 28 – ANÔNIMO. Festividade no Colégio Santa Teresinha, década de 1930



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Devido à grandiosidade da festa, o sacerdote valeu-se de três edições de *O Lutador* para tratar do assunto. Na primeira delas, padre Lombaerde apontou que Manhumirim, embora começasse a se destacar no campo arquitetônico, pois possuía edifícios de “esmerada construção”, como a Matriz e o colégio Santa Teresinha, não possuía ainda nenhum monumento público estatuário, pois

A nossa cidade está virgem de estátuas, em honra de pessoas ilustres, para adornar os nossos jardins e as nossas futuras avenidas. Um monumento estatuário dá a uma cidade essa qualquer coisa de civilizado, de progressista, de bom gosto, que tão de perto atrai a simpatia dos transeuntes e dos habitantes. Era uma lacuna que convinha encher, pois Manhumirim, escondido pelos acidentes e as irregularidades dos terrenos, deixa apenas aparecer as primeiras linhas de casas. Convinha, pois, que nestas linhas houvesse qualquer edifício que despertasse a atenção e repousasse o olhar. [...]. Precisávamos de uma estátua, em frente da estação, dominando a cidade, de um ponto em que pudesse ser vista por todos (*O Lut.*, n. 76, 04/05/1930).

Uma vez evidenciados os atributos positivos do local, padre Lombaerde valeu-se da oportunidade para provocar seus opositores, apontando que seria difícil escolher o homenageado, pois: “como escolher um homem, como julgar a humanidade?”. Já entre os santos, a situação seria menos complicada, pois todos eram virtuosos, mas o “catálogo dos Santos na Igreja Católica é imenso, sem fim; ao encontro dos protestantes, espíritas e maçons,

que nunca produziram um Santo, nem um homem de bem, nem sequer como amostra” (*O Lut.*, n. 76, 04/05/1930).

Enfim, após consultar os amigos, chegaram à conclusão unânime de que a estátua seria de Santa Teresinha do Menino Jesus. Mas, onde colocá-la?

[...] não pode ser no templo protestante, nem na loja maçônica, onde se tem medo de santos, como o demônio de água benta. Só podia ser, e deveria ser na fachada do Colégio [...]. Eis porque se imaginou uma fachada artística, de linhas suaves, coroada pelo pedestal, donde reinará a simpática santinha, tal uma rainha, do alto do seu trono. Dali ela verá as nossas lidas, as nossas alegrias e as nossas tristezas... verá os transeuntes como os moradores, até os protestantes obcecados e os maçons perversos [...]. Aos católicos ela ensinará o brio e a firmeza na fé – Aos protestantes ela mostrará o erro em que vivem e aos maçons ela indicará a perversidade da seita que pertencem. [...] É um novo passo na senda do progresso artístico. [...] Será mais um triunfo para a nossa religião, como o será para Manhumirim. [...] Enquanto os maçons procuram levantar um templo a Satanás, os católicos levantam um monumento a gloriosa Santa Teresinha (*O Lut.*, n. 76, 04/05/1930).

Uma semana antes da inauguração, o padre informou aos leitores que “a estátua, de mármore branco, de 1,30 de altura, bela, expressiva e imponente” havia chegado e que seria colocada em seu pedestal. Contudo, ficaria coberta por um véu até o dia da benção e inauguração.

O evento seria composto por missa, procissão, banda de música, fogos e seria prestigiado por diversas autoridades civis e militares, o presidente da Câmara entre elas. O grande momento da festa seria um sorteio, no qual seria escolhido a quem caberia retirar o véu do primeiro monumento estatuário de Manhumirim. Assim, o padre Júlio convidava a população:

Ninguém pode faltar, a cerimônia é para todos: católicos, protestantes, espíritas e maçons. Todos a festa de Sta. Teresinha, devemos todos trazer as insígnias das suas corporações. Os católicos com os seus cordões e fitas das respectivas associações. Os protestantes com a Bíblia. Os espíritas com um esqueleto. Os maçons com o seu avental tradicional (*O Lut.*, n. 78, 18/05/1930).

Por fim, veio a lume o último artigo sobre o tema, publicado depois do evento. Nele, foram narrados todos os pormenores da festa, da qual destacamos um interessante estratagema adotado pelo pároco, que se valeu do momento oportuno para arrecadar donativos. Assim, a retirada do véu da imagem não foi realizada por sorteio, como estava previsto, mas sim por um leilão, pois, conforme narrou um articulista presente,

[...] foi anunciada a concorrência de descobrir a estátua. A generosidade do povo de Manhumirim logo se manifestou! Os primeiros lances à conquista de tão subida honra, foram dobrados, triplicados e centuplicados. Deteve-a garbosamente, o Sr. Coronel Adolpho de Carvalho. As aclamações o cobrem reconhecidamente pela sua desprendida generosidade (*O Lut.*, n. 81, 08/06/1930).

Após este “sorteio”, foram realizados vários discursos e o colégio foi aberto para a visita pública. Após os festejos, que contaram com a presença do presidente da Câmara, Dr. Alfredo Lima, e de ilustres visitantes carangolenses que muito haviam contribuído para a emancipação do município, como Adolfo de Carvalho (sogro de Alfredo Lima) e o deputado Duque de Mesquita, foi realizada mais uma festa, desta vez, na casa do prefeito, quando

[...] mais de 500 homens e inúmeras famílias dirigiram-se a residência do Dr. Alfredo Lima, onde estavam os dignos hóspedes e ali o Dr. Batalha Neto, orador da Liga Católica e íntegro Juiz Municipal, em burilado discurso [...], fez-se o intérprete do respeito, da veneração e da gratidão do povo de Manhumirim, em geral, e da Liga Católica em particular [...]. Estas homenagens foram realçadas por inúmeros foguetes e pelos alegres dobrados da Banda Santa Cecília (*O Lut.*, n. 81, 08/06/1930).

A inauguração da estátua, ocorrida em 25 de maio de 1930, fortaleceu não só a imagem do padre Júlio Maria de Lombaerde, mas também a do prefeito, Dr. Alfredo Lima. Contudo, a relação do sacerdote com as lideranças maçônicas da cidade estava se deteriorando rapidamente, pois, conforme já pontuamos, questões relacionadas à invasão de terrenos da Igreja e à construção da Loja nas proximidades da Matriz, assim como à suposta proteção que o grupo fornecia aos protestantes, levaram ao banimento de maçons da Liga Católica.

Dessa forma, menos de dois meses após o evento descrito, o prefeito e o padre já haviam rompido e o Colégio sediou um encontro entre as duas autoridades, marcado, sobretudo, por descomposturas por parte do primeiro. Portanto, o Colégio, que até pouco tempo simbolizava uma conquista conjunta das autoridades civis e religiosas da cidade, transformou-se em palco de disputa, a ponto de a mesma estátua, que em passado recente simbolizou a união, ter sido alvejada por “bombas e foguetes”, ação que o sacerdote acusou a maçonaria de ter praticado (*O Lut.*, n. 147, 22/11/1931).

Mesmo com o rompimento, padre Lombaerde continuou a investir na instituição, provendo melhoramentos materiais. Assim, no decorrer de 1931, auxiliado pelo novo prefeito, Dr. Nelson César, o padre iniciou a construção da segunda ala do Colégio (Figura 29), em cuja fachada encontrava-se escrito, em relevo, “Salão Nobre”, espaço que foi utilizado para a realização de eventos, como recepções e formaturas, bem como para salas de aula, pois, por meio de um engenhoso sistema de divisórias de madeira removível, o extenso salão era dividido em três salas (BOTELHO, 2011b, p. 265; AZZI, 1991, p. 197).

Figura 29 – Colégio Santa Teresinha, construção do Salão Nobre, c. 1931



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Em meados de 1936, padre Lombaerde iniciou a construção de mais um prédio, de três andares, e a ampliação do prédio original, construindo nele o terceiro pavimento. O primeiro edifício ficou pronto em 1937, abrigou a nova capela e os dormitórios e foi encimado por uma espécie de cúpula ou zimbório de alumínio.

Já a ampliação do segundo, foi concluída em 1938, e nele foram alocadas as salas de aula e de estudo. Sua imponente e robusta fachada ostentava, em relevo, o título “Escola Normal” e foi ornada ainda com uma estátua de Nossa Senhora, de tamanho natural. Por fim, o sacerdote construiu também, ao lado do prédio da cúpula, uma grande gruta, dedicada à Nossa Senhora de Lourdes (CAVALIERI, 2002, p. 65; BOTELHO, 2011b, p. 138; BARBOSA 2009, p. 90; *O Lut.*, n. 38, 26/09/1937; n. 1, 01/01/1939).

O fato de o Colégio estar situado em um local elevado e movimentado “a cavaleiro da Estação”, por certo, motivou padre Lombaerde a dotá-lo sempre de grandes melhoramentos artísticos, como as estátuas, as imponentes fachadas e a cúpula (Figuras 30, 31 e 32), além de misturar, no revestimento de suas paredes externas, partículas de malacacheta, mineral reluzente sobre a incidência de luz solar (CAVALIERI, 2002, p. 56).

Ainda hoje, apesar da grande poluição visual de postes e cabos elétricos, o Colégio continua cativando o olhar de quem passa pela antiga Praça da Estação, atual praça padre Júlio Maria de Lombaerde.

Fig. 30 – ANÔNIMO. Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, 1930/1940



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Fig. 31 - ANÔNIMO. Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, 1930/1940



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Fig. 32 - ANÔNIMO. Colégio e Escola Normal Santa Teresinha, atual



Fonte: Acervo do autor, 2022.

A importância dos atributos físicos e espaciais do Colégio Santa Teresinha já está posta. Mas, cabe ainda trabalharmos outro aspecto identitário do Colégio, que era a formação das jovens dentro dos ditames prescritos pela Igreja Católica. O padre Júlio Maria reconhecia como bom o ensino ofertado no “belo grupo escolar”, ministrado por um professorado “distinto e consciencioso”. Contudo, o novo Colégio supriria uma lacuna existente, pois, para além do ensino de aritmética, história, geografia e literatura, era necessário “formar a consciência, a vontade, o coração” e tal “educação completa” só poderia ser ofertada “em casas de educação, como são os Colégios, dirigidos por Religiosas, cuja vida é toda consagrada a esta tarefa. É a razão da fundação do nosso colégio “Santa Teresinha” (*O Lut.*, n. 48, 20/10/1929).

De acordo com o sacerdote Lombaerde, educar e instruir eram coisas diferentes, pois

Para *educar* uma criança, dois elementos são necessários: a *educadora* e o *meio propício*. Uma professora pública (e as nossas estão nestas condições) pode ser inteligente, preparada e educadíssima; porém para exercer estas qualidades é preciso que ela encontre crianças *aptas* a receber as suas lições. A palavra *apta* significa: a frequência regular, o afastamento dos elementos contrários, a docilidade, a autoridade, a vigilância contínua, etc. Ora, todos compreendem que uma professora não pode exigir, nem alcançar tudo isso. As crianças que frequentam os seus cursos, passam pelas ruas, vivem com elementos diversos, subtraem-se a sua vigilância, de modo que, a professora tem sobre suas alunas apenas uma autoridade passageira, limitada, não podendo segui-las o dia inteiro. No Colégio, existe o contrário. As meninas estão sob vigilância, a autoridade contínua das Irmãs, que as seguem de dia e de noite, que afastam o que lhes pode ser prejudicial. Além disso, a frequência é diária, contínua, permanente, o que permite a professora estudar a capacidade, o gênio, as qualidades e os defeitos da criança, para cultivar as boas qualidades e destruir as inclinações ruins. É nisso que consiste a EDUCAÇÃO. Educar não é instruir – e instruir não é educar. Uma professora pública pode ensinar, instruir; só os colégios podem ensinar e EDUCAR, porque o meio é propício e adaptado a educação. [...]. Os governos, na nobre iniciativa de pôr a instrução ao alcance de todos, [...] funda escolas públicas, porém nunca lhe passou na mente de substituir os Colégios. Os Colégios não estão ao alcance de todos, ficam geralmente como privilégio das famílias abastardas [...] (*O Lut.*, n. 95, 14/09/1930, grifos do autor).

O ensino católico tradicional configurava-se como um privilégio da elite. Mas, no caso específico da educação feminina, além de prover os conhecimentos básicos, inculcava também regras de etiqueta e padrões da conduta moral, pois buscava transmitir, entre outras coisas, formas de comportamento que permitissem às jovens o futuro desempenho característico dos seus papéis sociais de esposa e de mãe (RAMALHO, 1973, p. 141).

Assim, em dezembro de 1929, o sacerdote informou aos leitores a abertura das matrículas, a previsão do início das aulas e os *Estatutos do Colégio*. Neste documento, o padre Júlio Maria discorreu sobre os diversos aspectos da instituição que funcionaria em um dos melhores prédios da cidade e que o ensino ministrado abrangia quatro módulos:

1) *Jardim de infância*, para as crianças de ambos os sexos, abaixo de 6 anos. 2) *Elementar*, para as alunas maiores de 6 anos. 3) *Primário*, para as alunas capazes de entrar resolutamente nos estudos científicos. 4) *Adaptação* à Escola Normal, para as alunas que tendo concluído o Curso Primário, desejam completar a própria educação ou matricular-se na Escola Normal. Nos referidos cursos, alunas receberão lições graduadas de Religião, Instrução Moral e Cívica, educação doméstica, canto, ginástica, trabalhos manuais, costuras simples, bordados em branco e matizes, concertos de roupa, tudo quanto pode concorrer para completar a educação civil e religiosa de uma jovem (*O Lut.*, n. 57, 22/12/1929).

Além disso, as alunas poderiam ainda pagar por lições particulares de “piano, violino, bandolim, pintura, flores, desenhos, datilografia e escrituração mercantil” (*O Lut.*, n. 57, 22/12/1929). Pela análise do estatuto, afere-se que era custoso aos pais “educar” uma filha, sobretudo no regime de internato, cuja pensão, no caso do curso de adaptação, superava um conto de réis, valor que podia ser dividido em duas prestações semestrais de 550\$000. Os pais

arcariam ainda com a lavagem de roupas e com um extenso e detalhado enxoval.¹²³ As normas eram rígidas e dificultavam o contato das internas com o mundo exterior, pois as alunas só podiam

[...] ser visitadas aos domingos e dias santos, das 12 às 16 horas, pelos pais, tutores ou pessoas por eles apresentadas com autorização escrita. A saída do estabelecimento é permitida somente em caso de moléstia e no 1º domingo de cada mês, a pedido dos pais, devendo, neste último caso, voltar no mesmo dia à tarde, salvo casos excepcionais que serão resolvidos entre a Diretoria e os pais. A diretoria poderá suspender a saída das alunas que não tiveram bom procedimento. A correspondência epistolar só será permitida com pessoas da família. As alunas não poderão, sem expresse consentimento da Diretoria, ter livros estranhos ao estudo, ou receber jornais ou revistas (*O Lut.*, n. 57, 22/12/1929).

Desde a sua fundação, padre e bispo projetavam a obtenção rápida da equiparação, para poder ofertar, de fato, o Curso Normal. Contudo, as projeções iniciais não se concretizaram, visto que o Colégio passou por diversos contratemplos, sobretudo após o segundo semestre de 1930, quando o padre e a maçonaria local passaram a se enfrentar. Então, os maçons, influentes na política, tentaram depreciar a imagem do educandário, atacando o padre e as freiras e também ajudando a provocar entraves burocráticos, a exemplo da primeira inspetora nomeada para fiscalizar a escola ser próxima ao prefeito, o que provocou embaraços (BOTELHO, 2011b, p. 271; AZZI, 1991, p. 201).¹²⁴

Superados esses primeiros dissabores, pesava ainda contra a equiparação que a instituição se adequasse às novas normas relativas ao ensino secundário, implantadas no país

¹²³ O enxoval era composto de “2 colchas brancas, 6 lençóis, 4 fronhas, 2 cobertores de lã, 4 toalhas de rosto, 2 ditas para banho, 6 camisas, 6 calças, 4 saias, 4 camisolas de dormir, 2 camisolas para banho (encorpadas), 10 pares de meias pretas, 12 lenços, 4 guardanapos, 1 talher, 3 pares de sapato preto, salto baixo, 1 copo de metal, 2 sacos para roupa servida, 1 caixinha com escovas de roupa, sapatos e de dentes, pentes, tesourinhas, 1 par de luvas brancas, 1 véu de filó branco, amplo. As alunas devem usar uniformes que, para maior comodidade poderão ser fornecidos pela diretoria” (*O Lut.*, n. 57, 22/12/1929). As alunas possuíam três modelos de uniforme: o de casa, destinado ao uso cotidiano dentro dos limites do colégio, era confeccionado em tecido xadrez. O de azul e branco, de mangas compridas, saias pregueadas que em muito ultrapassavam os joelhos, meias pretas compridas e sapatos pretos, era utilizado para comparecer às missas dominicais, às procissões, aos atos cívicos e até ao cinema da Igreja. Por fim, o uniforme de gala, todo branco, boinas, meias e sapato e que possuía uma gola larga, que partia do pescoço para as costas. Nas golas e nos punhos das mangas compridas, existiam listas de azul claro. Esta última indumentária era utilizada em ocasiões especiais, como as grandes solenidades, a exemplo das recepções a visitantes ilustres, como bispos (CAVALIERI, 2002, p. 70-71).

¹²⁴ A questão da obtenção de um fiscal foi superada em dezembro de 1931, quando as alunas passaram por exames no Grupo Escolar de Manhauçu, nas palavras do pároco, “superiormente dirigido por um homem, cujos sentimentos nobres e religiosos, elevam-no acima do partidarismo mesquinho, como acima das injustiças vingativas, dando as notas que as alunas realmente merecem” (*O Lut.*, n. 149, 06/12/1931). Já para recuperar a imagem pública da instituição que estava abalada pela circulação de boletins depreciativos e pichações em muros, resultando, entre outras coisas, na perda de alunas, padre Lombaerde agiu rápido, pois transformou o aniversário da diretora, madre Beatriz Frambach, em um concorrido evento social, realizado em 27 de novembro de 1930, quando convidados ilustres e apoiadores do sacerdote visitaram as dependências da escola e apreciaram as novas construções e os trabalhos expostos pelas alunas. Dessa forma, a festa foi “uma demonstração e desagravo, que a cidade teve para patentear a Irmã Beatriz, quanto todos repelem as ofensas que um esdrúxulo boletim pretendia impingir às pessoas desta terra contra a honorabilidade intangível do Colégio Santa Therezinha” (*O Lut.*, n. 101, 01/01/1931).

com a Revolução de 1930. Primeiro, padre Lombaerde moveu-se para atender às adequações pedagógicas, asseverando que o corpo docente, de “reconhecida competência”, era “composto das Irmãs Sacramentinas diplomadas” e de “Padres do Seminário” e outros professores, todos formados e “com grande tirocínio no magistério” (*O Lut.*, n. 200, 27/11/1932). Foi necessário, também, investir na parte material, o que foi feito, pois

O prédio da Escola Normal, que está sendo consideravelmente aumentado, para satisfazer todas as exigências [...]. Sito ao lado da Estação da E.F.L., isolado de outros prédios, ele reúne todas as condições de conforto e de higiene que requer um educandário moderno e modelo. A Escola Normal, construída de acordo com as prescrições da higiene e da pedagogia moderna, conta vastos dormitórios, bem arejados, ótimas salas de aulas com mobiliário adequado ao fim que se destinam, confortável refeitório, jardins e parques de recreio, rede de água própria e de esgotos, banheiros de água quente e fria, luz elétrica unilateral, conforme as últimas prescrições científicas. Nada falta no mobiliário para o estudo das ciências, como sejam: mapas, quadros, modelos, belo e completo gabinete de física e química, museu de história natural [...] (*O Lut.*, n. 200, 27/11/1932).

Desse modo, no final de outubro de 1932, a instituição obteve, junto ao Governo do Estado, a fiscalização permanente e buscava alinhar-se aos últimos requisitos para conseguir a equiparação (*O Lut.*, n. 198, 13/11/1932). Após tudo estar regularizado, coube a D. Carlotto Távora intervir no processo, de forma a “acelerar” os resultados. O prelado ajudou à madre Beatriz Frambach conseguir uma carta de recomendação assinada por seu sobrinho, o ministro Juarez Távora. De posse deste documento, a superiora foi à capital mineira, onde se reuniu com o Diretor Geral da Instrução, Dr. Noraldino Lima, que rapidamente obteve, junto ao Governador Benedito Valadares, o Decreto nº 11.240, de 23 de fevereiro de 1933, pelo qual se oficializou a Escola Normal Santa Teresinha de Manhumirim (CAVALIERI, 2002, p. 69; AZZI, 1991, p. 202-203).

Assim, na concepção do padre Lombaerde, resolveram-se dois problemas: primeiro, os pais tinham de fato um lugar para terminar a formação de suas filhas sem ter que enviá-las para outras cidades. Segundo, o mercado da educação primária, cujas docentes ainda eram em número insuficiente, teria, ao longo dos anos, a ampliação dos seus quadros. De fato, podemos citar a turma de 1941, que foi a sétima a ser formada pela instituição católica: somente naquele ano, dezoito jovens concluíram o curso, sendo que oito delas eram religiosas sacramentinas (*O Lut.*, n. 198, 13/11/1932; n. 200, 27/11/1932; n. 1, 04/01/1942). Por essa época, os presbiterianos, que há muito já atuavam no ensino primário e secundário, passaram também a rivalizar com os católicos no magistério, não só disputando clientes, mas também o apoio municipal, resultando em intensos ataques por parte do sacerdote que moveu contra o educandário protestante uma forte campanha pejorativa.

A campanha depreciativa contra os educandários protestantes

Conforme já desenvolvemos, a fundação da Irmandade das Sacramentinas e a criação do Colégio Santa Teresinha administrado por ela estavam diretamente ligadas ao interesse do bispo D. Carloto Távora em contrapor ao ensino ministrado nos institutos protestantes de Alto Jequitibá, distrito de Manhumirim, e também o de Manhuaçu, cidade vizinha, ambos vinculados ao presbiterianismo.

A atuação de D. Carloto Távora foi de grande importância para a implantação do colégio católico em Manhumirim, seja para alavancar o reconhecimento das instituições católicas, seja, em menor escala, para causar contratempos burocráticos aos interesses protestantes. Contudo, coube ao padre Júlio Maria de Lombaerde travar de fato o embate contra os educandários evangélicos, ação iniciada antes até da existência das Irmãs Sacramentinas ou do Colégio Santa Teresinha.

Padre Lombaerde, por oportuno, alinhou os seus ataques jornalísticos aos momentos de fragilidade que abalaram a instituição de ensino presbiteriana, como na transição de pastores, na forte crise econômica de 1929 e nas mudanças legislativas do campo educacional que foram implementadas na Era Vargas que, com maior rigor, fiscalizava e dificultava o reconhecimento das escolas privadas.

Dessa forma, valendo-se desses períodos de instabilidade, padre Júlio Maria iniciou uma forte campanha de destruição da imagem pública do colégio evangélico. As investidas davam-se por meio dos periódicos locais *Manhumirim* e *O Lutador* e se intensificavam sempre, todos os anos, entre os meses de novembro e fevereiro, período de encerramento do ano letivo, férias, rematrículas e matrículas. Seu objetivo era claro: convencer os pais católicos a não enviar seus filhos para tais educandários que, com menos clientes, acabariam falindo.

De forma geral, padre Júlio Maria apontava que os educandários protestantes possuíam três finalidades específicas: a primeira seria divulgar a instrução, o que seria nobre; a segunda, ganhar dinheiro, o que seria justo; e a terceira, seria espalhar doutrinas, ato que o sacerdote considerava condenável e que, segundo ele,

[...] a terceira finalidade é a que os domina, instiga e sustenta: o que querem é fazer propaganda das doutrinas erradas, - e espalhar o seu nefando protestantismo entre a mocidade católica, - é arrancar-lhes a fé, a moral e inspirar-lhes o ódio a Igreja Católica [...]. Por que eles não se limitam em instruir os filhos dos protestantes, mas procuram sobretudo os filhos dos católicos? (*O Lut.*, n. 7, 06/01/1929).

Com o objetivo de atrair para seus educandários o maior número de alunos possíveis e refutar as acusações do padre Lombaerde, os pastores que representavam o Ginásio Evangélico, como Júlio Nogueira, afirmavam que suas instituições de ensino eram neutras e nelas “não se obriga a consciência de ninguém” (*Manh.*, n. 176, 20/08/1928).¹²⁵

Todavia, para o padre Lombaerde, tal posicionamento era uma inverdade, pois ponderava que a neutralidade era impossível, afinal: “Compreende-se que um protestante ensine a moral protestante – que só existe de nome – como já provei, porém que um protestante ensine a moral [...] católica..., ele que a despreza, vilipêndia e ataca... isso é impossível: é um absurdo!” (*O Lut.*, n. 6, 30/12/1928). Dessa forma, o padre pontuava que

Um filho de protestante, querendo continuar no erro de Lutero, pode receber uma educação protestante, porém um católico que presa a sua fé e a sua religião, não pode receber a educação e a formação dos inimigos de sua alma. Catolicismo e protestantismo, são como o dia e a noite: um exclui o outro. [...]. Como podem, pois, combinar-se estes dois elementos antagonistas? Uma educação católica ministrada por protestante. É absolutamente impossível (*O Lut.*, n. 62, 26/01/1930).

Para embasar suas afirmações sobre o interesse proselitista desses educandários, padre Lombaerde apontava que tais instituições pouco se importavam com os filhos de protestantes, pois “o que querem, o que procuram atrair, são os filhos de católicos” (*O Lut.*, n. 8, 13/01/1929). O padre apontava ainda que o inverso não ocorria, afinal, “vejam, lá, se os protestantes confiam aos católicos a educação dos filhos deles. Por nada no mundo!” (*O Lut.*, n. 55, 14/01/1934). Assim, para o sacerdote, tais educandários eram verdadeiras “armadilhas”, “ratoeiras” bonitas, grandes e bem enfeitadas que, com seus anúncios sedutores, objetivavam pegar os incautos (*O Lut.*, n. 160, 21/02/1932).

Uma prática comum no Ginásio Evangélico de Alto Jequitibá era a de realizar, no início de cada dia de aula, um momento de oração, as chamadas “assembleias”. O reverendo Cícero Siqueira apontava que a instituição seguia a norma que lhe foi traçada: “tolerância a todos os credos, influência cristã em todas as suas atividades” (SIQUEIRA, 1940, p. 15). Por isso, “todos os dias por ocasião das assembleias, faz se ouvir a Palavra de Deus, o canto de um hino e uma súplica sobe ao Senhor” (SIQUEIRA, 1941, p. 15). Essa prática, por certo iniciada com Annibal

¹²⁵ De fato, existem relatos de ex-alunos católicos do Ginásio que apontam que, em algumas ocasiões, sobretudo durante a administração do rev. Cícero Siqueira, foram até incentivados a participarem das missas locais (BOTELHO, 2013, p. 138; QUINTÃO, 2006, p. 81). Contudo, o proselitismo ocorria. Como exemplo, citamos o caso da aluna Jane Faria Scherrer, que estudou na instituição de 1942 a 1957, filha de pai católico e mãe presbiteriana. Jane Scherrer relata que até os 12 anos frequentava a ICAR e participava das procissões, catecismo e corações. Entretanto, estudando no Colégio Evangélico, participando das assembleias, convivendo com colegas e amigos protestantes, converteu-se ao presbiterianismo aos 14 anos (BALMANT et al., 2016, p. 151-152).

Nóra, era duramente atacada pelo padre Júlio Maria, que a considerava um meio de atrair prosélitos, pois

Os alunos são obrigados, ou pelo menos convidados às orações rituais do protestantismo, à leitura da Bíblia protestante, às explicações protestantes da mesma, à assistência, enfim do culto protestante. Donde resulta, [...] saem imbuídos dos erros protestantes e, renegam a fé dos seus pais ou tornam-se de todos indiferentes, o que é quase um mal igual. [...]. Não digam que deixam a liberdade aos alunos! Tal liberdade não existe (*O Lut.*, n. 6, 30/12/1928).

Em algumas situações, o padre Júlio Maria chegou a acusar o diretor do Ginásio de proibir “rigorosamente à assistência à minha pregação, aos próprios alunos católicos”. Relatou ainda que os alunos católicos “são convidados a assistir o culto protestante, e não assistindo são castigados indiretamente, pela privação de certos privilégios e concessões” (*O Lut.*, n. 29, 09/06/1929).

Paralelamente às acusações da ocorrência de atos com intuito proselitista que atentavam contra a pretensa “neutralidade” defendida pelos pastores, padre Lombaerde moldava ainda seu discurso aos dos bispos em geral que, desde a implantação da República, defendiam a máxima que o Estado poderia até ser laico, mas a nação era católica. Assim, catolicismo era “sinônimo” de nacionalidade e, em última instância, apoiar instituições protestantes seria um crime de “lesa-pátria”, pois, similar ao “Cavalo de Tróia”, esses institutos de educação eram instrumentos do americanismo. Ou seja, os norte-americanos, movidos por uma extraordinária “fome geográfica”, valiam-se de subterfúgios para “infiltrar no Brasil a desunião, a discórdia religiosa” e, então, chegar na “desunião política” (*O Lut.*, n. 9, 20/01/1929; n. 10, 27/01/1929; n. 14, 24/02/1929). Desse modo, padre Júlio orientava aos fiéis:

Sejamos católicos e sejamos brasileiros. Católicos, conservemos a nossa fé, [...], brasileiros, zelemos a independência de nossa pátria [...]. Proteger de alguma forma a doutrina protestante, é um crime contra a fé, é uma traição a nossa pátria. [...]. Católicos, retirai imediatamente os vossos filhos dos Ginásios protestantes de Jequitibá e Manhauçu, que nada tem de colégios, mas são antros de perdição para a fé dos vossos filhos, viveiros de discórdia e centros de dominação americana (*O Lut.*, n. 9, 20/01/1929).

Ciente de que tais argumentos pudessem soar abstratos demais para seus leitores, Lombaerde também atacava diretamente o Ginásio Evangélico, explorando e expondo, pelas páginas dos periódicos locais, diversos escândalos relacionados à instituição presbiteriana, como casos de assédio, a exemplo da “mocinha cozinheira, que em troca do feijão que cozinhava, recebeu a panela na cara, e outra coisa, que não se diz” (*Manh.*, n. 176, 20/08/1928). Ou ainda, agressões e relacionamentos amorosos entre alunos, e até a fuga de uma professora que desapareceu “logo depois... dos cartazes difamatórios espalhados nas ruas de Jequitibá” (*O Lut.*, n. 28, 02/06/1929; n. 29, 09/06/1929). Enfim, padre Lombaerde aconselhava aos pais a

fugir de “tais casas protestantes de educação”, pois, segundo ele, eram “simplesmente casas de prostituição: prostituição da inteligência, do coração, da alma, senão, do corpo, como o *Lutador* já tem citado casos” (*O Lut.*, n. 62, 26/01/1930).

Além de colocar em descrédito os valores morais do Ginásio Evangélico, o padre também tentou inculcar nos pais católicos, que insistiam em enviar seus filhos para lá, o medo escatológico, ligado à condenação das almas e a castigos divinos, pois “confiar filhos a mestres protestantes, é pô-los no caminho direto da condenação eterna [...]. É matar espiritualmente os próprios filhos! Pais, pais, católicos, não sede os assassinos da alma dos vossos filhos. Deus há de pedir-vos conta destas almas!” (*O Lut.*, n. 6, 30/12/1928).

Para o padre Lombaerde, “nenhum filho de católico deve continuar a frequentar o colégio protestante de Jequitibá”, pois tal ação “seria um crime que Deus poderia castigar”. Afinal, enviá-los para essa instituição configurava-se como “quase uma renegação da religião católica” (*O Lut.*, n. 7, 06/01/1929). Admoestar os fiéis a não enviarem seus filhos para o educandário protestante, por si só, não era suficiente. Era preciso dar opções aos pais e, por isso, padre Júlio Maria indicava “colégios melhores, superiores a tais casas de perdição da fé”, como diversos internatos localizados na região da Zona da Mata, em cidades, como: Carangola, Juiz de Fora e Leopoldina. Desse modo, “os ricos podem mandar seus filhos para estes internatos e os pobres podem mandá-los para as escolas públicas, que são todas de orientação católica” (*O Lut.*, n. 7, 06/01/1929).

Em último caso, padre Lombaerde considerava ainda que seria melhor ficar sem instrução por um tempo, pois “antes a ignorância que a perversão e a revolta! Retirai os vossos filhos... Estamos em férias... É tempo oportuno de agir” (*O Lut.*, n. 8, 13/01/1929). Portanto, o objetivo do padre Júlio Maria e de seus superiores era bem definido: “temos de fechar os Colégios protestantes de Jequitibá e de Manhauçu – dois antros de perdição da fé. Fechá-los, é a vontade decidida de toda a população católica, e esta vontade há de impor-se” (*O Lut.*, n. 11, 03/02/1929). E, assim, conclamava: “Guerra aos Colégios Evangélicos” (*O Lut.*, n. 12, 10/02/1929).

De certa forma, o sacerdote Júlio Maria, ao atacar as instituições protestantes, agia dentro dos parâmetros do catolicismo do período, afinal, os ginásios de Alto Jequitibá e de Manhauçu eram marcos identitários do presbiterianismo local. Dessa forma, esses educandários possuíam um potencial de propagação de concepções evangélicas que superava em muito o raio

de ação das Igrejas, que, apesar de receberem “visitantes” de outras denominações que por vezes se convertiam, o potencial proselitista era menor.

Já o Ginásio atraía uma clientela vasta e diversificada, pois listavam entre os discentes crianças e adolescentes de diversas regiões do país e grande parte deles era de famílias católicas. Esses alunos dificilmente seriam autorizados por seus progenitores a tomarem parte de um culto realizado em templo protestante, mas, ao se tratar de fornecer uma educação de qualidade, mesmo que em um colégio confessional, os pais se mostravam menos resistentes.

A estratégia utilizada pelo padre Lombaerde para atacar a imagem pública do Colégio Evangélico, por certo, deu resultado. Muitos católicos retiraram seus filhos da instituição presbiteriana. Contudo, a dificuldade logística de internar filhos em instituições católicas de outras cidades persistia e era custoso. Até que, em janeiro de 1930, o sacerdote informou aos seus leitores uma solução parcial desta questão, pois: “Para as meninas, o problema está resolvido. Temos em Manhumirim, o novo Colégio Santa Teresinha, sob a competente e sábia direção das Professoras Sacramentinas de Nossa Senhora. Quanto aos meninos e rapazes, espero fundar brevemente um colégio” (*O Lut.*, n. 62, 26/01/1930).¹²⁶

Os ataques movidos pelo padre Júlio Maria persistiram. No entanto, seu objetivo de fechar o colégio de Alto Jequitibá não foi alcançado, sobretudo, devido à atuação do Rev. Cícero Siqueira, que assumiu a direção do educandário e adotou uma estratégia diferente das utilizadas pelos seus antecessores. Primeiro, envolvendo-se menos na polêmica jornalista travada nos periódicos, pois foram poucos os momentos em que replicava as acusações do sacerdote. Assim, as questões tinham curta sobrevida. Segundo, aproximou-se da parcela da elite de Manhumirim que rompeu com o padre Lombaerde, como fazendeiros, comerciantes e políticos ligados à maçonaria. Dessa forma, o reverendo obteve apoio financeiro e político em vários momentos de convulsão.

Doravante, as disputas entre católicos e protestantes em Manhumirim, relacionadas ao campo de ensino, passaram a ser pautadas, em sua maior parte, em questões legislativas e na obtenção de verbas públicas, as subvenções.

¹²⁶ Em alguns artigos de *O Lutador*, padre Lombaerde comemorou os resultados de sua investida contra o colégio considerado por ele como rival: “Os amigos protestantes estão chorosos pela publicação dos artigos desmascarando a perfídia americana, escondida sob a capa dos Colégios protestantes. Perderam bastantes alunos [...]” (*O Lut.*, n. 14, 24/02/1929). Ou ainda: “Felizmente os pais católicos começam a compreender o seu dever e vão retirando os filhos destas casas de perdição” (*O Lut.*, n. 177, 19/06/1932).

A disputa pelas subvenções municipais

Cícero Siqueira chegou em Alto Jequitibá em agosto de 1929. Dois meses depois, ocorreria o famoso início da Crise de 1929, com a “quebra da Bolsa de Valores de Nova York”. Em nível local, Manhumirim, que se estabelecia como uma “cidade comercial”, foi muito impactada, pois a queda no preço do café, produto que era o sustentáculo econômico de toda a região, levou à falência não só os produtores rurais, mas, junto com eles, o comércio local e grande parte dos pequenos estabelecimentos bancários privados que existiam na cidade (BARBOSA, 2009, p. 113-114).

Tanto a Igreja Presbiteriana quanto o Ginásio ligado a ela enfrentavam uma profunda crise, tendo em vista que parte significativa dos fiéis era de cafeicultores que, nesse período de retração econômica, diminuíram o dízimo e deixaram de matricular seus filhos, de forma que o alunado do colégio foi de 168 discentes, em 1929, para 55, no início de 1930 (SATHLER et al., 1991, p. 139-141; QUINTÃO, 2006, p. 73; SIQUEIRA, 1929, p. 12).

Nesse contexto, o diretor indicado pelo Mackenzie que, desde 1928, estava à frente da instituição, retirou-se. O contrato administrativo com o Mackenzie foi rompido e a Igreja local assumiu novamente a administração do Ginásio. Contudo, muitos membros influentes da Igreja entendiam que, naquele momento, seria melhor fechar a instituição de ensino, que não dava lucros e ainda causava “prejuízos morais” à Igreja.

Enfim, o pastor Cícero Siqueira, ao descrever o estado financeiro da Igreja, apontou que as perspectivas não eram boas, pois “tivemos um ano de crise tremenda”, e ao tratar especificamente do Ginásio, o pastor apontou que, apesar do seu potencial, ele tem sido como um “elefante branco da fabula”. Ainda assim, por mandato especial da Assembleia Geral da Igreja, pastor Siqueira assumiu sua direção e, ao ter esse contato mais próximo com a instituição que doravante gerenciaria, verificou que ela estava

Combalida moral e materialmente. A sua última direção, digamos de passagem, afrouxara tanto a disciplina, que por parte de muitos pais havia uma certa prevenção contra o Ginásio que se dizia evangélico, e a esse fato aliava-se uma campanha ingrata e tendenciosa do inimigo comum, de modo que tínhamos diante de nós uma perspectiva pouco lisonjeira (SIQUEIRA, 1930, p. 16-18).

Diante dessa situação, muitos docentes deixaram Alto Jequitibá em busca de melhor alocação em centros maiores, o que, além do número baixo de matrículas, ocasionou um novo problema: a falta de professores. Assim, duas questões precisavam ser sanadas: primeiro, aumentar o número de alunos e, por conseguinte, a arrecadação. Segundo, fornecer condições mínimas para que os professores continuassem a trabalhar.

Pastor Cícero Siqueira passou a percorrer a região, instando aos fazendeiros que matriculassem novamente seus filhos, de forma que articulou um duplo acordo: primeiro, com os progenitores, aceitando receber parte da mensalidade de seus filhos em gêneros alimentícios, como cereais. Segundo, convencendo os docentes a receber parte de seus proventos em gêneros alimentícios e outra parte em espécie (SATHLER et al., 1991, p. 142; QUINTÃO, 2006, p. 77; BARBOSA, 2009, p. 114; HERINGER, 1985, s./p.).

Outra iniciativa tomada pelo pastor Cícero foi a de criar, entre os membros mais afortunados da Igreja, “uma sociedade mantenedora do Ginásio”, de forma a conseguir arrecadar donativos, que seriam investidos na reforma do espaço e na compra de móveis e utensílios diversos, como os da cozinha, que “já eram imprestáveis”. Essas ações repercutiram, ainda em 1930, no aumento do número de matrículas, que se elevou a 107 alunos (SIQUEIRA, 1930, p. 18).

Superados os entraves iniciais ocasionados pela crise financeira, pela má gestão anterior e ainda pelos ataques depreciativos do pároco local, um novo obstáculo se impôs, dessa vez, ocasionado pelas mudanças legislativas ocorridas no campo educacional do país, no início da Era Vargas. Ainda em novembro de 1930, foi criado o Ministério dos Negócios da Educação e Saúde Pública, assumindo os assuntos relativos à educação do país, que antes estavam a cargo do Departamento Nacional de Ensino, ligado ao Ministério da Justiça. Em 1931, ocorreu a famosa reforma do ensino secundário, implementada pelo ministro Francisco Campos.

Com tal reforma, o curso secundário foi dividido em dois ciclos: o Ginásial (5 anos) e o Complementar (2 anos). Foram estabelecidas ainda numerosas exigências relacionadas a questões materiais e pedagógicas, além de ter sido implantado um sistema de vigilância escolar, por meio de inspetores regionais, nomeados pelo presidente da República, mas que não oneravam o tesouro, pois cabia às instituições depositar antecipadamente os encargos da inspeção. Enfim, os Ginásios deveriam ter ainda laboratórios de Física, Química e História Natural, dentro das normas oficiais, além de possuírem uma praça de esportes, voltada para a Educação Física (SIQUEIRA, 1996, p. 23-24).

Devido às novas exigências legais, muitos ginásios faliram, e o de Alto Jequitibá quase foi um deles, conforme asseverou o reverendo Cícero Siqueira, ao relatar que, “com a nova reforma do ensino o Curso Ginásial esteve prestes a naufragar”, pois o Governo, “além das muitas exigências do decreto, extinguiu o regime de bancas oficiais e criou a inspeção prévia e

taxou tal inspeção em 12 contos anuais. Vimos cerrarem-se as portas do nosso estabelecimento por falta de recursos” (SIQUEIRA, 1931, p. 17-18).

O Ginásio obteve uma inspeção preliminar condicional em setembro de 1931. Contudo, deveria atender às exigências legais, para poder funcionar, de forma provisória, sob inspeção preliminar. Decorrido o tempo estipulado, dependendo do êxito ou não, a licença seria revogada ou receberia de fato a inspeção permanente. Munido dessa autorização provisória, o reverendo Cícero Siqueira procurou aproximar-se cada vez mais da elite econômica e política de Manhumirim. Dessa forma, no início de 1932, passou a percorrer a região em busca de arrecadar donativos para investir no Ginásio. Também criou um “Livro de Ouro”, no qual seria relacionado o nome dos doadores. De acordo com a doação, o contribuinte seria inscrito em diferentes categorias atreladas ao valor dispendido. Dessa forma, na categoria de “patrono” estavam os que doassem 1 conto de réis; “benemérito”, os que doassem 500 mil réis; “benfeitores”, os que doassem 200 mil réis; “amigo”, 100 mil réis; e “coadjuvante”, sem quantia estipulada. A estratégia surtiu o efeito esperado. Cabe ressaltar que, além do prefeito, Dr. Alfredo Lima, que doou um conto de réis, portanto, patrono, listavam-se ainda, entre beneméritos e coadjuvantes, nove católicos, alguns deles ex-correligionários do padre Júlio Maria (SIQUEIRA, 1996, p. 24-25; SATHLER et al., 1991, p. 141).

Uma vez capitalizado, o reverendo atuou em duas frentes: primeiro, montar os laboratórios solicitados; segundo, criar uma praça de esportes. Apesar das dificuldades, a questão dos laboratórios foi rapidamente superada, pois, para o de Química, pastor Cícero comprou os produtos de uma farmácia que havia falido em uma cidade vizinha, e o que faltou, adquiriu no Rio de Janeiro. Já para o de História Natural, o pastor contou com a ajuda de um professor da instituição, que realizou a coleta de amostras de minerais da região e que, por possuir também conhecimentos de Taxidermia, embalsamou pequenas aves e animais locais (SIQUEIRA, 1996, p. 25). Contudo, para instalar uma praça de esportes, era necessário espaço, algo que não dispunham, pois, o pátio do Colégio era pequeno.

O espaço físico do Ginásio era limitado e com poucas possibilidades de ampliação, pois o prédio do externato localizava-se entre a rua principal do distrito e o leito da ferrovia. Já o internato, estava do lado oposto, situado entre a rua principal e o rio Jequitibá, que se distanciava cerca de 30 metros da estrutura. A solução encontrada pelo pastor foi a de se entender com os vizinhos e mudar o leito do rio, afastando-o (SIQUEIRA, 1996, p. 26). Sem maiores oposições, abriram um desvio, retiraram a terra e traçaram um novo canal. Todavia, o novo curso ficou

raso e a água ficou acumulada no local ampliado. Por isso, foi realizada uma nova intervenção, algumas rochas foram dinamitadas, o leito foi aprofundado e o objetivo foi alcançado.

A praça de esportes ficou pronta em meados de 1933, mas sua inauguração ocorreu durante a tradicional festa da “Semana da Pátria” que, naquele ano, arrecadou cerca de 7 contos de réis, valor que foi reinvestido nas obras do Ginásio (SIQUEIRA, *Bol.*, n. 154, 20/08/1933; n. 157, 10/09/1933; n. 158, 17/09/1933). O evento foi prestigiado ainda pelo prefeito de Manhumirim, o que lhe rendeu críticas nas páginas de *O Lutador*.¹²⁷

Sem maiores embaraços, decorridos os dois anos de inspeção preliminar, em 14 de junho de 1934, o Ginásio passou à inspeção permanente por meio do decreto do governo federal nº 24.334 e, em novembro de 1942, foi autorizado pelo governo a funcionar como Colégio, oferecendo os cursos Clássico e Científico (SIQUEIRA, 1934, p. 21-22; SIQUEIRA, 1996, p. 27).¹²⁸

Em março de 1933, por meio do jornal interno da Igreja, o pastor Cícero iniciou aos presbiterianos mais uma nova investida no campo educacional: a criação de uma Escola Normal, anexa ao Ginásio, cuja oficialização já havia sido requerida junto ao Governo do Estado. Siqueira acrescentou ainda que esse empreendimento seria uma ótima oportunidade para as moças se prepararem para o magistério (SIQUEIRA, *Bol.*, n. 134, 19/03/1933).

Na ocasião, Manhumirim, sede do município, já possuía uma Escola Normal, contudo, era confessional, católica, o que inviabilizava a matrícula de jovens protestantes. Em outubro

¹²⁷ No artigo intitulado “Uma festa escandalosa”, publicado em 17 de setembro, foi censurada não só a participação do prefeito e outras autoridades locais, mas a realização da festa em si, haja vista que Olegário Maciel, presidente mineiro, havia falecido dois dias antes do evento e que, por esse motivo, o Governo havia decretado luto estadual de três dias (*O Lut.*, n. 38, 17/09/1933). Alfredo Lima, por sua vez, ao tomar conhecimento do texto, no mesmo dia, publicou uma réplica, valendo-se do mesmo título. O prefeito justificou que a festa era tradicional, comemorada todos os anos, de forma que não era mais possível adiar a data e, além do mais, o chefe do Governo Provisório havia publicado um decreto que suspendia o luto oficial por 24 horas, para que se pudesse realizar as tradicionais cerimônias cívicas do 07 de setembro. O prefeito eximiu-se ainda das acusações de defender o protestantismo, se intitulou católico, mas que, como prefeito de todos, respeitava todas as religiões e se aproximava daqueles que, como ele, buscavam o engrandecimento material e moral do município (*Manh.*, n. 407, 17/09/1933).

¹²⁸ Assim como em Manhumirim, no distrito de Jequitibá, a Igreja Católica e a Igreja Presbiteriana também disputavam a ocupação física do espaço. Todavia, em Jequitibá, os presbiterianos possuíam vantagem, pois, apesar de seu templo não estar propriamente instalado na principal rua do lugarejo, e sim em uma elevação próxima, a Casa Pastoral e os prédios do Ginásio e Escola Normal, como os internatos e externatos e o pavilhão que sediava as festas da igreja e do educandário, ocupavam os dois lados da pequena avenida. Além disso, os presbiterianos, ao longo dos anos, valeram-se de uma estratégia que objetivava “fixar” os docentes do Colégio, de forma que cediam a eles casas para habitarem. Assim, a Igreja adotava uma política de aquisição sistemática de casas, algumas delas na avenida. Em nível de exemplo, já em 1926, afora a casa do zelador do templo, os presbiterianos possuíam, na avenida principal, “2 casas lado esquerdo” e “3 casas lado direito” (NÓRA, 1926, p. 9). Contudo, a Igreja Católica também possuía imóveis bem localizados, afinal a capela local estava localizada em uma importante extremidade da rua principal, ao lado da Estação ferroviária (QUINTÃO, 2006, p. 120; SIQUEIRA, 1996, p. 33; SIQUEIRA, 1936, p. 19).

de 1933, o reverendo Cícero Siqueira obteve o direito à fiscalização provisória, com a nomeação de um inspetor.

Atendidas às necessidades preliminares, a Escola Normal começou a funcionar entre 1933 e 1934. Todavia, o Governo Mineiro recusava-se a dar à nova instituição o reconhecimento oficial (equiparação), causando empecilhos ao registro dos diplomas junto à Secretaria do Estado e, por conseguinte, à atuação das docentes (SIQUEIRA, *Bol.*, n. 161, 08/10/1933; SIQUEIRA, 1996, p. 36-37). Em diversas ocasiões, ao longo dos anos, o pastor Cícero Siqueira denunciou que, apesar de terem obtido a fiscalização permanente, o que já validava os diplomas, a equiparação, que só foi obtida de fato em 1963, enfrentava resistências.

Assim, em 1935, pastor Cícero Siqueira apontou que a Escola Normal, apesar de ter “preenchido todos os requisitos legais, ainda não pode ser equiparada, porque seus inimigos têm feito de tudo para obstar que gozemos daquilo que temos direito líquido e certo” (SIQUEIRA, 1935, p. 16-17). Em 1936, o pastor apontou que os ditames legais foram cumpridos, mas a equiparação não foi obtida, pois “infelizmente ainda atravessamos em nosso país uma época em que os protestantes não podem receber justiça, embora tenham razão e direito” (SIQUEIRA, 1936, p. 20-21). E uma vez mais, em 1937, apontou que “contra a sua equiparação continua na estacada os homens de vestes pretas” (SIQUEIRA, 1937, p. 14).

Na concepção do pastor Cícero e de alguns autores, o principal motivador dos “embaraços” foi a forte influência de D. Carloto Távora, em primeiro momento, e do episcopado mineiro como um todo, junto ao Governador do Estado, que agiam para impedir o reconhecimento oficial dos institutos protestantes (AZZI, 1991, p. 198; SIQUEIRA, 1996, p. 37).

Já para o padre Júlio Maria, que explorava o insucesso da investida protestante, a negativa governamental possuía outras motivações, pois, na sua concepção, apesar do grande apoio obtido pelos protestantes junto às autoridades municipais, as condições físicas e pedagógicas da “pretensa Escola Normal” eram precárias. E apontou que,

[...] sob a alta proteção e com apoio financeiro da Câmara Municipal de Manhumirim, recorreram ao então Presidente de Minas, Dr. Olegário Maciel, este negou-lhes toda a esperança, não permitindo a fiscalização. Tendo falecido o Dr. Olegário Maciel, o Dr. Alfredo Lima fez questão de honra que tal Escola Normal se organizasse para melhor combater a influência católica da Escola Normal das Religiosas de Manhumirim. Retirou ou recusou a pagar ao Colégio Sta. Therezinha a verba orçada por seu antecessor, Dr. Nelson, para mais eficazmente, poder ajudar a organização de uma Escola Normal protestante em Jequitibá. Deste modo procurou prejudicar à Escola Normal da cidade, para favorecer uma outra, de caráter totalmente protestante, num arraial dependente de Manhumirim, como é Jequitibá [...]. Aliás, é de

conhecimento público, que tudo lá vai de encontro as leis fundamentais da instrução pública. Consta, outrossim, que os cursos da referida Escola Normal são unidos aos cursos do Ginásio, e que cada um, além de possuir um professorado sem competência, não tem disciplina, nem sequer orientação pedagógica. [...]. O que é mais triste, o que é para lamentar, é que haja ainda católicos, que tenham a triste coragem de confiar seus filhos a tais educandários, [...] católicos apenas de nome, os quais por interesse ou simplesmente para adular o chefe, vendem a alma de seus filhos [...] (*O Lut.*, n. 60, 18/02/1934).

Pelo texto publicado em *O Lutador*, depreende-se que católicos e protestantes, ao tratarmos do campo educacional, disputavam não somente alunos e alunas, mas também as subvenções municipais. Apesar de a Escola Normal evangélica ser mais nova que a Escola Normal católica, o Ginásio Evangélico foi fundado antes que o Colégio Santa Teresinha e, por isso, já recebia subvenção municipal há algum tempo. Conforme já aludimos, o colégio católico, em sua implantação, contou com apoio pessoal do prefeito Alfredo Lima, contudo, menos de um ano após a inauguração, o prefeito e o padre romperam relações e, como era de se esperar, a instituição católica não foi subvencionada.

Nesse ínterim, os protestantes, representados pelo bem articulado rev. Cícero Siqueira, aproximaram-se mais das lideranças políticas da cidade, a maioria de maçons que, naquele momento, fizeram oposição ao padre Lombaerde. Esse grupo influente passou a prestigiar o educandário protestante, por meio de verbas públicas ou matriculando nelas seus filhos e filhas, ação esta que era duramente repreendida pelo sacerdote (*O Lut.*, n. 55, 14/01/1934).

A situação adversa aos católicos obteve uma brusca, porém momentânea, reviravolta em 1931, quando, em ação arquitetada pelo padre Júlio Maria, o prefeito Alfredo Lima foi removido do seu posto. O novo prefeito, solidário ao sacerdote, junto ao Conselho Municipal, tomou a seguinte resolução: “ao Colégio Santa Theresinha foi concedida a subvenção de 3:000\$000, em vista da boa matrícula e frequência que tem este estabelecimento de instrução”. Contudo, o novo prefeito também foi imparcial, pois: “Ao Ginásio evangélico de Jequitibá, continua a ser mantida a subvenção de 3:000\$000” (*O Lut.*, n. 64, 18/03/1934).

Todavia, ocorreu uma nova mudança administrativa, pois Alfredo Lima foi reempossado no cargo de prefeito no início de 1932 e deixou de subvencionar o Colégio Santa Teresinha, causando grande indignação ao padre Lombaerde que, em um artigo polêmico, indagou a autoridade municipal:

Quando e em que reunião do Conselho foi retirada esta verba? [...]. E se tal subvenção caducou por si, por não ter sido renovada, como é que não caducou a subvenção protestante, [...]? [...]. Logo, a tal subvenção foi votada e não retirada, mas, detida injustamente por V. S., que paga, e até adiantado, ao Ginásio protestante, e por ódio à Religião, recusa pagar ao Colégio Católico. [...]. A população é católica, são, pois, os católicos que pagam impostos em quantia muito superior aos poucos protestantes que aqui existem, não seria razoável que tais católicos pudessem mandar as suas filhas para um colégio católico, em vez de manda-las para um instituto protestante? [...]. Se ambas as subvenções caíssem, nada diríamos, mas que a subvenção ao Colégio

Católico caia e que permaneça a do Ginásio protestante, é uma contradição que revolta a consciência e denota publicamente [...] que o Dr. Alfredo Lima é um inimigo da Religião [...]. [...] O Sr. Alfredo Lima devia lembrar-se que não é o dono, mas sim o administrador dos bens do Município. Ou então considera ele Manhumirim como fazenda própria e os habitantes como simples meeiros? (*O Lut.*, n. 64, 18/03/1934).

Para além da evidente acusação de partidarismo, padre Lombaerde tentava generalizar o motivo do não subvencionamento do Colégio Católico, colocando o prefeito como “inimigo da religião católica”. Dessa forma, indispunha contra ele os fiéis em geral, quando, na verdade, o motivo de tal indisposição, por certo, tinha caráter individual, pessoal. Ou seja: o prefeito que, apesar de maçom, considerava-se católico, não nutria inimizade contra a religião católica, mas sim contra seu líder local, o padre Júlio Maria de Lombaerde.

O padre Lombaerde acusava ainda Dr. Alfredo Lima de ser um gestor incoerente com a lógica da “maioria”, afinal desconsiderava o fato que a maior parte dos contribuintes municipais era católica. Além disso, taxava o prefeito de ser patrimonialista, pois “limitava” com interesses privados (rachas políticos e questões religiosas) a abrangência dos interesses públicos (expansão do ensino).

No entendimento do padre Lombaerde, as decisões do prefeito estavam atreladas à questão religiosa que dividia a cidade entre católicos militantes, maçons e protestantes, pois ao tratar do assunto em outra ocasião lembrou que

Uns cinco anos atrás o Vigário de Manhumirim fundou uma Escola Normal, na cidade, para facilitar e ampliar a instrução e educação de meninas e mocinhas. Era de certo uma alavanca poderosa de progresso, que os homens sinceros e progressistas aplaudiram, mas que os protestantes, maçons e comunistas viram com maus olhos. [...] e para combater a Escola Católica, resolveram fundar a Escola Normal protestante, pertinho da nossa, no distrito de Jequitibá. Trabalharam, suaram, fizeram propaganda, fabricaram documentos, angariaram proteções, correram a Belo Horizonte, meteram a trombeta maçônica nos quatro cantos da Zona, agitaram o triangulo, pintaram os três pontinhos, bateram a colher no avental de pele de bode, que serve de rufo, e nada conseguiram. Vieram fiscais, técnicos, professores e depois de terem examinado a bodega enfeitada, menearam a cabeça, dizendo: - É impossível! Nunca tal bodega poderá ser equiparada; ali há falta de tudo: local, material, ordem, capacidade, organização, sinceridade, etc. Mas não perderam o ânimo; os comunistas são teimosos... desvendadas as mentiras, descobertas as falsidades, tal falsa Escola Normal continuou a fazer propaganda e exames finais, a espalhar diplomas e anéis de normalistas, como se fosse uma autêntica Escola Normal... e tudo isso sob o olhar do prefeito, das autoridades locais [...]. As alunas de tal escola mandaram registrar os seus diplomas na Secretaria de Instrução, que respondeu que tais diplomas não valiam e de nenhum modo podiam ser registrados (*O Lut.*, n. 7, 14/02/1937).

De forma provocativa, o sacerdote Lombaerde também questionou a atitude do prefeito de permitir, mesmo depois de comprovadas as irregularidades, que o referido educandário continuasse fazendo propaganda no jornal da Câmara, afinal, essa atitude dava caução ao instituto protestante e, ao mesmo tempo, ludibriava o povo,

[...] fazendo-lhe acreditar que tais moças que ali estudam são normalistas diplomadas, quando todos sabem que tais diplomas nada valem, que seus anéis de professoras são uma grotesca pilhéria, pois tal Escola Normal nunca foi equiparada, e, no dizer de todos os fiscais, nunca o poderá ser [...]. Por que enganar assim os pais? Por que ocasionar a eles um desperdício pesado fazendo-os pagarem pensão, exames, etc., quando tudo isso é sem valor? Imaginem tal Escola Normal, para a prefeitura poder dar-lhe uma subvenção de 3 contos de réis, como a que já dispndia com o Ginásio, o que atinge um auxílio de 6 contos de réis, sustentando a propaganda protestante e ajudando a obra da perversão do nosso povo católico. Que significa tanto desperdício? (*O Lut.*, n. 7, 14/02/1937).

Para além da questão do auxílio financeiro, o que mais incomodava Lombaerde é que o referido apoio às instituições protestantes impactava diretamente na questão religiosa, pois “sustentava a propaganda protestante”. Assim, conforme demonstramos no quarto capítulo, da mesma forma que o padre Júlio Maria era taxado, por seus opositores, de politiqueiro, ele também evidenciava o envolvimento do pastor presbiteriano com os líderes políticos locais, obtendo, dessa forma, subvenções, indicações de alunos e até nomeação de professoras protestantes em detrimento de docentes católicas (MIRANDA, 1957, p. 365). Desse modo, em tons de escárnio, o sacerdote zombava da proximidade e da adulação que o pastor presbiteriano fazia ao prefeito, em seus escritos. Nas palavras do padre:

O Cícero termina, com o turbulo na mão, incensando o Dr. Alfredo Lima. É um dever para ele. Muito deve ao Sr. Prefeito de Manhumirim, de quem recebe apoio, dinheiro, recomendações, alunos, etc. [...]. Eis, pois o nosso Cícero, de joelhos em terra, fronte inclinada até a poeira, entre duas prostrações, levantando o turbulo fumegante de incenso, farinha e rapadura, incensando o ilustre Prefeito [...]. E o Cícero a chorar de compunção, inclinando-se, endireitando-se, de olhos lacrimosos, recitando o novo “Padre Nosso” por ele composto: Pai nosso que estás na Prefeitura, Adulado seja o teu nome, Venha a nós o teu cobre, Seja feita a vontade de Lutero, Assim na terra como no inferno, O cobre do Município dá-nos hoje, Perdoa-nos a nossa hipocrisia; Embora nós não a perdoamos a ninguém, E não deixeis o Pastor cair na miséria, mas livra-nos da pena do Barbudo. Amém (*O Lut.*, n. 65, 25/03/1934).

Por meio do *corpus* documental levantado nesta tese, não foi possível identificar como se resolveu de fato a questão das subvenções municipais. Mediante as informações preservadas nos artigos de *O Lutador*, subentende-se que a subvenção ao colégio católico foi iniciada em 1931, pelo prefeito Dr. Nelson César, e, ao que parece, não teve prosseguimento pelo seu sucessor, Dr. Alfredo Lima, ao menos até 1934. Todavia, no decorrer de 1934, o prefeito Alfredo Lima, que naquele período visava obter apoio para disputar uma vaga na Constituinte estadual, reaproximou-se do padre Lombaerde e, na ocasião, visitou as instituições católicas da cidade. O Colégio Santa Teresinha fez parte do roteiro, o que nos leva a acreditar que, daquele momento em diante, a subvenção foi reestabelecida.

Em 1935, assumiu a prefeitura Manoel Nunes da Rosa, que também listava entre os opositores do padre Júlio Maria de Lombaerde, embora mais moderado que Alfredo Lima. A política de proximidade com os protestantes permaneceu, a exemplo do prefeito prestigiar com

sua presença os eventos no Ginásio Evangélico de Alto Jequitibá (*Manh.*, n. 645, 16/10/1938), ao passo que evitava comparecer nos eventos católicos, como a inauguração do Hospital e Asilo São Vicente de Paula, realizada em 15 de novembro de 1939, cinquentenário da República (*O Lut.*, n. 49, 03/12/1939), ou ainda na inauguração do Ginásio Pio XI, ocorrida em 15 de março de 1941, aniversário da cidade (*O Lut.*, n. 14, 06/04/1941).

Cel. Manduca, como era conhecido o prefeito, sustentou ainda, por anos, um embargo da prefeitura em relação ao colégio católico, que impedia que o educandário construísse um muro na frente do pátio de recreio, querendo passar nas proximidades do colégio uma rua. A situação foi judicializada, e só foi resolvida de fato em 1945, pois a queda de Vargas provocou mudanças nas lideranças municipais, de forma que o juiz de Direito da Comarca, Dr. Ariosto Guarinello, ao assumir provisoriamente a prefeitura, autorizou que as Irmãs Sacramentinas finalizassem a construção do muro, pondo fim também na “velha questão”. Todavia, nessa ocasião, padre Lombaerde já havia falecido (*O Lut.*, n. 16, 20/04/1941; n. 45-46, 16/12/1945).

Contudo, ao tratarmos especificamente do apoio financeiro, o prefeito Cel. Manduca foi imparcial, pois, em 1938, ao discorrer sobre sua atuação no campo educacional, relatou que, além de elevar de 13 para 26 o número das escolas mistas municipais, manteve “a subvenção de 3:000\$ anuais à Escola Normal S. Teresinha desta cidade, e ao Ginásio Evangélico de Alto Jequitibá, distrito de Presidente Soares, deste município” (*Manh.*, n. 647, 30/10/1938).

A importância de se investir nas instituições de educação católica, sobretudo para o público feminino, já está colocada. Contudo, D. Carloto Távora e os bispos brasileiros em geral queriam sanar um problema antigo da Igreja Católica no Brasil, que era a carência de padres. Por isso, investiram também na fundação de Seminários, instituições que visavam o recrutamento e a formação de futuros quadros da Igreja. Afinal, era urgente formar um contingente nativo de padres leais à autoridade episcopal e aos ditames da Santa Sé (MICELI, 2009, p. 152-153).

O Instituto dos Padres Sacramentinos de Nossa Senhora

Para alguns autores, como Nóra (1966) e Sathler (1991 et al.), o principal motivo que moveu o bispo D. Carloto Távora a estabelecer o padre Júlio Maria de Lombaerde como cura e, depois, como pároco, em Manhumirim, foi o de confrontar o protestantismo local, principalmente o presbiteriano. De certo, a expansão do protestantismo em sua diocese muito inquietava o bispo, mas o que de fato motivou a aproximação do prelado com o padre missionário, que até aquele momento atuava no norte do país, foi a existência de um interesse

comum, que seria fundar um instituto para formar novos sacerdotes, afinal, o quadro de padres em relação ao número de habitantes do país mostrava-se deficitário desde o Império (MICELI, 2009, p. 150; SIMÕES, 2008, p. 8).

Contudo, concordamos em parte com os autores citados, pois, apesar da chegada do padre Lombaerde em Manhumirim não estar diretamente relacionada ao protestantismo local, e sim à fundação do Instituto Religioso e do Seminário vinculado a ele, desenvolvemos que as lideranças católicas brasileiras postulavam que o crescimento do protestantismo, em parte, foi favorecido pela carência de padres católicos. Logo, o aumento do número de sacerdotes seria uma forma de ampliar e solidificar a presença da Igreja Católica que, atuando de forma mais eficiente, impediria que os fiéis migrassem para outras denominações cristãs, tidas por hereges.

D. Carloto Távora, em uma de suas viagens para o Rio de Janeiro, conheceu o padre Hipólito de Poorter, que contou ao bispo o interesse de um primo, também padre, chamado Júlio Maria de Lombaerde, que estava na região norte do país, em fundar um instituto religioso dedicado à formação de padres. O bispo, que também nutria tal interesse, valeu-se da oportunidade e passou a adotar as medidas necessárias para a concretização do objetivo, entre elas um extenuante processo burocrático, que envolveu não só a Cúria romana, mas também a Congregação da Sagrada Família, à qual o padre Júlio Maria estava submetido. Tais resoluções foram tomadas muito antes da chegada do padre Júlio Maria na cidade de Manhumirim, que foi ocasional, ao contrário do que muitos autores ligados ao presbiterianismo defendem, conforme demonstraremos (NETTO, 2019, p. 16; MIRANDA, 1957, p. 261).

Com o intuito de criar o instituto religioso em alguma paróquia de sua diocese, D. Carloto Távora enviou, no dia 02 de fevereiro de 1926, uma carta ao papa, rogando ao “beatíssimo padre” que lhe permitisse incumbir ao “Pe. Júlio Maria, Missionário” fundar uma congregação de sacerdotes, destinada à formação de clérigos para atuar nas paróquias diocesanas (TÁVORA, *Carta*, 02 fev. 1926). Como não obteve uma devolutiva do seu pedido, o bispo enviou, cerca de dois meses depois, nova correspondência renovando a solicitação, e nela expôs as necessidades que o premiam, pois

Como, por causa da falta de sacerdotes, várias paróquias, principalmente de nossa Diocese de Caratinga, não podem ser providas de seu pastor, o Revmo. Sr. Júlio Maria, Sacerdote Missionário, impelido pelo zelo apostólico, pediu licença para fundar, em nossa Diocese, uma nova Congregação Clerical [...]. Nós, como conhecemos este supramencionado sacerdote, respeitado pela sua boa reputação, pela sua honestidade de costumes e pelo seu zelo apostólico, não duvidamos em atender a seus pedidos [...] e recomendá-lo a V. Santidade [...]. (TÁVORA, *Carta*, 22 abr. 1926).

Dessa vez, o prelado obteve resposta, que foi enviada de Roma, pelo Secretário La Penna, em nome do Sacro Dicastério, que entendeu que, naquele momento, não era oportuno conceder a licença para a fundação de um instituto religioso, mas orientou ao bispo iniciar a atividade por meio de um Pio Sodalício. Assim, quando o grupo crescesse e passasse a atender de fato aos ditames estabelecidos no Cânon 492, como nome, número de associados, meios de subsistência, finalidade, entre outras, que o bispo entrasse novamente em contato, solicitando aprovação definitiva (LA PENNA, *Carta*, 04 ago. 1926).

Munido dessa autorização provisória, em 07 de abril de 1927, D. Carloto Távora, fazendo uso de suas faculdades ordinárias, criou o Pio Sodalício dos Sacerdotes de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento. Contudo, para nomear legalmente o padre Júlio Maria como superior, precisava antes obter uma liberação do Instituto da Sagrada Família, sediado na Holanda, ao qual o sacerdote estava submetido. Dessa forma, ainda no dia 07 de abril, o bispo enviou uma carta para o superior da referida congregação, padre Anton Trampe, que, dois meses depois, se posicionou. Em resposta ao bispo, Padre Trampe expôs o receio de que, como superior ao padre Júlio Maria de Lombaerde, fosse implicado em alguma responsabilidade financeira ou moral. Por isso, solicitou ao prelado um documento que eximisse a congregação da Sagrada Família de toda a responsabilidade pela nova fundação, e que, quando estivesse de posse de tal declaração, daria a permissão solicitada para o padre Júlio Maria (TRAMPE, *Carta*, 13 jun. 1927).

Em setembro de 1927, D. Carloto, mais uma vez, entrou em contato com a Santa Sé, solicitando a elevação do Pio Sodalício, instituído há alguns meses, para instituto religioso, mas não obteve resposta (BOTELHO, 2011b, p. 219). Nesse ínterim, em dezembro de 1927, padre Trampe, após uma reunião do Conselho Geral da congregação que liderava, entrou em contato com seu subordinado, padre Júlio Maria, e lhe informou: “tendo recebido uma resposta satisfatória do Bispo de Caratinga, nós permitimos que você se dedique a nova congregação que V. Excia fundou [...], desde que, contudo, este trabalho não traga nenhum dano moral ou financeiro a nossa Congregação” (TRAMPE, *Carta*, 18 dez. 1927).

Após as resoluções acima, padre Júlio Maria rumou para o Rio de Janeiro, onde encontrou-se com D. Carloto Távora, no dia 07 de março de 1928, e de lá viajaram para Minas Gerais, com o objetivo de apresentar a diocese de Caratinga ao sacerdote, que teria resguardado para si a iniciativa de escolher o local que sediaría o então Pio Sodalício. Para a surpresa do prelado, o padre acabou escolhendo Manhumirim, cidade recém-emancipada, em detrimento

de centros maiores, como Carangola, Manhuaçu e até mesmo Caratinga, sede do bispado (MIRANDA, 1957, p. 261-262).

D. Carloto Távora informou ao cura de Manhumirim, padre Frederico de La Barrera, que ele seria removido do curato. Este, por sua vez, deixou seu primeiro e último registro no *Livro de Tombo*, agradecendo à população local e ao bispo, e relatando que seria sucedido pelo “virtuoso e inteligente pe. Frei Júlio Maria, apóstolo dos índios no norte do Brasil e [...] fundador aqui em Manhumirim da Congregação exclusivamente brasileira dedicada a parouciar [...]” (LA BARRERA, *Liv. Tomb.*, 1928, folha 8, verso). Finalmente, em setembro de 1928, D. Carloto recebeu uma carta de Roma dando posicionamento sobre a elevação do Pio Sodalício:

Esta Sagrada Congregação considerou matura e benevolmente o que V. Reverendíssima expõe na carta do dia 24 de setembro de 1927, a respeito da fundação do novo Instituto Diocesano [...], cujo fim, peculiar será “cultivar e fomentar as vocações autóctones, divulgar o culto do Santíssimo Sacramento, e evangelizar os pobres por meio de missões paroquiais, principalmente em lugares abandonados, onde faltam sacerdotes [...]. É-me muito grato no momento, significar a V. Reverendíssima, [...] poderá realizar a ereção canônica da congregação religiosa de direito Diocesano [...]” (LA PUMA, *Carta*, 06 set. 1928).

Ainda em setembro de 1928, D. Carloto Távora elevou o curato de Manhumirim a paróquia e assinalou que, dentro dos limites da nova paróquia, estaria o distrito de Presidente Soares, antigo Alto Jequitibá (TÁVORA, *Liv. Tomb.* 1929, folha 11, frente e verso). E mais, autorizado pela Cúria, em 25 de março de 1929, ou seja, decorrido mais de um ano após a chegada de padre Júlio Maria em Manhumirim, D. Carloto Távora criou, por meio de um decreto diocesano, o Instituto Religioso dos Padres de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento, popularmente conhecidos como “padres Sacramentinos”, e nomeou oficialmente o padre Júlio como fundador, superior geral, guia e mestre da nova organização (BOTELHO, 2011b, p. 219; SOARES, 2009, p. 60).

O novo instituto se enquadrava dentro dos balizares reformistas orientados pela Santa Sé e estabelecidos pelo episcopado brasileiro, que visavam, dentre outras coisas, reforçar o viés tridentinista no Brasil. A congregação possuía objetivos expansionistas e assistencialistas, de formar padres que atuariam como coadjutores, párocos e capelães, auxiliando nas paróquias que lhe fossem incumbidas (AZZI, 1991, p. 153-155).

Como a demanda por padres era urgente, antes de chegar a Manhumirim, padre Júlio Maria já havia arregimentado cerca de dez postulantes, de forma que quatro deles chegaram em abril de 1928. O início da instituição foi modesto: os primeiros membros foram alocados em

uma pequena casa e em um barracão que até então estava sendo utilizado como igreja provisória (MIRANDA, 1957, p. 276-278; NETTO, 2019, p. 14).

Em 16 de julho de 1929, D. Carloto Távora presenteou o Instituto com os primeiros hábitos – vestimenta idealizada pelo padre Júlio Maria, de cor cinza. Na ocasião, três membros receberam a roupa: o padre Júlio Maria, um estudante mais adiantado e um irmão coadjutor. O noviciado foi iniciado na mesma época, com dois noviços, pois o Superior Geral não chegou a professar no instituto que fundara, mas continuou atrelado à Congregação da Sagrada Família (AZZI, 1991, p. 156-157; MIRANDA, 1957, p. 280).¹²⁹

Em fevereiro de 1930, Lombaerde anunciou, por meio de seu jornal, que o “nosso Seminário vai dar a Igreja o seu primeiro sacerdote”, padre Paulo Eiberle, de 35 anos, formado em Universidade Alemã e que falava diversas línguas: alemão, português, francês, inglês, polonês, holandês, latim, grego e hebraico. Além dessa formação esmerada, com intenção provocativa, padre Júlio informou ainda que o neossacerdote era “um protestante convertido” (*O Lut.*, n. 65, 16/02/1930).

Doravante, *O Lutador* tornou-se uma das principais ferramentas de divulgação dos Sacramentinos. Afinal, segundo padre Lombaerde,

Muitos ainda ignoram que em Manhumirim existe uma Escola Apostólica, para futuros missionários. A Congregação dos Padres de Nossa Senhora do Santíssimo Sacramento, é uma congregação genuinamente brasileira – é a primeira e única Congregação Brasileira existente. Fundada com a aprovação da Santa Sé e sob a proteção do Exmo. D. Carloto Távora, ilustre Bispo de Caratinga, a novel Congregação, tem tomado admirável impulso [...]. São aceitos na Escola Apostólica meninos inteligentes e piedosos que desejem dedicar-se ao serviço de Deus como Sacerdote ou Irmão (*O Lut.*, n. 66, 23/02/1930).

Padre Júlio Maria recebeu apoio não só do bispo, mas também da população local, que ofertava donativos diversos, listando entre eles até alimentos para os seminaristas (*O Lut.*, n. 88, 27/07/1930; n. 93, 31/08/1930). Dessa forma, o desenvolvimento foi rápido e, decorridos pouco menos de dois anos da chegada dos primeiros postulantes, o superior informava que

[...] a pequena Congregação conta hoje 2 sacerdotes religiosos, 2 teólogos, 3 filósofos e mais de vinte estudantes, mais ou menos adiantados em seus preparativos, com 5 irmãos coadjutores que se ocupam em serviços materiais. A Congregação deu a Igreja o seu primeiro sacerdote e espera todos os anos poder apresentar um ou outro às ordenações, de modo, a formar em breve, um batalhão de padres zelosos, de

¹²⁹ O contato do padre Júlio Maria com seu superior, padre Trampe, alocado na Holanda, foi constante, conforme atesta a farta troca de correspondência entre eles. Inclusive, a Sagrada Família enviou diversos postulantes ao noviciado para o Brasil, para ingressarem nos Sacramentinos. Como exemplos, Paul Eirberle e Jacque Eussen, que se tornaram sacerdotes Sacramentinos (TRAMPE, *Carta*, 05 abr. 1930).

missionários abnegados. [...]. Temos tanta precisão de sacerdotes! (*O Lut.*, n. 68, 09/03/1930).

A propaganda deu resultado e o número de seminaristas foi crescente ao longo dos anos. Assim, em 1931, o número superava “30 estudantes” (*O Lut.*, n. 147, 22/11/1931); em 1934, chegou a “75 alunos” (*O Lut.*, n. 55, 14/01/1934) e, um ano depois, já somava “95 candidatos” (*O Lut.*, n. 4, 20/01/1935). Em 1935, após terem ocorrido três ordenações de sacerdotes estrangeiros, padre Lombaerde comemorava o primeiro sacerdote brasileiro formado em sua Congregação, e alertava que

Precisamos de padres... de muitos padres. Todos os bispos do Brasil estão empenhados na grande obra sacerdotal, e felizmente um sucesso visível, pois estamos vendo todos os seminários repletos de aspirantes ao sacerdócio [...]. O nosso Seminário, por humilde que seja, tem procurado contribuir um pouco neste levantamento das vocações sacerdotais [...], e eis há já perto de 10 anos está empenhado na ingente tarefa de formar sacerdotes para o triunfo da Igreja. [...] foi ordenado sacerdote o primeiro estudante brasileiro, P. Antônio Felizola, cearense, sendo um dos primeiros alunos deste Seminário (*O Lut.*, n. 41, 13/10/1935).

Na mesma ocasião, o então bispo de Caratinga, Dom Maria Lara, sucessor de D. Carloto Távora, administrou ainda ordens sacras (subdiaconato e ordens menores) a outros dois alunos, frater João Machado e frater José Batista, também cearenses.¹³⁰

Padre Júlio Maria, instigado por uma “orientação divina”, que chegou a representar em imagem em uma das paredes laterais da Capela do Seminário, objetivava formar grande número de freiras e, sobretudo, sacerdotes, o que alcançou (Figura 33). Em 1937, ano que Miranda (1957, p. 357) definiu como “apogeu” do Instituto, os alunos aspirantes ultrapassavam a 100, os religiosos, divididos entre seminaristas maiores e irmãos coadjutores chegavam a 30, e somavam-se ainda seis padres.

¹³⁰ A predominância de nordestinos, cearenses em especial, no Instituto Sacramentino se deve em parte a uma interessante “logística” implantada pelo padre Júlio Maria e seus apoiadores. Na capital do Ceará, o padre possuía um importante amigo, o Sr. Gabriel Leônidas, proprietário de uma casa de negócios localizada nas imediações da Catedral de Fortaleza. O referido negociante acolhia os postulantes e os embarcava com destino ao porto de Vitória, capital do Espírito Santo, onde eram acolhidos pelo Sr. Antônio Cavaliere, que os recebia em sua casa, quase que uma “Pensão Sacramentina”, pois abrigava também propagandistas de *O Lutador* em passagem pela capital capixaba. Por meio da ferrovia, Sr. Antônio os enviava da estação de Argolas, para a cidade de Espera Feliz. Uma vez na cidade mineira, o padre José Lanzilotti, antigo auxiliar do padre Júlio Maria, os recebia na Casa Paroquial e de lá rumavam para o destino final, a cidade de Manhumirim (CAVALIERI, 2002, p. 88-89).

Fig. 33 – Sidolli, *Visão Sacramentina*, c. 1941

Fonte: Acervo do autor, 2022.

Alguns meses após a morte do padre Júlio Maria de Lombaerde, coube ao seminarista Antônio Miranda entrar em contato com o padre Aquiles de Lombaerde, irmão do finado. Na correspondência, entre diversos assuntos que tratou, informou que os padres do Santíssimo Sacramento já eram 16 e que o instituto se espalhou para outras regiões, contando, na ocasião, com seis residências. Além disso, havia 12 estudantes avançados, o autor da carta entre eles, em fase final dos estudos (MIRANDA, *Carta*, 10 jun. 1945). Cabe ainda ressaltar que três padres Sacramentinos conquistaram altos patamares na hierarquia católica brasileira, tornando-se bispos: Antônio Affonso de Miranda, em 1971; José Martins da Silva, em 1978; e Antônio Felipe da Cunha, em 1985.

O “edifício mais belo, mais alto e mais extenso de Manhumirim”

Se a formação de novos padres, tendo o Seminário como instituição, pode ser entendida como uma estratégia geral ou uma medida de longo prazo que auxiliou, entre outras coisas, no embate ao protestantismo, a construção do Seminário local, do imóvel de proporções monumentais, foi estratégia de uso imediato, colocada em prática pelo padre Júlio Maria, para fortalecer a identidade católica de Manhumirim e rivalizar diretamente com as construções protestantes.

Interpretamos que a grandeza física do Seminário Apostólico não pode ser explicada simplesmente pela necessidade de acomodar os membros de uma congregação em constante crescimento, mas que possuía um simbolismo muito peculiar, ligado ao embate travado entre católicos, protestantes e lideranças políticas de Manhumirim vinculadas à maçonaria local, como o prefeito Alfredo Lima.

Padre Júlio Maria de Lombaerde iniciou a construção do Seminário Apostólico nos primeiros meses de 1931, num momento oportuno, pois o antigo prefeito e seu opositor, Dr. Alfredo Lima, havia sido removido do cargo, e o novo mandatário, Dr. Nelson César, conforme já demonstramos, era seu aliado. A construção de três andares foi dividida em duas etapas: a primeira delas, tomando por referência a entrada principal do Seminário, expandia em direção à Matriz. Já a segunda, a última a ser concretizada, partia da entrada principal em direção à rua Nunes da Rosa.

O primeiro marco dessa construção aconteceu na manhã do dia 12 de abril de 1931, domingo, após a realização da missa das nove, quando padre Lombaerde realizou, no campo de obras já iniciado, a “Festa do Tijolo”, na qual ocorreu a “benção do primeiro tijolo do edifício”, que foi “colocado pelo benfeitor mais generoso”, que maior número de tijolos ofereceu ao empreendimento. Esse evento social foi muito prestigiado pelos apoiadores do sacerdote e estimulou a doação do importante material de edificação. Qualquer pessoa poderia doar “um tijolo” que, na verdade, “representava um milheiro” orçado em 60\$000 na época (*O Lut.*, n. 115, 12/04/1931).

A cerimônia religiosa e social, nos dizeres do padre, “foi uma verdadeira festa” e, “apesar da crise, houve chuva de tijolos”, tanto que, “no espaço de meia hora, o povo católico, num gesto cavalheiresco e cristão, ofereceu-me 112.000 tijolos” (*O Lut.*, n. 116, 19/04/1931). Além dos tijolos, dos quais só o novo prefeito doou 12.000, cabendo a ele a honraria de assentar o primeiro tijolo, ocorreram donativos diversos, como: madeiras, areia, cal, cimento, ferros, tábuas e até doação de dias de serviço por parte dos operários, fazendo com que a construção rapidamente se erguesse do chão (*O Lut.*, n. 118, 03/05/1931; n. 119, 10/05/1931).

Objetivando potencializar ainda mais a arrecadação de dinheiro e, dessa forma, alavancar a construção, padre Júlio Maria valeu-se de um expediente bem original em prol do Seminário: lançou, pelas páginas de *O Lutador*, em 24 de maio, um concurso de beleza, para escolher a “Senhorita mais formosa, mais bela e mais simpática de Manhumirim”. O pleito, previsto para durar um mês, estendeu-se por mais de dois. Pelas regras, cada rapaz interessado

em dar o seu voto deveria adquirir um bilhete que custava 1\$000 e, é claro, não havia limites para a quantidade de bilhetes adquiridos. O resultado veio a lume no dia 09 de agosto e consagrou como vitoriosa a jovem Hylda Honório da Silva, de 15 anos. A arrecadação foi notável, pois ultrapassou a cota de dois contos de réis (*O Lut.*, n. 121, 24/05/1931; n. 132, 09/08/1931). O concurso de beleza também servia como meio de provocar os rivais no campo religioso, de forma que o Pastor Ouriço, ao tratar do assunto, apontava que, “como ex-protestante”, estava inclinado a votar em uma protestante, contudo, só não o fazia em temor ao vigário, que seria capaz de “limpar os óculos, de olhar-me bem na cara e de passar-me um soleníssimo pito” (*O Lut.*, n. 124, 14/06/1931).

As obras deslançaram na segunda metade de 1931. Assim, em julho, ou seja, decorridos apenas três meses após o início, o “novo prédio” já estava com 8 metros de altura e já se havia começado a levantar o terceiro andar. O padre relatou que seria “o prédio mais alto e mais extenso de Manhumirim, ocupando uma superfície de 400 metros quadrados, o que faz com os três andares o total de 1200 metros quadrados habitáveis” (*O Lut.*, n. 127, 05/07/1931). Em agosto, quase a metade dessa primeira parte da obra de três andares e dezesseis metros de altura já havia sido concluída. O reboco interno já estava avançado e o padre moveu a população para a doação de telhas, o que rapidamente permitiu a finalização do telhado (*O Lut.*, n. 134, 23/08/1931; n. 135, 30/08/1931; LOMBAERDE, *Carta*, 08 ago. 1931).

Em outubro, o terceiro andar já estava pronto (assoalhado, rebocado e pintado). As janelas já estavam envidraçadas e o prédio começou a ser habitado pelos primeiros seminaristas. Em novembro, o prefeito Dr. Nelson Cesar emitiu o Decreto nº 31, de 28 de novembro de 1931, isentando o imóvel, por se tratar de um estabelecimento de ensino, de impostos municipais. Por essa época, a referida autoridade doou também, em nome do município, as portas e janelas do prédio (*O Lut.*, n. 145, 08/11/1931; n. 64, 18/03/1934). Confiante, Lombaerde apontava estar próximo o dia da inauguração e projetava que,

Terminado esta primeira construção, será demolido o barracão que serviu outrora de capela provisória, e em prolongamento da parte já edificada, será continuado o Seminário, até chegar à Rua do Castelo, que passa em frente à Matriz. A praça da Matriz, ora cortada pelo barracão, retornará deste modo sua feição natural e completa, constituindo um vasto quadrado que poderá ser depois calçada, para maior realce da praça e cômodo das pessoas que frequentam a igreja. Com a boa vontade e o bom gosto que mostra o nosso digno Prefeito, Dr. Nelson César, pode-se afirmar que este novo melhoramento não se faça esperar por muito tempo (*O Lut.*, n. 142, 18/10/1931).

Em março de 1932, o edifício ainda em construção já abrigava 50 alunos. Todavia, o novo ano marcou alguns revezes que retardaram um pouco a finalização da obra. Na prefeitura, Dr. Nelson César foi removido do cargo, e ocupou novamente a cadeira de prefeito, Dr. Alfredo

Lima, antigo opositor do sacerdote. O “velho novo” prefeito, apesar de manter inicialmente as decisões tomadas por seu antecessor, como a isenção de imposto do imóvel, por certo, a longo prazo, não se mostrou benevolente com um rival que, um ano antes, causou sua deposição.¹³¹

Seja como for, as obras prosseguiram e, em janeiro de 1933, ou seja, menos de dois anos após o início, foi realizada a “solene benção do Seminário”, evento muito concorrido e prestigiado. Da segunda parte da construção, temos poucas informações, mas sabemos que perdurou ainda por cerca de três anos, sendo concluída no decorrer de 1936 (BOTELHO, 2011b, p. 285).

Por certo, o Seminário Apostólico foi uma das construções que maior significado possuía para o padre Júlio Maria, pois, em suas narrativas, ele o equiparava com a mesma grandeza de detalhes que as narrativas da Igreja Matriz. Não é possível mensurar a importância de uma edificação para seu idealizador, contudo, o edifício que se levantava de certo modo materializava um objetivo que o sacerdote nutria há anos e que foi o principal motivador para a sua transferência para Manhumirim.

Assim como nas demais construções, os componentes identitários sobressaíam, afinal, o Seminário serviu tanto de ferramenta para confrontar o avanço do protestantismo por meio da formação de padres ciosos de seus deveres, quanto para fazer frente às construções religiosas e sedes de grupos adversários, ou até mesmo às construções públicas, pois, na concepção de Lombaerde, “o Seminário Apostólico” seria “o edifício mais belo, mais alto e mais extenso de Manhumirim” (*O Lut.*, n. 132, 09/08/1931).

O imóvel também forneceu meios para tecer críticas e provocações, pois padre Júlio Maria o definia como um passo no progresso, e esperava realizar mais “se a Maçonaria – como dizem as más línguas - não me matar antes que Deus me chame” (*O Lut.*, n. 127, 05/07/1931).¹³²

¹³¹ No decorrer de 1932, algumas decisões do prefeito Alfredo Lima permitem entender que, ao menos naquele ano, ele adotou posturas conciliadoras, pois separou os festejos do Jubileu, concentrando a parte comercial da festa na rua da Estação, o que favoreceu as celebrações católicas na Matriz (*O Lut.*, n. 191, 25/09/1932) e manteve também a isenção de impostos do seminário, como atesta uma interessante correspondência enviada pelo prefeito, em papel oficial da prefeitura, para o padre Júlio Maria: “Exmo. Sr. Revmo. Padre Júlio Maria. Em resposta ao pedido constante de vossa carta de hoje, cumpre-me certificar-vos que o lançamento a que vos referis e que se encontra nesta Prefeitura diz respeito à casa de Residência Paroquial que, segundo o estabelecido no artigo 5º, letra a, segunda parte, do Decreto nº 31, de 28 de novembro de 1931, desta Prefeitura, se acha sujeita a pagamento de imposto, e não o Prédio do Seminário, que em face da letra c, do artigo e decreto citados, se acha isento, visto tratar-se de uma casa em que funciona um Estabelecimento de Ensino, mas, mesmo assim, em atenção ao pedido que me fizestes, tenho o prazer de comunicar-vos que, nesta data, ordenei fosse cancelado o imposto em apreço ficando, ipse-fato, Vossa Reverendíssima isento daquele pagamento. Assim, apresento-vos os meus protestos de consideração e apreço” (LIMA, *Carta*, 29 abr. 1932).

¹³² Em diversos momentos, padre Lombaerde denunciava possíveis “tentativas de assassinato” contra sua pessoa, algumas vezes citava ameaças de protestantes que afirmavam que “se o Lutador aparecer morto... não se saberá

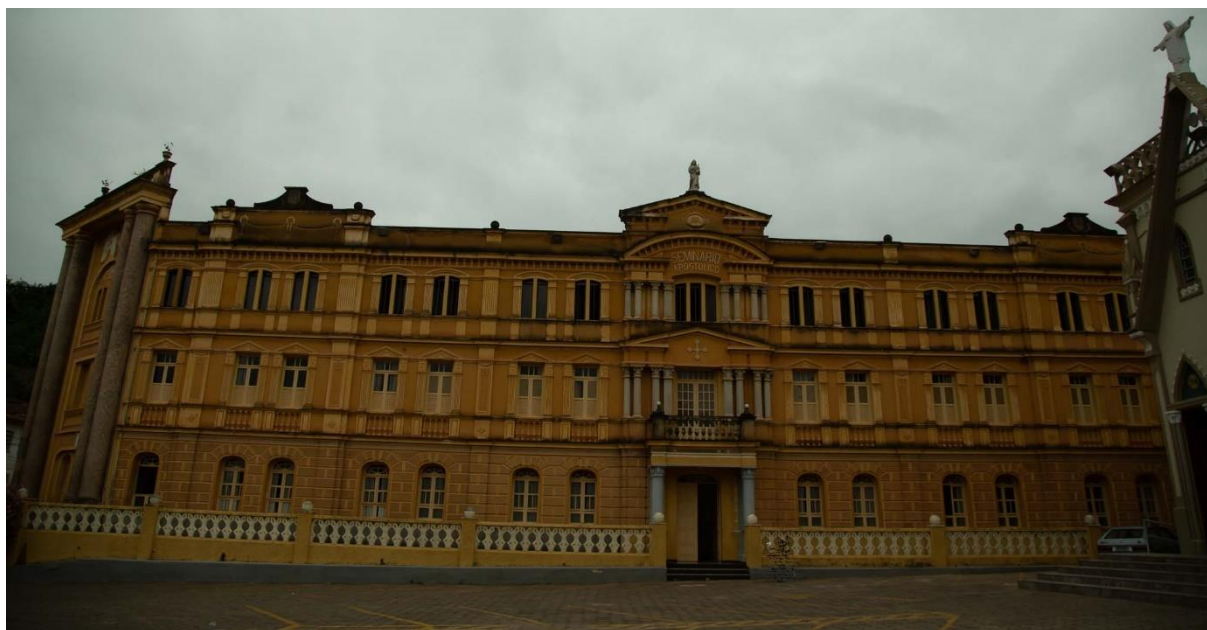
Ou, ainda, para reclamar do prefeito Alfredo Lima: “Oxalá, encontrássemos mais apoio nas autoridades locais” (*O Lut.*, n. 7, 12/02/1933). Na concepção de Lombaerde, o prefeito não reconhecia que a obra era um melhoramento para a cidade e, portanto, merecia proteção, afinal, abrigava dezenas de estudantes brasileiros que, além de receber esmerada formação, aumentavam as divisas municipais, pois “naturalmente gastam, porque comem e se vestem e tudo isso em benefício do lugar. Mas o ódio é cego! Se fosse um Seminário protestante, o ilustre prefeito já teria votado um auxílio de 5 contos anuais, mas como é católico recebe 5 contos de ódio” (*O Lut.*, n. 64, 18/03/1934).

quem o matou” (*O Lut.*, n. 26, 19/05/1929). Seu biógrafo, Miranda (1957), registrou diversas artimanhas movidas por seus opositores, como envio de “alimentos envenenados” e “acidentes automobilísticos”, enfim, riscos que moviam o sacerdote a possuir uma arma em seus aposentos e, por vezes, ser aconselhado por autoridades policiais a não tomar parte em algumas procissões, afinal, seria difícil protegê-lo em local aberto. No geral, padre Lombaerde acusava a maçonaria de maquinar esses “possíveis” atentados, tendo em vista que as provocações à maçonaria eram constantes e o sacerdote a taxava de “religião de Satanás” (*O Lut.*, 162, 06/03/1932), de forma que a Loja seria o “templo a Satanás” (*O Lut.*, n. 76, 04/05/1930) ou, por vezes, fazendo trocadilhos, mudava o nome da Loja de *Propter Humanitatem* para *Propter Diabolum*. Em 1934, Lombaerde publicou um interessante conto, “Uma Súplica a São Pedro – pelos caciques índios”, no qual, narrava seu encontro com São Pedro, após sua morte, o que depois afirmou ser um sonho. No encontro, o santo apresentou ao sacerdote uma carta, enviada por um “cacique” – alusão ao Dr. Caciquinho, vereador, médico e maçom de Manhumirim -, na qual exigia que o “Jesuíta barbudo” fosse retirado da cidade, antes que eles o fizessem. No texto, é narrado o espanto de São Pedro em encontrar Lombaerde “antes da Hora”, assim: “Oh! Você por aqui, meu caro Padre Júlio Maria!... Mas é uma surpresa!... Olhe lá; eu não o esperava tão cedo. Você tinha que viver ainda uns pares de anos... lá em baixo, em seu Manhumirim, Jequitibá, *et alibi aliorum*, há ainda muitos protestantes que você deve combater. Mas como foi isso?... Te mataram? O que houve... Olhe aqui no registro... você tinha que viver ainda muito; leia lá, meu caro Padre Júlio Maria... aqui... E eu li: Padre Júlio Maria, Jesuíta barbudo, malcriado, chicote dos protestantes, espanto dos maçons, nascido em 1878, deverá morrer em 1958, com a idade de oitenta anos redondos” (*O Lut.*, n. 81; 15/07/1934). A narrativa prossegue e o padre informa que entrou em cena um anjo carteiro trazendo correspondências para São Pedro. Uma delas foi enviada de Manhumirim e o santo a leu para o padre: “Revmo. Padre Eterno. Igualdade e Fraternidade. Em nome da loja maçônica *“propter diabolum”* de Manhumirim; em nome dos protestantes, espíritas, ateus, comunistas, divorcistas, livre pensadores, anticlericalistas e outros caricaturistas, os vossos filhos amantes, nós vimos implorar a vossa Divina Providência de conceder-nos a suprema graça de afastar da direção da Paróquia do Bom Jesus de Manhumirim o seu atual detentor. As razões de nosso pedido são decisivas: este Padre prega o Evangelho (que horror!), defende a religião (oh! Crime!), instituiu irmandades, Vicentinos, Liga Católica, Coração de Jesus, Filhas de Maria, Cruzada Eucarística (que peste!), quer o progresso espiritual e material de Manhumirim que não o merece (que abominação!), quer ensinar-nos o caminho do céu e nós queremos o inferno, quer reformar a vida dos lamacentos, mas estes gostam da lama. Ele fundou um grande Seminário, um Colégio, uma Escola Normal de Irmãs, e breve pretende construir um Asilo para os pobres, enquanto nós não queremos nem Padres, nem Freiras, nem pobres, nem Deus, nem progresso, nem felicidade, mas só o diabo. Padre Eterno, V. Excia. Está vendo que um tal homem é um perigo para Manhumirim e deve sair dali, senão nós, os veneráveis da grande loja local *“propter diabolum”* temos de tratá-lo como os antigos Judeus trataram o vosso Filho: crucificai-o vivo no monte Caparaó..., porém, por amor do diabo não o façam ressuscitar ao terceiro dia, senão, a emenda seria pior que o soneto, e ele nos engoliria com os sapatos e até o chapéu!. Eis, Venerável Padre Eterno, a graça suprema que nós vimos implorar neste dia, em virtude de sermos seus inimigos, de perseguirmos a sua religião, e de querermos organizar a religião de Satanás. Já fizemos um abaixo assinado ao Cardeal, e mandamos telegramas ao Dr. Getúlio Vargas, mas ambos não responderam ao nosso avental maçônico, à nossa colher e compasso de pedreiros-livres, tamparam os ouvidos ao nosso pedido, mas Vós, Padre Eterno, Pai dos Católicos, como o diabo é nosso pai, atenda as nossas súplicas e tenha piedade dos pobres maçons, desprezados, desmoralizados de Manhumirim. Passado em o nosso Palácio, sob o carimbo de nosso grau 33 e assinado pelo venerabilíssimo Venerável, o Secretário e o irmão copeiro, no ano 15 da fundação da loja *“propter diabolum”* e da era Cristã 1934. Em nome da ilustre Sociedade. O Cacique.” (*O Lut.*, n. 81; 15/07/1934).

A noção de pertencimento coletivo também foi muito ressaltada nas descrições, visto que todos os que contribuíram para a edificação do empreendimento católico, indiferente do valor ou do material doado, por mais simples que fosse, tiveram seus nomes publicados em *O Lutador*, que se referia ao “Nosso Seminário”, frase que abria parte significativa dos artigos. O Seminário, na concepção do seu fundador, deveria “ser um monumento digno de Manhumirim e digno da alta finalidade que representa a formação de sacerdotes” (*O Lut.*, n. 115, 12/04/1931). Como representante, ou melhor, suporte da grandeza católica, o prédio transparecia “beleza”, “arte”, “majestade” e “imponência” – alguns dos adjetivos utilizados pelo sacerdote em sua descrição -, e de forma perene exaltaria “para sempre o espírito religioso do povo de Manhumirim” (*O Lut.*, n. 119, 10/05/1931).

A imponente construção (Figura 34) deveria, ao mesmo tempo, “dar a cidade um aspecto de progresso e arte” e servir de “modelo aos futuros construtores” (*O Lut.*, n. 127, 05/07/1931). Localizado “num lugar alto, donde domina a cidade inteira”, o prédio era “visto de todos os lados”, por isso tinha fachada dupla (frente e fundo) igualmente ornamentadas, impactando os ocasionais observadores, que o definiam como “arranha-céu” (*O Lut.*, n. 132, 09/08/1931), “Castelo fidalgo” (*O Lut.*, n. 165, 27/03/1932) ou ainda “palácio encantado” (*O Lut.*, n. 7, 12/02/1933). Enfim, comparações que outorgavam aos manhumirienses “mostra-lo com orgulho, como uma obra de progresso, de arte e de religião” (*O Lut.*, n. 142, 18/10/1931).

Fig. 34 – Seminário Apostólico de Manhumirim, atual



Fonte: Acervo do autor, 2022.

Na concepção do padre Júlio Maria, os atributos do novo imóvel permitiam que ele ofusasse os demais prédios da cidade, extrapolando, assim, os limites físicos de Manhumirim, para listar entre os “mais belos prédios da região” (*O Lut.*, n. 127, 05/07/1931), da “Zona da Mata” ou até do Brasil, “obras [...] dignas de [...] qualquer capital do país” (*O Lut.*, n. 7, 12/02/1933). Dessa forma, poderia “figurar com vantagem em qualquer avenida do Rio de Janeiro” (*O Lut.*, n. 189, 11/09/1932). Portanto, na concepção do idealizador, o imóvel era um “verdadeiro monumento de arte”, pois

Não é simplesmente um prédio grande, arejado, harmonioso; é um edifício artístico, onde a arte da decoração, da molduração se une à audácia do projeto e a austeridade das linhas da arquitetura iônica. Tudo é combinado, calculado, e tudo obedece com rigor ao estilo clássico iônico, sem se permitir misturas ou inovações modernas. É a pureza do estilo clássico que dá ao Seminário ‘este que’ de majestade imponente, este aspecto de suave austeridade, que deixa no espírito uma impressão, ao mesmo tempo grandiosa e agradável. Sente-se a expressão da *beleza* e apalpa-se a manifestação da *arte*. De longe, como de perto, tem vindo homens entendidos, arquitetos e engenheiros, como homens da roça e todos ficam otimamente impressionados. Os homens da arte ficam admiradíssimos pelo gosto artístico da execução que ali encontram; as pessoas da roça ficam espantadas pela grandiosidade da concepção. [...]. O prédio não está ainda terminado. [...] não estão terminadas ainda as obras decorativas da frente, que são de uma impressão fantástica, dignas de figurar no meio de qualquer capital do país. [...] Quanto a topografia, é um verdadeiro encanto. O prédio domina toda a cidade, e é avistado de todos os lados. Parece um palácio encantado com suas pinturas suaves, seus soalhos encerados, escada a imitação de mármore, forros levemente azulados, rez de chão inteiramente ladrilhado de mosaico. O aspecto exterior é majestoso, esbelto e audacioso (*O Lut.*, n. 7, 12/02/1933, grifos do autor).

As obras do Seminário foram encerradas por volta de 1936. Por essa época, padre Lombaerde concentrou esforços na concretização de outra construção, iniciada por volta de 1934, o Hospital e Asilo São Vicente de Paulo. Os planos de edificar um hospital na cidade eram antigos e, já em 1929, padre Júlio Maria apontava o interesse de, em um futuro “talvez pouco remoto”, implantar novas obras sociais, entre elas, “um hospital para os enfermos” (*O Lut.*, n. 48, 20/10/1929). Contudo, o grande período de crise financeira e a dedicação a outras obras (término da Matriz, Santa Teresinha e o Seminário) retardaram os anseios do sacerdote até 1931, ano em que incumbiu aos Vicentinos, liderados pelo Sr. Anselmo Gomes de Campos, formar uma Comissão para levantar fundos para o empreendimento, mas a iniciativa pouco avançou (*O Lut.*, n. 127, 05/07/1931; AZZI, 1991, p. 399).

O projeto de fato tomou impulso em junho de 1934, quando os Vicentinos receberam uma doação do Departamento Nacional de Café, de 1000 sacas do produto, em prol do hospital. Com esse auxílio governamental, somado aos valores já arrecadados anteriormente, foi possível a aquisição de uma área, situada na Vila Eunice, propriedade de D. Maria Olinda, viúva do Cel. Trajano Lima, que, na ocasião, doou também para a instituição dois terrenos anexos ao

adquirido. Os Vicentinos, atentos a uma possível necessidade de expansão futura, compraram ainda mais cinco lotes. Desta forma, já com área disponibilizada, padre Lombaerde, anunciou “sem tardar, iniciar a edificação do prédio, e, logo em seguida [...], fazer funcionar” (*O Lut.*, n. 80, 08/07/1934; BOTELHO, 2011b, p. 275; AZZI, 1991b, p. 71-72). Rapidamente, o sacerdote mobilizou os homens da Liga Católica e dos Vicentinos, para que, em grupos de 30 e 40, se revezassem na terraplanagem dos terrenos. Nesse período, contou também com o auxílio de várias famílias de Manhumirim, que forneceram a alimentação aos trabalhadores.

E mais, conseguiram, junto a Felício Estevam, proprietário de uma pedreira local, o fornecimento gratuito de pedras, além do que Alfredo Breder, denodado protestante, colocou sua serreria à disposição, para preparar as peças de madeira doadas por fazendeiros locais, e ainda realizou o transporte gratuito de pedras e madeiras para o campo de obras (BARBOSA, 2009, p. 98-99; *O Lut.*, n. 87, 26/08/1934; LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1934, folha 17, verso).

A construção do hospital que se iniciava era de interesse público, de forma que o prefeito, Alfredo Lima, envidou esforços junto ao Governo Federal para obter isenção de tributos e ainda isentou o fornecimento de água. A pedra fundamental do edifício foi lançada em 21 de outubro de 1934 e, em 23 de junho de 1935, foi realizada a já tradicional “festa do tijolo”. No discurso proferido pelo padre Júlio Maria, foi ressaltado que a instituição prestaria assistência a todos, não importando se católico, protestante ou espírita (AZZI, 1991, p. 400).

As obras do hospital prosseguiram durante o ano de 1936, mas, apesar do auxílio popular, no decorrer de 1937, os recursos acabaram. Aconselhado por Odilon Barreto e outros correligionários, padre Júlio Maria adquiriu um título de capitalização da Sul-América em nome do Hospital; a iniciativa deu resultado, pois o título foi contemplado com o prêmio de 25 contos de réis, dinheiro que impediu a paralização do empreendimento (*C. M.*, edição 13035, 11/05/1937; *Manh.*, n. 571, 11/04/1937; LOMBAERDE, *Liv. Tomb.*, 1936, folha 20, frente; BOTELHO, 2011a, p. 310-311).

O prédio monumental que abrigaria hospital e asilo (Figuras 35, 36 e 37) foi inaugurado em 15 de novembro de 1939 e os pormenores da festa de inauguração, que foi “o acontecimento central de Manhumirim no ano de 1939”, foram narrados em *O Lutador*. No artigo, o autor relembrou as contribuições dos comerciantes e do povo, as subvenções federais e estaduais, e narrou cada desenvolvimento do extenso programa da festa de inauguração, que contou com três bandas de música, alvorada, passeata e visita de ilustres, entre eles: padres, prefeitos e médicos.

Apesar de não comparecer ao evento de inauguração do hospital e asilo, o então prefeito municipal, Manoel Nunes da Rosa, enviou como seu representante, o Sr. Pedro Celestino Nolasco, que “abriu então as portas do Asilo, entrando o vigário que logo procedeu à benção de todos os compartimentos da casa”, logo depois na “sala de visitas do estabelecimento” foram inaugurados “os retratos do chefe da Nação, do Governador de Minas e do Revmo. Vigário” (*O Lut.*, n. 49, 03/12/1939).

Fig. 35 e 36 – Hospital e Asilo São Vicente de Paulo 1936 e 1939



Fonte: Acervo do autor, 2022; *O Lut.*, n. 16, 20/04/1941.

Fig. 37 – Hospital e Asilo São Vicente de Paulo, atual



Fonte: Acervo do autor, 2022.

As obras católicas prosseguiram em um ritmo impressionante. Assim, no início de 1940, após terminar o Hospital e Asilo São Vicente de Paulo, padre Lombaerde iniciou outra construção, desta vez, anexa ao Seminário Apostólico. Desde o contexto de criação do Colégio Santa Teresinha, em 1929, padre Júlio Maria já manifestava publicamente o interesse de construir “um colégio para rapazes”, afinal, naquele período, as instituições de ensino católicas não eram mistas (*O Lut.*, n. 48, 20/10/1929). Contudo, as dificuldades financeiras oriundas da “crise que atravessamos” (*O Lut.*, n. 95, 14/09/1930), assim como a “indiferença de certas autoridades” que não o auxiliavam (*O Lut.*, n. 7, 12/02/1933) postergou o início das obras.

Com o tempo, padre Lombaerde adquiriu, na rua Nunes da Rosa, ao lado da antiga Casa Paroquial, três casas velhas e um terreno acidentado, demoliu as construções rústicas e, no final de 1939, valeu-se do auxílio dos seminaristas em final de ano escolar para terraplanar o local. Como fazia na maior parte de suas obras, o padre traçou a planta do edifício e iniciou a construção, com a ajuda de oficiais práticos, no início de 1940 (BOTELHO, 2011b, p. 154; MIRANDA, 1957, p. 360-361).

Com donativos dos paroquianos, principalmente comerciantes e fazendeiros, além, é claro, das divisas obtidas com a disseminação de *O Lutador*, a construção avançou rápido e o novo prédio foi conectado ao do Seminário (Figuras 38 e 39), formando uma espécie de vértice, ou L (*O Lut.*, n. 35, 22/09/1940; BARBOSA, 2009, p. 99; CAVALIERI, 2002, p. 93-95; LOMBAERDE, *Carta*, 25 abr. 1941).

A nova estrutura foi, na verdade, um “edifício irmão”, haja vista a grande semelhança entre eles, tanto nas características físicas, quanto nas instituições que abrigavam, pois ambas tinham caráter formativo: o primeiro, para novos sacerdotes; o segundo, para educar sobretudo o público masculino jovem da cidade.

Em 15 de março de 1941, domingo e dia do aniversário da cidade, foi inaugurado o Ginásio, com o nome de Pio XI, papa que havia falecido no início de 1939 (Figura 40). A instituição, sediada em um “prédio suntuoso e vasto”, com “pavimentos de três e quatro andares”, com dormitórios de 360 metros e cujas áreas de recreio “entre livres e cobertas” mediam mais de quatro mil metros quadrados, iniciou as atividades com os cursos primário, admissão e ginásial.

Fig. 38 e 39 – Seminário Apostólico (direita) e Ginásio Pio XI (esquerda)



Fonte: Acervo dos Sacramentinos; *O Lut.*, n. 51, 21/12/1941.

Fig. 40 – Ginásio Pio XI, atual



Fonte: Acervo do autor, 2022.

A festa de inauguração do Ginásio Pio XI contou com a presença de várias autoridades locais, “exceto o Sr. prefeito Municipal, que deixou de comparecer”, e ocupou todo o dia e parte da noite, com eventos diversos, como: missa, benção do prédio, apresentação musical e sessão solene (*O Lut.*, n. 14, 06/04/1941). Como nas demais construções encetadas pelo padre Júlio Maria em Manhumirim, a arquitetura do prédio também se destacava, sobretudo pela imponente estátua, localizada sobre a fachada interna do edifício, conforme descreveu um contribuinte, ao visitar “Manhumirim. Cidade de Progresso”,

Ao lado do seminário, em prédio distinto, está construído o imenso e belo Ginásio Pio XI, obra prima de arte arquitetônica, de quatro andares, encimado por um Cristo Salvador de 4 metros de altura, a dominar o centro do edifício. É um deslumbramento de arte suave e de grandeza majestosa, que conjuga num mesmo quadro o espírito criador e realizador do Padre Júlio-Maria, vigário da cidade há 12 anos (*O Lut.*, n. 16, 20/04/1941).

Por fim, entre 1941 e 1942, padre Lombaerde implementou outra edificação, desta vez anexada ao Ginásio Pio XI, e que encerraria as obras realizadas pelo sacerdote, nas proximidades da imponente Matriz: o Aprendizado Doméstico São José (Figura 41).

Fig. 41 – Aprendizado Doméstico São José, 1942



Fonte: BOTELHO, 2011b, p. 157.

Apesar de destacado, a nova construção não possuía as proporções monumentais das demais obras católicas locais. Tratava-se de uma instituição social destinada ao público feminino, em especial, moças e senhoras de origem pobre. No local, essas mulheres se dedicavam ao aprendizado de corte, costura, cozinha e outras atividades domésticas. A direção

da instituição ficou a cargo das irmãs Sacramentinas e o edifício sediava ainda a cozinha do Seminário e do Ginásio Pio XI (BARBOSA, 2009, p. 99).

Durante o paróquiato do padre Júlio Maria de Lombaerde, as construções foram constantes, pois, na concepção do sacerdote, o tempo que viviam era caracterizado por uma “onda invasora de impiedade” e, contra ela, os católicos deveriam se opor, com espírito combativo e fazendo uso dos meios que dispusessem: pela palavra, pela pena, pelos exemplos e ainda pelas edificações (*O Lut.*, n. 28, 09/07/1933).

E, para o padre Lombaerde, a melhor forma de se opor, por meio das construções, era dotar as obras de imponência e luxo, pois

Dirão uns, que é um prédio de luxo. É verdade, porém este luxo mais aparente que real tem a sua utilidade. [...]. Esta imponência é uma necessidade. Estamos numa época, em que o povo se deixa facilmente impressionar pelas aparências, é, pois, necessário adaptar-se à situação e combater o materialismo pelas mesmas armas com que ele procura seduzir as multidões. Espíritas, bolchevistas, protestantes e outros perturbadores da paz e da religião levantam prédios imponentes, para dar a ilusão de um valor que não possuem; diante disso, é preciso que a Igreja Católica, a grande, a única força mundial, civilizadora e santificadora, mostre ao público a sua grandeza e o seu poder, pelos edifícios em que exerce o seu culto e forma os seus sacerdotes (*O Lut.*, n. 28, 09/07/1933).

Diante do exposto, inferimos que as constantes construções realizadas pelo padre Lombaerde fizeram parte de uma estratégia que buscava evidenciar o vigor do catolicismo local, dotando-as de atributos que possibilitariam, aos católicos de Manhumirim, nutrir um maior sentimento de pertença e até de orgulho, projetando-os como pertencentes a um grupo religioso-identitário em tudo superior aos antagonistas, desestimulando deserções, fortalecendo a coesão interna e, inclusive, atraindo possíveis dissidentes de outros credos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo desta tese, analisamos o embate dos católicos militantes com os protestantes e maçons, ocorridos na cidade de Manhumirim, Zona da Mata mineira, entre 1928 e 1944, com o propósito de evidenciar os móveis do conflito e entender de que forma o uso da imprensa, a prática de violência e a utilização do espaço urbano, com suas ruas, praças e edifícios, atuaram na formação e na afirmação da identidade grupal dos atores sociais envolvidos.

Uma das hipóteses que nortearam este trabalho diz respeito a compreender como a chegada e a permanência do padre Júlio Maria de Lombaerde em Manhumirim, imbuído de um projeto missionário ultramontano, caracterizado por um catolicismo militante, socialmente envolvente e hostil aos não-católicos, acarretou rearranjos e transformações no âmbito social, político, cultural e econômico da cidade, ressaltando diferenças e reacendendo um antigo conflito que estava arrefecido até aquele momento.

Para tanto, procuramos compreender a origem e as características do ultramontanismo no Brasil. Por isso, investigamos, em primeiro lugar, a longa trajetória da Igreja Católica no país, analisando a complicada relação Estado-Igreja, que enaltecia e, ao mesmo tempo, cerceava a então instituição religiosa oficial. Concentramos nossa análise no período Imperial, identificando os principais pontos de divergência entre as duas instituições – Império e ICAR - e os processos de rupturas, marcados por uma aproximação cada vez maior da Igreja Católica no Brasil com a Santa Sé.

Observamos, ainda, como o projeto de imigração fomentado pelo Estado foi essencial para garantir uma base legal mínima para a implantação do protestantismo – de imigração em primeiro momento, mas que, logo a seguir, se mostrou missionário -, ocasionando uma disputa pelo campo religioso, caracterizada por polêmicas na imprensa, por sanções sociais e até por atos de violência. Por essa época também, jovens bispos brasileiros, formados na Europa, adotaram uma nova postura em relação à Maçonaria, afastando dos quadros e das irmandades católicas os associados à instituição maçônica. Esse atrito levou à prisão de dois bispos e quase provocou um cisma entre Igreja e Estado, e serviu ainda para aproximar políticos liberais, maçons e protestantes em torno da defesa da liberdade de consciência e religiosa e da laicização e secularização do Estado, pautas refutadas pela Igreja Católica.

Ainda no intuito de compor melhor esse “cenário geral”, passamos a esmiuçar as transformações pelas quais passou a Igreja Católica, no período que vai da Proclamação da República até o fim da Era Vargas. Essa fase foi caracterizada pela maior ênfase nos parâmetros ditados pela Cúria Romana, ou seja, por uma maior “romanização”, e por um amplo crescimento institucional da Igreja Católica no Brasil, resultando em: aumento do número de dioceses e bispos e investimentos na reforma e na ampliação do clero, por meio da criação de Seminários e “importação” de ordens europeias e, especialmente, no ensino secundário pago, como forma de angariar recursos e influir no meio social.

Para além da reestruturação interna, a Igreja Católica no Brasil passou a aproximar-se mais da sociedade, arregimentando intelectuais (por meio de jornais, revistas) e criando associações leigas, controladas pelo clero e que envolviam todos os componentes familiares (homens, mulheres, jovens, crianças). Tal estratégia tornava os fiéis não só praticantes da religião, mas também indivíduos que militavam em prol da sua religião nas mais diferentes esferas sociais. Dessa forma, recuperada institucional e socialmente, a ICAR passou a chamar a atenção do Estado que estava, em alguns aspectos, “fragilizado” pelas grandes transformações sociais do período que ameaçavam, em parte, a manutenção de uma ordem conservadora e elitista.

Os “acenos” de reaproximação Igreja-Estado foram constantes e facilitados por uma política de “laicidade pragmática” que fornecia uma ampla margem de atuação do Governo, que, de acordo com os interesses e necessidades do momento, ou seja, pela conveniência, estabelecia relações mais próximas, ou não, com as diversas denominações religiosas que disputavam não só o mercado religioso, mas também o educacional. Tais disputas, por vezes, estavam marcadas por intransigências e hostilidades entre as partes.

A Igreja Católica, por ser a religião mais tradicional, ramificada e adotada pela maioria incontestada da população, possuía um “peso” ou uma importância social maior, características que eram constantemente “lembradas” pelos bispos em suas “*Cartas Pastorais*” e lembradas pelos padres em geral. Tais atributos a tornavam mais “atrativa” aos olhos dos dirigentes do país, seja em nível federal, estadual ou municipal e, dessa forma, as instituições católicas recebiam mais benefícios. Contudo, os líderes das outras denominações, cientes dos contornos legais, ao sentirem-se lesados, também pressionavam as autoridades políticas para que atuassem dentro das “margens” previstas na Constituição.

Cabe ressaltar que as denominações protestantes também passaram por um crescimento institucional, afinal, fundaram jornais, construíram seminários e escolas de referência, e ramificaram-se pelo país com a criação de novas igrejas e a ampliação do quadro pastoral. Enfim, em algumas localidades, alcançaram tamanha notoriedade que não só disputavam, mas, de fato, ameaçavam o protagonismo da Igreja Católica.

Durante a Era Vargas, a Igreja Católica no Brasil, sob a liderança de D. Sebastião Leme, valeu-se do seu prestígio social para atrair grandes multidões de fiéis, que se reuniram em diversos eventos realizados nas mais diversas capitais do país, em especial, na capital federal. Assim, os “grandes eventos católicos”, como a visita da Virgem de Aparecida ao Rio de Janeiro e a inauguração do Cristo Redentor, serviram para pressionar os dirigentes da nação em favor dos interesses católicos.

Aliado a essa estratégia de pressão direta, o clero católico nacional utilizou também sua ampla base de apoio e sua ramificação pelo território brasileiro para implantar uma interessante e engenhosa estratégia eleitoral: a Liga Eleitoral Católica (LEC), arregimentando e instruindo católicos eleitores e eleitoras, de modo que os fiéis votassem somente em candidatos comprometidos e “aprovados” pela Igreja.

O estratagema obteve amplo sucesso, pois parte significativa dos deputados eleitos para a Constituinte nacional era favorável às pautas católicas, de forma que todos os pontos estabelecidos pela LEC, em especial, os que discorriam sobre a legislação familiar e educacional, foram incluídos na nova Constituição do país, de 1954, em cujo preâmbulo versava o nome de “Deus”.

A proximidade de Vargas com a ICAR continuou presente mesmo após o recrudescimento do regime, com a implantação do Estado Novo. Assim, apesar de, em nível legal, a nova Constituição representar uma “guinada” laicista e secularizadora, portanto um evidente recuo para a Igreja Católica, do ponto de vista prático, a posição privilegiada do catolicismo foi preservada, não em nível legal, mas por meio de concessões e alianças implícitas.

Enfim, acreditamos que esse recuo analítico, temporal e espacial justifica-se neste trabalho, pois permitiu compreender e situar melhor não só a atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde em Manhumirim, mas também a dos pastores presbiterianos e dos políticos locais, envoltos em sua maior parte com a Maçonaria. Dessa forma, definimos mais lucidamente os sujeitos históricos, evitando “vilanizar ou heroicizar”, em nossa narrativa, atores e grupos

sociais envolvidos, afinal, demonstramos que suas ações foram condizentes com o contexto social e temporal em que viveram e com as diretrizes das instituições que representavam.

Todavia, não desconsideramos que os atores envolvidos possuíam características intrínsecas e que o meio social e físico no qual aconteceu o embate por nós analisado, ou seja, Manhumirim, dotou nosso objeto de características “endêmicas”, singulares. Assim, antes de entrarmos de fato na análise do conflito político-religioso, foi necessário ainda discorrer sobre o desenvolvimento histórico da “Cidade Dínamo” e do distrito de Alto Jequitibá, do qual Manhumirim fazia parte, além de traçar o histórico da implantação do catolicismo, do protestantismo e da maçonaria na região.

A Zona da Mata mineira, em especial, a região do entorno do Caparaó (“*Highland*” mineiro), foi uma área que, se compararmos com outras regiões de Minas Gerais, sobretudo as de exploração aurífera, pode ser caracterizada como região de ocupação tardia, visto que permaneceu quase que “isolada” até a segunda metade do século XIX.

Na localidade, um dos primeiros municípios que se destacaram foi o de Manhuaçu. A ele estavam submetidos administrativamente diversos distritos e povoados, como Bom Jesus do Pirapetinga e Alto Jequitibá. O fato desses e de outros distritos estarem situados em uma região de fronteiras “disputadas” entre os estados de Minas Gerais e Espírito Santo dificultava a atuação dos poderes estaduais, o que favorecia não só a ação de criminosos, mas também o protagonismo das lideranças locais, que se valiam do uso exacerbado da violência na resolução dos problemas, fossem eles públicos ou particulares.

O distrito de Bom Jesus do Pirapetinga, desde seus momentos iniciais, esteve historicamente ligado ao catolicismo, visto que foi, em parte, estabelecido em um território doado para a Igreja, por um dos posseiros iniciais, Manoel Francisco de Paula Cunha. Dessa forma, nas proximidades da primeira capela, foram construídas a primeira praça e a primeira rua do lugarejo. Os primeiros moradores do distrito foram católicos, embora alguns, como no caso dos libaneses, adotavam o rito maronita.

Nas proximidades de “Pirapetinga do Manhuaçu”, surgiu um outro distrito: Alto Jequitibá. Esse arraial foi formado, em grande parte, pela chegada de imigrantes suíços e germânicos, que deixaram sua antiga colônia no Rio de Janeiro e partiram em busca de terras férteis e acessíveis, para a prática da agricultura, em especial, o cultivo do café. Apesar de existirem católicos entre eles, como os irmãos Sanglard, a maioria professava o luteranismo,

corrente identificada como “protestantismo de imigração”, por caracterizar-se inicialmente mais pelo interesse de manutenção de sua fé do que por atrair prosélitos.

O fato de estarem demasiado longe de sua colônia original dificultava o acesso desses imigrantes aos serviços religiosos (casamentos, batismos, sepultamentos), de forma que muitos converteram-se ao catolicismo ou tornaram-se indiferentes à religião. Ciosos em preservar seus costumes religiosos cada vez mais ameaçados, alguns deles foram movidos a tentar conseguir um pastor para atuar na localidade.

Como era de se esperar, esses imigrantes tentaram atrair um ministro luterano, mas não obtiveram sucesso. Por isso, realizaram novas tentativas: primeiro, com os batistas, mas não houve consenso em questões de doutrina; depois, com os presbiterianos, que acabaram se fixando. Diferentemente dos luteranos, os batistas e os presbiterianos se enquadram na “categoria” de “protestantismo de missão”, caracterizado por grupos religiosos que objetivavam expandir suas denominações, buscando atrair prosélitos, sobretudo das fileiras do catolicismo e, para isso, valiam-se de estratégias diversas, como: convites individuais, visitas, distribuição de material religioso, pregações em espaços públicos e até polêmicas jornalísticas.

O primeiro templo evangélico foi construído em 1897 e, em 1902, foi inaugurada de fato a Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá, submetida ao presbitério do Rio de Janeiro, tendo como primeiro pastor Mathathias Gomes dos Santos. Esse grupo chamou a atenção das autoridades católicas, em especial do vigário e vice-presidente da Câmara de Manhuaçu, padre Lucas Evangelista de Barros, que envidou esforços – entre eles, ameaças de violência - para tentar repelir o grupo rival, expulsando o pastor da localidade.

Contudo, os antigos luteranos, agora presbiterianos, também contavam entre si com elementos notáveis e bem relacionados. Assim, buscaram apoio junto aos opositores políticos do padre Lucas de Barros e, em escala mais ampla, na Maçonaria, que instou as autoridades estaduais e parte das municipais na defesa das leis constituídas que garantiam a liberdade religiosa em solo brasileiro.

Superados os entraves iniciais, as hostilidades perseveraram, de forma que, por vezes, a população católica local, instigada por sacerdotes, ameaçou e impediu cultos presbiterianos em algumas localidades, fomentou sanções comerciais (na venda de café) e dificuldades sociais (nos sepultamentos), e ridicularizou os protestantes por meio de apelidos. Enfim, atitudes que, ao lado das polêmicas jornalísticas, abundavam em diversas regiões do país, sobretudo no interior.

Apesar das represálias, a Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá se expandiu muito, tanto que, em alguns momentos, o raio de atuação dos pastores chegava a mais de 200 quilômetros de distância e, por isso, essa igreja foi considerada “igreja mãe” de inúmeras outras espalhadas não só em Minas Gerais, como também no Espírito Santo. A expansão foi tamanha que o campo foi desmembrado em novos presbitérios. Assim, surgiu o Presbitério Espírito Santo-Minas (1919) que, em 1925, foi desmembrado em dois novos: o Presbitério Leste de Minas e o Presbitério do Espírito Santo. Ressaltamos ainda que o grupo também se destacou na área educacional, com a criação de Ginásios Evangélicos, tanto em Alto Jequitibá, quanto em Manhuaçu.

Todavia, esse “vigor expansionista” encontrou muitas dificuldades para adentrar o distrito de Manhumirim que, em termos geográficos, era o mais próximo de Alto Jequitibá. Defendemos que essa “dificuldade” foi imposta pela força do catolicismo local, evidenciado pelo ímpeto dos padres em indispor seus fiéis contra os presbiterianos, dificultando, até por represálias violentas, as poucas tentativas de realização de cultos dentro do distrito, e ainda pelo forte controle territorial exercido pela Igreja Católica, afinal, a maior parte do distrito situava-se dentro dos domínios do patrimônio da Igreja.

Contudo, após a chegada da ferrovia, o domínio social e territorial da Igreja Católica foi em parte abalado por duas razões: primeiro, porque junto com a ferrovia vieram novos investimentos. Manhumirim se tornou uma “terra de oportunidades”, com atrativos que ampliaram e diversificaram a população e a cultura local, de forma que parte dos “novos” moradores estava mais “aberta às diferenças”. Segundo, porque a Estação foi implantada em um território adjacente ao patrimônio da Igreja, região cedida pelo empresário maçom Trajano de Souza Lima, sócio da empresa mais rica da cidade, dedicada ao comércio de café, a Fraga & Irmãos.

Doravante, a região da Estação atraiu novos investidores e moradores, tornando-se o novo eixo de expansão do distrito. E, por figurar-se “fora” dos limites do antigo patrimônio da Igreja, a região adotou um nome novo – Manhumirim -, nomenclatura que logo suplantou a antiga – Bom Jesus do Pirapetinga -, e passou a nomear o distrito como um todo, não somente a região de expansão. Essa nova elite urbana, composta em sua maioria de comerciantes de café e profissionais liberais, aliou-se aos antigos cafeicultores e demais comerciantes destacados e criaram uma “comissão” que somou esforços para a obtenção da emancipação política do distrito em relação ao município de Manhuaçu.

Por essa época também, foi implantada, sob a liderança de Trajano Lima, a Maçonaria local, ou seja, a Loja *Propter Humanitatem*, instituição que reuniu os indivíduos mais destacados da sociedade e se configurou como uma verdadeira força motriz do lugar, de forma que parte significativa da comissão de emancipação pertencia à maçonaria.

Foi durante esse período de “maior abertura” que presbiterianos de destaque no campo econômico e político passaram a residir em Manhumirim. Assim, a Igreja Presbiteriana de Manhumirim foi fundada em 1922 e o seu imponente templo, construído em uma rua relativamente próxima à Estação, foi inaugurado no final de 1927, ou seja, fora dos “limites” territoriais de maior influência da Igreja Católica.

Em princípio, as relações das lideranças da Igreja Católica de Manhumirim com os membros da Maçonaria local eram cordiais, afinal, em sua maioria, os maçons consideraram-se católicos, e os padres evitavam indispor-se com um grupo rico, poderoso e influente. Assim, os “receptivos” sacerdotes se valeram da ajuda dos “católicos maçons” para alavancar a construção da nova Igreja Matriz da cidade.

Contudo, apesar de amainado, o antigo conflito político-religioso ainda existia de forma velada, o que ficou evidenciado na construção da Matriz católica, quando parte da comissão tentou convencer o arquiteto empreiteiro Germano Casagrande a construir a entrada da Igreja, ou seja, a fachada, voltada para Alto Jequitibá, como forma de provocar os protestantes.

Enfim, foi essa a configuração social e política encontrada pelo padre Lombaerde ao chegar em Manhumirim, em março de 1928. O pároco atuou na cidade até 1944, ano de sua morte. Nesses 16 anos, o sacerdote se destacou em diversos campos – religioso, cultural, social e, sobretudo, arquitetônico -, visto que as obras católicas implementadas por ele, principalmente nas regiões mais valorizadas do município, ainda hoje chamam a atenção e atraem por sua imponência e beleza.

O protagonismo de padre Júlio de Lombaerde foi tamanho que fez dele um personagem lendário, de forma que diversos autores construíram verdadeiras “narrativas míticas”, favoráveis ou não ao pároco, tendências que ofuscam, dessa forma, sua atuação como personagem inscrito numa realidade sócio-histórica.

A falta de maior rigor analítico em muitos trabalhos, assim como os interesses políticos diversos, ajudaram na construção de uma imagem de “herói” ou de “vilão” imputada ao padre Júlio Maria, creditando a ele atos bons ou ruins que não praticou. Como exemplos, citamos o

fato de se atribuir ao padre a construção total da Matriz, quando, na verdade, ele direcionou a conclusão das obras; e ainda responsabilizá-lo por atos de violência praticados antes até da sua chegada em Manhumirim. Enfim, inconsistências que nos levaram à necessidade premente de procedermos uma ampla revisão historiográfica, na qual discutimos e problematizamos as principais obras publicadas sobre a atuação do padre Lombaerde.

Em algumas obras, encontramos análises reducionistas, pois os autores apontaram, como o principal motivo que moveu o bispo diocesano D. Carloto Távora a trazer o padre Lombaerde para Manhumirim, o combate ao protestantismo. Não desconsideramos o fato de que o embate com os grupos religiosos rivais fosse um componente na “agenda” dos bispos brasileiros. Mas, reduzir a ação do bispo e do padre a um único objetivo cabal implica desconsiderar o amplo projeto de “recatolização” da sociedade que, apesar das singularidades regionais, foi colocado em prática pelo episcopado em todo o país.

Em Manhumirim, padre Lombaerde implementou vários pontos da recristianização da sociedade, o que tornou a cidade quase que um “modelo ideal” do programa de recatolização nacional. Afinal, o sacerdote fundou ordens religiosas, seminário e escolas privadas, atuou na imprensa e no assistencialismo (hospital, asilo, aprendizados, patronato), e atraiu e envolveu a sociedade local em diversas associações leigas (Cruzada Eucarística, Marianos, Filhas de Maria, Apostolado da Oração, Liga Católica, Vicentinos, entre outras).

E mais, padre Júlio Maria combateu, ou melhor, “repaginou” o “catolicismo popular”, implementando novas devoções europeias, fomentando a participação masculina e fortalecendo o aspecto clerical e sacramental da Igreja, por meio do aumento do número de missas e de comunhões. Por fim, por meio dessas ações, atuou também na repreensão aos “opositores”, tentando convertê-los e, na impossibilidade de alcançar esse fim, enfraquecê-los e forçá-los a sair da cidade.

Sintonizado com as diretrizes episcopais, padre Lombaerde procurou romper com o “marasmo” espiritual dos católicos de Manhumirim que, apesar de serem maioria, estavam indiferentes, afinal, a obra da Matriz estava inconclusa enquanto os presbiterianos possuíam um templo novo e muito frequentado. Com esse intuito, o padre Júlio Maria aproveitou o tradicional Mês de Maria para envolver cada vez mais os católicos, no que obteve êxito, fato que despertou uma reação dos presbiterianos que, por estarem perdendo apoio social e político desde a chegada do novo padre, passaram a confrontá-lo, aumentando as pregações em espaços públicos (ruas e praças), distribuindo convites e, por fim, espalhando na cidade um “desafio” anônimo

que atestava não só contra os conhecimentos e a autoridade do sacerdote, mas também colocava em descrédito os pilares básicos do credo católico.

Padre Lombaerde, experiente no jornalismo polêmico, não só aceitou o repto, como o publicizou ainda mais, valendo-se, num primeiro momento, do jornal municipal, *Manhumirim*, e depois, criando um semanário próprio, *O Lutador*, através do qual passou a estigmatizar os líderes protestantes e suas instituições, taxando os pastores de mercenários, indivíduos de pouca formação, impatrióticos e até ridicularizando-os por meio de apelidos. Assim, nos artigos insidiosos publicados em *O Lutador*, o sacerdote rotulava os rivais religiosos de serem perigosos, doentes, contagiosos, enfim, atributos depreciativos que os identificavam como inimigos, com os quais os católicos deveriam romper qualquer forma de contato, inclusive econômico e social.

De início, as autoridades municipais ligadas à maçonaria, apesar de não serem em sua maioria hostis aos protestantes, não relutaram em apoiar um sacerdote de reconhecida capacidade de liderança, que conseguia aglutinar as forças sociais do município em prol da concretização de obras que, embora religiosas (conclusão da Matriz, construção do Colégio Feminino), configuravam-se como melhoramentos e avanços que impactavam não só a imagem da cidade, mas implicavam também no aumento da projeção política dos dirigentes locais.

Padre Lombaerde, por sua vez, apesar do seu viés ultramontanista, mas objetivando um ganho maior, que seria o de conquistar o apoio econômico e político da elite manhumiriense, fazia “vista grossa” para o fato de muitos de seus apoiadores pertencerem à Maçonaria, instituição condenada pela Igreja Católica. Em face disso, o padre tratava-os como amigos e permitia que eles figurassem nas associações católicas, ocupando nelas funções de destaque.

Todavia, esse relacionamento promissor e pacífico, que beneficiava a todos, sofreu um desgaste precoce, pois a maçonaria investiu contra o antigo “território” da Igreja, tencionando construir sua Loja em um terreno que, em parte, foi usurpado do Patrimônio do Bom Jesus, localizado nas proximidades da igreja Matriz. Essa atitude desagradou ao sacerdote Lombaerde que, embora fosse próximo aos maçons, entendeu a investida como uma afronta pública à instituição que representava e, portanto, não poderia permitir tal edificação.

Num primeiro momento, Padre Júlio Maria tentou resolver a questão no âmbito privado, por meio de reuniões com as lideranças maçônicas, que, assim como ele, mostraram-se irredutíveis. Como não chegaram a um consenso, ambos os envolvidos publicizaram as suas

rusgas por meio de publicações nos periódicos locais (*Jequitibá, Manhumirim e O Lutador*), o que dificultou ainda mais a resolução da questão de forma pacífica.

O rompimento entre católicos e maçons foi irreversível, pois os líderes políticos locais, membros da maçonaria, possuíam ligações identitárias com a instituição que representavam e, em sua maior parte, eram coesos, afinal, pertenciam ao mesmo grupo social e político. Inclusive, foi em parte graças aos maçons que o distrito se emancipou. Logo, consideravam-se “donos” não só do lugar, mas também do poder de conduzir os demais habitantes.

Assim, a parcela majoritária desse grupo, após o rompimento com o padre Lombaerde, sentiu-se ameaçada em seu prestígio, pois, se de início o pároco cumpria o papel de apoiador ou até de um “instrumento” que favorecia na obtenção de avanços progressistas, agora, por não ser tão “controlável” como seus antecessores, o sacerdote passou a figurar como um rival, disputando e até sobressaindo-se à maçonaria na liderança social do município.

A partir desse momento, padre Lombaerde impediu que os maçons tomassem parte nas cerimônias católicas e os afastou da Liga dos Homens. Doravante, teriam que escolher entre a Maçonaria ou a Igreja Católica, de modo que alguns abjuraram da primeira e se tornaram os principais apoiadores do sacerdote. O embate com a maçonaria resultou ainda na divisão das forças políticas do município, que passou a ter dois grupos fortes, influentes e antagônicos: um grupo liderado pelo padre Júlio Maria e o outro, pelo prefeito Alfredo Lima.

Também como consequência, essa divisão serviu para reaproximar ou tornar mais evidente a antiga aliança entre presbiterianos e maçons. Dessa forma, pastores presbiterianos passaram a frequentar abertamente eventos da maçonaria, nos quais a banda evangélica tocava, dividiam palanque nos comícios com as autoridades maçônicas, cediam também espaço em seus jornais para contribuintes da Loja e, enfim, muitos presbiterianos ingressaram de fato na instituição maçônica.

O educandário evangélico também serviu de “ponte” entre protestantes e maçons, afinal, políticos maçons ocupavam funções importantes nessa instituição de ensino, como a de inspetor, e ajudavam na sua manutenção, seja porque nela matriculavam suas filhas e filhos ou ainda por meio de subvenções públicas, o que em alguns momentos foi negado ao colégio católico.

Enfim, o rompimento com a maçonaria mudou toda a configuração do conflito, pois, até então, apesar dos tons de escárnio utilizados nas publicações do padre Lombaerde, em *O*

Lutador, os adversários digladiavam-se por questões religiosas. Com a ruptura, o sacerdote passou a denunciar o envolvimento entre maçons e presbiterianos e as conotações políticas dessa união, taxando-os de inimigos da religião católica e de, ao lado do espiritismo, comporem a “trindade sinistra do mal”. Já os opositores de padre Júlio Maria valeram-se do *Jequitibá* e do *Manhumirim* para atacar o sacerdote estrangeiro, de indumentária discutível, politiqueiro, adepto de um catolicismo jesuítico e insidioso, que procurava dividir a até então unida população de Manhumirim.

Além dos ataques jornalísticos, esse grupo rival moveu ainda uma intensa campanha depreciativa por meio de pichações, cartazes e boletins anônimos que atestavam contra a moral do sacerdote Lombaerde e de suas instituições. Até mesmo atos de violência foram cometidos, como agressões físicas, verbais, depredação de patrimônio e tentativas de homicídio. Essas ações foram praticadas, em sua maior parte, no final de 1930 e foram possibilitadas pela instabilidade política ocasionada na região pelos desdobramentos da Revolução de 1930 que conduziu Vargas ao poder.

Nesse período, as forças policiais foram convocadas a integrar as forças revolucionárias e, para não deixar desguarnecido o estratégico município, localizado na fronteira com o Espírito Santo, Estado que se opôs ao movimento, o prefeito Alfredo Lima contratou uma “força” particular, composta por correligionários seus, que eram opositores ao padre Lombaerde. Foi implantado ainda um Comitê Revolucionário, formado em grande parte por funcionários municipais que pertenciam à maçonaria.

O grupo rival investiu contra o sacerdote Júlio Maria, tentando silenciá-lo, pois empastelaram o jornal *O Lutador*, ação que foi motivada não porque o redator chefe era contrário à Revolução, pois ele era amplamente favorável, mas sim porque noticiava os acontecimentos locais e, por diversos momentos, nos meses antecedentes, ter usado o jornal para ridicularizar as referidas autoridades diante da população. Ou seja, o fato se deu como uma represália.

Ainda no final de 1930, aconteceu o momento mais crítico: uma troca de tiros no adro da Matriz, entre apoiadores e opositores, enquanto o padre Júlio Maria celebrava a missa dominical das nove horas. O evento, que foi interpretado pelo padre Lombaerde como uma tentativa de assassinato, moveu o bispo D. Carloto Távora, tio do influente político Juarez Távora, “vice-rei do Norte”, a pressionar o líder do Partido Republicano Mineiro, o ex-

presidente Arthur Bernardes, a demover o prefeito Alfredo Lima e as autoridades policiais de Manhumirim de sua função, substituindo-os por novos elementos partidários aos católicos.

Dessa forma, ponderamos que os dois grupos em disputa se valeram da “laicidade pragmática” do período. Afinal, Alfredo Lima, em algumas circunstâncias, usou a estrutura municipal para cercear os opositores e favorecer os correligionários. Já o padre Lombaerde e o bispo D. Carloto Távora também aproveitaram a ocasião para tecer alianças que transpuseram os limites municipais controlados pelo prefeito opositor, para que assim pudessem conseguir um novo prefeito amplamente favorável aos interesses católicos.

Cabe ressaltar ainda que, mesmo afastado das suas funções, Alfredo Lima e seu grupo continuaram fortes e influentes e passaram a adotar estratégias que objetivavam enfraquecer e desestabilizar as novas lideranças do município, acusando-as de intransigência e violência contra opositores e tentando culpabilizar o sacerdote Lombaerde por ações hostis, como a “explosão” do Templo Presbiteriano. Enfim, acusações que eram constantemente publicadas em jornais de grande circulação, como o *Correio da Manhã*.

A segunda hipótese do nosso trabalho se relacionou ao fato de que o espaço urbano de Manhumirim não foi simplesmente um palco no qual ocorreu o conflito que analisamos, mas foi objeto de disputa, manipulação e ressignificação, de forma consciente e planejada pelos atores sociais envolvidos, seja com uma ocupação temporária – com comícios, conferências, pregações e procissões -, ou seja de forma duradoura e visual – com construções monumentais que, até os dias atuais, preservam a identidade grupal das instituições que representam.

Pontuamos que as ruas e praças de Manhumirim transvertiam-se em teatro do poder, de forma que cada grupo usou o “peso” do seu prestígio para ocupar e controlar, com grandes multidões, mesmo que momentaneamente, espaços públicos. Assim, tais espaços, que deveriam ser acessíveis a todos, por algum período ficavam restritos ou ao menos inviabilizados para alguns. Dessa forma, tais grupos demonstravam sua força, seu potencial de coesão e provocavam os rivais.

Essa estratégia foi colocada em prática várias vezes. Assim, Dr. Alfredo Lima arregimentava seus correligionários em grandes comícios, inaugurações e passeatas cívicas, realizadas nas principais ruas e praças da cidade, dividindo o palanque com lideranças maçônicas e presbiterianas que, nessas ocasiões, realizavam empolgantes discursos.

De modo similar, padre Lombaerde também se valia de ocasiões especiais, como as festividades católicas, mas também de simples campanhas e pequenos eventos, como a inauguração da imagem de uma santa, para reunir multidões em pomposas e esmeradas procissões que percorriam todo o centro da cidade, de dia ou de noite, sob o ribombar de fogos, bandas de música e andores. Nas procissões, como exemplo, as associações leigas eram divididas em blocos, nos quais os elementos de cada uma portavam seus trajes e insígnias características, além de estandartes, o que demandavam uso do espaço público e favorecia ostensivamente o grupo. Assim, o trajeto do cortejo possuía implicações identitárias, afinal, ocupava a região mais importante da cidade, passava em frente de edificações católicas e, de forma provocativa, se aproximava de imóveis ligados aos protestantes e aos maçons.

Ressaltamos que, nessas ocupações temporárias dos espaços públicos, os católicos superavam os grupos que consideravam rivais, não só pela pompa e número de participantes, mas também pela frequência com que ocorriam, pois as procissões eram muitas, em algumas semanas de maio eram quase que diárias. Além disso, como o sacerdote publicava os pormenores desses eventos em *O Lutador*, eles ganhavam ainda uma sobrevida e chegavam ao conhecimento de pessoas que sequer residiam no município.

Da mesma forma, no centro da cidade, disputado território das elites, lugar que sediou as procissões e os comícios, também se estabeleceu uma ocupação perene do espaço, uma dominação territorial encetada por meio de construções monumentais. Defendemos que as edificações implementadas pelo padre Lombaerde, e também as de seus opositores (Loja Maçônica, Templo Presbiteriano), foram realizadas em um contexto de acirrada disputa político-religiosa. Assim, para além dos importantes atributos técnicos e artísticos, esses imóveis figuraram e, ainda figuram, como um suporte simbólico, como uma expressão da identidade cultural gravada em pedra, afinal, o espaço arquitetônico comunica valores e exprime os marcadores culturais do grupo que o erigiu.

Nesta tese, priorizamos trabalhar com as edificações católicas, pois, analisando as publicações do padre Lombaerde, percebemos que o autor acreditava estar vivendo um momento de invasão do “erro” e, portanto, caberia aos católicos, defensores da “única religião verdadeira”, confrontar seus opositores da forma que pudessem: por posturas e práticas, pela “pena” (imprensa) e também por meio das “obras” (edificações).

Padre Júlio Maria asseverava ainda que as questões de ordem “material” impressionavam a muitos, de forma que os “inimigos” da Igreja Católica, a exemplo dos

protestantes, construía templos imponentes e grandes e, assim, causavam nos observadores a impressão de que possuíam força e vigor, o que, na sua concepção, não tinham. Por isso, Lombaerde procurava dotar suas construções de imponência e luxo, tornava-as visuais e atrativas, pois a Igreja Católica, considerada por ele a grande “força universal”, deveria suplantar os grupos acatólicos em todos os quesitos que disputassem, entre eles, as construções arquitetônicas.

As questões de cunho identitário permearam todas as construções de imóveis. Assim, a Igreja Matriz, o Colégio Santa Teresinha, o Seminário Apostólico e o Ginásio Pio XI serviram, para além de suas funções originais (local de culto, centros formativos), de contraponto às edificações dos acatólicos e, como armas identitárias, fortaleciam o sentimento de pertença a um grupo que se considerava em tudo “superior” aos opositores.

Em cada uma dessas construções, a identidade católica era criada, sedimentada, fortalecida, o que fica evidenciado nas campanhas de donativos, que envolviam todos os católicos, pobres e ricos, que se sentiam “donos” dos imóveis, o que pode ser observado pela constante utilização dos pronomes possessivos “nosso e nossa” para referenciar os imóveis nas publicações do sacerdote.

Ressaltamos ainda que tais construções possuíam contornos políticos, característica que também foi explorada pelo padre Lombaerde, que se valeu do seu sucesso como construtor para pressionar seus superiores, sobretudo após a morte do bispo amigo e apoiador, D. Carloto Távora. Dessa maneira, as obras ajudaram a legitimar as ações do polêmico padre, como exemplificamos ao analisar o painel central do teto da Matriz.

Neste trabalho, analisamos apenas as construções cujos dados estão preservados em nosso *corpus* documental. Assim, elegemos as mais emblemáticas: a finalização da Igreja Matriz (1928-1934), a construção do Colégio e Escola Normal Santa Teresinha (1929-1938), o Seminário Apostólico (1931-1936) e o Ginásio Pio XI (1939-1941). Ressaltamos ainda a construção de capelas menores, como a do Córrego do Ouro, região rural de Manhumirim, em 1930, e as igrejas dos distritos de Alto Jequitibá e de Durandé, ambas iniciadas em 1932 e concluídas entre 1935/1936. Contudo, existiram outras obras, algumas monumentais, e que, em maior ou menor escala, contribuíram para a afirmação da identidade católica, que auxiliaram na construção do “nosso”: Asilo (1932-1934); Hospital (1934-1939); Aprendizado Doméstico São José (1941-1942) e Patronato Agrícola Santa Maria (1943).

Todavia, por possuírem um viés assistencialista, ou seja, eram voltadas para a prática da caridade, que o sacerdote considerava universal, tais obras não foram tão refratárias aos acatólicos como as outras instituições, de forma que, em algumas delas, padre Lombaerde contou com o apoio não só de políticos maçons, mas até de protestantes para sua conclusão. Enfim, essas construções também foram importantes, a maioria delas ainda se faz presente na cidade e ajudou a tornar Manhumirim, durante o recorte temporal analisado, um grande e ininterrupto “canteiro de obras” católico.

As edificações protestantes (templos e escolas), as obras públicas (prédio da Câmara) e a Loja Maçônica também foram imponentes e depositórios identitários de seus grupos. Afinal, asseveravam a presença de distintos grupos em pontos importantes e estratégicos da cidade, eram referências físicas e contribuíram, conforme defendemos, para “incentivar” o ímpeto construtor do padre Lombaerde, que envidou esforços para suplantá-las, com as obras católicas, em número, luxo e escala, objetivos que consideramos alcançados.

Dentro do exposto, ousamos apontar ainda que, apesar da grande importância inicial das construções acatólicas, depois de um tempo, as obras católicas, por terem superado as “obras rivais”, disputavam entre si qual seria a mais grandiosa da cidade e, devido aos seus atributos, superavam os limites municipais, alçando patamares regionais, visto que suplantavam ou “ombream” construções estabelecidas em cidades maiores e mais ricas do que Manhumirim, a exemplo da sede do bispado, Caratinga.

Como última análise, consideramos que Manhumirim, dentro dos parâmetros estabelecidos no contexto de “recatolização” da sociedade, tanto pelas ações sociais, quanto pela imponência e variedade de suas obras e instituições, atendia ao “programa mínimo” que os bispos procuravam implementar nas dioceses. Esses atributos, somados à grande projeção social e cultural do padre Lombaerde e, em alguns momentos, à autorização especial de D. Carloto Távora – como para ministrar o sacramento da Crisma, atributo dos bispos -, ajudaram a configurar, na nossa concepção e resguardadas as devidas proporções, a paróquia manhumiriense quase que em uma “micro diocese”, dentro da Diocese de Caratinga.

Em suma, procuramos demonstrar, nesta tese, entre outras análises, a importância da apropriação do espaço urbano como um formador e afirmador da identidade de católicos, protestantes e maçons, em Manhumirim. Afinal, a cidade possuía um significado simbólico para os grupos envolvidos no conflito religioso, que, além de nela residirem, contribuíram para o seu crescimento e emancipação e dotaram os espaços públicos e os edifícios de uma

significação especial e, que, por isso, disputavam os seus domínios. Viver no espaço urbano implica viver junto; assim, católicos e acatólicos sentiam-se não só pertencentes à cidade, mas possuidores dela de fato, o que tornou Manhumirim, sob muitos aspectos, uma cidade múltipla, com distintos contornos católicos e acatólicos.

REFERÊNCIAS

Documentação textual

ANDERS, Adolpho. *Ata 114*, 17 set. 1932. *Livro de Atas da Sessão da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. III, 1930-1940.

_____. *Ata 55*, 08 jul. 1929. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Ata 90*, 01 jan. 1937. *Livro de Atas da Mesa Administrativa da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. II, 1933-1937.

_____. *Estatística de 1929*, 05 jan. 1930. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Estatística de 1930*, 04 jan. 1931. *Livro de Atas da Sessão da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. III, 1930-1940.

_____. *Estatística de 1931*, 14 jan. 1932. *Livro de Atas da Sessão da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. III, 1930-1940.

A procissão do Bom Jesus. *União e Ação*, Manhumirim, n. 9, set. 1936.

BAPTISTA, Juvenal Vieira. *Ata 29*, 09 jan. 1926. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Ata 47*, 24 abr. 1929. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Relatório do Movimento Espiritual e Financeiro*. Igreja Evangélica Presbiteriana de Manhumirim, 1925.

BRASIL. *Projeto de Constituição*. (01.09.1823). Disponível em: <https://bd.camara.leg.br/bd/handle/bdcamara/25819>. Acesso em: 20 ago. 2019.

BRASIL. *Constituição Política do Império do Brasil*. (25.03.1824). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao24.htm. Acesso em: 15 mai. 2019.

BRASIL. *Código Criminal do Império do Brasil*. (16.12.1830). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim-16-12-1830.htm. Acesso em: 30 mai. 2019.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil (24.02.1891)*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Constituicao91.htm. Acesso em: 18 fev. 2020.

BRASIL. *Emenda Constitucional*. (03.09.1926). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/Constituicao/Emendas/Emc_anterior1988/emc%20de%203.9.26.htm. Acesso em: 05 mar. 2020.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. (16.07.1934). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao34.htm. Acesso em: 08 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição da República dos Estados Unidos do Brasil*. (10.11.1937). Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao37.htm. Acesso em: 22 abr. 2020.

BRASIL. *Constituição Política do Estado de Minas Gerais*. (15.06.1891). Disponível em: <https://www2.senado.leg.br/bdsf/handle/id/224220>. Acesso em: 20 fev. 2020.

BRASIL. *Anais do Parlamento Brasileiro*, sessão 1827, tomo V. Rio de Janeiro: Typografia de Hypólito José Pinto, 1876.

BRASIL. *Anais do Parlamento Brasileiro*, sessão 1828, tomo I. Rio de Janeiro: Typografia Parlamentar, 1876.

BRASIL. *Anais do Parlamento Brasileiro*, sessão 1828, tomo II. Rio de Janeiro: Typografia Parlamentar, 1876.

BRASIL. *Anais do Senado do Império do Brasil*, ano de 1875, livro III. Secretaria Especial de Editoração e Publicações.

BRASIL. *Aviso Circular ao Episcopado Brasileiro*. (12.03.1832). In: FILHO, João Dornas. *O padroado e a igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

BRASIL. *Aviso a Monsenhor Vidigal*. (28.08.1824). In: ALMEIDA, Candido Mendes. *Direito civil eclesiástico brasileiro*, tomo I. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866.

BRASIL. *Aviso Circular ao Sr. Provincial dos Religiosos Franciscanos da Corte*. (19.05.1855). In: DOMINGOS, Simone Tiago. *Política e Memória*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

BRASIL. *Aviso Circular ao gerais de todos os conventos*. (27.10.1870). In: FILHO, João Dornas. *O padroado e a igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

BRASIL. *Decreto de 25 de novembro de 1808*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/historicos/dim/DIM-25-11-1808.htm#:~:text=DIM%2D25%2D11%2D1808&text=DECRETO%20DE%2025%20DE%20NOVEMBRO,aos%20estrangeiros%20residentes%20no%20Brazil.&text=Palacio%20do%20Rio%20de%20Janeiro%20em%2025%20de%20Novembro%20de%201808. Acesso em: 10 set. 2019.

BRASIL. *Lei de 15 de outubro de 1827*. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38398-15-outubro-1827-566692-publicacaooriginal-90222-pl.html#:~:text=LEI%20DE%2015%20DE%20OUTUBRO%20DE%201827,logares%20mais%20populosos%20do%20Imperio.&text=Art%201%C2%BA%20Em%20todas%20as,primeiras%20letras%20que%20forem%20necessarias. Acesso em: 02 abr. 2019.

BRASIL. *Lei de 15 de outubro de 1827*. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/LIM-15-10-1827.htm. Acesso em: 02 abr. 2019.

BRASIL. *Decreto n. 3, de 03 de novembro de 1827*. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret_sn/1824-1899/decreto-38408-3-novembro-1827-566712-norma-pl.html. Acesso em: 09 out. 2019.

BRASIL. *Lei de 22 de setembro de 1828*. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38218-22-setembro-1828-566210-publicacaooriginal-89826-pl.html#:~:text=LEI%20DE%2022%20DE%20SETEMBRO%20DE%201828,lhes%20pertenciam%20e%20ficam%20subsistindo.&text=1%C2%BA%20Ficam%20extinctos%20os%20Tribunaes,e%20da%20Consciencia%20e%20Ordens. Acesso em: 09 out. 2019.

BRASIL. *Lei de 01 de outubro de 1828*. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38281-1-outubro-1828-566368-norma-pl.html. Acesso em: 04 nov. 2019.

BRASIL. *Lei de 09 de dezembro de 1830*. Disponível em: https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei_sn/1824-1899/lei-38028-9-dezembro-1830-565765-publicacaooriginal-89495-pl.html. Acesso em: 06 mai. 2019.

BRASIL. *Lei de 09 de dezembro de 1830*. Disponível em: <https://www.conjur.com.br/2017-nov-04/ambiente-juridico-leis-atuais-permitem-maior-protecao-patrimonio-foi-igreja>. Acesso em: 10 mai. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 321, de 09 de setembro de 1843*. Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/387040/publicacao/15634491>. Acesso em: 04 abr. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 463, de 02 de setembro de 1847*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-463-2-setembro-1847-560199-norma-pl.html>. Acesso em: 23 ago. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 655, de 28 de novembro de 1849*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-655-28-novembro-1849-559892-publicacaooriginal-82327-pe.html>. Acesso em: 19 jun. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 1.911, de 28 de março de 1857*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1911-28-marco-1857-557928-publicacaooriginal-78694-pe.html>. Acesso em: 18 set. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 2.711, de 19 de dezembro de 1860*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-2711-19-dezembro-1860-556868-publicacaooriginal-77043-pe.html>. Acesso em: 27 set. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 1.144, de 11 de setembro de 1861*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-1144-11-setembro-1861-555517-publicacaooriginal-74767-pl.html>. Acesso em: 05 nov. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 3.069, de 17 de abril de 1863*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-3069-17-abril-1863-555008-publicacaooriginal-74026-pe.html>. Acesso em: 05 nov. 2019.

BRASIL. *Lei nº 1.764, de 28 de junho de 1870.* Disponível em: <https://www.lexml.gov.br/urn/urn:lex:br:federal:lei:1870-06-28;1764>. Acesso em: 18 set. 2019.

BRASIL. *Lei nº 2.040, de 28 de setembro de 1871.* Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/leis/lim/lim2040.htm. Acesso em: 27 set. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 5.993, de 17 de setembro de 1875.* Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-5993-17-setembro-1875-550121-publicacaooriginal-65758-pe.html>. Acesso em: 08 out. 2019.

BRASIL. *Decreto nº 9.094, de 22 de dezembro de 1883.* Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-9094-22-dezembro-1883-544542-publicacaooriginal-56001-pe.html>. Acesso em: 18 set. 2019.

BRASIL. *Decreto 119-A, de 07 de janeiro de 1890.* Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1851-1899/D119-A.htm. Acesso em: 29 jan. 2020.

BRASIL. *Decreto 155-B, de 14 de janeiro de 1890.* Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-155-b-14-janeiro-1890-517534-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 29 jan. 2020.

BRASIL. *Decreto nº 181, de 24 de janeiro de 1890.* Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-181-24-janeiro-1890-507282-norma-pe.html>. Acesso em: 29 jan. 2020.

BRASIL. *Decreto nº 510, de 22 de junho de 1890.* Disponível em: <http://legis.senado.leg.br/norma/388004/publicacao/15722625>. Acesso em: 24 mar. 2020.

BRASIL. *Decreto nº 521, de 26 de junho de 1890.* Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-521-26-junho-1890-504276-norma-pe.html>. Acesso em: 29 jan. 2020.

BRASIL. *Decreto nº 789, de 27 de setembro de 1890.* Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-789-27-setembro-1890-552270-publicacaooriginal-69398-pe.html>. Acesso em: 29 jan. 2020.

BRASIL. *Decreto n° 914-A, de 23 de outubro de 1890*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-914-a-23-outubro-1890-517812-norma-pe.html>. Acesso em: 18 mar. 2020.

BRASIL. *Decreto n° 29, de 03 de dezembro de 1889*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1824-1899/decreto-29-3-dezembro-1889-517853-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 24 mar. 2020.

BRASIL. *Decreto n° 19.770, de 19 de março de 1931*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19770-19-marco-1931-526722-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 02 abr. 2020.

BRASIL. *Decreto n° 19.941, de 30 de abril de 1931*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/decret/1930-1939/decreto-19941-30-abril-1931-518529-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 02 abr. 2020.

BRASIL. *Lei n° 38, de 04 de abril de 1935*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/lei/1930-1939/lei-38-4-abril-1935-397878-norma-pl.html>. Acesso em: 20 abr. 2020.

BRASIL. *Decreto-Lei n° 311, de 02 de março de 1938*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-311-2-marco-1938-351501-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 15 mar 2022.

BRASIL. *Decreto-Lei n° 37, de 02 de dezembro de 1937*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1930-1939/decreto-lei-37-2-dezembro-1937-354175-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 15 abr. 2021.

BRASIL. *Decreto-Lei n° 6.535, de 26 de maio de 1944*. Disponível em: <https://www2.camara.leg.br/legin/fed/declei/1940-1949/decreto-lei-6535-26-maio-1944-451974-publicacaooriginal-1-pe.html>. Acesso em: 20 abr. 2020.

CALISTO III. *Inter Caetera Quae Nobis*. (13.03.1455). Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4185824>. Acesso em: 07 mar. 2019.

CARDEAL MARIANO RAMPOLLA DEL TINDARO. *Instruções da Santa Sé ao Internúncio Apostólico para as conferências dos bispos brasileiros*. Roma, 14 de junho de 1890. In: CALAZANS, Mylène Mitaini. *A Missão de Monsenhor Francesco Spolverini na InterNunciatura Apostólica no Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana*. (Tese

de Doutorado em Teologia). Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma, 1997, p. 453-457. BNGK.

CARDOSO, Luiz. *Ata da Assembleia Geral Extraordinária da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá*, 27 abr. 1929.

CARVALHO, Antônio Pedro. *Escritura Pública de Doação de Terrenos*, Manhauçu, 30 mai. 1915. Cartório Sº 33º de Notas, fls. 61 a 63.

CETRÂNGOLO, Salvador. *Livro de Tombo da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, para o período de 1917 até 1920. Folhas 4, 5, 6 – frente e verso.

_____. *Alvará nº 152*, Manhumirim, 26 jun. 1916.

CINTRA, Sebastião Leme da Silveira. (1916?). *A Carta Pastoral de S. Em. Sr. Cardeal D. Leme: quando Arcebispo de Olinda, saudando os seus diocesanos* (Coleção Sal terrae - lux mundi, para o clero, Vol. 3). Petrópolis, RJ: Vozes.

_____. *Discurso de inauguração do monumento do Cristo Redentor*. (12.12.1931). In: AZZI, Riolando. *O Episcopado Brasileiro frente à Revolução de 1930. Síntese Política Econômica Social* (SPES), v. V, nº 12, p. 47-78, jan-mar., 1978a.

COSTA, Antônio de Macedo. *Instrução Pastoral sobre a maçonaria*. (25.03.1873). In: *A Boa Nova*, n. 25 e 26, de 28 de março de 1873.

_____. *Alguns pontos de reforma na Igreja do Brasil – Memória para servir às discussões e resoluções nas Conferências dos Snrs. Bispos*. (02.08.1890). In: ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. *A Santa Sé e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

_____. *Representação a Assembleia Constituinte*. (12.01.1891). In: *O Apóstolo*, n. 3, de 16 de janeiro de 1891.

EPISCOPADO BRASILEIRO. *Carta pastoral coletiva do episcopado brasileiro*. (19.03.1890a). In: RODRIGUES, Anna M. Moog (Sel. Org.). *A Igreja na República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

_____. *Reclamação do Episcopado Brasileiro dirigida ao Exm. Sr. Chefe do Governo Provisório*. (06.08.1890b). In: *O Apóstolo*, n. 90, 91, 92 e 93. Ago. 1890.

_____. *O episcopado brasileiro ao Congresso Nacional*. (06.11.1890c). In: *O Apóstolo*, n. 134, de 21 de novembro de 1890.

_____. *Carta pastoral coletiva do episcopado brasileiro*. (06.01.1900). In: RODRIGUES, Anna M. Moog (Sel. Org.). *A Igreja na República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

_____. *Pastoral Collectiva dos Senhores Arcebispos e Bispos das Províncias Ecclesiásticas de São Sebastião do Rio de Janeiro, Mariana, S. Paulo, Cuyabá e Porto Alegre*, reunidos em conferências de 13 a 17 de janeiro de 1915 em Nova Friburgo. Rio de Janeiro: Tipografia Leuzinger, 1915.

_____. *Carta pastoral do episcopado brasileiro ao clero e aos fiéis de suas dioceses por ocasião do centenário da independência*. (04.06.1922). Rio de Janeiro: Papelaria e Typografia Marques, Araújo & Companhia, 1922.

_____. *Acção Catholica Brasileira. Mandamento dos Arcebispos e Bispos do Brasil*. (09.06.1935). *Revista A Ordem*, vol. XV, jan-jun., 1935.

_____. *O Comunismo Ateu. Carta pastoral e mandamento do episcopado brasileiro*. (08.09.1937). *Revista A Ordem*, n. 83, out., 1937.

_____. *Circular Coletiva de 12 de outubro de 1942, sobre a entrada do Brasil na II Guerra Mundial*. In: *Correio Paulistano*, n. 25.579, 31 de outubro de 1942.

FEIJÓ, Diogo Antônio. Ofício a Vasconcelos renunciando a Sé de Mariana. (10.06.1838). In: FILHO, João Dornas. *O padroado e a igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

FERRAZ, Verotido. *Ata 62, 19 jan. 1933. Livro de Atas da Mesa Administrativa da Igreja Presbiteriana de Manhumirim, Vol. II, 1933.*

GAMA, A. N. *Registro, Manhauçu, 01 jul. 1915, Cartório S° 33° de Notas, S° 382, fls. 21.*

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICA (IBGE). *Censo*, 1900. Diretoria Geral de Estatística. Rio de Janeiro: Tipografia da Estatística, 1905.

JOÃO XXII. *Ad ea ex quibus cultus augeatur*. (14.03.1319). Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4633920>. Acesso em: 07 mar. 2019.

JULIO III. *Praeclara charissimi in Christo*. (30.12.1551). Disponível em: <https://digitarq.arquivos.pt/details?id=4632753>. Acesso em: 07 mar. 2019.

LA BARRERA, Federico. *Livro de Tombo da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, para o período de 1928. Folha 8 verso e folha 9 frente.

LARA, José Maria Parreira. *Livro de Tombo da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, para o período de 1935. Folha 19 – frente e verso.

_____. [Carta] 02 set. 1935, Manhumirim [para] Pio XI, Vaticano. Erigir congregação.

LA PENNA, [Carta] 04 ago. 1926, Roma [para] TÁVORA, Caratinga. 1f. Resposta n. 4603/26.

LA PUMA, [Carta] 06 set. 1928, Roma [para] TÁVORA, Caratinga. 1f. Resposta.

LEÃO XII. *Praeclara Portugaliae et Algarbiorum Regum*. (30.05.1827). In: ALMEIDA, Candido Mendes. *Direito civil eclesiástico brasileiro*, tomo I. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866.

LEÃO XIII. *Libertas Praestantissimum*. (20.06.1888). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_20061888_libertas.html. Acesso em: 18 mar. 2020.

_____. *Rerum Novarum*. (15.05.1891). Disponível em: http://www.vatican.va/content/leo-xiii/pt/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_15051891_rerum-novarum.html. Acesso em: 18 mar. 2020.

_____. *Ad universas orbis ecclesias*. (27.04.1892). Disponível em: <http://dicionario.sensagent.com/Ad%20universas%20orbis%20Ecclesias/pt-pt/>. Acesso em: 18 mar. 2020.

_____. *Littera a Vobis*. (02.07.1894). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/leo-xiii/it/encyclicals/documents/hf_l-xiii_enc_02071894_litteras-a-vobis.html. Acesso em: 18 mar. 2020.

LIMA, Alfredo. [Carta] 29 abr. 1932, Manhumirim [para] LOMBAERDE, Manhumirim. 1f. Impostos.

LOMBAERDE, Júlio Maria de. *Livro de Tombo da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, para o período de 1928 até 1938. Folha 9 verso até folha 21 verso.

_____. [Carta] 25 abr. 1941, Manhumirim [para] BOAVENTURA, destino incerto. 2f. Assuntos diversos.

_____. [Carta] 08 ago. 1931, Manhumirim [para] RABELLO, Rio de Janeiro. 2f. Assuntos diversos.

_____. *Caderno de anotações pessoais*. Manhumirim, n. d.

Manhuassú. *Diário de Minas*, Juiz de Fora, n. 128, 01 jun. 1901.

Manuscrito. *Histórico da Igreja Evangélica Presbiteriana de Alto Jequitibá*, 1937.

MENDONÇA, Gabriel Getúlio Monteiro. *Ofício*, 09 mar. 1831, Vitória. In: BALESTRERO, Heribaldo L. *O povoamento do Espírito Santo: A marcha da penetração do território*. Viana: Ed. JEP Gráfica, 2012.

MINAS GERAIS. *Lei Provincial nº. 2.407, de 05 de novembro de 1877*. Disponível em: http://www.siaapm.cultura.mg.gov.br/modules/leis_mineiras_docs/viewcat.php?cid=3418. Acesso em: 10 mar. 2021.

MINAS GERAIS. *Lei Estadual nº. 843, de 07 de setembro de 1923*. Disponível em: <https://www.almg.gov.br/consulte/legislacao/completa/completa-nova-min.html?tipo=Lei&num=843&ano=1923>. Acesso em: 10 mar. 2021.

MIRANDA, Antônio. [Carta] 10 jun. 1945, Belo Horizonte [para] LOMBAERDE, destino incerto. 3f. Notícia da morte.

MOURA, Antônio Maria. Ofício a Vasconcelos renunciando a Sé do Rio de Janeiro (01.10.1838). In: FILHO, João Dornas. *O padroado e a igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

NEVES, Mário. *Anuário do Presbitério Espírito Santo – Minas*, 1925.

NOGUEIRA, Júlio Camargo. *Ata 45*, 23 fev. 1929. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

NÓRA, Annibal. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1927.

_____. *Relatório Eclesiástico*. Alto Jequitibá, 1921.

_____. *Relatório Eclesiástico*. Alto Jequitibá, 1923.

_____. *Relatório Eclesiástico*. Alto Jequitibá, 1924.

_____. *Relatório Eclesiástico*. Alto Jequitibá, 1925.

_____. *Relatório Eclesiástico*. Alto Jequitibá, 1926.

_____. *Relatório Histórico*. Alto Jequitibá, 1908-1912.

_____. *Relatório Histórico*. Alto Jequitibá, 1913.

_____. *Relatório Histórico*. Alto Jequitibá, 1915.

_____. *Relatório Histórico*. Alto Jequitibá, 1916.

_____. *Relatório Histórico*. Alto Jequitibá, 1917.

_____. *Relatório Histórico*. Alto Jequitibá, 1918.

_____. *Relatório Histórico*. Alto Jequitibá, 1919.

_____. *Ata da Organização da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, 26 mar. 1922. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Breve Histórico*, 03 abr. 1922. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

OLIVEIRA, Vital Maria Gonçalves de. *Carta Pastoral do bispo de Olinda premunindo os seus diocesanos contra as ciladas e maquinações da maçonaria*. (02.02.1873). Recife: Typ. Da União, 1873.

_____. *Carta Pastoral dirigida do cárcere da fortaleza de São João aos seus diocesanos*. (25.03.1874). Recife: Tipografia Clássica I. F. dos Santos, 1874.

PEQUENO, Alberto. [Carta] 27 jul. 1935, Origem incerta [para] D. LARA, Caratinga. 1f. Relatório de Visita.

PIMENTA, Silvério Gomes. Carta. Pedro II, Mariana, 31 de dezembro de 1889. In: Cartas de Bispos a Dom Pedro II, “Majestade” *Anuário do Museu Imperial*, edição 10, 1949, p. 299.

_____. *Livro de Tombo da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, para o período de 1912 até 1913. Folhas 1, 2, 3 – frente e verso.

_____. *Visitas ao Contestado*, 1916. In: BOTELHO, Demerval Alves. *História de Manhumirim (1808-1924)*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011a.

PIO IX. *Quanta Cura*. (08.12.1864). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/encyclica-quanta-cura-8-decembris-1864.html>. Acesso em: 22 mai. 2019.

_____. *Aeterni Patris*. (29.06.1868). Disponível em: <http://www.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/litterae-apostolicae-aeterni-patris-29-iunii-1868.html>. Acesso em: 22 mai. 2019.

_____. *Pastor Aeternus*. (18.07.1870). Disponível em: <https://w2.vatican.va/content/pius-ix/it/documents/constitutio-dogmatica-pastor-aeternus-18-iulii-1870.html>. Acesso em: 22 mai. 2019.

PIO XI. *Ubi Arcano Dei Consilio*. (23.12.1922). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19221223_ubi-arcano-dei-consilio.html. Acesso em: 20 mar. 2020.

_____. *Quas Primas*. (11.12.1925). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_11121925_quas-primas.html. Acesso em: 20 mar. 2020.

_____. *Quadragesimo Anno*. (15.05.1931). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19310515_quadragesimo-anno.html. Acesso em: 21 mar. 2020.

_____. *Divini illius magistri*. (31.12.1929). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_31121929_divini-illius-magistri.html. Acesso em: 23 mar. 2020.

_____. *Casti connubii*. (31.12.1930). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/it/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19301231_casti-connubii.html. Acesso em: 23 mar. 2020.

_____. *Divini Redemptoris*. (19.03.1937). Disponível em: https://w2.vatican.va/content/pius-xi/pt/encyclicals/documents/hf_p-xi_enc_19370319_divini-redemptoris.html. Acesso em: 22 abr. 2020.

PIO X. *Acerbo nimis*. (15.04.1905). Disponível em: <https://www.vatican.va/content/pius-x/pt/encyclicals/index.html>. Acesso em 10 mar. 2022.

_____. *Quam singular*. (08.08.1910). Disponível em: <https://www.fsspx.com.br/decreto-quam-singulari-sobre-a-confissao-e-a-comunhao-dos-meninos>. Acesso em 10 mar. 2022.

PORCINO, José Teixeira. *Requisição de tipografia*. Manhumirim, 1930.

PORTUGAL; INGLATERRA. *Tratado de amizade, comércio e navegação*. (19.02.1810). Lisboa: Imprensa Régia, 1810.

SANTOS, Mathathias Gomes. *Atas da Comissão Organizadora da Igreja Evangélica Presbiteriana do Alto Jequitibá do Manhuaçu*, 09 mar. 1902. In: SATHLER, Anderson et al. *História da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá*. Belo Horizonte: Betânia, 1991.

SIQUEIRA, Cícero. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1929.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1930.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1931.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1933.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1934.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1935.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1936.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1937.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1940.

_____. *Relatório Anual*. Alto Jequitibá, 1941.

SOUZA, Octávio. *Ata 36*, 16 out. 1927. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Ata 37*, 16 nov. 1927. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Ata 38*, 11 mar. 1928. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Ata 39*, 28 mar. 1927. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

_____. *Ata 43*, 28 dez. 1928. *Livro de Atas do Conselho da Igreja Presbiteriana de Manhumirim*, Vol. I, 1922-1925.

TÁVORA, Carloto Fernandes da Silva. *Livro de Tombo da Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*, para o período 1929. Folhas 11 – frente e verso.

_____. [Carta] 02 fev. 1926, Caratinga [para] PAPA, Vaticano.

_____. [Carta] 16 jul. 1932, Caratinga [para] PAPA, Vaticano.

_____. *Decreto*, 25 mar. 1929, Caratinga.

TRAMPE, A. M. [Carta] 13 jun. 1927, Grave [para] TÁVORA, Caratinga. 1f. Resposta.

_____. [Carta] 18 dez. 1927, Grave [para] LOMBAERDE, Destino incerto. 1f.

_____. [Carta] 05 abr. 1930, Grave [para] LOMBAERDE, Manhumirim. 1f.

Jornal *Almanak Laemmert*

Manhuassú. *Almanak Laemmert*, Rio de Janeiro, edição A00060, 1903.

Manhuassú. *Almanak Laemmert*, Rio de Janeiro, edição A00061, 1904.

Manhuassú. *Almanak Laemmert*, Rio de Janeiro, edição A00062, 1905.

Manhuassú. *Almanak Laemmert*, Rio de Janeiro, edição D00082, 1926.

Manhumirim. *Almanak Laemmert*, Rio de Janeiro, edição A00091, 1935.

Jornal *Correio da Manhã*

A campanha do Bernardismo em Minas. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11043, 19 dez. 1930.

A grandiosa procissão de hoje em honra de N. Senhora da Conceição Aparecida. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11182, 31 mai. 1931.

A nomeação de monsenhor para Bispo de Caratinga. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12252, 02 nov. 1934.

A posse do novo prefeito de Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12371, 22 mar. 1935.

Á Praça. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 06513, 24 dez. 1916.

A Semana do Cristo Redentor. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11295, 10 out. 1931.

A suspensão rigorosa do embarque do café em 31 de março. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12061, 24 mar. 1934.

Ao povo mineiro. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 08131, 07 jun. 1921.

Aos Doentes. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 08635, 26 dez. 1922.

Assassinato de um ex-capitão Revolucionário mineiro. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11168, 15 mai. 1931.

Candidato a Constituinte. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11762, 08 abr. 1933.

De Minas. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12969, 20 fev. 1937.

Em Manhumirim a cidade vive alarmada. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11054, 11 jan. 1931.

Em Manhumirim como foi recebido o prefeito local. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11064, 13 jan. 1931.

Em Manhumirim um padre francês feito chefe político. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11071, 21 jan. 1931.

Escolas Normais. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12500, 20 ago. 1935.

Espiritismo. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 06304 29 mai. 1916.

FERREIRA, Armando. Um Templo Evangélico Dinamitado. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11096, 20 fev. 1931.

FIGNER, Fred. Crônica Espírita. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12903, 03 dez. 1936.

Inaugura-se amanhã o monumento a Cristo Redentor. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11296, 11 out. 1931.

LIMA, Heitor. Notícias. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11891, 06 set. 1933.

Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12327, 29 jan. 1935.

Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12368, 19 mar. 1935.

Morreu em São Paulo o vigário de Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 10241, 29 mai. 1928.

Município de Carangola. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 05863, 15 mar. 1915.

O café. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11815, 09 jun. 1933.

O Entusiasmo pela Legião de Outubro em Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11131, 02 abr. 1931.

O golpe nas situações municipais. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11037, 12 dez. 1930.

O jubileu sacerdotal do Cardeal Arcoverde. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 09192, 03 mai. 1924.

Passada na capital BH. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11162, 08 mai. 1931.

PAVÃO, Júlio. O problema do café. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 10730, 20 dez. 1930.

Realizou-se solenemente a instalação da Comarca de Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12705, 16 abr. 1936.

Sul América Capitalização. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 13035, 11 mai. 1937.

Um apelo ao comércio. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 09158, 29 mar. 1924.

Um grande comício realizado em Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 13146, 17 set. 1937.

Um retiro espiritual que se realiza pela primeira vez. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 12189, 21 ago. 1934.

Uma curiosidade architectonica. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 10104, 21 dez. 1927.

Uma grande data para o Brasil católico. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11297, 12 out. 1931.

VALLE, Agostinho do Couto. Farrapos de uma política vergonhosa, Manhumirim. *Correio da Manhã*, Rio de Janeiro, edição 11102, 27 fev. 1931.

Jornal *Manhumirim*

10 de Novembro. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 648, 06 nov. 1938.

10 de Novembro. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 649, 13 nov. 1938.

ANDRADE. Oldrado Manoel. Atos Oficiais. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 622, 01 mai. 1938.

A significação do pleito de maio em Manhumirim. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 394, 11 jun. 1933.

Aniversários, Dr. La Barrera. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 137, 23 out. 1927.

Ato de Justiça. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 190, 16 dez. 1928.

Carnaval. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 107, 20 fev. 1927.

Carnaval. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 109, 06 mar. 1927.

Carnaval. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 615, 06 mar. 1938.

De Manhuassú. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 403, 20 ago. 1933.

De Manhumirim para Manhumirim. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 417, 03 dez. 1933.

Decreto-Lei n. 15, 28 de julho de 1938. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 635, 31 jul. 1938.

Denominação das Ruas, Praças, Avenidas, Becos, da cidade de Manhumirim. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 639, 04 set. 1938.

Do Sr. Agente do Correio. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 629, 19 jun. 1938.

EMERICK. Francisco Alípio. Quis fugir da verdade. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 222, 25 ago. 1929.

Em defesa da memória de um amigo. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 598, 07 nov. 1937.

Fotografia Santa Teresinha. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 107, 20 fev. 1927.

Ginásio Evangélico de Alto Jequitibá. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 645, 16 out. 1938.

Incineração do café. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 631, 03 jul. 1938.

Jubileu. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 640, 11 set. 1938.

Jubileu. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 641, 18 set. 1938.

LIMA, Alfredo. Uma festa escandalosa. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 407, 17 set. 1933.

Loja Maçônica “Propter Humanitatem”. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 398, 16 jul. 1933.

Loja Maçônica “Propter Humanitatem”. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 634, 24 jul. 1938.

Loja Maçônica “Propter Humanitatem”. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 650, 20 nov. 1938.

LOMBAERDE, Júlio Maria de. A um filho sem pai nem mãe. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 176, 20 ago. 1928.

_____. Jubileu do Bom Jesus. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 176, 20 ago. 1928.

_____. Pobre caboclo. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 190, 16 dez. 1928.

Luz, mais luz. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 626, 29 mai. 1938.

LYRA, Jorge. A um católico vigilante. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 649, 13 nov. 1938.

Mais uma vez o “O Brasil”. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 111, 20 mar. 1927.

Manhumirim Foot-Ball Club. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 137, 23 out. 1927.

Manhumirim, cidade dínamo da Zona da Mata. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 813, 28 jun. 1942.

NOGUEIRA, Júlio. Na Defesa. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 176, 20 ago. 1928.

_____. Na Defesa. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 192, 30 dez. 1928.

Novamente o caso do Patrimônio do Bom Jesus de Manhumirim. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 560, 17 jan. 1937.

O Lutador. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 389, 07 mai. 1933.

O progresso sempre crescente em Manhumirim. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 643, 02 out. 1938.

Passeios públicos. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 612, 13 fev. 1938.

PEREIRA, José. Manhumirim a “Cidade Dynamo da Matta”. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 571, 11 abr. 1937.

PINTO, Ricardo. A maneira de Nietzsche. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 648, 06 nov. 1938.

Problemas da cidade. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 849, 16 mai. 1943.

ROSA, Manoel Nunes. Dados expressivos. *Manhumirim*, Manhumirim, n. 647, 30 out. 1938.

Jornal *O Boletim*

SIQUEIRA, Cícero. Resultado da Nossa Festa. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 158, 17 set. 1933.

_____. Nossa Festa. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 157, 10 set. 1933.

_____. Porque os cristãos não podem ser Sabatistas. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 157, 10 set. 1933.

_____. Nossa Festa. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 154, 20 ago. 1933.

_____. Escola Normal. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 134, 19 mar. 1933.

_____. Escola Normal. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 161, 08 out. 1933.

_____. Ecos. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 153, 13 ago. 1933.

_____. Ecos. *O Boletim*, Alto Jequitibá, n. 158, 17 set. 1933.

Jornal *O Lutador*

A benção do Perú. *O Lutador*, Manhumirim, n. 13, 17 fev. 1929.

A Escola Normal equiparada. *O Lutador*, Manhumirim, n. 38, 26 set. 1937.

A Festa da Petizada. *O Lutador*, Manhumirim, n. 37, 04 ago. 1929.

A Festa das Crianças. *O Lutador*, Manhumirim, n. 93, 31 ago. 1930.

A Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 65, 16 fev. 1930.

A nossa Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 84, 05 ago. 1934.

A paz em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 102, 11 jan. 1931.

A viagem do Pe. Júlio Maria. *O Lutador*, Manhumirim, n. 52, 17 nov. 1929.

A Via-Sacra. *O Lutador*, Manhumirim, n. 69, 16 mar. 1930.

A., M. Aniversário de um jornalista. *O Lutador*, Manhumirim, n. 01, 04 jan. 1942.

Agradecimentos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 88, 27 jul. 1930.

Agradecimentos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 93, 31 ago. 1930.

Alistai-vos!. *O Lutador*, Manhumirim, n. 47, 13 out. 1929.

Aos meus 19.000 assinantes e talvez 100.000 leitores. *O Lutador*, Manhumirim, n. 01, 04 jan. 1942.

As obras da Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 17, 17 mar. 1929.

Assinaturas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 106, 08 fev. 1931.

Atualidades palpitantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 17, 23 abr. 1933.

AUGUSTO, Luiz. Escola Normal de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 01, 01 jan. 1939.

Aviso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 28, 02 jun. 1929.

BAPTISTA, José. Hospital e Asilo São Vicente de Paulo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 49, 03 dez. 1939.

Bílis protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 30, 16 jun. 1929.

Boletim, Tomada do Rio Pardo. *O Lutador*, Manhumirim, out. 1930.

Boletim, Nota. *O Lutador*, Manhumirim, out. 1930.

Calendário religioso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 124, 14 jun. 1931.

Calendário religioso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 27, 26 mai. 1929.

Calendário religioso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 36, 28 jul. 1929.

Calendário religioso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 66, 23 fev. 1930.

Católicos!. *O Lutador*, Manhumirim, n. 133, 16 ago. 1931.

Chuva de almas generosas para a construção do Altar-mor. *O Lutador*, Manhumirim, n. 88, 27 jul. 1930.

Chuva de ladrilhos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 35, 21 jul. 1929.

Chuva de vidraças. *O Lutador*, Manhumirim, n. 36, 28 jul. 1929.

Colégio Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 149, 06 dez. 1931.

Colégio Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 56, 15 dez. 1929.

Colégio Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 57, 22 dez. 1929.

Conversões Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 24, 05 mai. 1929.

Convite ao povo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 69, 16 mar. 1930.

Escola Normal de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 198, 13 nov. 1932.

Escola Normal Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 200, 27 nov. 1932.

F., M. Morreu o Padre Júlio Maria!. *O Lutador*, Manhumirim, n. 52, 31 dez. 1944.

_____. Um feriado popular. *O Lutador*, Manhumirim, n. 05, 01 fev. 1942.

Festa de Santa Inês. *O Lutador*, Manhumirim, n. 88, 27 jul. 1930.

Festa de Santa Inês. *O Lutador*, Manhumirim, n. 91, 17 ago. 1930.

Festas Marianas em Espera Feliz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 34, 14 jul. 1929.

Festas Marianas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 24, 05 mai. 1929.

Fim duma velha questão. *O Lutador*, Manhumirim, n. 46, 16 dez. 1945.

Ginásio Pio XI. *O Lutador*, Manhumirim, n. 51, 21 dez. 1941.

Grande Aniversário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 146, 15 nov. 1931.

HILÁRIO. Um povo generoso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 116, 19 abr. 1931.

Inauguração do monumento de Sta. Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 78, 18 mai. 1930.

Inaugura-se o Ginásio Pio XI. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 06 abr. 1941.

Jequitibá. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 24 fev. 1929.

LEOCÁDIO. A chegada do prefeito de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 102, 11 jan. 1931.

_____. Colégio Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 101, 01 jan. 1931.

Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 131, 02 ago. 1931.

Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 153, 03 jan. 1932.

Livro de Ouro do Colégio. *O Lutador*, Manhumirim, n. 54, 01 dez. 1929.

LOMBAERDE, Júlio Maria de. A beneficente da Liga. *O Lutador*, Manhumirim, n. 136, 06 set. 1931.

_____. A festa de hoje. *O Lutador*, Manhumirim, n. 29, 09 jun. 1929.

_____. A festa do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 44, 22 set. 1929.

_____. A festa do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 138, 20 set. 1931.

- _____. A festa do Coração de Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 125, 21 jun. 1931.
- _____. A festa do Perú. *O Lutador*, Manhumirim, n. 13, 17 fev. 1929.
- _____. A Festa do Tijolo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 116, 19 abr. 1931.
- _____. A Festa dos Homens. *O Lutador*, Manhumirim, n. 3, 09 dez. 1928.
- _____. A Festa dos Homens. *O Lutador*, Manhumirim, n. 4, 16 dez. 1928.
- _____. A Festa dos Homens. *O Lutador*, Manhumirim, n. 191, 25 set. 1932.
- _____. A grande festa dos homens da Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 37, 04 ago. 1929.
- _____. A grande Festa dos Homens. *O Lutador*, Manhumirim, n. 35, 21 jul. 1929.
- _____. A instrução e a educação. *O Lutador*, Manhumirim, n. 62, 26 jan. 1930.
- _____. A Liga Católica J. M. J. de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 28, 02 jun. 1929.
- _____. A Maçonaria de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 77, 11 mai. 1930.
- _____. A Maçonaria local a descoberto. *O Lutador*, Manhumirim, n. 56, 15 dez. 1929.
- _____. A Maçonaria moderna. *O Lutador*, Manhumirim, n. 23, 04 jun. 1933.
- _____. A Nóra protestante Anníbal. *O Lutador*, Manhumirim, n. 55, 08 dez. 1929.
- _____. A nossa Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 55, 08 dez. 1929.
- _____. A nossa Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 88, 27 jul. 1930.

- _____. A nossa Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 165, 27 mar. 1932.
- _____. A nova Igreja de Jequitibá. *O Lutador*, Manhumirim, n. 13, 26 mar. 1933.
- _____. A Páscoa dos Homens. *O Lutador*, Manhumirim, n. 76, 04 mai. 1930.
- _____. A procissão de Sma. Virgem. *O Lutador*, Manhumirim, n. 123, 07 jun. 1931.
- _____. A Religião de Satanás. *O Lutador*, Manhumirim, n. 162, 06 mar. 1932.
- _____. Aparição do Demo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 35, 21 jul. 1929.
- _____. Asnices Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 41, 01 set. 1929.
- _____. As candidaturas presenciais. *O Lutador*, Manhumirim, n. 45, 29 set. 1929.
- _____. Bancos da Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 105, 01 fev. 1931.
- _____. Benção da nova imagem de santa Teresinha do Menino Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 26, 19 mai. 1929.
- _____. Bibel-ball protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 09, 26 fev. 1933.
- _____. Bom Jesus dos Passos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 93, 31 ago. 1930.
- _____. Cartas da Roça. *O Lutador*, Manhumirim, n. 48, 20 out. 1929.
- _____. Cartas da Roça. *O Lutador*, Manhumirim, n. 48, 20 out. 1929.
- _____. Casos policiais. *O Lutador*, Manhumirim, n. 29, 09 jun. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 6, 30 dez. 1928.

- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 11, 03 fev. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 7, 06 jan. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 10, 27 jan. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 13, 17 fev. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 09, 20 jan. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 24 fev. 1929.
- _____. Colégios protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 12, 10 fev. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 8, 13 jan. 1929.
- _____. Colégios Protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 60, 18 fev. 1934.
- _____. Construção de igrejas na diocese de Caratinga. *O Lutador*, Manhumirim, n. 189, 11 set. 1932.
- _____. Curta resposta a um espírita. *O Lutador*, Manhumirim, n. 125, 21 jun. 1931.
- _____. Destruindo Sofismas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 64, 18 mar. 1934.
- _____. Estou muito triste. *O Lutador*, Manhumirim, n. 16, 10 mar. 1929.
- _____. Festa de Jequitibá. *O Lutador*, Manhumirim, n. 81, 08 jun. 1930.
- _____. Festas religiosas em Jequitibá. *O Lutador*, Manhumirim, n. 28, 02 jun. 1929.
- _____. Gentileza de pastores protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 02 abr. 1933.

- _____. Grande novidade!. *O Lutador*, Manhumirim, n. 85, 06 jul. 1930.
- _____. Grandes festas em Jequitibá. *O Lutador*, Manhumirim, n. 29, 09 jun. 1929.
- _____. Grandeza da alma de um ilustre filho de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 94, 07 set. 1930.
- _____. Insinuações malévolas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 55, 08 dez. 1929.
- _____. Jequitibá. A nova Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 192, 02 out. 1932.
- _____. Jubileu do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 40, 25 ago. 1929.
- _____. Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 153, 03 jan. 1932.
- _____. Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 1, 25 nov. 1928.
- _____. Manhumirim em progresso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 11, 03 fev. 1929.
- _____. Manifestação de apreço. *O Lutador*, Manhumirim, n. 21, 14 abr. 1929.
- _____. Matriz de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 175, 05 jun. 1932.
- _____. Mês de Maria. *O Lutador*, Manhumirim, n. 21, 14 abr. 1929.
- _____. Nossa Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 15, 03 mar. 1929.
- _____. Novas Igrejas em Jequitibá e Durandé. *O Lutador*, Manhumirim, n. 188, 04 set. 1932.
- _____. O Altar-Mor do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 122, 31 mai. 1931.
- _____. O Altar-Mor. *O Lutador*, Manhumirim, n. 131, 02 ago. 1931.

- _____. O caboclo está brabo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 10, 27 jan. 1929.
- _____. O Carnaval. *O Lutador*, Manhumirim, n. 12, 10 fev. 1929.
- _____. O Colégio de Manhumirim Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 48, 20 out. 1929.
- _____. O Colégio Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 95, 14 set. 1930.
- _____. O Comunismo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 160, 21 fev. 1932.
- _____. O Coração de Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 126, 28 jun. 1931.
- _____. O Jubileu do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 134, 23 ago. 1931.
- _____. O Lutador e os lutadores. *O Lutador*, Manhumirim, n. 43, 15 set. 1929.
- _____. O Lutador na luta. *O Lutador*, Manhumirim, n. 147, 22 nov. 1931.
- _____. O Lutador ressuscitado!. *O Lutador*, Manhumirim, n. 101, 01 jan. 1931.
- _____. O Mês de Maria. *O Lutador*, Manhumirim, n. 78, 18 mai. 1930.
- _____. O Mês de Maria. *O Lutador*, Manhumirim, n. 118, 03 mai. 1931.
- _____. O Momento político. *O Lutador*, Manhumirim, n. 44, 22 set. 1929.
- _____. O nosso Asilo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 80, 08 jul. 1934.
- _____. O nosso Seminário Apostólico. *O Lutador*, Manhumirim, n. 165, 27 mar. 1932.
- _____. O nosso Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 127, 05 jul. 1931.

- _____. O nosso Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 142, 18 out. 1931.
- _____. O Patrimônio do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 73, 20 mai. 1934.
- _____. O protestantismo em pé. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 24 fev. 1929.
- _____. O protestantismo, fonte e origem de todas as seitas anticatólicas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 53, 24 nov. 1929.
- _____. O protesto dos protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 10, 27 jan. 1929.
- _____. O que é um protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 3, 09 dez. 1928.
- _____. O que Será?. *O Lutador*, Manhumirim, n. 16, 10 mar. 1929.
- _____. O Seminário Apostólico. *O Lutador*, Manhumirim, n. 28, 09 jul. 1933.
- _____. O Sr. Heitor Lima. *O Lutador*, Manhumirim, n. 39, 24 set. 1933.
- _____. O triunfo de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 20, 07 abr. 1929.
- _____. Os bancos da Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 109, 01 mar. 1931.
- _____. Os Homens da Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 95, 14 set. 1930.
- _____. Os lobos em pele de ovelha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 154, 10 jan. 1932.
- _____. Os segredos do Espiritismo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 63, 02 fev. 1930.
- _____. Os Vicentinos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 103, 18 jan. 1931.
- _____. Os Vicentinos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 182, 24 jul. 1932.

- _____. Palhaçada protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 17, 17 mar. 1929.
- _____. Palhaçada protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 24 fev. 1929.
- _____. Protestantes disfarçados. *O Lutador*, Manhumirim, n. 30, 16 jun. 1929.
- _____. Que Sucesso!. *O Lutador*, Manhumirim, n. 58, 29 dez. 1929.
- _____. Relatório Vicentino. *O Lutador*, Manhumirim, n. 183, 31 jul. 1932.
- _____. Resposta a um pastor protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 26, 19 mai. 1929.
- _____. Resposta a um pastor protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 25, 12 mai. 1929.
- _____. Resposta a um pastor protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 24, 05 mai. 1929.
- _____. Resposta a um pastor protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 30, 16 jun. 1929.
- _____. Resposta a um pastor protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 27, 26 mai. 1929.
- _____. Resposta a um pastor protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 31, 23 jun. 1929.
- _____. Respostas ao desafio. *O Lutador*, Manhumirim, n. 7, 06 jan. 1929.
- _____. Respostas irrefutáveis ao desafio protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 4, 16 dez. 1928.
- _____. Respostas irrefutáveis ao desafio protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 2, 02 dez. 1928.
- _____. Retiro do clero. *O Lutador*, Manhumirim, n. 132, 09 ago. 1931.
- _____. Revolução. *O Lutador*, Manhumirim, n. 98, 12 out. 1930.

- _____. Seminário Apostólico. *O Lutador*, Manhumirim, n. 07, 12 fev. 1933.
- _____. Serviço religioso de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 68, 09 mar. 1930.
- _____. Suplemento do Lutador. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 24 fev. 1929.
- _____. Um chimpanzé monstro. *O Lutador*, Manhumirim, n. 10, 27 jan. 1929.
- _____. Um homem de sete cabeças. *O Lutador*, Manhumirim, n. 34, 14 jul. 1929.
- _____. Um monumento de Santa Teresinha em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 76, 04 mai. 1930.
- _____. Um novo Jornal. *O Lutador*, Manhumirim, n. 1, 25 nov. 1928.
- _____. Um novo Jornal. *O Lutador*, Manhumirim, n. 87, 26 ago. 1934.
- _____. Um repto aos protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 17, 17 mar. 1929.
- _____. Uma festa nova. *O Lutador*, Manhumirim, n. 115, 12 abr. 1931.
- _____. Uma manada pastoresca em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 86, 13 jul. 1930.
- _____. Uma resposta protestante ao pastor protestante Cícero Siqueira. *O Lutador*, Manhumirim, n. 65, 25 mar. 1934.
- _____. Uma súplica a São Pedro. *O Lutador*, Manhumirim, n. 81, 15 jul. 1934.
- _____. Visita Pastoral. *O Lutador*, Manhumirim, n. 39, 29 set. 1935.
- MACHADO, J. Uma festa escandalosa. *O Lutador*, Manhumirim, n. 38, 17 set. 1933.

Mais uma festa. *O Lutador*, Manhumirim, n. 71, 30 mar. 1930.

Manhumirim exultou!. *O Lutador*, Manhumirim, n. 30, 16 jun. 1929.

Matriz e Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 145, 08 nov. 1931.

Mês de Maria em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 23, 28 abr. 1929.

MONTEIRO, M. Manhumirim cidade de progresso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 16, 20 abr. 1941.

Natal das Crianças. *O Lutador*, Manhumirim, n. 6, 30 dez. 1928.

NOGUEIRA, Ouriço. Palhaçadas grotescas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 07, 14 fev. 1937.

Nossa Escola Apostólica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 65, 16 fev. 1930.

Nossa Escola Apostólica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 66, 23 fev. 1930.

Nossas Festas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 177, 19 jun. 1932.

Nossos colaboradores. *O Lutador*, Manhumirim, n. 7, 06 jan. 1929.

Notas paroquiais. *O Lutador*, Manhumirim, n. 12, 10 fev. 1929.

Noticiário local. *O Lutador*, Manhumirim, n. 107, 15 fev. 1931.

Noticiário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 137, 13 set. 1931.

Notícias locais. *O Lutador*, Manhumirim, n. 110, 08 mar. 1931.

Notícias locais. *O Lutador*, Manhumirim, n. 112, 22 mar. 1931.

Notícias Policiais. *O Lutador*, Manhumirim, n. 28, 02 jun. 1929.

Notícias. *O Lutador*, Manhumirim, n. 101, 01 jan. 1931.

O Altar-Mor da Matriz de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 90, 10 ago. 1930.

O Altar-Mor do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 103, 18 jan. 1931.

O Atheneu São Paulo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 160, 21 fev. 1932.

O caboclo e o diabo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 11, 03 fev. 1929.

O Carnaval. *O Lutador*, Manhumirim, n. 14, 24 fev. 1929.

O cinema das crianças. *O Lutador*, Manhumirim, n. 25, 12 mai. 1929.

O Colégio de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 39, 18 ago. 1929.

O Colégio Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 69, 16 mar. 1930.

O Colégio. *O Lutador*, Manhumirim, n. 64, 09 fev. 1930.

O dia da Pátria em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 35, 22 set. 1940.

O dia do Presidente em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 19, 10 mai. 1942.

O distinto clero de Caratinga. *O Lutador*, Manhumirim, n. 46, 06 out. 1929.

O ilustre mineiro Dr. Arthur Bernardes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 102, 11 jan. 1931.

O Lutador a seus leitores. *O Lutador*, Manhumirim, n. 152, 27 dez. 1931.

- O Lutador. *O Lutador*, Manhumirim, n. 5, 23 dez. 1928.
- O Mês de Maria em Jequitibá. *O Lutador*, Manhumirim, n. 22, 21 abr. 1929.
- O Mês de Maria. *O Lutador*, Manhumirim, n. 21, 21 mai. 1933.
- O nosso Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 119, 10 mai. 1931.
- O nosso Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 132, 09 ago. 1931.
- O nosso Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 135, 30 ago. 1931.
- O nosso Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 41, 13 out. 1935.
- O novo harmonium da Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 20, 07 abr. 1929.
- O novo pastor Perú. *O Lutador*, Manhumirim, n. 11, 03 fev. 1929.
- O novo repórter do Lutador. *O Lutador*, Manhumirim, n. 19, 31 mar. 1929.
- O Seminário. *O Lutador*, Manhumirim, n. 118, 03 mai. 1931.
- O sino das crianças. *O Lutador*, Manhumirim, n. 72, 06 abr. 1930.
- O Sr. Tito Miranda. *O Lutador*, Manhumirim, n. 116, 19 abr. 1931.
- O Sr. Vicente Porcaro. *O Lutador*, Manhumirim, n. 174, 29 mai. 1932.
- Observação importante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 55, 14 jan. 1934.
- Os bancos da Matriz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 112, 22 mar. 1931.

Os católicos e o espiritismo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 192, 02 out. 1932.

OURIÇO, Pastor. A briga do compadre de Manhumirim para o Brasil. *O Lutador*, Manhumirim, n. 162, 06 mar. 1932.

_____. A Liga Católica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 25, 12 mai. 1929.

_____. Carícias protestantes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 26, 19 mai. 1929.

_____. Castigo ou acaso. *O Lutador*, Manhumirim, n. 68, 09 mar. 1930.

_____. Chegou o pastor Borracho Trazeiro. *O Lutador*, Manhumirim, n. 39, 18 ago. 1929.

_____. Cícero comunista. *O Lutador*, Manhumirim, n. 161, 28 fev. 1932.

_____. Concurso de Beleza. *O Lutador*, Manhumirim, n. 26, 19 mai. 1929.

_____. Crime horrível de um protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 42, 08 set. 1929.

_____. Crônica do Pastor Ouriço. *O Lutador*, Manhumirim, n. 35, 21 jul. 1929.

_____. Crônica do Pastor Ouriço. *O Lutador*, Manhumirim, n. 43, 15 set. 1929.

_____. Crônica do Pastor Ouriço. *O Lutador*, Manhumirim, n. 41, 01 set. 1929.

_____. Crônica do Pastor Ouriço. *O Lutador*, Manhumirim, n. 72, 06 abr. 1930.

_____. Ecos de cocos secos do pastor Cícero. *O Lutador*, Manhumirim, n. 160, 21 fev. 1932.

_____. Grande Concurso de Beleza. *O Lutador*, Manhumirim, n. 121, 24 mai. 1931.

_____. Grande revolução em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 87, 20 jul. 1930.

_____. Histórias antigas e modernas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 54, 01 dez. 1929.

_____. O compadre Bredo e a Cruz. *O Lutador*, Manhumirim, n. 37, 04 ago. 1929.

_____. O Pastor Borracho. *O Lutador*, Manhumirim, n. 40, 25 ago. 1929.

_____. O Pastor Perú. *O Lutador*, Manhumirim, n. 21, 14 abr. 1929.

_____. O segredo das bombas. *O Lutador*, Manhumirim, n. 109, 01 mar. 1931.

_____. Pastor Lessiva em fuga. *O Lutador*, Manhumirim, n. 20, 07 abr. 1929.

_____. Quem será...Quem? *O Lutador*, Manhumirim, n. 124, 16 jun. 1931.

_____. Um pastor protestante bíblico. *O Lutador*, Manhumirim, n. 110, 08 mar. 1931.

_____. Uma nova seita protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 27, 26 mai. 1929.

Padre José Lanzelotte. *O Lutador*, Manhumirim, n. 5, 23 dez. 1928.

Padre Lucas de Barros. *O Lutador*, Manhumirim, n. 197, 06 nov. 1932.

Para o Altar Mór do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 94, 07 set. 1930.

Para o Altar-Mor do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 91, 17 ago. 1930.

Para o Altar-Mor do Bom Jesus. *O Lutador*, Manhumirim, n. 92, 24 ago. 1930.

Para rir. *O Lutador*, Manhumirim, n. 77, 11 mai. 1930.

Primeira Missa em Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 68, 09 mar. 1930.

Programa da Semana Santa. *O Lutador*, Manhumirim, n. 113, 29 mar. 1931.

Renda apurada para as obras do asilo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 49, 03 dez. 1933.

Retiro das Filhas de Maria. *O Lutador*, Manhumirim, n. 54, 01 dez. 1929.

S., L. A festa de Santa Teresinha. *O Lutador*, Manhumirim, n. 81, 08 jun. 1930.

_____. Encerramento do mês de maio. *O Lutador*, Manhumirim, n. 82, 15 jun. 1930.

_____. Jequitibá encerra o mês de maio. *O Lutador*, Manhumirim, n. 82, 15 jun. 1930.

SARAIVA, Rolando. Carta Aberta. *O Lutador*, Manhumirim, n. 39, 18 ago. 1929.

_____. Carta Aberta. *O Lutador*, Manhumirim, n. 43, 15 set. 1929.

Semana Santa. *O Lutador*, Manhumirim, n. 73, 13 abr. 1930.

Seminário Apostólico. *O Lutador*, Manhumirim, n. 04, 20 jan. 1935.

Seminário Apostólico. *O Lutador*, Manhumirim, n. 55, 14 jan. 1934.

Solene inauguração da nova e artística Via-Sacra. *O Lutador*, Manhumirim, n. 68, 09 mar. 1930.

Últimas notícias. *O Lutador*, Manhumirim, n. 99, 19 out. 1930.

Um grande brasileiro, Dr. Arthur Bernardes. *O Lutador*, Manhumirim, n. 133, 16 ago. 1931.

Um novo jornal. *O Lutador*, Manhumirim, n. 126, 28 jun. 1931.

Um novo pastor = lobo. *O Lutador*, Manhumirim, n. 09, 20 jan. 1929.

Uma chuva de ladrilhos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 18, 24 mar. 1929.

Uma chuva de ladrilhos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 19, 31 mar. 1929.

Uma chuva de ladrilhos. *O Lutador*, Manhumirim, n. 24, 05 mai. 1929.

Uma chuva musical. *O Lutador*, Manhumirim, n. 25, 12 mai. 1929.

Uma festa maçônica. *O Lutador*, Manhumirim, n. 169, 24 abr. 1932.

Uma oração. *O Lutador*, Manhumirim, n. 75, 27 abr. 1930.

Uma senhora protestante. *O Lutador*, Manhumirim, n. 93, 31 ago. 1930.

Úteis recomendações. *O Lutador*, Manhumirim, n. 165, 27 mar. 1932.

VIGILANTE, frei. Normalistas de 1941. *O Lutador*, Manhumirim, n. 01, 04 jan. 1942.

ZEFERINO. Os protestantes e o progresso de Manhumirim. *O Lutador*, Manhumirim, n. 31, 30 jul. 1939.

Jornal *O Puritano*

Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 168, 25 set. 1902.

Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 196, 21 mai. 1903.

Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 235, 10 mar. 1904.

B. A. C., Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 990, 13 fev. 1919.

BRITO, Manoel Alves. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 367, 22 nov. 1906.

_____. Do Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 412, 17 out. 1907.

_____. Notas de Viagem. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 284, 16 fev. 1905.

Consórcios. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 144, 27 mar. 1902.

Correio. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 30, 28 dez. 1899.

Família de um presbítero. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 577, 05 jan. 1911.

FARIA, João Leandro. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 194, 25 mar. 1903.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 313, 28 set. 1905.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 437, 09 abr. 1908.

_____. Henrique Eller. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 371, 20 dez. 1906.

KERR, W. C. Evangelizando. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 644, 18 abr. 1912.

Na Seara. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 355, 30 ago. 1906.

NÓRA, Annibal. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 509, 16 set. 1909.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 532, 24 fev. 1910.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 578, 12 jan. 1911.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 610, 24 ago. 1911.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 627, 21 dez. 1911.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 635, 15 fev. 1912.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 648, 16 mai. 1912.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 677, 05 dez. 1912.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 708, 10 jul. 1913.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 944, 07 fev. 1918.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 983, 12 dez. 1918.

_____. Baptismologia. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 766, 20 ago. 1914.

_____. Décimo Aniversário. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 981, 28 nov. 1918.

_____. Júbilo. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 619, 26 out. 1911.

_____. Novo Presbitério. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 989, 06 fev. 1919.

_____. Pedido de Aviso. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 984, 19 dez. 1918.

_____. Uma Excursão. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 470, 10 dez. 1908.

_____. Viagem Abençoada. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 759, 02 jul. 1914.

Noticiário. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 57, 05 jul. 1900.

O Brasil para Cristo. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 623, 23 nov. 1911.

Pirapetinga do Manhuassú. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 153, 09 jun. 1902.

Pirapetinga. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 131, 12 dez. 1901.

Pirapetinga. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 167, 18 set. 1902.

REIS, Álvaro. Ameaça de perseguição religiosa. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 147, 17 abr. 1902.

Rev. Annibal Nóra. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 744, 19 mar. 1914.

Rev. Manoel Alves de Brito. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 443, 21 mai. 1908.

SANTOS, Mathathias Gomes dos. Alto Jequitibá do Manhuassú. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 249, 16 jun. 1904.

_____. Alto Jequitibá. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 151, 15 mai. 1902.

_____. Janelas do Passado I. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 1967, 10 mai. 1950.

_____. Janelas do Passado II. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 1970, 25 jun. 1950.

SOUZA, Bernardino. Presbitério do Rio de Janeiro. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 990, 13 fev. 1919.

SPEER, Roberto E. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 497, 24 jun. 1909.

TADASCO, Nilo. O campo do Rev. Dr. Annibal Nóra. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 621, 09 nov. 1911.

Uma irregularidade. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 322, 30 nov. 1905.

Vultos e amigos. *O Puritano*, Rio de Janeiro, n. 363, 25 out. 1906.

Bibliografia instrumental

ARENDDT, H. *Sobre a violência*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 2002.

BARDIN, L. *Análise de conteúdo*. Lisboa: Edições 70, 2000.

BARRET-DUCROCQ, F. *A intolerância*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2000.

BARROS, J. D. *O projeto de pesquisa em História: da escolha do tema ao quadro teórico*. Petrópolis: Vozes, 2005.

BAUMAN, Z. *Identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

_____. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

BECKER, H. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

BINGEMER, M. C. L. *Violência e religião*. Rio de Janeiro: PUC - Rio, 2001.

BURKE, Peter. *Testemunha ocular: história e imagem*. Bauru: Edusc, 2004.

CERTEAU, M. *A invenção do cotidiano: artes de fazer*. Petrópolis: Vozes, 1994.

CASTELLS, M. *O poder da identidade*. São Paulo: Paz e terra, 1999.

CHARTIER, R. *A história cultural: entre práticas e representações*. Lisboa: Difel, 1987.

CLAVAL, Paul. *Espaço e poder*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.

DADOUN, R. *A violência: ensaio acerca do "homo violens"*. Rio de Janeiro: Difel, 1998.

DOUGLAS, M. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.

GOFFMAN, E. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: LTC, 1988.

HUCKFELDT, Robert. *Politics in context: Assimilation and conflict in urban neighborhoods*. New York: Agathon Press, 1986.

LEFEBVRE, Henry. *La Production de l'espace*. Paris: Anthropos, 2000 [1974].

LYNCH, Kevin. *A boa forma da cidade*. Lisboa: Edições 70, 2007.

MENEZES, Ulpiano, T. B. História e imagem: iconografia/iconologia e além. In: CARDOSO, C.; VAINFAS, R. *Novos domínios da História*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012.

NAVARRO, Alexandre G. Sobre El concepto de espacio. *Revista do Museu de Arqueologia e Etnologia*, São Paulo, 17:3-21, 2007.

PASQUINO, G. Conflito. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: EDUNB, 1998.

ROSENDAHL, Zeny. *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2002.

SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Record: Rio de Janeiro, 1997.

SILVA, Tomas Tadeu (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000.

STOPPINO, M. Violência. In: BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. *Dicionário de política*. Brasília: EDUNB, 1998.

TRIGGER, B. Monumental Architecture: a thermodynamic explanation of symbolic Behaviour. *World Archaeology*, 22, 2, 1990.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. In: SILVA, T. T. (Org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis: Vozes, 2000, p. 7-101.

Obras de apoio

ACHIAMÉ, Fernando Antônio de Moraes. *Elites políticas Espírito-Santenses e Reformismo Autoritário (1930-1937)*. 2005. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2005.

ALMEIDA, Candido Mendes. *Direito civil eclesiástico brasileiro*, tomo I. Rio de Janeiro: B. L. Garnier, 1866.

ALMEIDA, Luíz Castanho. Notas para a História dos Seminários. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 9, fasc. 1, p. 114-130, 1949.

AQUINO, Maurício. *Modernidade republicana e diocesanização do catolicismo no Brasil: a construção do bispado de Botucatu no sertão paulista (1890-1923)*. Tese (Doutorado em História) UNESP – Universidade Estadual Paulista, Assis, 2012.

AZEVEDO, Fernando. *A cultura brasileira*. 2 ed. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1944.

AZZI, Riolando. *A Igreja no Brasil: Da Apologética à Renovação Pastoral. Volume I: atuação do Padre Júlio Maria de Lombaerde e das Irmãs Sacramentinas de Nossa Senhora (1912 - 1944)*. Belo Horizonte: O Lutador, 1991.

_____. A Igreja Católica no Brasil durante o Estado Novo (1937-1945). In: *Síntese Nova Fase VII* (1980), nº 19. pp. 49-71.

_____. Igreja e Estado em Minas Gerais: crítica institucional. *Síntese*. Belo Horizonte, v.13, n. 38, pp. 23-52, 1986.

_____. *O altar unido ao trono: um projeto conservador*. São Paulo: Edições Paulinas, 1992.

_____. D. Antônio de Macedo Costa e a posição da Igreja do Brasil diante do advento da República em 1889. *Síntese*, v. 3, nº 8, p. 45-69, jan-mar., 1976.

_____. O início da Restauração católica no Brasil (1920-1930). *Síntese Política Econômica Social* (SPES), v. IV, nº 10, p. 61-89, jan-mar., 1977a.

_____. O início da Restauração católica no Brasil (1920-1930) (II). *Síntese Política Econômica Social* (SPES), v. IV, nº 11, p. 73-101, set-dez., 1977b.

_____. O Episcopado Brasileiro frente à Revolução de 1930. *Síntese Política Econômica Social* (SPES), v. V, nº 12, p. 47-78, jan-mar., 1978a.

_____. O início da Restauração católica em Minas Gerais: 1920-1930. *Síntese*, v. 5, nº 14, p. 65-91, jan-mar., 1978b.

BALESTRERO, Heribaldo L. *O povoamento do Espírito Santo: A marcha da penetração do território*. Viana: Ed. JEP Gráfica, 2012.

BALLARINI, Helmo Magno. A Ordem de Cristo no contexto de uma economia de mercês. Critérios de provimento de cargos e ofícios nos séculos XVII e XVIII: o caso da capitania do Espírito Santo. Dissertação (Mestrado em História) UFES – Universidade Federal do Espírito Santo, Vitória, 2016.

BALMANT, et al. *Tempos colegiais: impressões e memórias de ex-alunos do Colégio de Alto Jequitibá*. Vila Velha: Above, 2016.

BARBOSA, Vivaldo. *Meeiros de Café: gente e ocupação da zona proibida do Caparaó*. Rio de Janeiro: Revan, 2009.

BARRETO, Raylane Andreza Dias Navarro. *A formação de padres no Nordeste do Brasil (1894-1933)*. Tese, (Doutorado em Educação) – UFRN, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2009.

BEOZZO, José Oscar. “A Igreja entre a Revolução de 1930, o Estado Novo e a Redemocratização”. In: Boris Fausto (org). *História geral da civilização brasileira: o Brasil republicano*. Tomo III/4. São Paulo: DIFEL, 1984.

BOTELHO, Demerval Alves. *História de Manhumirim (1808-1924)*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011a.

_____. *História de Manhumirim (1924-1947)*. Belo Horizonte: O Lutador, 2011b.

_____. *Lutando pelo reino*. Belo Horizonte: O Lutador, 2013.

_____. *História dos Missionários Sacramentinos I Volume (1878-1944)*. Belo Horizonte: O Lutador, 1994.

_____. *História da igreja matriz de Manhumirim*. Belo Horizonte: O Lutador, 1987.

BRUNEAU, Thomas. *Religião e politização no Brasil: a Igreja e o Regime autoritário*. São Paulo: Edições Loyola, 1979.

CALDAS FILHO, Carlos R. *Fé e café: um estudo sobre o crescimento do presbiterianismo no Leste de Minas Gerais entre 1919 e 1989*. Manhumirim: Didaquê, 1999.

CAMARGO, C. P. *Católicos, protestantes e espíritas*. Petrópolis: VOZES, 1973.

CANCIAN, Renato. *Igreja Católica e ditadura militar no Brasil*. São Paulo: Claridade, 2011.

CÂNDIDO, Tyrone Apollo Pontes. *Rasga-Listas no Ceará: aspectos de uma sedição sertaneja. Trajetos*. Revista de História da UFC, v. 6, n.11, 2008.

CALAZANS, Mylène Mitaini. *A Missão de Monsenhor Francesco Spolverini na InterNunciatura Apostólica no Brasil (1887-1891), segundo a documentação Vaticana*. (Tese de Doutorado em Teologia). Pontificium Athenaeum Sanctae Crucis, Roma, 1997, p. 453-457. BNGK.

CARNEIRO, Patrício Aureliano Silva. *Conquista e povoamento de uma fronteira: a formação regional da Zona da Mata no Leste da Capitania de Minas Gerais (1694-1835)*. Dissertação (Mestrado em Geografia) – Programa de Pós Graduação em Geografia, Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2008.

CARVALHO, José Murilo. *Cidadania no Brasil: o longo caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005.

CARVALHO, Roberto Machado. Conselheiro Paula Souza, um liberal do Império. *Asbrap*. São Paulo, n.14, p. 53-64, 2008.

CASAGRANDA, Hannah Rodrigues. Concreto: evolução das suas aplicações, da sua origem até a atualidade. 2019. Trabalho de conclusão de curso, Engenharia Civil. Universidade Sul de Santa Catarina, Florianópolis, 2019.

CASALI, Alípio. *Elite intelectual e restauração da Igreja*. Petrópolis: Vozes, 1995.

CAVALCANTI, H. B. O projeto missionário protestante no Brasil do século 19: comparando a experiência presbiteriana e batista. *Revista de Estudos da Religião*. São Paulo, n.4, p. 61-93, 2001.

CAVALIERI, Ivan Fornazier. *Lembranças do Passado*. Juiz de Fora: Editar, 2002.

CLÍMACO, Joana Campos. *Cultura e poder na Alexandria romana*. 2007. Dissertação (Mestrado em História) - Programa de Pós-Graduação em História Social, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

DOMINGOS, Simone Tiago. *Política e Memória*. Jundiaí: Paco Editorial, 2013.

DREHER, M, N. O protestantismo mineiro do século XIX. *Estudos Teológicos*. São Leopoldo, v. 25, n.1, p. 77-100, 1985.

FABRIL, Sidney. *O seminário maior arquidiocesano Nossa Senhora da Glória de Maringá enquanto instituição educativa*. Dissertação, (Mestrado em Educação) – UEM, Universidade Estadual de Maringá, Maringá, 2007.

FEITOZA, Pedro Barbosa. Que venha o teu reino: estratégias missionárias para inserção do protestantismo na sociedade monárquica (1851-1874). 2012. *Dissertação* (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade de Brasília, Brasília, 2012.

FERREIRA, Marieta de Moraes; SÁ PINTO, Surama Conde. A crise dos anos 1920 e a Revolução de 1930. In: FERREIRA, Jorge; DELGADO, Lucília de Almeida Neves. (orgs.). *O Brasil Republicano: O tempo do liberalismo excludente*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

FILHO, João Dornas. *O padroado e a igreja brasileira*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1938.

FLORENZANO, Maria Beatriz B. Construindo o Helenismo: o tirano e a monumentalização urbanística da Polis grega. In: ALDROVANDI, Cibele; KORMIKIARI, Maria; HIRATA, Elaine (orgs). *Estudos sobre o espaço na antiguidade*. São Paulo: Edusp, 2009.

GOMES, Edgar da Silva. *A separação Estado-Igreja no Brasil (1890): uma análise da pastoral coletiva do Episcopado brasileiro ao Marechal Deodoro da Fonseca*. Dissertação (Mestrado em Teologia Dogmática) – Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, São Paulo, 2006.

GOULART, José Alípio. *Tropas e tropeiros na formação do Brasil*. Rio de Janeiro: Conquista, 1961.

GUARIZA, Nadia Maria. *As guardiãs do lar: a valorização materna no discurso ultramontano*. 2003. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Paraná, Curitiba, 2003.

GUMIEIRO, Fábio. As ordens religiosas e a construção sócio-política no Brasil: Colônia e Império. *Tuiuti: Ciência e Cultura*, n. 46, p. 63-78, Curitiba, 2013.

HASTENTEUFEL, Zeno. A igreja do Brasil no tempo das regências. In: ULMANN, R. A. (org.). *Consecratio mundi: consagração do mundo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1998.

HERINGER, Alvelina. *Escritos esparsos*. Coronel Fabriciano: Gráfica Lajinhense, 1985.

HERMANN, J. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (orgs.). *Domínios da História*. Ensaios de teoria e metodologia. Rio de Janeiro: Campos, 1997.

HIRATA, Elaine Farias Veloso. Monumentalidade e representações do poder de uma pólis colonial. In: FLORENZANO, Maria Beatriz Borba; HIRATA, Elaine Farias Veloso. *Estudos sobre a cidade antiga*. São Paulo: Edusp, 2009.

IRSCHLINGER, Fausto Alencar. *O renascimento da Igreja Católica do Brasil: ideários de uma geração (1920-1940)*. Anais XIV Encontro Regional de História, Universidade Estadual do Paraná, Campos Mourão, 2014.

JÚNIOR, José Pereira de Souza. A recristianização do Brasil: Restauração e Neocristandade católica na Primeira República (1889-1930). *Campo da História*, v. 3, n. 1, Caruaru, 2018.

LEAL, J. E. F. *A Rota Imperial da Estrada Real: A Estrada São Pedro de Alcântara*. Rio de Janeiro: UNIRIO, 2009.

LEAL, Victor Nunes. *Coronelismo, enxada e voto: o município e o regime representativo no Brasil*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1997.

LEITE, Alessandro da Silva. *A ocupação da terra e a estrutura agrária do município de Manhumirim: 1877-1924*. 2006. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2006.

LENZ, Sylvia. A igreja evangélica alemã no Rio de Janeiro (1837-1863): serviços religiosos, sociais, educacionais e assistenciais. *Numen*. Juiz de Fora, v.5, n.1, p. 99-126, 2002.

LÉONARD, Émile-Guillaume. *O protestantismo brasileiro: estudo de eclesiologia e história social*. Rio de Janeiro e São Paulo: JUERP/ASTE, 1981.

LESSA, Fábio. S.; CODEÇO, Vanessa F. S. O ginásio como espaço de formação de cidadãos: as práticas esportivas na Grécia Antiga. *Phoênix*, Rio de Janeiro, Vol. 17, n. 2, p. 38-50, 2011.

LIMA, Lana Lage da Gama. O padroado e a sustentação do clero no Brasil Colonial. *Saeculum*. João Pessoa, vol. 30, p. 47-62, jan/jun. 2014.

LIMA, Maurilio Cesar. *Breve História da Igreja no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola, 2004.

LIMA, Sérgio Prates. Peregrinos, missionários e protestantes: o caso de Robert Reid Kalley. Dissertação (Mestrado em História) – Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, Seropédica, 2010.

LIMEIRA, Aline de Moraes. *Jornal O Apóstolo (1866-1893): ações na imprensa e na educação*. Fundação Biblioteca Nacional, 2011.

LYRA, Jorge Buarque. *A maçonaria e o cristianismo*. São Paulo: Casa Lyra Editora, 1947.

LUSTOSA, Oscar de Figueiredo. *A presença da Igreja no Brasil: história e problemas 1500-1968*. São Paulo: Editora Giro, 1977.

_____. *A Igreja Católica no Brasil República*. São Paulo: Edições Paulinas, 1991.

MACEDO, Emiliano Unzer. Religiosidade popular brasileira colonial: um retrato sincrético. *Revista Ágora*. Vitória, n.7, p. 1-20, 2008.

MAINWARING, Scott. *Igreja Católica e política no Brasil: 1916-1985*. São Paulo: Brasiliense, 1985.

MARINHO, José Antônio. *História da Revolução Liberal de 1842*. Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, 2015.

MARLOW, S. L. *Confessionalidade a toda prova: o sínodo evangélico luterano do Brasil e a questão do germanismo e do nacional-socialismo alemão durante o governo de Getúlio Vargas no Brasil*. Tese, (Doutorado em História) – USP, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2013.

MATTOS, Augusto Oliveira. Das camélias do Leblon à Rosa de Ouro: as representações de Isabel no contexto do abolicionismo. *Em Tempo de História*. Brasília, n. 10, p. 5-24, 2006.

MATOS, Alderi Souza. Breve história do protestantismo no Brasil. *Vox Faifae*. Goiânia, v. 3, n. 1, p.1-26, 2011.

MARCHI, Euclides. Igreja e Estado: a construção da concórdia. *Estudos Ibero-Americanos*, Pucrs, v. XIX, n. 2, p. 55-67, dez., 1993.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa. *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: Edusp, 2008.

MENDONÇA, Antônio Gouvêa; VELASQUES FILHO, Prócoro (orgs). *Introdução ao Protestantismo no Brasil*. São Paulo: Loyola, 1990.

MICELI, Sérgio. *A elite eclesiástica brasileira*. São Paulo: Cia das Letras, 2009.

MIRANDA, Antônio Afonso de. *Padre Júlio Maria: sua vida e missão*. Belo Horizonte: O Lutador, 1991.

_____. *Padre Júlio Maria: sua vida e missão*. Belo Horizonte: Imprensa Oficial, 1957.

MORLEY, Helena. *Minha vida de menina*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

MOURA, Adenilson Soares. A influência do protestantismo calvinista na cidade de Alto Jequitibá. Dissertação (Mestrado em Ciências da Religião) – Universidade Presbiteriana Mackenzie, São Paulo, 2019.

MOURA, Sérgio Lobo de; ALMEIDA, José Maria Gouvêa de. “A Igreja na Primeira República”. In. Boris Fausto (org). *História Geral da Civilização brasileira: o Brasil republicano*. Tomo III. Sociedade e instituições (1889-1930). São Paulo/Rio de Janeiro: DIFEL, 1978.

MÜLLER, Armindo L. *O começo do protestantismo no Brasil*. Porto Alegre: EST Edições, 2003.

NETTO, Joaquim Cabral. *Uma vida emocionante: padre Júlio de Maria de Lombaerde*. Belo Horizonte: Editora 3i, 2019.

_____. *Caminhos: retratos de um tempo e sua época*. Belo Horizonte: Speed Editora, 2004.

NÓBREGA; CABRAL; FRANCO. *Cartas do Brasil (1549-1560)*. Rio de Janeiro: Officina Industrial Gráfica, 1931.

NÓRA, Annibal. *Autobiografia*. Rio de Janeiro: Princeps, 1966.

ODA; DALGALARRONDO. Juliano Moreira: um psiquiatra negro frente ao racismo científico. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. São Paulo, v. 22, n. 4, p. 178-179. Dez. 2000.

OLIVEIRA, Elza. Procissões: de estratégias de territorialidade à expressão de religiosidade popular. *Sacrilegens*, v. 9, n. 2, p. 15-32, 2012.

OLIVEIRA, Juarez. *À sombra de um frondoso Jequitibá*. Editora Juarez de Oliveira, 2007.

OLIVEIRA, Noemia Dayana. Um missionário subversivo: o Padre Ibiapina na Revolta do Quebra-Quilos. *Revista Trilhas da História*. Três Lagos, v. 6, n. 12, jan/jun, 2017, p. 101-116.

OLIVEIRA, L. C; MARTINS, K. D. O ultramontanismo em Minas Gerais e em outras regiões do Brasil. *Revista de Ciências Humanas*. Viçosa, v. 11, n.2, p. 259-269, jul/dez, 2011.

PEREIRA, Antônio Nunes. A busca de reafirmação da hegemonia católica: as cartas pastorais como veículo midiático na constituição de um projeto focado na educação durante a República Velha brasileira. Anais – Congresso Internacional da Faculdades Est, São Leopoldo, 2014.

QUINTÃO, Aylê-Salassié F. *A cidade sem pecado: discurso fundador*. Brasília: Otimismo, 2006.

RAMALHO, J. P. *Colégios protestantes no Brasil: Uma interpretação sociológica da prática educativa de colégios protestantes no Brasil no período de 1870 a 1940*. Rio de Janeiro: PUC, 1975.

RIBEIRO, Boanerges. *Protestantismo no Brasil monárquico*. São Paulo: Pioneira, 1973.

_____. *Igreja evangélica e república brasileira (1989-1930)*. São Paulo: O Semeador, 1991.

ROCHA, João Gomes. *Lembranças do passado: Dr. Robert R. Kalley*. Rio de Janeiro: Editora Novos Diálogos, 2013.

RODRIGUES, André Figueiredo. Os Sertões da Mantiqueira: desbravamento, ocupação da terra e as observações do governador dom Rodrigo José de Menezes. *Revista Brasileira de História*, São Paulo, v. 23, n. 46, 2003.

RODRIGUES, Anna Maria Moog. *A Igreja na República*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1981.

RODRIGUES, Cláudia. *Lugares dos mortos na cidade dos vivos: tradições e transformações fúnebres no Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Secretaria Municipal de Cultura, 1997.

RODRIGUES, Maria das Graças Duvanel. *A cultura dos imigrantes alemães referendando a educação e a religião protestante em Petrópolis*. Anais XI Encontro de Pesquisa em Educação

da Região Sudeste – Associação Nacional de Pós-Graduação e Pesquisa em Educação (ANPED), São João Del-Rei, 2014.

ROSA, Lilian Rodrigues de Oliveira. *A face política da Romanização: a Santa Sé como ente internacional*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, jul. 2011.

_____. *A Santa Sé e o Estado Brasileiro: estratégias de inserção política da Igreja Católica no Brasil*. Jundiaí: Paco Editorial, 2015.

ROSA, Wanderley Pereira. Implantação do protestantismo no Brasil: aspectos sociais e políticos (parte I). *Reflexus*, Vitória, ano XI, n. 17, p. 179-201, 2017.

SACRAMENTO, José Antônio de Ávila. *Bens de Mão-Morta*. Monografia (Bacharelado em Direito) IPTAN – Instituto de Ensino Superior Presidente Tancredo de Almeida Neves, São João Del-Rei, 2014.

SANTINI, Cândido. O padroado no Brasil: direito real. *Perspectiva Teológica*. Belo Horizonte, v.6, n. 11, p. 159-204, 1974.

SANTIROCCHI, Ítalo Domingos. A Igreja e a construção do Estado no Brasil Imperial. XXVII Simpósio Nacional de História, ANPUH, Natal 22-26 julho, 2013.

SANTOS, João Marcos Leitão. Ordem jurídica, religião, direitos civis e a constituição do Império do Brasil. *Topoi*. Rio de Janeiro, v. 19, n. 37, p. 6-32, jan/abr 2018.

SANTOS, Lyndon de Araújo. O protestantismo no advento da República no Brasil: discursos, estratégias e conflitos. *Revista Brasileira de História das Religiões*. Maringá, ano III, n.8, p. 103-120, 2010.

SATHLER, Anderson et al. *História da Igreja Presbiteriana de Alto Jequitibá*. Belo Horizonte: Betânia, 1991.

SCHERER, Irineu Roque. *Concílio Plenário na Igreja do Brasil*. São Paulo: Paulus, 2014.

SELINGARDI, S. C; TAGLIAVINI, J. V. O Seminário de Nossa Senhora da Boa Morte: Mariana, Minas Gerais, 1750-1850. *Revista HISTEDBR on-line*. Campinas, n. 57, p. 230-267, jun. 2014.

SENA, Nicodemo Valim; SILVA, Levy Soares. *Estação da Memória: Manhumirim e Alto Jequitibá no tempo da ferrovia*. Rio de Janeiro: CBJE, 2014.

SEVCENKO, Nicolau. *Literatura como missão*. São Paulo: Editora Brasiliense, 1995.

SILVA, Ademir Luiz. *O novo Templo português: a formação da Ordem de Cristo – Século XIV*. Anais do XXVI Simpósio Nacional de História – ANPUH. São Paulo, julho 2011.

SILVA, Wellington Teodoro. Catolicismo militante na primeira metade do século XX brasileiro. *História revista*. Goiânia, v.13, n. 2, p. 541-563, jul/dez. 2008.

SILVA, Ana Rosa C.; CARVALHO, Thaís R. Ultramontanism and Protestantism in the Regency period: na analyzes of priests Perereca and Tilbury critics os the Methodist mission in Brazil. *Almanack*, Guarulhos, n. 15, p. 106-142, jan/Apr. 2017.

SILVEIRA, José Mauro Pires. O café e a Estrada de Ferro Leopoldina: uma confluência de interesses – 1874-1898. *Revista de Ciências Humanas*, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Universidade Federal de Viçosa – UFV, Vol. 9, Nº 1, p. 107-117, Jan./Jun. 2009.

SILVEIRA, Maria Inês Pierim Borges. *Lapa: tropas e tropeiros, caminhos da história*. Curitiba: Educon, 2006.

SIMÕES, Daniel Soares. *O rebanho de Pedro e os filhos de Lutero: o Pe. Júlio Maria de Lombaerde e a polêmica antiprotestante no Brasil*. 2008. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal da Paraíba, João Pessoa, 2008.

SIQUEIRA, Célio. *Embaixador e Forasteiro. Biografia do Rev. Cícero Siqueira*. São Paulo: Editora Cultura Cristã, 1996.

SKIDMORE, Thomas. *Preto no branco: raça e nacionalidade no pensamento brasileiro (1870-1930)*. São Paulo: Cia das Letras, 1993.

SOARES, Fabrício Emerick. *Do discurso missionário à prática do poder político: uma análise da atuação do padre Júlio Maria de Lombaerde na paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim*. 2009. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Severino Sombra, Vassouras, 2009.

_____. *Religião, Política e Espaço Público: um estudo sobre configurações de Secularismo e Laicidade no Brasil, a partir da atuação do Padre Júlio Maria De Lombaerde na Paróquia do Senhor Bom Jesus de Manhumirim (1928-1944)*. 2018. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais, Universidade Federal de Juíz de Fora, 2018.

SOUZA, Maria do Carmo Campello. O processo político partidário na Primeira República. In: MOTA, Carlos Guilherme (Org.). *Brasil em perspectiva*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1990.

PINTO, Surama Conde Sá. *A problemática da cidadania na Primeira República brasileira*. In: Revista de História n. 8. Vitória: EDUFES, 2001.

TEIXEIRA, José Carvalho de. Bens culturais: proteção jurídica, bens de mão-morta, evolução histórica. *Revista da Academia de Letras de São João del-Rei*, ano III, vol. 3, São João del-Rei: Twangibella, 2009.

VICENTE, Christopher Gomes. Os protestantes e a implantação da República: a visão da Imprensa Evangélica (1889-90). 2014. *Monografia* (Graduação em História), Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal, 2014.

VIEIRA, David Gueiros. *O protestantismo, a maçonaria e a questão religiosa no Brasil*. 2ª ed. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 1980.

VILLAÇA, Antônio Carlos. *O pensamento católico no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2006.

APÊNDICES

APÊNDICE A: Rotulações utilizadas por católicos, protestantes e seus associados (maçons e políticos) em Manhumirim

ESTIGMAS DOS PROTESTANTES E SEUS “ASSOCIADOS” CONTRA O PADRE JÚLIO MARIA DE LOMBAERDE	
Jesuíta (ultramontano, romanista)	<i>O Lutador</i> (1929): n. 11; 13; 14; 16; 30; 36; 40; 48; 51. <i>O Lutador</i> (1933): n. 14. <i>Manhumirim</i> (1928): n. 176. <i>Manhumirim</i> (1933): n. 389.
Estrangeiro	<i>O Lutador</i> (1929): n. 14; 35; 36; 51. <i>O Lutador</i> (1934): n. 65. <i>Manhumirim</i> (1928): n. 176. <i>Manhumirim</i> (1933): n. 407; 417.
Antipatriótico	<i>Manhumirim</i> (1928): n. 176. <i>Manhumirim</i> (1933): n. 389; 407.
Indumentária/Aparência	<i>O Lutador</i> (1929): n. 16; 17; 19; 36; 40. <i>O Lutador</i> (1933): n. 14. <i>O Lutador</i> (1934): n. 65.
Politiqueiro	<i>O Lutador</i> (1930): n. 95. <i>Manhumirim</i> (1933): n. 389; 394; 407.
Polemista, perseguidor, calunioso	<i>O Lutador</i> (1929): n. 22; 29; 36; 41. <i>Manhumirim</i> (1928): n. 176; 192. <i>Manhumirim</i> (1929): n. 222. <i>Manhumirim</i> (1933): n. 389; 398; 403. <i>Manhumirim</i> (1937): n. 598. <i>Manhumirim</i> (1938): n. 633. <i>Relatório Anual Igreja Presbiteriana: 1930</i> <i>Boletim</i> (1933): n. 134.
ESTIGMAS DE PADRE JÚLIO MARIA DE LOMBAERDE CONTRA MAÇONS E POLÍTICOS	
Associação (conluio) entre Maçons, protestantes e políticos	<i>O Lutador</i> (1929): n. 53; 54; 55; 56. <i>O Lutador</i> (1930): n. 76; 87; 95.

	<p><i>O Lutador</i> (1931): n. 101; 110; 116; 120; 140; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1942): n. 154; 169.</p> <p><i>O Lutador</i> (1933): n. 7; 14.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 64; 65; 73.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): 7.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1933): n. 407.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1937): n. 598.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1928): Folha 9.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1929 e 1930): Folhas 13; 14.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1931 e 1932): Folha 15.</p>
Perseguidores, violentos, usurpadores, inimigo oculto, ladrões, nocivos, corruptos, caluniadores, panfletários, dissidentes, grande obstáculo.	<p><i>O Lutador</i> (1929): n. 35; 53; 56.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 65; 76; 77; 78; 87; 94; 95.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 101; 104; 116; 127; 129; 138; 140; 146; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 154; 161; 191.</p> <p><i>O Lutador</i> (1933): n. 23.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 64; 73.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7.</p> <p><i>O Lutador</i> (1941): n. 16.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1937): n. 598; 602.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1929 e 1930): Folhas 13; 14.</p> <p><i>Agenda pessoal</i> Pe. Júlio Maria: 1930</p>
Comunistas	<p><i>O Lutador</i> (1932): n. 154; 161; 169.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 64; 73.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7.</p>
Apelidos diversos: joio, bode preto, adoradores do diabo, impuros, avental de pele de porco/bode, lobos em pele de ovelha, duas caras, seita tenebrosa, judas, ateus.	<p><i>O Lutador</i> (1929): n. 56.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 76; 87; 94; 95.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 129; 138; 140; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 154; 161; 169; 191.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7.</p>
ESTIGMAS DE PADRE JÚLIO MARIA DE LOMBAERDE CONTRA PROTESTANTES: PRESBITERIANOS E BATISTAS	

<p>Movidos por questões financeiras (mercenários, exploradores, vendidos, gananciosos, vendedores de Bíblias, interesseiros, enganadores).</p>	<p><i>O Lutador</i> (1928): n. 1; 2; 3; 4; 5.</p> <p><i>O Lutador</i> (1929): 11; 13; 14; 20; 21; 22; 23; 25; 26; 28; 31; 35; 37; 40; 41; 42; 43; 50; 54; 55; 56.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 63; 68; 71; 86; 92.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 124; 130; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 167.</p> <p><i>O Lutador</i> (1933): n. 07; 09.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 65.</p> <p><i>O Lutador</i> (1936): n. 26.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7.</p> <p><i>O Lutador</i> (1939): n. 1.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1928): n. 190.</p>
<p>Impatrióticos/representantes do interesse norte-americano.</p>	<p><i>O Lutador</i> (1928): n. 6.</p> <p><i>O Lutador</i> (1929): n. 11; 12; 14; 20; 22; 28; 35; 42.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 160; 177.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 55.</p>
<p>Ignorantes em matéria de religião, iludidos, enganados.</p>	<p><i>O Lutador</i> (1928): n. 1; 2; 3; 4; 5; 6.</p> <p><i>O Lutador</i> (1929): n. 11; 13; 14; 15; 16; 17; 20; 21; 22; 23; 25; 27; 28; 30; 31; 32; 35; 42; 43; 51; 56.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 76; 78; 85; 86; 87.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 124; 130.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 167.</p> <p><i>O Lutador</i> (1936): n. 26.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1928): n. 176; 190.</p>
<p>Seita, revoltosos, apóstatas, fanáticos, inimigos, distribuidores de Bíblias falsas, divididos, anárquicos.</p>	<p><i>O Lutador</i> (1928): n. 1; 2; 3; 4; 5; 6.</p> <p><i>O Lutador</i> (1929): n. 7; 11; 12; 14; 15; 16; 17; 20; 21; 22; 23; 25; 26; 27; 29; 31; 32; 35; 38; 39; 40; 42; 43; 46; 52; 54.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 62; 66; 76; 78; 81; 82; 87; 94.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 120; 124; 130; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 160; 167; 168; 169; 191.</p> <p><i>O Lutador</i> (1933): n. 7; 9.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 101.</p>

	<p><i>O Lutador</i> (1936): n. 26.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7.</p> <p><i>O Lutador</i> (1942): n. 5.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1928): n. 190.</p>
Comunistas	<p><i>O Lutador</i> (1929): n. 20.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 154; 160; 161; 169.</p> <p><i>O Lutador</i> (1933): n. 7; 14.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 64; 65.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7.</p>
Doenças (associação, contágio, contaminação, parasitismo)	<p><i>O Lutador</i> (1928): n. 5; 6.</p> <p><i>O Lutador</i> (1929): n. 7; 12; 13; 15; 16; 20; 30; 36; 43.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 66; 82.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 188.</p>
Proselitistas	<p><i>O Lutador</i> (1928): n. 1; 6.</p> <p><i>O Lutador</i> (1929): n. 7; 12; 13; 16; 22; 26; 29; 40.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 81; 86.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 153; 167.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 55.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1928): Folha 10.</p> <p><i>Agenda pessoal</i> Pe. Júlio Maria: 1931</p>
Ataques a profissões secundárias, indumentária e apelidos diversos (bodes, biblistas, caboclos, jumentos, chimpanzé, peru, orelhudos, lobos, curandeiros, borrachos, esgoto do catolicismo, filhos de Lutero/diabo, “não é gente”)	<p><i>O Lutador</i> (1929): n. 11; 12; 13; 15; 16; 17; 20; 21; 22; 23; 24; 26; 28; 30; 31; 34; 39; 41; 43; 47; 51; 52; 55.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 63; 72; 86; 92.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 160; 168; 171.</p> <p><i>O Lutador</i> (1933): n. 7.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 65; 101.</p> <p><i>O Lutador</i> (1936): n. 26.</p> <p><i>O Lutador</i> (1939): n. 31.</p>

Fonte: Elaboração do autor, com base nas fontes referenciadas (2020).

APÊNDICE B: Prática de violência direta e indireta entre católicos, protestantes, maçons e lideranças políticas envolvidas no embate

ATOS DE VIOLÊNCIA (DIRETA E INDIRETA) PRATICADOS CONTRA O PADRE JÚLIO MARIA DE LOMBAERDE, SEUS APOIADORES E SEUS ESTABELECIMENTOS	
<p>Tentativa de assassinato e agressões físicas. Atos praticados contra o padre Júlio Maria de Lombaerde, seminaristas e católicos militantes.</p>	<p><i>O Lutador</i> (1929): n. 56.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 101; 102; 146; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): 64.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1929 e 1930): Folha 14.</p> <p><i>Agenda Pessoal</i> Pe. Júlio Maria: 1930.</p>
<p>Danos Materiais (lançamentos de explosivos sobre fachadas e estátuas, pichação em casas e muros, invasão, quebra e apreensão de máquinas, queima de estoque de materiais, incêndios, obstrução de obras católicas, usurpação patrimonial, corte de abastecimento de água). Atos praticados contra Colégio Santa Teresinha, Tipografia do <i>O Lutador</i>, patrimônio territorial da Igreja Católica, estabelecimento comerciais de católicos, entre outros.</p>	<p><i>O Lutador</i> (1929): n. 39; 56.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 77; 78; 87; 93; 94.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 101; 146; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 64; 73.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7.</p> <p><i>O Lutador</i> (1941): n. 16.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1937): n. 560; 598; 602.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1929 e 1930): Folhas 13; 14.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1937): Folha 20.</p> <p><i>Livro de Tombo</i> (1938): Folha 21.</p> <p><i>Agenda Pessoal</i> Pe. Júlio Maria: 1930.</p>
<p>Sanções do poder público (corte de subvencionamentos, demissões, exonerações, perseguições políticas), leis municipais coercitivas, uso de força policial contra eventos católicos, intimidação e censura. Atos praticados contra Colégio Santa Teresinha, funcionários públicos católicos aliados ao padre Júlio Maria de Lombaerde, eventos católicos diversos e Jornal <i>O Lutador</i>.</p>	<p><i>O Lutador</i> (1929): n. 26; 29; 35; 56.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 87; 95.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 116; 129; 147.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 154; 162.</p> <p><i>O Lutador</i> (1933): n. 7; 38.</p> <p><i>O Lutador</i> (1934): n. 60; 64; 65.</p> <p><i>O Lutador</i> (1937): n. 7; 38.</p> <p><i>O Lutador</i> (1941): n. 14; 16.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1933): n. 407.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1937): n. 560; 598; 602.</p> <p><i>Manhumirim</i> (1938): n. 622; 624.</p>

ATOS DE VIOLÊNCIA (DIRETA E INDIRETA) PRATICADOS CONTRA PROTESTANTES, MAÇONS E POLÍTICOS OPOSICIONISTAS E A SEUS ESTABELECIMENTOS	
Danos Materiais (lançamento de explosivos sobre fachadas e telhados, lançamento de pedras). Atos praticados contra o Templo Presbiteriano e a Loja Maçônica.	<i>O Lutador</i> (1931): n. 109; 110. <i>O Lutador</i> (1934): n. 65.
Sanções comerciais (Ginásio Protestante e demais estabelecimentos comerciais não católicos) e ameaças de violência (agressões, expulsões, destruição de templos, empastelamento de jornal protestante).	<i>O Lutador</i> (1928): n. 6. <i>O Lutador</i> (1929): n. 7; 11; 12; 13; 14; 20; 22; 25; 26; 28; 29; 30; 42; 43; 44; 54. <i>O Lutador</i> (1930): n. 62; 65; 86. <i>O Lutador</i> (1931): n. 133; 138; 140. <i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 154; 161; 169; 177. <i>O Lutador</i> (1933): n. 6. <i>O Lutador</i> (1934): n. 55; 60. <i>O Lutador</i> (1941): n. 14. <i>Manhumirim</i> (1928): n. 176.
Exoneração de prefeito e lideranças políticas oposicionistas ao Pe. Júlio; afastamento de indivíduos coligados com políticos oposicionistas, maçons e protestantes de agremiações católicas.	<i>Livro de Tombo</i> (1929 e 1930): Folhas 13; 14. <i>O Lutador</i> (1930): n. 65. <i>O Lutador</i> (1931) n. 10; 140.

Fonte: Elaboração do autor, com base nas fontes referenciadas (2020).

APÊNDICE C: O uso de construções e instituições como instrumento de fortalecimento/enfraquecimento de identidade grupal

ATRIBUTOS DEPRECIATIVOS ATRIBUÍDOS PELO PADRE JÚLIO MARIA DE LOMBAERDE AS INSTITUIÇÕES/EDIFICAÇÕES PROTESTANTES E MAÇÔNICAS		
Templos protestantes (presbiterianos e batistas)	Casa liberdade/descanso de tropeiros (gritarias, urros); Templo pesado e triste; falta arte; mal arrojado; local abandonado (capim, ratos); igrejola; espaçoso mais vazio.	<i>O Lutador</i> (1929): n. 15; 16; 21; 26. <i>O Lutador</i> (1930): n. 78; 85; 92. <i>O Lutador</i> (1932): n. 153. <i>O Lutador</i> (1936): n. 26. <i>O Lutador</i> (1939): n. 31. <i>Livro de Tombo</i> (1928): Folhas 9; 10.
Loja Maçônica	Loja do bode preto; templo da perversidade; loja excomungada.	<i>O Lutador</i> (1930): n. 87. <i>O Lutador</i> (1931): n. 147. <i>O Lutador</i> (1932): n. 169.
Ginásio Evangélico	Escola de ódio; inimiga do progresso; meio de propaganda (armadilha, cavalo de Tróia); Casa de perversão (perdição, imoralidade, prostituição); impatriótico; qualidade de ensino ruim; decadente.	<i>O Lutador</i> (1928): n. 6. <i>O Lutador</i> (1929): n. 7; 11; 12; 13; 14; 29; 38. <i>O Lutador</i> (1930): n. 62. <i>O Lutador</i> (1932): n. 153. <i>O Lutador</i> (1933): n. 6; 9; 14. <i>O Lutador</i> (1934): n. 55; 60; 64; 65.
Jornais locais (<i>Manhumirim, Jequitibá, Boletim</i>) atribuídos a protestantes e maçons	Associados a maçonaria, comunismo, espiritismo; pasquim (calunioso); mal escrito (enfadonho); pouco lido; papel sanitário.	<i>O Lutador</i> (1929): n. 29; 30; 34; 39; 43; 44; 47; 48; 55; 56. <i>O Lutador</i> (1931): n. 115. <i>O Lutador</i> (1932): n. 153; 160; 161. <i>O Lutador</i> (1933): n. 9. <i>O Lutador</i> (1934): n. 55; 64; 65. <i>O Lutador</i> (1937): n. 7.
ATRIBUTOS POSITIVOS ATRIBUÍDOS PELO PADRE JÚLIO MARIA DE LOMBAERDE AS INSTITUIÇÕES/EDIFICAÇÕES CATÓLICAS		
Igreja Matriz de Manhumirim	Nossa bela Matriz (grande, espaçosa, majestosa); fator de progresso; domina toda a cidade (visibilidade); monumento vivo (alegra a paisagem, torre bendita);	<i>O Lutador</i> (1929): n. 11; 15; 17; 26; 48. <i>O Lutador</i> (1930): n. 65; 76; 78; 86; 88. <i>O Lutador</i> (1931): n. 105; 115; 118; 119; 127; 132; 134; 147.

	monumento lapidar da fé; obra prima de arte e bom gosto; joia de beleza e arte; monumento arquitetônico de primeiro valor; uma das mais belas construções de Minas Gerais e do Brasil; estilo único em Minas; mais rica da Zona da Mata; vanguarda dos templos artísticos.	<i>O Lutador</i> (1932): n. 165; 177; 189. <i>O Lutador</i> (1933): n. 17; 51. <i>O Lutador</i> (1941): n. 16.
Colégio Santa Teresinha	Ensino de qualidade, competência; fator de progresso, patriótico; templo da ciência; prédios modernos, espaçosos, higiênicos; domina a cidade (visibilidade, localização); edifício de esmerada construção; mimo de bom gosto; prédio mais belo da cidade; primor de arquitetura; comparado as construções de qualquer grande capital; mais artístico da Zona da Mata.	<i>O Lutador</i> (1929): n. 7; 11; 41; 48. <i>O Lutador</i> (1930): n. 62; 65; 76; 81; 95. <i>O Lutador</i> (1931): n. 127; 134; 147. <i>O Lutador</i> (1932): n. 189; 200. <i>O Lutador</i> (1933): n. 3; 51. <i>O Lutador</i> (1934): n. 56; 97. <i>O Lutador</i> (1937): n. 7; 38. <i>O Lutador</i> (1939): n. 1. <i>O Lutador</i> (1941): n. 16. <i>Livro de Tombo</i> (1929 e 1930): Folha 14.
Seminário Apostólico	Nosso Seminário; majestosa construção; obra de arte e de bom gosto; fator de progresso; domina a cidade (altura, visibilidade, localização); arranha-céu; prédio imponente, colossal, artístico; espaçoso, confortável, higiênico; similar a um castelo; um dos mais belos do Brasil, digno de capital; mais harmonioso da Zona da Mata.	<i>O Lutador</i> (1931): n. 115; 119; 127; 132; 134; 142; 147. <i>O Lutador</i> (1932): n. 65; 189. <i>O Lutador</i> (1933): n. 7; 25; 28; 51. <i>O Lutador</i> (1934): n. 55; 97. <i>O Lutador</i> (1941): n. 16. <i>Livro de Tombo</i> (1931 e 1932): Folha 15.
Colégio Pio XI	Obra prima de arte arquitetônica; orgulho da terra mineira; magnífico monumento; prédio suntuoso (amplo, espaçoso, confortável, higiênico);	<i>O Lutador</i> (1940): n. 48. <i>O Lutador</i> (1941): n. 5; 12; 14; 16; 23; 24; 51. <i>O Lutador</i> (1942): n. 2.

	fator de progresso; ensino de qualidade e competência.	
Jornal <i>O Lutador</i>	Seriedade, bem escrito; campeão da causa da verdade; muito consumido (tiragem elevada)	<p><i>O Lutador</i> (1928): n. 1; 6.</p> <p><i>O Lutador</i> (1929): n. 29; 34; 36; 43; 54; 58.</p> <p><i>O Lutador</i> (1930): n. 62; 82.</p> <p><i>O Lutador</i> (1931): n. 101.</p> <p><i>O Lutador</i> (1932): n. 200.</p> <p><i>O Lutador</i> (1942): n. 1.</p>

Fonte: Elaboração do autor, com base nas fontes referenciadas (2020).