

História e historiografia da romanização: reflexões provisórias*

Jérri Roberto Marin

Universidade Federal do Mato Grosso do Sul

Resumo

Este artigo apresenta uma reflexão sobre a história eclesial brasileira, em particular sobre as reformas romanizadoras. Embora não haja uma homogeneidade entre os autores no tocante à romanização observa-se duas tendências historiográficas, que podem estar associadas e não se excluem totalmente: a de que a romanização teria sido vitoriosa e de abrangência nacional e outra que procura ressaltar os elementos heterogêneos, descontínuos e díspares desse processo, resultantes das múltiplas diferenças entre as regiões onde a Igreja se insere. A partir do diálogo entre essas perspectivas, a

Abstract

This article presents a reflection on the Brazilian ecclesiastical history, in particular on the romanizational reforms. Although there is not a homogeneity among the authorities concerning the romanization, two historiographic tendencies are observed. They can be associated and they do not exclude themselves totally. In the first one, the romanization was been victorious and it had a national spread. The other view to emphasize the heterogeneous, discontinuous and disparate elements of that process, which are results of the multiple differences among the areas under Church interference. Starting from

* History and historiography: provisory reflections

romanização da Igreja na diocese de Santa Cruz de Corumbá, no sul de Mato Grosso, é analisada, evidenciando-se suas singularidades em relação ao que ocorreu nas demais regiões brasileiras.

the dialogue between those perspectives, the romanization of the Church in the diocese of Santa Cruz de Corumbá, South of Mato Grosso, is analyzed, highlighting its singularities in relation to what happened in other Brazilian regions.

Palavras-chave: Romanização; Mato Grosso; diocese de Santa Cruz de Corumbá; historiografia.

Keywords: Romanization; Mato Grosso; diocese of Santa Cruz de Corumbá; Historiography.

“O conceito de texto definitivo só corresponde à religião e ao cansaço.”

Jorge Luis Borges

A reflexão historiográfica que apresento, sobre a história eclesial brasileira, centraliza-se nas reformas romanizadoras. No Brasil, a romanização da Igreja Católica iniciou-se com as reformas implementadas pelos “bispos reformadores”, a partir da segunda metade do século XIX, e se consolidou com o predomínio das políticas e das práticas pastorais romanizadoras durante a primeira metade do século XX. Essa periodização, aceita e divulgada no meio acadêmico, estende-se até a Teologia da Libertação, como desdobramento das decisões do Concílio Vaticano II, na década de 70.

Não há na historiografia uma unidade interpretativa no tocante à romanização. Observou-se determinadas tendências historiográficas, que podem estar associadas e não se excluem totalmente. Nenhum autor ou autores defendeu explicitamente essas perspectivas, mas, de forma imperceptível, elas permeiam várias análises. Por não terem sido formuladas e defendidas por nenhum estudioso, são colocadas neste texto de forma ampla e geral, sem a preocupação de citar nomes ou em explicitar as diferenças existentes entre os intérpretes da romanização. A análise que me proponho a realizar é, sobretudo, o resultado de uma experiência individual como pesquisador desta temática.

Entre as tendências, ressalto a que procura demonstrar que a romanização teria sido um processo homogêneo, vitorioso nas múltiplas

frentes de atuação e de abrangência nacional. A outra tendência é resultado de conceitos e preocupações recentes e ressalta os elementos heterogêneos, descontínuos e díspares desse processo, ressaltando o fracasso de muitas das frentes de atuação da Igreja e o êxito parcial da romanização. Assim, essas interpretações dialogam entre si, entrecruzam-se e não há um consenso ou unanimidade em torno delas.

A única conclusão provisória estabelecida pela historiografia é o reconhecimento da existência da multiplicidade a partir do confronto permanente da Igreja com as diferenças em todos os âmbitos, do local ao nacional e internacional e da valorização das dimensões subjetivas. Essa compreensão respalda a necessidade de novas abordagens nas diversas regiões brasileiras, mesmo naquelas já estudadas, o que possibilitará tecer um mapa das diferenças e semelhanças desse processo no Brasil. A partir do diálogo entre essas perspectivas analiso, num segundo momento, a romanização da Igreja na diocese de Santa Cruz de Corumbá, no sul de Mato Grosso, evidenciando suas singularidades em relação às demais regiões brasileiras.

Uma tendência historiográfica é olhar a romanização como um processo deliberado, intencional e racional, a partir de estratégias precisas, calculadas e homogêneas. Como resultado, ter-se-ia se desenvolvido de forma contínua e linear, em que a Igreja Católica afirmava-se na sociedade, ao conquistar espaços e aliados políticos, ao recristianizar a sociedade, as instituições, o Estado e ao purificar a fé dos católicos. O episcopado brasileiro, sintonizado com as diretrizes da Santa Sé, teria conseguido criar uma Igreja centralizada e hierarquizada, com sólida organização. O reforço hierárquico garantia a padronização doutrinária e de ação da Igreja Católica. Entre o Papa e um pároco no interior do Brasil havia uma sintonia que comprovava essa unicidade. O lexema *romanizar* aponta para a reeuropeização do catolicismo, aspecto que implicava homogeneização e hierarquização, uma vez que era um movimento de inspiração conservadora, pelo qual a Igreja tornou-se depositária e guardiã da ortodoxia e da verdade.

Nesse olhar, a romanização teria sido, quase sempre, infalível, triunfal, vitoriosa e de abrangência nacional. Afirma-se que os “bispos reformadores”, durante o Império, teriam enfrentado dificuldades para implantar o catolicismo romanizado e que, com o advento da República, após verem superadas as dificuldades iniciais, o processo teria alcança-

do seus fins de forma triunfal. A separação entre Igreja e Estado teria propiciado a liberdade de ação de que a Igreja necessitava para implementar várias medidas político-institucionais, com vista a conquistar seus objetivos pastorais e políticos.

A ação reformadora do episcopado, durante a segunda metade de século XIX, teria ocorrido de forma mais sistemática em três áreas complementares e simultâneas: na formação intelectual e espiritual do clero, realizada em seminários onde estudavam apenas os candidatos ao sacerdócio; na disciplina eclesiástica, para formar um clero com elevado perfil moral e doutrinário; e, por fim, na intensificação da pastoral junto aos fiéis para purificar a religiosidade popular, herança cultural luso-brasileira, livrando-a do que o episcopado considerava erros e excessos, e, para tal, empenhavam-se em introduzir práticas religiosas romanizadas. A ofensiva dos bispos reformadores para reforçar os laços com a Santa Sé e afirmar o primado pontifício, apesar do direito do Padroado Régio, gerou a Questão Religiosa, na década de 1870, que opôs a Igreja ao Estado.

A hierarquia eclesiástica, após a proclamação da República e a separação entre os dois poderes, teria estabelecido um projeto político e pastoral bem definido, que objetivava mudar a condição jurídica da Igreja e reconquistar os espaços perdidos por ela na sociedade. A Igreja, apesar da perda de seus aliados tradicionais e de estar enfraquecida ideologicamente, negociou, legislou e interviu, conseguindo concessões do novo regime, que foram reconhecidas parcialmente na Constituição de 1891. O episcopado, dispondo de liberdade, a partir da separação entre os poderes temporal e espiritual, empenhou-se em implementar um projeto que envolvia múltiplos campos de atuação para estruturar uma Igreja homogênea e centralizada. A instituição seria rigidamente hierarquizada e verticalmente integrada desde suas bases até a Santa Sé.

Enfim, essa tendência reafirma e privilegia ao limite a idéia de que a ofensiva romanizadora teria sido coesa, a partir de uma ação política e pastoral uniforme do episcopado. Estes, por terem consciência da sua missão apostólica e serem detentores de uma visão comum da situação política e social do Brasil, estariam empenhados em cumprir todas as disposições da Santa Sé em todas as matérias de interesse da Igreja, visando a ortodoxia religiosa e a consolidação da romanização da Igreja.

Para tal, coordenariam uma ação conjunta para intervir na sociedade, de acordo com as orientações emanadas pela Santa Sé, que, por sua vez, nomeava bispos capacitados para implementar as reformas pretendidas.

A Igreja, durante a República Velha ampliou suas pretensões de influência sobre a sociedade civil e o Estado. Entre as reformas a serem alcançadas, foram destacadas: a moralização e ampliação de seus quadros de pessoal, a importação de Ordens e Congregações Religiosas estrangeiras, a fundação de seminários, a realização de alianças com as facções oligárquicas estaduais e com o governo federal (com vistas a garantir um acúmulo patrimonial e apoio à política expansionista), a montagem de uma nova estrutura organizacional e devocional segundo os moldes do catolicismo romano e a difusão de uma rede de instituições católicas de ensino privado para cristianizar as elites, para que estas, por sua vez, cristianizassem o povo, o Estado e a legislação.¹ Essas medidas políticas e práticas pastorais, quando vistas como vitoriosas, confirmavam os permanentes avanços da ofensiva da Igreja e comprovavam o êxito, quase sempre triunfal, da romanização. Assim, consolidou-se a idéia de homogeneidade de ação pastoral e política da hierarquia eclesiástica, do avanço crescente da romanização na sociedade brasileira e da sua abrangência em nível nacional.

A Igreja Católica teria um episcopado e um clero eficiente e instruído que, como um exército, combatia e conquistava permanentemente novos espaços. Os aliados principais do episcopado seriam as Ordens e Congregações estrangeiras. Os bispos empenhavam-se em aumentar os efetivos ultramontanos importando-as e direcionando-as para o trabalho paroquial, educacional e administrativo nos santuários e seminários. O clero romanizado, em particular o regular e estrangeiro, foi representado com uma aura de santidade e eficiência e como superior ao nacional. Seria um clero de elevado perfil moral, virtuoso, abnegado, disciplinado e consciente de sua missão, ou seja, a de recristianizar a sociedade, as instituições e o Estado e dinamizar a presença da Igreja. Em suma, esses

¹ Todos os bispos empenham-se em realizar visitas pastorais, a redigir cartas pastorais, em solucionar as questões financeiras, em combater a modernidade, em realizar periodicamente as visitas *ad limina apostolorum*, impor novos padrões litúrgicos, criar diversos gêneros de publicações, convocar sínodos diocesanos, promover retiros anuais para o clero e missões populares à população, fundar associações religiosas, criar novas paróquias e circunscrições eclesiásticas, subordinar à autoridade da hierarquia as Irmandades, Confrarias e Ordens Terceiras tradicionais, entre outras.

aliados foram vistos como agentes por excelência da romanização e sua presença garantia a vitória do projeto em apreço.

A dinamização da presença da Igreja na sociedade brasileira comprovava o sucesso do empreendimento. Nesta perspectiva, na década de 30, ela reconquistou os espaços perdidos desde a Proclamação da República, como resultado do êxito considerável de suas múltiplas frentes de atuação. A aproximação com o Estado, as conquistas no plano constitucional e o crescimento interno da instituição foram vistos como resultado da liberdade de ação, da conquista de espaços pela Igreja e da sua inserção quase homogênea na sociedade brasileira. A mudança do estatuto jurídico da Igreja ocorreu na Constituição de 1934, quando foram alcançadas as suas reivindicações, conquistas que foram preservadas pelo Estado nas conjunturas posteriores. O prestígio da instituição justificava-se no grau de influência e autoridade que a hierarquia exercia na política nacional. Enfim, as estratégias da hierarquia eclesiástica teriam sido vitoriosas e as resistências e oposições teriam sido contornadas ou reduzidas a padrões toleráveis.

A rápida multiplicação de dioceses, as conquistas políticas da Igreja e o renome, conferido ao Brasil, de maior país católico do mundo parecem justificar o êxito. Os números apresentados por Comblim são contundentes.² Em 1889, o Brasil constituía uma única província eclesiástica, compreendendo a arquidiocese da Bahia e onze dioceses.³ Em 1900, havia dezessete dioceses; em 1910, trinta; em 1915, 38. Em 1930, havia dezesseis arquidioceses, cinquenta dioceses e vinte prelazias e foram designados mais de cem bispos. O número de seminários era considerado insatisfatório, havendo, em 1890, nove seminários maiores e onze menores. Em 1927, existiam quinze seminários maiores e aproximadamente trinta menores, entregues às Congregações e Ordens estrangeiras. O número de vocações sacerdotais foi incrementado com a diversificação dos espaços de recrutamento. Em 1889, havia 520 padres seculares e 180 regulares. Já em 1963, existiam 4.626 padres seculares e 7.515 regulares. Os números da expansão dos estabelecimentos de ensino católicos são impressionantes. Em 1959, havia 3.003 escolas

² COMBLIM, J, 1966. p. 596.

³ Eram as dioceses de Belém, Mariana, Olinda, São Luís, São Paulo, Rio de Janeiro, Cuiabá, Goiás, Rio Grande do Sul, Ceará e Diamantina.

de nível médio, das quais 842 mantidas pelo Estado e 873 católicas. Essa expansão tornava a Igreja a maior empresária de ensino privado do Brasil.⁴ Como resultado, uma nova geração de católicos teria sido formada, que combatia pelos interesses da Igreja, tanto na vida pública como na privada. Essas novas gerações formavam um exército que marchava sob o controle direto da hierarquia e da intelectualidade católica, e que era usado em manifestações públicas para conseguir privilégios e favores do Estado.

A ofensiva romanizante teria colocado os católicos em sintonia com as crenças e práticas romanas, homogeneizando-os doutrinariamente. Ou seja, os leigos passaram a ocupar uma posição subalterna em relação ao clero, perderam toda a autonomia na condução dos serviços religiosos, tornando-se passivos, submissos e tolerados apenas em funções secundárias e sob tutela clerical. Enfim, a romanização seria o processo pelo qual os agentes religiosos assumiam o controle e a autoridade na condução de todos os assuntos religiosos. Essa visão reforça a idéia de passividade, de incapacidade política e de falta de iniciativa do laicato. Recentemente, algumas pesquisas ressaltaram os resultados parciais da Igreja em reformar a religiosidade popular, sobretudo, devido à sua permanência e vitalidade. Outros estudos afirmam que a Ação Católica, diferentemente dos propósitos iniciais, possibilitou a participação efetiva do laicato e propiciou o desenvolvimento da esquerda católica no Brasil.⁵

Atualmente, têm sido criticadas as premissas de unidade ideológica e política da Igreja, do êxito do empreendimento romanizador e da abrangência nacional da romanização. Muitas pesquisas confirmaram essa visão pelo fato dos pesquisadores presumirem de antemão que o processo seria vitorioso, pois a maioria dos objetivos institucionais foram alcançados. A única exceção seria a religiosidade popular, embora a Igreja conquistasse resultados parciais ou a submetesse à sua tutela.

A imposição da visão de mundo romanizada não pode ser analisada como se fosse uma estratégia calculada, deliberada, consciente, em que todos os mecanismos e estratégias eram utilizados de forma intencional e racional e que, colocados em prática, conduziam fatalmente à vitória do empreendimento. Ou seja, que a Igreja sempre teria conseguido

⁴ MANOEL, 1922. p. 33.

⁵ MANOEL, 2000. p. 144-147.

impor como legítima sua representação de mundo. Bourdieu ressalta que esta consciência nestes casos não existe e que os mecanismos são acionados de forma inconsciente. Desta forma, “é fácil, quando se conhece a palavra final, transformar o *fim* da história em *fim* da acção histórica, a intenção objectiva só revelada no seu termo, após a batalha, em intenção subjetiva dos agentes, em estratégia consciente e calculada, deliberadamente orientada pela procura daquilo que acabará por daí advir, constituindo assim o juízo da história, quer dizer, do historiador, em juízo final” (grifo do autor).⁶ Muitas medidas e estratégias foram, ao contrário, sendo contornadas, deformadas e viradas ao avesso, distanciando-se do cálculo cínico. O referido autor afirma também que um investimento ocasional pode ser vivido com uma aposta arriscada e até como uma loucura.⁷

O conceito de “autocompreensão” da Igreja permanece atual, ao reconhecer a existência de distinções e de mudanças nos posicionamentos políticos e pastorais da Igreja ao longo dos séculos. Essas mutações permitem compreender as atitudes e posições da Igreja num determinado momento histórico. Embora o conceito não postule que a história da Igreja fosse uma unidade, tende a criar uma *fixidez*, como se não houvesse mudanças nas realidades históricas dentro de uma autocompreensão.⁸ Se o conceito permite entender as várias atitudes da Igreja Católica num determinado momento específico, os pesquisadores, por outro lado, acabam por supervalorizar as características da romanização para distinguir essa autocompreensão daquela anterior ou posterior. Por exemplo, na autocompreensão romanizada, os pesquisadores ressaltaram as estruturas e o funcionamento interno da instituição por meio da análise das políticas e empreendimentos institucionais, a saber: a hierarquia da Igreja, a centralização institucional, o conservadorismo da Igreja, a homogeneidade ideológica, as estruturas pastorais presentes nos atos devocionais e sacramentais. Esse recurso metodológico pode gerar um certo mecanicismo, pois os estudos tornam-se repetitivos, apesar de analisarem realidades distintas, ao enfocarem as frentes de atuação da Igreja no afã de romanizar os indivíduos e a sociedade (criação de associações religiosas leigas, importação de Ordens e Congregações Religiosas

⁶ BOURDIEU, 1989, p. 80.

⁷ Ibid., p. 82.

⁸ Sobre as críticas ao conceito de autocompreensão Cf. MANOEL, 2000, 141-143.

estrangeiras, reforma do clero, controle das irmandades, aproximação com o Estado, investimento na imprensa católica, entre outras) e por crerem que a romanização teria sido vitoriosa. Esse mecanicismo levou os intérpretes da história da Igreja no Brasil a verem a instituição como sendo sempre um instrumento da ordem, de controle social e de legitimação do poder do Estado e das classes sociais.⁹

Manoel (2000) nos faz lembrar que a autocompreensão romanizada compreende pelo menos três momentos distintos com múltiplas permanências e mudanças: o primeiro período compreende os pontificados de Pio VII até Pio IX, seguido pelo pontificado de Leão III e, por fim, o período compreendido entre os pontificados de Pio X a Pio XII.¹⁰ As reações conservadoras da Igreja ao mundo moderno e a centralização institucional presentes nas diretrizes de Pio IX podem ser vistas na reação romântica de Pio VII, no início do século XIX. Leão XIII, embora não abandonasse a condenação da sociedade moderna, impõe menos restrições, ao propor a restauração do poder político da Igreja por meio da difusão da doutrina social e ao ver a Igreja como uma sociedade perfeita ao lado do Estado, ambos como poderes auto-suficientes.¹¹ Neste sentido, as gestões papais situadas entre os papas Pio X e Pio XII devem ser vistas como um período de transição, onde o ultramontanismo clássico sobrevivia na doutrina e na prática da Igreja.¹² Algumas práticas, como a atuação do laicato ao lado da hierarquia e o maior engajamento da Igreja junto à população, acabaram por forçar as mudanças doutrinárias e até teológicas verificadas na Igreja pós-conciliar. Para o referido autor, “se empregarmos o conceito de Catolicismo Romanizado para designarmos o longo período de 160 anos entre Pio VII e João XXIII, ele não conseguirá elucidar as mudanças ocorridas nesse período de mais de um século, ficando a impressão de que tudo permaneceu igual”.¹³

Neste sentido, deve-se valorizar a existência de diferenças na forma de ver a sociedade e o mundo nas diversas gestões papais, episcopais e do clero. Por exemplo, a pretensa unidade religiosa conquistada

⁹ MARCHI, 1997. p. 172-195.

¹⁰ Sabe-se que as reinterpretasses dos dogmas, crenças e práticas cristãs, diante das diferentes conjunturas históricas, garantiu a sobrevivência e vitalidade da Igreja Católica ao longo dos séculos.

¹¹ Essa postura foi denominada de nova cristandade.

¹² A Igreja, após a segunda Guerra Mundial, passou a aceitar o pluralismo cultural, embora defendesse o respeito à unidade institucional.

pela romanização camufla as múltiplas apropriações do catolicismo na sociedade entre os próprios membros da instituição. O reconhecimento da dimensão subjetiva exclui as armadilhas do mecanicismo. O clero e o episcopado não viviam a ortodoxia doutrinária que pregavam, modificada por traços variantes tanto na liturgia como no dogma. A unicidade da Igreja era, e ainda é, aparente, apenas imaginada, e oculta uma variedade de técnicas, de prédicas, de cura das almas e uma diversidade extrema de experiências religiosas. A qualificação profissional e o treinamento do clero e do episcopado não garantiu a ação homogeneizante desejada. A bagagem cultural individual, a classe ou fração de classe da qual foi recrutado o religioso e a diferença na formação profissional predis põe ao surgimento de distinções e de práticas não homogêneas.

A doutrina católica é reinterpretada e contextualizada pelos homens de maneira diferente, de acordo com os meios e circunstâncias. Por exemplo, na religiosidade popular as crenças e práticas estão misturadas aos dogmas mais refinados. O termo *católico*, compreendido como aquele que professa a religião católica, não contempla a multiplicidade das vivências na fé dos indivíduos, que podem transitar por outras religiões e por diferentes e variadas apropriações da doutrina católica.

A permanência e a vitalidade das manifestações religiosas, por exemplo, continuam a desafiar a Igreja, que há décadas luta para depurar, exorcizar e substituir sua face múltipla e plural por noções ortodoxas. Eliminar todas as impurezas da religiosidade popular, bem como atingir a unicidade religiosa pretendida pelo discurso romanizante, é um mito, assim como a construção da unidade nacional e da pureza da Nação. Por outro lado, os indivíduos sempre preservaram espaços de liberdade, podendo transgredir, rebelar-se, utilizando a liberdade ao inverso e transitando por múltiplas posições. Neste sentido, o controle direto da hierarquia não se configura no real.

Recentemente, alguns pesquisadores têm ressaltado que, em alguns empreendimentos, a Igreja teria obtido êxito, mas em outros não, em virtude das resistências e impasses que teve que enfrentar. Enfim, os estudos regionais e comparativos entre as diversas regiões poderão registrar diferenças e semelhanças da romanização no Brasil. As pesquisas realizadas sobre a temática em apreço estão centradas, em sua mai-

¹³ MANOEL, 2000. Op. cit. p.142.

oria, no Sudeste e Sul, fato que indica a necessidade de estudos nas demais regiões. As particularidades regionais devem ser valorizadas, pois possibilitam a construção de uma nova síntese da romanização.

No Brasil, a romanização ocorreu de forma desigual. Essa conclusão antecipada incita novos olhares sobre a temática, principalmente daqueles que não concluíam previamente, que a romanização teria sido sempre vitoriosa. Novos olhares e perguntas devem ser dirigidos às regiões já analisadas e, principalmente, àquelas onde não foram realizados estudos pontuais. Assim, pode-se observar ou não resultados diferenciados nas múltiplas frentes de atuação da Igreja e uma romanização burocrática, parcial ou plena. A elaboração de uma nova síntese da romanização, no Brasil, deve considerar as especificidades do processo em apreço em todas as regiões brasileiras. Os confrontos da Igreja com as diferenças foram, e ainda são, permanentes. A pretendida homogeneidade da Igreja nunca se configurou no real.

A análise da romanização da Igreja em Mato Grosso e, em particular, na diocese de Santa Cruz de Corumbá, aponta para um processo original, diferente daquele ocorrido no restante do Brasil.¹⁴ Para Manoel de Barros, em *Carreta Pantaneira*, as coisas em Mato Grosso acontecem paradas, porque não foram movidas, ou melhor, elas “desacontecem”.¹⁵ O sul de Mato Grosso, como região limítrofe e ponto extremo do oeste do Brasil, configurava-se como um universo cultural diverso, particular e, sobretudo, com múltiplas temporalidades. Esse ritmo mais lento, de difícil movimentação pode ser observado também na romanização da Igreja Católica. Essa diferença não pode ser vista como exceção à regra ou como excentricidade, pois as particularidades da romanização na diocese de Santa Cruz de Corumbá podem ser estendidas a todas as circunscrições eclesiais em terras mato-grossenses.

O projeto romanizador foi imposto e nunca foi devidamente configurado no real, principalmente quando se reconhece o mosaico cultural e religioso que constitui o Brasil. No caso específico de Mato Grosso, o caldeirão de gentes e culturas, propiciado pelos encontros e desencontros fronteiriços, e a atuação muito particular do episcopado, impossibilitaram construir um projeto unidirecionado. O sul de Mato Grosso era o lugar da heterogeneidade em todos os sentidos: havia ali uma multiplicidade de

¹⁴ MARIN, 2000. p. 834.

¹⁵ BARROS, 1989. p. 238.

cores, línguas e culturas. No ir e vir da fronteira, muitos aspectos culturais foram assimilados, reelaborados e fundidos. As vozes, falas, cores, roupas, risos, cheiros, sons e rostos lembravam o Paraguai, a Bolívia e as regiões andinas.

A multiplicidade representava para a Igreja romanizada, subversão e ameaça. As diferenças incomodavam e impossibilitavam a construção da unicidade religiosa. A precariedade das identidades e a relatividade do espaço, geradas pelos intercâmbios fronteiriços, inviabilizavam o forjamento de um homem brasileiro pleno e católico. Ser fronteiriço era, e ainda é, sobretudo, realizar passagens e ultrapassagens, atestando diariamente que não existem fronteiras nem limites intransponíveis. Fundir o heterogêneo e constituir uma identidade homogênea desafia a Igreja e o Estado até a atualidade.

A presença da Igreja no sul de Mato Grosso remonta à formação histórica e remete aos problemas específicos que a Igreja teve de enfrentar na região. O caráter fronteiriço, as lutas pela manutenção das fronteiras, pela posse das terras e pelo poder político, aliados às atividades pecuaristas e extrativistas, formaram uma sociedade regida por valores próprios e um homem com um estilo de vida particular. Havia uma predisposição para a luta, a violência e a guerra, tendo em vista que os valores sociais tinham como referência a vida militar e o modo de vida campeiro. Esses valores geraram uma mentalidade e opinião pública anti-religiosa e anticlerical. O veto à vivência pública da fé católica incluía homens, mulheres e crianças. As mulheres e as crianças mostravam-se pouco receptivas à religião institucional; sua presença nas igrejas era exígua, porém não menor que a do elemento masculino. O veto manifestava-se principalmente na recusa em exteriorizar a fé católica expressa nas práticas sacramentais. Por outro lado, havia uma religiosidade popular, independente do controle clerical, autônoma, que se manifestava nas festas em homenagem aos santos e nas práticas cotidianas. Os paraguaios que residiam ou permaneciam temporariamente no sul de Mato Grosso e os militares procedentes de outras regiões brasileiras constituíam as parcelas da população que aceitavam o catolicismo e freqüentavam as práticas sacramentais, porém a religiosidade que viviam no cotidiano distanciava-se dos modelos idealizados pela Igreja.

A diversidade cultural, traduzida nas multinacionalidades, na multiétnica, no multilingüismo, nos multidialetos e no pluralismo reli-

gioso, colocou obstáculos à inserção do catolicismo na sociedade do sul de Mato Grosso. A imigração de estrangeiros de várias nacionalidades (principalmente paraguaios e bolivianos), aliada às migrações de brasileiros procedentes de várias regiões, tornou a religiosidade popular mais viva e plural. Os diferentes usos e entendimentos do sagrado, gerados pelas trocas, pelos encontros culturais e pelo intercâmbio de experiências individuais, frustraram as tentativas da Igreja na implantação do catolicismo tridentino e romanizado.

Na diocese de Corumbá, a heterogeneidade religiosa tornava-se ameaçadora na mesma proporção em que a Igreja desejava ser uma e homogênea. As diferentes apropriações do discurso religioso revelavam que a Igreja Católica abrigava várias Igrejas, apesar da aparente uniformidade, essa mais imaginada do que real. Referenda-se aqui *Igrejas* e não a *Igreja Católica* e *religiosidades populares* e não *religiosidade popular*, como forma de crítica e de resistência ao conceito unitário, que desconsidera a existência da multiplicidade de vivências religiosas no interior da instituição a partir de diferentes apropriações do discurso católico. Como poderia surgir uma unidade religiosa numa região fronteiriça onde o multiculturalismo era, e ainda é, uma marca indelével?

Essa unidade religiosa proposta pela romanização era um sonho, uma utopia que se mostrava incompatível com as alteridades identitárias e com as diferenças culturais. A articulação de estratégias, a definição de práticas intervencionistas para normatizar a vida social e a construção de práticas divisoras encontraram, no sul de Mato Grosso, impasses e resistências na pluralidade cultural e religiosa e, sobretudo, na inexistência de uma homogeneidade ideológica, inclusive entre o episcopado e o clero regular.

Isso pode ser observado no estilo de mando dos bispos, que nem sempre correspondiam ao modelo idealizado de “bispos empresários”, preocupados em coordenar um programa extenso de realizações e investimentos, no afã de reeuropeizar o catolicismo e impor a presença da Igreja na sociedade.¹⁶ Um aspecto significativo e particular da diocese de Corumbá foi o grande número de bispos nomeados e o curto período de tempo em que cada um permaneceu na administração. Administrar uma diocese numa terra considerada longínqua, isolada, nas margens da Nação, assolada por um clima excessivamente quente, por um sol causticante e acometida por freqüentes epidemias, parecia não estar na

ordem do dia dos bispos, que sonhavam com a transferência para outras dioceses. A permanência em Corumbá deveria limitar-se a um breve período, ainda assim insuportável. A diocese, até seu desmembramento em 1957, foi administrada por cinco bispos e dois administradores apostólicos, ficando vacante por três vezes.¹⁷ Por outro lado, nem sempre o mandato era cumprido na sede do bispado. O sonho dos bispos era transferir-se da diocese, como também do extremo oeste, local visto como ermo, distante da civilização, de atraso religioso e onde os homens eram colocados à prova.¹⁸

Eis um exemplo: quando o segundo bispo, D. José Maurício da Rocha, assumiu a diocese, esta já estava criada há nove anos e não possuía ainda um real patrimônio diocesano, nem um palácio episcopal. O movimento na secretaria do bispado era nulo, pois, das sete paróquias existentes, apenas duas estavam providas de párocos. D. José Maurício, com dificuldades de sobrevivência e impossibilitado de ostentar um pa-

¹⁶ A historiografia consolidou a visão de que os bispos romanizadores eram austeros, zelosos, disciplinados e com sólida formação intelectual.

¹⁷ O primeiro bispo de Corumbá foi D. Cirilo de Paula Freitas, que administrou a diocese de 3 de março de 1912 a 1917, quando renunciou. Em 12 de julho de 1917, foi eleito como administrador apostólico D. Francisco de Aquino Corrêa, bispo auxiliar de Cuiabá. Ele renunciou em 4 de julho de 1918, quando concorreu à presidência do Estado de Mato Grosso. Em 12 de julho de 1918, o clero Hermenegildo Carrá, pároco da catedral de Corumbá, foi eleito governador do bispado. O segundo bispo, D. Helvécio Gomes de Oliveira, foi eleito em 15 de fevereiro de 1919, porém foi transferido antes da nomeação. O governador do bispado continuou no cargo até a nomeação do terceiro bispo, D. José Maurício da Rocha. D. José foi eleito pelo Papa Bento XV em 10 de março de 1919. Sua gestão iniciou-se em 12 de outubro de 1919 e encerrou-se em 4 de fevereiro de 1927, quando foi transferido para a diocese de Bragança. Durante o período de vacância, foi nomeado como administrador apostólico o monsenhor Pedro Massa, prefeito apostólico do Rio Negro e prelado de Porto Velho, que governou de 17 de março de 1927 até a posse de D. Antônio de Almeida Lustosa, que administrou a diocese de Corumbá de 28 de abril de 1929 a 1 de novembro de 1931, quando foi nomeado arcebispo de Belém do Pará. Após a transferência de D. Antônio, a Nunciatura Apostólica do Rio de Janeiro nomeou como vigário capitular Francisco Czaplá, diretor do Colégio Santa Teresa, até a posse do quinto bispo, D. Vicente Bartholomeu Maria Priante. A gestão de D. Vicente iniciou-se em 17 de outubro de 1933 e encerrou-se com seu falecimento em 4 de dezembro de 1944. Em reunião dos Consultores diocesanos, foi eleito vigário capitular o monsenhor Rodolfo Maria Wohrab, que governou a diocese até 26 de junho de 1948, quando tomou posse o sexto bispo, D. Orlando Chaves, até sua promoção a arcebispo de Cuiabá em 26 de novembro de 1956. A Santa Sé nomeou então o bispo auxiliar D. Ladislau Paz como administrador apostólico, nomeado bispo em 7 de dezembro de 1957.

¹⁸ A elite eclesial também passava por um treinamento burocrático. Os bispos, após um determinado período na administração de uma diocese menos importante e tendo realizado um programa mínimo de empreendimentos, eram transferidos para dioceses mais importantes, em particular para as mais centrais, importantes e com situação econômica estável.

drão de vida que se aproximasse de seu *status* na hierarquia eclesiástica, ameaçou retirar-se de Corumbá e, em 1923, propôs transferir a sede da diocese para Campo Grande. Posteriormente, fez uma consulta à Santa Sé para extinguir a diocese. Para ele, a diocese era uma aberração, considerando-se que as leis eclesiásticas não eram seguidas e por não haver qualquer sinal de revitalização religiosa. D. José Maurício ausentava-se constantemente do bispado e administrava a diocese do Rio de Janeiro ou de Maceió, deixando um padre como governador do bispado. As atitudes e a conduta de D. Maurício ofuscaram a autoridade episcopal e a dignidade de sua condição. Ele tornou-se alvo de críticas, escárnio e de antipatia geral, prejudicando a imagem da instituição.

As gestões de D. Antônio de Almeida Lustosa, D. Vicente Bartolomeu Maria Priante e D. Orlando Chaves notabilizaram-se pelas tentativas de reverter a situação de marginalidade da Igreja Católica na sociedade e de organizar administrativamente a diocese. Apesar desses esforços, o cenário religioso transformava-se lentamente, pois o clero resistia às investidas centralizadoras do episcopado e permanecia na sociedade a mentalidade anti-religiosa e anticlerical. Não havia clero para atender a todas as necessidades, nem recursos de ordem material para garantir as necessidades econômicas do bispado e das paróquias, uma vez que não havia vida religiosa que pudesse gerar rendas. As paróquias não tinham vida espiritual. As igrejas eram, em sua maioria, taperas; houve casos de criação de paróquias que sequer contavam com uma capela em sua sede. O casamento civil sem o religioso era comum, e poucos leigos preocupavam-se em realizá-lo, assim como os demais sacramentos.

Na diocese, o exercício da autoridade episcopal e clerical deixou de ser intransigente, austero e ortodoxa diante dos condicionantes da sociedade e do cenário religioso. O episcopado gravitava em torno de posturas compreensivas, visto que as condições locais colocavam inúmeros obstáculos ao empreendimento pastoral para purificar a fé dos acréscimos heterodoxos. Assim, simplificou-se a doutrina católica, a legislação eclesiástica e a administração diocesana, estratégias adotadas para a superação da escassez de clero e de recursos materiais. O ensino de noções elementares da doutrina, como o aprendizado do sinal da cruz, de uma oração e o recebimento de alguns sacramentos era considerado como significativo e satisfatório numa região onde a maioria dos indivi-

duos morria recebendo apenas um sacramento durante toda sua vida. As concessões que o episcopado e o clero faziam em relação às práticas religiosas populares, frente à recusa em freqüentar os sacramentos e na esfera da liturgia e do dogma objetivavam manter os leigos dentro da Igreja Católica e afastá-los das religiões concorrentes. Em geral, o clero e o episcopado se acomodaram diante da realidade diocesana e realizaram o trabalho pastoral cientes de que não podiam superar suas próprias forças e possibilidades.

A romanização não pode ser vista como um processo que se implementou de forma imediata, embora procurasse abarcar toda a sociedade. Foi um processo lento, de longa duração e de custos muito elevados. Seu modelo eclesial pode ser encontrado de forma incompleta e fragmentada na maioria dos espaços e de forma mais pura no seminário diocesano, nos colégios, nas casas religiosas e nas igrejas. Na diocese de Corumbá, as constantes vacâncias e as ausências dos bispos e o escasso número de sacerdotes tornaram o projeto romanizante descontínuo, fragmentado e com múltiplas rupturas. O laicato, durante as vacâncias da diocese e paróquias, para contestar a autoridade episcopal e clerical, recuperava sua autonomia e emergiam novamente as antigas tradições, aspecto que demonstrava um recuo da romanização. Nessa diocese, a Igreja não conseguiu submeter e controlar as manifestações religiosas populares, embora procurasse, de forma difusa, estabelecer hierarquias e monopolizar a competência, produção, reprodução, conservação e difusão dos bens religiosos.

Ali, a sintonia doutrinária e de ação entre o bispo e o clero distanciava-se do modelo romanizado, pois o clero, em sua totalidade regular, preservava uma autonomia de ação em relação à autoridade episcopal e nem sempre cumpria suas diretrizes e determinações. A presença de Ordens e Congregações religiosas não garantiu o êxito do empreendimento e, em alguns aspectos, colocou obstáculos à ação reformadora. Cada uma delas desenvolveu um método pastoral próprio, revelando uma oposição entre os diferentes tipos de ação religiosa. Interesses materiais e disputas internas entre os Salesianos, Redentoristas e os Franciscanos e entre estes e o bispo se sobrepunham aos interesses religiosos. Desta forma, havia uma concorrência acirrada na disputa pelas paróquias mais rentáveis e entorno dos empreendimentos econômicos a serem realizados.

A autonomia do clero e a recusa em cumprir as determinações episcopais revelavam a existência de um descompasso entre o discurso da hierarquia eclesiástica e a atuação do clero no âmbito paroquial. A realidade paroquial nem sempre apresentava condições reais para viabilizar o cumprimento dessas determinações. Todos os bispos da diocese criticavam a negligência do clero regular e sua resistência em cumprir suas determinações e conselhos, considerando-o omissos, incompetente e preguiçoso. Este criticava igualmente os bispos, considerando-os autoritários, avarentos e desconhecedores da realidade religiosa paroquial e diocesana. A sucessão de cartas circulares e avisos versando sobre o mesmo assunto, por exemplo, a obrigatoriedade de fundar em todas as paróquias associações religiosas comprova que as determinações episcopais e a legislação eclesiástica não eram cumpridas pelos párocos. As cartas pastorais, avisos, circulares, e decretos episcopais eram breves, para que pudessem ser lidas por aqueles que se esquivavam de textos longos, principalmente entre o clero.

As distâncias geográficas, a dificuldade de comunicação e o isolamento das paróquias em relação à sede episcopal obrigavam os bispos a concederem inúmeros privilégios e poderes ao clero. Esses poderes eram equivalentes aos da autoridade episcopal. Nos momentos de tensão interna, de maior centralização em torno da autoridade episcopal, os religiosos resistiam e continuavam com os poderes recebidos anteriormente, entre eles o de administrar o sacramento da crisma e de conceder dispensas exclusivas da autoridade episcopal. O sacramento da crisma tornou-se uma atribuição quase exclusiva dos padres, pois era uma forma de suprir com rendas as paróquias que, mesmo na década de 50, tinham movimento religioso praticamente nulo. O clero agia sem autorização e recorria à autoridade episcopal somente para confirmar seus atos. Essa autonomia dificultava a organização administrativa da diocese, provocava a escassez de rendas na cúria diocesana e, ainda, criava constrangimentos para os bispos perante a Santa Sé, pois não havia como fornecer dados precisos nos relatórios diocesanos e nem como contribuir com as coletas e taxas compulsórias.

A Igreja não desenvolvia um trabalho doutrinário, que aglutinasse os católicos e formasse uma nova geração de leigos comprometidos com os valores católicos. Até os colégios católicos e as associações religiosas encontravam dificuldades nesse empreendimento. As associações

religiosas foram criadas em poucas paróquias; elas possuíam poucos sócios, seus fins não eram observados pelos membros e era bastante reduzida a frequência às reuniões mensais, em geral menos de 50%. Para fundar uma associação voltada ao público masculino, a Igreja necessitava da adesão de militares ou de homens procedentes de outras regiões do Brasil e de estrangeiros. Deste modo, as associações mostraram-se ineficazes para sensibilizar, converter, disciplinar e induzir os escassos fiéis à prática do catolicismo. Nos colégios católicos, as associações religiosas ou de ex-alunos também possuíam poucos membros e a frequência às reuniões era insignificante, demonstrando que poucos estudantes haviam sido cristianizados e sensibilizados pela causa católica. D. Orlando Chaves, o quinto bispo da diocese de Corumbá, afirmava que os colégios católicos não eram eficientes na cristianização dos seus alunos porque suas associações contavam com poucos membros, as igrejas continuavam vazias e encaminhavam poucos candidatos ao sacerdócio.

Enfim, inexistia na diocese um laicato combativo e instruído para ser mobilizado pela Igreja. Na década de 50, a maioria da população encontrava-se sem assistência religiosa regular. Como resultado, as permanências culturais foram maiores que as mudanças, relativizando o papel normatizador do catolicismo na tessitura social. Entre as permanências destacam-se o indiferentismo religioso, a mentalidade anticlerical, a não submissão das consciências às orientações da Igreja, a autonomia dos leigos na condução dos assuntos religiosos, o veto às demonstrações públicas da religião, seja dos homens ou das mulheres e a autonomia do clero diante da autoridade episcopal. A Igreja não conseguiu reverter a situação de marginalidade do catolicismo na sociedade, nem implantar o catolicismo romanizado e sacramental.

A presença de novos agentes cristianizadores, os migrantes, a partir da década de 40, reacendeu o sonho de recatolicizar a sociedade sul-mato-grossense. Porém, a incorporação dos valores dessa sociedade, por intermédio do processo de socialização ideológica das elites, frustrou as expectativas iniciais. A sociedade sul-mato-grossense buscava seus ideais na modernidade capitalista, no progresso e na secularização, prescindindo do discurso religioso para legitimar suas elites. Desta forma, o diminuto capital de autoridade religiosa que a Igreja possuía limitava seu poder de mobilização e, conseqüentemente, seu poder na divisão do trabalho religioso e político. A heterogeneidade cultural do sul de Mato

Grosso mostrou ser resistente às tentativas disciplinares, individualizantes e homogeneizadoras propostas pela romanização.

A não submissão da população às normas católicas obrigou a Igreja, para reverter sua condição de lateralidade, a difundir instituições católicas, a construir edifícios religiosos, a erguer cruzeiros, a criar associações devocionais, a expandir uma rede de estabelecimentos de ensino e a fundar um seminário diocesano, apesar do episcopado estar ciente do êxito relativo que obteria. A eficácia da estratégia intervencionista consistia em fazer circular o discurso religioso por meio da presença da Igreja na sociedade. A difusão de imagens, edifícios e símbolos religiosos, aliada às demais intervenções, buscava colocar em evidência e em movimento o discurso religioso, para torná-lo aceito na sociedade. A Igreja buscava fazer-se conhecer e fazer reconhecer como legítima sua representação de mundo.

A religiosidade é construída socialmente, por meio da inserção de imagens mentais, informações orais, representações físicas, simbólicas e discursivas, entre outras estratégias. O processo de socialização fornece elementos, percepções e imagens que, no âmbito da experiência, modelam os comportamentos e são incorporados e transmitidos pelas representações coletivas. A manipulação do imaginário social pela Igreja procurava redefinir as identidades e forjar uma nova sociedade e novos homens. A Igreja procurava, desta forma, fazer-se presente e impor suas normas e seus valores.

O limite da proposta da Igreja no sul de Mato Grosso residiu na ênfase à regulamentação da situação religiosa dos diocesanos e na elaboração de uma série de tecnologias e intervenções, a fim de reformar as condutas e enquadrá-las segundo os padrões desejados, sem que fosse priorizada a instrução doutrinária. A Igreja, ao priorizar a regularização da situação religiosa dos católicos (pela ênfase conferida às práticas sacramentais), relegou a um plano secundário o trabalho doutrinário e a formação de uma nova geração de leigos comprometidos com os valores católicos e com a hierarquia católica.

A precariedade das identidades e a relatividade do espaço existentes no sul de Mato Grosso inviabilizaram as estratégias do Estado e da Igreja para criar um padrão cultural único e hegemônico e para forjar um homem brasileiro e católico. O discurso dos bispos procurava forjar sujeitos católicos plenos ao criar uma identificação coletiva entre ser mato-grossense com catolicidade. Ao difundir uma identidade católica, criava

uma idéia de coesão, laços de reconhecimento mútuo, um “nós” brasileiro e católico, em oposição a um “outro” estrangeiro e acatólico. A Igreja constituía-se num fator de integração da região com a Nação, por sua própria organização unitária e centralizadora, ponto de união e de ligação. Igreja e Estado objetivavam, em última instância, disciplinar os indivíduos e a sociedade para criar brasileiros e católicos que fossem probos, ordeiros e adaptados à ordem social e à política vigentes. No entanto, os sujeitos católicos e os cidadãos brasileiros forjados na fronteira distanciavam-se dos modelos idealizados.

O titular da diocese *Santa Cruz* simbolizava a ordem, em oposição ao desordenamento, e impunha uma espiritualização do espaço a ser incorporado. Porém, a presença da Igreja tornou-se fluida e suas normas pouco aceitas, impossibilitando que ordenasse, em curto prazo de tempo, o social, ou purificasse a fé dos seus acréscimos heterodoxos. Permaneceram, assim, uma multiplicidade de vivências do catolicismo e o pluralismo religioso. O episcopado justificava os resultados parciais com a grande extensão da diocese, aspecto que impossibilitava uma boa e vigorosa administração eclesiástica. A dispersão espacial e a mobilidade física da população dificultavam a distribuição do capital religioso.

Em suma, os estudos regionais revestem-se de grande importância para a reescrita da história da Igreja no Brasil. Essa reconstrução deve ressaltar sobretudo os elementos heterogêneos, descontínuos, díspares, múltiplos e as diferenças, em contraposição aos homogêneos. Nossa tarefa consiste em reescrever a história da Igreja Católica, sem temer a desmistificação das barreiras fronteiriças. Essa conclusão não substitui nem descarta os olhares anteriores sobre a romanização, pois negar parcialmente as contribuições anteriores inclui também sua *conservação* sem diluir o que nos difere. Muitas interpretações tornaram-se clássicas e, portanto, sempre poderemos dialogar e aprender com elas. Sabe-se que nunca haverá um leitor definitivo de um texto, nem uma decifração conclusiva. As obras são históricas e temporais e as interpretações são sempre parciais e construídas, exigindo novas reescrituras e um questionamento contínuo, porém jamais conclusivo, ou que esgote o vivido histórico. Assim, novos e diferentes olhares poderão ser dirigidos para apreciar os caminhos e descaminhos da Igreja Católica no Brasil.

Referências bibliográficas

BARROS, M. de. Carreta Pantaneira. In: *Gramática expositiva do chão (Poesia quase toda)*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1989.

BOURDIEU, P. *O poder simbólico*. São Paulo: Difel, 1989.

CHAVES, O. Campanha vocacional maio, mês das vocações: 17 de maio, 3º Domingo do mês, dia das vocações sacerdotais carta do Exmo. e Revmo. Senhor D. Orlando Chaves bispo Diocesano de Corumbá. *Eco Diocesano*, Corumbá, nov./dez. 1952.

COMBLIN, J. Situação histórica do catolicismo no Brasil. *Revista Eclesiástica Brasileira*, Petrópolis, v. 26, n. 3, p. 574-601, set. 1966.

Lettera alla Nunziatura Apostolica. In: *Livro Tombo da diocese de Corumbá*, Rio de Janeiro, 30 dez. 1926.

LUSTOSA, A. de A. *Aos meus diocesanos IV*, maio 1931.

MANOEL, I. A. A esquerdização do catolicismo brasileiro (1960-1980): notas prévias para uma pesquisa. In: *Estudos históricos*, Franca, v. 7, n.1, p. 135-148, 2000.

MANOEL, I. A. A presença católica na educação brasileira. *Didática*, São Paulo, n. 28, p. 30-37, 1992.

MARCHI, E. Religião e Igreja: a consolidação do poder institucional. *História: questões e debates*, Curitiba, v. 14, n. 26/27, p. 172-195, jan./dez. 1997.

MARIN, J. R. *O acontecer e “desacontecer” da romanização na fronteira do Brasil com o Paraguai e Bolívia*. 2000 (Doutorado em História). Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista. Assis.